Edukacja Filozoficzna

UNIWERSYTET
WARSZAWSKI

19 1995 WARSZAWA

Rada Programowa

Antoni B. Stępień (przewodniczący)
Jan Woleński (zastępca przewodniczącego), Witold Mackiewicz,
Ryszard Panasiuk, Tadeusz Płużański, Andrzej Półtawski, Adam Sikora,
Bogusław Wolniewicz, Zbigniew Zwoliński

Zespół Redakcyjny

Stanisław Czerniak, Adam Hayto (sekretarz redakcji), Ryszard Jadczak,
Antoni Jarnuszkiewicz SJ, Witold Mackiewicz (redaktor naczelny),
Paweł Milcarek, Andrzej Miś, Mieczysław Omyła, Maciej Potępa

Opracowanie redakcyjne
Andrzej Miś, Witold Mackiewicz

Tytuł finansowany przez Ministra Edukacji Narodowej
z funduszy Komitetu Badań Naukowych

Adres redakcji:
ul. Krakowskie Przedmieście 3
00-047 Warszawa 64

Okładkę projektował:
Zygmunt Ziemka

ISNN 0860-3839

Uniwersytet Warszawski
ul. Krakowskie Przedmieście 26-28, 00-325 Warszawa

Skład i łamanie: Agencja „Witmark”, 00-161 Warszawa, ul. Anielewicza 9/39
tel. 635-06-13
Druk: Paper & Tinta

SPIS TREŚCI

Sprawozdanie z. posiedzenia Rady Programowej 5

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Bogusław Wolniewicz — *Krytyka teodycei u Bayle'a* 7

Axel Honneth — *Społeczna dynamika pogardy. O statusie krytycznej teorii społeczeństwa* 25
Karol Toeplitz — *Sytuacje konfliktowe* 39
Maciej Potępa — *Koncepcja podmiotu w filozofii Kanta, Fichtego i Schleiermachera* 55
Józef Piórczyński — *Bóg wobec boskości w spekulacji Mistrza Eckharta* 69
Józef Wajszczyk — *Artykulacja tezy o logicznej sprzeczności zmiany na gruncie niektórych nieklasycznych rachunków logicznych* 83

POLEMIKI I DYSKUSJE

Ewa Klimowicz — *Dwie odmiany uniwersalizmu w medycynie i etyce lekarskiej* 97
Włodzimierz Lorenc — *Richarda Rorty'ego spór z filozoficzną tradycją Zachodu* 109
Tadeusz Buksiński — *Kategoria etyczności a rzeczywistość krajów postkomunistycznych* 123

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Jędrzej Stanisławek — *Program zajęć z etyki dla szkoły średniej* 133
Jadwiga Mizińska — *Miłość pedagogiczna* 155
Maria Muck — *Wprowadzenie do filozofii państwa* 167
Jonathan Jacobs — *Wartości, naturalizm i nauczanie o wartościach* 179
Waldemar Pycka — O *anateliczny wymiar dydaktyki filozoficznej* 189
Witold Mackiewicz — *Studenci wobec wizji przyszłości niezmiernie odległej* 193

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

Habilitacje w dziedzinie filozofii (1994):
— Wykaz 198
— Autoreferaty 199
Małgorzata Derc — *Doświadczenia i twórczość. Zarys tezy doktorskiej* 219
Ireneusz Ziemiński — *Dyskurs a intuicja. Zarys tezy doktorskiej* 221

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Stefan Zabieglik — *Filozoficzne poglądy Lorda Monboddo* 223
Joanna Bator — *Antropologiczne koncepcje śmiechu Rittera i Plessnera* 239
Krystyna Stawska-Skurjat — *Koncepcja historii filozofii Wl. Tatarkiewicza* 251
Bogumiła Truchlińska—*Początki polskiej myśli personalistycznej* 261
Beata Witkowska-Maksimczuk — *Fritjof Capra i „Tao" fizyki* 273
Henryk Benisz SJ — *Prawda a pozór* 285

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

Ulrich Schrade — *Ojciec Innocenty Maria Bocheński (1902-1995)* 297
Christian Thiel — *Paul Lorenzen (1915-1994)* 299
Mirosław Mylik — *Kłopoty Kanta z cenzurą* 301
Ryszard Jadczak — *Przed pierwszym polskim zjazdem filozoficznym* 305
Ryszard Jadczak—*Czy jest możliwa etyka uniwersalna?* 315
Juliusz Pieńkowski —*Bioetyka: wczoraj, dziś i jutro* 321

RECENZJE I NOTY

Artur Andrzejuk — *Tomistyczna teoria ciała* (P. Milcarek: *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu.* Warszawa 1994) 333
Piotr Glinkowski — *Hermeneutyczny wymiar filozofii (Studia z filozofii niemieckiej.* Toruń 1994) 339
Wojciech Herman — *Między systemem a źródłami* (Wł. Lorenc: *Hegel a Derrida. Filozojia w wersji radykalnej.* Warszawa 1994) 345
Mar ek Nowak OP — *Romantyk wieku pary i elektryczności* (J. Skoczyński: *Wartość pesymizmu. Studia i szkice o M. Zdziechowskim.* Kraków 1994) 351
Ewa Nowak-Juchacz —*Nić Ariadny w labiryncie postmoderny* (M. Kwiek: *Rorty i Lyotard w labiryntach postmoderny.* Poznań 1994) 357
Marek Pepliński — *Dzieje filozofii i metafizyka* (N. Hartmann: *O podstawach ontologii.* Toruń 1994; *Myśl filozoficzna i jej historia.* Toruń 1994) 363
Juliusz A. Pieńkowski — *Filozojia „po brytyjsku" dla młodych Polaków* (J. Teichman, K. C. Evans: *Filozojia. Przewodnik dla początkujących.* Warszawa 1994) 369
Elżbieta Pietruska — *0 filozoficznych i metodologicznych aspektach eksperymentu naukowego* (D. Sobczyńska: *Z zagadnień filozofii i metodologii eksperymentu naukowego.* Poznań 1993) 373
Maciej Potępa — *Hermeneutyka: Poznanie tego, co już poznane* (E Rodi: *Erkenntnis des Erkannten.* Suhrkamp 1991) 377
Stefan Symotiuk — *Polak i Czech—dwa bratanki?* (Cz. Głombik: *Tomizm czasów nadziei.* Katowice 1994) 383
Marek Szulakiewicz — *Biznes i filozofia* (R. Lay: *Philosophie jur Manager.* Düsseldorf 1991) 387
Noty o książkach 393
Errata do „Edukacji Filozoficznej" vol. 18 1994 411
CONTENTS 412

SPRAWOZDANIE Z POSIEDZENIA RADY PROGRAMOWEJ „EDUKACJI FILOZOFICZNEJ”

W dniu 15 lutego 1995 roku odbyło się kolejne zebranie Rady Programowej „Edukacji Filozoficznej”. Przedmiotem spotkania były: ocena dwóch ostatnich numerów pisma wydanych w 1994 roku; sprawozdanie z działalności Redakcji w latach 1990-1994; wybór nowego przewodniczącego Rady Programowej na kolejną pięcioletnią kadencję; dyskusja na temat spraw bieżących związanych z działalnością periodyku. Posiedzeniu przewodniczył prof. Antoni B. Stępień.

Przewodniczący zebrania odczytał list prof. Mieczysława Gogacza z informacją o rezygnacji jego autora z członkowstwa w Radzie Programowej, co obecni przyjęli do wiadomości. Dwa numery „Edukacji Filozoficznej” wydane w 1994 roku (17 i 18), zostały ocenione w ogólności jako dobre, choć zwrócono uwagę na kontrowersyjny poziom niektórych, sporadycznych, publikacji. Jednocześnie jednak uznano, że na teksty kontrowersyjne każdy może sformułować uzasadnioną replikę, co pismu nie zaszkodzi, a przyda kolorytu.

W sprawozdaniu finansowym zostało wydobyte to, że od kilku lat redakcja otrzymuje środki finansowe na zbliżonym nominalnym poziomie. Przy nieustannym wzroście cen papieru i usług poligraficznych, maleją sumy przeznaczone na honoraria autorskie. Ponadto redakcja nie może się uporać z kolportażem pisma, szczególnie egzekwowaniem należności od księgarń pozawarszawskich: brakuje kolporterów pism naukowych, niskonakładowych. Redakcja także nie posiada własnego lokalu: od pięciu lat gościnnie korzysta z pomieszczenia magazynowego biblioteki Wydziału Filozofii i Socjologii, usytuowanego na strychu budynku, raz w tygodniu (trzy godziny), bez dostępu do telefonu.

Prof. Antoni B. Stępień zaproponował, aby skład zespołu redakcyjnego uzupełnić o osobę specjalizującą się w filozofii klasycznej. Zauważono, że poprawił się poziom recenzji drukowanych w piśmie: większość z nich ma już charakter bardziej analityczny i przeglądowy niż sprawozdawczy. Wskazano również, że tytył pisma obliguje autorów do tego, aby nadsyłane teksty mogły być wzorowe pod względem dydaktycznym i kształcić swoim przykładem merytorycznym.

Wypowiedziano opinię, że „Edukacja Filozoficzna” korzystnie wypada na tle innych pism filozoficznych. Jest bowiem periodykiem bogatym pod względem treści, oferującym mnogość propozycji czytelniczych. Zaproponowano, aby pismo zaznaczyło swoją obecność pośród innych wydawnictw filozoficznych, na zbliżającym się VI Polskim Zjeździe Filozoficznym. Poddano także pod rozwagę korzyści z ewentualnej współpracy z zespołem Olimpiady Filozoficznej.

W wyniku tajnego głosowania, na przewodniczącego Rady Programowej wybrano ponownie prof. Antoniego B. Stępnia. Na zastępcą przewodniczącego został wybrany prof. Jan Woleński.

Notował: *Adam Hayto*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

KRYTYKA TEODYCEI U BAYLE'A

1. O metodzie. Rozprawa ta ma być między innymi przykładem czegoś, co nazywam *hermeneutyką logiczną*. A nazywam tak stosowanie logiki formalnej do klasycznej problematyki filozoficznej — i to po to, by uzyskać jakiś definitywny wynik, by coś w tej problematyce rozstrzygnąć; choć niekoniecznie to, o co głównie chodziło jej inicjatorom[1].

Od hermeneutyki logicznej trzeba odróżnić hermeneutykę asocjacyjną, opartą na swobodnej, nie skrępowanej logiką grze wyobraźni i skojarzeń werbalnych — tę spod znaku Husserla i Heideggera oraz ich epigonów (jak Ricoeur, Gadamer, Levinas, Kołakowski, Foucault, Derrida i całe zastępy ich dalszych naśladowców i powielaczy). Wprawdzie i tam używa się chętnie spójników logicznych, jak „a zatem" czy „wobec tego", mających wyrażać jakieś wynikanie. Ale jest to zawsze — by tak rzec — jedynie „wynikanie w sensie autora": deklaracja, że tak mu się „wydaje". Logicznie jest to tylko ozdobnik retoryczny.

W hermeneutyce asocjacyjnej brak świadomości, że wypowiadając w filozofii zdanie, formułuję twierdzenie; a mówiąc „a zatem" oświadczam, że mam jego dowód, — i to nie dowód „w sensie autora" tylko w sensie reguł logiki. Hermeneutyka asocjacyjna jest logicznie beztroska. Poza nazwą nie ma też z hermeneutyką logiczną nic wspólnego.

2. Problem teodycei. Dwie opozycje są w metafizyce najważniejsze, bo najtrudniej umysłowi ludzkiemu je pojąć. Jedną jest opozycja tego co rozumne i bezrozumne („bytu w sobie" i „bytu dla siebie", w terminologii spopularyzowanej przez Sartre'a); drugą — tego co skończone i co nieskończone (u scholastyków *ens a se* i *ens ab alio*: wszystko co *a se* jest nieskończone, wszystko co skończone jest *ab alio*). Stąd trzy główne działy metafizyki: *ontologia*, rozważająca wszelki byt bezrozumny — skończony lub nie; *antropologia*, rozważająca wszelki byt rozumny skończony, a więc duchowo człekokształtny; i *teologia*, rozważająca wszelki byt rozumny nieskończony — jeżeli tylko jest do pomyślenia. (Inaczej niż w teologii dogmatycznej, nie ma wtedy znaczenia, jakim imieniem ów byt nazywamy: „Boga", „Logosu", „Brahmana", czy „Allaha".) Dwie ostatnie można by nazywać łącznie *noologią*, odpowiednio „skończoną" i „nieskończoną".

---

[1] Ogólne zasady tej procedury podaliśmy w artykule *Hermeneutyka logiczna*. „Studia Filozoficzne" nr 7, 1983.

Do metafizyki należy także problem teodycei („usprawiedliwienia Boga"). Ma on postać następującego pytania: czy idea Boga — jako bytu rozumnego i w swej wiedzy, mocy oraz sprawiedliwości nieskończonego — da się pogodzić z obrazem świata, w którym istnieje i pleni się zło? Od czasu Epikura znana jest aporia, jaka wtedy powstaje: albo Bóg zła w świecie nie widzi — wtedy jego wiedza jest ograniczona; albo widzi je, ale akceptuje — wtedy problematyczna jest jego sprawiedliwość; albo wreszcie widzi i nie akceptuje, ale nie może mu zaradzić — wtedy ograniczona jest jego moc. (Przyjmuje się przy tym milcząco, że boską nieskończoność cechuje brak jakichkolwiek ograniczeń prócz reguł logiki; a więc inaczej niż dla bytów nieskończonych bezrozumnych, jak np. ciągi matematyczne, bo te, choć nieskończone, bywają też ograniczone.)

3. Teodycea chrześcijańska. Jak wiadomo, teodycea chrześcijańska wzoruje się na stoickiej[2], a kształt nadali jej Orygenes, św. Bazyli i św. Augustyn. Oto jej zarys.

By odpowiedzieć, skąd bierze się zło, trzeba wpierw odróżnić dwa jego rodzaje: zło cierpienia i zło grzechu. (W terminologii o przeszło tysiąc lat późniejszej i bądź od samego Bayle'a pochodzącej, bądź w jego czasach powstałej[3]: „zło fizyczne" i „zło moralne"; albo jeszcze prościej: złą dolę i złą wolę.) Cierpienie nie jest grzechem, grzech nie jest cierpieniem. W obu przypadkach teodycea musi zatem przebiegać inaczej. Zło cierpienia jest wprawdzie dziełem Stwórcy, ale jest tylko pozorne (jak zło cierpień zadawanych pacjentowi przez medycynę); zło grzechu jest realne, ale nie jest dziełem Stwórcy. W dalszym ciągu będziemy rozważać tylko tę drugą gałąź chrześcijańskiej teodycei. (Jest co prawda jeszcze i trzecia, tzw. teoria zła jako „braku", ale tę zupełnie pomijamy jako czystą sofistykę.)

Według teodycei Bazyliańsko-Augustiańskiej zło grzechu nie jest dziełem Stwórcy, lecz dziełem człowieka jako istoty obdarzonej wolną wolą i przez to w swych czynach od Stwórcy niezależnej. Aby móc czynić dobro, człowiek musi być wolny. Ale będąc wolny, może też czynić zło. Tak więc możliwość czynienia dobra pociąga za sobą możliwość czynienia zła. Dobro bez zła istnieć nie może.

Ten słynny „argument z wolności" powtarza się mało krytycznie od wieków, a formułuje zawsze bardzo niedbale. Ostatnio pojawił się znowu u Kołakowskiego[4]. Przytaczamy stamtąd — tytułem przykładu — tylko główne ogniwa, pomijając ich osłonę retoryczną. (Kolejność jest taka jak w oryginale, numeracja i podkreślenia pochodzą od nas.) Oto argument z wolności w ujęciu Kołakowskiego:

(a) „Cierpienie jakie ludzie sobie wzajem zadają jest wynikiem ich zdolności do czynienia zła".

(b) „Zdolność do czynienia dobra *zakłada* zdolność do czynienia zła".

(c) „Miłujący Stwórca daje się *tedy* pojąć tylko pod warunkiem *istnienia* zła".

Jak zwykle w hermeneutyce asocjacyjnej nie jest jasne, jaka ma być struktura logiczna tych kluczowych konstatacji, ani jakie mają między nimi zachodzić logiczne związki. Przyjmujemy więc na własną rękę, że (a) i (b) mają być dwiema niezależnymi przesłankami przyjętymi nie warunkowo, lecz aksjomatycznie. I że z nich

[2] Por. np. B. A. G. Fuller: *Historia filozofii*, t. I. Warszawa 1963, s. 263.

[3] Por. B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości*. Warszawa 1993, s. 263.

[4] Patrz: L. Kołakowski: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa 1990, s. 274-275.

— na co wskazuje słówko „tedy" — ma wynikać wniosek (c). Stanowi on oczywiście jądro chrześcijańskiej teodycei.

4. Analiza teodycei. Przyjmijmy najpierw pewne reguły interpretacji[5], bo bez tego nie ma hermeneutyki logicznej. Otóż przyjmujemy, że w (a): „ludzie zadają sobie wzajem cierpienie" = „ludzie czynią zło"[6], a fraza „jest wynikiem" wyraża tam jakiś związek implikacyjny. Podobnie w (b): „zakłada" = „implikuje", więc (b) jest skrótowo zapisaną implikacją. Tym samym konstatacje (a) i (b) przybierają postać:

(a') „Jeżeli ludzie mają zdolność do czynienia zła, to ludzie czynią zło".

(b') „Jeżeli ludzie mają zdolność do czynienia dobra, to ludzie mają też zdolność do czynienia zła".

Przez sylogizm hipotetyczny wynika z tych przesłanek natychmiast wniosek:

(c') „Jeżeli ludzie mają zdolność do czynienia dobra, to ludzie czynią zło".

Brzmi on paradoksalnie, i to z dwu powodów. Po pierwsze dlatego, że wypowiada wyraźnie to, co w konstatacji (c) przesłonięte jest retoryką. A po drugie dlatego, że opiera się na wielce problematycznej przesłance (a'), której problematyczność ujawnia się właśnie w jego paradoksalności. Wrócimy do tej sprawy obszernie niżej.

Tymczasem wprowadźmy pewne skróty symboliczne. Można by się bez nich i obyć, ale czynią zapis krótszym, a związki logiczne rozważanych formuł stają się przez to bardziej przejrzyste. Tak więc kładziemy: „d" = „ludzie czynią dobro"; „z" = ludzie czynią zło"; „Mp" = „możliwe, że p"; „Lp" = „z konieczności p". Przyjmujemy ponadto jako nową regułę interpretacyjną, że „zdolność do czynienia dobra (lub zła)" = „możliwość czynienia dobra (lub zła)"; i że „możliwość" jest tu rozumiana *standardowo*. A „standardowość" polega na tym, że pojęcie możliwości przyjmujemy za scharakteryzowane jak w systemie logiki modalnej znanym bądź jako „system T", bądź jako „system M". (W pierwszym aksjomatami są formuły $Lp \Rightarrow p$ oraz $L(p \Rightarrow q) \Rightarrow (Lp \Rightarrow Lq)$; w drugim formuły $Mp \Rightarrow p$ oraz $M(p \vee q) \Leftrightarrow Mp \vee Mq$; w obu obowiązuje reguła ukoniecznienia twierdzeń: „p"/„Lp", a także związek: $-Lp \Leftrightarrow M-p$)[7].

Tak się przygotowawszy — żmudność tych przygotowań jest dla hermeneutyki logicznej typowa — można oba aksjomaty teodycei chrześcijańskiej zapisać już krótko:

(a') $Mz \Rightarrow z$

(b') $Md \Rightarrow Mz$.

Powstaje teraz pytanie, jak do tych aksjomatów ma się formuła (c), dotąd nie zinterpretowana, a mająca być ich logicznym wnioskiem.

5. „Miłujący Stwórca". Formuła (c) stanowi jądro teodycei. Aby określić, jak się ona ma do aksjomatów (a') i (b'), trzeba ją wpierw doprowadzić do podobnej do nich formy logicznej, przy czym ma to być transformacja równoważnościowa. (Czyli

[5] Reguły te — rzecz jasna — są zawsze do zakwestionowania, ale nie jest to manewr erystyczny aż tak poręczny jak się zdaje. Por. w tej sprawie naszą *Ontologię sytuacji*. Warszawa 1985, s. 130-139: *O regułach interpretacji systemów filozoficznych*.

[6] Wyrażenia postaci „A" = „B" czytamy jako definicje nominalne: „A" znaczy to samo co „B" (Por.: T. Czeżowski: *Logika*. Warszawa 1968, s. 32).

[7] Por. np.: Hughes/Cresswell: *An Introduction to Modal Logic*. London 1968, rozdz. 2 („The System T").

taka, że przekształcając formułę α w formułę α', mamy α' ⇔ α.) To wymaga kilku kroków.

W formule (c) pojawia się pojęcie „miłującego Stwórcy", nie występujące w żadnej z przesłanek. Aby więc można tu w ogóle mówić o jakimkolwiek związku logicznym formuły (c) z jej przesłankami, trzeba najpierw zdefiniować owo pojęcie — i to tak, by się przez swą definicję jakoś z tamtymi przesłankami wiązało[8]. Przyjmujemy więc, znów na własną rękę ale chyba rozsądnie, że „miłujący Stwórca" to „Ten, kto obdarzył ludzi *łaską nadprzyrodzoną*"; i że z kolei „łaska nadprzyrodzona" to „zdolność do czynienia dobra". Ostatecznie więc definiujemy:

(D1) Miłujący Stwórca to Ten, kto sprawił, że ludzie mają zdolność czynienia dobra.

W istocie definiujemy tu jedynie przydawkę „miłujący" dla tego szczególnego zestawienia słownego jakim jest fraza „miłujący Stwórca", samo pojęcie „Stwórcy" pozostawiając nietkniętym. I zauważmy, że nie ma w tej przydawce redundancji informacyjnej: Stwórca mógłby ich stworzyć bez owej zdolności, — ale wtedy nie byłby właśnie „miłującym".

Utożsamiliśmy wyżej (por. punkt 4) „zdolność" z „możliwością". Definicję (D1) możemy więc zapisać krócej: „Miłujący Stwórca to Ten, kto sprawił, że ludzie mogą czynić dobro". W rozwijanej dziś dość intensywnie tzw. „logice czynu" (*Logic of Action*) obowiązuje zasada: „jeżeli ktoś sprawił, że p, to p"[9]. Wraz z definicją (D1) daje to tezę: jeżeli istnieje miłujący Stwórca, to ludzie mogą czynić dobro.

6. Jądro teodycei. W formule (c) modalizująca ją fraza „daje się pojąć" znaczy tyle co „może być pojęty". Formułę tę można zatem zapisać tak:

(c) „Miłujący Stwórca może być pojęty tylko pod warunkiem, że istnieje zło".

Aby ocenić stosunek logiczny tej formuły do przesłanek (a') i (b'), trzeba ją doprowadzić przez parafrazę do podobnej do nich składniowo postaci. I tu pojawia się trudność: są co najmniej trzy różne parafrazy formuły (c), z których każda może uchodzić za równoważną z nią, one zaś między sobą równoważne nie są. Oto te parafrazy:

(c_1) „Jeżeli istnieje miłujący Stwórca, to *musi* istnieć zło".

(c_2) „Jeżeli nie ma zła, to *nie może* istnieć miłujący Stwórca".

(c_3) „*Nie może* istnieć miłujący Stwórca bez istnienia zła".

Ponieważ w kontekście argumentu z wolności chodzi zawsze tylko o zło moralne, wolno tu przyjąć, że „istnieje zło" = „ludzie czynią zło". Niech przeto będzie „S_m" = „istnieje miłujący Stwórca". W języku logiki formalnej parafraza (c_1) może być wtedy zapisana dwojako a nierównoważnie:

(c_1') $L(S_m \Rightarrow z)$,

(c_1'') $S_m \Rightarrow Lz$.

[8] Inaczej mielibyśmy do czynienia z czymś, co Marek Tokarz nazwał „wnioskowaniem idiotycznym", ilustrując takim przykładem: „Suma kątów w trójkącie jest równa dwom prostym. Tadek ostatnio coś oklapł. A zatem: nie ma dymu bez ognia!".

[9] Por. np.: R. Sylvan: *Process and Action: Relevant Theory and Logics*. „Studia Logica" (Special Issue: *Logic of Action*), nr 3-4, 1992, s. 140 („zasada T").

Zaś parafrazy (c_2) i (c_3) odpowiednio jako:
(c_2') $-z \Rightarrow -MS_m$,
(c_3') $-M(S_m \wedge -z)$,
gdzie kreska „-" jest znakiem negacji.

Łatwo pokazać, że formuła (c_3') jest równoważna formule (c_1'). A formuła (c_2') jest oczywiście przez transpozycję równoważna formule:
(c_2'') $MS_m \Rightarrow z$.
Formuła (c), stanowiąca jądro teodycei, dopuszcza więc co najmniej trzy istotnie różne interpretacje: bądź (c_1'), bądź (c_1''), bądź (c_2''). Na pewno żadne nie są wzajemnie równoważne, a stosunki logiczne, jakie między nimi zachodzą, są ciemne[10]. Którą więc wybrać? Oczywiście tę, która wynika z przyjętych aksjomatów i definicji, czyli tę, przy której argument z wolności okaże się formalnie poprawny. A to jest kwestia, którą rozstrzyga dowód. Oto on:
Z aksjomatów (a') i (b') wynika, że $Md \Rightarrow z$. Z definicji (D1) i zasad logiki czynu mamy: $S_m \Rightarrow Md$. Stąd natychmiast otrzymujemy tezę: $S_m \Rightarrow z$. Przez ukoniecznienie daje ona jako wniosek: $L(S_m \Rightarrow z)$, — czyli formułę (c_1').
Tak więc argument z wolności jest formalnie poprawny, a użycie przez Kołakowskiego w tezie (c) słówka „tedy" było uzasadnione.

7. Krytyka Bayle'a. Formalna poprawność argumentu z wolności nie ustanawia jeszcze wniosku, czyli prawdziwości tezy (c). Na to trzeba także, by prawdziwe były obie jego przesłanki. W to właśnie miejsce godzi krytyka Bayle'a (1647-1706), i to w sposób druzgocący. Można ją znaleźć w *Słowniku historyczno-krytycznym* (1695-1697) pod hasłem „Marcjonici", w przypisach F i G.
Przez trudny do odparcia przykład Bayle pokazuje, że teza (c) — czyli w naszej interpretacji implikacja (c_1') — jest fałszywa. Jego krytyka sprowadza się do prostej w gruncie rzeczy obserwacji, że choć istotnie wolność implikuje *możliwość* zła, to jednak możliwość zła nie implikuje jego *istnienia*! Z tego, że mogłem ukraść, nie wynika przecież, że faktycznie ukradłem. Zatem wbrew teodycei sama wolność nie tłumaczy istnienia zła.
Argumentację Bayle'a warto przytoczyć w całości. Wygląda bowiem, choć trudno to pojąć, że przez trzysta lat była ona w literaturze po prostu ignorowana.
Bayle uznaje, że w krytykowanym przezeń argumencie z wolności jest — jak mówi — „coś olśniewającego i wspaniałego". A jednak jest on wadliwy i prawdziwości swej tezy nie ustanawia. Oto wywód Bayle'a:

> „(Św. Bazyli powiada, że) Bóg nie chciał, by nasza miłość do niego była narzucona siłą. (...) Jednak żeby pokazać, że św. Bazyli się myli, starczy wspomnieć o zbawionych w raju. Tam Boga miłują i służą mu w sposób doskonały, a jednak zbawieni nie czynią złego użytku ze swej wolnej woli, nie mają złowieszczego przywileju grzeszyć. (...) Dodajmy, że starczyłoby nawet rozważyć jedynie sytuację ludzi prawych w życiu doczesnym. Tylko dzięki łasce Ducha Świętego dzieci

[10] Tak np. w wymienionym wyżej i skądinąd doskonałym podręczniku Hughesa/Cresswella kwestię wzajemnego stosunku form (c_1') i (c_1'') omawia się jedynie w przypisie (s. 27), i nie doszedłszy do żadnych jasnych konkluzji poprzestaje na zaleceniu, by tych form ze sobą nie mieszać.

Boże miłują swego niebieskiego Ojca i czynią dobro. (...) A czyż łaska ta stawia ich w położeniu niewolników, co słuchają tylko siły? Czy przeszkadza, by miłowali Boga bez przymusu i słuchali czystym sercem i szczerze? Czy św. Bazyli nie musiałby tu odpowiedzieć przecząco? — A jaki byłby z takiej odpowiedzi naturalny i bezpośredni wniosek? Czy nie znaczy ona, że nie naruszając wolności swojego stworzenia Bóg może je skierować niechybnie ku dobru? Tak więc grzech nie stąd bynajmniej się bierze, że Stwórca nie mógł mu zapobiec, nie pozbawiwszy swego stworzenia wolnej woli. Trzeba zatem szukać innej przyczyny. Trudno też pojąć, jak Ojcowie Kościoła mogli nie widzieć słabości swej repliki, a ich oponenci z niej nie skorzystać".

8. Naczelne założenie teodycei. Argument z wolności opiera się na założeniu, że *wolność implikuje możliwość grzechu.* To naczelne założenie samo nie budzi wątpliwości, ani u nas, ani u Bayle'a. W istocie jest ono bowiem aksjomatem charakteryzującym nasze pojęcie wolnej woli. (Por.: T. Kotarbiński: *Idea wolności*, 1936: „Jest już fatalnością wolności, że można jej udzielać tylko za dużo, albo za mało. Dawać swobodę — to dawać możność niedobrego jej używania".) Aksjomat ten wyrażony jest jednak tylko ogólnikowo: „wolność" i „grzech" to nazwy, a „implikowanie" to związek nie nazw, lecz zdań. Nie wiadomo przy tym, o jakie zdania właściwie chodzi — poza tym jednym, że mają być o wolności i o grzechu. Sformułujmy go zatem akuratniej.

Niech naszym uniwersum dyskursu przebieganym przez zmienne będzie ogół istot rozumnych: rzeczywistych lub przynajmniej możliwych. I połóżmy:

„w(x)" = „x jest wolny", „g(x) = „x grzeszy".

Naczelne założenie teodycei piszemy teraz tak:

(1) $\wedge x\,(w(x) \Rightarrow Mg(x))$,

czyli: „ktokolwiek jest wolny, może też grzeszyć".

Ogólnikowość[11] pierwotnego sformułowania sprawia jednak, że dopuszczalne są też inne wykładnie niż (1). Oto pierwsza, jaka się nasuwa:

(1a) $\vee x\, w(x) \Rightarrow \vee x\, Mg(x)$,

czyli: „jeżeli ktokolwiek jest wolny, to ktoś może grzeszyć". Formuła (1) ma logicznie kształt ogólnego prawa natury. Formuła (1a) jest już tylko implikacją materialną i tym samym rozrzedza się kluczowy dla sprawy związek między wol-

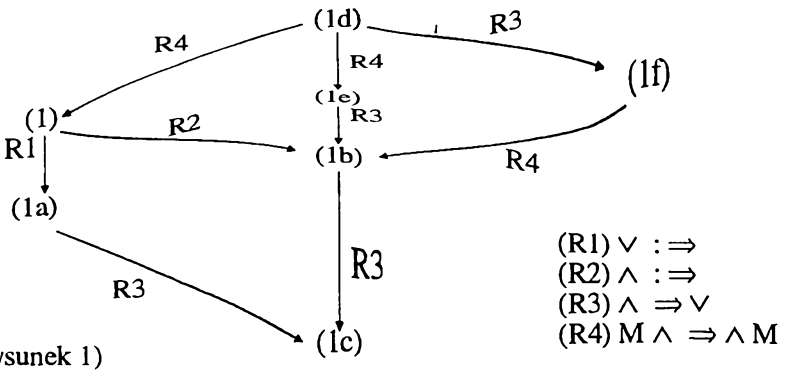
[11] „Ogólnikiem" nazywam zdanie silnie wieloznaczne, czyli takie, co kryje w sobie mnogość możliwych stwierdzeń, z których każde może z jakąś dozą słuszności uchodzić za jego zamierzoną wykładnię. Łączą je przy tym między sobą zagmatwane związki jakiejś migotliwej prawie-synonimii i tworzą tak z nich jeden „semantyczny kłębek". Na operowaniu ogólnikami polega głównie to, co Stanisław Jerzy Lec tak trafnie nazywał *myśleniem sfilcowanym.* W szczególności ogólnikami są z reguły komunały, gdyż w mnogości ich semantycznie dopuszczalnych wykładni znajdzie się zwykle jakaś prawdziwa, — choć zależnie od kontekstu i konsytuacji raz taka, raz inna. Zupełną zaś dżunglę myślową stanowią związki logiczne *między* ogólnikami. W filozofii tego pełno, a zaczątkowej choćby teorii ogólników — brak.

nością i możliwością grzechu. Mogą teraz być ulokowane w całkiem różnych podmiotach: Gaweł może grzeszyć, bo Paweł jest wolny. Mija się to z intencją naczelnego założenia: przestaje ono charakteryzować nasze pojęcie wolnej woli. A z tego płynęła jego apodyktyczna oczywistość.

Formuła (1a) nasuwa swym syntaktycznym kształtem ewentualności dalsze, z których każda mogłaby z pewną dozą słuszności uchodzić za wykładnię naczelnego założenia teodycei. Kwantyfikatory można bowiem rozstawiać po implikacji „$w(x) \Rightarrow Mg(x)$" ogółem na sześć różnych sposobów. (Czysto syntaktycznie nawet na osiem, ale wtedy będą wśród nich według tzw. wzorów Barcan dwie pary formuł równoważnych.) Pierwszy pokazaliśmy w formule (1a). Oto pięć pozostałych, wraz z ich przybliżonymi odpowiednikami w mowie potocznej:

(1b) $\wedge x\, w(x) \Rightarrow \wedge x\, Mg(x)$,
czyli: „jeżeli wszyscy są wolni, to każdy może grzeszyć".
(1c) $\wedge x\, w(x) \Rightarrow \vee x\, Mg(x)$,
czyli: „jeżeli wszyscy są wolni, to ktoś może zgrzeszyć".
(1d) $\vee x\, w(x) \Rightarrow M \wedge x\, g(x)$,
czyli: „jeżeli ktokolwiek jest wolny, to może wszyscy grzeszą".
(1e) $\vee x\, w(x) \Rightarrow \wedge x\, Mg(x)$,
czyli: „jeżeli ktokolwiek jest wolny, to każdy może grzeszyć".
(1f) $\wedge x\, w(x) \Rightarrow M \wedge x\, g(x)$,
czyli: „jezeli wszyscy są wolni, to może wszyscy grzeszą".

Formuły (1) — (1f) łączą rozmaite związki wynikania. Kratę tych związków otrzymujemy z pomocą czterech reguł: R1 i R2 — rozdzielności małego i dużego kwantyfikatora po implikacji; R3 — reguły subalternacji, według której duży kwantyfikator implikuje mały; oraz R4 — reguły systemu M, według której przedrostek $M\wedge x$ implikuje przedrostek $\wedge xM$. Kratę tę przedstawia rys. 1.; strzałki oznaczają wynikanie, z zaznaczoną obok każdej z nich odpowiednią regułą. Zamarkowane zostały też same reguły łatwo czytelnymi skrótami. (Dodajmy, że wchodząca jeszcze w rachubę formuła dziesiąta „$\vee x\, (w(x) \Rightarrow Mg(x))$" jest logicznie równoważna najsłabszej wykładni (1c).)



(Rysunek 1)

9. Problematyczny krok i dwa dalsze aksjomaty. W argumencie z wolności czyni się jednak pewien krok dalszy, wychodzący poza naczelne założenie (1). Krok ten musi już budzić wątpliwości całkiem zasadnicze. Utrzymuje się mianowicie — patrz *dicta* (a) i (c) wyżej — że wobec owego założenia wolność implikuje także *faktyczność* grzechu, jego faktyczne występowanie:

$\wedge$ x (w(x) $\Rightarrow$ g(x)). Tak byłoby, gdyby możliwość implikowała faktyczność, tzn. gdyby było Mg(x) $\Rightarrow$ g(x); ale oczywiście tak nie jest, przynajmniej w żadnym ze standardowych systemów logiki modalnej.

Bayle demonstruje błędność owego kroku na przykładzie, którego teodycea chrześcijańska odrzucić nie może: zbawieni, choć wolni, nie grzeszą. A zatem implikacja „w(x) $\Rightarrow$ g(x)" nie zachodzi[12].

To samo uznaje niechętny Bayle'owi Leibniż, którego cała „Teodycea" jest przecież przeciw tamtemu zwrócona: „*Filatet.* Istoty wyższe są od nas silniej determinowane, by wybierały dobro, a bynajmniej nie są od nas mniej wolne. — *Teofil.* Teologowie mówią dlatego, że te błogosławione substancje są utwierdzone w dobrym i wolne od wszelkiego niebezpieczeństwa upadku"[13].

Zauważmy tutaj, że choć implikacja „w(x) $\Rightarrow$ g(x)" nie zachodzi, to jednak zachodzi jej odwrotność:

(2) $\wedge$ x (g(x) $\Rightarrow$ w(x)),

czyli: *nie ma grzechu bez wolności.* Jest to drugi z kolei aksjomat charakteryzujący łącznie oba te pojęcia. A ponieważ w implikacjach formułowanych nieakuratnie ich kierunek bywa niejasny, więc być może, iż w tym wypadku prawdziwość jednej rodzi skłonność, by to samo sądzić i o drugiej.

Warto tu wskazać jeszcze trzeci aksjomat, do obu rozważanych pojęć wprost lub bezpośrednio się odnoszący. Oto on:

(3) $\wedge$ x (g(x) $\Rightarrow$ M-g(x)),

czyli: *tylko ten grzeszy, kto mógł również nie zgrzeszyć*[14].

Z (3) przez transpozycję mamy: $\wedge$ x (Lg(x) $\Rightarrow$ - g(x)). Ale oczywiście mamy też: $\wedge$ x (Lg(x) $\Rightarrow$ g(x)). Tak więc założenie, że Lg(x), prowadzi do sprzeczności; a zatem

(4) $\wedge$ x - Lg(x),

czyli: *nikt nie musi grzeszyć*, — choć każdy może.

10. Asymetria dobra i zła. Przekonaliśmy się, że przy pewnej interpretacji argument z wolności jest formalnie poprawny. Krytyka Bayle'a przesuwa zatem kwestię jego pełnej poprawności na przesłankę (a') „Mz $\Rightarrow$ z". Tej można jednak bronić.

---

[12] Nie zachodzi nawet najsłabszy z wchodzących tu w grę związków: $\wedge$x w(x) $\Rightarrow$ $\vee$x g(x), czyli związek: „jeżeli wszyscy są wolni, to ktoś grzeszy", — i to przy żadnej z obu najmocniejszych wykładni założenia (1).

[13] G. W. Leibniz: *Nowe rozważania*, t. I, Warszawa 1955, s. 239-240. Nawiasem mówiąc, jest uderzające, że w swej objętościowo ogromnej *Teodycei* Leibniz argumentu z wolności w ogóle nie tyka. Pewnie widział jego słabość.

[14] Por. Belnap, Perloff: *The Way of the Agent.* „Studia Logica", op. cit., s. 463: „Jeżeli sprawca jest moralnie odpowiedzialny za swój czyn, to mógł też postąpić inaczej".

Nie ulega wprawdzie kwestii, że przy standardowym rozumieniu możliwości wzór ogólny „Mp ⇒ p" (lub wyraźniej: ∧ p (Mp ⇒ p)") jest błędny. Nie wyklucza to jednak trafności niektórych jego podstawień. W formule (a') wyrażenie „z" nie jest zmienną, lecz stałą, i dla tego szczególnego podstawienia implikacja ta może akurat zachodzić, mówiąc tym samym coś o naturze zła. Przemawiają za tym nawet pewne poważne racje.

Stałą „z" w formule (a') czytamy jak uprzednio jako „ludzie czynią zło", albo równoważnie jako „istnieje grzech" lub „istnieje zło (moralne)". A całą tę formułę można by uznać za wyraz myśli następującej: zło ma taką siłę sprawczą, taką *pleniność*, że już sama jego możliwość powoduje jego faktyczne pojawienie się. W tym szczególnym wypadku reguła wnioskowania *a posse ad esse*, choć generalnie błędna, zatem obowiązuje. Zło powstaje samorzutnie i pleni się wszędzie, gdzie tylko *może* się plenić. Jest niczym spiętrzona woda: uchylić śluzy — i płynie. Gdzie jest możliwość zła, tam jest też ono samo.

W przeciwieństwie do implikacji (a') nigdy i nigdzie według naszej wiedzy nie była dotąd wysuwana implikacja „Md ⇒ d". Ta asymetria wskazuje, że *dobro ma mniejszą dynamikę niż zło*. Jest to fenomen, na który zwracano uwagę już wielokrotnie i z wielu stron. Weźmy parę przykładów. Choć bardzo różne i z bardzo różnych źródeł brane, wszystkie wskazują w jednym kierunku.

Pierwszy stoi św. Jan: „Świat w złem leży" (1 J; 5, 19)[15]. Tuż obok jest Seneka, choć to tradycja inna: „Trzeba nieustannych wysiłków przeciw złu, co szerzy się i pleni — nie by znikło, lecz by nie zwyciężyło"[16]. Przeskakując teraz dwadzieścia stuleci, a w nich wielu innych (np. Edwardsa[17] i Kanta[18]), podajemy jeszcze dwa przykłady współczesne: jeden drobny, drugi masywny.

Z końca 1985 roku pamiętamy pewną rozmowę z Panią Profesor Janiną Kotarbińską, w której wypłynęła kwestia melioryzmu antropologicznego jej Męża[19], a w tym kontekście także dzieła filmowego *Szoah*, wtedy właśnie u nas wyświetlanego. Profesor Kotarbińska odrzuciła wprawdzie nasz pogląd, że dzieło to przemawia potężnie przeciw melioryzmowi. W duchu klasycznie meliorystycznym powiedziała o tym, co z niego wyziera: „to jakaś patologia". Ale przyznała zarazem, że „istotnie, skuteczniejsza jest pedagogika ku złemu niż ku dobremu".

Drugi przykład współczesny to *Rozmowy z Lemem* Stanisława Beresia[20]. Lem nie odróżnia tam wprawdzie dwu postaci zła, a z jego wypowiedzi widać nawet, że

[15] Przy sposobności prostujemy własną omyłkę. Myśl tę przypisaliśmy swego czasu (por. *Filozofia i wartości*, op. cit., s. 91) Marianowi Zdziechowskiemu, skąd była zaczerpnięta. Jak widać — niesłusznie. O tyle jednak było w tym trochę racji, że wyrażonej z taką siłą nie znajdujemy jej w żadnym ze znanych nam przekładów *Biblii*, od Wujka do *Tysiąclecia*.

[16] „Lento adiutorio opus est contra mala continua et fecunda, non ut desinant, sed ne vincant" (Z *De ira*; przekład nasz, ale za wydaniem: Seneka: *Myśli*. Wyd. S. Stabryła, Kraków 1987, s. 82).

[17] J. Edwards *The Great Christian Doctrine of Original Sin*, 1758 (ostatnie wydanie jako *Original Sin*, przez Yale University Press, 1970).

[18] Patrz jego: *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej* (w naszym przekładzie). „Res Publica" nr 2/1991.

[19] O pojęciu „melioryzmu" patrz naszą *Filozofię i wartości*, op. cit., *Indeks przedmiotowy*.

[20] Patrz ich odcinek 5. „Odra" nr 10/1985.

na uwadze ma głównie zło fizyczne, ale symetria pokazana jest pięknie. (Ma ona zresztą — dodajmy nawiasem — swą transmisję do zła moralnego, gdyż *wszelkie zło moralne żywi się cierpieniem.*) Lem stwierdza na wstępie, że „ludzkość w całości zachowywała się zawsze nieprzyzwoicie i wielce paskudnie. Jest to twór, w którym ze wszech miar przeważa paskuda zachowań zbiorowych nad zachowaniami nienagannymi etycznie". Potem przechodzi do objaśniania tego zjawiska, odsyłając przy tym do swej *Wizji lokalnej* i do przedstawionej tam *Doktryny Trzech Światów*. Oto ta doktryna w jego własnym streszczeniu:

„Są trzy możliwości: albo świat jest dla swych mieszkańców obojętny, albo życzliwy, albo też nieżyczliwy. (Otóż) świat jest nieżyczliwy, bo: łatwiej w nim niszczyć, niż tworzyć; łatwiej dręczyć, niż uszczęśliwiać; łatwiej zgubić, niż ocalić. Łatwiej zabić, niż ożywić. Gdyby jednakowo łatwo było wykonywać oba rodzaje czynności, wówczas świat byłby obojętny. Gdyby natomiast łatwiej było uszczęśliwić niż zrujnować, łatwiej ożywić niż zabić itd., to byłby to świat przychylny. Z tego wyliczenia wynika, że nasz świat jest nieprzychylny. Wydaje mi się, że bardzo trudno obalić to rozumowanie. („Ja się przynajmniej nie podejmuję", — wtrąca tu Bereś.) (...) To, że łatwiej jest roztrzaskać dowolny przedmiot, niż go odtworzyć, to jest drugie prawo termodynamiki! To nie jest wynik tego czy innego systemu wartości — to się dzieje w każdej kulturze! To są dane kosmiczne. Część tych danych dociera do nas w sposób bezpośredni, w postaci np. tłukliwości przedmiotów, a część za pośrednictwem uczynków ludzkich. Nie ma takiego środka, który by wskrzesił zamordowanych. Taka jest przyroda świata. Nawet Pan Bóg rozkłada ręce".

Dawno temu myśl podobną do tej, jaką Lem wysnuwa tutaj z drugiej zasady termodynamiki, wyrażali po swojemu manichejczycy. Bardzo trafnie wskazał na to Jonas w swej monografii gnozy[21], ale można to też zobaczyć samemu chociażby w słynnym *Tekście Turfańskim*[22]. Jonas podkreśla uderzającą w wyobrażeniach manichejskich bierność czy statyczność Dobra w porównaniu ze Złem. Pisze:

„Z dwojga przeciwnych sobie żywiołów tylko Ciemność jest czynna samorzutnie; Światłość zostaje wytrącona ze swego stanu spokoju i zmuszona do działania jedynie przez napaść tamtej. (...) Pierwotnie obie istniały obok siebie całkiem niezależnie: Światłość, jak najdalsza od uznawania Ciemności za wyzwanie, nie pragnęła niczego prócz zachowania tej separacji. W swojej autarkii Światłość ma za naturalne owo głębokie rozdwojenie bytu, a także obecność szalejących w ich własnym obrębie Ciemności — dopóki szaleją tylko we własnym".

Tak więc implikacji (a') można rozsądnie bronić jako wyrażającej naturę zła i zawierającego je świata. Jednakże dla celów teodycei nie jest to dobra linia obrony. Zamienia się bowiem wtedy trudny problem „skąd bierze się zło" jedynie na jeszcze trudniejszy „dlaczego zło jest bardziej dynamiczne niż dobro". Po pierwsze, nie widać wcale, jaki związek miałaby mieć ta preponderancja zła z wolnością woli: argument z wolności tutaj nie działa. Po drugie, jeżeli w świecie dominuje tendencja do zła, płynąca z samych zasad jego konstrukcji, to po co było go tworzyć? Można

[21] H. Jonas: *Gnostic Religion*. Boston 1958, s. 211-212.

[22] Jego kluczowy fragment zainteresowany czytelnik znajdzie w naszej książce *Filozofia i wartości*, op. cit., s. 213.

wprawdzie rzec — tą drogą szedł Leibniz — że istnieje pewien *ordo metaphysicus veritatum aeternarum*, przedwieczny porządek myśli Bożych, tak skonstruowany, że mocą logiki niektóre z nich muszą się zrealizować. Kierowałoby to jednak teodyceę na tory już wyraźnie neoplatońskie, podnosząc niepomiernie koszta teologiczne całej operacji.

11. Ruch „Nowej Ery". Przykładem zapatrywań na asymetrię dobra i zła wręcz przeciwnych temu, co głoszą Lem, manicheizm i termodynamika, jest ideologia tzw. „ruchu Nowej Ery" (*New Age*). Wyraża się w niej nadzieja, że asymetrię tę można odwrócić, a nawet wiara, że już się to właśnie na naszych oczach dokonuje. „Świat jest człowiekowi przyjazny". Zasada samorzutności zła (czyli w naszej terminologii implikacja „Mz $\Rightarrow$ z") obowiązywała jedynie w „Erze Ryb" i wcześniejszych. Natomiast obecnie, gdy świat wchodzi w „Erę Wodnika" (*Age of the Aquarius*) — czyli gdy w biegu liczącego 26000 zwykłych lat Wielkiego Roku platońskiego punkt równonocy wiosennej przesuwa się po ekliptyce z gwiazdozbioru Ryb w gwiazdozbiór Wodnika — wszystko się odmieni. W „Erze Wodnika" nie tylko przestanie obowiązywać implikacja „Mz $\Rightarrow$ z", lecz zacznie obowiązywać implikacja „Md $\Rightarrow$ d": dobro zacznie się krzewić żywiołowo i samorzutnie, przenosząc ludzkość w złoty wiek. (Wyobrażamy to sobie mniej więcej tak, że w tej błogosławionej erze nie będzie już ani więzień, ani domów poprawy, tylko co najwyżej swego rodzaju ogrody zoologiczne czy rezerwaty, gdzie za darmo będzie można sobie obejrzeć żywego człowieka złej woli — a nie tylko czytać o nim w książkach, jak o wyginionych doszczętnie wielkich gadach ery paleozoicznej.)

Ideologia „Nowej Ery" jest tylko jeszcze jednym zbiorowym urojeniem typu chiliastycznego, tyle że najnowszym. Jest też z gruntu antychrześcijańska. Asymetria dobra i zła na tym bowim polega, że implikacja „Mz $\Rightarrow$ z" jest wyryta w naturze ludzkiej jako ciążący na niej *grzech pierworodny*, jako jej „znamię Kaina". A asymetryczna do tego implikacja „Md $\Rightarrow$ d" wyryta nie jest: nie ma żadnej „cnoty pierworodnej", choć od czasu Jana Jakuba Rousseau wciąż na nowo pojawiają się tacy, co wbrew wymowie faktów głoszą, że jest inaczej. Przepowiadał ich już Apostoł, pisząc do Tymoteusza (2 Tym; 4, 3-4), że „nadejdą czasy, kiedy ludzie nie potrafią już znieść zdrowej nauki, lecz wiedzeni własnymi namiętnościami i chciwi tego, co ucho łechce, wynajdą sobie mnóstwo nauczycieli i odwracając ucho od prawdy, do bajek się zwrócą". Właśnie to zrobili. Idee „Nowej Ery" to metafizyka dla ubogich.

12. Możliwość Diodorowa. Wracając do argumentu z wolności: logika to jedyne ograniczenie boskiej wszechmocy, jakie się w teodycei chrześcijańskiej dopuszcza. A następnie próbuje się wykazać, że ze względu na to ograniczenie niepodobieństwem jest stworzyć taki świat, w którym byłyby skończone istoty wolne, a nie byłoby moralnego zła. Świat taki byłby bowiem wewnętrznie sprzeczny. Tymczasem przykład wskazany przez Bayle'a pokazuje, że tak wcale nie jest.

Czy krytyka Bayle'a jest nie do odparcia? Początkowo tak się nam zdawało, — aż uprzytomniliśmy sobie, że zależy to od pewnej dość oczywistej okoliczności, o której jednak w kontekście argumentu z wolności nigdy się nie mówiło. Mianowicie

od tego, jakim pojęciem możliwości się tam operuje. Wszelka wolność jest bowiem jakąś oczywistością, kwestia tylko jaką. Jeżeli rozumianą standardowo, to żadnej faktyczności ona nie implikuje ani nie „zakłada" i krytyka Bayle'a stoi. Ale przecież można ją także rozumieć inaczej i wtedy okazuje się, że argument z wolności jest do utrzymania. Trzeba tylko z góry wyraźnie powiedzieć, o jakie rozumienie tu chodzi. A to jest rzecz delikatna.

Jednym z niestandardowych jest rozumienie możliwości pochodzące od Diodora Kronosa (szkoła megarejska, IVw. p.n.e.) i dlatego nazywane „Diodorowym": *możliwe jest tylko to, co jest lub będzie*. Von Wright[23] nazywa je „prospektywnym", gdyż orzekanie, iż coś jest możliwe, zwraca się tam zawsze ku przyszłości. Przy takim rozumieniu możliwość rzeczywiście implikuje jakąś faktyczność: teraźniejszą lub przyszłą. I wyrażenie „może zgrzeszyć" znaczy wtedy „zgrzeszył lub zgrzeszy".

Jeżeli wolno laikowi zrobić w tym miejscu krok w stronę teologii dogmatycznej, to wskażmy, że za takim prospektywnym rozumieniem możliwości związanej z ideą wolności silnie przemawia pewien słynny werset *Pisma Św.* Oto on (Mt 18, 7): „Biada światu dla zgorszenia. Albowiem zgorszenia przyjść muszą; ale biada temu, przez kogo przychodzą".

Jak wskazał von Wright, Diodorowe rozumienie możliwości jest równoważne zasadzie metafizycznej zwanej „zasadą Pełni": *wszystko, co możliwe, kiedyś się ziści*. Co więc nigdy się nie ziści, to nie jest też możliwe. Gdyby w szczególności nie miał się nigdy ziścić grzech — nie przyszłyby żadne zgorszenia — znaczyłoby to, że nie jest w ogóle możliwy. A wtedy, w myśl aksjomatu (1), nie byłoby też wolnej woli.

Diodorowe rozumienie możliwości nie załatwia jednak sprawy, gdyż argument z wolności podpada przy nim nadal pod krytykę Bayle'a. Jeżeli zbawieni są wolni, to mogą zgrzeszyć; a to według zasady Pełni znaczy, że i oni kiedyś zgrzeszą. Dla teodycei chrześcijańskiej jest to oczywiście wniosek nie do przyjęcia.

13. Możliwość pseudo-Diodorowa. Werset „o zgorszeniach" nasuwa jeszcze inne rozumienie możliwości, przy którym krytyka Bayle'a już się argumentu z wolności nie ima. Leży ono niejako w pół drogi między Diodorowym a standardowym. Nazwijmy je zatem „pseudo-Diodorowym". Z grubsza można je scharakteryzować tak: jeżeli coś *może* się zdarzyć, to coś *podobnego* już się faktycznie zdarzyło lub zdarzy. A dokładniej charakteryzujemy je tak:

(5) $\wedge x\,(Mf(x) \Rightarrow \vee y\,(N(x,y) \wedge f(y)))$,

gdzie „N(x,y)" czytamy „x jest tej samej natury co y". Przy tym dla formuły (5) ograniczenie przebiegu zmiennych do ogółu istot rozumnych nie obowiązuje. Uniwersum dyskursu może tu być dowolne, choć — rzecz jasna — zawsze jakoś ograniczone.

Charakterystyka możliwości pseudo-Diodorowej przez formułę (5) jest tylko częściowa, gdyż odwrócenie tej implikacji byłoby już nader wątpliwe. Połóżmy bowiem: x = 3, y = 4, oraz „f(...)" = „... jest parzyste". Otrzymalibyśmy wtedy niedorzeczny wniosek: możliwe, że 3 jest parzyste. Dałoby się wprawdzie niedorzeczności tej jakoś uniknąć, np. przyjmując, że — inaczej niż punkty geometryczne —

[23] G. H. Von Wright: *Possibility, Plentitude and Determinism*. W: Peter *Geach: Philosophical Encounters*. Wyd. H. A. Lewis, Dordrecht 1991.

każde dwie liczby naturalne są różnej natury; albo ograniczając podstawialność za zmienną „f" do takich tylko predykatów, które nie są rozstrzygalne *a priori* (np. takich, jak „3 jest liczbą szczęśliwą"); albo może jeszcze inaczej. Jednak konsekwentne przeprowadzenie takich adaptacji byłoby na pewno trudne, a może nawet niewykonalne. Dlatego ewentualną odwracalność formuły (5) i niezbędnych przy tym ograniczeń zostawiamy w zawieszeniu.

Formuła (5) jest teraz aksjomatem naszej logiki modalnej (albo metafizyki, bo granica między tymi dwiema coraz bardziej dziś się zaciera). Naszym systemem jest więc M + (5) i powstaje pytanie, czy nie jest on sprzeczny. Jednakże interpretując operator M jako trywialną funkcję prawdziwościową ($p \Leftrightarrow Mp$), a relację N jako równość =, widzimy, że wszystkie trzy aksjomaty przechodzą wtedy w tautologie. (W szczególności formuła (5) przybiera postać „$\wedge x (f(x) \Rightarrow \vee y(x=y \wedge f(y)))$".) Sprzeczności więc nie ma.

Podstawiając teraz w formule (5) stałą „g" za zmienną „f" otrzymujemy jako wniosek:

(5') $\wedge x (Mg(x) \Rightarrow \vee y (N(x,y) \wedge g(y))$.

W świetle tego wniosku świat bez grzechu a z wolnością jest istotnie nie do pomyślenia. Wszelka nieurojona możliwość musi się wtedy jakoś w świecie zamanifestować, musi ujawnić swoją w nim obecność. Dotyczy to także możliwości grzechu: jeżeli ktokolwiek *może* grzeszyć, znaczy to, że znajdzie się też ktoś tejże natury, kto faktycznie już zgrzeszył lub zgrzeszy.

Na gruncie aksjomatów (1) i (5) argument z wolności jest poprawny formalnie i materialnie: *istnieje zło, bo istnieje wolność*. Sprawa jest przy tym logicznie czysta, bo teza (5') nie jest tu przyjętym *ad hoc* dodatkowym założeniem, lecz wnioskiem wysnutym z przesłanek ogólniejszych i bynajmniej nie tylko do spraw teodycei i teologii się odnoszących.

14. O zgorszeniach. Aksjomat (5) pozwala wyprowadzić jeszcze inny, ważny dla teodycei wniosek. Otóż przyjmijmy, że wobec dobroci Bożej (albo z jakichś innych względów) wszystkie istoty rozumne z konieczności obdarzone są wolną wolą. Wtedy prawdą jest też, że *ktoś musi grzeszyć*. Czyli w notacji logicznej:

(6) $L \vee x\, g(x)$.

Inaczej mówiąc: *zgorszenia przyjść muszą*. W tym miejscu stanowiska teologii naturalnej i dogmatycznej pokrywają się, jak powinny.

Dowód tezy (6) jest prosty, ale wymaga paru kroków, więc go podajemy. Zapiszmy najpierw wyraźnie jako nowy aksjomat przyjęte co dopiero założenie o związku rozumu z wolnością

(7) $L \wedge x\, w(x)$,

przy czym obszarem kwantyfikacji jest — jak uprzednio — jedynie ogół istot rozumnych (!). A kolejność operatorów jest w formule (7) obojętna wobec wzoru Barcan.

Rozdzielając teraz kwantyfikator po implikacji, otrzymujemy z tezy (1) tezę: $\wedge x\, w(x) \Rightarrow \wedge x\, Mg(x)$. Stosując do niej regułę ukoniecznienia, a potem rozdzielając operator L po implikacji, mamy tezę: $L \wedge x\, w(x) \Rightarrow L \wedge x\, Mg(x)$. Wobec aksjomatu (7) daje to tezę:

(8) $L\wedge x\, Mg(x)$,

czyli: z konieczności jest tak, że każdy może grzeszyć.

Następnie rozdzielając kwantyfikator po implikacji (5'), mamy tezę:

$\wedge x\, Mg(x) \Rightarrow \wedge x \vee y\, (N(x,y) \wedge g(y))$. Z jej następnika wynika oczywiście, że $\vee y\, g(y)$. Przez sylogizm hipotetyczny daje to tezę: $\wedge x\, Mg(x) \Rightarrow \vee y\, g(y)$. Przemianowawszy zmienną y na x, ukonieczniamy teraz całą implikację, rozdzielamy po niej L, i wreszcie wobec (8) odrywamy następnik, otrzymując jako wniosek formułę (6). QED.

Na pierwszy rzut oka tezy (4) i (6) mogą wydać się sprzeczne: jedna mówi, że „nikt nie musi grzeszyć" (4), druga — że „ktoś musi" (6). Pozór znika, gdy spojrzeć na ich sformułowania kanoniczne i na przestawny szyk operatorów w formule „$- \vee x\, Lg(x)$", równoważnej tezie (4). Mamy tu parę zdań przeciwstawnych (*subcontraria*), czyli alternatywa (4) $\vee$ (6) zachodzi przy każdej interpretacji predykatu „g". Ich koniunkcja zaś mówi, że wprawdzie zawsze znajdzie się ktoś, kto zgrzeszy (6), ale ta konieczność nie dotyczy nikogo osobiście (4). (Podobnie gdy gramy „orzeł czy reszka": jeden musi przegrać, ale nie muszę to być ja.)

15. Tożsamość natur. Słabym punktem naszego ujęcia teodycei jest oczywiście pojęcie „jednakowej natury". Skądinąd nawet dość intuicyjne, jest ono jednak wysoce nieokreślone — jak zresztą wiele innych tego rodzaju (np. „przyczyny", „potrzeby", „charakteru" czy choćby użytej co dopiero „nieokreśloności").

Żądamy w każdym razie, by „jednakowość natury" była stosunkiem równoważności. Co więcej, ma to być pewna kongruencja, czyli taka równoważność, co w przejściu od elementów równoważnych do równoważnych zachowuje również jakieś inne, wyraźnie wskazane ich własności. (Niech jedną z nich będzie np. zieloność. Jeżeli teraz N(x,y) i x jest zielone, to y też musi takie być.)

Poza tym przyświeca nam tutaj prosta, choć mglista idea, którą metaforycznie da się wyrazić tak: *dwa przedmioty są tej samej natury, gdy tkwią w nich te same możliwości*. By ideę tę wyklarować, trzeba ją powiązać w jakiś logicznie przejrzysty sposób z ideami lepiej od niej znanymi. W tym punkcie koncentruje się teraz cała trudność naszego ujęcia argumentu z wolności. Potrafimy niestety wskazać tu tylko jeden dość słaby warunek.

Nasz warunek ogranicza stosunek N(x,y) od dołu. Od Arystotelesa mówi się, że coś jest „obustronnie możliwe", albo — w terminologii scholastycznej — „przygodne" (*contingens*), gdy równie dobrze może być, jak i nie być[24]. Niech „p" będzie dowolnym zdaniem sensownym, np. zdaniem „pada". Zdanie takie przedstawia pewien stan rzeczy. Oznaczmy jego obustronną możliwość przez „Qp", kładąc definicyjnie: „Qp" = „Mp $\wedge$ M-p". Analogicznie kładziemy „Vp" = „Lp $\vee$ L-p".

[24] Patrz Tomasz z Akwinu: *Summa theologiae*, 1, 86, 3c: „contingens est quod potest esse et non esse". W tejże sprawie por. też naszą monografię *Rzeczy i fakty*, Warszawa 1968, a także artykuły: „A Parallelism between Wittgensteinian and Aristotelian Ontologies". W: *Boston Studies in the Philosophy of Science*, t. IV, wyd. R. S. Cohen i M. W. Wartofsky. Nowy Jork 1969; *O formalnych właściwościach pojęcia faktu*. W: *Rozprawy filozoficzne* (Księga pamiątkowa dla Prof. Tadeusza Czeżowskiego). Toruń 1969 — lub jego wersję angielską (*Teorema, Numero monografico*, 1972), bądź rosyjską (*Filosofija w sowriemiennom mire*. Wyd. P. W. Tawaniec i W. A. Smirnow, Moskwa 1974).

Formułę „Qp" czytamy: „to, czy p, da się tylko rozstrzygnąć empirycznie (*a posteriori*); a formułę „Vp": „to, czy p, da się rozstrzygnąć czysto rozumowo (*a priori*)".

Przy podanych właśnie definicjach zachodzą oczywiste związki: Vp ⇔ -Qp, oraz Vp ∨ Qp.Wziąwszy je pod uwagę, nakładamy na pojęcie „jednakowej natury" warunek następujący:

(9) $N(x,y) \Rightarrow (Qf(x) \Leftrightarrow Qf(y))$,

czyli: jeżeli dwa przedmioty są tej samej natury, to cokolwiek da się sensownie (choć niekoniecznie prawdziwie) rzec o jednym, to da się równie sensownie (choć niekoniecznie prawdziwie) rzec i o drugim. To jest kolejny aksjomat. Zauważmy przy tym, że nie można go wzmocnić dając „M" zamiast „Q", bo wtedy interpretując zmienne jak przy próbie odwracania formuły (5) otrzymalibyśmy ten sam niedorzeczny wniosek.

Wobec wskazanych wyżej związków aksjomat (9) daje łatwo tezę:

(10) $N(x,y) \Rightarrow (Vf(x) \Leftrightarrow Vf(y))$,

czyli: jeżeli dwa przedmioty są tej samej natury, to cokolwiek da się rozstrzygnąć *a priori* o jednym, to da się i o drugim.

Czy jednak dla odparcia krytyki Bayle'a nie starczyłoby w teodycei zamiast (5') słabsze:

(5") $\wedge x\,(Mg(x) \Rightarrow \vee y\, g(y))$.

wolne od komplikacji związanych z pojęciem „jednakowej natury"? Formalnie owszem, gdyż wobec aksjomatu (1) uzyskujemy wtedy łatwo implikację

„$\vee x\, w(x) \Rightarrow \vee y\, g(y)$ ": *nie ma wolności bez grzechu.* A o to właśnie św. Bazylemu chodziło.

Sukces taki byłby jednak pozorny. Założenie (5") wprowadza się wtedy jako nowy aksjomat jawnie *ad hoc*: tylko po to, by móc wykazać, co akurat było do wykazania. Byłaby to zatem *petitio principii* i Bayle miałby rację: tak przeprowadzony argument z wolności jest paralogizmem. Nie da się go obronić metafizycznie tanim kosztem.

A można tu dodać jeszcze jedno. Jakaś faktyczność musi być *korzeniem* możliwości, ale warunek konieczny dla możliwości grzechu sformułowany w (5") jest na to zbyt odległy: nie jest dla niej *najbliższym* warunkiem koniecznym[25].

Powiedzieliśmy, że równoważność N(x,y) jest ograniczona warunkiem (9) „od dołu". Jego następnik określa bowiem równoważność słabszą od tamtej i implikacji tej nie da się odwrócić. „Jednakowość natury" oznacza nie tylko to, że dwa przedmioty są zdolne przyjmować te same cechy, lecz i to, że jakieś wspólne cechy muszą im przysługiwać pozytywnie — tzn. faktycznie lub z konieczności — a nie tylko mogą.

16. Zasada predykacji. Aksjomat (9) jest ideowo pokrewny pewnemu wzorowi znanemu z modalnej logiki predykatów, a nazwanemu przez von Wrighta „zasadą predykacji". W naszej notacji można ją zapisać tak:

(11) $\wedge x\, V\, f(x) \vee \wedge x\, Qf(x)$.

[25] W sprawie pojęć „korzenia" i „najbliższego warunku koniecznego" patrz naszą *Filozofię i wartości*, op. cit., s. 183-187..

Znaczy to, że w rozważanym uniwersum logicznym wszelkie własności przedmiotów dzielą się rozłącznie i wyczerpująco na dwie klasy: na *formalne* (aprioryczne) i *materialne* (aposterioryczne) Zasada predykacji jest z punktu widzenia logiki modalnej nowym aksjomatem, ale można ją dodać niesprzecznie nawet do systemu S5[26].

Związek między aksjomatem (9) i zasadą predykacji jest taki: założywszy ów aksjomat, zasada predykacji jest tezą, ale obowiązuje nie na rozważanym uniwersum w całości, tylko na każdej z klatek /x/ jego rozbicia równoważnością N(x,y) z osobna. Inaczej mówiąc:

(12) $\wedge x ((\wedge y \in /x/: V f(y)) \vee (\wedge y \in /x/: Qf(y)))$,

przy dowolnym f. Pokażemy, że tak jest istotnie.

Formuła „$y \in /x/$" znaczy to samo co „N(x,y)". Weźmy teraz warunek (9). Osłabiwszy wpierw jego następnik do implikacji, przekształcamy całość według prawa komutacji, dołączamy kwantyfikator $\wedge$ y, i przesuwając go przed następnik otrzymujemy tezę: $Qf(x) \Rightarrow \wedge y \in /x/: Qf(y)$. Analogicznie z warunku (10) mamy: $V f(x) \Rightarrow \wedge y \in /x/: Vf(y)$. Dodawszy do siebie obie implikacje stronami, możemy wobec wskazanej wyżej alternatywy oderwać następnik, co po dołączeniu doń kwantyfikatora $\wedge$ x daje formułę (12). QED.

W świetle tezy (12) sprawa stoi więc tak: dla elementów tej samej natury zasada predykacji obowiązuje. Gdy natomiast ich natura jest różna, tak nie musi być: na jednym dana własność może być rozstrzygalna *a priori*, a na drugim już tylko empirycznie. Na przykład predykat „x jest parzyste" jest rozstrzygalny a priori, gdy chodzi o ilość pierwiastków równania algebraicznego, a nie jest, gdy chodzi o ilość planet układu słonecznego.

17. O piekle. Jakkolwiek by tożsamość natury charakteryzować, istota śmiertelna nie może być tej samej natury co śmiertelna. To jest po prostu cząstkowa definicja tej relacji. Dlatego można by oponować, że oparty na pseudo-Diodorowym rozumieniu możliwości warunek (5') tak samo nie uchyla krytyki Bayle'a jak rozumienie Diodorowe. Znaczy bowiem, że jeżeli zbawieni są wolni, to jacyś muszą grzeszyć. Grzeszni ludzie jako śmiertelni są innej natury i tym samym implikacji (5') w przypadku zbawionych spełniać nie mogą.

Taka obiekcja byłaby chybiona. Na gruncie założeń teodycei są bowiem prócz zbawionych także potępieni, a ci są tak samo nieśmiertelni jak tamci. Grzeszą przy tym *nieustannie*. Są to — jak głosi formuła teologii moralnej — „grzesznicy zaślepieni i zatwardziali" (*peccatores obcaecati et obdurati*). Dla spełnienia implikacji (5') trzeba i starczy, by piekło nie było puste.

Warto w tym miejscu wyjaśnić pewną sprawę. Odrzucamy jako relikt myślenia mitologicznego takie wyobrażenie o piekle, według którego jest ono czymś w rodzaju więzienia z torturami, z Bogiem miłosiernym w roli oprawcy. Odrzucamy też wyobrażenie, że przebywają tam ci, co po niewczasie rozpoznali swe błędy i choć gorzko ich teraz żałują, na naprawę jest już za późno. Oni niczego nie żałują — poza

[26] Por. w tej sprawie Hughes, Cresswell: op. cit., s. 184-185.

tym, że nie zwyciężyli. *W piekle nikt nie przebywa wbrew własnej woli*[27]. Jest wprawdzie tak, jak mówi w *Liliach* Poeta: „Nie masz zbrodni bez kary, / lecz jeśli szczera skrucha, / zbrodniarzów Pan Bóg słucha". Ale tam nie ma skruchy, jest tylko zapiekła a bezsilna nienawiść. I ona właśnie jest piekłem, nie żaden „ogień realny i fizyczny, choć niekoniecznie tej samej natury co ziemski"[28]. Zupełnie wystarczająco opisał to już Dostojewski[29]:

> „O, są i w piekle tacy, którzy zacięli się w pysze i okrucieństwie swoim, mimo wiedzy niewątpliwej i oglądania prawdy — ci są straszni, oddani bez reszty służkowie szatana i pysznego ducha jego. Ci mają piekło dobrowolne i nienasycone; ci są męczennikami z własnej woli. Żywią się złą pychą swoją (...), nienasyceni są na wieki wieków i przebaczenie odrzucają, Boga który ich wzywa przeklinają, Boga żywego bez nienawiści oglądać nie mogą (...). I będą gorzeć w ogniu swej złości wiecznie".

Tak to wygląda. W jednym tylko punkcie z Dostojewskim się nie zgadzamy, ale dotyczy on nie szczegółów obrazu, lecz jego kompletności. Pisze on „są w piekle i tacy", co wskazywałoby, że są też inni, tu nie pokazani. To właśnie kwestionujemy: tam są wyłącznie tacy, jak ci pokazani. I takimi byli już na ziemi.

Czy muszą istnieć? Muszą, bo wszechmoc boska napotyka barierę w wolności woli, a przez nią i pseudo-Diodorowo rozumianą możliwość — w zasadzie sprzeczności, czyli w czystej logice. A tej Bóg — wbrew irracjonalistycznym bredniom Szestowa[30] — podlega podobnie, jak bogowie greccy podlegali mocy przeznaczenia. Ludowi można jego wyobrażenia o piekle zostawić, także temu z wyższym wykształceniem. Ale teologia ulegać im nie powinna.

Warszawa, 5 stycznia 1995 r.

---

[27] Por. J. Ratzinger: *Śmierć i życie wieczne*. Warszawa 1986, s. 237: „Niebo Chrystusa opiera się na wolności, pozwalającej potępionym chcieć własnego potępienia".

[28] Por. skromny lecz bardzo dobry *Mały słownik teologiczny* X. M. Kowalewskiego, Poznań 1959, hasło „Piekło" (bez porównania lepszy niż skażony hermeneutycznym pustosłowiem słownik Rahnera).

[29] W *Braciach Karamazow*, przekład A. Wata.

[30] Ze zdumiewającą pochwałą tego autora wystąpił ostatnio Czesław Miłosz (*Uparty wróg węża* — wąż to rozum — „Tygodnik Powszechny" z 11. 12. 1994), referując z wyraźnym uznaniem niedorzeczności takie jak np. ta: „uczymy się, że dwa razy dwa równa się cztery i nic nie potrafi sprawić, żeby było pięć. Ale dlaczego nikt nie wykrzyknie, że oczywistość to ohydny przymus, że rozum, który się nią posługuje, robi z nas niewolników konieczności?" Otóż Szestow wykrzyknął, i to Miłoszowi zaimponowało, *mirabile dictu*.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol 19 1995

AXEL HONNETH
Freie Universität Berlin

SPOŁECZNA DYNAMIKA POGARDY
O statusie krytycznej teorii społeczeństwa[1]

Kto dziś próbuje określić status „Teorii Krytycznej", spotyka się nieuchronnie z zarzutem metodologicznego zapoznawania aktualnej sytuacji myślenia filozoficznego; albowiem w jej pierwotnym sensie, tzn. jako — z założenia — interdyscyplinarna krytyczna diagnoza rzeczywistości społecznej, tradycja ta już od dawna nie istnieje. Mimo, że w niniejszym tekście podejmuję taką właśnie próbę, nie stawiam sobie tym samym za cel rozpoznania warunków wskrzeszenia starej frankfurckiej tradycji teoretycznej; nie uważam, by pierwotny program badawczy wart był kontynuowania w niezmienionej postaci; sądzę ponadto, iż w ramach jednej teorii, nawet ujętej interdyscyplinarnie, nie sposób badać szybko zmieniającej się rzeczywistości, która nabrała kompleksowego charakteru. W moich rozważaniach nie idzie więc o „krytyczną teorię społeczeństwa" w sensie pierwotnego programu Szkoły Frankfurckiej. Z drugiej jednak strony nie zamierzam ograniczyć się do wskazania jakiejkolwiek teorii społeczeństwa, która swój przedmiot poddaje krytycznej analizie lub diagnozie, gdyż to można powiedzieć — bez większych zastrzeżeń — o każdej godnej swego miana socjologicznej teorii społeczeństwa, zatem w równej mierze o teorii Webera jak Marksa, Durkheima jak i Tönniesa.

„Krytyczna teoria społeczeństwa" oznacza tu raczej sposób społecznoteoretycznego myślenia, które z pierwotnym programem Szkoły Frankfurckiej, a nawet z całą tradycją lewicowego heglizmu, łączy określona forma krytyki normatywnej: odznaczającą się mianowicie zdolnością poznania prenaukowej instancji, w której jej własne krytyczne stanowisko znajduje pozateoretyczne oparcie, w postaci interesu empirycznego lub doświadczenia moralnego. Pozwolę sobie na początek przypomnieć krótko owo lewicowoheglowskie dziedzictwo Teorii Krytycznej, ponieważ uznaję je za jedyny teoretyczny element starej tradycji, który po dziś dzień zachował aktualność jako jej znak tożsamości i zarazem niezbywalna przesłanka. Forma krytyki wyznacza różnicę między teorią społeczeństwa w tradycji frankfurckiej a innymi nurtami czy kierunkami krytyki społecznej. Dopiero po tych metodycznych reminiscencjach, przystąpię do nakreślenia obecnej sytuacji krytycznej teorii społeczeństwa. Dokonując ostrożnego odgraniczenia od teorii komunikacji Habermasa, naszkicuję główne założenia projektu czyniącego zadość wymogom metodycznym

[1] Jest to tekst wykładu inauguracyjnego, który wygłosiłem w Instytucie im. Otto Suhra w Wolnym Uniwersytecie Berlińskim w listopadzie 1993 r.; rozszerzona wersja tego wykładu ukazała się w: Ch. Görg (wyd.): *Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischen Soziologie.* Darmstadt 1994r.

starej teorii; istota tego projektu polega na ukazaniu społecznego stanu rzeczy, który w nagłówku mojego odczytu został określony mianem „społecznej dynamiki pogardy".

Krytyka a prenaukowa praktyka

Metodyczny punkt wyjścia teorii, którą propagował Horkheimer w początkach lat 30., jest zdeterminowany przez problem stanowiący schedę po lewicowym heglizmie. Dla uczniów Hegla o lewicowej orientacji, począwszy od Karola Marksa po György Lukácsa, było rzeczą jasną, że teoria społeczeństwa może poddać swój przedmiot krytyce tylko o tyle, o ile zdoła rozpoznać w nim element swego własnego krytycznego stanowiska jako rzeczywistość społeczną; stąd też teoretycy tej orientacji stale potrzebowali diagnozy społeczeństwa, która potrafiła wskazać moment immanentnej, wewnątrzświatowej transcendencji. To zadanie ma Horkheimer przed oczyma, gdy w jednym ze swych słynnych, wczesnych artykułów określa specyfikę Teorii Krytycznej w ten sposób, iż charakteryzuje ją jako „myślową stronę historycznego procesu emancypacji"[2]; by status ten osiągnąć, teoria musi być zdolna do ogarnięcia myślą zarówno swego powstania w prenaukowym doświadczeniu, jak i zastosowania w przyszłej praktyce. Jednak w odróżnieniu od Lukácsa, Horkheimer zdaje sobie sprawę z tego, że określając tak oto punkt wyjścia, nie tylko wysuwa postulat metodologiczny, lecz również wzywa do systematycznej współpracy z naukami szczegółowymi o charakterze społecznym: Teoria Krytyczna może bowiem obstawać przy swym związku z prenaukowym wymiarem społecznej emancypacji tylko pod warunkiem, że dzięki socjologicznej analizie uzyskuje wiedzę o stanie świadomości społeczeństwa, czy też jego gotowości do emancypacji. Specyficzny stosunek, jaki Horkheimer — kontynuator lewicowego heglizmu — ustanawia między teorią i praktyką, zakłada wskazanie sił społecznych, które w procesie historycznym prą w kierunku krytyki i przezwyciężenia istniejących form panowania; Teoria Krytyczna — niezależnie od wszelkiego pokrewieństwa z innymi formami krytyki społecznej—w swej najgłębszej istocie jest zdana na quasi-socjologiczne ujawnienie interesu emancypacyjnego w samej rzeczywistości społecznej.

Tymczasem liczne analizy z zakresu dziejów teorii społecznej wykazały, że społecznofilozoficzne instrumentarium Instytutu Frankfurckiego nie było wystarczające do zrealizowania w praktyce badawczej tego niepospolitego celu: w początkach swej drogi Horkheimer pozostawał pod wpływem marksistowskiej filozofii dziejów, która prenaukowe zainteresowanie emancypacją społeczną przypisywała tylko jednej klasie — proletariatowi; młody Adorno z taką determinacją uczynił krytykę fetyszyzmu Marksa punktem wyjścia swej krytyki społeczeństwa, że w społecznej kulturze dnia codziennego nie mógł się doszukać żadnego śladu wewnątrzświatowej transcendencji; prawdopodobnie tylko Walter Benjamin czy też Otto Kirchheimer — nie należący do ścisłego kręgu współpracowników Instytutu — mogliby dostarczyć teoretycznych impulsów do znalezienia innego, bardziej produktywnego podejścia do problemu emancypacyjnych potencjałów społecznej codzien-

[2] M. Horkheimer *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna.* W: *Szkoła Frankfurcka,* t. 2, cz. I. Warszawa 1987, s. 153-154.

ności[3]. Ostatecznie Horkheimer wraz z gronem swych współpracowników pozostał na gruncie marksistowskiego funkcjonalizmu, który skłonił go do traktowania rzeczywistości społecznej jako zamkniętego koła kapitalistycznego panowania i kulturowej manipulacji, wykluczającego wszelką sferę praktycznomoralnej krytyki. Wynikający stąd problem, mianowicie niedogodność bycia, z jednej strony, teoretycznie uzależnionym od prenaukowej instancji emancypacji, której egzystencji jednak, z drugiej strony, nie sposób już wykazać empirycznie — problem ten w ramach tradycji teoretycznej ugruntowanej przez Horkheimera musiał się zaostrzać w miarę, jak żywe niegdyś nadzieje na zmianę rzeczywistości stawały się mgliste i nierealne; wraz ze zwycięstwem faszyzmu i ostatecznym zapanowaniem stalinizmu zniknęła wszelka możliwość znalezienia obiektywnego oparcia dla krytycznej perspektywy teorii w prenaukowej instancji — czy to w ruchu społecznym, czy też w realnym interesie. Przeobrażenie się Teorii Krytycznej w historioznoficzny negatywizm Adorna wskazuje moment dziejowy, w którym ustają próby historyczno-społecznego zakotwiczenia krytyki; w *Dialektik der Aufklärung* jedynym schronieniem czegoś w rodzaju wewnątrzświatowej transcendencji pozostaje jeszcze tylko doświadczenie nowoczesnej sztuki.

Po powrocie z emigracji do Republiki Federalnej Horkheimer i Adorno nie dokonali żadnych istotnych zmian w owych empirycznych przesłankach ich krytycznego przedsięwzięcia. Można się wprawdzie spierać o to, czy obaj myśliciele rzeczywiście zachowali aż do końca życia paradygmat „Dialektik der Aufklärung" w niezmienionej postaci, niewątpliwie jednak obaj stracili nadzieję na wewnątrzświatowąmożliwość emancypacji: w wypadku Adorna pokazuje *to Negative Dialektik,* w wypadku Horkheimera — zwrot w późniejszym okresie ku filozoficznemu pesymizmowi Schopenhauera. Abstrahując od niuansów należy stwierdzić, że wraz z negatywistyczną orientacją późnych pism, Horkheimer i Adorno przekazali w spuściznie swym następcom problem, który od tej pory musi być stawiany już w punkcie wyjścia wszelkich prób nawiązania do Teorii Krytycznej; o ile mianowicie lewicowoheglowski model krytyki ma być w ogóle zachowany, teoria powinna znów umożliwić dostęp do tej sfery społecznej, w której zainteresowanie emancypacją może znaleźć prenaukowe oparcie. Bez wykazania, że perspektywie krytycznej odpowiada potrzeba lub ruch w rzeczywistości społecznej, niepodobna kontynuować dziś teorii krytycznej; na tle bowiem innych form społecznej krytyki wyróżnia się ona nie klarownością socjologicznej eksplikacji, czy gruntownością filozoficznej procedury uzasadniania, lecz jedynie niezłomnym usiłowaniem zakorzenienia kryteriów krytyki w prenaukowej praktyce. Ponieważ jednak sfera ta w toku dziejów Teorii Krytycznej zniknęła z pola widzenia badaczy, musi zostać dzisiaj w efekcie mozolnej pracy pojęciowej wydobyta na światło dzienne; w zadaniu kategorialnego ujęcia rzeczywistości społecznej w taki sposób, by moment wewnątrzświatowej transcendencji znów stał się w niej widoczny, upatruję kluczowy problem aktualizacji krytycznej teorii społeczeństwa. O tyle też kwestia dzisiejszego zapatrywania się na ten problem może posłużyć jako nić przewodnia w dążeniu do określenia statusu Teorii Krytycznej.

[3] Por.: A. Honneth: *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition.* W: Tegoż: *Die zerissene Welt des Sozialen.* Frankfurt/M. 1990, s. 25 i nast.

Alternatywność metody wskrzeszenia tradycji

Można dziś wyróżnić dwa przeciwstawne sposoby rozwiązania problemu zarysowanego powyżej. Istnieje bowiem, z jednej strony, nurt radykalizacji społecznej krytyki, którą uprawiał Adorno w swych późnych pismach; mając na względzie takie zjawiska, jak: pozostające poza wszelką kontrolą rozrastanie się wielkotechnicznych systemów, usamodzielnienie się systemowego sterowania wobec życia codziennego społeczeństwa, czy wreszcie gwałtownie postępujące jałowienie ludzkiej osobowości, prognozuje się tu całkowitą autodestrukcję samego rdzenia społeczeństwa. Aczkolwiek podkreślanie tych tendencji rozwojowych przypomina diagnozę współczesności konserwatywnych autorów w rodzaju Arnolda Gehlena, dziś jest znamienne przede wszystkim dla kręgu teoretyków powołujących się na teoretyczne dziedzictwo Adorna; w ramach niemieckiego obszaru językowego czołową pozycję — z tego punktu widzenia — zajmują pisma Stefana Breuera, natomiast na gruncie międzynarodowym nierzadko zwolennicy francuskiego poststrukturalizmu umiejscawiają owe zjawiska w centrum swej diagnozy społecznej[4]. Obraz teoretyczny, który kształtują różne warianty negatywistycznej krytyki społecznej codzienności, nosi na sobie to samo piętno tendencji do dehumanizacji: u Breuera ma ono postać quasi-religijnej wiary we wszechmoc techniki i nauki, u Foucaulta — w środkowej fazie jego twórczości—pasywnej reakcji na strategię aparatu władzy, u Baudrillarda wreszcie, masowo rozpowszechnionej skłonności do efekciarstwa, do zwykłej symulacji, co czyni dziś ludzi bez reszty przedmiotami samoczynnie reprodukującej się władzy systemowej.

Jest rzeczą jasną, jakie konsekwencje teoretyczne wynikają dla naszego problemu z takiego ujęcia rzeczywistości społecznej: wszelka forma krytyki, która próbuje usytuować się w sferze realności społecznej, musi okazać się niemożliwa już z tego powodu, że owa realność nie dopuszcza żadnego społecznego odstępstwa, wyklucza więc interes czy nastawienie emancypacyjne. Radykalizacja krytyki urzeczowienia starego Adorna sprawia, że wszelkie usiłowanie wskazania wewnątrzświatowego momentu transcendencji dla zapewnienia krytyce społecznego oparcia, zostaje ostatecznie pozbawione jakiejkolwiek społecznoteoretycznej bazy; na gruncie tej formy krytycznej teorii społeczeństwa, próba ustanowienia refleksyjnego stosunku do prenaukowej praktyki musiałaby zakończyć się fiaskiem.

Że nie jest to jednak nieuchronne, pokazuje wyraźnie drugi nurt teoretyczny, w ramach którego jest dziś kontynuowana tradycja Teorii Krytycznej; albowiem habermasowska teoria komunikacji, którą mam tu naturalnie na myśli, stanowi w tym sensie przeciwwagę negatywistycznych teorii społecznych, że otwiera na powrót dostęp do emancypacyjnej sfery działania. Teorię działania komunikatywnego — z jej specyficzną strukturą — należy pojmować jako pomyślną próbę odzyskania środków kategorialnych, dzięki którym można dziś wskrzesić horkheimerowską ideę krytyki społecznej: temu celowi służy przeobrażenie — w pierwszym posunięciu — marksistowskiego paradygmatu produkcji w paradygmat działania komunikatyw-

[4] Por. zwłaszcza S. Breuer: *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation.* Hamburg 1992; M. Foucault: *Nadzorować i karać: narodziny więzienia.* Warszawa 1993.

nego, którego zadaniem jest ujawnienie, że przesłanki postępu społecznego tkwią nie w pracy społecznej, lecz w społecznej interakcji; kolejny krok prowadzi do rozwinięcia pragmatyki językowej, wyjaśniającej, jakie konkretnie założenia stanowią potencji racjonalności działania komunikatywnego; na tej podstawie powstaje - w trzecim posunięciu - projekt teorii społeczeństwa, która śledzi proces racjonalizacji działania komunikatywnego aż do momentu historycznego, w którym zostaje on uwieńczony wytworzeniem społecznych mediów sterowania[5].

Jak wiadomo, konkluzją teorii społeczeństwa Habermasa jest diagnostyczna teza, która głosi, iż władza samosterujących się systemów stała się dziś tak potężna, że stanowi zagrożenie dla komunikatywnych osiągnięć społecznej codzienności: pod wpływem niszczycielskiej siły, z jaką współcześnie media sterowania pieniądza i biurokratycznej władzy przenikają do kultury dnia codziennego, ludzki potencjał językowego porozumienia ulega destrukcji. Z racji owej wizji kolonizacji społecznej codzienności, habermasowska teoria społeczeństwa zdaje się być ostatecznie zgodna z pesymistyczną krytyką społeczną, której obecność stwierdziliśmy w ramach negatywistycznych nurtów reaktywowania Teorii Krytycznej: obie koncepcje łączy diagnostyczne przeświadczenie, że usamodzielnienie się mocy systemowych może dziś prowadzić do rozkładu socjalnego rdzenia społeczeństwa. Decydująca różnica polega jednak na tym, że Habermas jest w stanie zaoferować konkretne pojęcie tego, czemu panowanie systemów obecnie zagraża: miejsce niejasnych przesłanek antropologii, ledwo dającej się wyartykułować w negatywistycznych koncepcjach teoretycznych, zajmuje w jego projekcie teoria języka, która przekonująco pokazuje, iż zagrożonym potencjałem człowieka jest jego zdolność do komunikatywnego porozumienia. W przeciwieństwie do wszystkich innych wariantów, habermasowskie nowe ujęcie Teorii Krytycznej zawiera koncepcję przedstawienia struktury tej praktyki działania, której grozi zniszczenie ze strony krytykowanych tendencji rozwojowych społeczeństwa.

Powyższe uwagi pozwalają stwierdzić, że formalna struktura habermasowskiej teorii komunikacji czyni zadość wymogom, które stawiał Horkheimer krytyce społecznej w swym pierwotnym programie: jak on sam w pracy społecznej, tak Habermas w komunikatywnym porozumieniu upatruje prenaukową sferę emancypacji, na którą może się powołać krytyka, by wykazać, iż jej stanowisko normatywne mieści się w ramach rzeczywistości społecznej. Porównanie z modelem krytyki Horkheimera ujawnia jednak zarazem pewien problem w teorii habermasowskiej, który pragnę uczynić punktem wyjścia moich dalszych rozważań; chodzi mianowicie o to, jak należy określić dokładniej ów refleksyjny związek pomiędzy prenaukową praktyką i Teorią Krytyczną. Gdy Horkheimer formułował swój program, miał jeszcze przed oczyma — zgodnie z tradycją marksistowską — proletariat, który doświadczył już w procesie produkcji niesprawiedliwości kapitalizmu; sądził, że zadanie teorii, poszukującej obiektywnego oparcia dla swej krytyki, polega na wzniesieniu na poziom refleksji i wyartykułowaniu w sposób systematyczny owych moralnych doświadczeń—poczucianiesprawiedliwości. Tymczasem dziś wiemy — o czym przy bardziej trzeźwym podejściu mógł wiedzieć także

[5] J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns,* t. 1 i 2. Frankfurt/M. 1981.

Horkheimer — że klasy społeczne nie zdobywają doświadczeń jak pojedynczy podmiot i nawet nie mają wspólnego, obiektywnego interesu; słusznie wyzbyliśmy się przekonania, że emancypacyjne interesy czy doświadczenia można przypisać jednej grupie ludzi, których łączy tylko sytuacja społeczno-ekonomiczna. Lecz co może dziś w konstrukcji teorii wypełnić to miejsce, które u Horkheimera zajmowały jeszcze owe moralne doświadczenia, przypisywane przezeń —jako wiernego w tym względzie ucznia György Lukácsa — całej klasie robotniczej? Teoria Krytyczna, o czym już wspominaliśmy, winna sprostać konieczności wskazania empirycznych doświadczeń i postaw, które stanowią prenaukowy wskaźnik jej zakorzenienia w rzeczywistości. Pragnę postawić pytanie: jakiego rodzaju doświadczenia, czy w ogóle zjawiska w teorii Habermasa, przejmują rolę świadectwa słuszności krytyki, poprzedzającego wszelką refleksję naukową? Przypuszczam, że w tym miejscu odsłania się rysa w teorii działania komunikatywnego, która powstała nie przypadkiem, lecz posiada charakter systemowy.

Prenaukowa praktyka i doświadczenie moralne

Przekształcając Teorię Krytyczną poprzez zastąpienie paradygmatu produkcji paradygmatem komunikacji, Habermas ukazał sferę życia społecznego, która spełnia wszelkie warunki zachowania wewnątrzświatowej transcendencji; albowiem w działaniu komunikatywnym podmioty spotykają się w horyzoncie oczekiwań normatywnych, których niespełnienie staje się wciąż źródłem żądań moralnych, wykraczających poza ustalone w danym razie formy panowania. Tym, czym dla Horkheimera były kapitalistyczne stosunki produkcji, narzucające nieuzasadnione granice rozwojowi ludzkiej zdolności do pracy, są dla Habermasa społeczne stosunki komunikacji, mocą których emancypacyjny potencjał intersubiektywnego porozumienia jest ograniczany w sposób nie dający się usprawiedliwić. Jakie konkretnie normatywne uzasadnienia zawiera proces interakcji społecznej, ujawnia Habermas, odwołując się do swej koncepcji pragmatyki uniwersalnej, zgodnie z którą reguły językowe tkwiące u podstaw działania komunikatywnego posiadają charakter normatywny o tyle, że zarazem ustalają przesłanki wolnego od dominacji porozumienia między ludźmi[6]. Jeśli będziemy traktować założenia tkwiące w języku jako normatywne jądro, stanowiące element struktury komunikacji międzyludzkiej, to dostrzeżemy wyraźniej perspektywę krytyczną, która znamionuje habermasowską teorię społeczeństwa: musi ona zmierzać do analizy społecznych i kognitywnych ograniczeń, które przeciwdziałają swobodnemu stosowaniu owych reguł językowych. Zwracając się ku pragmatyce uniwersalnej, Habermas utorował drogę zrównaniu normatywnego potencjału interakcji społecznej z językowymi warunkami porozumienia wolnego od dominacji. Jakkolwiek znaczne mogą być korzyści wynikające z ujęcia paradygmatu komunikacji w formie teorii języka, to jednak poważne są również niedogodności nierozdzielnie z nim związane. Pierwsza trudność wyłania się już wówczas, gdy stawiamy hokrheimerowskie pytanie o moralne

[6] Por.: J. Habermas: *Diskursethik — notatki do programu uzasadnienia.* W: Tegoż: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln.* Frankfurt/M 1983, s. 53 i nast.

doświadczenia, które mają stanowić odpowiednik — na gruncie rzeczywistości społecznej — stanowiska krytycznego.

Ową instancją prenaukową zapewniającą perspektywie normatywnej społeczne oparcie w rzeczywistości, musi być dla Habermasa społeczny proces, który przyczynia się do rozwoju językowych reguł porozumienia: proces ten w *Theorie des kommunikativen Handelns* został określony mianem komunikatywnej racjonalizacji codzienności. Lecz taki proces jest wzorcowym przykładem tego, co — mówiąc za Marksem—dokonuje się za plecami uczestniczących podmiotów; jego przebieg ani nie ulega oddziaływaniu indywidualnych intencji, ani nie znajduje dobitnego wyrazu w świadomości pojedynczego człowieka. Proces emancypacyjny, w którym Habermas zakotwicza perspektywę normatywną swej Teorii Krytycznej, bynajmniej nie ucieleśnia się w doświadczeniach moralnych uczestniczących podmiotów jako takich; doznają one bowiem naruszenia tego, co możemy nazwać ich oczekiwaniami moralnymi, ich „moral point of view", nie jako ograniczenia intuicyjnie opanowywanych reguł językowych, lecz jako podważenia powstałych w toku socjalizacji roszczeń do tożsamości. Choćby historycznie dokonywał się proces komunikatywnej racjonalizacji codzienności, nie odzwierciedla się on jako moralny stan rzeczy w doświadczeniach ludzkich podmiotów. Dlatego też w ramach rzeczywistości społecznej nie sposób odnaleźć odpowiednika prenaukowej instancji, do której odsyła perspektywa normatywna teorii habermasowskiej; koncepcja Habermasa nie jest związana z ideą nadania wyrazu realnemu doświadczeniu niesprawiedliwości społecznej w taki sposób, jak—ulegająca wprawdzie także destrukcyjnej iluzji—teoria Horkheimera.

Możliwość przezwyciężenia zarysowanego dylematu wskazuje myśl, by stworzony przez Habermasa paradygmat komunikacji rozwinąć w kierunku wytyczonym przez jego socjologiczne przesłanki, zwłaszcza przez teorię intersubiektywności; jest to propozycja zniesienia znaku równości między normatywnym potencjałem interakcji społecznej a językowymi warunkami porozumienia wolnego od dominacji. Ten kierunek wyznaczała już teza głosząca, że doświadczenia moralne rozwijają się wraz z podważeniem roszczenia do tożsamości zdobytego w toku socjalizacji, nie zaś pod wpływem ograniczenia kompetencji językowych; w tym samym kierunku idą też dziś badania np. Thomasa McCarthy'ego, który usiłuje habermasowskiemu paradygmatowi komunikacji nadać ujęcie bliższe doświadczeniu, rekonstruując normatywne założenia interakcji z pomocą etnometodologii[7]. By wyraźniej uświadomić sobie, jakie oczekiwania moralne są włączone w codzienny proces komunikacji społecznej, zaleca się, w pierwszym posunięciu, zajęcie się historycznymi i socjologicznymi studiami nad wyrażającym opór postępowaniem niższych klas społecznych; ponieważ ich członkowie nie specjalizują się w artykulacji doświadczeń moralnych, ich wypowiedzi, wolne od wszelkich wpływów akademickiej filozofii, pokazują na co są skierowane oczekiwania normatywne w społecznej codzienności. Konfrontacja z badaniami tego typu ujawnia na ogół, że tym, co motywuje niższe warstwy do zachowań protestacyjnych, nie jest opowiedzenie się za pozytywnie sformułowanymi zasadami moralnymi, lecz doświadczenie naruszenia istniejących

[7] Th. McCarthy: Philosophie und kritische Theorie. Eine Reprise. W Tegoż: *Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie.* Frankfurt/M. 1993, s. 193 i nast.

wyobrażeń o sprawiedliwości; normatywny rdzeń takich wyobrażeń stanowią z kolei oczekiwania związane z respektowaniem własnej godności, honoru czy też integralności[8]. Uogólniając te wyniki wyabstrahowane z poszczególnych kontekstów badawczych, uzyskujemy konkluzję, zgodnie z którą przesłankę wszelkiego działania komunikatywnego należy upatrywać w osiągnięciu społecznego uznania: podmioty spotykają się w horyzoncie wzajemnego oczekiwania, że jako osoby moralne oraz z racji swych społecznych dokonań, zdobędą uznanie. Akceptacja sygnalizowanej tezy pociąga za sobą określenie zdarzeń, które w społecznej codzienności są postrzegane jako krzywda moralna: doznają jej ci, którzy wbrew swym oczekiwaniom, nie zdobywają należnego im uznania. Tego rodzaju doświadczenia moralne ludzkiego podmiotu nazywam uczuciem społecznej pogardy.

W efekcie dotychczasowych rozważań zarysowuje się propozycja konkurencyjna względem ujęcia paradygmatu komunikacji w kategoriach teorii języka. Jej punktem wyjścia jest konstatacja, iż nie sposób ogarnąć w całej rozciągłości normatywnych założeń interakcji społecznej, jeśli wiąże się je wyłącznie z językowymi warunkami porozumienia wolnego od dominacji; przede wszystkim należy uwzględnić to, że oczekiwaniem normatywnym, które towarzyszy podmiotom nawiązującym stosunki komunikacji, jest nadzieja na społeczne uznanie. O ile paradygmat komunikacji zostanie w ten sposób rozszerzony poza ramy teorii języka, stanie się jasne, jak dalece wszelkie naruszenie normatywnych założeń interakcji musi bezpośrednio wpłynąć na uczucia moralne osób tym dotkniętych: ponieważ doświadczenie społecznego uznania stanowi nieodzowny warunek rozwoju tożsamości człowieka, jego brak, czyli pogarda, wywołuje nieuchronnie poczucie niebezpieczeństwa utraty osobowości. Inaczej przeto niż u Habermasa, istnieje tu ścisły związek między podważaniem normatywnych przesłanek interakcji społecznej a moralnymi doświadczeniami, które zdobywają podmioty w codziennej komunikacji: podważenie owych przesłanek skutkiem odmówienia zasłużonego uznania, wzbudza w poszkodowanym uczucia moralne, które towarzyszą doświadczeniu pogardy, takie jak wstyd, wściekłość czy oburzenie. Ostatecznie więc paradygmat komunikacji w postaci nie teorii języka, lecz teorii uznania, wypełnia teoretyczną lukę, którą pozostawił Habermas w swej kontynuacji programu horkheimerowskiego: owe doznania niesprawiedliwości, odpowiadające strukturalnym formom pogardy, stanowią bowiem prenaukowy fakt, dzięki któremu krytyka stosunków uznania uzyskuje społeczne uprawomocnienie swej własnej perspektywy krytycznej.

Rozumowania przedstawionego powyżej w ogólnym zarysie nie mogę tu w całości uzasadnić, gdyż zawiera ono wiele nie wyjaśnionych przesłanek. Tę część moich wywodów, która dotyczy komunikatywnych założeń pomyślnego rozwoju tożsamości człowieka, starałem się uargumentować w książce poświęconej rekonstrukcji modelu uznania młodego Hegla w nawiązaniu do George'a H. Meada; wyróżniam tam trzy wzorce wzajemnego uznania, które uważam za niezbędne, a o

[8] Por. zwłaszcza: B. Moore: *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand* Frankfurt/M. 1982; ja także zajmuję się tym problemem: *Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft.* W: A. Honneth: *Die zerissene Welt des Sozialen.* Wyd. cyt., s. 182 i nast

których tu jedynie napomknąłem[9]. Drugiej natomiast części mych rozważań, tej mianowicie, w której twierdzę, iż oczekiwanie społecznego uznania należy do struktury działania komunikatywnego, obecnie w ogóle nie jestem w stanie uzasadnić przy uwzględnieniu wszystkich jej konsekwencji, albowiem wymagałoby to realizacji trudnego zadania zastąpienia habermasowskiej pragmatyki uniwersalnej koncepcją antropologiczną, która umożliwiłaby pełne wyjaśnienie normatywnych przesłanek interakcji społecznej. Tymczasem w kontekście pytania o dzisiejszą sytuację Teorii Krytycznej, inne aspekty okazują się jeszcze bardziej istotne. Jeśli stosunki komunikacji społecznej mają być analizowane przede wszystkim z punktu widzenia implikowanych przezeń strukturalnych form pogardy, musi się również zmienić — w porównaniu z koncepcją habermasowską — krytyczna perspektywa diagnozy współczesności: w jej punkcie centralnym powinny się znaleźć społeczne przyczyny systematycznego podważania przesłanek uznania, nie zaś napięcia między systemem a społeczną codziennością. Należy przesunąć punkt ciężkości diagnostycznych analiz z usamodzielnienia się systemów na destruowanie społecznych stosunków uznania. To doprowadzi, jak zobaczymy, do przewartościowania — względem koncepcji Habermasa — roli doświadczenia pracy w kategorialnych ramach Teorii Krytycznej.

Patologie społeczeństwa kapitalistycznego

W tradycji Szkoły Frankfurckiej wytworzyła się tendencja do uznawania faktu dominacji rozumu instrumentalnego nad innymi formami działania i wiedzy za główny mankament współczesnych społeczeństw: wszelkie zjawiska w rzeczywistości społecznej, które mogą się wydawać „patologiczne", są tu interpretowane jako rezultaty usamodzielnienia się orientacji społecznej związanej z celem ujarzmienia przyrody. Ta sama tendencja zaznacza się również u Habermasa, gdyż jego koncepcja „Theorie des kommunikativen Handelns" stanowi przesłankę diagnozy współczesności, która na pierwszy plan wysuwa niebezpieczeństwo „kolonizacji" społecznej codzienności przez systemy zorganizowane w myśl założeń racjonalności celu; i tu „mankament" naszego społeczeństwa polega zatem na rosnącej hegemonii orientacji instrumentalnych, aczkolwiek ich geneza nie jest już teraz identyfikowana z celem ujarzmienia przyrody, lecz ze wzrostem racjonalności organizacyjnej. Nie trzeba dodawać, że naturalnie również negatywistyczne teorie społeczne następców Adorna obstają przy takiej diagnozie współczesności, która stwierdza, że tym, co na gruncie techniki, nauki i systemów kontrolnych stało się potęgą zagrażającą życiu, jest określona forma rozumu instrumentalnego. Cechą charakterystyczną wszystkich tych wersji krytycznej diagnozy współczesności jest to, że miarą społecznych patologii i anomaliów czynią one stan rozwoju ludzkiej racjonalności; stąd też za odstępstwa od owego ideału, który trzeba pojęciowo założyć jako kryterium „zdrowej", czy niczym nie skażonej formy społeczeństwa, mogą być uznane tylko jednostronności zaznaczające się w kognitywnych orientacjach człowieka. Przyjęcie takiej perspektywy, stanowiące również element dziedzictwa lewicowego heglizmu,

[9] A. Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.* Frankfurt/M. 1992, zwł. rozdz. 5.

idzie w parze z zawężeniem krytycznej diagnozy współczesności, uwarunkowanym supremacją teorii racjonalności. Tradycję Szkoły Frankfurckiej cechuje brak zmysłu dla tych zakłóceń życia społecznego, które przykładowo miał przed oczyma Durkheim, badając proces indywidualizacji; polegają one mianowicie na rozkładzie więzi społecznej, co tylko pośrednio wiąże się z przemianami ludzkiej racjonalności.

W obliczu przedstawionych już założeń, służących określeniu statusu Teorii Krytycznej, nie byłoby rzeczą sensowną obstawanie przy owym wąskim widzeniu zakłóceń i patologii naszego społeczeństwa: jak można dojrzeć ułomności życia społecznego w sferze strukturalnych warunków wzajemnego uznania, dysponując jedynie takimi kryteriami oceny aberracji, które odnoszą się do stanu ludzkiej racjonalności? Jeśli paradygmat komunikacji jest ujmowany nie w formie koncepcji racjonalnego porozumienia, lecz jako teoria warunków uznania, to również krytycznej diagnozy epoki nie należy wtłaczać w wąski schemat teorii racjonalności; racjonalne warunki wolnego od dominacji porozumienia nie mogą już bowiem stanowić kryterium oceny, co trzeba uznać za „zakłócenie" czy ułomność życia społecznego; rola ta musi przypaść w udziale intersubiektywnym przesłankom rozwoju ludzkiej tożsamości. Przesłanki te tkwią w społecznych formach komunikacji, w których jednostka dorasta, zdobywa społeczną tożsamość i wreszcie musi nauczyć się widzieć siebie jako zarazem równoprawnego i niepowtarzalnego członka społeczeństwa; jeśli owe formy komunikacji są tego rodzaju, że nie dostarczają kryterium uznania nieodzownego dla spełnienia tych różnych postulatów identyfikacyjnych, to jest to oznaką ułomności społeczeństwa. O ile więc paradygmat komunikacji pojmuje się nie jako teorię językową, lecz jako teorię uznania, patologie związane z problemem uznania wysuwają się na pierwszy plan diagnozy epoki; a zatem główne pojęcia analizy społeczeństwa muszą być tak ukonstytuowane, by umożliwiały uchwycenie deformacji czy też deficytu w społecznej strukturze uznania, natomiast proces społecznej racjonalizacji traci centralną pozycję.

Z dotychczasowych rozważań nie wynika jednak, w jakim stosunku do struktury społecznej danego społeczeństwa pozostają owe patologie dotyczące kwestii uznania. Jeśli zarysowany wyżej model Teorii Krytycznej ma służyć czemuś więcej, niż tylko normatywnej analizie współczesności, musi przede wszystkim wskazać społecznostrukturalne przyczyny, odpowiedzialne każdorazowo za deformacje społecznej struktury uznania; dopiero wtedy będzie możliwe rozstrzygnięcie, czy między określonymi doświadczeniami pogardy i rozwojem strukturalnym społeczeństwa istnieje w ogóle związek systemowy. Ograniczę się do nielicznych uwag, które mają na celu przede wszystkim przygotowanie kolejnego, ostatniego kroku odmierzającego dystans względem habermasowskiego ujęcia paradygmatu komunikacji. Nawiązując do młodego Hegla, odróżniam trzy formy społecznego uznania, które spełniają wymogi komunikatywnych przesłanek pomyślnego kształtowania tożsamości: emocjonalne wsparcie w osobistych stosunkach społecznych, jak miłość i przyjaźń, uznanie prawne, jako członka społeczeństwa zdolnego do wartościowania moralnego i wreszcie, szacunek społeczny dla indywidualnych osiągnięć i zdolności. Na pytanie, jak przedstawia się struktura uznania danego społeczeństwa, można udzielić odpowiedzi jedynie po przeprowadzeniu badań, które pozwolą określić aktualny stan empiryczny instytucjonalnych wcieleń owych trzech wzorców uz-

nania. W odniesieniu do naszego społeczeństwa, wymagałoby to, z jednej strony, studiów nad praktykami socjalizacyjnymi, formami rodziny oraz związkami przyjaźni, z drugiej zaś, nad treścią i kulturą stosowania skodyfikowanych przepisów prawnych i wreszcie, nad faktycznymi wzorcami społecznego wartościowania. Jeśli idzie o ten ostatni wymiar uznania, można nie tylko przypuszczać, lecz — uwzględniając podobne badania—zdużądozapewności stwierdzić, iż kryterium społecznej oceny danej osoby stanowi jej udział w formalnie zorganizowanej pracy na rzecz społeczeństwa. Stosunki uznania w aspekcie społecznej oceny są dość ściśle splecione z podziałem i organizacją pracy społecznej. Z tej racji, w prezentowanym tu programie Teorii Krytycznej, należy nadać kategorii pracy większe znaczenie niż pozwala jej przyznać teoria działania komunikatywnego.

Praca i uznanie

Rzut oka na badania dotyczące psychologicznych konsekwencji bezrobocia uwidacznia wyraźnie konieczność usytuowania doświadczenia pracy w centrum nowego projektu; albowiem z szansą wykonywania pracy ekonomicznie wynagradzanej, zatem społecznie regulowanej, wiąże się także jeszcze dziś zdobycie tej formy uznania, którą nazwałem społecznym szacunkiem. Z drugiej jednak strony owa rewaloryzacja doświadczenia pracy nie może prowadzić do zaprzepaszczenia tego rezultatu, który osiągnął Habermas dzięki kategorialnej rafinacji pojęcia pracy już przed 20 laty; ponieważ w tradycji marksistowskiej, w tym także u Horkheimera, historiozoficzne znaczenie pracy społecznej jako czynnika kulturotwórczego zostało mocno przejaskrawione, tylko możliwie trzeźwe, wolne od implikacji normatywnych pojęcie pracy może ustrzec przed groźbą tworzenia takich iluzji. W obliczu owych przeciwstawnych tendencji rodzi się pytanie, do jakiego stopnia pojęcie pracy może być neutralizowane, nie tracąc przy tym znaczenia głównego źródła moralnych doświadczeń: z jednej strony nie należy — jak w tradycji zachodniego marksizmu — emfatycznie wynosić procesu pracy społecznej do rangi emancypacyjnego procesu kształtowania świadomości, z drugiej jednak strony, musi on być w dalszym ciągu lokowany w kategorialnym kontekście doświadczeń moralnych, by jego rola w osiąganiu społecznego uznania nie umknęła z pola widzenia[10].

Jednakże w nowszej teorii społecznej Habermasa owo pojęcie „działania instrumentalnego", na które przetransponował on niegdyś marksistowskie pojęcie pracy, nie odgrywa już żadnej roli systemowej; miarą najważniejszych odróżnień, których Habermas dokonuje w odniesieniu do ludzkiej praktyki, nie są już zróżnicowania tego, z czym człowiek każdorazowo staje twarzą w twarz, a więc przyrody lub innego podmiotu, lecz zróżnicowania koordynacji działań pomyślanych zasadniczo jako teleologiczne. Ale taka strategia pojęciowa prowadzi do tego, że doświadczenie pracy w ogóle nie zajmuje już systemowej pozycji w kategorialnych ramach teorii. Jak niewielką rolę w habermasowskiej koncepcji kształtowania osobowej tożsamości odgrywają doświadczenia zdobyte w obcowaniu z przyrodą, tak nikłe znaczenie dla jego teorii społeczeństwa ma to, w jaki sposób praca społeczna

[10] Por. moje rozważania w: *Arbeit und instrumentales Handeln.* W: A. Honneth, U. Jaeggi (wyd.): *Arbeit, Handlung, Normativität.* Frankfurt/M. 1980, s. 185 i nast.

jest każdorazowo dzielona, organizowana i oceniana. Skoro jednak kształtowanie indywidualnej tożsamości zależy również od społecznego szacunku, jakim cieszy się własna praca indywiduum w społeczeństwie, pojęcie pracy nie może być tak skonstruowane, by eliminowało ów związek psychiczny; w przeciwnym bowiem razie wszelki wysiłek na rzecz przewartościowania czy przekształcenia określonych efektów pracy byłby dla teorii społeczeństwa niezrozumiały czy zgoła niewidoczny. Pewne sfery prenaukowej krytyki stają się widoczne tylko w tej mierze, w jakiej są analizowane w świetle pojęcia pracy, które kategorialnie uwzględnia nieodzowność społecznego uznania własnej działalności indywiduum.

Dla dalszej analizy wzajemnej zależności pracy i uznania jest dziś znacząca przede wszystkim zainicjowana przez feministki debata nad problemem nieopłacanej pracy w gospodarstwie domowym[11]. W toku tej debaty z różnych punktów widzenia dostrzeżono to, że organizacja pracy społecznej jest jak najściślej powiązana z normami etycznymi, które w danym wypadku determinują system społecznego wartościowania: z historycznego punktu widzenia fakt, iż wychowywanie dzieci i praca w gospodarstwie domowym nie są dotychczas oceniane jako pełnowartościowe, konieczne dla reprodukcji formy pracy społecznej, można wyjaśnić, wskazując tę okoliczność, że w ramach kultury określonej przez męski sposób wartościowania, owe zajęcia były bagatelizowane; w perspektywie psychologicznej ten stan rzeczy oznacza, że przy tradycyjnym podziale ról kobiety miały mniejszą szansę zdobycia w społeczeństwie takiego poważania, które stanowi konieczny warunek autoakceptacji. Oba tryby rozumowania prowadzą do wniosku, że organizacja i ocena pracy społecznej ma zasadnicze znaczenie dla struktury uznania danego społeczeństwa: ponieważ kulturowa hierarchia form działalności określa miarę społecznego szacunku, jaki może pozyskać jednostka dla swej działalności oraz łączących się z nią dyspozycji, szanse indywidualnego ukształtowania tożsamości poprzez doświadczenie uznania są bezpośrednio związane ze społeczną organizacją i podziałem pracy. Wgląd w tę prenaukową sferę uznania i pogardy umożliwia naturalnie tylko takie pojęcie pracy, które ma w sobie dość normatywności, by mogło uwzględnić nieodzowność społecznego usankcjonowania własnych osiągnięć i dyspozycji.

Zakończenie

Konkluzją dotychczasowych rozważań jest teza, iż Teoria Krytyczna może uzasadnić swe normatywne roszczenia w oparciu o różnorodne dążenia znajdujące wyraz w walce o uznanie; moralne doświadczenia podmiotów, których aspiracje tożsamościowe spotykają się z lekceważeniem, stanowią poniekąd prenaukową instancję, poświadczającą swym istnieniem fakt, że krytyka społecznych stosunków komunikacji nie jest pozbawiona zakorzenienia w rzeczywistości społecznej. Jednak teza ta może wywołać wrażenie, że uczucie pogardy jako takie jest czymś moralnie dobrym, do czego teoria poszukująca społecznego usankcjonowania może się bezpośrednio i bez zastrzeżeń odwołać. Jak fałszywa byłaby taka insynuacja, jak bardzo ambiwalentne są w istocie tego typu doświadczenia krzywdy, pokazuje krótka

[11] Por. zwłaszcza artykuły F. Kambartela, A. Krebs i I. Kurz-Scherf w: „Deutsche Zeitschrift fur Philosophie", zeszyt 2/1993, s. 237 i nast. *(Zur Sozialphilosophie der Arbeit).*

wypowiedź, którą pragnę zacytować: „Większość młodocianych, którzy się do nas zwracali, była sfrustrowana. Nie mieli żadnych perspektyw na przyszłość. Wspierałem ich i chwaliłem czasami, by podnieść ich samoocenę. Takie uznanie całkowicie uzależniało ich od wspólnoty, którą nazywaliśmy bractwem. Owo bractwo staje się dla wielu pewnego rodzaju narkotykiem, którego nie mogą się już wyrzec. Ponieważ poza bractwem nie znajdują oni uznania, są w znacznym stopniu izolowani i brakuje im innych kontaktów społecznych”[12].

Wypowiedź ta pochodzi z książki, którą napisał mieszkaniec Berlina wschodniego po zerwaniu z faszyzmem, o swych doświadczeniach wyniesionych z neofaszystowskich ugrupowań młodzieżowych; aczkolwiek na opisie owych wrażeń odciska swe piętno język dziennikarza, który pomagał przy redagowaniu rękopisu, to jednak z całą wyrazistością unaoczniają one możliwe polityczne konsekwencje doświadczania społecznej pogardy: społeczny szacunek może być przedmiotem starań zarówno w obrębie małych grup militarnych, których kodeks honorowy jest zdominowany przez praktykę przemocy, jak i na publicznej arenie społeczeństwa demokratycznego. Uczucie znalezienia się poza nawiasem społecznego uznania stanowi nader ambiwalentne źródło motywacji społecznego oburzenia i oporu; brak mu jakiejkolwiek normatywnej wskazówki, w jaki sposób walczyć z doświadczeniem pogardy i poniżenia Toteż krytyczna teoria społeczeństwa zmierzająca do rozwinięcia habermasowskiego paradygmatu w myśl założeń koncepcji uznania, nie przedstawia się tak dobrze, jak mogłoby się zdawać: wprawdzie znajduje w powszechnym uczuciu społecznej pogardy ów moment wewnątrzświatowej transcendencji, który stanowi prenaukową rękojmię tego, że jej diagnostyczne spostrzeżenia podzielają sami poszkodowani: rzeczywistość społeczna jawi się im tak, jak opisuje ją krytycznie teoria, mianowicie, jako realność społeczna dotknięta deficytem doświadczenia uznania. Lecz owa sankcja prenaukowa nie powinna być traktowana przez teorię zarazem jako dowód tego, że również normatywny kierunek jej krytyki jest przez poszkodowanych akceptowany. O tyle też teoria nie może—jak mniemał Horkheimer — siebie samej poczytywać jedynie za intelektualny wyraz zachodzącego już procesu emancypacji. Będzie ona raczej musiała skoncentrować swój wysiłek na rozstrzygnięciu kwestii, której Horkheimer, urzeczony wielką iluzją, nie mógł w ogóle dostrzec: jaka mianowicie powinna być kultura moralna, by poszkodowanym, wzgardzonym i outsiderom dała siłę, dzięki której, miast szukać ujścia dla swych doświadczeń w antykulturze przemocy, będą je artykułować na publicznym forum demokracji.

Z niemieckiego przełożyła:
Halina Walentowicz

[12] I. Hasselbach, W. Bonengel: *Die Abrechnung. Ein Neonazi sagt aus.* Berlin-Weimar 1993, s. 121 i nast

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

KAROL TOEPLITZ
Akademia Muzyczna w Gdańsku

SYTUACJE KONFLIKTOWE

Pamięci niezapomianego lekarza i humtanisty
TADEUSZA KIELANOWSKIEGO

Zacznijmy od etymologii. „Confligere" oznacza: zderzać się, spierać się, walczyć; pojęcie „conflictare" z kolei używane jest w znaczeniu: „walczenia z", albo „zostania dotkniętym przez" (np. los). W filozofii bliskie tym pojęciom jest pojęcie dylematu, kolizji obowiązków, ewentualnie kolizji powinności. Niekiedy spotykamy w literaturze, zwłaszcza nawiązującej do K. Marksa, użycie tego terminu w znaczeniu „sprzeczności" (= konflikt interesów); w psychologii, ale też w psychiatrii, używa się wspomnianych pojęć dla określania ambiwalentnych racji, zwłaszcza o charakterze antynomicznym.

Banalnym zda się w świetle samej już etymologii stwierdzenie, że znajdowanie się w stanach konfliktowych jest nieuchronnością życia ludzkiego, co oznacza tyle, że niepodobna sobie wyobrazić bezkonfliktowego życia osobniczego w społeczności ludzkiej.

Zagadnienie, które nas tu interesuje, sprowadza się do pytania: jak rozstrzygać sytuacje konfliktowe po tym, kiedy się je określi? To ostatnie jest szczególnie istotne, ponieważ w omawianej kwestii panuje wiele niejasności. Najczęściej spotykanymi sposobami rozstrzygania sytuacji konfliktowych są metody państwowo-administracyjne, przy czym z reguły poszukuje się *consensusu.* Trzeba na samym początku stwierdzić, że najczęściej chodzi w tym przypadku o konflikty po prostu, nie zaś o sytuacje konfliktowe.

Dodać należy, że analiza będzie dotyczyła sytuacji konfliktowych w etyce, co nie oznacza, że nie zostaną przedstawione pewne uogólnienia wybiegające poza tę sferę życia ludzkiego.

Punktem wyjściowym rozważań będzie stwierdzenie istnienia mnogości ofert aksjologicznych. Każdy system etyczny opiera się na zbiorze określonych założeń zwanych normami. Od zbioru tego wymaga się, aby normy w nim zawarte nie przeczyły sobie, by były koherentne. Koherencja stanowi o spójności systemu. Pytanie, dlaczego funkcjonuje w nim taka, anie inna norma = założenie, oznaczałoby,

że pytający nie rozumie terminu założenie. Mało istotne jest też, czy dany zbiór norm moralnych aktualnie reguluje stosunki międzyludzkie; istotne jest to, że w historii takich zbiorów jest (było) wiele. Mamy więc do czynienia z pluralizmem aksjologicznym. Każdy człowiek zmuszony jest do dokonania wyboru tego zbioru wartości moralnych, którym pragnie się w życiu kierować. Musi sobie przy tym zdawać sprawę, że za każdym zbiorem przemawiają (przemawiały) jakieś racje, każdy z nich ma (miał) swoich zwolenników.

Przypomnijmy więc, co to jest wybór i jakie są jego konsekwencje. Wybór—to opowiedzenie się za jedną z przynajmniej dwóch wykluczających się (albo przeczących sobie) możliwości. Jeżeli człowiek wybiera jedną z nich — opowiada się tym samym **przeciwko** wszystkim pozostałym możliwościom, odrzuca je, nie aprobuje ich, podważa swoim wyborem racje przemawiające za nimi, znajduje się do nich w opozycji. Pamiętajmy, że za każdą z tych możliwości przemawiają jakieś racje, że istnieją większe lub mniejsze grupy ludzi, którzy dokonali innych wyborów niż my (już tu widać pierwsze potencjalne źródło konfliktów), kierując się odmiennymi racjami. Zresztą motywy wyborów nie muszą się dać w całości zracjonalizować, czasami są wręcz sprzeczne z danymi rozumu (np. opcja na rzecz palenia papierosów). Mówiąc inaczej; wybór może być niezależny od słuszności treści, które się wybiera. Sam wybór nie jest też czymś zewnętrznym wobec osoby dokonującej wyboru, to część osobowości, to samookreślenie się człowieka wobec celów i środków doń prowadzących. Stąd wybór jest swoistym samookreślaniem się człowieka. Pozornie tylko może się wydawać, że człowiek może nie wybierać. Kierkegaard wykazał w sposób przekonujący, że decydując się na wybieranie *in abstracto,* a więc nie decydując się na wybieranie tego czy owego, człowiek już wybrał, wybrał mianowicie siebie, jako podmiot działań, nie pozwalając innym wybierać za siebie, nie dopuszczając do tego, by „ciemne moce" w nas miały za nas decydować, by człowiek „dryfował" na powierzchni życia, popychany w swoim postępowaniu przez wypadkowe związków przyczynowo-skutkowych na nas oddziaływujących. Decydując się na dokonanie wyborów, człowiek wybrał samego siebie — powiada nie bez racji Duńczyk.

„Żądanie doprowadzenia do wyboru między wartościami nie może już być zadaniem nauki, lecz jest zadaniem woli ludzkiej; człowiek wybiera między wartościami, o które idzie, według swego sumienia i osobistego światopoglądu"[1]. Nie ulega wątpliwości, że wybory moralne posiadają jednoznacznie aspekt światopoglądowy, i co do tego M. Weberowi trzeba przyznać rację. Karl Jaspers nie przypadkowo wskazuje na różną rangę różnych wyborów. Nie zagłębiając się w ten niewątpliwie ciekawy wątek—jest on jednak uboczny dla niniejszych rozważań — należy może tylko wskazać, że według Jaspersa można mówić o **skończonym** wyborze, którym rozstrzyga się w oparciu o wszechstronne analizy, w oparciu o najlepszą wiedzę, zmierzając do osiągnięcia najbardziej prawdopodobnego rezultatu, który wskazuje na to, czy dokonany wybór był słuszny, czy nie; ponadto można mówić o **egzystencjalnym** wyborze, który jest odpowiedzią sumienia, a którego sukces lub brak w

[1] M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Wyd. J. Winckelmann, 1968, s. 150.

doczesnym świecie nie jest dowodem „za" lub „przeciwko"; wybór ten dotyczy Boga, transcendencji[2].

Podobnie E Gogarten, kontynuujący myśl Kierkegaarda, pisze: „Czyż nie musimy najpierw potrafić wysłuchać Słowa Bożego?... Najpierw musi w tej kwestii zapaść decyzja. Zanim tego nie uczynimy, nie jesteśmy zdolni uczynić niczego z całym sercem. Tak długo też będziemy się znajdowali między czasami *(zwischen den Zeiten)"*[3]. Nie inaczej postępuje R. Bultmann pisząc, że sytuacja człowieka jest uwarunkowana jego stosunkiem do Objawienia: „... wartość człowieka w oczach Jezusa nie jest uwarunkowana jakąś określoną ludzką cechą... lecz jedynie przez to, że człowiek rozstrzyga w swoim tu i teraz swojej egzystencji"[4].

Z tego, co dotychczas zostało powiedziane wynika, że wybór w pierwszym rzędzie dotyczy podstawowego zbioru wartości, którym człowiek pragnie się w życiu kierować; pozostałe akty wyboru moralnego są niejako wtórne wobec tego postanowienia, ale są z nim nierozerwalnie związane.

Ta ostatnia teza wymaga eksplikacji. Zgodnie z nomenklaturą przyjętą w polskiej literaturze aksjologicznej, **odróżniamy** bowiem wartościowanie od oceny, nie są to synonimy. **Wartościowanie —** to dokonanie wyboru między **dwoma** wykluczającymi się zbiorami wartości, np. między jakąś odmianą islamu i chrześcijaństwa. Natomiast **ocena** — to konfrontacja jednego konkretnego postępowania (czy danej postawy) z uprzednio wybranym **jednym** zbiorem wartości; na przykład formalne posiadanie czterech żon w islamie jest, z tego punktu widzenia, zarówno normalne, jak też moralne, a w dodatku nawet prawnie usankcjonowane. W przypadku sporu między wyznawcą chrześcijaństwa i islamu na temat moralnego charakteru takiego związku, mamy do czynienia nie tyle — jakby wskazywały na to pozory — z rozbieżnością ocen, co ze zderzeniem się dwóch różnych zbiorów wartości; ten konkretny spór w gruncie rzeczy ma charakter jałowy, gdyż oba zbiory opierają się na założeniach, oczywiście różnych. Jest to o tyle ważne, że stwierdzenie to jest jednym z fundamentów międzykulturowej tolerancji. Nie oznacza to, rzecz prosta, uznania przez autora relatywizmu. Z faktu historycznej zmienności określonego systemu moralnego (= relatywność), nie wynika przekonanie o równej wartości każdego systemu moralnego (relatywizm); wątek ten, jako uboczny dla niniejszego tematu, muszę jednak pominąć.

Wracając do różnicy między oceną a wartościowaniem, należy stwierdzić, że wypowiadając jakąś oceną człowiek tym samym wskazuje na zbiór wartości (lub tylko chociażby normę), który uznaje. Mówiąc inaczej: nie ma oceny bez normy, a tej bez zbioru, do którego należy. Występuje tu sprzężenie zwrotne między normą i oceną, a ta ostatnia jest rezultatem wyboru określającego „odległość" danego czynu od wzorca (normy). Im bardziej dany czyn odpowiada normie, tym bardziej jego ocena jest pozytywna.

[2] Por.: K. Jaspers: *Philosophie.* T. 2, 1956, s. 8.

[3] F. Gogarten: *Zwischen den Zeiten.* 1920. W: *Anfänge der dialektischen Theologie.* Wyd. 2, 1963, s. 100.

[4] R. Bultmann: *Jesus.* 1926 (1958), s. 29.

Konsekwencją dokonywanego wyboru jest odpowiedzialność. Antycypując dalsze wywody należy próbować ją zdefiniować. **Odpowiedzialność** to uświadomienie sobie i aprobata negatywnych skutków dokonywanego wyboru, skutków, które dotykają (dotkną) przede wszystkim osoby dokonującej wyboru. Skoro mamy do czynienia z pluralizmem aksjologicznym, zatem mnogością założeń w sferze wartości i za każdym z nich przemawiają większe lub mniejsze racje, to w doczesnym, otaczającym nas świecie nie ma zbioru wartości absolutnie doskonałych, to znaczy takiego zbioru wartości moralnych, który by zawierał same pozytywne wartości! Gdyby taki zbiór istniał, to wybór byłby zbędny, albo należałoby być osobnikiem na wskroś psychopatologicznym, czy totalnym oportunistą, ażeby go nie wybrać. Powtórzmy wniosek praktyczny: wybierając w sferze moralnej określony zbiór wartości (a w ślad za tym dokonując „pomniejszych" wyborów i ferując oceny), nie tylko aprobuje się dany zbiór i nie tylko neguje się inne, ale jest się nosicielem wybranego zbioru, to znaczy: przestrzegając jego zaleceń w życiu, nie tylko się go wyznaje, ale się go wzmacnia. W momencie, w którym dokona żywota ostatni zwolennik danego systemu moralnego, staje się on reliktem historycznym, skamieliną kultury moralnej. Wniosek ogólny: skoro nie ma w otaczającym nas świecie systemu wartości absolutnie doskonałego, czyli skoro za każdym z nich przemawiają jakieś racje i jakieś inne racje są przeciwko niemu—to **nie ma wyborów absolutnie doskonałych, to znaczy takich, który wywoływałyby skutki wyłącznie pozytywne!** Otóż te racje przemawiające przeciwko naszemu wyborowi musimy sobie uświadomić, podobnie jak negatywne skutki dokonywanego wyboru. Człowiek jest odpowiedzialny za negatywne skutki dokonywanego wyboru! Ponadto jest odpowiedzialny nie tylko za to, co wybrał, ale także za to, że inne możliwości odrzucił! Ta ewidentna konstatacja aksjologii nie jest, niestety, chętnie przyjmowana do wiadomości.

Nie mam tutaj zamiaru prezentowania teorii podejmowania decyzji. Wskażę jedynie na określone aspekty dokonywanych wyborów, które mają znaczenie dla dalszych rozważań.

Człowiek, dokonując jakiegoś wyboru, nie ma pełnej kontroli nad skutkami, które wywołuje, to znaczy - nad rezultatami dokonywanego właśnie wyboru; często rezultat nie zależy tylko od wybierającego, ale także od czynników, na które nie ma on wpływu i (lub) których nie dało się przewidzieć. Idzie o znalezienie takich kryteriów wyboru, które ujawnią optymalne czy (i) racjonalne możliwości. Optymalnie zorientowany wybór będzie się kierował możliwymi do przewidzenia skutkami. Podanie kryterium wyboru zakłada ocenę skutków w obrębie możliwych rezultatów. Najczęściej idzie o maksymalizację pozytywnych, oczekiwanych skutków. Takie ustalenie kryterium wyboru nie jest niczym innym, jak kombinacją teorii prawdopodobieństwa i funkcji utylitarnej. Oznacza to, że człowiek wybierając — dysponuje przynajmniej subiektywną znajomością prawdopodobieństwa wystąpienia określonego (spodziewanego) skutku i znajomością funkcji utylitarnej dla możliwych rezultatów wyboru. Racjonalnym nazwiemy z tego punktu widzenia taki wybór, który będzie zmierzał do maksymalizacji spodziewanych oczekiwań.

Należy wyróżnić: A. sytuacje pewne w odniesieniu do skutku dokonywanego wyboru; B. sytuacje niepewne w odniesieniu do skutku, które można dalej podzielić

na takie, w których aktowi i rezultatowi wyboru będzie towarzyszyło a. ryzyko, b. charakter losowy skutku, oraz c. niepewność co do rezultatu w węższym rozumieniu (K. Woehler).

Ponieważ racje nie tylko w etyce, ale i całej humanistyce, są podzielone, można w odniesieniu do powyższej koncepcji sformułować następujące dwa zarzuty:

a. stosuje się zawyżone wymagania dotyczące zasobu danych, którymi może, czy ma się posłużyć osoba dokonująca wyboru: to znaczy, dane te nieomal nigdy nie mogą być pełne, albo mogą być danej osobie z przyczyn obiektywnych niedostępne;

b. wybierającemu przypisuje się w sposób nieuzasadniony nadmierne kompetencje intelektualne i wolicjonalne.

Istotne dla naszych rozważań będzie to, że niezmiernie rzadko skutek wyboru da się ściśle przewidzieć.

Rodzaje sytuacji konfliktowych

Na wstępie tej części należy z całą stanowczością podkreślić różnicę między sytuacją, kiedy to człowiek popada w konflikt z jakąś normą, a sytuacją konfliktową. Człowiek znajduje się w konflikcie z jakąś normą (ewentualnie dyrektywą) moralną, kiedy ją najpierw podważa, a potem przekracza. Rozjaśnijmy to przykładem. Jeżeli ktoś w praktyce łamie (= przekracza) przykazanie, zakazujące cudzołóstwa, wówczas mówimy, że popadł w konflikt z normą. W *Kazaniu na Górze* doszło, z etycznego punktu widzenia, do pewnej precyzacji. Jezus powiada bowiem, że nawet jeśli ktoś spojrzy pożądliwie na obcą niewiastę i pożąda jej, już popełnił cudzołóstwo w sercu swoim (Mt 5, 28). Sama myśl o zdradzie jest, z tego punktu widzenia, już podważaniem normy, a czyn idący w ślad za tym określa się mianem konfliktu z normą.

Jeżeli więc w odniesieniu do danej sytuacji człowieka obowiązuje *jedna* norma i zostaje ona przekroczona (złamana) — mówimy o **konflikcie** moralnym danego człowieka. Natomiast sytuacje konfliktowe mogą przybierać dwojaki charakter:

1. Jeżeli w jednym i tym samym kodeksie moralnym będziemy mieli dwie normy, znajdujące się z formalnologicznego punktu widzenia w sprzeczności — wówczas człowiek pragnący przestrzegać wskazania norm tego kodeksu, znajdzie się w sytuacji konfliktowej. W praktyce oznacza to, że każdy jego wybór można będzie z punktu widzenia tego kodeksu osądzić (Przykładem może być sytuacja biblijnego Abrahama, którego obowiązuje z jednej strony nie spisana jeszcze wówczas norma „Nie zabijaj", oraz pojedynczy nakaz, zgodnie z którym miał on zawieźć swego syna do krainy Moria i pozbawić tam życia—według interpretacji Sørena Kierkegaarda opisanej w książce *Bojaźń i drżenie)*[5]. Z formalnologicznego punktu widzenia w oparciu o dwa sądy sprzeczne (tu: moralne) można uzasadnić wszystko, można też wszystko podważyć, a więc z moralnego punktu widzenia osądzić. Wstępnie można więc zdefiniować **sytuację konfliktową jako taką, w której każdy wybór jest moralnie naganny.** Czyli co człowiek by nie wybrał — zostanie poddany osądowi moralnemu i dotknie go kara. (Według niektórych interpretacji *Biblia,* to znaczy *Stary* i *Nowy Testament,*

[5] Por.: S. Kierkegaard: *Bojaźń i drżenie.* Warszawa 1969, oraz K. Toeplitz: *Teologiczna źródła filozofii egzystencjalnych.* „Rocznik Teologiczny Chat" 1991/2.

stanowiące przecież całość, zawierając religię prawa i religię łaski, popada w sprzeczność prawa i łaski właśnie — a więc realną sprzeczność, mogącą prowadzić do sytuacji konfliktowych[6]).

2. Drugi rodzaj sytuacji konfliktowych występuje wtedy, kiedy w jednym i tym samym kodeksie moralnym normy z punktu widzenia formalnologicznego sobie nie przeczą, czyli jedna nie nakazuje tego, czego druga zakazuje, a w odniesieniu do określonej sytuacji mają zastosowanie **jednocześnie** dwie normy i uhonorowanie jednej **z konieczności** spowoduje przekroczenie (złamanie) drugiej. I są to w gruncie rzeczy **właściwe** sytuacje konfliktowe. Chcemy przez to powiedzieć, że sytuacja konfliktowa tak pojmowana jest sytuacją obiektywną, niezależną od najlepszej nawet woli człowieka, który się w niej znalazł, i że wreszcie najlepszy, to znaczy najbardziej koherentny kodeks moralny, nie chroni przed znalezieniem się w sytuacji konfliktowej. Jest oczywiste, że sytuacje konfliktowe spotykamy tylko w obrębie etyki normatywnej; jej przykładem może być etyka lekarska.

Primum non nocere

Jest złudzeniem, że jakakolwiek etyka może być światopoglądowo obojętna, a więc ufundowana wyłącznie na etycznych przesłankach, wykluczających elementy *stricte* pozaetyczne. Ubolewać należy nad niskim poziomem wiedzy etycznej społeczeństwa. Dotyczy to tych, którzy kodeksu winni przestrzegać z racji wykonywanego zawodu, jak też i tych których dotykają te działania. Ponieważ kwestie dotyczące etyki religijnej nie dotykają wszystkich ludzi, a problemy etyczne towarzyszące medycynie wszystkich, spróbuję zilustrować niniejsze tezy przykładami z tej wszechogarniającej *Homo sapiens* dziedziny. Kodeksy deontologiczne, a więc mówiące jedynie (albo aż) o powinnościach (nie obowiązkach!), obowiązujące w środowisku lekarskim, regulują w sposób ogólny relacje: świat lekarski — pacjenci. Lekarz, mający wątpliwości co do sposobu postępowania moralnego, może zwrócić się do kodeksu obowiązującego w danym kraju (to przykład relatywności), aby znaleźć ogólną wskazówkę zachowania się. Podobnie pacjent powinien mieć możliwość zorientowania się, co z moralnego punktu widzenia lekarzowi wolno, a czego mu nie wolno czynić. W praktyce — zaryzykuję hipotezę — ani jedna, ani druga strona nie wie, jakie są możliwości przewidziane przez kodeks, spośród których obie strony mogą wybierać; najczęściej dominuje tu rutyna, albo intuicja. Nie można więc mówić o uzdrowieniu sytuacji moralnej w danym środowisku, dopóki wszystkie zainteresowane strony nie będą znały mnogości swoich powinności.

Przytoczmy przykład: w kościele rzymskokatolickim dopuszczalna jest spowiedź powszechna, zamiast usznej — kto z wiernych o tym wie? Czy nie jest czasem tak, że jedna ze stron wcale nie jest zainteresowana w ujawnianiu tej możliwości? I czy ten stan rzeczy rzeczywiście wpływa na podniesienie stanu moralnego społeczności, która formalnie podaje się za katolicką? Pytanie ma charakter retoryczny.

[6] Por.: P. Abelard: *Tak i nie.* Autor ten dostrzegł w *Nowym Testamencie* ponad 160 sprzeczności, których źródła powstania próbował ustalić, jednocześnie proponując metody ich przezwyciężenia.

Wróćmy do przerwanego wątku. Jak można mówić o uzdrowieniu sytuacji moralnej na styku służby zdrowia i pacjentów, skoro ci drudzy nie znają powinności moralnych ludzi, którym niejednokrotnie nie tylko powierzają swoje zdrowie, ale i życie? Medycy częstokroć są trapieni żądaniami pacjentów, nie dostrzegając, że lekarze mają nie tylko obowiązki, ale i powinności moralne, o których przeciętny pacjent niczego nie wie, co może rzutować na powstawanie zupełnie zbędnych konfliktów i napięć. W każdym systemie etycznym winno się dążyć do maksymalnego zapoznania wszystkich zainteresowanych stron z treściami kodeksu moralnego, regulującego stosunki międzyludzkie, choćby po to, by żadna ze stron nie wysuwała żądań sprzecznych z obowiązującym kodeksem. Nie traktuję tego, rzecz jasna, jako *panaceum* na dolegliwości moralne tych stosunków, ale jako przyczynek do możliwej poprawy kultury moralnej, w szczególności naszego społeczeństwa.

Dodać należy, że powszechna znajomość kodeksu (np. etyki zawodowej lekarza) nie tylko może ułatwić podjęcie decyzji, ale częstokroć może utrudnić jej podjęcie, rodząc sytuacje konfliktowe, zmuszając do podejmowania trudnych, kontrowersyjnych i autonomicznych decyzji. Posłużmy się przykładem. Jeżeli do poradni przedmałżeńskiej zgłasza się młoda para i lekarz dowie się od jednej ze stron, że jest ona chora (psychicznie, wenerycznie, czy też na jakąkolwiek chorobę mogącą zagrozić trwałości małżeństwa), wówczas lekarz staje w obliczu klasycznej sytuacji konfliktowej: z jednej strony powinien zachować tajemnicę zawodową, z drugiej winien działać profilaktycznie. Normy te nie przeczą sobie. Ale w odniesieniu do konkretnej sytuacji mają obie zastosowanie: uhonorowanie powinności działania profilaktycznego znajduje się w sprzeczności z powinnością zachowania tajemnicy zawodowej. Jak wybrnąć? Honorując jedną normę lekarz musi złamać inną. Czyli jakby nie postąpił, postąpi zarówno źle, jak i dobrze! Tak więc określonemu postępowaniu musi towarzyszyć zarówno negatywna, jak i pozytywna ocena moralna jego wyboru. Należy sądzić, że pacjent będzie mógł mieć racjonalnie uzasadnione powody do sformułowania pretensji moralnych. Natomiast lekarz odnajdzie w kodeksie także usprawiedliwienie swojego postępowania. Na skutek konfrontacji czynu z normą może się zrodzić (w danym przykładzie—u lekarza) rozterka: „Czy dobrze zrobiłem poświęcając normę x na rzecz normy *y,* czy nie należało postąpić odwrotnie? ".

Pozwala to w odmienny niż dotychczas sposób określić sytuację konfliktową. **W sytuacji konfliktowej każdy dokonany wybór jest usprawiedliwiony, o ile jest zgodny z którąkolwiek z przeczących sobie norm.** Pozwala to na przykład lekarzowi uwolnić się od dodatkowego brzemienia pozazawodowego (prawnego, moralnego i religijnego), ułatwiając mu i tak nielekkie wykonywanie zawodu.

W sytuacji konfliktowej każde postępowanie jest więc zarazem usprawiedliwione, jak i nie usprawiedliwione. Zmusza to każdego, kto się z takimi zdarzeniami spotyka, do refleksji nad niedoskonałością każdego kodeksu, który, okazuje się, nie jest zbiorem nienaruszalnych dogmatów moralnych, zwalniającym od podejmowania indywidualnych decyzji, gdyż zmusza do nieustannego doskonalenia się w sferze filozoficzno-etycznej, do nieustannej czujności moralnej i nadzwyczaj rozważnego postępowania. Kodeks to zbiór norm podlegających nieustannej weryfikacji w praktyce życia codziennego. Nieustanna (!) konfliktowość zmusza do podejmowania własnych wysiłków moralnych, do podejmowania własnych decyzji; przy ich podej-

mowaniu może być pomocna dotychczasowa historia etyki (w danym przypadku także lekarskiej), ale może być tylko pomocna właśnie. Nikt i nic nie zastąpi *własnej decyzji.* Zrodzona z własnych przemyśleń (konsultacja także może być tylko pomocna, lecz nie rozstrzygająca) decyzja wiąże się z odpowiedzialnością, będącą korelatem każdego aktu wyboru, oraz z konsekwencjmi, gdyż wybór, odpowiedzialność i konsekwencje są z punktu widzenia etyki nierozdzielnie ze sobą związane.

Jak widać, sytuacja niekonfliktowa od konfliktowej różni się tym, że w przypadku pierwszej mamy do czynienia z jedną normą (ewentualnie dyrektywą), która jednoznacznie nakazuje, albo zakazuje, postępować w określony sposób, nie budząc rozterki moralnej, pozwalając — w przypadku uhonorowania normy — jednoznacznie usprawiedliwić swoje postępowanie.

Wąskie ramy artykułu nie pozwalają na omówienie jeszcze jednego rodzaju sytuacji konfliktowej; nieodzowne wydaje się jednak wskazanie jeszcze jednej jej odmiany, jeszcze jednego rodzaju zderzania się norm moralnych, subiektywnie odbieranych jako konfliktowe, w rzeczywistości zaś będące skutkiem zderzenia się dwóch systemów wartości moralnych, sprzeczności dwóch etyk, dwóch rodzajów kodeksów. I znowu posłużę się przykładem. Jeden ze znanych profesorów medycyny zwykł był stawiać niektórym studentom na egzaminie następujące pytanie: „Co koleżanoa — jako załóżmy osoba wierząca — zaleci kobiecie z otwartą i zaawansowaną gruźlizą po stwierdzeniu u niej niezaawansowanej ciąży? ". Pytanie to obnaża, jakże trafnie, sytuacje moralne wielu nie tyle studentów, co już lekarzy. (Jeszcze trudniejsza byłaby sytuacja, gdyby pacjentka miała poważne dolegliwości ze strony układu krążenia[PS] będące podstawą przerwania ciąży, które nie tylko uniemożliwiłyby donoszenie ciąży, ale mogłyby być wyrokim śmierci dla nosicielki płodu na określonym etapie ciąży. W tym przypadku alternatywa brzmiałaby: albo jedno życie, albo drugie — a może nawet oba; i to byłaby klasyczna sytuacja konfliktowa). Odpowiedź jest różna, w zależności od systemu wartości subiektywnie uznawanych. Zalecenia etyki lekarskiej mogą się w podobnych przypadkach znajdować w sprzeczności z zaleceniami (= normami) etyki religijnej, na przykład katolickiej. Ale jest to, jak wspomniano, konflikt dwóch etyk, między którymi trzeba wybierać, i nie ulega wątpliwości, że lekarza obowiązuje w pierwszym rzędzie

[PS] Już po złożeniu niniejszego tekstu do druku otrzymałem od znanego profesora nauk medycznych następującą informację: „Wskazania do przerywania ciąży ze względów kardiologicznych stają się coraz rzadsze ze względu na poprawę opieki nad kobietą ciężarną i lepsze możliwości terapeutyczne. Ogólnie biorąc. czym wyższy poziom cywilizacyjny kraju — tym mniej bezwzględnych wskazań do przerywania ciąży. (! — Ta myśl wymaga dodatkowego komentarza. Oznacza to, że tak zwana «obiektywność» sytuacji konfliktowej jest relatywna; czyli to, co w RP może nią być, nie musi nią być na przykład w RFN. Z punktu widzenia moralności, zwłaszcza religijnej, utrudnia to sytuację zarówno lekarza, jak i pacjentki. Mając bowiem świadomość możliwości uniknięcia interrupcji — osoby kompetentne powinny ją w naszych warunkach podjąć. O tempora! O mores! — K. T.). Zasadniczymi wskazaniami są III lub IV stopień niewydolności krążenia (wg klasyfikacji NYHA), której najczęstszą przyczyną bywa zwężenie lewego ujścia żylnego, lub znaczne zwężenie zastawki półksiężycowej aorty, zespół Eisenmengera, pierwotne nadciśnienie płucne i zaawansowana koarktacja aorty. Wskazaniem jest także przebycie niewydolności krążenia lub rzucawki porodowej w poprzedniej ciąży. Są również sytuacje niemożliwe do przewidzenia, kiedy to stosunkowo banalne schorzenie serca zostaje powikłane np. ciężką infekcją lub groźnymi dla życia zaburzeniami rytmu. Takie stany mogą również stanowić niekiedy wskazanie do przerwania ciąży".

postępowanie zgodne z jego wiedzą i dzisiejszą (!) normą etyki zawodowej. Przedstawiony tu konflikt jest konfliktem etyki teocentrycznej z antropocentryczną, nie jest to więc OBIEKTYWNA sytuacja konfliktowa; posiada ona charakter subiektywny, dotyczy poglądów i sumienia samego lekarza.

Sposoby rozstrzygania sytuacji konfliktowych

Na wstępie należy zaznaczyć, że jest ich kilka, co oznacza, że każdy człowiek, który się w takiej sytuacji znajdzie, musi spośród tych sposobów wybrać. A przypomnijmy: nie ma wyborów absolutnie dobrych, za każdym coś przemawia i przeciwko każdemu coś przemawia. W praktyce oznacza to, że każdemu rozstrzygnięciu można coś zarzucić, każdego podejmującego decyzję można osądzić, a jego decyzję (wybór) uznać za moralnie naganną.

W medycynie, jak w życiu, trzeba niekiedy podejmować decyzje niezwykle szybko: lekarz, jak przedstawiciel mało jakiego zawodu, jest powołany do nieustannego dokonywania wyborów, których skutki dla życia osobistego, ale i całych populacji, mogą być tak dalekosiężne, że niekiedy trudne do przewidzenia. Lekarz, choć nie tylko on, jest zmuszony przez specyfikę swego zawodu do nieustannego stawania w obliczu sytuacji konfliktowych, a jego czyny i on sam jest z tego tytułu nadzwyczaj często narażony na negatywne oceny moralne. Tymczasem żaden znany mi kodeks deontologiczny, który kiedykolwiek obowiązywał w Polsce, nie dostrzegał nawet problemu, nie mówiąc już o tym, by zawierał choćby najmniejszą ogólną wskazówkę, jak się w obliczu podobnych sytuacji zachować, jak rozstrzygać dylematy moralne. To samo dotyczy zresztą na przykład księży.

Jest to z jednej strony zrozumiałe, gdyż w sytuacjach konfliktowych mamy do czynienia ze ZJAWISKOWĄ niepowtarzalnością sytuacji określanych mianemkonfliktowych, co nie oznacza, że nie spotykamy się w tych zawodach z konfliktowością z ISTOTY swej podobną, typową. Ogólnego lekarstwa na złagodzenie konfliktowości—jak wspomniano—nie ma, można jednak wskazać na już istniejące w tej materii **propozycje.**

1. Twórca etyki niezależnej, Tadeusz Kotarbiński, zapytany kiedyś przez piszącego te słowa, czy mógłby — w ramach etyki, której jest twórcą — przedstawić supozycje czy wskazówki dotyczące rozwikłania sytuacji tu omawianych, wskazał na kryterium pozaetyczne, mianowicie pedagogiczne. Dałoby się ono w przybliżeniu sformułować następująco: „Zadecyduj tak, aby Twoje postępowanie mogło być wzorem postępowania dla młodszych, mniej doświadczonych kolegów". Niewykluczone, że była to parafraza wypowiedzi Marcina Lutr a, który mówił o tym, by po dokonaniu wyboru bez rumieńca wstydu móc spojrzeć swoim uczniom w twarz. Kryterium to jest godne zastanowienia i zapewne może być zastosowane przez kogoś, kto już posiada olbrzymie doświadczenie życiowe — ale co mają robić młodsi, ci, którym tego doświadczenia brak, którzy nawet nie mają możliwości zapoznania się z dorobkiem przeszłości?

2. Wywodzący się z rodziny lekarskiej Arystoteles (w *Etyce Nikotnachejskiej)* już był świadom tego, że zbyt rygorystyczne przestrzeganie norm może być nawet niemoralne i spowodować większe szkody od bardziej złagodzonych interpretacji, mieszczących się pośrodku między ekstremami. Postulował on „średnią miarę"

miedzy obiema błędnymi decyzjami, albo między nadmiarem i niedostatkiem. Miała to być „etyka środka", zwana też teorią „teorią słuszności". Nie jest ona tożsama z relatywizmem moralnym, gdyż uznaje ona pewne niewzruszone kanony (zakaz zabijania, potępienie zawiści itp.), dla których nie ma średniej miary. Słuszność jest wariantem tego, co sprawiedliwe moralnie, będąc bardziej dostosowana do życia. Miary „słuszności" poszukuje się niekiedy próbując bilansować, wykalkulować sumę strat i zysków moralnych. Jest to jednak nadzwyczaj trudne, zwłaszcza jeśli się uwzględni fakt zmienności ocen moralnych, które — w odróżnieniu od skutków technicznych niektórych decyzji — nie dadzą się dokładnie przewidzieć. Oceny niektórych aktów wyboru, zrazu przychylne, mogą pod wpływem niezliczonych czynników zmieniać się w totalne potępienie i to w obrębie jednego i tego samego zbioru ludzi i wartości (np. ocena działań konkwistadorów z punktu widzenia współczesnego chrześcijaństwa)[7].

Przykładów jest aż nadto, choćby znowu z dziedziny medycyny. Oto lekarz prosi swego kolegę, wybitnego chirurga, by ten wyjawił mu diagnozę, prawdziwą. Po usłyszeniu niepomyślnej dla siebie wieści powiada: „Dziękuję ci za prawdę, ale to ty... mnie zabiłeś" (N. Elstein).

Zmienność ocen, a w ślad za tym często także uznawanych wartości (albo przesunięć w obrębie hierarchii wartości), może być związana z mnóstwem przyczyn subiektywnych i obiektywnych. Tu tej sprawy nie możemy omawiać, podajemy tylko jeden przykład. W jednym z szejkanatów nad Zatoką Perską do dzisiaj chirurdzy swoją wiedzę medyczną muszą (???) wykorzystywać do amputowania rąk — co odbywa się na mocy prawomocnego wyroku sądowego i jest karą za kradzież.

3. Scedowanie w praktyce rozstrzygnięć na innych lekarzy, czy przedstawicieli innych zawodów, nie rozstrzyga konfliktowego charakteru omawianych tu sytuacji. Po prostu inny lekarz (czy zespół) staje przed tym samym trudnym zadaniem—nie jest to więc rozwiązanie, lecz jedynie próba zrzucenia odpowiedzialności moralnej z siebie i usiłowanie przesunięcia jej na innych ludzi. Etyczny charakter takiego postępowania wydaje się co najmniej wątpliwy. Należałoby może jeszcze dodać, że takie praktyki mogą w pewnych sytuacjach (mianowicie wtedy, kiedy potrzebna jest natychmiastowa — albo bardzo szybka—interwencja) jedynie spowodować spotęgowanie się konfliktowości danej sytuacji.

4. Sytuacje konfliktowe można rozstrzygać także posługując się systemem losowym; o wyniku decyduje tu „ślepy los", przypadek. Wyobraźmy sobie następującą sytuację: w rezultacie wypadku samochodowego do szpitala dysponującego jedną salą operacyjną trafia dwóch pacjentów w podobnym stanie, a operować można tylko jednego. Kogo, którą z ofiar wypadku? Wówczas o życiu rozstrzygnąć może orzeł czy reszka. Według jakich bowiem kryteriów pozamedycznych w takim wypadku wartościować życie ludzkie?

5. Często spotykanym sposobem rozstrzygania sytuacji konfliktowych jest propozycja złagodzenia (!) konfliktowości w sposób nie mniej kontrowersyjny od poprzednich, mianowicie drogą poświęcania interesu jednostki (lub jej samej) na

[7] Materiały XX czyli XXV kongresu International Ecumenical Fellowship, odbytego w Seggau w Austrii w sierpniu 1993 r. W: *Rundschreiben der IEF, Deutsche Region.*

rzecz dobra ogółu. Mimo wielu zastrzeżeń i niebezpieczeństw, które mogą towarzyszyć tej praktyce—na przykład podeptania godności osobistej i braku poszanowania wolności jednostki (przez przymus leczenia, przymusową izolację itd.), co należy mieć nieustannie na uwadze, zwłaszcza że historia dowodzi, iż postulatu tego można łatwo nadużyć w celach partykularnych (pozamedycznych, np. politycznych) — łatwo wskazać w takim postępowaniu szereg zalet, które (na równi z niedostatkami) ma każda z prezentowanych tu możliwości = propozycji. Dodajmy od razu, że w praktyce życiowej spotykamy się z wszystkimi wymienionymi tu sposobami przezwyciężania konfliktowości.

Posłużmy się ponownie przykładem. Jeżeli do lekarza na badanie związane z uzyskaniem prawa jazdy zgłasza się osoba, u której stwierdzono epilepsję, i lekarz odmawia wydania określonego zaświadczenia — wówczas poświęca (?) interes jednostki na rzecz ogółu. Ale czy rzeczywiście w interesie pacjenta leżało posiadanie prawa jazdy? Można mieć uzasadnione wątpliwości; przecież zaspokojenie jego pragnień mogło się obrócić także przeciwko niemu, a więc czy odmowa nie leżała także w jego interesie?

W momencie, kiedy Samson zdecydował się na zniszczenie filaru, podtrzymującego sklepienie świątyni, w której zebrani byli Filistyni—postąpił według tego samego modelu: poświęcił siebie (w gruncie rzeczy była to ofiara równa samobójstwu) na rzecz dobra większej ogólności, swoich współwyznawców, i czyn ten znalazł u nich uznanie: pochowano go z wszelkimi honorami.

6. Innym sposobem rozstrzygania sytuacji konfliktowych jest próba minimalizacji skutków negatywnych dokonywanego wyboru. Skoro wiadomo, że nieuchronnym rezultatem dokonywanego wyboru jest wyrządzenie zła—niech będzie ono jak najmniejsze. Nie zawsze da się przeprowadzić tego rodzaju bilans — ale niewątpliwie próbę taką można (należy) podjąć.

7. Kiedy Agamemnon wypływał pod Troję i nie mógł ruszyć ze swoją flotą z miejsca, wróżka przepowiedziała mu, że w razie złożenia jego córki — Ifigenii — na stosie, Troja padnie. Konfliktowość sytuacji jest oczywista. Miłość ojcowska znajduje się w konflikcie z interesem Państwa-Miasta. Jak wybrnąć? Agamemnon pyta wojowników i ci w powszechnym głosowaniu jednomyślnie aprobują uśmiercenie (ofiarowanie) córki wodza. Ten nie ma najmniejszych skrupułów i Ifigenia ginie na stosie. Wódz-ojciec nie ma sobie nic do zarzucenia, nie ma wyrzutów sumienia, większość zdecydowała i on czuje się zwolniony z jakiejkolwiek odpowiedzialności, to znaczy zarówno prawnej, jak i moralnej.

Przezwyciężeniu sytuacji konfliktowych tą metodą zarzuca się właśnie „roztopienie" się odpowiedzialności. Odpowiedzialni są wszyscy... to znaczy nikt! Nikt też nie ponosi konsekwencji subiektywnych (chociażby pod postacią wyrzutu sumienia) czy obiektywnych (pod postacią wyroku) za negatywne skutki dokonanego wyboru, co zgodnie z całym powyższym wywodem jest trudne do zaaprobowania. A jednak mimo tak istotnych zarzutów ten sposób Rozstrzygania" sytuacji konfliktowych nie schodzi ze sceny dziejowej i jest częstokroć aprobowany.

8. Niekiedy podejmuje się próby instytucjonalnego rozwikłania zaistniałej sytuacji. W przypadku, kiedy się na przykład nie dowierza potencjałowi intelektualnemu podwładnych, a więc kiedy ogranicza się jego wolność, jakaś kongregacja

może zadecydować, w jaki sposób należy rozsądzić między przeciwstawnymi normami zawartymi w jednym i tym samym kodeksie, dając oficjalną i obowiązującą wykładnię. W danym przypadku zanika indywidualny wysiłek człowieka dokonującego wyboru, jeśli można w ogóle o takim mówić. Na dobrą sprawę także odpowiedzialność spada na instytucję, która rozstrzygnęła, jak w danej sytuacji należy OBOWIĄZKOWO postąpić. Wybór człowieka sprowadza się jedynie do tego, że taki porządek zaaprobował. Jak widać, i to „rozwiązanie" ma swoje pozytywy, zwalnia w ostateczności od wyboru, proponuje oprzeć się na zaufaniu, na wierze w dobrą wolę i nieomylność instytucji, dokonującej wyboru za wszystkich, którzy ją uznają za swoją.

9. Relatywnie najprostsza jest oczywiście sytuacja, w której normy kodeksu są ustalone hierarchicznie, czyli wtedy, kiedy normy uznawane za ważniejsze, donioślejsze, cenniejsze są numerycznie wyżej zafiksowane od pozostałych. Wówczas rozstrzygnięcie sytuacji konfliktowej, a właściwie jej złagodzenie, polega na poświęceniu normy numerycznie znajdującej się dalej na rzecz znajdującej się wyżej.

Przykładem zbudowania kodeksu w sposób podobny do tu omawianego jest *Dekalog.* Tam pierwsze normy, jako dotyczące wartości najwyższej, czyli Boga, mają priorytet wobec pozostałych, czyli w przypadku konfliktu między którąkolwiek normą z pierwszego podzbioru z którąkolwiek normą z drugiego podzbiory wiadomo, że należy „poświęcić" normę drugiego podzbioru. Trudniej jest w przypadku zaistnienia konfliktu w obrębie drugiego podzbioru; niemieccy etycy mówią wtedy o rozstrzygnięciu kazuistycznym, a więc w znacznym stopniu niewolnym od wątpliwości.

Dokonanie wspomnianej hierarchizacji jest jednak nadzwyczaj trudne, nie tylko w teologii, religii czy medycynie. Jeśli się przykładowo uzna za normę naczelną troskę o życie pacjenta oraz o jego dobro (właściwie zdrowie), co w etyce lekarskiej jest konieczne, to sklasyfikowanie każdej następnej powinności według szczebla cenności jest tu nadzwyczaj utrudnione. Dodajmy, że przyjęcie wyżej wspomnianych norm naczelnych nie oznacza dzisiaj uznania ich za wartości absolutne. (Jako przykład niech służy prawnie i moralnie zalegalizowana w niektórych krajach, ustawa eutanazyjna, kara śmierci oraz dyskusyjność przedłużania życia ludzkiego za wszelką cenę, chociażby o kilka dni, ponieważ aparatura naukowa i farmakologia dają takie możliwości, co jednak powoduje zarazem przedłużanie nieopisanych cierpień pacjenta). W położnictwie pewne sytuacje konfliktowe usiłuje się rozstrzygnąć wychodząc z założenia, że niektóre porównywalne wartości nie są jednakowe (np. życie matki i noworodka), poświęcając mniej cenną wartość na rzecz bardziej cennej, uznanej za wyższą. Wszak nie zawsze takie gradacje są w medycynie do przeprowadzenia. Przypomnijmy historyczny już dzisiaj przykład podawany przez G. Williamsa (w książce *Świętość życia i prawo karne),* kiedy to pewnym lekarzom angielskim wytoczono proces, ponieważ jednemu z noworodków-bliźniaków, podali przy pneumonii antybiotyk, a drugiemu, „niepełnowartościowemu" fizycznie—nie. Wówczas to właśnie wspomniana gradacja została zakwestionowana.

Przeprowadzenie gradacji — jak z tego wynika — w odrębnych przypadkach wymaga olbrzymiego zasoby wiedzy pozamedycznej, przede wszystkim moralnej.

10. Wybitny polski lekarz i humanista w swojej książce[8] nie definiuje formalnie sytuacji konfliktowej, ale podaje szereg klasycznych przykładów. I tak zatrudniani przez Niemców w obozie koncentracyjnym w Dachau w charakterze więźniów lekarze-bakteriolodzy, inaktywowali szczepionki przeciwko durowi plamistemu przeznaczone dla żołnierzy Wehrmachtu; sądzili, że wnoszą w ten sposób swój wkład do porażki III Rzeszy; szczepionki wysyłane na front wschodni powodowały, że żołnierze niemieccy umierali — żyliby, gdyby aplikowano im skuteczną szczepionkę... Obrońcy hitlerowskich zbrodniarzy na procesie w Norymberdze domagali się postawienia tych lekarzy przed sądem, motywując to tym, że lekarze są zobligowani do leczenia wszystkich (!) ludzi, także wrogów; u podstaw wniosku legło więc przeświadczenie, że lekarze-bakteriolodzy złamali podstawową zasadę etyki lekarskiej. „Trybunał po naradzie wniosek odrzucił bez komentarzy. Niepokojący problem pozostał" — kończy wywód profesor.

I jeszcze jeden przykład. Lekarz, łamiąc polecenie nieobecnego ordynatora, dokonuje zabiegu na pacjencie ratując mu (na szczęście dla siebie i pacjenta) życie. W takim wypadku „... opór podwładnego będzie wymagał nie tylko kultury, ale i dużej odwagi cywilnej".

Autor, próbując sformułować ogólną wskazówkę rozwikłania sytuacji konfliktowych, zaleca tylko jedno: „... dobro chorego jest najwyższym prawem, a chory należycie... przez lekarza poinformowany i uświadomiony, ma prawo sam (?) określać, co uważa za swoje dobro". (Musiałem w cytacie dodać pytajnik, gdyż natychmiast rodzi się pytanie o dopuszczalność nie tylko biernej, ale też czynnej eutanazji na życzenie, jak to jest dopuszczalne w jednym z kantonów Szwajcarii). I dalej: wtedy, gdy lekarz nie znajdzie oparcia w tradycji, kodeksach deontologicznych itp., „... **jest zobowiązany działać zgodnie ze swą wiedzą i sumieniem,** a następnie **umieć uzasadnić swoje decyzje i czyny** wobec przełożonych stojących na straży lekarskiej etyki zawodowej".

Z tekstu tego praktyka i teoretyka wynika jednoznacznie obowiązek rozstrzygania sytuacji konfliktowej samemu, na własne ryzyko (!) i własną odpowiedzialność — i to jest zrozumiałe. Współgranie wiedzy i sumienia—na ile jest to możliwe — jest także zrozumiałe. **O** ile w etyce lekarskiej ten sposób **subiektywnego** rozstrzygania sytuacji konfliktowej wydaje się uzasadniony, to nie da się tego sposobu ekstrapolować na myśl etyczną kościoła rzymsko-katolickiego; szybciej zaaprobuje taką propozycję — jak sądzę — etyka protestancka. Ale te kwestie pozostawiam, jako nieteolog, do rozważenia teologom Ich dyskusja (dyskusja jedynie, nie zaś rozstrzygnięcia) mogłaby ułatwić życie wielu ludziom wierzącym.

Zakończenie

Ostrożność i rozwaga w postępowaniu osoby, dokonującej wyboru w sytuacji konfliktowej, musi być szczególnego rodzaju. Człowiek, którego mają dotknąć skutki wyboru, reaguje bowiem w sposób szczególnie wyczulony, reaguje poniekąd

[8] T. Kielanowski: *Etyka i deontologia lekarska.* Warszawa 1985, wyd. II, rozdz. *Kazuistyka moralnie trudnych i spornych decyzji w praktyce lekarskiej,* s. 188-193.

nad wrażliwie. Każde wypowiedziane słowo, każde zdanie, może wyrządzić krzywdę moralną; osoba, której dotyka wybór, powinna — moim zdaniem — znać racje, którymi kierowała się osoba, w zasięgu kompetencji której się znalazła. Postępowanie taktowne, uhonorowanie godności osobistej w stopniu maksymalnym i, kiedy to możliwe, przekonanie osoby, której się z konieczności wyrządza krzywdę — powinno towarzyszyć dokonywaniu wyboru. Może to złagodzić negatywny wydźwięk podjętej decyzji.

Kończąc te jakże niepełne rozważania dotyczące jednego z bardziej skomplikowanych problemów związanych z kodeksami, należałoby sparafrazować francuską sentencję moralną: „W etyce, podobnie jak w miłości, nie należy mówić: «nigdy» i «zawsze»' '—ale tym trudniejsza jest rola wszechstronnie wykształconego człowieka (np. lekarza, duchownego itp.), gdyż zdarza się, że za ocenami osoby decydującej i tej, o której się decyduje, stoi wprawdzie ten sam zbiór wartości (np. kodeks), ale uzasadnione racje moralne obu stron znajdują się w rażącej sprzeczności. Wynika to stąd, że nawet najlepszy kodeks nie chroni przed powstaniem sytuacji konfliktowych, ale kodeks taki winien zawierać ogólne wskazówki, w jaki sposób należałoby je usiłować rozwiązywać.

Spróbujmy wysnuć dalsze wnioski. Cele stawiane sobie przez ludzi, ale także przez pojedynczego człowieka, mogą się nie tylko zmieniać, ale częstokroć wykluczają się; w ślad za tym zmieniają się także wartości, związane z dążeniami do osiągnięcia określonych celów, zmieniają się także powinności. Powstaje cała sieć związanych ze sobą wartości oraz wartości się wykluczających. Człowiek zaś jest skazany na to, by wybierać, nie może żyć nie czyniąc tego.

Nie idzie tu o konflikty między tym, co moralne i niemoralne, czy też o konflikt między obowiązkiem a skłonnościami (np. naturalnymi); ten ostatni, rzecz jasna, może zaistnieć. Konflikty, o których mówimy, mają immanentnie moralny charakter. Jak stwierdzono wyżej, w każdej sytuacji konfliktowej jakaś wartość NIE zostaje uhonorowana, a zarazem inna, dzięki temu, że się ją wybrało, zostaje w swoim oddziaływaniu wzmocniona. Jedna wartość zostaje zrealizowana kosztem drugiej. Bez winy z takiej sytuacji nie można wyjść! Powstrzymać się przed dokonaniem wyboru nie można, to byłby także wybór. „Konflikty wartości... postawiłyby granicę nawet doskonałej harmonii, boskiemu, panującemu nad światem określaniu przyszłości *(Vorbestimmung)* i opatrzności”[9].

Cechą tych sytuacji nie jest to, że jedna wartość zostaje wykluczona przez coś niewartościowego, lecz to, że wobec jednej wartości inna znajduje się w opozycji. A więc mamy do czynienia z sytuacją, kiedy jedna wartość pozytywna znajduje się w opozycji do drugiej wartości, także pozytywnej; stanowi to o ich antynomiczności.

Sprawiedliwość i miłosierdzie (ewentualnie miłość) jako wartości formalnie się nie wykluczają, ale w konkretnej sytuacji będą mogły stanowić wartości opozycyjne wobec siebie. To więc także sytuacja sama w sobie jest konstytuującym elementem konfliktu, antynomii moralnych wartości. Ale natężenie tych antynomii jest różne. Jedne jak gdyby stwarzają szansę ich przezwyciężenia, inne zdecydowanie takiej szansy nie stwarzają. Człowiek nie może inaczej rozstrzygać, jak każdorazowo

[9] N. Hartmann: *Ethik.* Berlin 1962, s. 214.

w odniesieniu do konkretnej sytuacji; rozstrzyga zaś według swojej świadomości moralnej czy poczucia silniejszego przywiązania do jakiejś wartości, na ogół według jednej ze wskazanych wyżej możliwości rozstrzygania podobnych sytuacji. Oznacza to także, że każde takie rozstrzygnięcie jest kolejną (nieustannie ponawianą) próbą rozstrzygania konfliktowości tej sytuacji!

Z powyższego wynika też, że samo pragnienie uhonorowania i przestrzegania wszystkich wartości moralnych (np. norm) w omawianej sytuacji jest aksjologicznie wewnętrznie sprzeczne! Każdorazowe rozstrzygnięcie konstytuuje określoną hierarchiczność wartości, polegającą na zdeprecjonowaniu (przekroczeniu) określonej innej wartości!

I jeszcze jeden problem. Wartość sukcesu i wartość osiągnięcia celu przeciwstawna jest wartości napięcia, nakierowanego na to, co jeszcze nie zostało osiągnięte; cenna może się okazać nawet niemożność osiągnięcia celu (np. muza miłosna dla poety). Wzrost żywotności i natężenia napięcia w człowieku może być uwarunkowany niemożliwością osiągnięcia celu — powiada nie bez racji N. Hartmann — stając się konstytutywnym elementem kształtowania się poczucia odpowiedzialności, a w ślad za tym osobowości.

Osiągalność i niemożliwość osiągnięcia jakiegoś celu posiada aksjologicznie dwoisty charakter: jedno i drugie posiada zarówno określoną wartość, jak też jej nie posiada. Ta immanentna dwoistość wartości dotyczy wielkiej liczby etycznych intencji. Aktywność, dążenia i pragnienia są też w swej istocie dwoiste. Kategorie te są wartościowe ze względu na swój cel i **zarazem** są wartościami *per se,* są wartościami samoistnymi. Ich równoczesnego urzeczywistnienia nie da się częstokroć ze sobą zharmonizować. Urzeczywistnienie jednej wartości wyklucza wtedy możliwość urzeczywistnienia drugiej. To immanentne wykluczanie się wspomnianych wartości potęguje jeszcze konfliktowość samej sytuacji, utrudniając dodatkowo podjęcie decyzji[10].

[10] Autor celowo pominął we wstępie różne społeczne i immanentnie religijne uwarunkowania wpływające na przyjęcie tych czy innych norm do zbioru założeń (kodeksu). U podstaw wielu systemów etyki normatywnej, na przykład chrześcijańskich, leży ZAŁOŻENIE, ze nieprawidłowości na Ziemi muszą zostać „zrekompensowane" w życiu pozadoczesnym. Na to fundamentalne założenie (aksjomat, tu: dogmat) nakładają się następnie szczegółowe normy.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

MACIEJ POTĘPA
Uniwersytet Łódzki

KONCEPCJA PODMIOTU W FILOZOFII KANTA, FICHTEGO I SCHLEIERMACHERA

1. Refleksyjny model podmiotu

Fichte jako pierwszy postawił wobec refleksyjnej teorii podmiotu zarzut popełnienia przez nią błędu logicznego circulus vitiosus. Na ten temat pisze w *Wissenschaftslehre nova methodo von 1798:*

„Do tej pory postępowano w następujący sposób: nie możemy być świadomi znajdujących się naprzeciw nas rzeczy czy przedmiotów zewnętrznych, jednocześnie nie będąc świadomi samych siebie, tj. nie będąc dla samych siebie przedmiotem. Dzięki aktowi naszej świadomości dochodzimy do świadomości naszej świadomości, który możemy sobie uświadomić przez to, że znowu myślimy siebie samych. Tę świadomość naszej świadomości uświadamiamy sobie tylko przez to, że znowu czynimu ją przedmiotem i dochodzimy na tej drodze do świadomości naszej świadomości świadomości, i tak do nieskończoności. Ale w ten sposób nie wyjaśnimy naszej świadomości; albowiem zgodnie z nim, właściwie nie powinna istnieć żadna świadomość, jeśli przyjąć, że jest ona stanem umysłu albo przedmiotem. Dlatego też zawsze zakłada ona podmiot, do którego właściwie nigdy nie udaje się jej dotrzeć. Ta sofistyka leżała do tej pory u podstaw wszystkich systemów — nie wyłączając Kantowskiego”[1].

Podstawowy błąd refleksyjnej teorii podmiotu polega na tym, wedle Fichtego, że przedstawia on „Ja” tylko w formie przedmiotu, znajdującego się „obok” innych przedmiotów. Nie jest ona więc w stanie pomyśleć „Ja-podmiot” w nim samym i dla niego samego, żeby w ten sposób rzeczywiście przenieść się w perspektywę takiego podmiotu, który konstytuowałby sam siebie, za pośrednictwem wiedzy o sobie.

Zanim jednak przejdę do przedstawienia koncepcji podmiotu Fichtego, chciałbym najpierw naszkicować Kantowską teorię podmiotu, którą uważam za teorię oddającą to, o co chodzi w refleksyjnym modelu podmiotu.

Kant ujmuje „Ja” w akcie, w którym podmiot odwraca się od przedmiotów należących do świata (zewnętrznego — red.) i zwraca się ku sobie samemu, zachowując w ten sposób jedność z samym sobą. Tę transcendentalną samowiedzę nazywa Kant transcendentalną apercepcją. Integralnym składnikiem wszelkiej świadomości jest nie tylko przedmiot, lecz również bycie świadomym przedmiotu. Wszelka świadomość przedmiotu zawiera (dla Kanta) w sobie potencjalną samowiedzę. Kant

[1] J. G. Fichte: *Nachgelassene Schriften.* Hrsg. v. H. Jacob, Bd. II, Berlin 1937, s. 356.

mówi o tym na początku § 16 w słynnym sformułowaniu: „Przedstawienie «Myślę» musi móc towarzyszyć wszystkim mym przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie przedstawione, co by wcale nie mogło być pomyślane" (B 131 n). Transcendentalna apercepcja, którą Kant nazywa (§ 16) „pierwotną syntetyczną jednością apercepcji" nie jest ani jednością różnorodności danych naocznych, ani jednością kategorii, umożliwiającą powiązanie czystych kategorii w jedność sądu na poziomie poznania intelektu. Bez „pierwotnej jedności syntetycznej apercepcji" nie jest możliwe więc ani wiązanie w jedność nieokreślonej wielości danych naocznych, ani wiązanie kategorii przedmiotowych w jedność sądu na poziomie intelektu. Ta transcendentalna najwyższa jedność jest przedmiotowym warunkiem wszelkiego poznania[2] i należy ją odróżnać od „podmiotowej jedności świadomości stanowiącej określenie zmysłu wewnętrznego" (B 139), która jest dana w empirycznie określonym czasie. Transcendentalna apercepcja pełni u Kanta funkcję Ja — ostatecznie fundującego poznanie. Nie jest to „Ja" ujęte, jak u Kartezjusza, jako substancja myśląca *(res cogitans)*. Kantowskie „Ja" jako najwyższy warunek poznania samo nie może zostać poznane, ponieważ dopiero funduje warunki poznania kategorialno-fenomenalnego. Owo „Ja" może zostać tylko pomyślane. Kant rozróżnia wyraźnie między refleksią (myśleniem) a poznaniem w odniesieniu do „Ja". Kant pisze w § 25 *Krytyki czystego rozumu:*

„Świadomość samego siebie jest więc jeszcze daleka od poznania samego siebie bez względu na wszelkie kategorie, które tworzą myślenie jakiegokolwiek przedmiotu w ogóle przez powiązanie tego, co różnorodne w jednej apercepcji. Tak jak do poznania jakiegoś różnego ode mnie przedmiotu, prócz myślenia (w kategorii) przedmiotu w ogóle, potrzeba mi wszak jeszcze pewnej naoczności, którą określiłbym bliżej jako pojęcie ogólne, tak też do poznania samego siebie potrzebna mi prócz świadomości lub prócz tego, że myślę o sobie, jeszcze naoczność tego, co różnorodne we mnie, przy pomocy której bliżej określam ową myśl. Istnieję też jako umysłowość *(Intelligent),* która jest świadoma jedynie swej zdolności wiązania" (B 159).

Wynika z tego, że transcendentalnej samoświadomości nie należy mylić z Ja osobowym, ponieważ indywidualna jaźń należy do Ja empirycznego, istniejącego w określonym empirycznie czasie. Transcendentalna apercepcja jako podmiot świadomości wyraża fakt fundamentalny, mianowicie, że przedstawienia i poznania są moimi przedstawieniami, niezależnie od tego, jaką zawierają treść przedmiotową. Transcendentalna apercepcja jest podmiotem świadomości w ogóle, stąd też jest w każdej świadomości i samoświadomości jedną i tą samą.

Ale transcendentalna samoświadomość jako najwyższa zasada Kantowskiego systemu i jako podstawa zarówno dedukcji metafizycznej jak i transcendentalnej kategorii nie może zostać poddana „w sobie i dla siebie" analizie, niezależnie od swojej funkcji konstytuującej przedmioty: Nigdy nie jesteśmy w stanie zanalizować „Ja" podmiotu tak, jak to czynimy z jakąkolwiek rzeczą. Gdzie myślimy podmiot, tam zawsze zakładamy go już w myślach, i tym samym Ja podmiotu uchwytujemy w formie przedmiotu. W ruchu tym stale poruszamy się po kole. Wynika z tego, że w samoświadomości nie dokonuje się właściwie żadne rozszerzenie naszego poz-

[2] O. Höffe: *Immanuel Kant.* Warszawa 1994, s. 101.

nania rzeczywistości. Zmierzający do wiedzy zawiera właściwie już w sobie to, do czego uchwycenia zmierza zwracając się ku sobie samemu. Struktura refleksyjnego zwrócenia się ku sobie samemu ma u Kanta strukturę koła i Kant jest tego w pełni świadom. W *Dialektyce transcendentalnej,* w rozdziale o *Paralogizmach* Kant pisze:

„Przez owo Ja, on lub ona (rzecz), które myśli, nie przedstawiamy sobie nic więcej jak tylko transcendentalny podmiot myśli = x, który poznajemy jedynie poprzez myśli stanowiące jego określenia; o nim samym w odosobnieniu nie możemy mieć nawet najmniejszego pojęcia. Krążymy więc stale dookoła niego, albowiem, by cokolwiek o nim sądzić, musimy już zawsze rozporządzać jego przedstawieniem; niedogodność, której niepodobna uniknąć, ponieważ świadomość sama w sobie jest nie tyle przedstawieniem, które wyróżnia pewien specjalny przedmiot, ile formą przedstawienia w ogóle, o ile się ono ma nazywać poznaniem" (B 404).

Kantowskie przedstawienie ujmuje istotę Ja jako refleksję. Ta teoria o istocie Ja wychodzi od podmiotu myślenia i podkreśla, że podmiot stale znajduje się w pewnym odniesieniu do siebie. To odniesienie polega na tym, że podmiot za pomocą refleksji uchwytu je siebie jako przedmiot; zdolność do konstytuowania przedstawień, która pierwotnie odnosi się do przedmiotów, odnoszona jest do siebie samej, i w ten sposób, w jedynym przypadku samoświadomości, myśli i to, co pomyślane, aktywności i tego, co z niej wypływa, nie można od siebie oddzielić. Jeśli podmiot jest przedmiotem wiedzy, to właśnie na mocy swojej aktywnej subiektywności.

Teoria ujmująca Ja jako refleksję, porusza się stale po kole. U podstaw refleksyjnego modelu wyjaśniania samoświadomości leży wiara w to, że samoświadomość powstaje poprzez stosunek samoodniesienia, który ma miejsce wtedy, kiedy samoświadomość odwraca się od świata i zwraca się ku sobie samej, ujmując siebie w formie przedmiotu. Jednak zagadka samoświadomości nie daje się w ten sposób niejako quasi-automatycznie rozwiązać: wikła się ta teoria w beznadziejne trudności, znane w literaturze przedmiotu pod mianem „trudności z identyfikacją" świadomości[3].

Otóż jeśli przyjmiemy, że Ja" uzyskuje poznanie swojej podmiotowo-przedmiotowej jedności dopiero poprzez zwrócenie się świadomości, za pomocą refleksji, ku samej sobie, to wtedy identyfikacja jej nie jest możliwa, ponieważ podmiot nie zna tego, czego powinien szukać. Podmiot na drodze refleksyjnego zwrócenia się ku sobie samemu nie jest w stanie wyjaśnić swojej tożsamości, bowiem, żeby tego dokonać, należałoby wykazać, że Ja ujmujące" jest tym samym, co „Ja ujmowane". Jeśli natomiast przyjmiemy, że podmiot jest już w posiadaniu wiedzy o swojej podmiotowo-przedmiotowej jedności, to wtedy co prawda identyfikacja owej jedności nie nastręcza żadnych trudności, ale teoria podmiotu porusza się po kole, ponieważ już na początku rozumowania zostaje założony jej wynik.

Świadomość refleksyjna nie powstaje więc na mocy skierowania refleksji na „Ja myślące" *(denkende Ich).* Jeśli przyjąć, że świadomość wnosi już przez sam swój fakt istnienia wiedzę o swojej jedności podmiotowo-przedmiotowej, to przy wyjaś-

[3] Tradycyjny model samoświadomości przedstawił jako pierwszy D. Henrich w swoim artykule *Fichtes ursprüngliche Einsicht.* W: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer.* Frankfurt a. M. 1966; później także K. Gloy analizowała szczegółowo ten problem w swoim artykule *Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses.* W: „Fichte-Studien", Bd. 1.

nianiu samoświadomości jako wynik refleksyjnej samozwrotności świadomości, powstaje figura logiczna błędnego koła — circulus vitiosus, polegająca na tym, że refleksja, która ma dopiero wyjaśnić samoświadomość, już z góry zakłada wiedzę o samoświadomości. Wniosek z tego taki, że samoświadomości nie można opisać za pomocą refleksji. Wpisana w podmiot refleksja nie dysponuje żadnym kryterium, na podstawie którego mógłbym ustalić, że faktycznie jestem tym, którego uchwytuję w sposób przedmiotowy. Muszę więc dysponować, odmiennym od refleksyjnego, dostępem do podmiotowo-przedmiotowej jedności samoświadomości. Konstatacja tej jedności musi więc poprzedzać sam akt refleksji.

2. Model produkcyjny samoświadomości Fichtego

Można zasadnie twierdzić, że stadia w rozwoju Fichteańskiej „teorii wiedzy" *(Wissenschaftslehre)* pokrywają się z różnymi próbami wyjaśnienia przez Fichtego tajemnicy samoświadomości. Ale właściwie nigdy nie udało się mu wypracować w sposób jasny i wyraźny zadowalającej teorii samoświadomości. Mowa Fichtego o Ja, które samo siebie ustanawia[4] *(Das Ich, das sich selbst setzt),* jest negatywnym obrazem refleksyjnego modelu samoświadomości, którego braki Fichte w pełni rozpoznał już w *Wissenschaftslehre* z roku 1794. Podstawowa myśl Fichtego zmierza do tego, by pokazać, że żadne Ja podmiotu nie poprzedza samoświadomości. Podmiot wkracza na scenę dopiero wraz z pojawieniem się na niej świadomości Ja = Ja. Wychodząc od Ja-podmiotu, nie można z niego wyprowadzić samoświadomości. Kiedy Fichte mówi o samoustanawianiu się Ja, to ma na myśli tę bezpośredniość, w której Ja, jakby za jednym razem w całości, wyłania się z mroków. Fichte pisze:

„Wszelka możliwa świadomość jako to, co obiektywne jakiegoś przedmiotu, zakłada świadomość bezpośrednią, w której to, co subiektywne i to, co obiektywne po prostu są czymś jednym; poza tym świadomości nie udaje się zgoła pojąć. Daremnie będziemy szukać związku między podmiotem i przedmiotem, jeśli się go nie uchwyci pierwotnie w ich połączeniu (...). tą świadomością bezpośrednią jest ten właśnie opisany ogląd Ja; w nim Ja w sposób konieczny ustanawia samo siebie, i przeto w niej to co subiektywne i to, co obiektywne jest jednym"[5].

Tak więc nie istnieje to, co ustanawiające (Setzendes), które pojawiałoby się po samym ustanawianiu (Setzen). Ja jest tym ustanawianiem, poprzez które powstaje jego „bycie dla siebie" *(Fürsichsein).* To, co w sposób absolutny *(schlechthin)* ustanawia samo siebie, jednocześnie ustanawia swoje „bycie dla siebie". Fichte mówi w tym kontekście o „Ja absolutnym", które ma tę właściwość, że „ustanawia siebie samo". Owo Ja jest dlań najwyższą zasadą wiedzy. Nie jest ono rozumiane jako Ja empiryczne, lecz jako szczególny rodzaj absolutnego podmiotu, który podlega określonym, właściwym sobie prawidłowościom, mianowicie jest ono tym momentem w naszej wiedzy, który jest w sposób bezwarunkowy ustanowiony przez siebie samego. W owym Ja to, co ustanowione jest tożsame z tym, co ustanawiające *(Im*

[4] J. G. Fichte: *Sämtliche Werke.* Hrsg. v. J. H. Fichte, Berlin 1845, s. 96 (- SW). Jeśli to możliwe, będą także podawane tom i strona „Fichte-Gesamtausgabe" (GA 1, 2, s. 259).

[5] J. G. Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre.* W: SW 1, s. 528 (GA 1, 4, s. 276).

Ich sind Gesetztes und Setzendes identisch). W Fichteańskiej konstrukcji „Ja absolutnego" ważne są zwłaszcza dwa momenty: po pierwsze, owo „Ja absolutne" pomyślane jest jako źródło wszelkiej realności *(Realität)* a więc także realności wszelkiego empirycznego „przedmiotu" (Nie-Ja) i wszelkiej „przedstawiającej" go empirycznej świadomości. Po drugie, co jest dla naszych rozważań nad teorią podmiotu szczególnie ważne, samo Ja absolutne jest tożsame z czystą aktywnością *(Tätigkeit),* „siłą" *(Kraft),* dzięki której ono samo siebie wytwarza i określa cały swój „byt", który ma zarazem charakter absolutnego przedmiotu.

Dlatego też treść świata jest u Fichtego współzałożona w Ja. Byt jest tu immanentny wobec wiedzy, cała zaś rzeczywistość — zarówno w aspekcie poznawczym *(principium cognoscendi),* jak i ontologicznym (*principium essendi)* jest wytworem Ja. Fichte mówi już w *recenzji Aenesidemusa* o „bezwzględnie pierwotnym akcie" *(Tathandlung),* który poprzedza i warunkuje wszelkie najbardziej elementarne „fakty" *(Tatsachen)* przedstawiającej świadomości. W akcie tym „pierwotne Ja" *(das ursprüngliche Ich)* dokonuje absolutnego samoustanowienia siebie *(Sich--Selbst-Setzen)* i to jako ustanawiającego. Takie absolutne Ja, pomyślane jako pierwotna, bezpośrednia jedność podmiotu i przedmiotu, wytwarzania i wytworu, ustanawiania i tego, co ustanawiane, jest w *Wissenschaftslehre* z 1794 roku uznane za nieuwarunkowaną zasadę naczelną całego systemu wiedzy. Fichte:

„Ja ustanawia siebie przez swój byt i jest przez samo swoje bycie ustanowionym *(Gesetzsein). (...)* Ib, czego byt (istota) polega jedynie na tym, że ono samo ustanawia siebie jako będące, jest Ja, czyli absolutnym przedmiotem"[6]. „Absolutny podmiot" jest tu także „absolutnym przedmiotem".

Czy wyjaśnienie Fichtego powstania samoświadomości unika trudności, w jakie popada refleksyjna teoria samoświadomości? W przypadku ustanawiania owe działanie świadomości jest ujęte jako realny produktywny akt świadomości, zaś produkt tej aktywności jako wiedza o nim Wprawdzie twierdzi się, że aktywność byłaby niczym, jeśli by nie wyłaniała z siebie produktu, ale przecież aktywność, poprzez którą Ja samo siebie ustanawia, musimy potrafić odróżnić od jego produktu, którym w tym przypadku jest świadomość Ja już ukonstytuowanego. I właśnie tym produktem aktywności świadomości może być jedynie wiedza, podczas gdy aktywność można pomyśleć sobie jako podstawę wiedzy, jeśli ująć także tę podstawę w wiedzy jako aktywność „dla siebie". Teoria „Ja, które ustanawia samo siebie" unika wprawdzie błędnego koła, w które wikła się refleksyjna teoria samoświadomości, ponieważ nie zakłada Ja"; faktycznie jednak nie prowadzi ona do wiedzy o „Ja", lecz jedynie przyjmuje dogmatycznie, że problem wiedzy „o sobie samym" został definitywnie rozwiązany.

Sam Fichte zdawał sobie sprawę z trudności, jakie nasuwa sformułowanie „Ja ustanawia samo siebie", i dlatego w pracy z roku 1797 *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* porzuca stare sformułowanie na rzecz nowego, które oddaje przez zdanie: „Ogląd, o którym jest tu mowa, jest ustanawianiem siebie jako ustanowionego *(sich Setzen als Setzend)* (w formie czegoś obiektywnego, którym mogę być ja sam, jako goły przedmiot); ale w żadnym przypadku nie jest on samym

[6] J. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.* Hrsg. v. J. H. Fichte, Berlin 1971, Bd. I, s. 97. Tłum. M. J. Siemek. W: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta.* Warszawa 1977, s. 208.

ustanawianiem”[7]. Fichte mówi o „absolutnym” ustanawianiu Ja, co znaczy, że samoustanawianie Ja powinno pod każdym względem odbywać się bez jakichkolwiek założeń. Akt ustanawiania nie może być przez coś względem niego zewnętrznego zapośredniczony. Następuje on w sposób bezpośredni, czyli—„bez jakichkolwiek warunków”[8].

W akcie oglądu intelektualnego zostaje jednocześnie ustanowiony podmiot i wiedza o nim Wiedza ta nie zostaje tutaj sprowadzona do poznania przedmiotu, lecz ona go wytwarza. Pierwotny akt samowiedzy ujawnia, że przedmiot poznania jest immanentny świadomości, bo jest przez nią wytworzony. Poznanie i jego przedmiot są tu w jedności, są właściwie tym samym, tylko rozpatrywane z różnych punktów widzenia. W transcendentalnej samowiedzy rozum — którą pierwotnie u Fichtego reprezentuje i odtwarza „ogląd intelektualny”, artykułuje się pierwotna jedność działania i poznania, nieświadomego aktu i refleksyjnej świadomości wytwarzania i wytworu. Stanowisko transcendentalizmu Fichtego nie poszukuje bytu w samym bycie, czy w samym myśleniu, lecz w pierwotnej jedności myślenia i bytu, w ich „absolutnym związku” (das absolute Band). Dla filozofii transcendentalnej absolutem nie jest ani byt, ani myślenie, lecz tylko całość, która z nich się składa. U Fichtego znika różnica między bytem a myśleniem, co nie oznacza jednak, jak u Schellinga, spekulatywnej „identyczności” obu członów w jakimś absolutnym absolucie[9].

Związek myślenia i bytu artykułuje Fichte dobitnie już w punkcie wyjścia filozofii od „absolutnego Ja”, które jako świadome siebie, jednocześnie podmiot i przedmiot dany sobie w oglądzie intelektualnym, jest w punkcie wyjścia systemu niewątpliwie, „faktem”, a jednocześnie konieczną tezą pierwotną całej teorii wiedzy. Pierwotnie jako bezpośrednia samowiedza i punkt wyjścia konstrukcji teoretycznej istnieje tylko Ja. Fichte pisze:

„Ja jest czymś takim, co nie może być podmiotem, nie będąc — w tym samym samodzielnym akcie — przedmiotem, i co nie może być przedmiotem, jeśli w tym samym niepodzielnym akcie nie jest także podmiotem i odwrotnie, wszystko, co jest czymś takim, jest Ja. Obydwa wyrażenia znaczą dokładnie to samo”[10].

Cechą charakterystyczną transcendentalizmu Fichtego jest jedność wiedzy i bytu. Ów podmiot trenscendentalny nie jest substancją, lecz aktem, aktywnością. Ale w Fichteański model wyjaśniania podmiotu, wedle którego egzystencja Ja dopiero może zostać wywołana w akcie samoustanawiania Ja, wkrada się logiczno-refleksyjny moment, ponieważ Ja musi wiedzieć o tym, że ustanawia samego siebie, a nie coś zgoła od siebie innego.

W modelu Fichtego wyjaśniania powstania samoświadomości jest obecny również moment samoodnoszenia się do siebie samoświadomości, tak charakterystyczny dla refleksyjnego modelu samoświadomości. Jedyna różnica między nimi polega na

[7] J. G. Fichte: SW I, s. 528 (GA I, 4, s. 276).

[8] [9] Tegoż: *Grundlage der gesamten Wissenschaftlehre.* SW I, s. 93 (GA I, 2, s. 256).

Por.: M. J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta.* Op. cit., s. 211.

[10] J. G. Fichte: *Verleichung des von Herrn Professor Schmid aufgestellten System mit der Wissenschaftslehre.* SW II, s. 442 (wg. tłumaczenia M. J. Siemka, w: *Idea transcendentalizmu...,* op. cit.).

tym, że u Fichtego nie dochodzi on do głosu za pośrednictwem refleksji, jak u Kanta, lecz przy pomocy działania (Handeln), które samo skierowane jest na działanie, jako działanie na działanie" *(Handeln auf ein Handeln),* jak to sam Fichte sformułował w *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre*[11].

Fichte wyraził ten problem w pracy *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre:* „Twierdzi się, że Ja idzie w głąb siebie samego. Jednak czy nie istnieje ono już przed tym ruchem podążania w głąb siebie, i niezależnie od niego tu oto dla siebie; czy nie musi ono już być dla siebie tu oto, żeby wytyczać dla siebie cele tego działania; i jeśli by tak było, czy wasza filozofia już nie zakłada tego, co powinna dopiero wyjaśnić? Odpowiadam: w żadnym wypadku. Dopiero poprzez ten akt, i to w sposób zasadniczy dzięki niemu, przez działanie na działanie (Handeln auf ein Handeln), którego określone działanie nie poprzedza żadne działanie w ogóle, pojawia się pierwotne Ja dla siebie samego"[12].

Jednak można, jak sądzę, mimo tego wszystkiego o czym nas Fichte zapewnia, postawić wobec niego zarzut, że kiedy akt ustanawiania skierowuje się ku sobie samemu, musi już zakładać w celach identyfikacyjnych konieczną wiedzę o sobie samym, bowiem w przeciwnym przypadku ani samoustanawianie, ani samoidentyfikacja nie mogłaby mieć miejsca. Dlatego też Fichteański model podmiotu zdaje się być jeszcze bardziej niezrozumiały niż model refleksyjny. Fichte nie dostarcza nam dostatecznego dowodu na konieczną przynależność i jedność samoprodukcji i wiedzy o sobie samym. Teza o niemożliwości oddzielania obu momentów w samoświadomości jest przede wszystkim tylko supozycją, która nie została udowodniona. I nic tu nie pomoże przywoływane na pomoc w *Zweiten Einleitung...* pojęcie „oglądu intelektualnego", w którym filozof, jak to Fichte sformułował, „ogląda samego siebie w dokonywaniu aktu, w którym jest wytwarzane Ja"[13].

Zwróćmy uwagę na to, że ogląd intelektualny w filozofii Fichtego nie jest, jak u Kanta, bezpośrednią świadomością jakiegoś niezmysłowego bytu: świadomością bezpośrednią rzeczy samej w sobie, i to daną za pośrednictwem myślenia. Teoria wiedzy Fichtego rozumie to pojęcie całkowicie odmiennie:

„Ogląd intelektualny w sensie Kantowskim jest dla niej nonsensem, (...) ogląd intelektualny, o którym mówi teoria wiedzy, nie zmierza w kierunku bytu, lecz w kierunku działania, a tego nie ma u Kanta"[14].

U Fichtego pojęcie „ogląd intelektualny" oznacza niepodzielną jedność oglądu zmysłów i intelektu (pojmowania, myślenia), która dla Kanta była jeszcze problemem i przedmiotem tylko idealnej konstrukcji myślowej. Wedle Fichtego, pojęcie to odnosi się do pierwotnych „faktów" wszelkiej świadomości jak i samoświadomości, tj. jest ono elementarnym sposobem bycia „rozumu" jako takiego[15]. Tę samą myśl znajdujemy nieco inaczej sformułowaną w wykładach *Wissenschaftslehre nova methodo:* „Przeto jest możliwy ogląd Ja działającego w sobie samym. Taki ogląd

[11] J. G. Fichte: SW I, s. 459 - (GA I, 4, s. 213).

[12] Tegoż: SW I, s. 458 - (GA I, 4, s. 213).

[13] Tegoż: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre.* SW I, s. 463 - (GA I, 4, s. 217).

[14] Tegoż: SW I, 4, s. 224-225.

[15] Por. A. Philonenko: *La liberte humaine dans la philosophie de Fichte.* Paris 1966, s. 78-94.

jest intelektualny. Nie jest to sprzeczne z systemem Kanta. Kant zaprzecza tylko istnieniu zmysłowego oglądu intelektualnego, i ma rację; ale ogląd Ja nie jest czymś ustalonym, spoczywającym w sobie, lecz jest działaniem Ja. Kant nie mówi w swoim systemie o tym rodzaju oglądu intelektualnego, (...) tylko rezultat, mianowicie to, że nasze przedstawienia są produktami samoaktywnego umysłu, a więc rezultat tego oglądu intelektualnego ma Kant na myśli w swoim systemie"[16].

Owa dana w oglądzie intelektualnym niepodzielna jedność „intelektu" i „zmysłowości" jest jednocześnie jednością „intelektu" i „rozumu". Ale niezależnie od subtelności wywodów Fichtego na temat oglądu intelektualnego, nie ulega zmianie sytuacja podstawowa jego teorii samowiedzy, mianowicie winien jest on nam dowód, że taki ogląd samego siebie, dany w oglądzie intelektualnym Ja, jest tożsamy z wiedzą, odnoszącą się do tego samego aktu oglądu.

Wprowadzone przez Fichtego rozróżnienie na ogląd *(Anschauung)* i pojęcie *(Begriff)* uznane przez niego za konieczny element „Wissenschftslehre", nie prowadzi do przezwyciężenia trudności z identyfikacją aktywności aktu konstytuującego Ja, z produktem tego samego aktu. Innymi słowy: filozof, żeby nas przekonać o trafności produkcyjnego modelu samoświadomości, musiałby wykazać, że to, co dane w oglądzie intelektualnym, jest zasadniczo tym samym, co uchwytywane przez nas w pojęciu odniesionym do produktu tego aktu. A tego Fichte nie wykazał.

3. Koncepcja „świadomości bezpośredniej" Schleiermachera

Schleiermacher był jednym z pierwszych, obok Hölderlina, myślicieli, którzy przeprowadzili krytykę produkcyjnego modelu podmiotu. Sądził on, że nie tylko Kant, ale także Fichte, przy próbie wyprowadzenia jedności świadomości, zakładają już z góry wiedzę o samoświadomości. Dlatego też, pragnąc uniknąć błędów, jakie popełnia produkcyjna teoria podmiotu, wprowadza Schleiermacher na miejsca „Ja absolutnego" Fichtego, pojęcie „świadomości bezpośredniej" *(unmittelbares Selbstbewußtsein).* Bezpośrednia samoświadomość wskazuje, zdaniem Schleiermachera, na doświadczenie znane każdemu człowiekowi, mianowicie pierwotnego, nierefleksyjnego, bezpośredniego obcowania człowieka z sobą samym[17]. Człowiek obcuje ze swoją samoświadomością zanim w ogóle zwróci się refleksyjnie ku swojemu Ja.

Pojęcie bezpośredniej samoświadomości wysunięte jest polemicznie w stosunku do refleksyjnego modelu samoświadomości. Albowiem wskazuje ono na to, że podmiot nie jest w stanie zapośredniczyć swojego bytu za pomocą refleksji. Jego absolutna władza załamuje się na faktyczności niedostępnego dlań samozapośredniczenia. Samoświadomość nie jest dla Schleiermachera — jak u Fichtego — miejscem, w którym przejrzysty dla siebie podmiot ugruntowuje, dzięki refleksji, siebie samego i świat Nie jest możliwa, wedla autora *Dialektyki,* dedukcja wiedzy i rzeczywistości z samoświadomości.

Bezpośrednia samoświadomość nie jest też tożsama z „oglądem intelektualnym" Fichtego. Nie jest ona aktem intyuicyjnego oglądu samego siebie, w którym podmiot

[16] J. G. Fichte: GA IV, 2, s. 31.

[17] F. Schleiermacher: Dialektik. Hrsg. v. R. Odebrecht, Leipzig 1942, s. 287 i 290 = (cyt. dalej jako DO).

konstytuuje siebie samego w planie ontologicznym, jednocześnie osiągając adekwatną wiedzę o sobie samym.

U Schleiermachera bezpośrednia samoświadomość nie ustanawia siebie samej i swego świata, dedukując z siebie — uprzednio założoną w Ja—wiedzę o świecie. Byt nie jest tu immanentny wiedzy, a rzeczywistość w aspekcie poznawczym ani w aspekcie ontologicznym nie jest wytworem bezpośredniej samoświadomości. Bezpośrednia samoświadomość nie jest więc—jak Ja absolutne, miejscem syntezy absolutnego Ja z nieabsolutnym Nie-Ja.

Bezpośrednia samoświadomość oznacza uchwycenie w jedność swojej obecności świadomości dla siebie. Albo formułując to inaczej: wyraża ona czasową jedność (nie identyczność, ponieważ identyczność zakłada zawsze relację) jakiegoś punktu „teraz" w życiu samoświadomości, rozpatrywanym jako mastępstwo momentów czasowych. To bezpośrednie uchwycenie siebie *(sich-selbst-Habens)* odbywa się, zdaniem Schleiermachera, w formie uczucia[18]. Schleiermacher pisał: „Uczucie nie jest oczywiście czymś subiektywnym, jak to się zazwyczaj przyjmuje, lecz odnosi się ono zarówno do tego, co ogólne, jak i do indywidualnej samoświadomości. Jest ono ogólną formą dostępu do siebie samego"[19]. Bezpośrednie „uchwycenie siebie" (sich-selbst Habens) jest inną formą odnoszenia się do siebie niż „zwracanie się ku sobie" za pomocą refleksji[20].

Schleiermacher ujmuje bezpośrednią samoświadomość jako bezpodmiotową samoświadomość, która ugruntowuje jedność myślenia i woli. Bezpośrednia samoświadomość nie jest „absolutnym Ja, które ustanawia samego siebie i wiedzę o sobie samym", ponieważ ustanawianie, o którym rzeczywiście mówi Schleiermacher, nie jest ustanawianiem odniesionym do Ja, lecz do bytu. Schleiermachernie mówi w tym kontekście o „Ja, które samo siebie ustanawia" *(vom selbstsetzenden Ich),* lecz o samoświadomości jako „ustanawiającym bycie" *(vom setzenden Sein)*[21]. Kategoria Ja, którą odnosi Schleiermacher do samoświadomości refleksyjnej, oznacza zawsze świadomy siebie podmiot, który za sprawą własnej aktywności, za pomocą refleksji, zwraca się ku sobie samemu. Podmiot nie jest jednak panem we własnym domu.

Jeśli Schleiermacher mówi o samoświadomości bezpośredniej jako „ustanowionej w swoim bycie", to nie chodzi mu o to, że świadomość ustanawia sama siebie w akcie, w którym produkt i czynność produkowania są czymś jednym, lecz jedynie o to, że w bezpośredniej samoświadomości obecna jest w sposób pasywny, przedrefleksyjny — treść bezpośredniej samoświadomości jako nieświadoma spontaniczność. Innymi słowy: w samoświadomości bezpośredniej obecny jest ludzki byt jako „czyste ustanawianie" *(reines Setzen);* przy czym samo uobecnienie sobie tego ustanawiania nie jest dokonaniem myślowym, lecz zawdzięczamy je „sile" bytu.

[18] F. Schleiermacher: DO, s. 288. Uczucie nie jest tu czymś indywidualnym, jak wrażenie, ani czymś ogólnym, jak refleksja, lecz określeniem wyrażającym jedność tego, co ogólne i tego, co szczegółowe.

[19] Tegoż: DO, s. 288.

[20] H. R. Reuter zwraca słusznie uwagę na to, że określenie samoświadomości przez pojęcie „sich-selbst-Habens", nie oznacza żadnego „wzięcia siebie w posiadanie" (*in Besitz genommen haben),* lecz wskazuje jedynie na zasadę bycia świadomości. Por.: H. R. Reuten *Die Einheit der Dialektik F. Schleiermachers. Eine systematische Interpretation.* München 1979, s. 48-49.

[21] F. Schleiermacher. IX), s. 288.

Schleiermacher wykłada w *Dialektyce* konstruktywne rozwinięcie pojęcia „bezpośredniej samoświadomości" w formie „religijnego uczucia zależności" od transcendentnej podstawy, która nie jest ideą świata, lecz ideą Boga. Zniesienie podstawowego przeciwieństwa między myśleniem a wolą może dokonać się tylko wtedy, kiedy samoświadomość w tym zniesieniu ujmuje samą siebie jako uwarunkowaną i nie określoną przez samą siebie. Samoświadomość ujęta jako „czyste ustanawianie" wywodzące się od bytu *(reine Setzen des Seins),* a nie jako „czyste ustanawianie samej siebie", musi w końcu ująć siebie jako uwarunkowaną, określoną przez coś różnego od niej samej. Samoświadomość w ogólnym uczuciu zależności doświadcza właśnie tego, że nie ustanowiła ona samą siebie. Bezpośrednia samoświadomość odnajduje w swojej aktywności (aktywności zwróconej ku światu i ku sobie samej), że jest uwarunkowana i określona przez coś odeń różnego. Innymi słowy: wolna, bezpośrednia samoaktywność jest zależna w swojej wolności od tego, że nie ona sama ją ufundowała; ostatecznie już zawsze znajduje ją ona jako sobie daną.

Samoświadomość nie jest tu uwarunkowana przez coś określonego, np. przez określony przedmiot należący do natury czy kultury. Uwarunkowanie samoświadomości nie może zostać sprowadzone do określoności przez przedmioty natury czy kultury, ponieważ samoświadomość jest zawsze w stanie na te przedmioty oddziaływać i dzięki własnej aktywności je przekształcać. Samoświadomość bowiem, o ile przechodzi w myślenie czy wolę, może oddziaływać na przedmioty należące do świata.

Doświadczana przez podmiot jedność, jak i jego relatywna wolność manifestująca się tym, że podmiot może zarazem oddziaływać, jak i przyjmować oddziaływanie świata na siebie, ostatecznie uwarunkowane są uczuciem ogólnej zależności od transcendentnej podstawy. Owa wolna samoaktywność bezpośredniej samoświadomości, odnaleziona przez samoświadomość jako jej dana, a nie jako wywodząca się z niej, zostaje określona wraz z totalnością tego, co istnieje w świecie przez transcendentną podstawę jako absolutną jedność myślenia i bytu oraz woli i bytu. Samoświadomość jest więc określona przez podstawę, od której zależy wraz z całym związkiem świata i natury. Właśnie tę „transcendentną określoność samoświadomości" ujmuje Schleiermacher jako jej „religijną stronę", albo wprost jako Religijne uczucie" *(religiöses Gefühl),* w którym właśnie ma być Reprezentowana transcendentna podstawa albo najwyższa istota"[22].

Za pytaniem o transcendentną podstawę (Boga) i o stosunek ludzkiej samoświadomości do Boga, kryje się właściwie pytanie o warunek możliwości jedności samoświadomości, doświadczanej przez każdego człowieka. Mianowicie okazało się, że refleksja nie jest w stanie ani wyprowadzić z siebie jedności samoświadomości, ani jej w sobie ugruntować, bowiem podmiot zastaje ją jako sobie daną przed wszelką refleksją. Samoświadomość nie jest instancją, która byłaby sama zdolna z siebie, dzięki ciągowi samozapośredniczeń, ustanowić siebie w swoim istnieniu; daje się ona tylko pojąć jako zapośredniczona przez coś różnego od niej samej.

[22] Tamże, s. 290.

Rzekoma absolutna władza podmiotu załamuje się na faktyczności niedostępnego dlań samozapośredniczenia. Z jednej strony podmiot ma świadomość swojej jedności, z drugiej zaś, doświadcza swojej zależności od transcendentnej podstawy. Można by wyrazić to w ten sposób w języku filozofii Fichtego i Schellinga, że Ja filozofii Schleiermachera nie ustanawia siebie samego i swojego świata, dedukując przy tym założoną uprzednio w nim wiedzę o świecie. Byt nie jest tu immanentny wiedzy, a rzeczywistość ani w aspekcie poznawczym, ani w aspekcie ontologicznym nie jest wytworem Ja. Schleiermacher wykracza poza świadomość dzięki wprowadzeniu pojęcia transcendentnej podstawy (Boga). Pyta więc on o to, co leży poza świadomością u jej podstaw i co ją właściwie dopiero umożliwia.

Określenie samoświadomości przez byt znajdujący się poza nią, nie prowadzi w filozofii Schleiermachera do anihilacji podmiotu, lecz tylko do uświadomienia sobie kryzysu, w jakim znalazło się jego refleksyjne ujęcie. Rezultatem zakwestionowania refleksyjnego modelu samoświadomości jest następująca teza: bezpośrednia samoświadomość jest warunkiem możliwości zwrócenia się podmiotu ku temu, co znajduje się poza nią[23], a brak jedności samoświadomości w refleksyjnym ujęciu podmiotu jest warunkiem jego otwarcia się na drugi podmiot i na świat.

U Schleiermachera nie znajdujemy w samoświadomości, jak u Fichtego, koniecznej struktury „wzajemnego oddziaływania" *(Wechselwirkung)* między Ja i Nie-Ja, które Fichte szczegółowo opisał w części teoretycznej *Grundlage* z 1794 roku: ustanawianie jednego członu jest tylko możliwe z jednoczesnym ustanawianiem członu drugiego, i na odwrót Nieświadoma projekcja „przedmiotów", która — wedle Fichtego — nie jest niczym innym jak projektowaniem w świat aktywności produkowania i jej wytworów, należy do najbardziej elementarnych warunków możliwości Ja samego i jego transcendentalnej samoświadomości. Ponieważ Ja jako takie może tylko „samo siebie i dla siebie ustanawiać", tj. jako podmiot, za pośrednictwem tego, że jednocześnie ustanawia Nie-Ja, jako ograniczające to Ja. Fichte pisze: „Z tego względu, że moja ograniczoność jest warunkiem samoustanawiania mnie samego, musi ona być pierwotną ograniczonością"[24]. Samo ograniczanie świadomości jest dlań czymś koniecznym i samo nie podlega wyjaśnieniu, ponieważ wynika już z aktu absolutnego samoustanawiania Ja.

Schleiermacher jest w pełni świadom tego, że samoświadomości nie można wyjaśnić na podstawie świadomości i jej refleksyjnej struktury; aby to uczynić — uważa on — musimy wykroczyć poza świadomość i podstawę jej jedności odnaleźć w transcendencji. Schleiermacher krytykuje przede wszystkim teorię świadomości wczesnego Fichtego, którą tenże rozwinął do roku 1800 w swojej teorii wiedzy. Nigdy zaś nie odniósł się do formuły wyrażającej istotę samoświadomości, którą Fichte rozwinął od roku 1800 w sformułowaniu „Ja jest aktywnością, w której jest osadzone oko" *(Das Ich ist eine Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist)"*[25]. Oko funkcjonuje tu jako metafora oglądania, tj. oglądu intelektualnego, albo wiedzy.

[23] F. Schleiermacher *Psychologie.* Hrsg. v. L. George (SW 3/VI, 1862), s. 64.

[24] J. G. Fichte: GA I, 4, s. 242.

[25] Metaforyka oka tworzy temat szczególnie „teorii wiedzy" z roku 1801/03 (SW II, 19; GA II, 6, s. 15)0. Por. także K. Gloy: *Selbstbewußtsein als Prinzip des Neuzeitlich Selbstverständnisses.* W: „Fichte-Studien" 1, s. 64; także D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht,* op. cit, s. 206-229).

Chodzi tu o oko, którego spojrzenie zwrócone jest na siebie samego, czyli: o widzące siebie samego oko. To samo siebie widzące oko odróżnia Fichte w sposób zasadniczy od refleksji. W *Wissenschaftslehre nova methodo von 1788,* gdzie Fichte po raz pierwszy użył metafory oka, czytamy:

„(...) Świadomość (jest) ustanawianiem samej siebie w sposób idealny: jest widzeniem i to takim widzeniem samej siebie. W zasadzie tej jest zawarta podstawa wszelkich błędów innych systemów, nie wyłączając Kantowskiego. Ujmuje ona Ja jako zwierciadło, w którym odbija się obraz, ale przecież w tych systemach zwierciadło samo siebie nie widzi. Dlatego też potrzebne jest drugie zwierciadło dla tego pierwszego itd. Ale w ten sposób nie wyjaśnimy oglądania, lecz tylko odbijanie. Natomiast Ja w teorii wiedzy nie jest żadnym zwierciadłem, ale tylko okiem: jest ono właściwie samooglądającym się zwierciadłem, obrazem siebie; dzięki własnemu widzeniu oko *(Intelligenz)* czyni się samo obrazem”[26].

Natomiast, wedle Schleiermachera, możemy jedynie skonstatować jedność samoświadomości, ale nie jesteśmy w stanie jej wyjaśnić ani na podstawie refleksji, ani aktu samostanowienia. Samoświadomość ma skończony charakter i dlatego nie znajduje w sobie wystarczającej mocy do przeprowadzenia procesu samokonstytucji. Podmiot uchwytuje w doświadczeniu wewnętrznym jedność podmiotowo-przedmiotową, i żeby wyjaśnić jej genezę, musi wykroczyć poza siebie, ku zasadzie, którą Schleiermacher nazywa w *Dialektyce* — transcendentną podstawą, a w *Teorii wiary* — Bogiem.

Nie pretendując w tym miejscu do rozważenia problemu, mianowicie czy teoria podmiotu Schleiermachera jest, czy też nie jest zadowalającą próbą przezwyciężenia trudności zarówno refleksyjnego, jak i produkcyjnego modelu samoświadomości, chciałbym tylko zauważyć, że Schleiermacher w swojej teorii właściwie zmierza w tym samym kierunku, co późny Fichte, który w *Wissenschatslehre von 1801/02* pisze: „... to, co absolutnie ani nie jest wiedzą, ani bytem, ani identycznością, ani ich niezróżnicowaniem, już z góry jest samym absolutem”[27].

Przy opisie stosunku między samoświadomością a absolutem — który to problem jest głównym tematem późnej filozofii Fichtego — wychodzi na jaw, że samoświadomości, tak jak u Schleiermachera, nie można zrozumieć na podstawie samej świadomości: że tylko przy założeniu czegoś od niej różnego (U Schleiermachera — transcendentnej podstawy, u Fichtego — absolutu), niewyrażalnego w poznaniu ogólnie ważnym, można wyjaśnić powstanie samoświadomości.

Nie ulega więc wątpliwości, że Schleiermachera teoria podmiotu różni się w zasadniczy sposób od teorematu samoświadomości jako samoustanawiania, wczesnego Fichtego, i że zużywa ona całą swoją polemiczną siłę na zdystansowanie się od niego. Schleiermacher nie przypisuje samoaktywności świadomości nieskończonej mocy, wskazując na Boga jako ostatecznego fundatora jedności świadomości. Przy tym w ogóle nie zauważa tego, że także późny Fichte, wychodząc od pasywnej formy zdania: „Ja jest aktywnością, w której osadzone jest oko”, właściwie wskazuje na to, że ani urzeczywistnienie wiedzy, ani jej jedności nie można przypisać

[26] J. G. Fichte: *Nachgelassene Schriften.* Op. cit., Bd. II, s. 377 (GA IV, 2, s. 487).

[27] Tegoż: SW II, s. 13 (GA II, 6, s. 143 n.).

podmiotowi (Ja), bowiem zawdzięczamy je absolutowi (wiedzy absolutnej), który poprzedza podmiot

Jedyna różnica w tej kwestii między obu myślicielami polega na tym, że Fichte podmiot (Ja), który stracił dlań status tego, co absolutne, uznaje za zjawisko absolutu *(Erscheinung des Absoluten),* podczas gdy Schleiermacher w sposób jasny i wyraźny przejmuje stanowisko świadomości skończonej, sytuującej się wobec nieosobowego Boga. Można sądzić, że u Fichtego, zarówno we wczesnym jak i późnym okresie twórczości, mamy do czynienia z tą samą strukturą, mianowicie stale samoświadomość pojawia się w ramach absolutu, raz sama jest absolutem, a drugi raz traci swój absolutny charakter na rzecz wiedzy absolutnej, czyli — Boga. Natomiast u Schleiermachera samoświadomość od początku ma skończony charakter, tj. sama nie jest, jak u Fichtego, odbiciem czy zjawiskiem absolutu, i żeby wyjaśnić jej jedność, rzeczywiście trzeba poza nią wykroczyć ku Bogu, który jako *deus absconditus,* jest ostatecznym fundamentem samoświadomości.

Tylko na tej podstawie, jak sądzę, można zrozumieć fakt, że Schleiermacher z załamania się refleksyjnego i produkcyjnego modelu podmiotu wyciąga hermeneutyczne wnioski. Niedostępność bytu podmiotu dla jego refleksyjnego ujęcia, absolutna zależność władzy refleksji od założonego w niej określenia przez „innego" (w naszej bezpośredniej samoświadomości jest zawsze założona transcendentna podstawa), zmusza nas — twierdzi Schleiermacher — do przekroczenia obszaru refleksji, rozwijanej monologicznie przez podmiot, i skierowania się w stronę interpretacji w hermeneutyce obecności w nas „transcendentnej podstawy". Brak jedności samoświadomości w refleksyjnym ujęciu podmiotu otwiera go na świat i na drugi podmiot

Schleiermacher obstaje w *Dialektyce* i *Hermeneutyce*[28] przy pojęciu podmiotu, który w rozumieniu zarazem produkuje i reprodukuje sens, a w koncepcji samoświadomości odrzuca zarówno model refleksyjny, jak i produkcyjny podmiotu.

[28] Por.: F. Schleiermacher: DO, s. 5; także tegoż autora: *Hermeneutik und Kritik.* Hrsg. v. M. Frank, Frankfürt/Main 1977, s. 234 i 467.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

JÓZEF P1ÓRCZYŃSKI
Uniwersytet Łódzki

BÓG WOBEC BOSKOŚCI W SPEKULACJI MISTRZA ECKHARTA

1. Sfera tego, co boskie, obejmuje u Mistrza Eckharta Boskość i Boga osobowego. Boskość jako nieosobowe neutralne Jedno stanowi najwyższy byt i zarazem najwyższą doskonałość. Spoczywa ona w sobie samej jako to, co najbardziej wewnętrzne absolutu, pozostając poza i ponad Bogiem i stworzeniami. W swej prostocie, czystości, nieskazitelności jest ona niezmienną ciszą i wieczną ciemnością. Jako Jedyne-Jedno nie może być nikomu dostępna, nawet osobowemu Bogu. Jedno utrzymuje się samo w sobie, nieruchome w swej niezłożoności, tak głębokie w swej ciszy, że pozbawione jest zdolności działania. Jako niedostępne wszelkiemu określeniu jest nicością, bowiem wszelka nazwa pozbawiłaby je absolutnej doskonałości. Ale nicość ta nie jest nicością absolutną, przeciwnie—jest pełnią najdoskonalszego bytu. Nicość Jednego ma wyrażać w sposób najmocniejszy—jak to tylko za pomocą języka daje się wypowiedzieć — to, że Jedno-Boskość jest przeciwieństwem wszelkiego „coś", które zawiera w sobie determinację, a więc pozostaje ograniczone własną określonością. Nicość Boskości jest nieograniczonością, niezmiennością, wiecznością i ciszą doskonłości, jako że to, co doskonałe, jest wiecznym niezmąconym spokojem, którego żadne słowo nie może opisać i który sam sobie pozostaje nieznany, bo samowiedza Jednego zakładałaby rozdwojenie na podmiot i przedmiot, a więc niszczyłaby doskonałość tego, co proste i jedno[1].

Stajemy teraz wobec najtrudniejszego problemu tej konstrukcji najwyższej rzeczywistości, jaki wydała tradycja neoplatońska: czy jest możliwe przejście od tego, co najdoskonalsze, samo w sobie spełnione i całkowicie samowystarczalne, do tego, co odeń mniej doskonałe, do świata, którego tak czy inaczej doświadczamy? Nie sposób odrzucić myśli, że wszystko, co istnieje, jako różne od absolutu, musi posiadać swoje źródło w absolucie, o ile właśnie dobrze rozumiemy absolut Gdyby bowiem poza absolutem coś konstytuowało się samo w sobie, to podważony zostałby w jakiś sposób byt absolutu. To, co jest absolutem, Jednem jako to, co najbogatsze, nie byłoby już taicie, o ile poza nim istniałoby coś, co ma odrębną podstawę swego bytu. Nie da się więc oddzielić pytania o podstawę istnienia bytu przygodnego od pytania, w jakim stosunku pozostaje on do absolutu. Jeżeli zatem absolut jest zasadą wszystkiego, to w jaki sposób owa zasada urzeczywistnia się jako proces pojawiania

[1] Temat ten został rozwinięty w artykule: *Mistrza Eckharta koncepcja Boskości.* „Edukacja Filozoficzna" 1993, nr 16.

się świata? Takie pojęcie absolutnej rzeczywistości pozostaje chyba niekwestionowanym założeniem śródziemnomorskiej metafizyki. Chodzi więc o zrozumienie owego pierwszego momentu, kroku, skoku — jakkolwiek by się to nazywało — który sprawia, że ze źródłowości absolutu lub poprzez nią zyskuje jakąś formę istnienia nietożsame wprost z absolutem. Nie sposób tutaj charakteryzować wielu prób rozwiązania tego problemu, przeróżnych, nadzwyczaj skomplikowanych, z mozołem prowadzonych rozważań wikłających się w niejasności czy wręcz sprzeczności. Wydaje się, że myśl niechrześcijańska stawiała ten problem ostrzej, ponieważ chrześcijaństwo, niosąc ze sobą obraz Boga-Stwórcy, już z góry rozstrzygało o rozwiązaniu, nawet jeśli nie potrafiło go dobrze uzasadnić, bądź też programowo, jak to jest np. u św. Tomasza, niektóre kwestie uznawało za niemożliwe do pojęcia ludzkim rozumem. Z pewnych względów pozycja Mistrza Eckharta jest w dziejach myśli europejskiej odrębna: z jednej strony, poprzez swoją koncepcję Boskości, jest on myślicielem neoplatońskim, z drugiej—myślicielem chrześcijańskim. Ów szczególny charakter metafizyki kolońskiego Mistrza wyraża się w tym, że dla niego problem, o który tutaj chodzi, przybiera postać pytania: jak przejść od niepojmowalnej Boskości do pojmowalnego Boga osobowego? Jeżeli Eckhart jest myślicielem chrześcijańskiego Zachodu, to usiłując włączyć do tego dziedzictwa najcenniejszy dorobek myśli chrześcijańskiej, nadaje tym samym tej filozofii najwyższą intelektualną rangę. Takie stanowisko, nie rozsądzające chrześcijaństwa, zmienia go jednak w sposób na tyle wyraźny, by możnabyło—z punktu widzenia ortodoksji—zakwestionować prawowiemość nauki Eckharta

2. Trzeba przyznać, że myśl Eckharta w sprawie postawionego tutaj problemu stosunku Boskości i Boga jest wyjątkowo niejasna wieloznaczna, trudno podatna na dobrze uzasadnione interpretacje. Po pierwsze, raz — ale tylko raz — Eckhart zrównuje wprost Boskość z Bogiem Ojcem[2]. Ponadto można znaleźć — co prawda — niezbyt wiele fragmentów jego pism, z których mniej lub bardziej jasno wynika, że Boskość jest identyfikowana z Bogiem Ojcem. Przytaczamy jeden z nich: „Otóż Duch Święty ujmuje duszę, «miasto święte», w tym, w niej najczystsze i najwyższe oraz unosi ją ku swemu Źródłu, to jest Synowi, Syn zaś podnosi ją wyżej ku swemu Źródłu, czyli do Ojca, do Głębi, do Pierwszego, w którym Syn ma swe istnienie (...)”[3]. Źródło, Ojciec, Głębia, Pierwszy — znaczą tutaj w istocie to samo: pierwotną sferę tego, co boskie, źródło wszelkiego bytu. Jeżeli w Głębi utożsamianej przez Eckharta wprost z Boskością, Pierwszym ma swoje istnienie Syn, to należy przez to rozumieć, że Głębia i Pierwszy są jego Ojcem. Podobną koncepcję wyraża twierdzenie, że Ojciec jest początkiem Boskości[4]; wskazuje ono na to, że wraz z Ojcem rozpoczyna się Boskość, tzn. przed Ojcem nie ma niczego, a więc i poprzedzającej go Boskości. Wreszcie Mistrz Eckhart mówi raz — znowu tylko raz — o „mocy rodzenia właściwej Bóstwu” (Boskości)[5]. Taka charakterystyka Boskości wzięta dosłownie

[2] Mistrz Eckhart *Kazania.* Przekład W. Szymona. Poznań 1986, s. 396.

[3] Tamże, s. 168.

[4] Tamże, s. 156.

[5] Tamże, s. 199. Wiesław Szymona niemieckie *Gottheit* oddaje polskim słowem *Bóstwo.* My używamy tutaj terminu *Boskość.* Zatem *Bóstwo* = *Boskość.* Cytując pisma Eckhatra w tłumaczeniu Szymony, nie zastępujemy jednak terminu *Bóstwo* słowem *Boskość.*

może oznaczać uznanie Boskości za Boga Ojca, bowiem właśnie rodzenie jest, wedle Eckharta, właściwością Ojca; tym samym Boskości byłoby raz przypisane działanie, którego Eckhatr w innych licznych wypowiedziach zdecydowanie jej odmawia.

Ta aktywność Boskości jest argumentem na rzecz jej identyfikacji z Bogiem Ojcem. Owo twierdzenie o Boskości nie musi być jednak wiążące, ponieważ można przyjąć, że Boskość oznacza tutaj Boga osobowego. Na początku akapitu, przy końcu którego mówi się o rodzeniu właściwym Boskości, stoi słowo „Bóg"; być może pojęcie Boskości zostało tam użyte ze względów stylistycznych. Z drugiej strony w tym samym kazaniu, jeszcze wcześniej Eckhart zaprzecza, że dobroć, byt i jedność przysługują Bogu nazwanemu nicością, która oznacza właśnie Boskość. O tyle ten fragment z kazania 23 wedle układu Quinta nie wydaje się, przynajmniej na razie, prowadzić do ostatecznej konkluzji co do wzajemnego stosunku Boga i Boskości. Takich niejednoznacznych miejsc, szczególnie w kazaniach, można doszukać się znacznie więcej.

Jeżeli nawet nie brać dosłownie ostatniego określenia Boskości, tzn. nie utożsamiać jej z Bogiem Ojcem, to poprzednie twierdzenia Eckharta są na tyle wyraźnie sformułowane, by uznać, że dowodzą one — wzięte same w sobie — spłaszczenia jego teorii, odrzucenia całej koncepcji Boskości narzecz teorii, wedle której Boskość jest pierwszą osobą boską bądź też tym, co przysługuje wszystkim trzem osobom boskim[6]. W ten sposób zostałaby usunięta podstawowa trudność nauki Eckharta: Bogu obejmującemu swą Boskość przysługiwałoby działanie i o tyle byłby on zdolny powołać do istnienia świat

Zarazem jednak Eckhart wskazuje w kazaniach na możliwość przepływu między Boskością a Bogiem osobowym[7], co właśnie dowodzi ich odróżnienia od siebie. Bóg o tyle, o ile wyzbywa się swych imion, działania itp., przestaje być Bogiem w sensie właściwym i jako taki wycofuje się do Jedynego-Jednego, w którym znika wszelkie zróżnicowanie: „Jako proste, wolne od wszelkich sposobów i właściwości Jedno nie jest On (Bóg—J. P.) w tym sensie Ojcem, Synem ani Duchem Świętym, jest jednak Czymś, co nie jest tym ani tamtym"[8]. Twierdzenie Eckhatra, że „Bóg staje się i przemija"[9], ma właśnie takie znaczenie: wyzbywając się właściwości Bóg przemija, bo jako taki jest już Boskością, milczącą Głębią, „do której nigdy nie miała wglądu ani odrębność, ani Ojciec, ani Syn, ani Duch Święty"[10], owym wnętrzem, „w którym nikt nie jest u siebie"[11].; wyjście zaś z pierwotnego źródła, milczącej pustyni, z niezróżnicowanego Jednego należałoby rozumieć jako przybranie właściwości, tzn. pojawienie się Boga Ojca, a z niego pozostałych osób boskich. Tak staje się Bóg.

3. Opis ten jest czysto zewnętrzny i niczego nie wyjaśnia z mechanizmu czy zasady pojawiania się Boga. Wracamy zatem do punktu wyjścia, do Boskości,

[6] Por.: W. Szymona: *Wstęp* do: Mistrz Eckhart: *Kazania.* Op. cit., s. 71.

[7] Mistrz Eckhart *Kazania.* Op. cit., s. 87, 316.

[8] Tamże, s. 87-88.

[9] *Deutsche Mystiker des 14 Jahrhunderts.* Bd 2: Meister Eckhart. Opracowanie F. Pfeiffer, Leipzig 1852, s. 180.

[10] Mistrz Eckhart *Kazania.* Op. cit, s. 301.

[11] Tamże.

w której — trzeba podkreślić te słowa Eckharta—nie ma „udzielania się, dotykania ani myślenia”[12]. To, że istnieje możliwość obustronnego przepływu między Boskością a Bogiem osobowym, jest na razie twierdzeniem niczym nie uzasadnionym. Jeżeli Boskość jest źródłem wszystkiego, to musi być też źródłem Boga, wszelako ów pierwszy wypływ z Boskości pozostaje tajemnicą. Można zatem w tym punkcie przyjąć tylko, że rzetelna rekonstrukcja nauki Eckhatra nie może wyeliminować teorii Boskości, ponieważ ona stanowi początek konstytucji Boga osobowego.

Boskości-Jednego Eckhart nie chce nazywać wprost bytem, ponieważ, zgodnie z neoplatońskim założeniem, to, co jest źródłem wszelkiego bytu, samo nie może być bytem, lecz czymś od niego doskonalszym, i w ogóle czymś najdoskonalszym, bowiem nic zewnętrznego nie może być jego przyczyną, podstawą ani początkiem. Przez to nie odmawia się Boskości jakiejkolwiek realności; stanowi ona istnienie wszystko przewyższające i jako nadbyt jest ona bytem różnym od bytu Boga osobowego i od bytu stworzeń. Dla określenia bytu Boskości Eckhart używa terminu „das Wesen”[13] i to „Wesen” Boskości odróżnia od „Wesen” Boga. „Wesen” Boskości w swej „czystości i szlachetności” jest czymś najdoskonalszym. Absolutność „Wesen” Boskości wyraża się m. in. w tym, że wszystko do niej dąży[14]. Ueda uznaje owo „Wesen” za podstawę (Grund) Boga jako Boskości i odróżnia od niej „Wesen” Boga osobowego rozwijającego się z Jednego-Boskości[15]. W tym sensie Boskość jest Bogiem w sobie samym, Jednym spoczywającym we własnej znieruchomiałej ciszy. Boskość pozostaje zatem oczyszczona ze wszystkiego, rozebrana — jak mówi Eckhart— z wszelkich sukni. Nagie „Wesen”, nadbyt, Nad-Bóg, coś bez podstawy i istoty, o ile istotą miałoby być coś różnego od owego nadbytu, cicha ciemność — te określenia Boskości ciągle nie wskazują na coś, co mogłoby umożliwić wyjście poza to samodoskonałe i samowystarczalne istnienie.

4. Jakoż ani w kazaniach, ani traktatach, mniej z filozoficznego punktu widzenia istotnych dla nauki Eckharta, nie ma opisanego przejścia od Boskości do Boga osobowego. Jedynym tekstem, w którym ten problem został wyraźnie postawiony —co nie znaczy: wyraźnie rozstrzygnięty—jest traktat *O Państwie Bożym* zamieszczony w zbiorze pism *Meister Eckhart und seine Jünger,* wydanym przez Jostesa w roku 1892. Po raz pierwszy tekst ten umieścił Hermann Büttner[16] w wyborze pism Eckhatra opublikowanym w 1909 roku, którego przekład tych pism na współczesny język niemiecki rozpoczął — jak pisze Szymona — „okres gwałtownie rosnącej, graniczącej niekiedy z entuzjazmem popularności Eckharta w krajach języka niemieckiego, gdzie wtedy w jego interpretacji zaczął narastać nurt nacjonalistyczny”[17].

[12] Mistrz Eckhart *Kazania.* Op. cit., s. 197.

[13] Meister Eckhatr: *Vom Gottesreich.* W: *Meister Eckhart und seine Jünger.* Reprint wydania opracowanego przez F. Jostesa. Berlin 1972 (w tym zbiorze traktat nazywany *Vom Gottesreich* nie ma tytułu, lecz nr 82 i zaczyna się od słów: „Hie hebet sich an ain guter sermo von dem reich gotes”.), s. 85.

Mistrz Eckhart: Kazania. Op. cit, s. 464.

[15] S. Ueda: Die Gottesgeburt in der Seele und der Dorchbruch zu Gottheit. Gütersloh 1965, s. 113-119.

[16] *Meister Eckeharts Schriften und Predigten.* Przekład H. Büttner. Bd. 2., Leipzig 1909.

[17] W. Szymona: *Wstęp.* Op. cit., s. 30.

Po Büttnerze ów traktat dołączył Evans do angielskiego tłumaczenia wydanych w XIX wieku przez Pfeiffera kazań i traktatów[18]. Gilson w prezentacji filozofii Eckharta uwzględnia traktat *O Państwie Bożym* jako ważne jego pismo[19]. Kurt Ruh, uznany autorytet w sprawie twórczości Eckharta, w posłowiu do wznowionego wydania tomu Jontesa powiada, że nie ryzykuje rozstrzygnięcia, czy dzieło *O Państwie Bożym* jest napisane przez Eckharta, wszelako zaznacza, że jest ono bliższe łacińskiej terminologii Eckharta aniżeli inne jego pisma uznane za uwierzytelnione i że byłoby mu trudno nie odpowiedzieć pozytywnie na pytanie, czy ten tekst jest dziełem Eckharta[20]. Nasza interpretacja koncepcji tego, co boskie, czerpie swoje podstawowe motywy z tego właśnie traktatu. W piśmie tym jest najwyraźniej przedstawiona struktura nauki Mistrza; zawiera ono—jak słusznie w tym wypadku zauważył Büttner — „zwarty zarys, plan całego eckhartowskiego systemu"[21]. Z tej perspektywy jaśniej ukazuje się cała myśl Eckharta, tzn. jej podwaliny.

W traktacie *O Państwie Bożym* bez niedomówień jest wyrażona myśl, że Bóg Ojciec nie jest czymś pierwszym w obszarze tego, co boskie, że dopiero początek Ojca, to, z czego on wypływa, jest czymś pierwotnym, nie mającym już niczego przed sobą, z czego mogłoby być wyprowadzone[22]. Ową początkowością bezwzględną, do niczego wcześniejszego ani w sensie logicznym, ani chronologicznym nie odsyłającą, jest właśnie Boskość, Jedno. Zatem pismo *O Państwie Bożym* potwierdza myśl o pierwszeństwie Boskości znaną z kazań, ale także i traktatów, co do których nie ma wątpliwości, że wyszły spod pióra Eckharta. W piśmie tym Eckhart wyróżnia w Boskości — powołując się na „boskich mistrzów" — „Wesen" i „Wesung"[23]. Termin „Wesen"—najtrudniejsze słowo niemieckiej filozofii średniowiecznej, która nie rozróżniała, jak w języku współczesnym, znaczeń bytu *(Sein)* i istoty *(Wesen)* — może oznaczać byt lub istotę, bądź jedno i drugie jednocześnie[24]. Niemiecka terminologia Eckharta jest bardziej luźna, wyraźnie mniej precyzyjna i dokładna niż łacińska. Ta ostatnia dostarcza wsprawdzie wskazówek co do rozumienia terminów niemieckich, jednak nie na tyle, by nie pozostawić wątpliwości. O ile zatem łacińskie *esse* i *essentia* mają swoje wyraźne konotacje, o tyle po niemiecku odpowiada im jeden termin *Wesen.* Jedynie w traktacie *Vom Gottesreich,* obok terminu *Wesen,* występuje termin *Wesung.* Jeśli zgodzić się z Kurtem Ruh, że w średniowieczu *Wesung(e)* oznaczało istotę, naturę, to przez *Wesen* w rozpatrywanym teraz miejscu traktatu należy rozumieć po prostu byt *Wesen* Boskości oznaczałoby przeto, że Jedno (Boskość) różne od Trójcy św., jest — jak cytowano — " Czymś, jakąś realnością,

[18] *Meister Eckhart.* Przekład C. de B. Evans. London 1924.

[19] E. Gilson: Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich. Przekład S. Zalewski. Warszawa 1987, s. 702.

[20] K. Ruh: *Nachwort.* W: *Meister Eckhart und seine Jüngen.* Op. cit., s. 205.

[21] H. Büttner: *Anhang.* W: *Meister Eckehart Schriften und Predigten.* Bd. 2 Op. cit., s. 230.

[22] Meister Eckhart: *Vom Gottesreich.* Op. cit., s. 85.

[23] Tamże.

[24] Por.: B. Schmoldt *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts.* Heidelberg 1954, s. 98-112.

[25] K. Ruh: *Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik.* „Zeitschrift für Deutsche Philologie", Stuttgart 1953, s. 34.

bytem, ale zarazem różnym od wszelkiego innego bytu, i o tyle właśnie nadbytem *(über wesene).*

Ponieważ zarazem sufix — *ung(e)* wskazuje na to, że utworzone z nim słowo wyraża to, co dynamiczne[26], określenie Boskości jako *Wesung* przydawałoby jej pewnej siły, dynamiki, aktywności. Słowo *Wesung* występuje w traktacie *O Państwie Bożym* tylko dwa razy w sąsiadujących ze sobą zdaniach: zamyka zdanie pierwsze i otwiera zdanie drugie, w którym mówi się, że Wesung jest samą Boskością[27]. Twierdzenie to nie oznacza, że Boskością nie jest *Wesen,* lecz że do Boskości należy pewien rodzaj dynamiki wyrażającej — jeśli zaakceptuje się tezę Kurta Ruh — jej istotę; zatem na Boskość składałyby się i *Wesen,* i *Wesung.* To zgadzałoby się z dalszym, już bardziej wyraźnym twierdzeniem traktatu: „Dlatego jest Boskość w sobie samej nieruchomą jednością i unoszącą się nad wszystkim ciszą; i jest początkiem wszelkiego wpływu"[28]. Boskość w owej dwoistości określeń jako *Wesen* i *Wesung* zostaje więc tutaj ujęta z jednej strony jako byt niezmienny, wiecznie tożsamy z sobą, z drugiej —jako aktywne źródło, które jest początkiem wszelkiej emanacji. Z tego punktu widzenia owo wyrażenie z kazań o „mocy rodzenia właściwej Boskości" należałoby rozumieć dosłownie: Boskość to zarazem zasada czynna ruchu od niej samej jako nadbytu ku bytowi. I dalej autor traktatu *O Państwie Bożym* postępuje już konsekwentnie, rozwijając myśl o wypływie z Boskości: „Dlatego przyjmuję konieczne wytryskiwanie i nazywamy to pierwsze wyrażenie bytem; albowiem najbardziej właściwym wyrażeniem i pierwszym formalnym ustanowieniem w Boskości jest byt, byt jako istotne słowo"*.

Tego pierwszego wypływu nie należy rozumieć jako powstania czegoś rzeczowo innego *(niht dinklich),* tak jakby pojawił się nowy byt. To, co wypłynięte, ma charakter pojęciowy *(redlich)* —jest to bowiem coś pojęciowo innego, które wyłania się z Boskości: „... ponieważ Boskość jest w sobie samej rozumowym bytem (rozumem), dlatego boski byt występuje z Boskości jako to, co pojęciowo inne (...)"[3°] I w ten sposób dochodzi się do Ojca: „Teraz jest pytanie; Co jest osobą Ojca? Odpowiedź brzmi: to jest byt w Boskości (...)"[31] Proces ten można by pojmować jako dokonującą się w obrębie Boskości refleksję, jako akt w tym sensie formalny, że oto następuje jakby nowe ustrukturalizowanie tego, co w Boskości już zawsze tkwiło. To, co wyłania się z Boskości, jako naprzeciw niej stojące, wraca zarazem do niej. Czyn jako wypływ zawiera się w Boskości, a Boskość w nim. Ojciec jako emanacja Boskości wyraża jej immanentną treść i o tyle zawiera w sobie Boskość. Ojciec jest synonimem płodności, wyrazem owej „mocy rodzenia właściwej Boskości"; zatem Boskość jest ujęta tutaj z punktu widzenia jej dynamicznej *Wesung,* a nie statycznego *Wesen.* Nie można przy tym twierdzić, że do Boskości przyłączyło

[26] U. Nix: *Der mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung.* Düsseldorf 1963, s. 129.

[27] Meister Eckhart: *Vom Gottesreich.* Op. cit., s. 85.

[28] Tamże.

[29] Tamże.

[30] Tamże.

[31] Tamże.

się coś nowego w sensie bytowym. Boskość sama z siebie, na mocy swej dynamicznej natury, jakby przeformowała się tak, iż nie działając, nie stwarzając niczego, ustanowiła w sobie zasadę działania. Ojciec zawarty w Boskości nie oznacza już nieokreśloności Boskości, lecz właśnie płodność. Boskość nie zmieniła się, ale jakby ujawniła ukrytą w sobie tendencję, niczego nie dokonując. Jeżeli Boskość jest źródłem wszystkiego, to nieodzowne było zamanifestowanie owej źródłowości, wydobycie na jaw tego, co koniecznie musiało w niej być i co od niej, przynajmniej pojęciowo, formalnie się odróżniło, co jednak nie mogło się od niej oderwać w sensie bytowym, bo inaczej otworzyłaby się przepaść między źródłem bytu, tym, co byt rodzi, a bytem samym.

5. Wydaje się, że z tego punktu widzenia owa oscylacja między Boskością a Bogiem Ojcem oraz pewna kontaminacja ich pojęć okazuje się po trosze zrozumiała, przez co nie chcemy powiedzieć, że zrozumiała staje się cała teoria tego, co boskie, w Eckhartowskiej myśli. Boskość nie może wyprodukować, czy raczej wyrzucić na zewnątrz siebie, Boga Ojca jako Stwórcę; stąd ów wypływ z Boskości jest pojęciowy, anie rzeczowy. Boskość musi być pierwotna wobec Ojca, ale zarazem musi być w niej moment, który uzdalnia ją do tego, by mogła narodzić Ojca właściwie nie rodząc go. Ojciec to jakby *modus* istnienia Boskości, jej transformacja, wewnętrzne konieczne przeorganizowanie, dzięki któremu ukazuje się jej oblicze źródła istnienia. Dochodzimy tu chyba do dwu pojęć Boskości: Boskości jako początku bytu i Boskości jako kresu bytu; inaczej mówiąc, pojęcie Boskości rozpada się—i dopiero dostrzegając te jej dwa krańce daje się lepiej zrozumieć teorię Eckharta i nadać jej przez owo rozdwojenie bardziej spójną logicznie postać za cenę wszelako pewnej destrukcji pojęcia Boskości. Chyba słuszna jest teza, że za teorią niezmiennej, nieruchomej wiecznej Boskości kryje się teoria historycznie pojętego bytu. I może dopiero teraz twierdzenie wygłoszone w XIX wieku, że Eckhert jest „ojcem niemieckiej spekulacji", doznaje istotnego dopełnienia. Nie jest to, jak sądzimy, wpisywanie w naukę Eckharta obcych jej treści, nawet gdy ma się na uwadze teorię Boskości, a nie Boga osobowego.

Przytoczmy końcowy fragment kazania 22, który nie jest zbyt jasny, gdy nie ma się owej perspektywy z traktatu *O Państwie Bożym: „In principio* oznacza, jak to wyjaśniłem w szkole, Początek wszelkiego bytu. Powiedziałem nadto: jest to cel wszelkiego bytu, bo racją istnienia Pierwszego Początku jest Jego ostateczny cel. Tak, nawet Bóg nie zażywa spoczynku, tam gdzie jest Pierwszym Początkiem, spoczywa raczej tam, gdzie jest ostatecznym Celem i Odpocznieniem wszelkiego bytu. Nie żeby ten byt miał zostać unicestwiony, jest on raczej doprowadzony do swego kresu odpowiadającego jego najwyższej doskonałości. Co to jest «cel ostateczny»? Jest to ukryta ciemność wiekuistego Bóstwa"[32]. Otóż sprawę można ująć tak: Boskość jako początek jest absolutem niezrealizowanym, absolutem jako „Wesung", czyli jako nadbyt, który jakoś mieści w sobie zasadę działania, źródłowość bytu pojętą jako Bóg Ojciec zawierający w sobie Boskość, bo Boskość go „wyprodukowała" w opisany już sposób, nie będący wszelako produkcją w sensie właściwym. I cały bieg bytu od Pierwszego Początku poczynając, od owej Boskości, która nie

[32] Mistrz Eckhart: *Kazania.* Op. cit., s. 194-195.

działając unieruchamia jednak ów proces, zmierza ku „ukrytej ciemności", stanu, w którym nic się nie dzieje, stanu jako ostatecznego spełnienia, niezmiennej ciszy, wiecznego spokoju, doskonałości najwyższej. Zatem Boskość zawierałaby w sobie wymóg rozwoju, nieuchronnej drogi historycznego spełnienia się i dopiero jako cel byłaby tym, co jest Boskością prawdziwą, ową ukrytą wiekuistą ciemnością.

Opis pierwszej realności, niczym nie zmąconej absolutności absolutu, rygorystycznie konsekwentny i niosący niezatarte znamiona tradycji neoplatońskiej, daje się zachować za cenę niemożliwości wyprowadzenia z tej pierwszej realności czegokolwiek od niej innego. Odniesienie absolutności Boskości do tego, co nieabsolutne, wpływa jednak na zmianę ujęcia Boskości przez Eckharta. Z jednej strony usiłuje on zachować wierność tradycji neoplatońskiej, z drugiej — wydaje się mieć świadomość ułomności rozstrzygnięć neoplatońskich w kwestii istnienia bytu różnego od bytu absolutu. Eckhart pragnie zachować zarazem dwie przesłanki teorii absolutu: ideę absolutu jako pełnej doskonałości, który jako taki musi być niepoznawalnym Jedynym-Jednym, oraz wytłumaczyć, jak powstaje wielość bytów. Jest to zadanie, jak można sądzić, niemożliwe do wykonania. Nie dziwi tedy fakt, że w kazaniach Eckhart porusza ten problem mimochodem, w formułach niejasnych i niedookreślonych. O ile pewne inne kwestie uważał za zbyt trudne dla słuchaczy, ta musiała uchodzić za najtrudniejszą. Traktat *O Państwie Bożym* jakby trafia w newralgiczny punkt Eckhartowskiej teorii, z którego płyną pobudzenia do innych jego części, i o tyle trudno przypuszczać, by ktoś inny aniżeli Mistrz koloński mógł być jego autorem. Ani Tauler, ani Seuse, ani nawet nieznany autor *Teologii niemieckiej* nie dorównują głębią i napięciem myśli Eckhartowi. Widoczny jest w traktacie *O Państwie Bożym* ogromny wysiłek intelektualny wielkiego mistyka w próbie rozwiązania problemu przejścia od Boskości do Boga, problemu ożywienia źródła, które ze swej natury miało być nieruchome. Dialektyka, do której odwołuje się Eckhart, na przykład w kazaniu 48 powiadając, że niezmienność Boskości „stanowi przyczynę wszelkich zmian"[33], tłumaczy tutaj niewiele, albo w ogóle nic. O tyle też traktat *O Państwie Bożym,* nawiązujący do niektórych twierdzeń nie rozwiniętych w samych kazaniach, na przykład twierdzenia o „rodzeniu właściwym Boskości", wpisuje w Boskość coś, co wykracza poza jej charakterystykę jako bytu absolutnie niezmiennego i nieruchomego. Mistrz Eckhart nie jest zatem w stanie zachować jednolitej teorii Boskości. Wpisuje w nią w sposób niezmiernie skomplikowany pewien dynamizm, aktywność po to, by uruchomić z niej wypływ.

Zasada płodności musi już zawierać się w Boskości, by ta mogła być początkiem wszystkiego. Tak oto następuje rozdwojenie teorii Eckharta wymuszone koniecznością wyjaśnienia istnienia czegoś od absolutu różnego. Toteż można powiedzieć, że rozłamuje się Eckhartowska koncepcja absolutności absolutu — najdoskonalszej Boskości. W istocie bowiem istnieją tu dwa wyjścia: pierwsze — akceptacja Boskości jako bytu wiecznie niezmiennego i w związku z tym rezygnacja z możliwości wyjaśnienia powstania świata; drugie — dynamizacja Boskości, uczynienie z niej źródła emanacji, co pozwala jakoś uzasadnić istnienie innych bytów; jednak pociąga to za sobą inną rezygnację: odmówienie Boskości jej absolutnej, ostatecznej dosko-

[33] Tamże, s. 301.

nałości tożsamej z negacją wszelkiej aktywności. Tekst traktatu *O Państwie Bożym* jest we fragmencie omawiającym rozważany teraz problem z tego właśnie punktu widzenia tak trudny do klarownej interpretacji, że Eckhart usiłuje zachować przesłanki prowadzące w swoim rozwinięciu do sprzeczności: Boskość jako ostateczne spełnienie bytu i zatem jako wieczność zawsze tożsama z sobą i nieruchoma oraz Boskość jako pewna siła napędowa ruchu, który jako taki przekreśla jej wieczną teraźniejszość. Nie usuwają tego pęknięcia w teorii Boskości twierdzenia, że to, co ujawnia w Boskości jej płodność uosobioną w Bogu Ojcu, ma charakter tylko formalny. Jeśli nawet do Boskości nie dołącza się nic nowego, to owo coś, co pozwala jej być źródłem emanacji, jest już w niej zawarte jako zasada czy siła poruszająca się ku temu, co inne. Innymi słowy, w Boskość jest już z góry włączona aktywność źródła tryskającego bytem, albo tym, co do bytu musi ostatecznie doprowadzić[34].

6. To, co dokonuje się w Boskości i co jest opisywane jako wypływ, ma zatem charakter myślny: przejście od Jednego do czegoś innego może zrealizować się tylko przez akt myślowy, akt refleksji, którego efektem jest zasada płodności nazwana Bogiem Ojcem. Boskość jest — jak już wiemy — rozumowym bytem. Znajduje się w niej jako ojcostwie Ojca wszystko: „Tak, drewno, kamień, liść i źdźbła trawy, wszystkie razem i każde z osobna tam w tym Praźródle były Jednym”[35]. Jednak występują one w Boskości w nieskazitelnej czystości jako tożsame z nią, znieruchomiałe w wiecznym trwaniu, tworząc jeden byt, czy raczej nadbyt, który nie wie, że jest i czym jest. Boskość stanowi w tym sensie rozum, że zawiera w sobie wszystko, ale ponieważ poznające i poznawane nie są w niej rozróżnione, tzn. wszystko jest Jednem, przeto jest to rozum, który niczego nie wie i nie rozumie, a więc jest jakby nierozumem. Ojciec jako zasada płodności, ucieleśnienie immanentnego wytryskiwania Boskości jest — jak pisze Stephenson — Myślącym[36]. Zatem pierwszym aktem boskiej refleksji, nieświadomego ustanowienia w Boskości nowego określenia jest Ojciec wyrażający to, co w sposób źródłowy przysługuje Boskości jako Pierwszemu Początkowi, pierwotności bezwzględnej. Ale ten Płodzący (Ojciec) także nie jest świadomy siebie jako Płodzącego. Przeto jest to określenie, które jeszcze nie zna samego siebie. Wszelako w „Wesung” Boskości jako jej naturze, w tym, co wyraża jej aktywny charakter, jest *in nuce* przygotowany cały rozwój, skoro Boskość stanowi — jak już cytowano — „początek wszelkiego wypływu”. Przypomina to nieco koncepcję Böhmego, dla którego pierwotna nicość zawiera w sobie potencjalnie cały byt. Zarazem potwierdza to to, co już pisaliśmy: pierwotna Boskość, w której immanentnie jest obecna tendencja ku wyjściu z ciszy i bezruchu, nie jest Boskością w pełni zrealizowaną, a zatem dopiero emanacja i reemanacja, pełne rozwinięcie tego, co tkwi w Boskości jako nierozumiejącym siebie rozumie, i jego powrót do źródła rozstrzygają dopiero o prawdziwym bogactwie i doskonałości źródła, czyli Boskości. O tyle właśnie ów historyczny wymiar bytu należy do wewnętrznej treści Boskości i burzy pierwotną pełnię absolutu. Nie ulega przeto

[34] Analizy stosunku Boskości i Boga u Eckharta nie wychodzą w istocie poza bardzo ogólne twierdzenia. Problem ten jest jeszcze mało stematyzowany.

[35] Mistrz Eckhart *Kazania.* Op. cit., s. 317.

[36] G. Stephenson: *Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts. Bonn* 1954, s. 123.

wątpliwości, że Boskość spina, niczym klamra, całą konstrukcję teoretyczną Eckharta i że jest to konstrukcja bez owego wymiary historycznego — wbrew intencji samego Eckharta—niezrozumiała

Ojciec jest zasadą pojmowania tego, co w Boskości tkwi jako Jedno, narzędziem ujawniania jej treści. A to ujawnienie może się dokonać tylko w poznaniu. O tyle Ojciec, mając swe źródło w Boskości, zarazem wykracza poza nią. Bóg osobowy jest więc poznaniem, poznaniem rozumowym, czy umysłem[37] — zależy to od tego, jak tłumaczy się niemieckie terminy Eckharta porównując je z odpowiadającymi im mniej lub bardziej wiernie terminami łacińskimi. Badacze pism Eckharta posługują się tutaj zarówno terminem *Vernunft*[38] jak i *Intellekt*[39]. Używane w tym wypadku przez Eckharta określenie *vernünfticheit,* uznawane za odpowiednik łacińskiego *intellectus,* Szymona oddaje polskim słowem *umysł*[40].

7. W pismach niemieckich Mistrza Eckharta, w przeciwieństwie do jego pism łacińskich, niewiele znajduje się rozważań na temat wzajemnego stosunku poznania i bytu w odniesieniu do Boga. Oto fragment z kazań, poświęcony wprost temu problemowi: „Świątynią Boga jest umysł. On nigdzie nie mieszka równie prawdziwie, co w swojej świątyni, to jest w umyśle. Powiedział to jeden ze wspomnianych na początku mistrzów: Bóg jest umysłem, który żyje jedynie w poznaniu samego siebie, sam w sobie przebywając, tam gdzie go nigdy nic nie dotknęło; tam bowiem jest on w swej ciszy. W poznaniu tym Bóg poznaje siebie samego w sobie samym"[41]. Pierwszym określeniem Boga jest przeto poznanie i jako poznanie jest on ponad czy przed bytem. Bóg istnieje w rozumie i jako taki jest samym rozumem tożsamym z poznaniem, bo rozum czy umysł wyczerpuje się w poznaniu. Życie Boga to poznanie. Ono jest tym, co pierwsze w Bogu. Bóg to nie byt czy jestestwo jakiekolwiek, lecz właśnie poznanie rozumowe, które jest wyższe od bytu. W tym sensie Bóg jest wolny od bytu. Eckhart nie utożsamia zatem boskiego bytu z boskim poznaniem, lecz rozróżnia między bezbytowym poznaniem jako Bogiem, a jego bytem. Inaczej mówiąc, nie można wprost nazwać poznania bytem. Boski rozum ma oparcie w sobie samym, a nie leżącym u jego podstaw bycie czy w identycznym z nim bytem. Boskie poznanie jako rozum, umysł, jako Bóg sam nie wyrasta więc z bytu Boga, nie jest przez byt Boga uwarunkowane czy powołane do istnienia. Intelekt-Bóg nie jest ustanowiony przez byt jako swoją przesłankę czy podstawę. O tyle można mówić, że Bóg jest nieistniejącym rozumem czy umysłem. Chyba Schulz ma rację pisząc: „Bóg nie jest już określony jako coś istniejącego, któremu przysługują rzeczowo dające się przypisać własności, Bóg jest raczej dokonaniem i to dokonaniem własnego myślenia"[42].

Tę interpretację potwierdza wprost Eckhart „Gdybym Go (Boga—J. P.) nazwał bytem, powiedziałbym coś równie fałszywego jak twierdzenie, że słońce jest blade

Mistrz Eckhart *Kazania.* Op. cit., s. 379.

[38] B. Mojsisch: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit.* Hamburg 1983, s. 30.

[39] K. Albert *Meister Eckharts These von Sein.* Saarbrücken 1976, s. 255.

[40] Por.: Mistrz Eckhart: *Kazania.* Op. cit., s. 123.

[41] Tamże.

[42] W. Schulz: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik.* Pfullingen 1978, s. 13.

lub czarne”[43]. Jak przeto mają się do siebie byt i poznanie w Bogu? Nie jest to kwestia rozstrzygnięta przez Eckharta w pismach niemieckich w jasnych i wyraźnych sformułowaniach, jakkolwiek i pisma łacińskie nie rozwiewają wszystkich wątpliwości. W kazaniu 9 Eckhart nazywa obrazowo byt Boga przedsionkiem, „w którym On mieszka”[44], zaś w kazaniu 76 powiada, że „Jego (Boga — J. P.) byt jest jego poznaniem”[45]. Nie są to sformułowania równoznaczne: pierwsze wyraża pierwotność poznania jako Boga wobec bytu Boga, drugie natomiast utożsamia byt Boga z poznaniem, ale tak, że—mówiąc najogólniej—uzależnia byt Boga od poznania. Trzeba zatem zgodzić się z twierdzeniem Gilsona, że Eckhart zdecydowanie przeciwstawia się filozofii Tomasza z Akwinu, ponieważ, wedle Eckharta, Bóg nie dlatego poznaje, że istnieje, lecz dlatego istnieje, że poznaje[46]. Jakkolwiek Gilson powołuje się na teksty łacińskie, to jednak wydaje się, że ta jego teza z powodzeniem stosuje się do twórczości Eckharta w języku niemieckim. „Bóg — powiada Eckhart wprost w kazaniu 9 — nie jest ani bytem, ani dobrocią. Dobroć jest ściśle związana z bytem i nie sięga dalej niż on, gdyby bowiem nie było bytu, nie byłoby i dobroci, a byt jest jeszcze czystszy niż dobroć”[47].

Bóg u Eckharta ma w sobie jakby warstwy; od pierwszej najgłębszej poczynając idzie się ku dalszym, mającym ugruntowanie w tej pierwszej. Tą pierwszą warstwą jest bezbytowe poznanie, które dopiero funduje byt Boga. Zatem podstawą bytu Boga, tym, co konstytuuje jego byt, jest poznanie. I tak ukonstytuowany byt Boga stanowi z kolei podstawę jego dobroci. W jądrze, najczystszej warstwie, Bóg byłby poznaniem, a dalsze jego warstwy, „mniej czyste”, miałyby swoje źródło w poznaniu. Rozum—tak ujmuje to Mojsich—posiada prymat nad bytem i jest zarazem z bytem identyczny, ponieważ Bóg bytuje dzięki poznaniu i jest poznaniem. Bóg ma więc byt i życie jako poznanie. Albo inaczej: poznanie to podstawa bytu absolutu. Owa identyczność bytu i rozumu zawiera w sobie jednocześnie predominację rozumu[48]. Stephenson rozważany tu fragment teorii Eckharta opisuje w ten sposób, że poznanie posiada logiczny prymat będąc zarazem ontologicznie identyczne z bytem[49]. Mojsisch powołuje się tylko na pisma łacińskie, natomiast Stephenson, a także Albert[56], którzy dochodzą do podobnych konkluzji, dokumentują swoje tezy zarówno łacińską, jak i niemiecką twórczością Eckharta. Wydaje się, że pisma łacińskie dobrze rozjaśniają myśli zawarte w kazaniach niemieckich. Nasza interpretacja zgodna z ustaleniami tych badaczy filozofii Eckharta, stara się koncepcję Boga jako poznania, ściślej związać z Eckharta nauką o Boskości jako nierozumiejącym siebie rozumem, który poprzez płodzące poznanie, czyli Boga Ojca, dochodzi do rozwinięcia swoich treści. Dlatego właśnie Bóg Ojciec musi być w pierwszym rzędzie

[43] Mistrz Eckhart *Kazania.* Op. cit, s. 121.

[44] Tamże, s. 123.

[45] Meister Eckhart *Die deutschen Werke.* Oprac. J. Quint. Stuttgart-Berlin-Koln-Mainz 1976, t. 3, s. 320.

[46] E. Gilson: *Historia filozofii...* Op. cit., s. 391.

[47] Mistrz Eckhart: *Kazania.* Op. cit., s. 122.

[48] B. Mojsisch: *Meister Eckhart...* Op. cit., s. 30, 33, 37-40, 109-110.

[49] G. Stephenson: *Gottheit und Gott...* Op. cit., s. 121-123.

[50] K. Albert *Meister Eckharts These von Sein.* Op. cit., s. 254-257.

poznaniem, początkiem ruchu, dzięki któremu to, co jest Jednem wszystko w sobie zawierającym, ale w swej nieskazitelnej czystości niezróżnicowanym, nieznanym sobie, ukrytą ciemnością, stanie się poznane w swym bogactwie i swej źródłowości, z której wszystko wychodzi. W ten sposób płynne okazuje się przejście od Boskości do Boga, jakkolwiek—jak wskazywano — rygoryzm konstrukcji Boskości zostaje zachwiany.

8. Tak oto zbliżamy się do podstawowego projektu filozofii Eckharta, który stanowi próbę odpowiedzi na pytanie wyrosłe na gruncie tradycji neoplatońskiej: jak pogodzić jedność absolutu z wielością bytów? Eckhart nie należy do tego typu mistyków, którzy, pogardliwie odnosząc się do rozumu, opowiadają się za wiarą, która nie jest wrażliwa na reguły logiki. Filozofia Mistrza wyjaśnia owo przejście w kategoriach dostępnych dyskursywnej inteligencji. I jest on, jak się wydaje, jednym z niewielu, którzy usiłowali ten problem zrozumieć, uchwycić zasady, mocą których Jedno i wielość nie pozostają w nieusuwalnej sprzeczności. Dlatego metafizyka Eckharta jest racjonalistyczna zarówno jako metoda rozwiązywania fundamentalnych problemów filozoficznych, jak i w ujęciu bytu. To ujęcie konkretyzuje się w twierdzeniu, że absolut dokonuje się w myśleniu, że myślenie dla Eckharta — tak jak dla Awicenny—jest tym, co pierwsze. „Poznanie jest podstawą i fundamentem każdego bytu”[5] — ta teza Eckharta stanowi podwaliny jego metafizyki. Jedynie na gruncie takiego założenia można zrozumieć określenie Boskości jako źródła emanacji i samodoskonalenia się Jednego w jego wyjściu ku wielości bytów.

Filozofia Mistrza Eckharta jest jednym z ważnych punktów zwrotnych europejskiej metafizyki rozpoczynającej się w neoplatonizmie. U Plotyna emanacja absolutu wynika z jego nadpełni, nadmiaru, przepełnienia i o tyle uważa się ją za esencjalnie doń przynależną. Zarazem jednak, skoro Jedno jest absolutnie samowystarczalne, w pełni w sobie zrealizowane, zamknięte, zawsze skończone w tym sensie, że niczego nie potrzebuje, konieczność promieniowania staje się niezrozumiała, wręcz sprzeczna z naturą Jednego, bo ów wypływ wprowadza doń jakieś dzianie się, które wprawdzie go nie zubaża, ale nie pozostawia go w absolutnej tożsamości. Doktryna Plotyna niezwykle rygorystyczna i konsekwentna w ujęciu Jednego, okazuje się w tym punkcie co najmniej niejasna i niekonsekwentna; z kolei poznanie, które pojawia się u Plotyna, nie ma swojego uzasadnienia w absolucie, bowiem byt jako to, co wypromieniowane z absolutu, tylko ze względu na własną naturę może pragnąć poznania. Jedno pozostaje poza poznaniem i nie odnosi się do niego w jakikolwiek sposób. Eckhart natomiast, idąc śladem neoplatońskiej spekulacji, zarazem wykracza poza jej fundamentalne ustalenia. Boskość jest skonstruowana w ten sposób, że jako Jedno unosi się ponad wszystkim, ale jednocześnie wszystko w sobie posiada tak, że owo wszystko jest Jednem. Kiedy zaś Eckhart mówi o istocie, naturze *(Wesung)* Boskości, tym samym zakłada jej pewne dynamiczne ukierunkowanie, które ma ową jedność wszystkiego w Boskości zawartą jakby wyrzucić na zewnątrz, postawić przed Boskością jako napęcznienie tego, co w niej samej nie mogło się jako takie wprost ujawnić. Zatem Eckhart, wbrew temu, co wielokroć pisze o Boskości jako tym, w czym nie ma „udzielania się, dotykania, myślenia”, ujmuje

[51] Mistrz Eckhart: *Kazania.* Op. cit., s. 402.

ją jako zdolną do zapoczątkowania „udzielania się, dotykania, myślenia". Zasadą całego ruchu od Boskości ku Bogu osobowemu i ostatecznie ku wielkości rzeczy jest właśnie zasada samopoznania. W tym sensie Boskość charakteryzowana jako nieruchoma i niezmienna jest zarazem zdynamizowana. Aktywność jest niejako latentną cechą Boskości, która w swej nieświadomości jest tak uformowana, że prze do ujawnienia siebie. Bóg i świat są realizacją tego, co potencjalnie tkwi w Boskości, co ona niejako wypuszcza z siebie poznając w ten sposób siebie w całym procesie bytu, historii świata. Cały świat jest jakby nabrzmieniem Boskości, rozwinięciem tego, co w niej zawsze było zwinięte, jeszcze jako nie pomyślane, nie rozpoznane, nie wyodrębnione — i o tyle stanowiło Jedno.

Przeto już w punkcie wyjściowym teoria Eckharta staje się zdolna przejść na pozycje panteistyczne. Pierwotna Boskość domaga się dopełnienia, ujawnienia siebie w czymś, co jest jej obce i nie-obce, bo ona jest początkowością bezwzględną. Wszystko więc daje się zrozumieć przez swoje odniesienie do Boskości jako proces jej samopoznania i dlatego wszelkie istnienie jest od Boskości nieoddzielne i z nią sprzężone. Jeżeli nawet przyjąć — zgodnie z wieloma wypowiedziami Eckharta — że Boskość nie ma charakteru historycznego, to jest ona niezbędnym warunkiem historii bytu, poprzez którą spełnia się ona sama. A spełnienie może być tylko krańcem, a nie początkiem drogi. Wydaje się, że ten moment Eckhartowskiej teorii — poza Leszkiem Kołakowskim, który go bardzo silnie podkreśla[52] — bywa dość rzadko przez jej badaczy zauważany właśnie ze względu na eksponowaną przez Eckharta koncepcję Boskości jako wiecznie tożsamej z sobą samą. Tymczasem domyślenie do końca tej teorii ukazuje jakby jej odwrotną stronę, która jest jej prawdą podstawową Wobec nauki Eckharta trzeba nieraz postępować jak Fichte wobec Kanta, czy jak sam Eckhart postępuje wobec różnych formuł obecnych u innych myślicieli: rozwijając je konsekwentnie, dochodzi on nierzadko do sensu przeciwstawnego ich sensowi narzucającemu się w swojej bezpośredniej formie.

Tak właśnie dzieje się, gdy pytamy o powstanie Boga i świata. Z tej perspektywy rozważania Boskość ukazuje swoje prawdziwe oblicze: Jedno zrazu pojęte konsekwentnie po neoplatońsku, doznaje transformacji na mocy własnej treści czy natury w źródło, które przekracza siebie i to przekroczenie ujawnia dopiero naprawdę to, czym jest Boskość. Dlatego właśnie coraz bardziej w nowszych badaniach nad Eckhartem reprezentowana teza o podstawowym neoplatońskim charakterze tej filozofii, powinna doznać pewnej modyfikacji czy uściślenia. Filozofia Mistrza kolońskiego jest neoplatońska w tym sensie — historycznie rzecz biorąc — że wyrasta z inspiracji neoplatońskich, zarazem jest antyneoplatońska, bo w samym wnętrzu absolutu umieszcza zasadę, która nie pozwala mu być ahistorycznym absolutem. To, co jest esencją *(Wesung)* Boskości, narusza jej nieruchomość u jej początku. Jeżeli zaś stanie się nieruchoma w punkcie końcowym, to jednak droga, którą przebywa jako warunek jej spełnienia, nie może być nigdy z niej wymazana. Końcowa bezhistoria, następująca po historycznym rozwinięciu bytu, nie jest tym samym, co początkowa niehistoria, bo właśnie historia bytu ujawniła prawdziwą treść Boskości; i jeśli w końcowym punkcie zwinęła się, to już jako nasycona sobą

[52] L. Kołakowski: *Horror metaphysicus.* Warszawa 1990. s. 109-111.

samą w zwierciadle tego, co inne. I teraz znowu może zakrzepnąć w sobie jako spełniona cisza. Ale ta druga cisza jest inna niż pierwsza. Ma rację Albert pisząc, że Eckhart ze znanego sobie materiału wypracował inną myśl od tej, „której można było oczekiwać”[53]. Ta interpretacja, uznająca samopoznanie za podstawę filozofii Mistrza Eckharta, nie wydaje się deformować jego myśli, lecz raczej wyciąga z niej ostateczne wnioski skondensowane w cytowanym twierdzeniu o tym, że poznanie jest fundamentem wszelkiego bytu. Tego fragmentu teorii Eckharta nie można uznać za przeformowanie neoplatońskiego obrazu świata w duchu chrześcijańskim, jak to pisał Kurt Ruh, mając na myśli zapewne inne wątki jego nauki[54].

[53] K. Albert *Meister Eckharts These von Sein.* Op. cit, s. 10.

[54] K. Ruh: *Die trinitarische Spekulation...* Op. cit., s. 50.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

JÓZEF WAJSZCZYK
Wyższa Szkoła Pedagogiczna
W Olsztynie

ARTYKULACJA TEZY O LOGICZNEJ SPRZECZNOŚCI ZMIANY NA GRUNCIE NIEKTÓRYCH NIEKLASYCZNYCH RACHUNKÓW LOGICZNYCH

I.

Różni filozofowie sugerowali, jak wiadomo, że adekwatny opis zmiany prowadzi z konieczności do kolizji z takim sposobem myślenia, który znajduje wyraz w prawach logiki klasycznej (w tym w prawie niesprzeczności: $\sim (p \wedge \sim p)$). Pogląd taki był obecny w myśli filozoficznej co najmniej od czasu Eleatów, a jego rzecznicy powołują się na Heraklita jako swego prekursora. Enigmatyczne tezy Heraklita w rodzaju twierdzenia, że wobec powszechnej zmienności rzeczy wchodzimy i nie wchodzimy do tej samej rzeki, skłaniały do powątpiewania w to, czy prawo niesprzeczności obowiązuje w każdym przypadku. Jeszcze większe wątpliwości powodował znany paradoks strzały Zenona z Elei. Jak wiadomo, w rozumowaniu znanym pod tą nazwą i prowadzącym do wniosku o niemożności ruchu, przesłanką jest teza:

(P_1) Jeżeli strzała w danej chwili znajduje się w określonym miejscu, to nie porusza się w tej chwili[1].

Na mocy prawa transpozycji teza ta jest równoważna:

(P_1') Jeżeli strzała w danej chwili porusza się, to nie znajduje się w tej chwili w określonym miejscu.

Przyjmując ponadto oczywistą przesłankę:

(P_2) Strzała znajduje się w każdej chwili w pewnym określonym miejscu, otrzymujemy wniosek:

(W) Jeżeli strzała porusza się w danej chwili, to w tej chwili znajduje się i nie znajduje się w określonym miejscu.

Wniosek ten jest niczym innym jak tezą o logicznej sprzeczności opisu ruchu. O tym, że przesłanka (P_1) jest fałszywa, wiadomo jest co najmniej od czasu powstania fizycznej teorii ruchu jaką jest mechanika Newtona, lecz teza o sprzeczności zmiany nęciła wielu filozofów. Hegel, a za nim wielu zwolenników materialistycznej dialektyki, chętnie przyjęło tę osobliwą tezę. Warto przypomnieć tu niektóre sformułowania rzeczników dialektyki: „Coś znajduje się w ruchu nie dlatego, że w tym oto «teraz»

[1] Chwila jest tu rozumiana jako bezwymiarowy punkt czasowy na podobieństwo punktu na prostej.

jest tu, a w jakimś innym «teraz» — tam, lecz dlatego, że w jednym i w tym samym «teraz» jest tu i nie tu, że w tym oto «tu» zarazem jest i nie jest. Należy starożytnym dialektykom przyznać rację w tym, co dotyczy sprzeczności ukazywanej w ruchu; tylko że z tego nie wynika, że ruch nie istnieje, lecz przeciwnie, to, że ruch jest istniejącą sprzecznością samą"[2], „Sam ruch jest sprzecznością, już nawet prosta mechaniczna zmiana miejsca może nastąpić tylko w ten sposób, że w jednej i tej samej chwili ciało znajduje się w jednym... i tym samym miejscu i nie znajduje się w nim"[3], „Poruszające się ciało znajduje się w danym miejscu i nie znajduje się w nim", „... ruch jest sprzecznością... nie można doń stosować podstawowych praw formalnej logiki"[4].

Pewną „zasługę" w lansowaniu przez współczesnych zwolenników dialektyki, rozważanej tezy o sprzeczności zmiany, ma także Jan Łukasiewicz, który nigdy nie był ani pod urokiem heglizmu, ani marksizmu. W znanej swej pracy *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* Łukasiewicz argumentował: „...wyobraźmy sobie przekrój przeprowadzony przez cały świat zjawisk w jakimś punkcie czasowym. W przekroju tym... nie byłoby już żadnej zmiany... a strzała musiała by w jakimś miejscu spoczywać nieruchomo. Ale skąd wiemy, że byłaby ona tylko w jednym miejscu?... Dlaczego w nierozciągłej chwili, w czasowym punkcie przekroju nie mogłaby być przynajmniej w dwu różnych miejscach, a więc być w jakimś miejscu i nie być w nim zarazem?"[5]. Warto zauważyć, że wypowiedź Łukasiewicza różni się od wypowiedzi dialektyków stopniem apodyktyczności. O ile Łukasiewicz uważa, że nie można wykluczyć, że zmieniające się obiekty posiadają własności sprzeczne, to dialektycy traktują sprzeczność logiczną jako konieczną charakterystykę zmiany. Problem rzekomej sprzeczności adekwatnego opisu zmieniających się stanów rzeczy był wielokrotnie analizowany[6] i wydaje się, że najważniejsze nieporozumienia, jakie legły u podstaw całej tej sprawy, zostały dostatecznie jasno określone[7]. Pragnę tutaj zaakcentować myśl, która, jak mi się wydaje, ma dla dyskutowanej sprawy znaczenie zasadnicze. Otóż jest logicznie wykluczone, by w danej chwili jakiś obiekt (obojętne czy znajdujący się w stanie statycznym czy dynamicznym), posiadał i zarazem nie posiadał daną własność, w szczególnym przypadku, by znajdował się i zarazem nie znajdował w tym samym miejscu. Powyższe stwierdzenie jest niepodważalne, o ile występujące w nim terminy logiczne: „i" oraz „nie" występują w klasycznym znaczeniu, które wyklucza prawdziwość jakiegokolwiek zdania o schemacie $p \wedge \sim p$. To, jakie własności przysługują obiektom w nierozciągłych momentach czasowych, nie może być naturalnie rozstrzygnięte empirycznie, gdyż doświadczenie odbywa się zawsze w trwaniu, a nie w bezwymiarowych chwilach, które są jedynie pewną idealizacją zamysłu. Jednak doświadczenie nie jest potrzebne do rozstrzygnięcia

[2] [3], s. 93.

[3] [2], s. 119.

[4] [6], s. 106, 111.

[5] [5], s. 127.

[6] Między innymi przy okazji głośnych dyskusji prowadzonych w środowisku filozofów marksistowskich w latach 40. i 50., których przedmiotem był stosunek logiki do dialektyki.

[7] Odnotujmy tu wnikliwą analizę krytyczną różnych argumentów na rzecz tezy o logicznej sprzeczności zmiany, zawartą w [1]. Również w [11] zawarta jest analiza tego typu argumentów.

kwestii sprzeczności czy niesprzeczności stanu rzeczy w nierozciągłej chwili, gdyż ta kwestia jest rozstrzygalna *a priori*. Nie własności świata, lecz znaczenia przysługujące w języku terminom logicznym przesądzają o tym, że zdanie: „strzała znajduje się w danej chwili w danym miejscu i nie znajduje się w nim" nie może być prawdziwe; zdanie to jest logicznie fałszywe. Jeśli dopuścimy prawdziwość powyższego zdania, to musi to automatycznie oznaczać rezygnację z posługiwania się terminami „i" lub „nie" w klasycznym znaczeniu. Pytanie: „czy można przyjmować, że dla pewnego zdania p prawdziwa jest koniunkcja $p \wedge \sim p$, przy zachowaniu klasycznego znaczenia dla koniunkcji i negacji?" (gdy wiadomo, że klasyczne znaczenie tych funktorów wyklucza taką sprzeczność), może być stawiane tylko w wyniku pomieszania pojęć. Pytanie to należy odróżnić od kwestii: „czy można stałym logicznym koniunkcji i negacji nadać nadać sensownie takie (nieklasyczne!) znaczenia, przy których koniunkcja: $p \wedge \sim p$[8] może być w pewnych przypadkach uznana za prawdziwą?". Co jednak miałoby znaczyć sensowne zmienienie znaczeń funktorów koniunkcji i negacji? Wydaje się, że koniecznymi wymogami, jakie należy postawić, by te stałe logiczne mogły być uznane za koniunkcję i negację, są następujące warunki:

W1) Negacja zdania prawdziwego jest fałszywa.

W2) Negacja zdania fałszywego jest prawdziwa.

W3) Koniunkcja dwóch zdań przwdziwych jest prawdziwa.

W4) Koniunkcja dwóch zdań, z których co najmniej jedno zdanie jest fałszywe — jest fałszywa.

Jest oczywiste, że w dwuwartościowym klasycznym rachunku zdań istnieje dokładnie jeden funktor jednoargumentowy i dokładnie jeden funktor dwuargumentowy, dla których są spełnione powyższe warunki. Są to po rostu klasyczna negacja i klasyczna koniunkcja, zatem w tym przypadku odpowiedź na pytanie o możliwość sensownej przemiany znaczeń dla negacji i koniunkcji, tak aby można było uznać za prawdziwe koniunkcje pewnych zdań sprzecznych, musi być negatywna. Co więcej, w języku klasycznego rachunku zdań nie da się wyartykułować tezy o sprzeczności zmiany. Teza taka, jak się wydaje, winna mieć postać: $\uparrow p \leftrightarrow (p \wedge \sim p)$, gdzie „$\uparrow$" jest symbolem funktora zmiany (wyrażenie „$\uparrow p$" należy zatem interpretować jako: „zmienia się to, że p". Otóż, żaden z czterech możliwych jednoargumentowych funktorów klasycznego rachunku zdań nie nadaje się na kandydata do roli owego funktora zmiany. (Zauważmy, że dla funktora „$\uparrow$" określonego matrycą:

p	0	1
$\uparrow p$	0	0

wyrażenie: $\uparrow p \leftrightarrow (p \wedge \sim p)$ jest tautologią. Nie możemy jednak przyjąć tego funktora jako funktora zmiany, gdyż — wobec faktu, że wyrażenie: $\sim \uparrow p$ jest tautologią k.r.z. — należałoby uznać, że zmianą jest to, co w rzeczywistości nigdy nie zachodzi!)

Tezę o sprzeczności zmiany można jednak wyartykułować w języku zawierającym predykat zmiany (drugiego rzędu) i opartym o klasyczny rachunek logiczny. W tym wypadku teza ta przyjęłaby postać:

$$Zm(P(a)) \leftrightarrow (P(a) \wedge \sim P(a)).$$

[8] Symbole: $\wedge$, $\sim$ oznaczono tu tłustym drukiem dla zaznaczenia, że chodzi tu o odmienne od klasycznego rozumienie tych funktorów logicznych.

Przyjmując taką tezę jako pozalogiczny postulat językowy otrzymalibyśmy w konsekwencji (zgodnie z prawami k.r.z.) tezę: $\sim Zm\ (P\ (a))$, czyli eleacką tezę o niemożności zmiany.

II.

Inaczej przedstawia się sprawa w przypadku wielowartościowych rachunków zdań. Na przykładzie kilku wielowartościowych rachunków zdaniowych pokażemy, że: 1) teza o *sui generis* sprzeczności zmiany może być wyartykułowana w języku rachunku nieklasycznego oraz, że 2) teza taka może być prawem takiego rachunku. Rozpoczniemy od przykładu rachunku skonstruowanego specjalnie w celu wykazania możności wyeksplikowania heglowskiej tezy o sprzeczności zmiany na gruncie wielowartościowego rachunku zdań. Rachunkiem takim jest logika kierunkowa L. Rogowskiego[9]. Logika kierunkowa to rachunek zdań, którego adekwatną matrycą jest układ: $\mathbf{U} = < \{ v, i, u, f \}, \{ v \}, f\spadesuit, f\rightarrow >$ taki, że funkcje $f\spadesuit, f\rightarrow$ określają znaczenie funktorów inicjacji ($\spadesuit$) oraz implikacji ($\rightarrow$) poprzez tabelki:

x	$f\spadesuit\ (x)$
v	u
i	v
u	f
f	i

$f\rightarrow$ (x, y)				
y / x	v	i	u	f
v	v	i	u	f
i	v	i	u	u
u	v	i	i	i
f	v	v	v	v

W rachunku tym można zdefiniować funktor zmiany „$\uparrow$" w następujący sposób:
$\uparrow \alpha \equiv (\bullet\spadesuit\ \alpha \vee \bullet\heartsuit\ \alpha)$, gdzie:
$\heartsuit\ \alpha \equiv \spadesuit\ (\spadesuit\ (\spadesuit\ \alpha)))$,
$\alpha \vee \beta \equiv (\sim\alpha \rightarrow \beta)$,
$\sim\alpha \equiv \spadesuit\ (\spadesuit\ \alpha)$,
$\bullet\alpha \equiv \heartsuit\ (\alpha \wedge \spadesuit\ \alpha) \wedge \spadesuit\ (\alpha \wedge \heartsuit\ \alpha)$,
$\alpha \wedge \beta \equiv \sim (\alpha \rightarrow \sim \beta)$.

[9] Patrz [7]. Podobnymi pobudkami kierował się P. Kijkowski, konstruując trójwartościowy rachunek zdań, który — w jego mniemaniu — „może być interpretowany jako formalny odpowiednik dialektyki marksistowskiej"; patrz [4], s. 171.

Funktor $\uparrow$ ma następującą charakterystykę matrycową:

α	$\uparrow\alpha$
v	*f*
i	*v*
u	*v*
f	*f*

Koniunkcję heglowską definiuje się w logice kierunkowej następująco:
$(\alpha \perp \beta) \equiv \{[\bullet(\alpha \vee \spadesuit\, \alpha) \wedge \bullet(\beta \vee \heartsuit\, \beta)] \vee [\bullet(\alpha \wedge \heartsuit\, \alpha) \wedge \bullet(\beta \vee \spadesuit\, \beta)]\}$.

$\alpha \perp \beta$				
α \ β	*v*	*i*	*u*	*f*
v	*v*	*v*	*v*	*f*
i	*v*	*f*	*v*	*f*
u	*v*	*v*	*f*	*f*
f	*f*	*f*	*f*	*f*

Heglowska teza o sprzeczności zmiany przyjmuje tu znaną postać:
(*) $\uparrow\alpha \Leftrightarrow (\alpha \perp \sim \alpha)$,

gdzie równoważność $\Leftrightarrow$ jest zdefiniowana następująco:
$(\alpha \Leftrightarrow \beta) \equiv (\alpha \leftrightarrow \beta) \wedge (\sim\alpha \leftrightarrow \sim\beta) \wedge (\spadesuit\, \alpha \leftrightarrow \spadesuit\, b) \wedge (\heartsuit\, \alpha \leftrightarrow \heartsuit\, \beta)$,

przy czym:
$(\alpha \leftrightarrow \beta) \equiv (\bullet\alpha \rightarrow \bullet\beta) \wedge (\bullet\beta \rightarrow \bullet\alpha)$.
(*) jest tezą logiki kierunkowej.

Wartości *v*, *f* matrycy U są interpretowane odpowiednio jako prawda i fałsz, zaś *i* to tzw. podprawda, a *u* to podfałsz. Biorąc pod uwagę, że matrycą negacji jest tabelka:

α	$\sim \alpha$
v	f
i	u
u	i
f	v

widzimy, że negacja kierunkowa oraz koniunkcja heglowska spełniają warunki W1 — W4.

III.

Logika kierunkowa jest — jak powiedziano — systemem formalnym specjalnie skonstruowanym w celu wykazania możliwości wyeksplikowania tezy o sprzeczności zmiany na gruncie nieklasycznego rachunku zdań. Obecnie pokażemy, że podobną własność (fakt, że swoista teza o sprzeczności zmiany jest tautologią rachunku) posiadają inne wielowartościowe rachunki zdań, nawet takie, których zamierzona interpretacja nie ma nic wspólnego z dialektyczną frazeologią. Już w trójwartościowym rachunku Łukasiewicza ($Ł_3$) można zdefiniować funktor koniunkcji &

$(\alpha \,\&\, \beta \equiv [(\sim \alpha \rightarrow \beta) \wedge (\sim \beta \rightarrow \alpha)])$

spełniający warunki W3, W4 taki, że wyrażenie $\alpha \,\&\, \sim \alpha$ jest prawdziwe, gdy α przyjmuje wartość trzecią ($^1/_2$). Jest to widoczne wprost z tabelki dla & :

$\alpha \,\&\, \beta$			
α \ β	0	$^1/_2$	1
0	0	0	0
$^1/_2$	0	1	1
1	0	1	1

i znanej tabelki dla negacji w $Ł_3$. Negacja w tym rachunku spełnia naturalnie warunki W1, W2. W $Ł_3$ można zdefiniować jednoargumentowy funktor $\uparrow$

$(\uparrow \alpha \equiv [(\alpha \vee \sim \alpha) \rightarrow (\alpha \wedge \sim \alpha)])$

uzyskujący następującą charakterystykę matrycową:

α	$\uparrow\alpha$
0	0
$^1/_2$	1
1	0

Przy pewnych założeniach metasystemowych funktor $\uparrow$ można uznać za funktor zmiany. Rozważmy nasyępującą (różną od zamierzonej przez Łukasiewicza) interpretację dla Ł3. Załóżmy, że dowolne wyrażenie α z języka Ł3 reprezentuje pewne zdanie (z całej klasy zdań o strukturze logicznej identycznej ze strukturą wydarzenia α) odnoszące się do pewnej sytuacji występującej w rzeczywistości w jednej z trzech i tylko trzech wzajemnie wykluzających się stanów ontycznych: bytu, niebytu i przejścia (zmiany). Stany ontyczne sytuacji, odnoszących się do zdania reprezentowanego przez zmienną zdaniową p (i odpowiednio przez każdą inną zmienną zdaniową) oznaczymy odpowiednio przez $\mathbf{P}$ (stan bytu) , $\overline{\mathbf{P}}$ (stan niebytu) oraz $\vec{\mathbf{P}}$ (stan przejścia). Wartości logiczne zdań reprezentowanych przez wyrażenia języka Ł3 będziemy rozumieli jako oznaki typu adekwatności tych zmian w stosunku do rzeczywistości. Zdania mogą być prawdziwe ($v(\alpha) = 1$), fałszywe ($v(\alpha) = 0$) lub przejściowe ($v(\alpha) = {}^1/_2$), przy czym:

$$v(p) = \left\| \begin{array}{l} 1 \text{ wtedy i tylko wtedy, gdy } \mathbf{P} \\ 0 \text{ wtedy i tylko wtedy, gdy } \overline{\mathbf{P}} \\ {}^1/_2 \text{ wtedy i tylko wtedy, gdy } \vec{\mathbf{P}} \end{array} \right.$$

a wartości logiczne zdań złożonych są określane przez wartości logiczne ich prostych składników oraz strukturę tych zdań zgodnie z matrycą Ł3. Wyrażenie $\uparrow\alpha$ jest prawdziwe, gdy sytuacja opisywana przez α znajduje się w rzeczywistości w stanie przejścia oraz fałszywe w pozostałych przypadkach. Wydaje się zatem, że — przy tej interpretacji — funktor $\uparrow$ zasługuje na miano funktora zmiany. Przyjmując taką interpretację w Ł3 można wyartykułować tezę o sprzeczności zmiany: $\uparrow\alpha \leftrightarrow (\alpha \,\&\, \sim\alpha)$. Teza ta jest tautologią w Ł3. Wobec powyższego nie ma racji P. Kijkowski, gdy twierdzi, że: „Logika formalna nie dopuszcza sprzeczności... Mniemanie to jest słuszne w odniesieniu do dwuwartościowej logiki klasycznej i do logiki trójwartościowej Łukasiewicza"[10], a jego zabiegi, by „... drogą kolejnych korekt właściwości tego rachunku [Ł3 — J. W.]"[11] uzyskać nowy rachunek, który rzekomo „... może służyć jako formalne przedstawienie dialektyki marksistows-

[10] [4], s. 181.
[11] [4], s. 172.

kiej"[12] wydają się zbyteczne, gdyż intuicje wyrażone w rachunku Kijkowskiego dadzą się wyrazić także w Ł3 i żadne korekty nis są do tego celu potrzebne. Jak zostało wyżej wykazane, Ł3 jest rachunkiem wystarczająco silnym do tego, by na jego gruncie możliwe było wyrażenie pewnej wersji tezy nieklasycznej sprzeczności zmiany. Jak wiadomo, w Ł3 są definiowalne funktory klasycznej negacji i koniunkcji (a zatem wszystkie klasyczne funktory logiczne, co oznacza rekonstruowalność k.r.z. w ramach Ł3). Stosowne definicje są następujące:

$\sim_2 \alpha \equiv (\alpha \rightarrow \sim \alpha)$,

$\alpha \wedge_2 \beta \equiv [\sim (\alpha \rightarrow \sim \alpha) \wedge \sim (\beta \rightarrow \sim \beta)]$.

Jest widocznym z matryc dla $\sim_2$ oraz $\wedge_2$:

α	$\sim_2 \alpha$
0	1
1/2	
1	0

$\alpha \wedge_2 \beta$			
α \ β	0	1/2	1
0	0	0	0
1/2			
1	1	1	1

że oznaczają one klasyczne funktory negacji i koniunkcji. Wyrażenie:

$\uparrow \alpha \leftrightarrow (\alpha \wedge_2 \sim_2 \alpha)$ nie jest tautologią w Ł3. Tautologią w tym rachunku jest natomiast następująca wersja tezy o klasycznej sprzeczności zmiany:

$\uparrow \alpha \rightarrow_2 \sim_2 (\alpha \wedge_2 \sim_2 \alpha)$.

Z tych uwag wynika dobitnie, że — dająca się wyeksplikować na gruncie Ł3 — swoista teza o sprzeczności zmiany nie ma nic wspólnego z uznaniem, że zmieniającym się obiektom przysługują sprzeczne (w klasycznym rozumieniu tego terminu) atrybuty. Chodzi tu jedynie o sprzeczność *sui generis*. Omawiana teza oznacza, w tym przypadku, ni mniej ni więcej jak to, że zakładając wzajemne wykluczanie się i dopełnianie kategorii ontycznych: byt, niebyt oraz zmiana, a także przyjmując, że ontyczna specyfikacja sytuacji opisywanej przez negację danego zdania jest zgodna z matrycą dla negacji w Ł3, otrzymujemy w konkluzji, że sytuacja opisywana przez zdanie α znajduje się w stanie zmiany wtedy i tylko wtedy, gdy ani ta sytuacja, ani sytuacja opisywana przez zdanie z nim sprzeczne ($\sim \alpha$) nie znajdują się w stanie niebytu. Teza ta jest logiczną konsekwencją przyjętych założeń interpretacyjnych.

[12] [4], s. 181.

IV

Spostrzeżenie możliwości wyeksplikowania tezy o *sui generis* sprzeczności zmiany przenosi się również na inne wielowartościowe rachunku Łukasiewicza. W Ł4 należy przyjąć następujące definicje funktorów $\uparrow$, $\perp$:

$\uparrow \alpha \equiv [(\alpha \vee \sim \alpha) \rightarrow ((\alpha \vee \sim \alpha) \rightarrow (\alpha \wedge \sim \alpha))]$,

$\alpha \perp \beta \equiv [\sim \alpha \rightarrow (\sim \alpha \rightarrow \alpha)] \wedge [\sim \beta \rightarrow (\sim \beta \rightarrow \beta)]$.

Matryce tych funktorów są następujące:

α	$\uparrow \alpha$
0	0
$^1/_3$	1
$^2/_3$	1
1	0

$\alpha \perp \beta$				
β / α	0	1/3	2/3	1
0	0	0	0	0
1/3	0	1	1	1
2/3	0	1	1	1
1	0	1	1	1

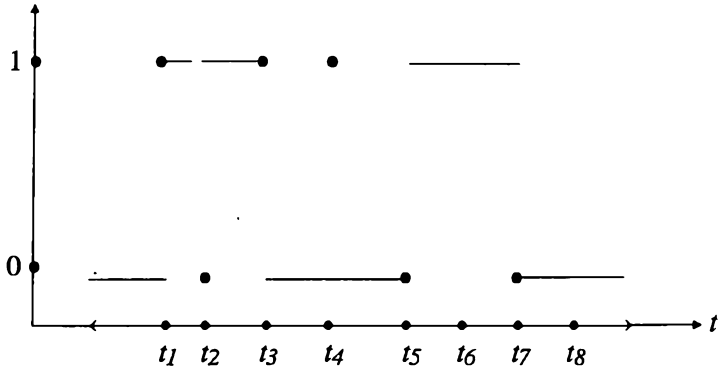
Negacja z Ł4 oraz koniunkcja heglowska $\perp$ spełniają warunki W1 — W4. Wyrażenie: $\uparrow \alpha \leftrightarrow (\alpha \perp \sim \alpha)$ jest również tautologią w Ł4.

Teza ta może być traktowana jako stwierdzenie, że *sui generis* sprzeczność ma miejsce wtedy i tylko wtedy, gdy zachodzi zmiana. Staje się to widoczne, gdy przyjmiemy następującą interpretację dla wartości logicznych w Ł4. Zakładamy, że sytuacje, do których odnoszą się zdania reprezentowane przez wyrażenia języka Ł4 występują w rzeczywistości w czterech i tylko czterech wzajemnie się wykluczających stanach ontycznych: bytu, niebytu, powstawania i zanikania. Stany ontyczne sytuacji, do których odnosi się zdanie reprezentowane przez zmienną zdaniową p oznaczamy przez: **P** (stan bytu), $\overline{\mathbf{P}}$ (stan niebytu), $\mathbf{P}^{\uparrow}$ (stan powstawania) oraz $\mathbf{P}^{\downarrow}$ (stan zanikania). Zdaniom przysługuje jedna z czterech wartości logicznych: prawda ($v(\alpha) = 1$), fałsz ($v(\alpha) = 0$), podprawda ($v(\alpha) = {}^2/_3$) oraz podfałsz ($v(\alpha) = {}^1/_3$), przy czym

$$v(p) = \begin{cases} 1 \text{ wtedy i tylko wtedy gdy } \mathbf{P}, \\ {}^2/_3 \text{ wtedy i tylko wtedy gdy } \mathbf{P}^{\uparrow}, \\ 1/3 \text{ wtedy i tylko wtedy gdy } \mathbf{P}^{\downarrow}, \\ 0 \text{ wtedy i tylko wtedy gdy } \overline{\mathbf{P}} \end{cases}$$

Wartości logiczne zdań złożonych są określone przez wartości logiczne zdań prostych oraz strukturę logiczną tych zdań zgodnie z matrycą Ł4. Ponieważ wyrażenie $\uparrow \alpha$ jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy gdy sytuacja opisywana przez α znajduje się w stanie powstawania lub zanikania, stała $\uparrow$ zasługuje na miano funktora zmiany.

Naszkicowane powyżej interpretacje dla Ł4 zakładają wzajemną rozłączność kategorii ontycznych: byt, niebyt, przejście (w przypadku Ł3) czy: byt, niebyt, powstawanie, zanikanie (w przypadku Ł4). Założenie to jest przyjmowane często w różnych rozważaniach logiczno-filozoficznych[13]. Przyjrzyjmy się bliżej temu założeniu i zastanówmy się, co miałoby ono oznaczać w przetłumaczeniu na język opisu zmiany uwzględniający zmienną czasową. Zauważmy jednak najpierw, że Ł3, Ł4 nie mogą mieć interpretacji temporalnej w modelu zmian dychotomicznych, jeżeli zmiana ma być interpretowana jako tendencja do przechodzenia od bytu do niebytu lub odwrotnie, a nie stany początku, końca lub izolacji takie, jak przedstawione na rysunku 1.

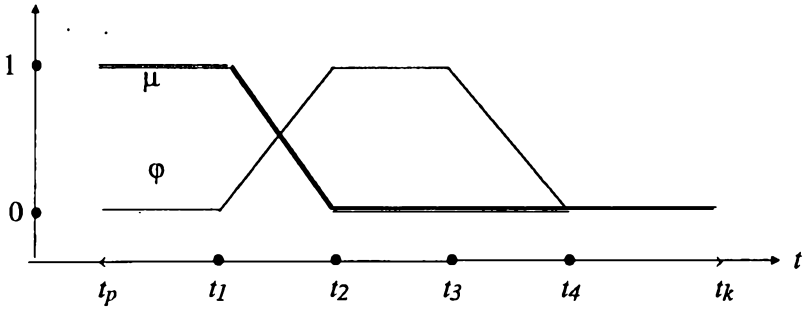


rys. 1.

W modelu zmian dychotomicznych zmiana jest identyczna z początkiem, końcem lub izolacją, a stany pośrednie między bytem a niebytem (inicjacja, zanikanie) nie dadzą się w nim przedstawić. W momentach: $t_1, t_2, t_3, t_4, t_5, t_7$ zachodzi zmiana, a we wszystkich innych momentach należących do rozważanego okresu czasu mamy do czynienia ze stanami niezmiennymi. Przykładowo stan związany z momentem t_6 jest stanem trwania w bycie, a stan związany z momentem t_8 jest stanem trwania w niebycie. Te dwa stany niewątpliwie wykluczają się wzajemnie. Ponadto stan trwania w bycie implikuje stan bytu, a stan trwania w niebycie implikuje stan niebytu. Stany zmiany związane z momentami: $t_1, t_2, t_3, t_4, t_5, t_7$ nie wykluczają stanu bytu i niebytu, lecz warunkują dokładnie jeden z tych stanów. Zmiany zachodzące w momentach: t_1, t_3, t_4 warunkują stan bytu, a zmiany zachodzące w momentach t_2, t_5, t_7 warunkują stan niebytu. Zatem, jakkolwiek stan bytu i stan niebytu wykluczają się wzajemnie, żaden z nich nie wyklucza stanu zmiany dychotomicznej.

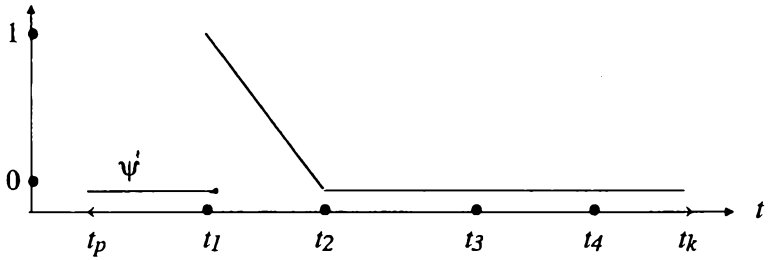
Czy rachunkom Ł3, Ł4 można nadać interpretację temporalną w modelu zmian ciągłych? Załóżmy, że istnieje taka interpretacja i korelantami semantycznymi pewnych zdań α i β są odpowiednio funkcje φ i μ, przedstawione na wykresach na rysunku 2.

[13] Założenie takie przyjmował również L. S. Rogowski konstruując swoją logikę kierunkową.



rys. 2

Sutuacja opisywana przez zdanie α znajduje się w każdym momencie należącym do interwału [t_2, t_3] w stanie bytu, w każdym momencie należącym do (t_p, t_1] ∪ [t_4, t_k) — w stanie niebytu, w każdym momencie należącym do (t_1, t_2) — w stanie powstawania i w każdym momencie należącym do (t_3, t_4) — w stanie zanikania. Każde dwa spośród tych czterech stanów wykluczają się wzajemnie. Ażeby interpretacja ta była zgodna z matrycami Ł3 i Ł4, korelatem semantycznym zdania α ∧ β musiałaby być funkcja ψ , przedstawiona na wykresie na rysunku 3.



rys. 3.

Funkcja ta byłaby ciągła w t_2 i nieciągła w t_1 oraz zachodziłoby: $^{\circ}\psi(t_1) = 1, \psi^{\circ}(t_1) = 0$ ($^{\circ}\psi(t_1)$ oznacza lewostronną, a $\psi^{\circ}(t_1)$ prawostronną granicę ψ w momencie t_1), chociaż $\mu(t_1) = \varphi(t_2) = 1$ i $\varphi(t_1) = \mu(t_2) = 0$, co byłoby zupełnie nieintuicyjne. Nic nie wskazuje na to, by rachunki Ł3, Ł4 posiadały interpretację temporalną w modelu zmian ciągłych. Wobec tego wydaje się niedopuszczalnym

traktowanie formuły $\uparrow \alpha \leftrightarrow (\alpha \perp \sim \alpha)$ (z $Ł_3$ czy $Ł_4$) jako tezy o *sui generis* sprzeczności zmiany, jeżeli pojęciu zmiany chcemy nadać temporalną interpretację[14]. Formułę tę można traktować jako taką jedynie wtedy, gdy owym kategoriom dynamicznym nadamy jakąś nietemporalną interpretację. Zostawiamy przy tym kwestię otwartą, na czym taka nietemporalna interpretacja miałaby polegać.

W rachunku $Ł_4$ jest odtwarzalny rachunek And Next G. H. von Wrighta posiadający pewną temporalną interpretację[15]. Okoliczność ta sprawia, że możliwość wyartykułowania w $Ł_4$ tezy o sprzeczności zmiany, interpretowalnej temporalnie, zależy od istnienia bądź nieistnienia takiej możliwości dla rachunku And Next. W tym ostatnim rachunku można uzyskać interesującą nas tezę przyjmując następujące definicje:

$\uparrow \alpha \equiv (\alpha T \sim \alpha) \vee (\sim \alpha T \alpha)$,

$\alpha \perp \beta \equiv (\alpha \vee \Delta \alpha) \wedge (\beta \vee \Delta \beta)$,

gdzie Δ, T są symbolami funktorów odpowiednio: „następnie..." oraz „... a następnie...".

Przy tych definicjach teza o *sui generis* sprzeczności zmiany:

$\uparrow \alpha \leftrightarrow (\alpha \perp \sim \alpha)$ staje się tezą rachunku And Next.

Widzimy przeto, że odpowiedź na pytanie o możliwość wyartykułowania tezy o sprzeczności zmiany na gruncie $Ł_4$ przy istnieniu temporalnej interpretacji dla tej tezy, jest pozytywna. Teza ta znaczy jednak coś zupełnie innego niż równokształtna teza definiowana w $Ł_4$ poprzednio. Nie ma też ona nic wspólnego ze stwierdzeniem, że zmiana warunkuje zachodzenie sprzecznych stanów rzeczy w jednym momencie czasowym. Uwzględniając zamierzoną interpretację temporalną dla rachunku And Next przekonujemy się, że jej treść wyraża się w konstatacji, iż w danym momencie zachodzi zmiana wtedy i tylko wtedy, gdy w dwóch różnych (chociaż nieskończenie bliskich) momentach rzeczy mają się różnie, co jest zgodne ze zdroworozsądkowym ujmowaniem sprawy.

Literatura

[1] K. Ajdukiewicz: *Zmiana i sprzeczność*. W: *Język i poznanie*, t. 2. Warszawa 1985.

[2] F. Engels: *Anty-Dühring*. Warszawa 1963.

[3] G. W. F. Hegel: *Nauka logiki*, t. 2. Warszawa 1968.

[4] P. Kijkowski: *O pewnym niełukasiewiczowskim, trójwartościowym rachunku zdań*. „Studia Filozoficzne" 1972, nr 1.

[5] J. Łukasiewicz: *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Warszawa 1987.

[6] J. Plechanow: *Podstawowe zagadnienia marksizmu*. Warszawa 1951.

[7] L. S. Rogowski: *Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmiany*. Toruń 1964.

[8] J. Wajszczyk: *An adequate matrix for the „And Next" calculus of G. H. von Wright*. W: „Bulletin of the Section of Logic", vol. 23 (2), 1994.

[9] J. Wajszczyk: Logika a czas i zmiana (w przygotowaniu).

[14] Warto tu wspomnieć o trudnościach w podaniu temporalnej interpretacji dla logiki kierunkowej. Zagadnienie to jest dyskutowane w [10].

[15] Wykazanie tej zależności znajduje się w [9]. W sprawie temporalnej interpretacji dla rachunku And Next patrz również w [11].

[10] J. Wajszczyk: *Problem interpretacji pewnych systemów dialektycznej logiki sprzeczności*. „Studia Filozoficzne" 1978, nr 8-9.

[11] J. Wajszczyk: *Temporalna interpretacja „And Next" G. H. von Wrighta*. „Edukacja Filozoficzna" 18, 1994.

[12] J. Wajszczyk: *Zmiana a sprzeczność logiczna*. „Prakseologia" 1989, nr 1-2.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

EWA KLIMOWICZ
Uniwersytet M. Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

DWIE ODMIANY UNIWERSALIZMU W MEDYCYNIE I ETYCE LEKARSKIEJ[1]

Przedstawicieli nauk społecznych, filozofów i etyków od dawna interesował problem uniwersalnego charakteru moralności. Zdaniem Marii Ossowskiej, zagadnienie to pojawiało się w dziejach z nierównym nasileniem; zawsze jednak można było wskazać pewne pozanaukowe przyczyny, skłaniające badaczy do podejmowania tego problemu. W XVIII wieku znaczne zainteresowanie tą sprawą wypływało z tendencji do zakwestionowania monopolu religii chrześcijańskiej na moralność. W czasach współczesnych znowu wraca się do tego zagadnienia z powodów zarówno teoretycznych (chodzi bowiem o rozstrzygnięcie sporu o status logiczny ocen i norm moralnych oraz właściwy etyce sposób uzasadniania[2]), jak i praktycznych, bowiem „w epoce wielkiego gwałcenia nakazów moralnych pragnie się jakiegoś potwierdzenia, że nie są one wzięte z powietrza, lecz są oparte na jakichś powszechnych i głębokich ludzkich potrzebach[3].

Mimo wielu badań i rozpraw poświęconych temu problemowi, trudno twierdzić, że pojęcie uniwersalizmu ma w naukach społecznych, etyce lub filozofii jasną i jednakowo przez wszystkich rozumianą treść. Jest nawet wręcz przeciwnie, gdyż bywa ono używane w charakterze synonimu tak różnych znaczeniowo pojęć, jak: *powszechność, obiektywizm, prawdziwość, jednolitość,* czy nawet *totalność.*

Przedstawiciele antropologii kulturowej i socjologii na ogół skłonni byli utożsamiać uniwersalność z powszechnością, poszukując w różnych kulturach, tak przecież licznych i różnorodnych, pewnych elementów wspólnych. Jednakże rozstrzygnięcie pytania o tak pojmowany uniwersalny charakter moralności wymaga jednak dokładniejszego uświadomienia sobie, o co w istocie się pyta i jakich **wspólnych** elementów

[1] Jest to poszerzona wersja referatu przygotowanego na konferencję organizowaną przez Polski Oddział Międzynarodowego Towarzystwa Uniwersalizmu, Sekcję Etyki Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Wyższą Szkołę Pedagogiczną w Siedlcach w dniach 26-28 września 1994 r. na temat: Czy *jest możliwa etyka uniwersalna?*

[2] Niektórzy metaetycy (naturaliści) sądzą bowiem, że wykazanie powszechności uznawania jakiejś normy lub oceny moralnej stanowi dowód jej obiektywnej prawdziwości i że np. dowód prawdziwości indukcyjnego uogólniania głoszącego, że ludzie powszechnie uważają oszustwo za złe, jest jednocześnie dowodem prawdziwości twierdzenia etycznego, że oszustwo jest złe.

[3] *Zagadnienie powszechnie uznanych norm moralnych.* W: *Socjologia moralności.* Warszawa 1986, s. 164.

ma się poszukiwać. W pracach różnych autorów pytanie to odnosi się bowiem do różnego rodzaju faktów. Tak np. może ono dotyczyć powszechności występowania identycznych zachowań; czasem powszechności uznawanych norm lub wartości; czasem zaś identyczności postaw psychicznych ludzi (np. podobieństw intencji czynów lub reakcji na nie) lub powszechności potrzeb, wymagających takiego samego sposobu ich zaspokajania.

Z kolei etycy i filozofowie, pytając o uniwersalny charakter moralności, niekoniecznie mieli na uwadze powszechność występowania niektórych norm w różnych kulturach. Zagadnienie to najczęściej rozstrzygali „przy biurku" i — utożsamiając uniwersalność z obiektywnością — wywodzili normy moralne z tak czy inaczej interpretowanej, apriorycznie pojętej natury ludzkiej[4].

W czasach współczesnych pojęcie uniwersalizmu jakby zaczynało nabierać jeszcze innych treści. Tak np. w pracach J. Kuczyńskiego[5], uniwersalizm jest pewnym postulatem adresowanym do społeczności całego świata — apelem o ingerencję wokół wspólnych wartości reprezentowanych przez ideał człowieka pełnego *(homo totus)* i twórczego *(homo creator).* W rozprawach etyków interesujących się globalnymi problemami ludzkości oraz propagujących idee etyki ekologicznej, uniwersalizm bywa utożsamiany z holizmem i jest zarówno pewnym założeniem teoretycznym, jak i postulatem metodologicznym, nakazującym — dla zrozumienia funkcjonowania części — badać rzeczywistość z punktu widzenia jej całościowych mechanizmów[6].

Zważywszy na wspomnianą wieloznaczność kategorii *uniwersalizm,* staje przede mną niełatwe zadanie klarownego wyjaśnienia tego, co będę analizować i co nazwałam w tytule „uniwersalizmem w medycynie i etyce lekarskiej". W charakterze pewnego prowizorium proponuję — zgodnie z etymologią tego pojęcia — przyjąć, że uniwersalizm oznacza pogląd lub stanowisko, poszukujące w danej dziedzinie rzeczywistości jakichś „powszechników", czyli zjawisk, tendencji lub podstaw, które rozpatrywane jako fenomeny, przejawiają się różnorodnie, będąc w istocie manifestacjami jednej i tej samej całości podstawowej. Powyższe określenie jest, w moim przekonaniu, tak pojemne, że pozwoli objąć swym zakresem różne jego szczegółowe uzasadnienia, przesłanki i zastosowania. Tak więc uniwersalizm w medycynie będzie odwoływał się do jednego, uniwersalnego właśnie, pojęcia zdrowia lub choroby, przyjmując jako swą filozoficzną podstawę istnienie jednolitej — pojętej biologicznie lub „humanistycznie" — natury ludzkiej, która, zdaniem jego zwolenników, pozostaje taka sama, niezależnie od tego, pod jaką szerokością geograficzną lub w jakim czasie żyją poszczególne jej emanacje. Przejawem stanowiska uniwersalistycznego w medycynie będzie też przekonanie, że te same choroby (chodzi zwłaszcza o choroby somatyczne) można leczyć takimi samymi środkami i że lekarz dobrze przygotowany do zawodu potrafi nawiązać kontakt terapeutyczny z pacjentem, niezależnie od różnicy kultur, w jakich obaj zostali wychowani.

[4] Dobrym przykładem takiego „stylu myślenia" jest współcześnie koncepcja „człowieka produktywnego" E. Fromma, wypływająca z przyjętej przez tego filozofa koncepcji ludzkiej natury nie pozbawionej elementów aprioryzmu.

[5] Por.: J. Kuczyński: *Uniwersalizm jako metafilozofia.* T. 1. Warszawa 1989; T. 2. Warszawa 1990.

[6] Por. np. H. Rolston: *Values in Nature.* „Environmental Ethics" 1981. vol. 3.

Uniwersalność etyki lekarskiej najczęściej bywa pojmowana jako powszechność i powtarzalność pewnych cech sytuacji terapeutycznych, które determinują zachowania ludzi uwikłanych w tę sytuację i które sprawiają, że normy, regulujące te zachowania, oraz wyrażające się w nich wartości moralne mogą mieć — i często mają—charakter ponadkulturowy. Wypływa to z przekonania, że „rola lekarza, rola medycyny, są niejako ponadczasowe i niezależne od uwarunkowań historycznych. Zawsze bez względu na epokę, choroba i śmierć człowieka były i są niezależne od dziejów”[7].

Uniwersalizm w wyżej podanym znaczeniu jest tworem wybitnie europejskim. Dlatego ograniczam się tylko do medycyny uprawianej w tym kręgu kulturowym. Występują tu bowiem pewne, związane z uniwersalizmem, trendy kulturowe, których reperkusje można dostrzec także w Polsce. Dadzą się one wyrazić w formie ogólnej konstatacji, że współczesna medycyna tego obszaru przechodzi od jednej, sięgającej XVIII wieku, wersji uniwersalizmu, do wersji innej, ufundowanej na holistycznym podejściu do przyrody i człowieka. Każda z tych odmian uniwersalizmu inaczej wpływała (i nadal wpływa) na praktykę medyczną, powodując pojawianie się odmiennych tendencji terapeutycznych oraz odmiennych sposobów traktowania pacjenta. Rekonstrukcja tych odmian uniwersalizmu oraz prezentacja ich praktycznych konsekwencji jest celem tego artykułu.

1. Uniwersalizm „biologistyczny” i jego konsekwencje

Tradycyjne pojęcie uniwersalizmu w medycynie kształtowało się stopniowo, w miarę tego, jak ona sama stawała się nauką. Przyjmuje się, że dzieje medycyny jako dziedziny wiedzy naukowej zaczynają się w XVIII wieku, wieku Oświecenia i racjonalizmu. Sądzę jednak, że jej metodologicznych i filozoficznych podstaw należy poszukiwać wcześniej, bo w podstawowych paradygmatach filozofii Kartezjusza[8].

Jak wiadomo, europejska medycyna przedkartezjańska i prenaukowa opierała się głównie na kontaktach personalnych między leczącym a leczonym, które najczęściej przybierały postać pewnego misterium. Łączyło się to z wiarą w ingerencję sił nadprzyrodzonych zarówno w proces powstawania choroby, jak i leczenia. Przy bardzo wówczas ograniczonej wiedzy i nader wąskich technikach terapii, funkcję najważniejszego *panaceum* pełniła osoba terapeuty. Lekarz był tyleż kapłanem, co uczonym mędrcem i biegłym w swym fachu rzemieślnikiem. Nieznajomość rzeczywistych przyczyn choroby skłaniała lekarzy-kapłanów do interesowania się przede wszystkim sferą ducha pacjentów. W tym ujęciu zarówno egzorcycmy, jak i pokuta były logicznymi następstwami prób usunięcia przyczyn choroby. Szczególnie wyraźnie można to dostrzec w praktykach stosowanych wobec „obłąkanych”[9].

[7] R. Sikorski: *Program studiów lekarskich w Polsce.* W: *Uniwersalizm i medycyna,* pod red. K. Imielińskiego. Warszawa 1992, s. 131.

[8] Często zapomina się bowiem o wielkim odkryciu Kartezjusza, jakim było zbadanie mechanizmu krwioobiegu i uznanie pracy serca za analogiczną z pracą pompy ssąco-tłoczącej.

[9] Pisze o tym M. Foucault w: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu,* przekład II. Kęszyckiej. Warszawa 1987.

Przełom kartezjański w medycynie polegał na oddzieleniu sfery „ducha" od sfery „ciała". Przyjęcie tego dualizmu miało trudne do przecenienia skutki. Z jednej strony zaowocowało wspaniałym rozwojem nauk przyrodniczych o człowieku i przyczyniło się do narodzin medycyny jako nauki; doprowadziło do jej uwolnienia z dotychczasowych związków z magią, czarami i religią. Z drugiej jednak strony spowodowało upowszechnienie się w praktyce medycznej biologistycznego podejścia do człowieka chorego: do traktowania choroby jako stanu wyłącznie somatycznej patologii.

Upowszechnienie się w nowożytnej filozofii i nauce kartezjańskiego dualizmu oraz mechanicyzmu spowodowało w medycynie traktowanie ciała jako złożonego konglomeratu części, funkcjonującego zgodnie z prawami mechaniki. Pozwalało to badać wszystkie istoty żywe, w tym człowieka, w jednakowy, empiryczny sposób; opisywać funkcjonowanie organizmów „obiektywnym" językiem fizyki i matematyki oraz eksperymentalnie sprawdzać uzyskaną w ten sposób wiedzę. Mechanicyzm kartezjański na długo stał się podstawą jedności wszystkich nauk empirycznych, pozwalał bowiem rozpatrywać przyrodę jako niesyntetyczny konglomerat różnych powiązanych ze sobą części. Stąd przekonanie, że dla poznania całości wystarczy dogłębnie poznać jej elementy. Jak wiadomo, w metodologii przybrało to formę postulatu, nakazującego badany przedmiot dzielić na proste elementy składowe, badać je kolejno i w oparciu o uzyskane wyniki formułować tezy dotyczące całości. To podejście do przyrody i do człowieka przez długie lata wydawało się poznawczo płodne i przyczyniło się do bujnego rozwoju wszystkich nauk — także medycznych. Odtąd stała się ona nauką przyrodniczą i taką na ogół pozostaje aż do dzisiaj.

Ewolucja medycyny jako nauki przyrodniczej uległa przyśpieszeniu w wieku XIX, szczególnie zaś w XX, gdy do praktyk lekarskich zaczęto wprowadzać rewelacyjne odkrycia biologii (np. genetyki, biologii molekularnej, biochemii itp.), oraz wykorzystywać najnowsze osiągnięcia techniki. Zastosowanie coraz bardziej precyzyjnych metod badania pozwoliło stwierdzić subtelne odchylenia w strukturze i funkcjonowaniu organizmu ludzkiego, a doskonalone ciągle aparaty umożliwiły dokładną lokalizację procesów chorobowych oraz długotrwałe monitorowanie czynności poszczególnych narządów. W wielu przypadkach spektakularne sukcesy terapeutyczne medycyny „biologicznej" zdawały się potwierdzać słuszność założeń, na których się ona opierała. Uznanie medycyny za naukę przyrodniczą doprowadziło jednak do upowszechnienia się w niej i powielania modelu człowieka zredukowanego do wymiarów wyłącznie fizykalno-biologicznych. Rozwój anatomii, fizjologii, patamorfologii itp. działów medycyny naukowej, umacniał tę koncepcję, dowodząc jednolitości organizmów wszystkich przedstawicieli gatunku *homo sapiens.*

Przyjęcie Kartezjańskich paradygmatów stanowiło teoretyczną podstawę kształtowania się w medycynie przekonań uniwersalistycznych. Wyrażały się one w tendencji do traktowania jej jako nauki o wyraźnie określonym przedmiocie, jakim jest organizm człowieka, stanowiący względnie trwałą strukturę biologiczną, co prawda, ulegającą procesom ewolucyjnym, ale mimo to zachowującą jako *constans* pewien istotny *zespół składników.* Strukturę tę i funkcje poszczególnych części można poznać obiektywnie i w oparciu o tę wiedzę ustalić „fizyczne" parametry zdrowia, traktując odchylenia od nich jako wymagającą leczenia patologię. W ten sposób zdrowie zaczęto utożsamiać albo ze sprawnym z biologicznego punktu widzenia

funkcjonowaniem poszczególnych narządów, albo (i) ze zdolnością organizmu przystosowania się do środowiska i biologicznie sprawnego w nim funkcjonowania.

Oparcie koncepcji zdrowia na parametrach biologicznych lub — w przypadku zdrowia psychicznego: na parametrach statystycznie ustalanej „normalności" — nadało medycynie cechę naukowej ścisłości. W świetle przyjętej koncepcji, zdrowym, tj. normalnym był ten, kto wykazywał w trakcie badania typowe cechy swojego gatunku. Typowość gatunkową ustalano, sporządzając katalog cech najczęściej występujących, powszechnych. Tak więc zdrowie, oznaczając normalność biologiczną, w istocie oznaczało normalność w sensie statystycznym. Za główne zadanie medycyny — zgodnie z tradycją hipokratesową—uznano nie tyle aktywne promowanie zdrowia, ile likwidację szkód fizycznych, wyrządzonych organizmowi przez chorobę oraz łagodzenie płynących stąd cierpień pacjenta.

Koncepcja zdrowia rozumianego jako biologiczna sprawność organizmu spowodowała wyrugowanie z obszaru oddziaływania lekarskiego pozasomatycznej sfery ludzkiej egzystencji. Owszem, cierpienie i ból doznawany przez pacjenta wchodziły w zakres lekarskiego oddziaływania, ale tylko wówczas, gdy miały podłoże somatyczne.

Uniwersalizm o kartezjańskim rodowodzie, który skrótowo nazwałam „biologistycznym", opierał się zatem na redukcjonistycznej koncepcji człowieka jako obiektu zabiegów medycznych. Rzutowało to także na pojmowanie roli i zadań lekarza: od tego czasu stał się on bardziej „inżynierem ciała" niż kapłanem lub opiekunem chorego. Jako „specjalista od chorób" lekarz deontologią zawodową został zobowiązany do „naprawiania ciała" oraz ratowania życia przy zastosowaniu wszelkich dostępnych mu środków. Los pacjenta, jego aspiracje i przeżycia egzystencjalne itp., uznano za prywatne problemy chorego, którymi lekarz nie musi się interesować.

Trzeba stwierdzić, że w deontologii lekarskiej uniwersalizm „biologistyczny" doprowadził do ukształtowania się pozytywnego pod względem moralnym postulatu równego traktowania wszystkich chorych — bez względu na ich rasę, narodowość, zawód czy wyznawaną religię; wyraził się w prawnie zagwarantowanej równej dostępności do wszystkich form terapii, jakie jest w stanie zaoferować współczesna medycyna. Co prawda, w praktyce różnie z tym bywało, ale w sferze postulatów ta równość dostępu do terapii zasługuje na podkreślenie i jest dotychczas wymownym przejawem uniwersalizmu etyki lekarskiej.

Kartezjański postulat segmentacji badanego problemu na jego elementy składowe i dążenie do ich pełnego, obiektywnego poznania—w medycynie bez wątpienia motywowane pragnieniem niesienia ulgi w cierpieniu i potrzebą skuteczności leczenia — spowodowało jednak pojawienie się wielu nowych, wąskich specjalizacji. Lekarz zaczął być coraz lepiej przygotowany do leczenia coraz mniejszej liczby chorób. Wzrost specjalizacji, niestety, spowodował znane zjawisko traktowania pacjenta jako „przypadku", którym należy się zająć, przywracając utraconą sprawność danego organu. W ten sposób człowiek jako jedność psychofizyczna stał się dla lekarza zbyt złożonym układem, wobec którego zaczął on doznawać poczucia bezradności i niekompetencji, co w rezultacie wzmacniało jeszcze skłonność do przedmiotowego traktowania pacjenta. Szybki rozwój techniki medycznej oraz postępująca specjalizacja lekarzy spowodowały, że bezpośredni, osobisty kontakt lekarza z pacjentem stawał się coraz rzadszy. Jeśli dodać do tego fakt, że specjalizacja

wymuszająca system konsultacji sprawiła, że pacjent bywał odsyłany od specjalisty do specjalisty, a każdy z nich leczył tylko „swoją" chorobę, czyli tę część ciała, na której znał się najlepiej, to nic dziwnego, że sam chory zaczynał w końcu postrzegać siebie jako bezosobowy obiekt medycznych manipulacji.

Medycyna oparta na tradycyjnym uniwersalizmie: uniwersalizmie zakorzenionym w „biologistycznej" koncepcji człowieka, aczkolwiek może się poszczycić wspaniałymi osiągnięciami terapeutycznymi wypływającymi z coraz lepszego poznania mechanizmów biologicznych choroby, stopniowo stawała się źródłem licznych zagrożeń dla podmiotowości pacjenta oraz dla kształtowania prawidłowych, z punktu widzenia etyki lekarskiej, relacji między lekarzem a pacjentem. Źródłem tych zagrożeń jest z jednej strony kryzys wartości humanistycznych, występujący we współczesnej kulturze europejskiej; z drugiej zaś — rozwój techniki. W medycynie kryzys ten przejawia się sformalizowaniem kontaktów lekarza z chorym, utratą więzi psychicznych terapeuty z pacjentem, utratą przez niego poczucia bezpieczeństwa i przedmiotowym go traktowaniem. Lekarza z kolei rozwój technik i technologii terapeutycznych zmusza do doskonalenia sposobów leczenia ciała kosztem zaniedbywania lub nawet lekceważenia pacjenta jako cierpiącej osoby. Możliwości nowych technologii medycznych powodują bowiem, że dla wielu lekarzy sam proces leczenia staje się czasem bardziej fascynujący niż pacjent — podmiot terapii, o którego dobro winni się troszczyć. Zmniejszające ból i cierpienia pacjenta postępy wiedzy i technologii medycznych jednocześnie obniżają próg zdolności lekarza do okazywania współczucia względem chorego. Jeśli do tego dodać zespołowy charakter pracy, konieczny wobec postępującej specjalizacji i rozwoju techniki, trudno się dziwić, że obniża się także zakres i stopień odpowiedzialności moralnej poszczególnych lekarzy.

Wszystkie te zjawiska, z pewnością nie wyczerpująco opisane, skłaniają samych lekarzy do wniosku o narastającej dehumanizacji medycyny i konieczności przeciwdziałania temu procesowi w imię dobra człowieka chorego[10].

2. Uniwersalizm „humanistyczny" i jego konsekwencje

Jak wspomniałam na wstępie, w ostatnich latach zaczyna formować się nieco inna treść pojęcia *uniwersalizm,* odwołująca się do innych założeń filozoficznych, występująca z nową koncepcją nauki i naukowości medycyny oraz prowadząca do formułowania nowych postulatów o charakterze etycznym. Ten typ uniwersalizmu skrótowo będę nazywać „uniwersalizmem humanistycznym", ponieważ w filozofii i metodologii opiera się on na holizmie oraz postuluje rehumanizację medycyny, rozumianą jako uwzględnianie w procesie terapii potrzeb psychicznych pacjenta, poszanowanie go jako osoby i respektowanie jego systemu wartości.

Ograniczona rozmiarami artykułu, nie mam możliwości sięgnięcia do historycznych źródeł kształtowania się tej odmiany uniwersalizmu. Uważam jednak za niezbędne wspomnieć w tym miejscu, że tendencja rehumanizacji medycyny zaczęła

[10] Por. np.: A. Wojtczak: *Relacja „lekarz—pacjent" w świetle zmieniających się zadań i roli lekarza.* W: *Humanizm i medycyna,* pod red. K. Imielińskiego. Warszawa 1993.

się w latach 60. na terenie psychiatrii, pod wpływem ruchu tzw. „antypsychiatrów”[11]. Prace przedstawicieli tego ruchu (którzy, *nota bene,* nie zawsze byli z wykształcenia lekarzami, lecz np. socjologami lub psychologami), przyczyniły się do odejścia od „psychiatrii biologicznej” na rzecz „psychiatrii humanistycznej”, do znacznego zmodyfikowania ogólnej koncepcji choroby psychicznej, dotychczas traktowanej po prostu jako choroba mózgu lub systemu nerwowego i leczonej środkami far makologicznymi, a często znacznie bardziej drastycznymi metodami (jak np. elektrowstrząsy lub psychochirurgia). Pacjenci instytucji psychiatrycznych zawdzięczają temu ruchowi zmiany w regulaminach szpitalnych, idące w kierunku poszanowania godności pensjonariuszy, złagodzenia paternalistycznie usprawiedliwianych rygorów oraz ograniczenia w stosowaniu środków rzekomo chroniących społeczeństwo przed agresją ze strony „szaleńców”, w istocie zaś będących środkami represji wobec pacjentów niepokornych”.

Pod wpływem tego ruchu zaczęło narastać zrozumienie, że przynajmniej niektóre zaburzenia psychiczne, zwane tradycyjnie „chorobami”, są przejawem dysfunkcji psychologicznych lub skutkiem zaburzeń w sferze interakcji i komunikacji społecznej pacjenta; inne zaś bywają efektem nieprzystosowania nadwrażliwej lub nadpobudliwej jednostki do norm współżycia społecznego, adresowanych w istocie do osób przeciętnych[12]. Krótko mówiąc: dokonywała się rewizja tradycyjnych pojęć zdrowia i choroby psychicznej. Z czasem trend „rewizjonistyczny” względem tradycyjnego pojęcia nauk medycznych, pojęcia choroby i zdrowia oraz postulatów etycznych, obowiązujących lekarza, objął także medycynę somatyczną[13]. W niej także zaczęto dostrzegać tendencje negatywne z punktu widzenia zasady *salus aegroti suprema lex* — tendencje, które, zdaniem krytyków, mają swe źródło w teoretycznych i filozoficznych podstawach, na których dotychczas się ona opierała.

Krytyczne akcenty wobec filozoficznych podstaw medycyny oraz próby oparcia jej na nowym rozumieniu jej uniwersalistycznego charakteru można odnaleźć w pracach wielu polskich i zachodnich lekarzy. Dobry przykład nowego stylu myślenia o medycynie dają referaty, wygłoszone w maju 1993 roku na Międzynarodowym Sympozjum nt. *Humanistyczne wartości medycyny u progu XXI wieku*[14]. Wprowadzający referat K. Imielińskiego można uznać za reprezentatywny dla nowej odmiany uniwersalizmu w medycynie, dlatego pozwolę sobie omówić jego treść nieco szerzej.

[11] Wielki wpływ na zmianę organizacji i stylu pracy szpitali psychiatrycznych wywarły wówczas krytyczne wobec tradycyjnej psychiatrii rozprawy T. Szasza, a zwłaszcza *The Myth of mental Illness.* New York 1961.

[12] W Polsce A. Kępiński i K. Dąbrowski, niezależnie od ruchu „antypsychiatrów”, swymi pracami teoretycznymi i działalnością zawodową w znacznym stopniu przyczynili się do humanizacji lecznictwa psychiatrycznego.

[13] Ostatnio dyskusja między zwolennikami uniwersalizmu biologistycznego a zwolennikami uniwersalizmu humanistycznego przeniosła się również na płaszczyznę kształcenia przyszłych lekarzy, o czym może świadczyć opublikowany niedawno zbiór referatów z konferencji: *Medycyna u progu XXI wieku. Uniwersalizm w kształceniu i kulturze medycznej,* zorganizowanej przez Polską Akademię Medycyny oraz Polskie Towarzystwo Lekarskie (Uniwersalizm i medycyna, op. cit.).

[14] Opublikowane pod red. K. Imielińskiego w zbiorze *Humanizm i medycyna,* op. cit.

Punktem wyjścia rozważań K. Imielińskiego jest stwierdzenie, że medycyna należy do nauk antropologicznych, gdyż zajmuje się człowiekiem — zarówno zdrowym, jak i chorym. Zaliczanie jej do nauk przyrodniczych opierało się na błędzie redukcjonistycznym. Tymczasem zrozumienie człowieka jako przedmiotu zabiegów lekarskich wymaga od przedstawicieli tego zawodu wiedzy nie tylko biologicznej, ale także psychologicznej, socjologicznej oraz filozoficznej.

Medycyna jest i pozostanie na pewno nauką, lecz nie trzeba zapominać, że zawsze była ona także sztuką, przejawiającą się w umiejętności diagnozowania, zapobiegania i leczenia chorób; kojenia cierpień pacjenta tak psychicznych, jak fizycznych; że była i jest nadal umiejętnością promowania pozytywnych dla zdrowia wzorów zachowań i stylów życia. Współczesna medycyna naukowotechniczna nie jest w stanie wskazać lekarzowi drogę właściwego podejścia do chorego i nauczyć go umiejętności rozumienia jego przeżyć, ponieważ postępująca w niej specjalizacja z góry przekreśla możliwość „całościowego widzenia człowieka".

Jednakże ostatnio zaczyna kształtować się nowy styl myślenia w medycynie, wywodzący się z „systemowego ujęcia świata" oraz uwzględniający wszechstronność związków, łączących człowieka ze środowiskiem przyrodniczym i społecznym. Uwidacznia się on w formowaniu i upowszechnianiu „światopoglądu ekologicznego"; przejawia w postaci globalizmu, czyli „w myśleniu kategoriami planetarnej całości i jedności"; wyraża się w uniwersalizmie, wypływającym z holistycznych założeń. Na jego gruncie przyjmuje się założenie, że świat stanowi jedność różnorodnych, autonomicznych systemów, tworzących syntetyczną całość, obejmującą także człowieka. Ten paradygmat wyznacza przyszłościowy kierunek ewolucji medycyny. Z postulatu całościowego podejścia do człowieka wynika zaś wniosek, że nauka, filozofia i medycyna „muszą zajmować się sferą ludzkich wartości i przeżyć".

Trzeba tu dodać, że K. Imieliński wyraźnie nawiązuje do koncepcji uniwersalizmu, propagowanej przez J. Kuczyńskiego, który w referacie wygłoszonym na Międzynarodowym Sympozjum *nt Medycyna u progu XXI wieku*[15] postuluje rozwój metamedycyny rozumianej jako nauka „sumująca, wszechstronna, samoświadoma i zwrócona ku pacjentom", ujmująca ich problemy „w kategoriach sensu, znaczenia i celu"[6]. Nawiązując do koncepcji tego filozofa, K. Imieliński stwierdza, że uniwersalizm jako „metafilozofia, przekraczająca ograniczenia i partykularyzmy wszystkich dotychczasowych systemów filozoficznych", ma szansę „stać się podstawą tworzenia ludzkości-dla-siebie". Jego zdaniem, medycyna nie powinna stronić od wniesienia udziału w wykorzystanie tej szansy. A zatem, aby sprostać potrzebom nadchodzącego nowego stulecia, „powinna ona być medycyną holistyczną, partnerską, rodzinną, promocyjną i filozoficzną".

Medycyna holistyczna wymaga podmiotowego podejścia do człowieka i wbrew tredycyjnie formułowanemu pytaniu: „jaki rodzaj choroby owładnął danym pacjentem? ", współczesny lekarz powinien także stawiać sobie pytanie: Jaki typ człowieka cierpi na tę chorobę? ". Wymaga to całkowitej zmiany w sposobie kształcenia lekarzy — tak aby od znajomości „chorób" zdolni byli przejść do poznawania ludzi cierpią-

[15] Zob.: *Uniwersalizm i medycyna,* op. cit.

[16] Tamże, s. 39.

cych i nauczyli się w zależności od osoby i przeżyć pacjenta dobierać formę i najskuteczniejszy sposób leczenia. Zdaniem autora, takie podejście jest właściwie rozumianym indywidualizowaniem terapii.

Medycyna niekonwencjonalna, tak popularna w ostatnich latach, zrozumiała już dawno, że „zachowanie podmiotowych relacji lekarza z pacjentem wyzwala tajemnicze siły *magnetyczne,* między duchem a duchem, między dwiema osobowościami" i na tym bazuje, niejednokrotnie skutecznie pomagając chorym. Medycyna uniwersalistyczna powinna zatem wynieść z doświadczeń medycyny niekonwencjonalnej tę naukę, że osobowość lekarza jest jednym z elementów leczniczych i dlatego powinien on postępować tak, żeby wyzwalać zdolności regulacyjne i samonaprawcze organizmu oraz pobudzać w chorym wolę wyzdrowienia.

W promowaniu zdrowia medycyna uniwersalistyczna nie powinna zapominać, że—jak twierdził K. Dąbrowski—„cele rozwojowe są wartościami", więc człowiek nie może automatycznie przystosowywać się tylko do tego, co jest, lecz dążyć do tego, co być powinno. Medycyna musi wnieść swój udział do kreowania postaw twórczych ludzi — nie wyłączając osób chorych lub kalekich. Lekarz powinien zatem tak prowadzić rehabilitację, żeby ci ludzie znaleźli dla siebie nowy sens życia i działania w miarę swych możliwości i sił. Może im w tym dopomóc medycyna filozoficzna.

W ujęciu K. Imielińskiego, pojęcie to, wbrew pozorom, nie oznacza filozoficznych podstaw nauk medycznych, lecz jest rozumiane praktycznie jako wypływająca z wiedzy filozoficznej umiejętność reorientacji systemu wartości pacjenta w przypadku utraty przez niego zdrowia lub niepełnosprawności fizycznej. Do zadań sztuki lekarskiej należy bowiem nie tylko i nie wyłącznie przywracanie pacjentom zdrowia, lecz „przywracanie ich społeczeństwu". „Medycyna filozoficzna" oznacza też umiejętność lekarza towarzyszenia w bólu i śmierci choremu terminalnie lub umierającemu, aby nie pozostawał sam w chwili „ostatecznej próby". Dlatego problemy tanatologii powinny wchodzić w zakres wiedzy lekarskiej właśnie jako przejaw medycyny filozoficznej[18].

Zwolennicy uniwersalizmu „humanistycznego" w medycynie uznają za konieczne poszanowanie podmiotowości i autonomii pacjenta m. in. poprzez stawianie mu jako partnerowi procesu terapii pewnych wymagań, przejawiających się w ponoszeniu przez niego odpowiedzialności za przebieg procesu leczenia. Dla wyników leczenia ważna jest bowiem wola wyzdrowienia i dyscyplina wewnętrzna, umożliwiająca pozbycie się nałogów i zmianę stylu życia na lepszy pod względem zdrowotnym. Brak współpracy pacjenta w tej dziedzinie „można traktować jako formę samodestrukcji (...) poprzez przewlekanie lokalnych procesów destrukcji organizmu"[19].

Zwolennicy uniwersalizmu „humanistycznego" podkreślają, że medycyna holistyczna powinna zaowocować nowym językiem komunikacji z pacjentem: „językiem ciała", czyli opracowaniem „systemu znaków, jakie ciało pacjenta w różnych swych

[17] R. Sikorski: *Podsumowanie Międzynarodowego Sympozjum,* op. cit., s. 197.

[18] K. Imieliński: Op. cit., s. 24. Trzeba stwierdzić, że to, co autor nazywa medycyną filozoficzną", trafniej można określić mianem „bioetyki"

[19] K. Imieliński: Op. cit., s. 22.

postaciach wyraża”[20]. Język ciała stanie się bowiem ważnym uzupełnieniem języka werbalnego w całościowym procesie komunikacji między pacjentem a lekarzem”. Poznanie przez lekarzy języka ciała może bowiem mieć istotne znaczenie dla diagnostyki i terapii, zwłaszcza gdy chodzi o pacjentów, z którymi zawiązanie zwykłej komunikacji nie jest możliwe. Zdaniem K. Imielińskiego, wielką wartością uniwersalizmu „humanistycznego”, opartego na holistycznych założeniach, jest jego „autentyczna wszechstronność”. „Uniwersalistyczna wizja człowieka pozwala bowiem nie tylko na «wyprzedzającą» prewencję (w zapobieganiu chorobom—E. K.), ale także na przyczynianie się do dobrostanu człowieka”.

Jak z tego wynika, dla przedstawicieli uniwersalizmu „humanistycznego” pojęcie zdrowia i choroby nie redukuje się do sfery *somy.* Obejmuje ono także pewien stan psychiki pacjenta i sferę jego kontaktów z innymi; obejmuje także system wartości — w tym także wartości moralnych. „Zdrowie” (i analogicznie „choroba”) tracą w ten sposób swe dawne, obiektywistyczne, bo biologiczne znaczenie i stają się pojęciami zabarwionymi aksjologicznie, lub wprost— pojęciami etycznymi, zawierającymi znaczny „ładunek” emotywny.

Fakt, że pojęcie zdrowia nie ma charakteru neutralnego, już dawno został dostrzeżony przez socjologów medycyny, psychologów społecznych, językoznawców i metaetyków. Jak się zdaje, przeświadczenie to zaczyna stopniowo przenikać do kręgów medycznych i lekarze zaczynają sobie uświadamiać, że chociaż pojęcie zdrowia wyznacza pewien zespół właściwości organizmu ludzkiego, to jednak zawiera także pewien istotny „współczynnik humanistyczny” lub —jak chcą emotywiści — pełni funkcję emotywną, wyrażającą się w dodatnich jego ocenach i subiektywnych dążeniach do jego utrzymania lub przywrócenia. Uniwersalizm humanistyczny” reaktywuje więc definicję zdrowia przyjętą przez Światową Organizację Zdrowia (WHO), wedle której „zdrowie jest stanem pełnego somatycznego, psychicznego i społecznego **dobrego samopoczucia** (podkr. — E. K.), a nie jedynie nieobecnością choroby lub kalectwa”[21]. Konstytucja WHO została uchwalona w 1946 roku, ale zawarta w niej definicja zdrowia jakby długo nie była dostrzegana lub w pełni doceniana, bo w praktyce medycznej utrzymywała się i dominuje nadal zgodna z hipokratesową tradycją tzw. „negatywna’ ’ definicja zdrowia, która określała ten stan jako po prostu brak choroby i cierpienia. Jak podkreślają komentatorzy i zwolennicy „pozytywnej” koncepcji zdrowia[22], pora powrócić w praktyce do tego pojęcia zdrowia, aby przeciwdziałać procesom dehumanizacji medycyny i reifikacji pacjenta

Pora teraz przejść do próby oceny konsekwencji teoretycznych i praktycznych uniwersalizmu humanistycznego w medycynie. Łatwo bowiem zgadnąć, że nie są one wyłącznie pozytywne — jak to zdają się mniemać gorliwi jego wyznawcy. Pod adresem uniwersalizmu „humanistycznego”, czyli uniwersalizmu opartego na założeniach holizmu, najczęściej bywa wysuwany zarzut ideologizacji medycyny. A. Ko-

[20] Postulat sformułowany przez M. Hempolińskiego w referacie na Międzynarodowym Sympozjum nt. *Medycyna u progu XXI wieku.* Op. cit., s. 51.

[21] World Health Organization. *Constitution.* Genewa 1946.

[22] Np. m. in. T. Kielanowski, E. Rużyłło, R. Sikorski (por.: Uniwersalizm i medycyna, op. cit., s. 84, 98, 135).

koszka i J. Godlewski formułują go następująco: „Włączając w domenę medycyny wszelkie problemy związane z dobrym samopoczuciem, traci się jej tradycyjną, względną neutralność światopoglądową. W zamian za holistyczne podejście do człowieka, tak uprawiana medycyna musi opowiedzieć się za jakąś ideologią, a ponieważ historia wskazuje, że różni ludzie przyjmują odmienne rozstrzygnięcia natury światopoglądowej, to w konsekwencji holistycznego podejścia, medycyna powinna podzielić się zgodnie z istniejącymi światopoglądami: np. holistyczna medycyna dla ateistów, chrześcijan, muzułmanów itp. ". Od razu trzeba stwierdzić, że ten zarzut jest częściowo słuszny, częściowo jednak wynika z niezrozumienia idei holizmu[24], bo przecież medycyna dzielona wedle światopoglądów utraciłaby charakter holistyczny w każdym rozumieniu tego słowa. Natomiast argumentowi ideologizacji medycyny warto przyjrzeć się bliżej.

Zdaniem wymienionych autorów, jeśli medycyna postawi przed sobą inne cele, niż leczenie —jak np. rozwój w kierunku określonego ideału człowieka lub osiągnięcie jakiegoś preferowanego stanu, np. samorealizacji, szczęścia lub dobrego samopoczucia — utraci swą dotychczasową neutralność aksjologiczną i będzie motywować lekarzy do podejmowania działalności wychowawczej (zgodnie z przyjętymi przez nich ideami) lub propagandowej. Tego rodzaju działalność zakłada zaś, że osoba kierująca wychowaniem „lepiej wie", jak powinien wyglądać „dojrzały" lub „autentyczny" człowiek. Gdyby takie przekonanie dominowało w świadomości lekarza, mogłoby w praktyce doprowadzić do fatalnych skutków, umacniałoby bowiem przesadny paternalizm w jego stosunkach z pacjentem W skrajnych przypadkach i zważywszy na fakt, że lekarz, w porównaniu z chorym, znajduje się zawsze w sytuacji uprzywilejowanej, pogląd ten mógłby lekarza skłaniać do autorytatyzmu, a nawet do narzucania choremu własnych przekonań światopoglądowych i własnej hierarchii wartości.

Negatywne przejawy ideologizacji medycyny przejawiające się w przyjmowaniu takiej lub innej „pozytywnej" (w sensie: etycznie zaangażowanej) koncepcji zdrowia, najłatwiej jest dostrzec na terenie psychiatrii[25], gdzie przyjęcie normatywnie zabarwionej koncepcji normy psychicznej może doprowadzić do narzucenia pacjentom — pod pozorem leczenia — systemu wartości, uznanego przez terapeutę lub jego mocodawców za „jedynie słuszny" i do uznania za psychicznie chorych np. przeciwników politycznych. To niebezpieczeństwo jest tym bardziej realne, że opinia publiczna skłonna jest akceptować przymus, gdy jest on usprawiedliwiany powołaniem się na dobro publiczne lub na zdrowie lub życie osoby przymuszanej. Istnieje więc ryzyko, że przyjęcie w medycynie somatycznej „pozytywnej" koncepcji zdrowia również może stanowić wygodny kamuflaż dla autorytaryzmu i zapędów totalitarnych. Tak więc ideologizacja medycyny doprowadziłaby do podważenia

[23] *System wartości a perspektywy relacji lekarz — pacjent.* W: *Humananizm i medycyna. Relacje lekarz —pacjent,* pod red. K. Imielińskiego. Warszawa 1993, s. 30.

[24] To, co dalej piszą autorzy tego zarzutu, plasuje ich bowiem w gronie zwolenników uniwersalizmu „humanistycznego" w medycynie, choć nie jest to uniwersalizm wypływający z założeń holizmu, lecz raczej liberalizmu.

[25] Pisze o tym J. Sowa w: *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii.* Warszawa 1984.

autonomii i praw pacjenta jako osoby, a więc w równym stopniu powodowałaby dehumanizację chorego, jak medycyna „techniczna".

3. Podsumowanie

O lekarzach od momentu powstania tego zawodu mówi się, że jednym z elementów ich powołania jest przynoszenie ulgi w cierpieniu. Zarazem za naczelną zasadę postępowania lekarskiego, obowiązującą od czasów Hipokratesa i obecną we wszystkich współczesnych kodeksach etyki tego zawodu, uznaje się „dobro chorego", ujęte w postaci maksymy: *salis aegroti suprema lex medicorum esto.* Te dwie zasady są jednak znaczeniowo tak szerokie, że nie zawsze dobro chorego widziane oczami lekarza jest identyczne z tym, w czym sam pacjent je upatruje. Dlatego przyjęcie jednolitej, normatywnie zabarwionej i w tym sensie uniwersalistycznej koncepcji natury ludzkiej lub osobowości jest wielce ryzykowne z praktycznego i etycznego punktu widzenia. Jeśli zatem uniwersalizm „humanistyczny" w medycynie miałby opierać się na takich założeniach, to jest wielce prawdopodobne, że mógłby obrócić się w swoje przeciwieństwo. Przy tym stanowisku trudno bowiem uznać wolność pacjenta i jego prawo do samostanowienia za wartość centralną. Pokusa działania dla „dobra chorego" (dla jego zdrowia, życia, dobrostanu itp.), nawet wbrew jego woli, będąca obecnie paternalistycznie usprawiedliwianym kamuflażem przymusu, doprowadzić by mogła — z jednej strony — do ideologizacji medycyny; z drugiej zaś — do medykalizacji życia społecznego.

Fakt zgłoszenia się chorego do lekarza można potraktować jako prośbę o pomoc. Zakłada to dobrą wolę obu stron i gotowość porozumienia co do ewentualnej współpracy dla zlikwidowania cierpienia lub jego złagodzenia. Jednakże w trakcie tej współpracy może wystąpić różnica poglądów i ocen co do form i skuteczności podjętej terapii. I tu dopiero może pojawić się okazja do zamanifestowania przez lekarzy postawy humanistycznej i poglądów uniwersalistycznych. Jeśli bowiem uniwersalizm w medycynie i etyce lekarskiej może oznaczać stosunkowo różne treści i opierać się na różnych podstawach filozoficznych, to nie ulega wątpliwości, że ostatecznie przejawia się on w praktycznej postawie lekarza wobec chorego. Humanistyczne bądź autorytarne „oblicze" lekarza i medycyny sprawdza się bowiem nie w deklaracjach i hasłach, lecz w umiejętności postępowania z pacjentem. Poszanowanie dla jego moralnej autonomii uważam za najważniejszy przejaw uniwersalizmu w etyce lekarskiej.

Kształtowanie tej postawy szacunku dla pacjenta zależy jednak nie tylko od zasobu wiedzy filozoficznej, psychologicznej lub socjologicznej, w jaką wyposaży się lekarza, lecz głównie od procesów aktualnie zachodzących w społeczeństwie, w którym lekarz żyje i uprawia swój zawód i które na niego oddziałują. Jak bowiem słusznie stwierdził K. Gibiński[26], zło w mniejszym stopniu tkwi w dehumanizacji medycyny, a bardziej w tym, że ludzie, a więc także lekarze, coraz bardziej tracą humanistyczne poczucie jedności z drugim człowiekiem.

[26] *Etyka zapomnienia.* „Nowy Medyk" nr 11, 1977.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol 19 1995

WŁODZIMIERZ LORENC
Uniwersytet Warszawski

RICHARDA RORTY'EGO SPÓR Z FILOZOFICZNĄ TRADYCJĄ ZACHODU

1. Krytyka filozoficznej tradycji

Zgodnie z tradycyjnym obrazem filozofii, sądzi Rorty, jest ona dyscypliną dostarczającą uniwersalnie ważnej wiedzy o sprawach ostatecznych. Filozofowie czuli się zawsze zaangażowani w sprawy i zamierzenia przekraczające ich indywidualne projekty. Odnosili swe nadzieje do czegoś, co nie jest bezpośrednio widoczne, a z ukrycia determinuje przebieg ludzkich spraw. Ta niejawna sfera transcenduje zakres konkretnej wspólnoty, w której filozof uczestniczy. Zamierzał on więc wykroczyć poza nią, by móc się jej przyjrzeć z zewnątrz, z dystansu pozwalającego odnieść ją do wszelkich możliwych typów międzyludzkich relacji, zarówno realnych jak i możliwych. Dążenie do uniwersalności realizuje się tu drogą transcendowania sfery do tego, co przypadkowe. Filozofowie tworzą mianowicie opowieści (tzw. metanarracje) o działaniach podmiotów wyższego rzędu, takich jak noumenalne ja, Duch Absolutny, Proletariat itp. Metafizyka wierzy w możliwość poznania tego, co ważne i ogólne, odwołuje się do niezmiennych i neutralnych kryteriów. Koncepcja taka pojawiła się, według Rorty'ego, już w filozofii greckiej, dążącej do przedstawienia zarówno ostatecznej natury realności, warunków możliwości doświadczenia, jak i do umiejscowienia sfery władzy. Tego rodzaju wiedza informowałaby nas o tym, kim realnie jesteśmy. Pełne rozpoznanie sfery konieczności prowadziłoby do naszej samowiedzy.

Powyższa charakterystyka dotyczy tradycyjnej filozofii wspierającej się na szeregu idei. Założeniem jest istnienie jakiegoś ostatecznego kontekstu, w ramach którego usytuowana jest nasza aktywność. W tym znaczeniu, pisze Rorty, metafizyka zgadza się z Platońską teorią anamnezy, wedle której nosimy prawdę w sobie, gdyż posiadamy kryteria pozwalające nam rozpoznać „ostateczny słownik", jeśli się tylko z nim zetkniemy. Dysponując kryteriami właściwych odpowiedzi, posiadamy już wiele z tego jedynego i właściwego słownika ostatecznego. Znajdujemy się stosunkowo blisko spełnienia naszych dążeń. Metafizykowi wydaje się, że za pomocą logicznego dowodzenia będzie mógł odkryć prawdziwą istotę rzeczywistości i oddać ją przy użyciu środków swego języka. Wierzy w sens poszukiwań ostatecznej prawdy jako czegoś, do czego dąży się dla niej samej, a nie w interesie którejś ze wspólnot To esencjalistyczne podejście zakłada więc możliwość abstrahowania od ludzkiego dążenia do szczęścia. Filozoficzna teoria nie jest bowiem środkiem do niego. Prawda,

do której ponoć stale się zbliżamy, transcenduje przyjemność i ból. Precyzyjne przedstawienie rzeczywistości staje się celem samym w sobie.

Takie rozumienie filozofii pozwalało jej pełnić role dawniej przypisywane religii. W *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty zauważa, że dla intelektualistów stała się ona substytutem religii. Funkcję tę pełni zresztą po dziś dzień, stanowi surogat teologii i racjonalizuje doświadczenie religijne[1].

Odsuńmy narazie te skojarzenia dotyczące statusu tradycyjnego rozumienia filozofii. Rorty'ego szczególnie niepokoi uprzywilejowanie wiążące się z filozofowaniem. Oto bowiem jako filozof stykam się z ostateczną realnością, do której inni nie mają dostępu. Roszcząc sobie prawo do uprzywilejowania w dostępie do wiedzy, chcę zarazem zajmować uprzywilejowaną pozycję w stosunku do wszelkich problemów życia. Dysponując właściwą metodą mogę bowiem pełnić rolę „kulturowego nadzorcy". Filozofia z natury bowiem ściśle wiąże się z poszukiwaniem wielkości[2]. Jeśli traktujemy ją jako produkt Europy, to Europejczyk staje się w szczególny sposób uprawniony do odkrywania właściwej istoty rzeczy. Nie oznacza to jednak, by samo uprzywilejowanie było pomysłem czysto europejskim. Idea oczyszczającej ascezy dostępnej tylko dla wybranych, doprowadzającej do relacji z czymś Całkowicie Innym, stanowiąc ważny moment tradycji Zachodu, ma swe analogie, a może i źródła w myśli Wschodu[3].

Stanowisko Rorty'ego wobec tak przedstawionej filozofii jest konsekwentnie krytyczne. Nie mam tu jednak na myśli krytyki czysto teoretycznej. Uważa on bowiem, że taka filozofia już się przeżyła a jej kulturową rolę przejęła krytyka literacka, zaś tym, co spaja obecne społeczeństwa, nie są idee filozoficzne, lecz wspólne słowniki i wspólne nadzieje. Tryumf tego, co świeckie w cywilizacji Zachodu, doprowadził do sytuacji, w której tradycyjnego filozofa trudno już zaliczyć do intelektualnej awangardy. Jego dawną rolę obrońcy ludzkości przed siłami przesądu przejęli poeci i pisarze. Mniejsze jest też jego znaczenie dla moralnego wychowania młodzieży. Oddalenie się od reszty kultury uwydatniło absurdalność uroszczeń filozofii. Począwszy od *Philosophy and...,* Rorty wieści zmierzch greckiej metafizyki wizualnej. Namawia nas do wyzwolenia się od dawnej koncepcji filozofowania na korzyść pragmatyzmu. Wywikłalibyśmy się dzięki temu z trudności, które są nieodłączne od tamtej formy myślenia. Szala przypisanych do niej kłopotów przeważa bowiem szalę, na której znajdują się problemy przez nią rozwiązane. Jeśli zatem oznaczymy tę dawną formę przez „Filozofię" (pisaną z dużej litery), to dziś nadzieją filozofii okazuje się nie praktykowanie filozofii.

Stanowisko to prezentuje Rorty począwszy od swych pierwszych prac. Pierwsi czytelnicy i krytycy skarżyli się, co prawda, na niejasność jego propozycji[4], lecz w toku jego dalszej twórczości wiele kwestii się rozjaśniło. Dotyczy to zwłaszcza

[1] R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury.* Przeł. M. Szczubiałka. Warszawa 1994, s. 10.

[2] Por.: R. Rorty: *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers.* Vol. 2. Cambridge University Press 1991, s. 81.

[3] Por.: J. w., s. 70.

[4] Por.: R. Schwartz: *Philosophy and the Mirror of Nature. Richard Rorty.* W: „The Journal of Philosophy". Vol. LXXX, No. 1, January 1983, s. 65.

przesłanek krytyki filozofii i o ile początkowo można było sądzić, że Rorty podziela przekonanie Derridy o niesłychanej pilności zadania polegającego na dekonstruowaniu filozofii, to później okazało się, że podkopywanie dotychczasowej samowiedzy filozofów odnośnie rozumienia filozofii i jej miejsca w całokształcie ludzkiej kultury nie jest wcale pierwszoplanowym zadaniem, jakie stawia on swojej twórczości. Idzie bowiem nie tyle o wykazywanie bezsensowności, czy też iluzoryczności rozróżnień, na jakich opiera się dawna filozofia, ile o wskazanie na ograniczoną użyteczność tych dystynkcji. Rorty ma nadzieję tylko na koniec Filozofii, ale nie na koniec filozofii[5].

Stanowisko to najpełniej ujawniło się przy okazji podejmowania polemik z innymi współczesnymi próbami przewartościowania dotychczasowej filozofii. Myślę tu przede wszystkim o zbiorze esejów *Essays on Heidegger and Others.* Przeciwstawiając się Derridzie, Rorty przeczy istnieniu tej opresyjnej siły, która jest zwana „metaforycznością filozofii" lub „historią metafizyki", która zniewala zarówno ironistę (wprowadzone przez Rorty'ego pojęcie *ironisty* odnosi się do kogoś, kto kpi z samych zasad tradycyjnych form myślenia), jak i społeczeństwo jako całość. Zauważa, że pisarstwo będące egzemplifikacją marzeń filozofii jest tylko niewielką częścią historii filozofii. Co więcej, fragment ten traktowany jest w ostatnich stuleciach z coraz to większym dystansem i ironią. Ogromna większość współczesnych intelektualistów obywa się bez myślenia podporządkowanego *archai* i *telos,* nie uprawiają oni ani teologii, ani ontologii. Dążenie Derridy do stworzenia całkiem nowego rodzaju pisarstwa nie jest więc wcale oczywiste. Być może lepiej jest nie brać poważnie przekonania, że metafizyka jest czymś centralnym dla kultury. Dziś metafizyka przecież nie istnieje. Kiedyś pełniła ważną funkcję, lecz obecnie przybiera ona formę autoparodii.

Wskazywanie na pilną potrzebę krytyki myśli metafizycznej jest więc wyrazem jej przeceniania. Krytyk, wbrew swym zamierzeniom, zamiast deprecjonować — nobilituje ją, jest ona dla niego czymś więcej, aniżeli interesującym wytworem historycznym. Stosowane przez nią pojęcia nie są niebezpieczne same przez się, gdyż nie jest ich winą to, że kiedyś wierzono posiadanie przez nie „magicznych mocy". Wbrew Derridzie, Rorty nie dostrzega więc tego, by dawna filozofia całkowicie przeniknęła nasz język i nasze zwyczaje językowe. Do większości ludzi filozofia po prostu nie dotarła. Opowiada się on zatem za zminimalizowaniem znaczenia filozoficznej tradycji. Nie chce jej widzieć jako czegoś, co wymaga natychmiastowej demaskacji i przezwyciężenia. Wystarczającą krytyką jest uznanie — za Lyotardem — że nie potrzebujemy już żadnej metanarracji. Identyfikacja z własną wspólnotą wystarczająco zabezpiecza przed roszczeniami metafizyki.

Przesłanką krytyki filozofii jest u Rorty'ego negacja wyróżnionego miejsca pewnej dyscypliny, czy też praktyki kulturowej. Pragmatysta, a za takiego Rorty się uważa, opowiada się za kulturowym pluralizmem. Jako stronnik solidarności występuje on przeciwko stronnikom obiektywności. Ci ostatni nie byli bowiem w stanie doprowadzić do powszechnej zgodności opinii i sądów. Potrzebne jest zatem użycie

[5] Por.: R. Rorty: *Putnam and the Relativist Meance.* W: „Ruch Filozoficzny", t. L, nr 2, 1993, s. 165.

zupełnie odmiennej siatki pojęciowej. Stary słownik traktuje Rorty jako zbiór zbędnych narzędzi. Rezygnuje z dążenia do stworzenia ostatecznego słownika. Nie ma, według niego, czegoś na kształt pierwszej filozofii, niezależnie, czy miałaby to być metafizyka, filozofia języka czy filozofia nauki. Żadna z tych koncepcji nie daje się uprawomocnić, gdyż nie istnieje jakiś wyższy zestaw zobowiązań. Fundamentalne pojęcia dotychczasowej metafizyki są z tej perspektywy zbiorem drobnych, ludzkich spraw. Próba ufundowania kultury przez filozofię nigdy nie mogła się udać, skoro sama filozofia stanowi jej część.

Teoretyczną przesłanką tego krytycznego spojrzenia na filozofię jest przekonanie, że nigdy nie możemy wychodzić poza język, by porównywać go z tym, co nim nie jest Sam język zaś ma dla Rorty'ego jedynie przypadkowy i historyczny charakter. Ten jego fragment, w którym dążymy do przedstawienia faktów i głoszenia różnego rodzaju prawd, nie jest uprzywilejowany wobec całej jego reszty. Uprzywilejowanie takie zakładałoby bowiem, iż mamy pozajęzykowy dostęp do mowy oraz do zewnętrznych wobec niej stanów rzeczy. Nie jest to tymczasem prawdą, gdyż każdy, kto szukałby ogólnych kryteriów porównywania wyrażeń i ich odnośników, potrzebuje ogólnych kategorii ontologicznych, by w ogóle móc zacząć swą pracę. Z kolei kategorie te same potrzebowałyby ugruntowania, co wskazuje, że poruszamy się po kole.

Konieczne jest tu wyjaśnienie, czym właściwie jest, z punktu widzenia Rorty'ego, dotychczasowa filozofia. Nie stanowiąc fundamentalnej dziedziny kultury, staje się ona peryferyjną dyscypliną akademicką, pobocznym przejawem zachodniej cywilizacji. Idee filozoficzne nie są czymś dedydującym dla losu ludzkości. Skoro bowiem nie jest możliwe wykroczenie poza kulturę i historię, to jakikolwiek zestaw przekonań wyrażony w określonym słowniku i tak okazuje się czymś odpowiednim tylko dla określonej wspólnoty. Zachodzące w niej zmiany, prędzej czy później, prowadzą do korekt zarówno tego słownika, jak i zagadnień podejmowanych za jego pomocą. Wiedza jest dla Rorty'ego rzeczą konwersacji i praktyki społecznej. Z tego względu niemożliwa jest metapraktyka będąca krytyką wszelkich innych form praktyki. Nie oznacza to oczywiście, by filozofia nie mogła odgrywać pozytywnej społecznie roli, by wykluczony był jej wkład w postęp społeczny. Trzeba jednak zdać sobie sprawę, że ten wkład nie ma mocy rozstrzygania o całości spraw kultury, a w szczególności nie zabezpiecza nas przed losowymi przypadłościami.

Przyjąwszy tę perspektywę, filozofia traci absolutną autonomię. Staje się jednym z gatunków literackich. Idea autonomicznej dyscypliny zajmującej się ostatecznymi zagadnieniami okazuje się jedną z idei metafizyki. Filozof nie jest więc ekspertem zajmującym się ściśle określonym zestawem tematów. Ścisły podział na określone gatunki sam musiałby okazać się czymś ahistorycznym, gdy tymczasem takie wykroczenie poza historię nie jest — zgodnie z Rortym — możliwe. Ponadto wspomina on, że rozumienie filozofii jako dziedziny różnej od nauk, teologii i sztuki — nie liczy sobie więcej niż dwieście lat

Pozostaje nam zatem dbać o koherencję filozofii z całą resztą kultury, gdyż jest to jedyna miara, jaką możemy się kierować w jej ocenach. Nie istnieją transkulturowe i ahistoryczne kryteria potwierdzania przekonań. Nie jest też prawdą, jakoby ludzie z natury dążyli do poznania. To raczej odziedziczony przez nas słownik, wraz

z ukształtowanym przez naszą kulturę zdrowym rozsądkiem, dostarczają nam pewnego ideału relacji pomiędzy istotami ludzkimi a rzeczywistością, słownik, który trudno jest nam odrzucić. Złudzeniem jest zatem przekonanie, że filozoficzna metanarracja obdarzona jest mocą uprawomocnienia instytucji czy też praktyk danej grupy społecznej. W ramach tej sfery dowodzenie logiczne jest iluzją i stanowi raczej formę skłaniania ludzi do zmiany ich praktyk, przy zachowaniu pozoru, że mamy do czynienia z bezstronną argumentacją Można zatem sądzić, za Putnamem, że Rorty nie widzi możliwości rozumnego przekonywania ludzi pochodzących spoza naszego kręgu kulturowego do określonych zachowań. Roszczenia uniwersalności formułowane w ramach tradycyjnej filozofii, okazują się bezpodstawne, a sami filozofowie nie są wcale kompetentni w czynieniu naszego życia harmonijnym i uprawnionym, nie mogą nam nawet dostarczyć poznania samych siebie, a w każdym razie sfera ich umiejętności krzyżuje się z kompetencjami przedstawicieli innych sfer kultury.

Krytyka filozofii nie jest jednak dla Rorty'ego jej potępieniem. Skoro i tak nie zajmuje ona centralnego miejsca w kulturze, to i jej błędy dają się potraktować z pewną wyrozumiałością Przykładowo rzecz biorąc, patos tak wyraźnie obecny w tradycyjnym filozofowaniu, jest, według Rorty'ego, nie do wyeliminowania, gdyż wiąże się w sposób konieczny z wszelką filozofią[6]. Nie zamierza on zatem położyć kresu filozoficznej tradycji, nie chce się odcinać od pojęć, które głęboko już się zakorzeniły w historii naszej kultury[7]. Pisze, iż podejmując skromne, pragmatyczne zagadnienia możemy śmiało nawiązywać do filozoficznej tradycji i posługiwać się nią dla aktualnych celów[8]. Koniec Filozofii nie jest końcem filozofii w tym znaczeniu, iż nadal będziemy czytać dzieła wielkich filozofów minionych epok, choć zarazem wyzwolimy się, być może, z problematyzacji, którą ci filozofowie stworzyli. Nie są to jednak kwestie, na temat których warto byłoby, twierdzi Rorty, dziś spekulować. Możemy poprzestać (jak interpretuje jego myśl Udo Tietz) na ironicznej czy estetycznej lekkomyślności i powierzchowności w odniesieniu do zagadnień zajmujących filozofów przeszłości[9].

Ta ostatnia perspektywa w szczególności charakteryzuje ostatnie prace Rorty'ego. W toku rozwoju jego twórczości krytyka filozofii uległa znacznemu stonowaniu i złagodzeniu. Początkowo kierowała nim intencja przekroczenia swych poprzedników[10], krytykował filozofię jako filozofię, podczas gdy ostatnio chodzi mu jedynie o zrzeczenie się absolutnego autorytetu rozumu, o rezygnację ze stworzenia jakiejś wyróżnionej filozofii dostosowanej do potrzeb swego czasu. W tym znaczeniu, przyznaje sam Rorty, nie należy już mówić o pozornych problemach obecnych w filozofii, lecz jedynie o konieczności sprawdzania zastanych problematyk i

[6] Por.: R. Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity.* Cambridge Univ. Press 1989, s. 40.

[7] Por.: R. Rorty: *Essays...* Op. cit., s. 176.

[8] Por.: J. w., s. 87.

[9] Por.: U. Tietz: *Von der Metaphysikkritik zur Literaturkritik — der gemässigte Kontextualismus Richard Rortys.* W: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", nr 7/1991, s. 774.

[10] Wątek ten rozwija M. Kwiek w *On Sonie Richard Rorty's Evolution. „*Ruch Filozoficzny", t. L, nr 2, 1993, s. 197.

słowników[11]. Nie obiecuje on nam zatem gotowej odpowiedzi na pytanie o wartość filozoficznej tradycji, lecz zdaje sobie sprawę, że weryfikacja ta jest długotrwałym procesem myślowym nie wyczerpującym się w jakimś dziele czy też dokonaniu jednego filozofa.

Jeśli zatem chcielibyśmy wskazać na cechy różniące myśl Rorty'ego od wielu pokrewnych krytyk filozofii rozwijanych w ostatnich dziesięcioleciach, to w pierwszym rzędzie należałoby podkreślić cechującą go skromność. W przeciwieństwie do Heideggera i Derridy, nie wyolbrzymia on znaczenia akademickiej dyscypliny, którą się zajmuje, ani też nie twierdzi, że demonstracja różnego rodzaju ograniczeń cechujących tradycję, pozwoli nam uwolnić się od błędów zawartych w starych ideach czy też bazujących na nich instytucjach. Rorty nie obiecuje także żadnych rozwiązań wykraczających poza aktualną historię. Próbuje jedynie stworzyć słownik swoisty dla danego momentu historii. Podkreśla ponadto, że w odróżnieniu od większości filozofów „kontynentalnych" (poza Habermasem) dostrzega on relację pomiędzy demokratyczną polityką a filozofowaniem. Twierdzi nawet, że wyraźnym ograniczeniem dwudziestowiecznego marksizmu, filozofii analitycznej i postmodernizmu było zaniedbanie wyjaśniania współczesnej walki o władzę. Idee filozofii radykalnej są z tego punktu widzenia regresem w stosunku do myśli Dewey'a czy Webera.

Słowa te w szczególności odnoszą się do Heideggera i jego następców. W sposób bezpośredni kieruje je też Rorty w stronę Lyotarda i Foucaulta, którzy próbowali uwolnić się od identyfikacji z jakimkolwiek „my", ze społecznym kontekstem czy też kulturą generacji do której należy ich twórczość.

Zaniepokojenie Rorty'ego stanem współczesnej filozofii wynika więc z faktu, że w zbyt łatwy sposób próbuje ona dokonać odwrócenia tradycji. Pisze o śmieszności dążenia do bycia coraz to bardziej nie-platońskim i wydaje mu się, że sprowadza się to do tego samego dialektycznego odwrócenia, którego kiedyś dokonał Hegel w *Fenomenologii...* Różnica sprowadzałaby się jedynie do tego, że dziś wszyscy próbują odejść od wiedzy absolutnej i od zamkniętości filozofii.

Mówiąc o ocenie przez Rorty'ego współczesnej filozofii trzeba pamiętać, że dokonał on korekt swego wcześniejszego pojmowania filozofii[12]. Jego początkowa nieufność w stosunku o filozofii „kontynentalnej" została przezwyciężona, zaś granice pojmowania filozofii na tyle się rozszerzyły, że objęła ona także i twórczość późnego Derridy.

Za najbardziej znaczących filozofów naszego stulecia uważa Rorty Wittgensteina, Heideggera i Dewey'a. Elementem łączącym ich była intencja zerwania z Kantowskim zamiarem stworzenia filozofii jako nauki fundamentalnej. Rorty nie wierzy w możliwość dotarcia do jakichś nie dających się wstrząsnąć fundamentów (intencję dotarcia do nich przypisuje on początkowo i Derridzie). Nie niepokoi go fakt nieistnienia takich fundamentów, czy to w odniesieniu do języka, czy poznania.

Główny podział współczesnej filozofii sprowadza się zaś do opozycji scjentyzmu i różnorakich nań reakcji. Ten pierwszy łączy zarówno pozytywizm, jak i poglądy

[11] Por.: R. Rorty: *Putnam...* Op. cit., s. 164.

[12] Por. M. Kwiek: *On Some...* Op. cit., s. 197.

Husserla. Na drugi nurt składa się twórczość Heideggera i filozofów do niego nawiązujących, chcących przeciwstawić się ideom formułowanym w ramach rewolucji francuskiej, oraz po drugie, po filozofii Dewey'a i jego zwolenników, którzy chcą podtrzymać projekt tej rewolucji. Kwestia naukowości filozofii i jej politycznej zawartości ideowej stanowi więc dla Rorty'ego kryterium podziału zjawisk obszaru filozofii współczesnej. Wydaje się nawet, że to ostatnie kryterium wysuwa się na czoło, gdyż drugim podziałem, jakim się posługuje, jest siatka pojęciowa, na którą składa się bycie liberałem i bycie ironistą. Podobnie do wielu znanych współczesnych filozofów krytykujących tradycję filozoficzną, Rorty opowiada się za ironizmem w filozofii, a zarazem, wbrew linii biegnącej przez Nietzschego, Heideggera, Foucaulta i Derridę, jest za liberalizmem. Ostatni aspekt łączy zatem Rorty'ego z Habermasem, choć ten z kolei nie jest ironistą.

2. Rorty a kultura Zachodu

Rorty jest silnie związany z tradycją kultury Zachodu. Nie dąży do zajęcia jakiejś neutralnej w stosunku doń pozycji, gdyż dziedzictwem Zachodu jest nadzieja na wolność i równość, a więc wartości, które ceni on szczególnie. Nie oznacza to jednak, aby poprzez Zachód manifestowała się istota człowieczeństwa. Wielokrotnie protestuje on przeciwko takim interpretacjom pisząc, że nasz język, świadomość i wspólnota są produktem czasu i czymś zasadniczo przypadkowym, rezultatem tysięcy niewielkich co do swego zakresu mutacji. Ponadto nie można apelować do czegoś, co by przewyższało swą realnością serię przypadków prowadzących do zaistnienia naszego procesu kulturowego. Koncepcja nadhistorycznej normy kulturowej musiałaby się odwoływać do metafizyki, zaś Rorty nie chce się przecież wiązać z tą formą myślenia. Polemizując z Putnamem odrzuca samą ideę nie-lokalnej i nie-przejściowej słuszności.

Intencją Rorty'ego jest usytuowanie się poza opozycją relatywizmu i absolutyzmu kulturowego. Swą własną pozycję oznacza on mianem etnocentryzmu, który polega na świadomym wyjściu od własnej tradycji kulturowej. Z konieczności musimy zawsze wychodzić od posługiwania się ostatecznym słownikiem będącym w naszym posiadaniu, choć nie powinniśmy zaniedbywać utrzymywania otwartej perspektywy umożliwiającej jego rozszerzenie i rewizję. Rorty pisze, że „pragmatyści, opanowani przez pragnienie solidarności, mogą być krytykowani tylko za branie swej wspólnoty zbyt serio. Mogą być krytykowani za etnocentryzm, nie za relatywizm. Być etnocentrykiem to dzielić rasę ludzką na tych ludzi, wobec których jesteśmy zobowiązani do uzasadniania swych przekonań oraz tych, wobec których nie mamy tego zobowiązania. Pierwsza grupa — czyjś *ethnos* — obejmuje tych, którzy wystarczająco podzielają czyjeś przekonania, by uczynić owocną możliwą dyskusję"[13]. Przekonania innej kultury musimy zatem sprawdzać drogą konfrontowania z własną.

[13] R. Rorty: *Objectivity, Realism and Truth. Philosophical Papers.* Vol. 1. Cambridge Univ. Press 1991, s. 30.

Jedną z najbardziej dyskutowanych kwestii dotyczących twórczości Rorty'ego jest ocena powyższego rozumienia etnocentryzmu. Idzie mianowicie o to, czy sprowadza się on do pewnej wersji kulturowego relatywizmu, czy też jest czymś wobec niego odrębnym. Ponieważ zarówno w filozofii amerykańskiej, jak i w polskich opracowaniach poświęcono już sporo miejsca analizie tego problemu, zatem chciałbym się ograniczyć do zrelacjonowania wyników tej dyskusji. Zacznę jednak od rozwinięcia sensu tego pojęcia.

Na etnocentryzm (oznaczany też czasem przez Rorty'ego jako anty-anty-etnocentryzm) składa się aprobata dla aspiracji i dążeń cechujących naszą cywilizację. Dlatego mówi, że nie możemy przyjąć sugestii płynących od innych kultur, o ile nie dopasujemy ich do naszych własnych aspiracji. Nie oznacza to bycia w potrzasku naszych zwyczajów i języka, gdyż sformułowanie takie sugeruje, iż stan związania z własną kulturą jest czymś negatywnym. Tymczasem w tej sytuacji nie ma niczego negatywnego. Trzeba więc świadomie ją zaakceptować i posługiwać się własną perspektywą, gdyż innej nie mamy i posiadanie jakiejś radykalnie odmiennej wizji świata nie jest w naszej mocy. Możemy, co najwyżej, ewoluować ku lepszej wersji nas samych. Rorty nie zgadza się więc z interpretacją swych poglądów (np. przez Putnama), zgodnie z którą zmierzałby on do zastąpienia aktualnie obowiązujących kryteriów wartościowania innymi kryteriami. Zdaje on sobie sprawę, że same kryteria wiążą się z określoną formą kultury, zatem są czymś zmiennym.

Krytycy Rorty'ego wyrażają w tym miejscu zastrzeżenie, czy tak rozumiany etnocentryzm jest rzeczywiście czymś różnym od relatywizmu kulturowego. Wątpliwości te wysunął w pierwszym rzędzie Putnam twierdząc, że jedynym rodzajem prawdy, jaki u Rorty'ego pozostaje, jest dążenie do przekonania przedstawicieli własnej kultury. Pośród polskich filozofów podobny wniosek wypowiada Bohdan Dziemidok: „Prof. Rorty'emu nie udało się mnie przekonać, że etnocentryzm jest trzecią pozycją w kontrowersji pomiędzy absolutyzmem arelatywizmem... W mojej opinii etnocentryzm Rorty'ego jest (...) inną wersją kulturowego relatywizmu, który podkreśla stale fakt, że odpowiedniość lub nieodpowiedniość tej lub tamtej koncepcji jest pierwotnie uwarunkowana przez swą aktualnie współistniejącą, historycznie określoną praktykę społeczną. I że nie jest to jakaś absolutna, ostateczna odpowiedniość, lecz tylko (odpowiedniość) dla danego czasu i miejsca"[14]. Pyta on dalej: „Dlaczego tak wytrwale, żeby nie powiedzieć tak desperacko i za wszelką cenę (...) odrzuca jako bezpodstawne powtarzające się próby charakteryzowania jego systemu jako relatywizmu"[15].

Argumentem Rorty'ego mającym przemawiać za jego stanowiskiem jest to, że odpowiada się za etnocentryzmem „my liberałowie", tj. ludzi, którzy zostali wychowani w braku zaufania etnocentryzmu. Pojęcie „relatywizm kulturowy", według Rorty'ego, oznacza jedynie ludzką kondycję polegającą na związku z własną kulturą. Etnocentryzm odwołuje się zaś do szczególnego *ethnosu,* do tego, co nazywane jest czasami bogatymi demokracjami Północnego Atlantyku, albo też burżuazyjnymi

[14] B. Dziemidok: Ethnocentrism, *Relativism and the Absolutist Meance.* „Ruch Filozoficzny", L L., nr 2, 1993, s. 181.

[15] Tamże.

demokracjami. Stanowisko Rorty'ego jest w tym względzie z całą pewnością wyrazem kulturowego nastawienia, czasem mówi się nawet — imperializmu kulturowego, ale idzie w nim o wyraźną preferencję dla określonej kultury. Termin „relatywizm kulturowy" sugeruje zaś przywiązanie do określonej kultury niezależnie od jej wartości. Amerykański filozof nie jest natomiast skłonny opowiadać się za wartością każdej kultury. Wierzy w istnienie superkultury, której należy bronić, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie wszystkich do niej przekonać. Zdaje sobie zatem sprawę, że jego propozycja pozostaje kontrowersyjna i w tym względzie utopijna kultura liberalna europejskiego oświecenianie cechuje się uprawomocnieniem przewyższającym inne typy kultur.

Sam Rorty odczuwa natomiast dumę ze swojej przynależności do mieszczańskiego liberalizmu. Tylko ta kultura przezwycięża bowiem swój partykularyzm i podejmuje coraz to szerszy dialog z innymi kulturami. Etnocentrysta cechuje się wrażliwością na problemy ludzi żyjących w innych kulturach, co jednak nie dystansuje go wobec kultury, z której się wywodzi. Wprost przeciwnie, stara się on w sposób pozbawiony przemocy skłonić przedstawicieli tych kultur do zaaprobowania reguł, na których opiera się zachodnia demokracja Jest nie tylko przywiązany do własnej tradycji, ale też stara się jej racjonalnie bronić, zapoznając się z dążeniami i pragnieniami ludzi żyjących w innych kulturach. Idzie tu o świadomą stronniczość w stosunku do określonej kultury. Rorty orientuje się, że jego stanowisko stanowi określony wariant relatywizmu kulturowego i dlatego walczy także z samym tym pojęciem[16]. Szuka także argumentów przemawiających za swym etnocentryzmem.

Argumentacja ta odwołuje się do ogólnego ideału kulturowego. Posiada przesłanki moralne. Oto nie powinniśmy, według Rorty'ego, traktować naszych związków z innymi kulturami jako konfrontacji nie dających się pogodzić systemów myślowych, które byłyby wywiedzione z niesprowadzalnych do siebie przesłanek. Mamy obowiązek rozmawiać ze sobą, konwersować na temat swych poglądów i przekonań, stosować środki perswazji, a nie siły, tolerować inne wizje człowieczeństwa. Powinniśmy także eksperementować z obrazem zaś samych i nie traktować go jako czegoś z góry obowiązującego w skali gatunku. Konkretnym argumentem przemawiającym za naszą kulturą staje się w tym kontekście ironizm rozwijający się ostatnio w kręgu Zachodu. Ironistka jest bowiem podejrzliwa w stosunku do własnego procesu uspołecznienia i własnego języka. Szuka lepszego słownika niż ten, którego używa. Nie chce czuć się ograniczona przez własny słownik ostateczny i lęka się upokarzania tych, którzy posługują się innym słownikiem.

Kultura liberalnych demokracji dostarcza nam wiele okazji do samokrytycyzmu i skłania nas do zmian. Rorty nie prezentuje się jako bezkrytyczny optymista w odniesieniu do bogatych demokracji Zachodu, ale uważa, że mogą się one szczycić rozszerzeniem swego otwarcia na inność. Są tolerancyjne, zaś liberalne instytucje pozwalają kulturom i jednostkom współżyć ze sobą bez niepokojenia prywatności i naruszania czyichś koncepcji dobra.

Kultura ta umożliwia komunikację, zaś demokratyczne instytucje funkcjonują. Jako mieszkańcy Europy i Ameryki możemy się więc czuć lepsi niż ludzie będący

[16] Por.: R. Rorty: *Response to Zbigniew Gierszewski.* „Ruch Filozoficzny", t. L, nr 2, 1993, s. 189.

tworem wcześniejszych społeczeństw[17]. Rorty pisze, że określenie „my liberałowie" jest wystarczająco dobre i nie ma w związku z tym konieczności kształtowania innego „my". Liberalne społeczeństwo okazuje się jedynym godnym nazwania prawdziwym społeczeństwem, zaś ludzka solidarność została już wszczepiona mieszkańcom państw demokratycznych.

Argumenty te mają nas przekonać, że liberalna kultura znalazła już właściwą strategię dla uniknięcia wad etnocentryzmu. Otwartość na spotkanie z innością stała się nawet czymś centralnym dla naszego obrazu samych siebie. Kultura zachodniego liberalizmu szczyci się wręcz swym podejrzeniem o etnocentryzm. Zrezygnowała z przekonania o posiadaniu prawdy. Stała się zdolna do dalszego zwiększania wolności i otwartości[18]. Demokracje Zachodu, wierzy Rorty, dysponują dziś najlepszym słownikiem spośród tych, jakie stworzył dotąd nasz gatunek. Mamy więc prawo wierzyć, że przyszła, uniwersalna historia ludzkości będzie korzystnie oceniła nasze współczesne formy demokracji. Konkretyzując swą aprobatę dla tych form, Rorty mówi o konkretnych momentach życia demokracji Zachodu. Andrew Curtofello słusznie zauważa, że wiara w liberalną kulturę prowadzi u niego do wiary w szczególny program polityczny[19]. Nie idąc jednak nawet tak daleko, wystarczy wspomnieć o przekonaniu Rorty'ego, że naszym ideałem nie może być nic ponad bycie wyedukowanym i wysublimowanym liberałem, gdyż składa się na to wszystko, co w nas najlepsze. Chciałbym teraz rozważyć argumentację mającą nas przekonać o wyższości naszej kultury. Możliwości uprawomocnienia programu Rorty'ego rozstrzygają o tym, czy jest możliwe wejście w partnerski dyskurs z jego poglądami. Pozwoli to na określenie statusu jego krytyki filozofii.

3. Sposób uprawomocnienia krytyki filozofii

Rorty'emu nie jest obca intencja argumentowania słuszności własnych poglądów na filozofię i całokształt naszej kultury. Należy zatem zapytać o siłę przekonywania jego argumentacji. Proponuje on przekroczenie istniejących standardów naszego myślenia, przeczy istnieniu uniwersalnych kryteriów poznawczych i aksjologicznych, a zarazem chce, by jego idee uzyskały powszechną akceptację. W tym oczekiwaniu, zauważa Stefan Morawski, tkwi pewien paradoks[20].

Powstaje zatem pytanie, w jaki sposób ma być osiągnięta ta zgodność wykroczenia poza istniejące standardy i czy sposób ich przekroczenia nie stanowi przypadkiem ich potwierdzenia. Udo Tietz wyraża, na przykład, przekonanie, że jedynym rozwiązaniem paradoksu samoodniesienia jest u Rorty'ego odwołanie do prywatnej fantazji[21]. Mówiąc inaczej, nie jest oczywiste, dlaczego opowiada się on przeciwko

[17] Por.: R. Rorty: *Contingency...* Op. cit., s. 63.

[18] Por.: R. Rorty: *Objectivity...* Op. cit., s. 2.

[19] Por.: A. Curtofello: *„Young Hegelian Richard Rorty and the „Foucauldian Left".* „Metaphilosophy" Vol. 24, January/April 1993, s. 142.

[20] Por.: S. Morawski: *A Letter to Professor Richard Rorty.* „Ruch Filozoficzny", t. L, nr 2, 1993, s. 202.

[21] Por.: U. Tietz: *Von der...* Op. cit, s. 773.

tradycyjnemu filozofowaniu i preferuje „teorię" ironistyczną. Przypisuje on sobie prawo określenia tego, co powinna oznaczać wspólnota i ludzka solidarność. Trudno jest zarazem jednoznacznie ustalić, co te pojęcia u niego znaczą[22]. Jest tak dlatego, że ich precyzowanie zmuszałoby do nawiązania do tradycyjnego rozumienia języka. Z kolei bez tej precyzji nie możemy mieć pewności, co ma on na myśli. Dlatego też Tibor Machan twierdzi, że w gruncie rzeczy większą szansę na porozumienie ma jednak obiektywne myślenie i cała retoryka solidarności okazuje się niezdolna do urzeczywistnienia postawionych jej celów[23].

Dyskusyjne w poglądach Rorty'ego jest też to, czy nie uprzywilejowuje on nadmiernie własnej kultury. Pisze co prawda, że nie mamy prawa głosić obiektywnej przewagi naszego sposobu życia nad alternatywnymi sposobami, lecz jednocześnie inne wspólnoty okazują się wyraźnie gorsze od naszej. Być może należałoby się z nim zgodzić, że niemożliwe jest wyjście poza naszą wspólnotę w celu potwierdzenia jej z zewnątrz, w świetle tego, co ją transcenduje. Wątpliwe wydaje się także odwołanie do jakiegoś pozahistorycznego punktu widzenia. Uprzywilejowanie własnej wspólnoty możliwe jest jednak tylko na kołowej drodze ruchu myśli.

Rorty nie widzi obowiązku potwierdzania całej zawartości naszej formy kulturowej. W dużej mierze uprzywilejowuje on jednak własną grupę i wielu poglądów nie bierze pod uwagę, nie czując się w obowiązku popierać tego jakąkolwiek argumentacją. Jest to o tyle niepokojące, że musi w podtekście przyjmować prawdziwość pewnych tez, będących oparciem dla jego myśli. Pociąga to za sobą ogromne uprzywilejowanie przyjętej przez niego perspektywy. Udo Tietz wytyka mu w związku z tym, że własną, historycznie przypadkową perspektywę czyni on samozrozumiałą skalą odniesienia, przypisuje sobie prawo występowania w imieniu autorytetu tego, co faktycznie rozumne, bez możliwości porównywania własnych interpretacji z innymi, drogą odwołania do nadrzędnych kryteriów[24]. Jerzy Kmita formułuje zaś dwie zasadnicze wątpliwości w stosunku do Rorty'ego: „czy będąc «stronnikiem» zachodniej kultury liberalnej można rozumieć, przełożyć na język tej kultury, jakiekolwiek przekonania i pragnienia uczestników kultur innych", po drugie, „czy można skłonić przedstawicieli kultur różnych od liberalno-zachodniej do zaakceptowania stosownych jej składników (...) drogą perswazji, która nie byłaby zarazem jakimś rodzajem przemocy"[25].

Sprowadzanie roszczeń ważności do tego, co wydaje się powszechnie akceptowalne zgodnie z wzorcami własnej kultury, stanowi zrównanie tego, co społecznie istotne z tym, co w sposób ogólny jest racjonalne. Wydaje się, że ten sposób postępowania wręcz wyklucza nadzieje na osiągnięcie powszechnej zgody w ogólnoludzkim dyskursie, gdyż perspektywy wielu uczestników tej rozmowy nie mogą być uwzględnione[26].

[22] Por.: T. Machan: *Some Reflections on Richard Rorty's Philosophy.* „Metaphilosophy" vol. 24, January/April 1993, s. 128.

[23] Por.: J. w., s. 130.

[24] Por U. Tietz: *Von der...* Op. cit., s. 767.

[25] J. Kmita: *Rorty i Putnam wobec problemu relatywizmu kulturowego.* „Sztuka i Filozofia" nr 6-93, s. 80-81.

[26] Nawiązuję tu do słów Udo Tietza w *Von der...* Op. cit., s. 769.

Potrzeba konwersacji tak silnie podkreślana przez Rorty'ego, ma więc znaczenie przede wszystkim dla nas samych. Pisze on, że mówienie do innych ludzi sprzyja uzyskaniu własnej identyczności[27]. Artykułowanie naszej swoistości w obecności innych staje się sposobem prowadzącym do bardziej spójnego splecenia naszych przekonań i pragnień. Jeśli słowa te rozumieć w sposób ogólny, to sugerują one istnienie wspólnoty pomiędzy ludźmi należącymi do różnych kręgów kulturowych. Rorty wierzy w istnienie takiej wspólnoty, ale nie nadaje jej żadnych treści (poza wspólną podatnością na ból i upokorzenie).

Samo dążenie do uprawomocnienia swych poglądów przestaje być, w tym kontekście, jakąś ponadkulturową normą postępowania. Dlatego Rorty dość łatwo rezygnuje z chęci przekonywania do swych idei przedstawicieli innych kręgów kulturowych. To tylko my nazywamy dobrem to wszystko, co jest wynikiem swobodnej dyskusji i to nasza wspólnota (wspólnota „liberalnych intelektualistów zsekularyzowanego Zachodu") chciałaby uprawomocnić swoje poglądy wobec wcześniejszych wersji nas samych. Rorty zaznacza, że ta skłonność nie jest wbudowana w naszą naturę, lecz jest jedynie sposobem, w jaki aktualnie żyjemy i myślimy[28].

Analogicznie przedstawia się sprawa spójności naszych poglądów. Rorty stara się unikać paradoksów samoodniesienia, które zauważa u Nietzschego, a częściowo i u Derridy, polegających na twierdzeniu, że się wie to, co według nich nie może być poznane. Troszczy się też o to, by jedne elementy stanowiska etnocentrysty nie popadały w konflikt z innymi (pisze, że krytyka tego rodzaju jest jedyną krytyką, jaką można uprawiać w odniesieniu do etnocentrysty). Nie zakłada jednak tego, by nasze poglądy i pragnienia miały stanowić jakąś spójną całość. Łatwo godzi się na to, by „spoetyzowana" kultura rezygnowała z dążenia do zjednoczenia czyjejś prywatnej drogi postępowania z jego zobowiązaniami w stosunku do innych ludzkich istot

Nadzieja Rorty'ego, że proponowany przez niego ponowny opis zostanie przyjęty i kontynuowany przez innych, nie opiera się więc na teoretycznych walorach jego filozofii. Przykładowo, mówiąc o porównywaniu poszczególnych dyskursów i interpretacji świata nie troszczy się on o wypracowanie standardów tego porównania. Z jednej strony przeczy obiektywności takich standardów, a z drugiej stara się jednak obiektywnie ugruntować to, iż nie można się wznosić ponad przeciwstawne dyskursy w celu ich porównania. Dlatego też Udo Tietz nazywa jego filozofię „fundamentalistycznie ugruntowanym relatywizmem"[29], zaś Jerzy Giedymin pisze, że Rorty oscyluje pomiędzy pragmatyzmem a dogmatyzmem, w zależności od tego, kiedy dana pozycja jest dla niego wygodna[30].

Trudno jest więc wartościować siłę argumentów użytych przez Rorty'ego. Zamierza się on uwolnić od przymusu polegającego na konieczności przyjmowania lepszego argumentu. Chciałby dokonywać porównań rzeczy niewspółmiernych,

[27] Por.: R. Rorty: *Contingency...* Op. cit., s. 185.

[28] Por.: R. Rorty: *Objectivity...* Op. cit., s. 29.

[29] Por.: U. Tietz: *Von der...* Op. cit., s. 769.

[30] Por. J. Giedymin: *Czy warto przyjąć propozycję tekstualizmu?* W: T. Kostyrko (red.): *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?* Warszawa 1994, s. 46.

obywając się bez standardów porównywania. Słusznie zauważa Udo Tietz, że wtedy traci w ogóle sens mówienie o jakimkolwiek porównywaniu[31].

4. Rezultaty próby przewartościowania filozofii

Najpoważniejszym ograniczeniem krytyki filozofii Rorty'ego wydaje się niewystarczająca argumentacja głoszonych przez niego tez. Odwołuje się on, dla przykładu, do ocen miejsca filozofii w ramach cywilizacji Zachodu, nie przywołując przy tym żadnych badań, czy to historycznych, czy socjologicznych. Wypowiada mocne sądy na temat nieobecności filozofii w życiu duchowym większości ludzi w odwołaniu do swych własnych intuicji, a nie badań empirycznych. Niejasne są miary tego, iż dawna filozofia już się przeżyła i nie odgrywa znaczącej roli ani w wychowaniu, ani kształceniu. Jego poglądy są w tym względzie zgodne z opiniami późnego Heideggera, ale i u niemieckiego filozofa teza o zamknięciu epoki metafizyki również wymagałaby potwierdzenia. Nawiązując do słów Habermasa, można ponadto dodać, że filozofia współczesna nie dąży do mocnego statusu swych wypowiedzi. W związku z tym walka z tą filozofią nie wydaje się konieczna i nie ma powodów dla braku zaufania wobec filozofii.

Moc argumentów krytycznych Rorty'ego wobec filozofii jest ograniczona. Jeśli bowiem ma on rację, gdy spostrzega kołowość myślenia dotychczasowej filozofii i gdy w tym fakcie upatruje jej teoretyczną słabość, to jednocześnie jego własne rozumowanie, jak to już wykazałem, także toczy się po kole. Potwierdza on przecież swą własną kulturę w odwołaniu się do przynależnych do niej standardów. Zarzucając filozofii, wraz z Heideggerem, niedostrzeganie własnej problematyczności, Rorty nie widzi trudności cechujących jego własne stanowisko. Żądając od filozofii, podobnie jak Derrida, neutralności, on sam nie jest wcale neutralny. Podobieństwo do Derridy polega ponadto na przyjęciu perspektywy języka jako nieprzekraczalnego horyzontu. Z poprzednikami łączy go nieufność w stosunku do logicznej argumentacji, przy czym podobnie jak i oni, nie stara się dostarczyć jakiejś lepszej metody, lecz poprzestaje na oskarżaniu tej argumentacji o stronniczość.

Dyskusyjne wydaje mi się też przekonanie, że dotychczasowa filozofia jest obciążeniem dla kultury, że wikła nas w różnorakie problemy, zamiast je rozwiązywać. I ten sąd ma u Rorty'ego charakter intuicyjny. Ponadto zakłada, że misją filozofii jest rozwiązywanie problemów, choć nie dostarcza on żadnych miar, którymi dałby się mierzyć stopień ich rozwiązywania. Rorty nie chce zauważyć, że stronnicy obiektywności są czasem w stanie doprowadzić do powszechnej zgodności sądów i opinii. Dzieje się tak przecież w nauce, która w swej genezie jest powiązana z filozofią. Zgoda za którą się on opowiada, ograniczona jest ponadto do ogólnej postawy moralnej. Rezygnując z dążenia do zgody w odniesieniu do kwestii ogólnych, nie może on formułować mocnych oskarżeń o brak zgody w dotychczasowej filozofii. Cała jego krytyka filozofii posiada znacznie słabszy status, niż wskazuje ton jego wypowiedzi, gdyż krytyka jej historyczności dokonywana z historycznych pozycji, nie może być przekonująca.

[31] Por.: U. Tietz: Op. cit., s. 768.

Można więc odczytać pogląd amerykańskiego filozofa na filozofię jako jej nietzscheańskie przekroczenie, ale nie jako sprzeciw dysponujący mocą przekonywania. Podobnie jak Heidegger, Rorty nie motywuje swego apelu do zmiany naszego myślenia, nie mówi, na jakiej podstawie odrzuca metafizykę. Analogicznie do Derridy, nie przejmuje się zbytnio wykazywanymi mu paradoksami i tak, jak francuski filozof nie stara się dokonywać zerwania z tradycją na jej własnym gruncie.

U obu wspomnianych filozofów dekonstruowanie filozofii staje się przedsięwzięciem autotelicznym, dalekim od neutralności. Śmiało czerpią oni z tradycji filozoficznej, rezygnują z powoływania się na jakiś autorytet i przypisują swym dokonaniom dość skromny status.

Sądzę, że można Rorty'emu postawić pytanie, czy ograniczenie się do podejmowanych skromnych zagadnień samo nie kryje w sobie niebezpieczeństw? Czy poprzestawanie na koherencji filozofii z resztą kultury nie stanowi przypadkiem wyrazu postawy zachowawczej? Koherencja taka musiałaby się ponadto posługiwać określonymi miarami. Aby móc o niej mówić, musielibyśmy uprzednio dysponować ogólnym rozeznaniem stanu współczesnej kultury. Rorty nie tworzy zaś takiej teorii, ani nie nawiązuje do istniejących już ujęć innych autorów (socjologów, ekonomistów etc.). Wierzy on, jak i Derrida, że może sobie pozwolić na to, by nie zajmować się poznawczo sferą obecności. Z tego też względu nie daje on nam poczucia pewności co do kierunku, w którym zmierza w swojej interpretacji filozofii.

Przyznając mu rację, że człowiek nie posiada wiecznej natury skłaniającej do poznania, nie można jednak abstrahować od faktu, że w całej dotychczasowej filozofii, a więc w bardzo długim okresie historii naszej kultury, dążyliśmy do poznania świata Wydaje się, że groźby wiążące się z odrzuceniem porządku racji skłaniałyby do ostrożności w krytyce tradycyjnego filozofowania

Chciałbym zatem przypomnieć w tym miejscu słowa samego Rorty'ego z *Philosophy...,* zgodnie z którymi filozofia jest próbą przedstawienia tego, w jaki sposób „rzeczy, w najszerszym tego słowa rozumieniu, zależą od siebie nawzajem"[32]. To heglowskie ujęcie filozofii należące do nurtu systematycznego, według Rorty'ego, nie jest przeżytkiem i możliwe jest nawet jego ożywienie. Amerykański filozof zaznacza jednak, że na nieprzywiązywanie wagi do kontaktu z rzeczywistością można sobie pozwolić „dopiero po okresie respektowania norm prowadzenia dyskursu, w którym jesteśmy nanurzeni"[33]. Zakładając zatem, że proponowany przez Rorty'ego dyskurs pasożytuje na dyskursie normalnym, należałoby zapytać, czy proponowana przez niego filozofia nie jest przypadkiem zawieszona w próżni? Skoro bowiem filozofia systematyczna od wielu dziesięcioleci znajduje się w odwrocie, to problematyczna staje się i sama „filozofia budująca". Nadanie jej sensu musiałoby się zaś łączyć ze stworzeniem aktualnej postaci filozofii systematycznej. Tym, czego nam potrzeba, byłoby zatem odnowienie filozoficznej tradycji.

[32] R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury.* Op. cit., s. 106.

[33] Tamże, s. 342.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

TADEUSZ BUKSIŃSKI
Uniwersytet im Adama Mickiewicza w Poznaniu

KATEGORIA ETYCZNOŚCI A RZECZYWISTOŚĆ KRAJÓW POSTKOMUNISTYCZNYCH

1. Ułomna etyczność w realnym socjalizmie

Stawiamy tezę, że Hegla kategoria etyczności *(Sittlichkeit)* oraz kategorie z nią związane, tak jak one zostały scharakteryzowane w *Zasadach filozofii prawa (Grundlinien der Philosophie des Rechts),* stanowią dobry punkt wyjścia do analiz rzeczywistości społecznej krajów postkomunistycznych[1]. Po pewnych rozwinięciach i uzupełnieniach mogą one stanowić podstawę do tworzenia teorii umożliwiającej adekwatne wyjaśnienie przemian zachodzących w tej części Europy.

Użyteczne wydają się w szczególności pojęcia służące do opisania podstawowych struktur etyczności: rodzina, społeczeństwo obywatelskie i państwo. Analiza przemian wewnątrz tych dziedzin życia społecznego i relacji między nimi pozwala zrozumieć przyczyny nieudanych projektów społecznych ostatnich dziesięcioleci.

Struktura etyczności społeczeństw komunistycznych była dość klarowna[2]. Charakteryzowała się brakiem członu środkowego, to znaczy społeczeństwa obywatelskiego. W społeczeństwie komunistycznym produkcja towarów i ich wymiana zostały podporządkowane państwu. Gospodarka przestała istnieć jako sfera niezależna, podległa prawom rynku. Centralne zarządzanie produkcją oraz odgórna dystrybucja zasiliły wolną grę sił i konkurencję. To podporządkowanie wpłynęło na upolitycznienie ekonomii. Miejsce praw ekonomicznych jako regulatorów życia gospodarczego zastąpiły zarządzenia i doraźne regulacje podaktowane przez interesy grup rządzących, przez cele polityczne i ideologiczne państwa, takie jak swoiście pojmowana równość, potęga militarna itp.

Przyporządkowanie państwu ekonomii pociągnęło za sobą likwidację niezależnych od państwa organizacji publicznych, samorządowych, rzemieślniczych, oświatowych, związków producentów i pracobiorców. Państwo stało się nieomal monopolistą w dziedzinie produkcji i wymiany towarów oraz monopolistą w sferze dystrybucji informacji. Niezależna komunikacja pozioma została przerwana. Dwustronną komunikację pionową zastąpiła indoktrynacja odgórna. Brak społeczeństwa obywatelskiego oznaczał, że społeczeństwo socjalistyczne było niepełne ontologicz-

[1] Zob.: G. W. F. Hegel: *Zasady filozofii prawa.* Warszawa 1969, przełożył A. Landman, § 142-360. Por. też: G. W. F. Hegel: Encyklopedia nauk filozoficznych. Warszawa 1990, przełożył S. F. Nowicki.

[2] J. Staniszkis: *Ontologia socjalizmu.* Warszawa 1989.

nie. Jego dążenie do **modernizacji** nie mogło więc zakończyć się powodzeniem. Społeczeństwo obywatelskie w ujęciu Hegla stanowiło właśnie cechę wyróżniającą **nowoczesne** społeczeństwa.

Likwidacja społeczeństwa obywatelskiego spowodowała polaryzację stosunków społecznych. W okresie realnego socjalizmu podstawowe znaczenie uzyskały człony skrajne: rodzina wraz ze wspólnotą oraz państwo. Jeśli idzie o rodzinę, to stała się ona centrum życia wspólnotowego w Europie środkowo-wschodniej. Wspólnota (Gemeinschaft) obok rodziny wąsko rozumianej (rodzice-dzieci), obejmowała grupy pokrewieństwa, grupy sąsiedztwa, grupy przyjacielskie, towarzyskie, religijne. Rodzina, wraz z całą wspólnotą, nastawiona była na kultywowanie wspólnotowych wartości, kontynuowanie tradycji, obyczajów. Dominowały w niej więzi bezpośrednie, uczuciowe, pozaracjonalne. Życie we wspólnocie było pełne uprzedzeń, przesądów, nie uświadomionych stereotypów[3].

W teoriach liberalnych życie wspólnotowe uznawane jest za sferę bezwolności. Jednostka jest w nim pozbawiona indywidualności, musi przestrzegać obyczajów i zwyczajów pod groźbą potępień moralnych, a nawet sankcji fizycznych. Jednak w Polsce jednostki nie odczuwały życia we wspólnocie jako zniewolenia. Wprost przeciwnie. One akceptowały je, podzielały wartości i zwyczaje wspólnotowe. W rodzinie i wspólnocie kształtowała się ich osobowość i mentalność. W czasach realnego socjalizmu wspólnota była kolebką i oazą wolności. W niej jednostki były *u siebie.* Wspólnotowość krajów środkowej Europy na ogół była tolerancyjna. Ceniła drobne swobody. Obce jej było pojmowanie rzeczywistości w kategoriach ogólności i zapośredniczenia.

W czasach realnego socjalizmu rodzina, a wraz z nią cała wspólnota, przeciwstawiały się ustrojowi społecznemu, systemowi politycznemu i panującej, materialistycznej ideologii. Panujące wówczas struktury ustrojowe, państwowe, zasady organizacyjne życia politycznego i ekonomicznego zostały uznane przez wspólnotę za obce, wrogie, narzucone z zewnątrz przemocą, ograniczające życie wspólnotowe.

W państwie komunistycznym podział władz nie był konsekwentnie przeprowadzony, a ich kompetencje—niedookreślone. Partia sprawowała kontrolę nad władzą ustawodawczą, wykonawczą a nawet sądowniczą. Centrala partyjna występowała w funkcji władzy panującej. Decydenci partyjni, na wzór Heglowskiego monarchy, nie byli pociągani do odpowiedzialności za swoje posunięcia.

Państwo komunistyczne nie stanowiło rzeczywistości wolności konkretnej. Ani jednostki, ani rodziny nie uznawały interesu państwa za swój własny. Ono nie było ich immanentnym celem. Nie jednoczyły się z nim ani nie uznawały je za reprezentanta własnego substancjalnego ducha. Nie wyrażało takie państwo idei etycznej ani na poziomie substancjalności podmiotowej (reprezentowaną ideologią i postawą polityczną), ani na poziomie substancjalności obiektywnej (czyli ustrojem).

To rodzina i wspólnota stanowiły uosobienie etyczności narodu. Była to etyczność zakładająca ideę odpowiedzialności moralnej jednostek za swoje czyny. Na przykład w Polsce etyczność ta była ściśle związana z obyczajowością katolicką i

[3] Por. T. Buksiński: *Past Awarness as a Factor of Changes in Eastern Europe.* W: *Essays in the Philosophy of History,* Poznan 1994, s. 5-17.

tradycyjną religijnością. Cechował ją kult wartości duchowych i wiara w Opatrzność oraz w pozytywną przyszłość narodową i indywidualną.

Natomiast systemy: ustrojowy, polityczny i ideologiczny, uosobnione przez państwo, przeciwstawimy się wspólnocie—jej zasadom etycznym, normom moralnym, uświęconej tradycji, kultywowanym obyczajom i zwyczajom. Wspólnotowym wartościom państwo przeciwstawiało interesy, zwłaszcza klasowe. I samo negowało swoją ogólność głosząc, że stoi na straży interesów jednej klasy. Z jednej strony, myślenie w kategoriach interesów uczyło racjonalności w działaniach, kalkulacji, abstrahowania od emocji, z drugiej — prowadziło do relatywizmu, do podważenia wartości ogólnych. Relatywizm i instrumentalizm były groźne dla życia wspólnotowego.

Z perspektywy etosu rodziny i wspólnoty realny socjalizm jako wcielenie idei filozofii marksistowskiej, reprezentował rozum abstrakcyjny, obcy, nie który nie wyrósł z immanentnych problemów i tendencji rozwojowych Europy środkowowschodniej. Poprzedzający go projekt nowej moralności (klasowej) nie został zinternalizowany przez społeczeństwo, zaś jego realizacja przez państwo nie pociągnęła za sobą stworzenia nowej etyczności na poziomie postaw i zachowań.

2. Antykomunistyczna idea etyczności

Zwycięstwo ruchu społecznego „Solidarność" oznaczało zwycięstwo rodziny i wspólnoty nad państwem komunistycznym. Solidarność nie była organizacją *par excellence* polityczną ani obywatelską. Nie posiadała rozbudowanego programu politycznego ani gospodarczego. Był to ruch wspólnotowy oparty na wartościach, nastrojach i przesądach. Głównym jego celem było obalenie władzy partyjnego państwa ograniczającego życie wspólnoty. Gdy cel został osiągnięty, ruch się rozpadł.

Funkcję pozytywnego programu ideowego i politycznego pełniły hasła wolności, demokracji, stworzenia efektywnej gospodarki, państwa prawa, żądania powrotu do tradycji, oparcie całego życia na moralności i etyczności wspólnotowej. Wraz ze wzrostem znaczenia opozycji, hasła te znalazły bardziej teoretyczny wyraz, między innymi w postaci postulatów stworzenia społeczeństwa obywatelskiego[4]. Postulaty te nie straciły na aktualności po obaleniu komunizmu. Przeciwnie — tworzenie społeczeństwa obywatelskiego uznano za podstawowy cel nowej władzy. Program budowy społeczeństwa obywatelskiego próbowały realizować kolejne ekipy rządzące w latach 1989-1993[5]. Działania ich polegały przede wszystkim na tworzeniu wolnego rynku opartego na własności prywatnej, według recept XIX-wiecznego liberalizmu. Zakładano, że rynek rozwiąże problemy społeczne. Jako siła motoryczna zaktywizuje jednostki do wydajnej produkcji. Wymusi też postępowanie racjonalne i moralne: jednostki będą zmuszane do dotrzymywania umów, do współ-

[4] A. Michnik: *Szanse polskiej demokracji.* London 1984, *Aneks;* Tegoż: *Towards a Civil Society: Hopes for Polish Democracy.* „The Times Literary Supplement" 1988, 19-25 February; Z. A. Pełczyński: *Solidarity and „the Rebirth of Civil Society" in Poland 1976-1981.* W: J. Keane (ed.): *Civil Society and the State.* London 1988, s. 379.

[5] Por.: B. Geremek: *Civil Society gegen den Kommunismus: Polens Botschaft.* W: K. Michalski (ed.): *Europa and Civil Society.* Stuttgart 1991.

pracy opartej na wzajemnych korzyściach, nauczą się odpowiedzialności za własność, nauczą się kalkulować. Dzięki rynkowi zapanuje tolerancja światopoglądowa —wszak, aby produkować i handlować efektywnie, trzeba uznać odmienność innego i tolerować poglądy nie związane z rynkiem. Interes zdominuje ideologię.

Poza tym tworzono zasady demokracji parlamentarnej. Zakładano, że gospodarka rynkowa jest ściśle związana z demokratycznym systemem politycznym. Obok wolnego rynku, demokratyczne instytucje polityczne uznano za części składowe społeczeństwa obywatelskiego[6].

Ponadto wystąpiły dążenia do osłabienia państwa. Uznano, że odziedziczone po komunistach państwo jest zbyt silne i należy je zredukować do funkcji „stróża nocnego". Liberdowie rządzący po upadku komunizmu, programowo dążyli do przekształcenia państwa w narzędzie społeczeństwa obywatelskiego[7].

Należy zauważyć, że w państwach postkomunistycznych samo społeczeństwo obywatelskie zostało wprowadzone w sposób okrojony. W zasadzie wprowadzono tylko wolną grę sił i interesów prywatnych. Natomiast zlekceważono wprowadzenie regulacji prawnych rynku, norm moralnych, instytucji zabezpieczających wykonywanie prawa, instytucji życia publicznego, systemu informacji które, zdaniem Hegla, towarzyszą gospodarce rynkowej i są niezbędne dla jej funkcjonowania.

3. Upadek etyczności

Negatywne skutki wprowadzonego programu nie dały na siebie długo czekać, i to we wszystkich dziedzinach życia. Osłabienie państwa i tworzenie wolnego rynku bez niezbędnych regulacji prawnych i zabezpieczeń instytucjonalnych gwarantujących przestrzeganie prawa i bezpieczeństwo socjalne dla najuboższych, wywołały rozpiętości w dochodach, nie uzasadnione ani wkładem pracy, ani energii czy ryzyka, a w konsekwencji — wyzysk i ucisk słabszych przez silniejszych ekonomicznie i politycznie, bezrobocie, nędzę i chaos społeczny.

Okazało się, że sam mechanizm rynkowy wcale nie wymusza postępowania moralnego ani racjonalnego. Powstają firmy, które bezkarnie nie dotrzymują umów, nie płacą cła za importowane towary, nie spłacają zaciągniętych kredytów, łamią i omijają prawo, przekupują urzędników. Taki rynek raczej oducza moralności i racjonalności działań. Ryzyko podejmowania uczciwych przedsięwzięć gospodarczych jest zbyt duże. Sukcesy odnoszą jednostki najbardziej egoistyczne i bezwzględne w postępowaniu[8].

[6] T. Nowotny: *Socjaldemokracja, ideologizowanie gospodarki rynkowej a sytuacja w Europie Środkowej i Wschodniej.* W: P. Marciniak, A. Stadler (red.): *Liberalizm i socjaldemokracja wobec wschodnioeuropejskiego wyzwania.* Warszawa 1991, s. 61-69, oraz inne artykuły w tym tomie; A. Smolar: *Od człowieka socjalizmu do obywatela.* W: B. Markiewicz (red.): *Obywatel. Odrodzenie pojęcia.* Warszawa 1993, s. 113-126.

[7] D. Ost *Solidarity and the Politics of Anti-Politics. Opposition and Reform in Poland since 1968.* Philadelphia 1990, s. 14-20.

[8] Por.: J. Szacki: *Marzenia i rzeczywistość polskiej demokracji.* „Res Publica" 1992, nr 5, s. 10-17; Tegoż: *Liberalizm po komunizmie.* Kraków 1994.

Grupy najsilniejsze ekonomicznie podporządkowują sobie sferę publiczną: mass media, prasę, radio, telewizję, samorządy lokalne, partie. Tworzy się klasyczna struktura klasowa opisana swego czasu przez Karola Marksa.

Państwo zostało podporządkowane interesom wąskich grup politycznych i gospodarczych. Jednostkowość i szczegółowość zredukowały ogólność do swojego momentu. Redukcja owa wystąpiła na płaszczyźnie: a) instytucji, b) funkcji, c) postaw.

Ad. a). Przepisy prawne są wydawane w interesie wielkiego biznesu. Takie instytucje państwowe jak banki, instytucje kredytowe, sądy, prokuratura — mają na celu przede wszystkim ochronę i promowanie wielkich przedsięwzięć i inicjatyw. Ich działanie urąga poczuciu sprawiedliwości społecznej. Przeprowadzana w Polsce prywatyzacja jest tego najlepszym dowodem. Wspólny majątek rozdawano za bezcen arbitralnie wybranym przez władzę jednostkom i formom. Instytucjonalne tolerowanie malwersacji, oszustw i przestępstw na wielką skalę podrywa autorytet państwa i władzy.

Ad. b). Nastąpiła demoralizacja życia publicznego, polegająca na nie wypełnianiu norm o charakterze roszczeniowym, czyli takich, które nakładają na jednostki obowiązki z tytułu pełnionych funkcji i wykonywanych ról. Kłamią często posłowie i ministrowie; oszukują i przyjmują łapówki urzędnicy, za co nie ponoszą jakiejkolwiek odpowiedzialności. Nagminnie ma miejsce wykorzystywanie stanowisk publicznych w interesie prywatnym. Urzędnicy nie identyfikują się ze swoimi funkcjami.

Ad. c). Demoralizacja instytucjonalna i funkcjonalna pociąga za sobą demoralizację wszystkich obywateli. Obojętnieją na dobro wspólne. Dbają jedynie o zaspokojenie własnych interesów prywatnych, kosztem wartości i spraw ogólnych. Państwo jest dla nich tworem abstrakcyjnym.

W ten sposób państwo znów przestaje być rzeczywistością idei etycznej. Duch etyczny narodu powraca do rodziny i wspólnoty. Egzystuje wyłącznie w ich obyczajach, wartościach, w samowiedzy jednostek. Jednostki przestają utożsamiać się z państwem, z ogólnymi zasadami i prawami.

4. Wspólnota a rynek i państwo

Powstaje pytanie: co dzieje się w tej sytuacji z rodziną, religią, wspólnotą — wszak to one zapoczątkowały opisany proces? Wydaje się, że zdrowe, stabilne i nowoczesne społeczeństwo musi znaleźć równowagę między jego istotnymi częściami składowymi. Struktury nowoczesnych społeczeństw stanowią pewne rozwinięcia i modyfikacje tych struktur, które Hegel wymienił jako części składowe etyczności. Przy czym podstawowe znaczenie dla funkcjonowania społeczeństwa ma zgodność (odpowiedniość) między systemem ekonomicznym i politycznym, a życiem wspólnotowym. Życie wspólnotowe stanowi warunek, założenie, podłoże dla funkcjono- wania społeczeństwa obywatelskiego i państwa.

We współczesnym świecie ukształtowały się co najmniej cztery typy stosunków między rodziną i wspólnotą z jednej strony, a społeczeństwem obywatelskim i państwem — z drugiej. W krajach Dalekiego Wschodu zasady życia rodzinnego i

wspólnotowego wkroczyły w sferę produkcji i wymiany i koegzystują z regulacjami rynkowymi. Dokonała się udana fuzja wspólnotowych wartości, norm moralnych, obyczajowych oraz ogólnych interesów ekonomicznych i politycznych. Mówi się na przykład, że w japońskich przedsiębiorstwach panują stosunki rodzinne, ale takie, które sprzyjają dynamicznemu rozwojowi kraju. W krajach Bliskiego Wschodu (np. Iran, Arabia Saudyjska), rodzina i wspólnota podporządkowały sobie społeczeństwo obywatelskie i państwo. W społeczeństwach tych wartości i normy wspólnotowe dominują nad interesami. Normy moralne, obyczajowe, zasady etyki wspólnotowej, religijnej funkcjonują równocześnie jako regulacje rynkowe. Zapobiega to totalizacji wolnego rynku.

W krajach Zachodniej Europy i w Stanach Zjednoczonych wykształciła się racjonalność instrumentalna, która zdominowała społeczeństwo obywatelskie i państwo. Sukcesy materialne wywołały proces podporządkowywania sobie wspólnotowości przez rynek i politykę. Wartości duchowe ustępują miejsca interesom materialnym. Wspólnota i rodzina rozpadają się. Założeniem i podłożem cywilizacji zachodniej nie jest wspólnota, ale indywiduum instrumentalnie racjonalne i formalnie moralne. Indywiduum takie traktuje siebie jako centrum preegzystujących zobowiązań wobec instytucji i struktur pozawspólnotowych. Identyfikuje się ono przede wszystkim z życiem publicznym i państwowym oraz z wykonywanymi funkcjami. Podtrzymuje je swoją aktywnością. I w tym postrzega sens swojego życia. Indywiduum owo widzi również ścisły związek między swoim szczęściem osobistym i szczęściem państwa.

W krajach Europy Wschodniej (podobnie jak w niektórych krajach Ameryki Południowej) występuje stan konfliktu i wojny między wspólnotowością a społeczeństwem obywatelskim i państwem. Sytuacja jest paradoksalna. Wspólnoty te stworzyły własnowolnie system, o którym marzyły przez cały okres rządów komunistycznych, ale już w momencie wchodzenia w życie wolnego rynku i demokracji parlamentarnej poczuły się oszukane i zniechęciły się do niego. Okazał się on być areną walki prywatnych interesów i opinii niewielkich grup społecznych i to taką areną, która nie kształtuje ani nie ujawnia woli ogólnej. Obywatele znowu nie identyfikują się z systemem politycznym, ani tym bardziej z nowo wprowadzonym systemem gospodarczym. Okazują się one być czymś obcym.

Społeczeństwo obywatelskie miało polepszyć warunki materialne oraz duchowe jednostek, rodzin, grup wspólnotowych. Tymczasem dla większości z nich warunki materialne się pogorszyły. Wprawdzie poszerzone zostały swobody polityczne i obywatelskie, ale nie można z nich w pełni korzystać, z powodu nędzy materialnej wielu ludzi i trudów życia codziennego.

Co więcej, rynek zaczyna ekspandować, dążyć do podporządkowania sobie wspólnoty i rodziny[9]. Rodzina i wspólnota stanowią strukturę duchowo-materialną, a ich spoiwem są wartości duchowe i uczucia takie jak miłość. Ale potrzebują do swojej egzystencji odpowiednich warunków materialnych, a te są zaspokajane przez rynek. Na tej płaszczyźnie rynek penetruje stosunki rodzinne, podporządkowuje sobie sferę duchową i materialną, rozbija tradycję, podważa wartości, łamie stosunki

[9] Por.: J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns, t.* 1-2. Frankfurt/Main 1982.

osobowe zastępując je rzeczowymi. Czyni to bardziej skutecznie niż państwo komunistyczne, bowiem rozbija rodzinę i wspólnotę od wewnątrz. Uzależniają za pośrednictwem obietnicy zaspokojenia potrzeb i interesów materialnych. Paradoks polega na tym, że obietnice te nie są spełniane lub są spełniane w niewielkim stopniu, zaś koszty osiągnięcia dobrobytu materialnego okazują się zbyt wielkie, a często nawet niemożliwe do wypełnienia. Trzeba złożyć w ofierze całe życie rodzinne i wspólnotowe[10].

W tej sytuacji rodzina i wspólnota bronią się przeciwko podporządkowaniu rynkowi i przed negatywnymi dla siebie skutkami rynku. Próbują go opanować. Niemniej jest to swoista penetracja i nie ma tu miejsca na syntezę, ani na rozprzestrzenienie na rynek wartości wspólnotowych. Wspólnota uważa struktury ekonomiczne, publiczne i państwowe za obce i traktuje je instrumentalnie. Uznaje, że nie obowiązują w tych dziedzinach ani wartości i normy wspólnotowe, ani autonomiczne regulacje prawne, ani też inne zasady moralne.

Podporządkowanie struktur pozawspólnotowych materialnym interesom rodziny i wspólnoty powoduje, że następuje zanik stosunków wolnej konkurencji i zniesienia ważności ogólnych norm prawnych i moralnych. O sukcesie gospodarczym nie decyduje jakość ani cena oferowanych towarów, ale układy personalne, sieć powiązań rodzinnych, towarzyskich, przyjacielskich. To one umożliwiają zatrudnienie pracowników, zbyt towarów, zaopatrzenie po korzystnych cenach. Korzyści finansowe operacji rynkowych najczęściej są uzależnione od korzyści pozafinansowych: uzyskanie znajomości, pomoc w trudnych sytuacjach, uzyskanie zabezpieczenia na przyszłość, wzajemność w załatwianiu ważnych spraw prywatnych. Podobna penetracja ze strony rodziny i wspólnoty dotyczy państwa. Poprzez aparat polityczny pośrednio opanowywany jest też rynek.

Tak scharakteryzowane społeczeństwo ma charakter **mafijny.** Wszak mafia to rodzina, ale specyficzna. W niej związki miłości zostały zastąpione przez zależności osobiste. Mafia nie jest w stanie nawiązać stosunków duchowych z innymi rodzinami, a wszystkich, którzy nie należą do mafii, traktuje jak rzeczy. Cechuje ją bezwzględność w postępowaniu i działanie wbrew ogólnej moralności i obowiązującym prawom.

Mafijność to najbardziej charakterystyczna cecha systemów społecznych krajów postkomunistycznych. W tych społeczeństwach rządzi niewidzialna ręka", ale nie jest to jednak liberalna „ręka wolnego rynku", która wyrównuje szanse i przynosi korzyści wszystkim; jest to ręka mafii uzależniająca stosunki rynkowe od stosunków osobistych zależności i nielegalnych korzyści.

Na marginesie: w krajach postkomunistycznych specyficzny wyraz znalazło Heglowskie przeciwstawienie etyczności i moralności. Jeśli przez działanie moralne rozumieć postępowanie ze względu na uniwersalne normy, których przestrzeganie przyczynia się do dobra ogółu, to w krajach postkomunistycznych obserwujemy ciekawe zjawisko ograniczenia zasięgu stosowania norm moralnych. Są one stosowane w życiu rodzinnym, w kręgu przyjaciół, w grupach religijnych. Można postawić

[10] Por.: M. Zięba: *Po co księdzu ekonomia.* „Nova Res Publica" 1993, nr 10, s. 20; J. Tischner: *Sprawdzanie demokracji.* „Nova Res Publica" 1993, nr 10. s. 11-12.

tezę, że w tych dziedzinach nie dostrzega się rażących dysonansów między moralnością a etycznością. Etyczność życia wspólnotowego realizuje swoją partykularność w zgodzie z ogólnymi zasadami moralnymi. Wewnętrzność i zewnętrzność stanowią jedność. Z drugiej strony te same jednostki zmieniają sposób postępowania wkraczając w sferę ekonomii, polityki, życia publicznego, a nawet zawodowego. W tych sferach moralność niejako zostaje zawieszona, występuje jedynie w postaci subiektywnych przekonań, życzeń, w formie powinnościowej. W tym sensie należałoby uznać za trafną, dokonaną przez Hegla, krytykę praktycznej filozofii Kanta. Normy etyki okazują się puste, bezsilne, abstrakcyjne w społeczeństwie ekonomicznym i politycznym. W nich moralność i etyczność „rozdzieliły się na skrajności".

Ruchy nacjonalistyczne, religijne, fundamentalistyczne stanowią wyraz protestu przeciwko dominacji rynku i stosunkom mafijnym. Ale z reguły mają one charakter irracjonalny, żywiołowy, reakcyjny.

Wydaje się, że w warunkach wschodnioeuropejskich wartości, opinie, normy i zwyczaje wspólnotowe muszą być uwzględnione przy konstruowaniu regulacji rynkowych, podstaw ustrojowych, zasad funkcjonowania instytucji. Jak dotąd, nie stworzono zasad organizacyjnych w postaci zrzeszeń, struktur formalnych, instytucji publicznych, które w sposób zapośredniczony, jawny, akceptowalny społecznie, racjonalny — mogłyby przekształcać wartości i więzi wspólnotowe w programy ogólnej etycznej działalności publicznej, politycznej i ekonomicznej, zapewniając równocześnie autonomię i efektywność tym ostatnim.

Czas totalności minął. Ale nie oznacza to rezygnacji z zasad ogólnych. Problem polega na tym, żeby ustalić takie racjonalne porozumienie dotyczące zasad efektywnego funkcjonowania rynku oraz państwa, które zapewniłoby równocześnie zachowanie podstawowych wartości tradycyjnych i zasad sprawiedliwości kultywowanych w społeczeństwie.

Każda działalność społeczna i każda instytucja (np. głosowanie) opiera się na idei i zakłada pewną koncepcję człowieka jako jednostki realizującej tę ideę swoim zachowaniem. Idee stanowią składniki konstytuujące instytucje i działania. Brak odpowiednich idei lub nie przestrzeganie ich przez jednostki zmienia znaczenie zachowań i funkcje instytucji. Idee są ucieleśnione w praktykach społecznych w sposób świadomy lub nie uświadomiony. Charakter powiązań i zależności między praktykami i instytucjami społecznymi zależy między innymi od rodzaju i sposobu realizacji przez nie idei. We współczesnej hermeneutyce obowiązuje zasada interpretacyjna mówiąca, że przedrozumienie warunkuje rozumienie przedmiotu. Żeby coś zrozumieć, trzeba uprzednio już coś, chociażby podświadomie, wiedzieć o tym przedmiocie, być przygotowanym teoretycznie lub nawykowo do rozpoznania znaczeń w nim obecnych. Wydaje się, że analogiczna zasada obowiązuje w życiu społecznym krajów postkomunistycznych. Charakter ich wspólnotowości determinuje charakter i znaczenie ich systemu politycznego, ekonomicznego, życia publicznego. Dlatego instytucje liberalne i demokratyczne oraz wolny rynek przynoszą w tych krajach inne skutki, niż w krajach zachodnich.

W czasie walk z reżymem komunistycznym wydawało się, że polska i wschodnioeuropejska wspólnotowość jest zgodna z zachodnioeuropejską i że jej ekspresja

doprowadzi w sposób naturalny do przyjęcia zachodniego systemu politycznego i gospodarczego. Okazało się jednak, że tak zwany „powrót do Europy" polega na powierzchownej tylko imitacji systemu politycznego i gospodarczego.

W związku z powyższym nie wydaje się, żeby były trafne dotychczasowe interpretacje, popularne na Zachodzie i w Polsce, redukujące sens dokonań politycznych i społecznych ostatnich lat w Europie środkowej i wschodniej do walki o przyspieszone naśladowanie Zachodu (np. F. Fukuyama).

Polityka postkomunistyczna musi stworzyć takie struktury polityczne, prawne i ekonomiczne, które nie będą kolidować z wartościami i opiniami wspólnotowymi. Zaś filozofia musi uzasadnić i teoretycznie przygotować taką możliwość. Wspólnotowość może wystąpić w funkcji stabilizującej i jako kreator znaczeń wtedy, gdy jej miejsce i rola zostaną rozpoznane. Filozofia właśnie winna dokonać refleksji nad jej cechami i funkcjami.

Jestem daleki od idealizowania polskiej, oraz wschodnioeuropejskiej wspólnotowości. Jestem przekony, że w niej również muszą się dokonać poważne zmiany, które ułatwiłyby funkcjonowanie nowoczesnej gospodarki i polityki. Jak wspomniałem wyżej, bezpośrednia ekspansja tradycyjnej, wschodnioeuropejskiej wspólnotowości w sferę systemu, wywołuje anarchię oraz powstanie stosunków mafijnych w życiu politycznym i gospodarczym. Z tych powodów wartości i opinie wspólnotowe muszą być racjonalnie przekształcane i realizowane w naszych warunkach pośrednio, poprzez stworzenie odpowiednich struktur instytucjonalnych, prawnych, komunikacyjnych służących uzgadnianiu interesów systemów z wartościami wspólnotowymi. Struktury organizacyjne, prawne, państwowe, ekonomiczne stanowią sferę realizacji rozumu. Wykraczają poza to, co bezpośrednie. Rzecz w tym, by rozum ów był uznany za własny i by był szanowany. Refleksja filozoficzna winna właśnie przygotować grunt ideowy i płaszczyznę symboliczną do uzgadniania interesów z wartościami.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

JĘDRZEJ STANI SŁAWEK

PROGRAM ZAJĘĆ Z ETYKI DLA SZKOŁY ŚREDNIEJ

Część I. Założenia programu

1. Etyka w szkole średniej a etyka w szkole podstawowej

Prezentowany program rozbudowuje problematykę omawianą w szkole podstawowej. Pogłębia ją w zakresie teorii i rozszerza tematycznie. Kwestie omawiane w klasach 4-8 przedstawia w nowym kontekście — można więc go wykorzystać zarówno w pracy z uczniami, którzy na etykę uczęszczali wcześniej, jak i z osobami, które w szkole średniej z etyką stykają się po raz pierwszy.

Etyka nauczana w szkole podstawowej skupia się na sytuacji człowieka i jego powinnościach moralnych. Realizuje w ten sposób założenia etyki klasycznej. Kurs etyki w szkole średniej wzbogaca się o teorię wartości, historię kultury (przede wszystkim historię myśli etycznej), etykę społeczną oraz bogaty zestaw problemów moralnych końca XX wieku. Merytorycznie i metodologicznie sytuuje się w obrębie etyki współczesnej. Metaetykę i analizę pojęć oraz historię etyki *sensu stricte* pozostawia jednak na ogół szkole wyższej.

2. Główne hasła programowe

Dział I. ANTROPOLOGIA I AKSJOLOGIA

Klasa **I. Człowiek i wartości**

sem. I. **Los człowieka**

I. Etyka: wprowadzenie do dyskusji; II. Człowiek a przyroda; III. Sam na sam z doznaniami: próba introspekcji.

sem. II. **Wartości**

IV. Wartości. Dobro i zło; V. Wybór w etyce: kłopoty z podjęciem decyzji; VI. Autonomia moralna człowieka.

Klasa **II. Los człowieka na przestrzeni dziejów i jego odzwierciedlenie w kulturze**

sem. I. **W kręgu wartości tradycyjnych**

VII. Człowiek w społeczeństwie tradycyjnym; VIII. Refleksja etyczna świata starożytnego; IX. Religia.

sem II. Wiek dwudziesty

X. Osobliwości XX wieku; XI. Refleksja etyczna współczesności; XII. Człowiek wobec losu i swych powinności: próba zestawienia.

Dział. PROBLEMY ETYCZNE WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Klasa **III. Etyka na co dzień**

sem. I. Wśród ludzi

XIII. Inni ludzie: szansa czy zagrożenie?; XIV. Godność oraz szacunek dla człowieka; XV. Przemoc i nietolerancja.

sem. II. **Zasady postępowania**

XVI. Kultura osobista. Namiętności; XVII. Człowiek uczciwy; XVIII. W obliczu cierpienia.

Klasa IV. **W społeczeństwie. U progu dorosłego życia**

sem. **I. Społeczeństwo a wartości**

XIX. Sprawiedliwość. Państwo a ideały; XX. Prawa człowieka; XXL Polityka a wartości.

sem. II. Moje jutro

XXII. Ludzkie życie (spojrzenie filozofa); XXIII. Dziesięć najbliższych lat; XXIV. Mój ideał człowieka.

3. **Zajęcia w poszczególnych klasach**

Istotą prezentowanego ujęcia jest próba powiązania ogólnego spojrzenia na etykę (kl. I oraz kl. II) z analizą konkretnych problemów (kl. III oraz kl. IV), z jakimi młody człowiek styka się w życiu. Program zachowuje umiar w odwołaniach do teorii. Tematy ogólne pojawiają się przy tym na przemian z zagadnieniami bardziej szczegółowymi. Wprowadzenie analizy abstrakcyjnej (rozważań nad pojęciem dobra, charakterem bytów etycznych, istotą czynu ludzkiego itd.) zależy od decyzji nauczyciela.

Klasa I

Zajęcia zaczynają się krótkim wprowadzeniem w problematykę etyczną i stopniowo kierują się ku sprawom teoretycznie podstawowym ku antropologii i teorii wartości. W kl. I wątek aksjologiczny przeplata się w ten sposób z wątkiem antropologicznym Konkluzję stanowi idea autonomii moralnej człowieka i jego odpowiedzialności za siebie i świat, w którym żyje. Program nie ukrywa niepewności towarzyszącej rozstrzygnięciom moralnym Zachęca do oparcia ich o przemyślenia i filozofię.

W kl. I uczniowie na ogół po raz pierwszy stykają się z filozofią Nauczyciel powinien zaznajomić ich z pojęciami, którymi posługuje się etyką i jednocześnie zachęcić do aktywnego uczestnictwa w zajęciach: do samodzielnego wypowiadania sądów i dyskusji na ich temat Nadmiernie rozbudowana analiza pojęciowa może w tym wypadku przynieść efekty odwrotne od zamierzonych. Najbezpieczniej ogra-

niczyć ją w I semestrze do definicyjnego uściślenia terminów znanych słuchaczom już ze szkoły podstawowej.

Klasa II

Zajęcia w kl. II konkretyzują antropologię, omówioną w kl. I. Pokazują los ludzki w perspektywie historycznej (od czasów plemiennych po współczesność), światopogląd poszczególnych epok dziejowych oraz refleksję etyczną, która mu towarzyszyła. Wyjaśnienia wymaga tu może termin „kultura tradycyjna". Mamy na myśli sposób życia i system wartości obecny w tzw. społeczeństwach tradycyjnych — od starożytności po społeczności wiejskie I połowy naszego stulecia. Kultura tradycyjna, zakorzeniona w religii, preferowała elitaryzm, idealizm i ascezę. Konsekwencją takiego ujęcia jest usytuowanie religii w kręgu wartości tradycyjnych. Nie oznacza to traktowania religii jako przeżytku, a jedynie uznanie jej za system ideowy o prastarej genezie.

W kl. II słuchacze poznają dzieje etyki—w zakresie, jaki interesuje ucznia szkoły średniej, porozmawiają o swoistości epoki, w której przyszło im żyć, oraz zaznajomią się z hierarchią wartości głównych religii świata, przede wszystkim chrześcijaństwa (reprezentanta Zachodu) oraz buddyzmu (w oczach Europejczyka reprezentanta Wschodu). Zakres odwołań do literatury i sztuki zależy od nauczyciela.

Klasa III

Lekcje w kl. III skupiają się na problemach, które każdy z nas codziennie rozstrzyga we własnym sumieniu. Program wskazuje sekwencję zagadnień, jednak nie określa, kiedy analizę rozpocząć od przykładów, a kiedy od teorii. Wybór leży w gestii nauczyciela. On zadecyduje, czy (np.) sprawę lojalności wobec kolegów zacząć od rozmowy na temat lojalności w ogóle, a tę z kolei na temat uczciwości jako takiej, czy na początek omówić konkretne sytuacje życiowe.

Program unika tematycznego omawiania poszczególnych sfer życia (problemy szkolne, rodzinne itd.)—za jednym wyjątkiem. Rzecz w tym, aby wybraną dziedzinę omówić kompleksowo, uwzględniając godność, uczciwość, kulturę osobistą i pozostałe aspekty etycznego postępowania. Proponujemy etykę medyczną. Powód podstawowy: współczesna medycyna narusza równość ludzi wobec cierpienia fizycznego, starości i śmierci i w ten sposób staje się wyróżnikiem naszych czasów.

Klasa IV

Człowiek dorasta mniej więcej wtedy, gdy kończy szkołę średnią. Chodzi o to, aby decyzje, przed którymi wkrótce stanie: wybór zawodu, sposobu życia, poparcie dla partii politycznej, podejmował nie tylko samodzielnie, lecz także rozważnie i świadomie. Lekcje etyki mają mu w tym pomóc: uświadomić mu jego poglądy aksjologiczne, ułatwić ich werbalizację i wyrażenie ich w codziennym postępowaniu. Rozważania poświęcone tym sprawom należy potraktować jako finał czteroletnich zajęć. Poprzedza go semestralny kurs etyki społecznej.

Klasa V (w technikach i liceach zawodowych)

Szkoła zawodowa winna wskazać swoim słuchaczom etyczne aspekty ich przyszłej działalności profesjonalnej. Zajęcia z etyki są dobrą okazją ku temu. W kl. V proponujemy więc etykę zawodową. Uzupełniałaby ją historia kultury (tzn. rozszerzenie problematyki omawianej w kl. II), być może zaniedbanej w kursie humanistyki. Tak pomyślane lekcje etyki wymagają dużego zaangażowania ze strony nauczyciela. W kl. V byłby on faktycznie autorem jej programu.

4. Cele programu

Program etyki dla szkoły podstawowej wymienia cel wychowawczy (przygotowanie uczniów do samodzielnego podejmowania decyzji), opiekuńczy (pomoc w kłopotach i rozterkach duchowych), moralny (kształtowanie postaw), intelektualny (informacje z zakresu etyki) oraz rekreacyjno-terapeutyczny (oderwanie od codzienności i podniesienie na duchu). Wszystkie wymienione kierunki oddziaływania na młodzież zachowują ważność także w szkole średniej.

Swoje cele etyka realizuje pośrednio: poprzez dyskusję i rozumowania. Tym etyka różni się od wychowania moralnego, że nie poucza, lecz analizuje wartości, i tym właśnie różni się lekcja etyki od lekcji wychowawczej. Na zajęciach wychowawczych zalecamy uczniom określone postępowanie i nie musimy go szerzej uzasadniać. Na etyce rzecz się ma odwrotnie: tutaj przekonuje nie autorytet nauczyciela, lecz argumenty, jakie potrafi on przytoczyć.

5. Realizacja programu

Program nie jest instrukcją, lecz pomocą dla nauczyciela. Napisany w miarę szczegółowo (przede wszystkim dla wyjaśnienia intencji autora), pozostawia dużą swobodę prowadzącemu. Układ ogólny (punkty I-XXIV) nie wymaga modyfikacji, jednak wybór konkretnych problemów na poszczególne zajęcia zależy od nauczyciela. Niektóre hasła rozwinie, inne ograniczy, jeszcze inne pominie albo potraktuje jako pracę domową. Niezależnie od jego decyzji, do obowiązków nauczyciela należy zawsze a) przygotowanie wprowadzenia do lekcji; b) wybór przykładów i odwołań do literatury pięknej; c) zapisanie głównych twierdzeń. Warto zwrócić uwagę, że program pozostawia do dyspozycji nauczyciela ok. 8 godz. w każdej klasie. Można je przeznaczyć np. na dokładniejsze omówienie tych zagadnień, które interesują uczniów. Lekcje etyki są pierwszym systematycznym kontaktem ucznia z problematyką filozoficzną. W zamyśle autora programu powinny stać się wspólnym poszukiwaniem prawdy o życiu. Już od lekcji 14 (kl. I) stałym punktem każdego spotkania mogłaby być odpowiedź na pytanie: co mnie poruszyło, zafascynowało, oburzyło, zaciekawiło — w tym tygodniu?

Jak uczy doświadczenie, zajęć o charakterze refleksyjno-krytycznym nie należy prowadzić zbyt formalnie, w sposób typowy dla lekcji szkolnej. Z drugiej strony, nie należy pozwalać na nich na przesadną swobodę. Na etyce uczeń chciałby porozmawiać — w atmosferze rzeczowej dyskusji, a nie żartów i pogaduszek. Proponujemy więc zapis w zeszycie, pisemną prezentację stanowisk w rozpatrywanej sprawie (na lekcji lub w ramach pracy domowej), lekturę wybranej książki filozoficznej (w starszych klasach) i omówienie jej na zajęciach.

6. Etyka a inne przedmioty szkolne

Program koreluje z układem przedmiotów w szkole średniej. Proponowane tematy bezpośrednio nawiązują do zajęć z języka polskiego, historii, przysposobienia do życia w rodzinie, wiedzy o społeczeństwie, w przyszłości prawdopodobnie do filozofii. Oczywiście także do religii.

Zagadnienia omawiane w kl. I w zasadzie nie odwołują się do wcześniejszych wiadomości. Obowiązek wprowadzenia niemal w całości spada w tym wypadku na nauczyciela. Tematy kl. II nawiązują do kursu historii oraz literatury. Odpowiednie partie materiału pojawiają się już w kl. I i II; niestety także w kl. III i IV. W tym ostatnim przypadku można się jednak powołać na wiadomości z kl. 8. Niektóre problemy omawiane w kl. III nawiązują do przysposobienia w rodzinie (obecnie kl. I). Etyka społeczna (kl. IV, sem. I) pojawia się równolegle z wiedzą o społeczeństwie.

Osobną sprawą jest kwestia filozofii oraz relacja etyka-religia. Jeśli chodzi o filozofię, trudno coś proponować, ponieważ jej kształt i termin wprowadzenia do szkoły nie został na razie dokładnie określony. Jeśli chodzi o religię, etyka po części z nią konkuruje, po części obydwa przedmioty się uzupełniają. Wiele tematów można powiązać, a nawet poprowadzić wspólnie—oczywiście w duchu pluralizmu i otwartości światopoglądowej.

7. Pluralizm

Program zachęca (kl. I — dział IV, kl. II — działy VIII i IX, kl. IV — dział XXI i szereg innych) do pluralizmu światopoglądowego. Pluralizm nie oznacza bezideowości, lecz równe prawa i szacunek dla oponenta. Nauczyciel nie ma obowiązku ukrywania własnych poglądów, ani tym bardziej reklamowania sądów, z którymi się nie zgadza. Powinien jednak je rzetelnie omówić i pokazać ich konsekwencje teoretyczne. Nauczyciel nie ma też obowiązku jednoznacznego rozstrzygania problemów filozoficznych, które omawia. Ma prawo ograniczyć się do prezentacji podstawowych stanowisk i komentarza w dyskusji, a próby rozwiązania pozostawić słuchaczom.

Część II. Tematy zajęć

Dział I. ANTROPOLOGIA I AKSJOLOGIA

Klasa **I. Człowiek i wartości**

sem. I. **Los człowieka**

I. Etyka: wprowadzenie do dyskusji

1. Etyka i filozofia jako formy refleksji nad światem. Przedmiot etyki: ludzkie postępowanie. Antropologia filozoficzna a etyka. Działy filozofii.

2. Czy jesteś zadowolony (zadowolona) z życia—próba dyskusji. Kto z nas jest szczęśliwy? Przeszkody, na które nie mamy wpływu; przeszkody, które tkwią w nas.

3. Wybieramy bohatera zajęć (z literatury pięknej, z podręcznika historii). Życiorysy kandydatów. Kto z nich postępował dobrze, a kto źle? Czy słusznie stawiamy im pomniki?

4. Co zmieniłbyś w świecie w pierwszej kolejności—wypowiedzi uczestników zajęć (ustne, pisemne) wraz z uzasadnieniem. Próba wypracowania wspólnego stanowiska.

5. Dlaczego tak często różnimy się w poglądach na życie? Źródła rozbieżności poglądów. Wgląd w historię etyki („w poszukiwaniu wspólnych przekonań"). Relatywizm etyczny i relatywizm poznawczy. Obiektywność w nauce i filozofii.

II. Człowiek a przyroda

6. Miejsce człowieka w Kosmosie (uporządkowanie wiadomości). Świadomość i jej pochodzenie. Twierdzenia nauki a spory światopoglądowe. Sceptycyzm a dogmatyzm.

7. Psychofizyczna natura człowieka. Dusza (psychika) a ciało. Spór o stosunek duszy do ciała (od hilozoizmu do psychoanalizy). Czy dusza jest więźniem ciała?

8. Konstrukcja psychofizyczna człowieka. Popędy i namiętności. Cierpienie i przyjemność, ich geneza i wpływ na postępowanie ludzi i zwierząt Czy cierpienie uszlachetnia?

9. *Homo sapiens:* człowiek czy zwierzę (ile człowieka, ile zwierzęcia)? Kultura i cywilizacja. Czy człowiek jest tylko częścią przyrody? Czy (i jak) potrafi poza nią wykroczyć?

10. Jeśli istnieje Bóg (bogowie): konsekwencje dla człowieka. Prezentacja stanowisk i szkic odpowiedzi.

II. Sam na sam z doznaniami: próba introspekcji

11. Świat wewnętrzny człowieka. Kategorie przeżyć. Czy istnieje podświadomość? Podświadomość a praca mózgu. Intuicja.

12. Co to znaczy poznać samego siebie? Mój charakter, moje upodobania, moje dążenia — próba wglądu w swe duchowe wnętrze. Poznanie siebie a zapanowanie nad sobą.

13. Czy jesteś zadowolony (zadowolona) z siebie — próba szczerej rozmowy. Twój ideał człowieka. Czy ludzie powinni akceptować siebie? Samoakceptacja a dążenie do poprawy.

14. Co mnie porusza (dziwi, fascynuje, ciekawi, oburza) w świecie i postępowaniu człowieka. Co mnie poruszyło w tym tygodniu (wypowiedzi uczniów)? Wartość i znaczenie refleksji filozoficznej.

15. Postępowanie ludzi: analiza przykładów wybranych z życia i historii. Namiętności czy wartości (ideały) głównym motywem naszych czynów?

sem. II. **Wartości**

IV. Wartości. Dobro a zło

16. Co to są wartości? Przykłady wartości i ich hierarchia. Wartości najwyższe, samoistne i niesamoistne; użytkowe (materialne) i autoteliczne (idealne). Konflikty wartości. Normy moralne.

17. Hierarchia wartości: przykłady. Hierarchia wartości wybranych postaci — próba rekonstrukcji. Moja hierarchia wartości (wypowiedzi uczniów).

18. Wartości najwyższe: próba uzgodnienia (wypowiedzi słuchaczy wraz z uzasadnieniem). Naturalizm i transcendentalizm (aksjocentryzm) w etyce i ich główne postaci.

19. Czy stnieniejąwartości uniwersalne? — dyskusja i próba odpowiedzi Wielość kultur a intuicje moralne Europejczyka. Stanowisko Kościoła. Czy istnieje prawo naturalne?

20. Dobro i zło. Formy zła: niedoskonałość, cierpienie, zła wola. Zło w ujęciu chrześcijaństwa oraz buddyzmu. Zło i dobro w etykach naturalistycznych oraz w etykach transcendentalnych.

V. Wybór w etyce. Kłopoty z podjęciem decyzji

21. Kłopoty z wyborem postępowania. Jak się zachować (analiza przykładowych sytuacji). Niepewność skutków naszego zachowania, niepewność towarzysząca ocenie moralnej.

22. Statystyczne własności świata. Kłopotliwe następstwa zdarzeń przypadkowych. Wpływ przypadku i niewiedzy na nasze postępowanie. Czy zrezygnować z oceny moralnej i planowania z uwagi na nieznajomość następstw naszych czynów?

23. Kodeks moralny: czy można go opracować? Kodeksy, które wszyscy znamy. Czy kiedykolwiek uda się ustalić obiektywną hierarchię wartości? Prawo a moralność. Dlaczego kodeks karny nie potrafi jej zastąpić?

24. Spór o prawdę w aksjologii. Racjonalność rozstrzygnięć moralnych — dyskusja i analiza przykładów. Czy znajomość dobra jest warunkiem wystarczającym jego realizacji?

25. Rozum, wiara, intuicja czy doświadczenie drogą ku prawdzie o życiu? Nauka a etyka czyli fakty a wartości. W poszukiwaniu autorytetów moralnych.

26. Czy ludziom wierzącym jest łatwiej podejmować decyzje moralne? Przykłady Hioba i Abrahama i ich interpretacje. Czy wola Boża jest najwyższym prawem? Skąd pewność, że Bóg nie popełnia błędów?

VI. Autonomia moralna człowieka

27. Wolność i wolna wola. Granice ludzkiej wolności. Granice wolnej woli. Czy ludzka wola podlega prawom przyrody? Czy ludzka wola podlega czemukolwiek?

28. Autonomia moralna człowieka (to, że sam ustala zasady, którymi należy kierować się w życiu): fikcja czy rzeczywistość? O konieczności opowiedzenia się za dobrem lub za złem, o konieczności jasnego określenia swych poglądów etycznych — dyskusja.

29. Odpowiedzialność moralna człowieka i jej granice. Za kogo jestem odpowiedzialny: za siebie, za swoich bliskich, za swój naród, za ludzkość? Czy człowiek słusznie cierpi za swoje czyny? Kultury winy i kultury wstydu.

30. Czy nie jest wszystko jedno, jak będziemy postępować? Czy nie wszystko jedno, jaki jest świat? Przeciw cynizmowi.

Klasa **II. Los człowieka na przestrzeni dziejów i jego odzwierciedlenie w kulturze.**

sem. I. W kręgu wartości tradycyjnych

VII. Człowiek w społeczeństwie tradycyjnym

1. Los człowieka pierwotnego. Człowiek na łonie natury: szczęściarz czy pechowiec? czy życie bez telewizora i antybiotyków (bez wygód, rozrywek i gwarancji bezpieczeństwa) ma jakiś sens?

2. Cywilizacja: nowe możliwości dla człowieka. Zdobycze cywilizacji. Czy należy się z nich cieszyć? Barbarzyńca a człowiek cywilizowany: postęp czy tylko zmiana jakości?

3. Społeczeństwo tradycyjne: podstawowe wartości. Elitaryzm kultury tradycyjnej. Tradycyjny sposób życia i jego zakazy: ostrożność czy ciemnota?

4. Okrucieństwo losu, okrucieństwo ludzi — przykłady z historii i literatury. Czy tak być musi zawsze?

VIII. Refleksja etyczna świata starożytnego

5. Starożytna dyskusja nad losem i powinnościami człowieka: główne stanowiska. Magiczny, religijny i filozoficzny obraz świata. Magiczne (rzymskie), religijne (chrześcijańskie) i filozoficzne (greckie) spojrzenie na ludzkie obowiązki.

6. Hedonizm a cynicyzm. Dawne i nowe formy hedonizmu. Czy poddawać się naturalnym skłonnościom? Stanowisko filozofów starożytnych.

7. Arystotelesowska teoria umiaru. Czy można się nią kierować także we współczesnym świecie?

8. Epikureizm i sceptycyzm w filozofii i literaturze. Czy nadal są jakoś aktualne?

9. Stoicka recepta na życie. Marek Aureliusz i Seneka. Stoicyzm w kulturze (przypomnienie wiadomości). Czy etyka stoików zachowała znaczenie po dwudziestu wiekach?

IX. Religia

10. Spór o źródła wiary. Perspektywa szczęścia i nieśmiertelności, spokój duszy. Wiara w Boga a wiara w ideały. Religie mitologiczne a religie seteriologiczne. Czy religia jest opium dla ludu?

11. Z historii chrześcijaństwa. Katolicy a protestanci. Inne wyznania chrześcijańskie. Czy można być chrześcijaninem niewierzącym?

12. Spór o wartości chrześcijańskie. Wartości chrześcijańskie a New Age. Perspektywy postawy chrześcijańskiej.

13. Buddyjski obraz świata. Buddyjski ideał życia ludzkiego.

14. Wyznawcy Allacha. Zadanie muzułmanina. System wartości islamu.

15. Religie naszych czasów. Współczesne sekty: manowce czy poszukiwania. Perspektywy wiary z punktu widzenia doświadczeń XX wieku.

sem. **II. Wiek dwudziesty**

X. Osobliwości XX wieku

16. Rewolucja kulturowa i obyczajowa, rewolucja seksualna. Lista zasad obalonych. Czego ciągle nie wolno naruszyć? Czy jeszcze istnieją dzisiaj jakieś świętości?

17. Dobrobyt świata zachodniego. Anomalie dobrobytu. Czy ludzie syci mogą być szlachetni i szczęśliwi—przykłady z życia i literatury. Społeczeństwo konsumpcyjne i jego dążenia.

18. Technika dawniej i dziś. Największe wynalazki XX wieku: spór o hierarchię ich ważności. Kryteria ważności. Czy technika zagraża człowiekowi? Próba diagnozy.

19. Szkoła dawniej (przepustka do elity) a dziś (nabywanie kwalifikacji zawodowych). Wychowawcze funkcje szkoły. Aspiracje i obyczaje młodych ludzi: upadek czy przewartościowanie?

20. Renesans zabobonu czyli magia współczesnego człowieka. Spór o horoskopy, jasnowidzów i uzdrowicieli. Stanowisko nauki oraz Kościoła. A co my o tym sądzimy?

21. Ekologia. Czy godzi się zabierać tym, którzy jeszcze nie istnieją? Współczesny system wartości główną przesłanką zniszczenia środowiska naturalnego.

XI. Refleksja etyczna współczesności

22. Humanizm. Humanistyczny system wartości. Humanizm odrodzenia i pochwała życia. Humanizm (współczesnych) filozofów i pochwała człowieka. Czy w świetle doświadczeń XX wieku możemy być dumni, że jesteśmy ludźmi?

23. Ideały oświecenia. Wiara w postęp, rozum i naukę. Czy rozwój nauki i techniki oraz reformy społeczne przynoszą ludziom coraz więcej szczęścia? Kryzys wiary w lepsze jutro.

24. Etyka Immanuela Kanta. Imperatyw kategoryczny, szacunek dla człowieka, idea obowiązku moralnego. Czy tylko czyny w pełni bezinteresowne mają wartość moralną?

25. Utylitaryzm: ciekawostka filozoficzna czy zwiastun epoki, w której wszystko przelicza się na pieniądze? Zasada utylitaryzmu i jej zastosowanie w konkretnych sytuacjach.

26. Nietzscheańska pochwała siły i witalności. Siła podstawową wartością w przyrodzie. Czy chciałbyś (chciałabyś) stać się nadczłowiekiem? Dlaczego imponuje nam siła?

27. Tadeusz Kotarbiński i jego dzieło. Aksjologia Henryka Elzenberga.

XII. Człowiek wobec losu i swych powinności: próba zestawienia

28. Pluralizm kulturowy świata. Kultury Wschodu i Zachodu: odmienne zachowanie w podobnych sytuacjach. Zmienność oceny moralnej na przestrzeni dziejów.

29. Dlaczego mieszkańcy świata dobrobytu nie są zadowoleni ze swego życia? Los człowieka z perspektywy kilku tysięcy lat postęp czy tylko zmiana parametrów? Stare i nowe zagrożenia. AIDS czyli upadek poczucia bezpieczeństwa.

30. Egzystencjalizm: adekwatne czy nieadekwatne odzwierciedlenie losu współczesnego człowieka?

Dział II. PROBLEMY ETYCZNE WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA
Klasa **III. Etyka na co dzień**
sem. **I. Wśród ludzi**

XIII. Inni ludzie: szansa czy zagrożenie

1. Czy człowiek został stworzony na przyjaciela? Konkurencja między ludźmi. Konflikty. Funkcje moralności. Czy człowiek jest istotą dobrą ze swej natury? Dlaczego czyni tak wiele zła?

2. Czy ludzkość jest jedną wielką rodziną? Solidarność międzyludzka: aspekt biologiczny, społeczny, moralny. Solidarność w świecie zwierząt.

3. Czy pomagać innym ludziom? Zakres powinności. Kto, komu i kiedy winien pomóc? Jak się zachować, gdy ktoś znajduje się w niedostatku (na przykładach z najbliższego otoczenia). Pomoc dla leniwych, bezdomnych i krajów trzeciego świata.

4. Wdzięczność i jej granice. Komu winniśmy być wdzięczni? Dlaczego ludzie tak łatwo zapominają o doznanych dobrodziejstwach?

XIV. Godność oraz szacunek dla człowieka

5. Godność. Godność osobista, życie godne człowieka, godność (ogólno)ludzka. Samoistna godność człowieka: fakt czy hipoteza? Samoistna wartość godności. Przykłady godnego zachowania. Co nam daje godność (poza godnością niewiele daje).

6. O szacunku dla ludzi. Mój stosunek do słabych, moje postępowanie wobec ułomnych i upośledzonych. Szacunek dla kogoś a aprobata jego postępowania to dwie różne sprawy. Szacunek wobec uczniów, szacunek wobec nauczycieli.

7. O szacunku dla samego siebie. Poszanowanie swego ciała Honor. Pojedynek: obrona godności czy głupota? Życie w upodleniu (przykłady). Jak uratować godność osobistą? — analiza wybranych sytuacji.

8. Lojalność. Lojalność dobrze i źle rozumiana Granice lojalności. Czy (i kiedy) dotrzymywać danego słowa? Co może nas zwolnić z tego obowiązku?

XV. Przemoc i nietolerancja

9. O wtrącaniu się w życie drugiego człowieka. Ingerencja uprawniona i nieuprawniona, jej zakres. Uprawnienia opiekunów i nauczycieli. Kto ma prawo karać?

10. Wina i kara Dawne (zemsta, odstraszanie, pokuta za grzechy) i nowe (resocjalizacja, pomoc dla winowajcy) funkcje kary. Miłosierdzie. W kwestii kary śmierci: czy czyn określa człowieka? Czy słusznie czyjeś postępowanie wyznacza nasz stosunek do niego?

11. Przemoc. Kto i kiedy może po nią sięgać? Co uprawnia do jej stosowania? Czy ten, kto unika przemocy jest tchórzem i człowiekiem słabego charakteru? Bicie dzieci: przestępstwo czy zabieg wychowawczy?

12. Nietolerancja: przejawy, zakres, przyczyny zjawiska. Nietolerancja wokół nas, nietolerancja w naszym zachowaniu. Nietolerancja wobec nas (moje zażalenie). Dlaczego należy (nie należy) być tolerancyjnym?

13. Dewiacje. Co jest dewiacją, co chorobą, a co pluralizmem? Granice tolerancji: na co wolno się godzić, do czego nie należy dopuścić? Przykłady zakazów powszechnie uznanych za uzasadnione.

14. Uszczęśliwianie na siłę: problem kochających opiekunów (rodzice, wychowawcy, państwo). Ideowe przesłanki uszczęśliwiania innych. Czy dobra wola sprawcy usprawiedliwia negatywne skutki jego czynu?

15. Zbrodnie XX wieku: chwila zadumy. Fragmenty opisów.

sem. II. **Zasady postępowania**

XVI. Kultura osobista. Namiętności

16. Kultura osobista. Czym człowiek różni się od zwierzęcia? —próba zestawienia. Cztery składowe kultury: wartości (pragnienia), przekonania, reakcje na świat, upodobania. Siedem grzechów głównych i ich przyrodnicza geneza.

17. Czy hamować namiętności: ujęcie tradycyjne a psychoanaliza. Czy życie na luzie i barbarzyństwo to jedno i to samo? Czy maniery świadczą o człowieku: konkurencyjne stanowiska.

18. Asceza: sens i bezsens ascetyzmu. Przykłady ascetów (cynicy, fakirzy, pustelnicy). Asceza a poświęcenie. Asceta a bohater.

19. Naturyzm: ekshibicjonizm czy wyzwolenie? Nagość w kulturach świata. Porozmawiajmy o erotyzmie.

20. Pornografia a moralność.

21. Dobry smak. Czy wszystko jedno, czym sycimy swoją duszę (dyskusja nad przykładami)? O samoistnej wartości piękna. Ile warto zapłacić, by choć raz w życiu usłyszeć walce Chopina (przeczytać *Pana Tadeusza,* obejrzeć *Madonnę Sykstyńską* Rafaela)?

22. O zanieczyszczeniu środowiska duchowego (wulgaryzmy w słowie i obyczaju, interesowność jawna i ukryta, kłamstwo i zakłamanie, pospolitość gustów). Źródła skażenia. Jak się przed nim zabezpieczać?

XVII. Człowiek uczciwy

23. Uczciwość czyli minimum przyzwoitości wobec innych i siebie. Wymiary uczciwości: wdzięczność, lojalność, sprawiedliwość, obowiązek, odpowiedzialność. Definicja uczciwości: próba określenia. *Arete* czyli dzielność etyczna.

24. Obowiązek. Powinności wobec innych, powinności wobec siebie: próba podsumowania. Zasada wzajemności — jej treść i zakres obowiązywania, a zasada miłości bliźniego. Inne znane ci zasady etyczne (Kant, utylitaryści).

XVIII. W obliczu cierpienia

25. Człowiek chory, stary, samotny; zasady postępowania (pomoc, wdzięczność, godność, bohaterstwo, tolerancja) na konkretnych przykładach. O wychowawczym znaczeniu dobrych uczynków. O wychowawczym znaczeniu kontaktów z ludźmi cierpiącymi.

26. W obliczu śmierci. Czy mówić prawdę śmiertelnie choremu? Czy prawda jest wartością samoistną? Czy prawda jest wartością najwyższą?

27. Prawo człowieka do życia: fikcja czy rzeczywistość? Czy ratować życie ludzkie za każdą cenę? Samobójstwo i jego ocena moralna. Koszty medycyny.

28. Przerywanie ciąży: spór o fakty czy spór o wartości?

29. Komu przyznać dziecko: temu, kto je począł, temu, kto je urodził, temu, kto je wychował, czy temu, kto je kocha? Na bezdrożach współczesnej medycyny (I).

30. Przeszczepy — czyżby kres równości ludzi wobec nieszczęścia i śmierci? Czy warto żyć za wszelką cenę? Na bezdrożach współczesnej medycyny (II).

Klasa **IV. W społeczeństwie. U progu dorosłego życia**

sem. I. Społeczeństwo a wartości

XIX. Sprawiedliwość. Państwo a ideały

1. Czy ludzie rodzą się wolni i równi? Sprawiedliwość losu, czynu, sprawiedliwość społeczna. Kiedy rozdział zalet, dóbr, zaszczytów nazwać spawiedliwym? Różne koncepcje sprawiedliwości.

2. Uczynki sprawiedliwe, sprawiedliwe urządzenie społeczeństwa: analiza przykładów. Wychowawcze znaczenie sprawiedliwości. Równość a sprawiedliwość. Czy dążyć do wyrównania niesprawiedliwości losu?

3. Dobrobyt obywateli czy realizacja ideałów celem instytucji państwa? Odpowiedzi filozofów a praktyka współczesnych rządów.

4. Wolność czy równość? Naród czy jednostka? Kultura czy dobrobyt? Jak te dylematy rozstrzyga współczesne państwo (analiza faktów)? Jak powinno je rozstrzygać (spór o wartości)?

5. Rewolucja. Prawo do łamania prawa i jego zakres. Czy godzi się zabrać bogatemu? Manowce rewolucji.

XX. **Prawa człowieka**

6. Wynaturzenia władzy. Formy despotyzmu. Tyrania mniejszości i większości. Despotyzmy XX wieku. Idea praw człowieka.

7. Prawo do wolności. Inne prawa człowieka—wykład i dyskusja. Czy człowiek ma prawo do czegokolwiek poza tym, co sam zdobędzie?

8. Państwo a tolerancja. Pluralizm kulturowy: wzorzec czy przykra konieczność? Czy państwo ma obowiązek ochrony każdej mniejszości? Czy społeczeństwo ma prawo poświęcić jednostkę? Państwo a terroryzm.

XXI. Polityka a wartości

9. Aksjologia ugrupowań prawicowych. Pochwała dla tradycji. Prawica umiarkowana (konserwatyści). Prawica skrajna.

10. Katolicki program naprawy moralnej społeczeństwa. Koncepcje protestanckie.

11. Idea liberalizmu. Liberalizm ekonomiczny, liberalizm obyczajowy. Granice ingerencji państwa.

12. Lewica. Lewica skrajna i umiarkowana. Aksjologia ugrupowań lewicowych. Trzy wieki idei socjalizmu.

13. Ruch obrony przyrody i jego ideały. Prawa zwierząt.

sem. **II. Moje jutro. XXIII. Ludzkie życie (spojrzenie filozofa)**

14. Czy życie ludzkie jest całością, czy sumą momentów? Co liczy się w życiu: poszczególne chwile i doznania czy osiągnięcia? Główne etapy ludzkiego życia. Starość: nas także to czeka.

15. Cek i sens życia. Czy ludzkie życie ma cele wyznaczone z góry: poglądy filozofów, dyskusja. Sens życia: jak go określić i jak go odszukać? Potrzeba sensu życia potrzebą ludzi nieszczęśliwych?

16. Szczęście osobiste. Natura szczęścia. Szczęście osobiste a inne cele życia. Czy szczęście osobiste jest godnym celem życia? Czy można być szczęśliwym, gdy inni cierpią?

17. Najważniejsze rozstrzygnięcia w życiu. Kryteria podejmowania decyzji.

18. Życiorys Polaka końca XX wieku — wypracowanie na swój temat Maje życie a życie moich dziadków i moich rodziców. Patriotyzm: czy to wciąż aktualne?

XXIIL Najbliższe dziesięć lat

19. Czy w życiu trzeba być kimś? Sukces życiowy (kariera) i jego koszty. Społeczeństwo otwartych możliwości i jego niebezpieczeństwa. Życie jako okazja do załatwiania własnych interesów — jak się przed tym ustrzec?

20. Praca. Społeczne i osobiste znaczenie pracy i wysiłku. Wytrwałość—wartość niedoceniona. Samodzielność (finansowa, intelektualna, moralna)—zabezpieczenie przed służalczością i zniewoleniem.

21. Między egoizmem a altruizmem. Czy warto robić coś bezinteresownie? Życie a przykłady z literatury.

22. Własna droga w życiu a wzorce otoczenia. Być czy mieć? Czy można pogodzić rozsądek i ideały?

XXIV. Mój ideał człowieka

23. Człowiek: lista wad i zalet. Co mi się podoba, a co nie podoba w ludziach — analiza bardziej szczegółowa.

24. Jaki chciałbym (chciałabym) być. Moje wady i zalety. Czy warto w sobie coś zmieniać? Ideał psychoterapii: samoaprobata i samozadowolenie.

25. Konsekwentne postępowanie i wierność własnym przekonaniom—obowiązek moralny człowieka. Moje poglądy etyczne: czy już je określiłem? Praktyczne zalety posiadania zasad moralnych i ich przestrzegania.

Część III. **Literatura**

Literatura, którą przedstawiamy, obejmuje w zasadzie jedynie prace książkowe. W punkcie pierwszym zestawiamy wszystkie 120 pozycji w porządku alfabetycznym. W punkcie drugim odnosimy je do poszczególnych tematów. W większości wypadków wskazujemy strony lub rozdział, który zainteresuje nauczyciela.

Tytuły podstawowe, wykorzystywane wielokrotnie, wyróżniamy dużą czcionką.

1. Zestawienie alfabetyczne

[1] Ajdukiewicz K.: *Zagadnienia i kierunki filozofii.* Warszawa 1983.

[2] ARYSTOTELES: *ETYKA NIKOMACHEJSKA.* Warszawa 1956.

[3] Arystoteles: *Etyka Wielka.* Warszawa 1977.

[4] Augustyn Aureliusz (św. Augustyn): *Wyznania.* Warszawa 1987.

[5] AURELIUSZ Marek: *ROZMYŚLANIA.* Warszawa 1984.

[6] Bancroft A.: *Współcześni mistycy i mędrcy.* Warszawa 1993.

[7] Bator W.: *Myśl starożytnego Egiptu.* Kraków 1993.

[8] Bentham J.: *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa.* Warszawa 1958.

[9] Birket-Smith K.: *Ścieżki kultury.* Warszawa 1974.

[10] Bocheński J. M.: *Marksizm-leninizm: nauka czy wiara?* Lublin-Śląsk-Warszawa 1988.

[11] BOCHEŃSKI J. M.: *STO ZABOBONÓW.* Kraków 1992.

[12] Czerska B.: *Poznawanie wartości.* Warszawa 1986.

[13] Czeżowski T.: *Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne.* Warszawa 1965.

[14] Czeżowski T.: *Pisma z etyki i teorii wartości.* Wrocław-Warszawa-Kraków--Gdańsk-Łódź 1989.
[15] *Człowiek, zwierzę społeczne.* Warszawa 1991.
[16] Danneels G.: *New Age.* Kraków 1992.
[17] Dewey J.: *Wybór pism pedagogicznych. Wrocław-Kraków-Warszawa* 1967.
[18] Diogenes L.: *Żywoty i poglądy sławnych filozofów.. Warszawa 1988.*
[19] Ditfurth H.: *Dzieci Wszechświata.* Warszawa 1990.
[20] Eareckson T. J.: *Kiedy można umrzeć.* Lublin 1993.
[21] ELZENBERG H.: *Z FILOZOFII KULTURY.* Kraków 1991.
[22] *„Etyka",* red. H. Jankowski. Warszawa 1980.
[23] *Filozofia liberalizmu,* red. J. Tarnowski. Warszawa 1993.
[24] Frauwallner E.: *Historia filozofii indyjskiej,* t. 1. Warszawa 1990.
[25] Frazer J. G.: *Złota gałąź.* Warszawa 1978.
[26] *Gdy byliśmy literą P,* opr. Z. Biłgorajska. Warszawa 1968.
[27] Grzegorczyk A.: *Filozofia czasu próby.* Warszawa 1984.
[28] GRZEGORCZYK A.: *ŻYCIE JAKO WYZWANIE. Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną.* Warszawa 1993.
[29] Hayek E: *Konstytucja wolności.* Warszawa, Wrocław 1987.
[30] Hobbes Th.: *Lewiatan.* Warszawa 1954.
[31] Holbach P.: *Etokracja czyli rząd oparty na moralności.* Warszawa 1963.
[32] Holbach R: *System przyrody,* t. 1 i 2. Warszawa 1957.
[33] Horney K.: *Neurotyczna osobowość naszych czasów.* Warszawa 1976.
[34] Hume D.: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego.* Warszawa 1977.
[35] Hume D.: *Dialogi o religii naturalnej.* Warszawa 1962.
[36] Hume D.: *Eseje z dziedziny moralności i literatury.* Warszawa 1955.
[37] JANKOWSKI H.: *DROGOWSKAZY.* Warszawa 1962.
[38] Jankowski H.: *Refleksje obywatelskie.* Warszawa *1977.*
[39] JAURES J.: *WYBÓR PISM.* Warszawa 1970.
[40] *Katolicki katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła.* Poznań 1988.
[41] Kawecki Z, Tyloch Z.: *Wybrane problemy religioznawstwa, cz. 2. Warszawa 1988.*
[42] Keller J.: *Etyka katolicka,* cz. 1. Warszawa 1957.
[43] Kępiński A.: *Rytm życia.* Warszawa 1992.
[44] Kierkegaard S.: *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć.* Warszawa 1972.
[45] KOTARBIŃSKI T: *MEDYTACJE O ŻYCIU GODZIWYM.* Warszawa 1986.
[46] Kotarbiński T: *Pisma etyczne.* Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1987.
[47] Kulesza W.: *Ideologie naszych czasów.* Warszawa 1991.
[48] Lazari-Pawłowska I.: *Etyka. Pisma wybrane.* Warszawa 1992.
[49] Levy-Brühl L.: *Moralność i nauka o obyczajach.* Warszawa 1961.
[50] Lew-Starowicz Z.: *Seks w kulturach świata.* Wrocław 1988.
[51] Lorenz Konrad: *Tak zwane zło.* Warszawa 1972.
[52] Lukrecjusz: *O naturze wszechrzeczy.* Warszawa 1957.
[53] Łyko Z.: *Moralność na co dzień.* Warszawa 1983.
[54] Marks K., Engels F.: *Manifest komunistyczny.* Warszawa 1970.
[55] *Metaetyka,* red. I. Lazari-Pawłowska. Warszawa 1985.
[56] Mill. J. S.: *Utylitaryzm. O wolności.* Warszawa 1959.

[57] Murawski K.: *Piękno myślenia.* Warszawa 1987.
[58] Murawski K.: *Wyzwanie etyki.* Warszawa 1993.
[59] *Na krawędzi epoki,* red. J. Rudniański. Warszawa 1985.
[60] Nietzsche E: *Poza dobrem i złem.* Warszawa 1983.
[61] *Nikt nie rodzi się kobietą,* red. T. Hołówka. Warszawa 1982.
[62] Nitobe I.: *Bushido.* Warszawa 1993.
[63] *Nowe pamiętniki chłopów,* opr. H. Ruszkiewicz, B. Wiloch. Warszawa 1962.
[64] OSSOWSKA M.: *NORMY MORALNE. Próba systematyzacji.* Warszawa 1970.
[65] *Pamiętniki chłopów.* Warszawa 1935.
[66] Perelman C.: *O sprawiedliwości.* Warszawa 1959.
[67] Peursen C. A.: *Antropologia filozoficzna.* Warszawa 1971.
[68] *Pięć wielkich religii świata,* red. E. Brunner-Traut. Warszawa 1957.
[69] Platon: *Państwo.* Warszawa 1958.
[70] Platon: *Uczta.* Warszawa 1975.
[71] Plutarch: *Żywoty sławnych mężów.* Wrocław 1956.
[72] *Prawa i wolności człowieka,* red. A. Rzepliński. Warszawa 1993.
[73] *Pro i contra—w planowaniu rodziny, w wychowaniu seksualnym,* red. M. Kozakiewicz. Warszawa 1989.
[74] „Przegląd Filozoficzny" nr 1, 1993.
[75] Przełęcki M.: *Chrześcijaństwo niewierzących.* Warszawa 1989.
[76] *PSYCHOLOGIA I ŻYCIE,* red. P. Zimbardo. Warszawa 1988.
[77] Radhakrishnan S.: *Filozofia indyjska,* t. 1. Warszawa 1958.
[78] Roberts J. M.: *Ilustrowana historia świata,* t. 1-3. Łódź 1986-1991.
[79] Rousseau J. J.: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej.* Warszawa 1956.
[80] Rudniański J.: *Między Dobrem a Złem.* Warszawa 1989.
[81] RYSZKIEWICZ M.: *JAK ZOSTAĆ CZŁOWIEKIEM—przepis ewolucyjny.* Warszawa 1989.
[82] Sartre J. P.: *Egzystencjalizm jest humanizmem.* Warszawa 1957.
[83] SCHRADE U.: *ETYKA. Główne systemy.* Warszawa 1992.
[84] SENEGA L.: *DIALOGI.* Warszawa 1993.
[85] Seneca L.: *Listy moralne do Lucyliusa.* Warszawa 1976.
[86] Singer P.: *Zwierzęta i ludzie jako istoty równe sobie.* „Etyka" 18, 1980.
[87] *Słownik etyczny,* red. S. Jedynak. Lublin 1990.
[88] Soldenhoff S.: *Wprowadzenie do etyki.* Warszawa 1972.
[89] Sołżenicyn A.: *Archipelag Gułag.* Warszawa 1990.
[90] Sorman G.: *Rozwiązanie liberalne.* Warszawa 1985.
[91] Sposoby istnienia, red. J. Rudniański, K. Murawski. Warszawa 1988.
[92] Sprague de Camp L.: *Wielcy i mali twórcy cywilizacji.* Warszawa 1973.
[93] STANISŁAWEK J.: *ETYKA. Poradnika dla nauczyciela szkoły podstawowej.* Warszawa 1993.
[94] Stanisławek J.: *Filozoficzna analiza rzeczywistości.* Warszawa 1992.
[95] Swetoniusz: *Żywoty Cezarów.* Wrocław 1987.
[96] SZAWARSKI Z.: *ROZMOWY O ETYCE.* Warszawa 1987.
[97] Szawarski Z.: *Zarys moralności socjalistycznej.* Warszawa 1981.
[98] Szczepański J.: *O indywidualności.* Warszawa 1988.

[99] SZCZEPAŃSKI J.: *SPRAWY LUDZKIE.* Warszwa 1988.
[100] Szczepański J.: *Zapytaj samego siebie.* Warszawa 1986.
[101] SZOSTEK A.: *POGADANKI Z ETYKI.* Częstochowa 1993.
[102] *Śmierć i umieranie,* red. L. Pearson. Warszawa 1973.
[103] Środa M.: *Idea godności w kulturze i etyce.* Warszawa 1993.
[104] TATARKIEWICZ W.: *HISTORIA FILOZOFII,* t. 1-3. Warszawa 1978.
[105] Tatarkiewicz W.: *O filozofii i sztuce.* Warszawa 1986.
[106] Tatarkiewicz W.: *O szczęściu.* Warszawa 1990.
[107] Tatarkiewicz W.: *Pisma z etyki i teorii szczęścia.* Warszawa 1992.
[108] TOCQUEVILLE A.: *O DEMOKRACJI W AMERYCE.* Warszawa 1976.
[109] Tokarczyk R.: *Współczesne doktryny polityczne.* Lublin 1987.
[110] Tokariew S.: *Pierwotne formy religii i ich rozwój.* Warszawa 1967.
[111] Vanier J.: *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia.* Warszawa 1991.
[112] Wiśniewska-Roszkowska K.: *Asceza, moralność, zdrowie.* Warszawa 1983.
[113] WITWICKI W.: *POGADANKI OBYCZAJOWE.* Warszawa 1957.
[114] W *kręgu dobra i zła. Wybór tekstów klasycznych z etyki od Sokratesa do Kanta,* opr. E. Podrez. Warszawa 1993.
[115] Wojtyła K. (Jan Paweł II): *Elementarz etyczny.* Wrocław 1986.
[116] WOLNIEWICZ B.: *FILOZOFIA I WARTOŚCI.* Warszawa 1993.
[117] Wolter (F. M. Arouet): *Traktat o tolerancji.* Warszawa 1956.
[118] WORONIECKI J.: *KATOLICKA ETYKA WYCHOWAWCZA.* Lublin 1986.
[119] Wulf H., Pedersen S., Rosenberg R.: *Filozofia medycyny.* Warszawa 1993.
[120] Ziembiński Z.: *O sprawiedliwości.* Lublin 1992.

2. **Literatura do poszczególnych tematów** (numery w nawiasach odsyłają do prac wymienionych w punkcie 1.)

Klasa I, sem. I

I. Etyka: wprowadzenie do dyskusji:

1. [13, s. 97-104], [22, cz. III, r. 2], [37, cz. I, r. 1], [57, Myślenie piękne i niepiękne], [58], [87], [94, 3. 2], [103, r. I], [113, r. I], [115, Moralność a etyka], [118, r. 1, § 3-4].
2. [57, Zmęczenie], [58], [76, r. 9], [84, O pocieszeniu dla Marcji; O pocieszeniu dla Polibliusza], [100, Wartość życia i sens życia], [101, r. II], [106, r. 14]; także r. 20-21].
3. [18], [63], [65], [70], [71], [95].
4. [94, 11. 4], [98, r. IV]; zob. także temat 20, kl. I.
5. [12, s. 31-66], [22, cz. I, r. I, § 3], [32, t. 1, r. I], [48, s. 109-120], [55, s. 113-123], [105, 107, O bezwzględności dobra], [113, r. IV].

II. Człowiek a przyroda

6. [11], [19], [27, r. I], [40, cz. 1, III. 1], [81], [94, 12. 2], [116, Naczelne wartości naukowego poglądu na świat].
7. [1, r. IV, § 2], [11], [27, r. I], [32, t. 1, r. VII, XIII], [36, O nieśmiertelności duszy], [40, cz. I, III. 3], [52, ks. 3], [67, r. I, II, VI, IX], [93, tem. 1], [94, 2. 1-2. 2, 12. 1-12. 2], [118, §29], [119, r. 14].

8. [28, cz. I, 3. 5-3. 6], [51, r. VI i inne], [76, r. VIII], [81], [94, 2. 1], [106, r. VIII], [107], [116, Z antropologii Schopenhauera].
9. [ll], [15, s. 127-159, 203-233, 397-407, 490-520], [32, r. VI], [51], [81], [93, temat5
10. [l, r. V], [4, ks. 13], [84, O opatrzności], [93, temat 7].

III. Sam na sam z doznaniami: Próba introspekcji

11. [14, s. 247-284], [32, r. V, XIV, XV], [58], [76, r. II, VII], [93, tem. 3], [94, 2. 3], [106, r. VII-IX], [118, r. IV], [119, s. XIV].
12. [4, r. X], [5], [57, O pracy nad sobą], [58], [76, r. X], [84, O pokoju ducha], [94, 2. 2], [96, s. 136-152], [99, Obraz samego siebie], [118, § 8].
13. [4], [5], [14, Trzy postawy wobec świata], [44, Problematy. Tymczasowa eksploracja], [57, Myślenie piękne i niepiękne], [64, r. I], [85, list 89], [94, 3. 1], [96, s. 119].
14. [33, r. IV, XIII], [43, Psychoterapia decyzji], [44], [108, t. 2, cz. 1, r. II, X}, [116, Z antropologii Schopenhauera], [118, r. II, § 3, r. III].
15. [80, O sumieniu], [106, r. VII, VIII, XVI], [107]; zob. także kl. I, tem. 12; kl. IV, tem. 24.

sem. **II. IV. Wartości. Dobro a zło.**

16. [22, r. I, § 1], [28, cz. I, 3. 7], [94, 11. 3], [101, r. IX], [105, Pojęcie wartości], [115, Wartości].
17. [28, cz. I, 5. 6-5. 8], [83, I. 2], [100, Wartość życia i sens życia], [118, § 6].
18. [83, r. II-III], [97, I. 8], [116, Potrzeby i wartości]; zob. też kl. I, tem. 20.
19. [22, cz. I, r. I, § 4], [80, s. 24-34], [97, I. 4], [101, r. XVIII, XX-XXI], [103, 105, O bezwzględności dobra], [118, § 16].
20. [4], [24], [40, cz. I, III. 4], [44, r. VII], [77], [80, s. 13-34], [81, r. II-III, [85, list 66], [94, 11. 4].

V. Wybór w etyce: kłopoty z podjęciem decyzji

21. [93, tem. 11-12], [119, r. 13]; zob, też kl. I, tern. 24, 25.
22. [93, tern. 12], [99, Los], [100, r. I], [119, r. VII, XIII].
23. [22, cz. I, r. I, § 1], [32, t. 2, r. XIV], [53, 3. VI, VII, 18. I, II], [93, tem. 23], [101, r. III], [118, §20], [119, r. XII].
24. [1, Racjonalizm a irracjonalizm], [28, cz. I, 5. 1], [49, r. I-II, r. IV], [55, s. 145-162, 447-462, 486-496].
25. [4, ks. 10 i nast.], [5], [32], [34], [35], [49, r. IV], [55, s. 145-162, 447-462, 486-496], [82], [93, tem. 29], [101, r. V, XXV].

26 [37, cz. I, r. XII], [40, cz. I, III. 4], [44].

VI. Autonomia moralna człowieka

27. [2], [3, I. 9], [13, 14, Paradoks wolności], [29, r. I], [56, O wolności, r. I, II], [93, tem. 22], [96, s. 42], [113, r. III], [118, r. III].

28 [32, t. 2, r. 12], [94, 12. 3], [97, cz. I, r. IV, 6-7, cz. III, r. VII, [100, Życie i jego wymiary], [101, r. XIII, XXV].

29. [29, r. V], [57, O pracy nad sobą], [58], [80, s. 58-70], [82], [91, s. 204-218], [97, cz. I, r. II], [99, Obojętność].
30. [11], [37, cz I, r. II]; zob. też kl. IV, tem. 20.

Klasa II, sem. I. VII. Człowiek w społeczeństwie tradycyjnym

1. [9, r. II], [25], [30, r. 13], [78, t. 1, s. 70-73 i nast.].
2. [9, r. II], [29, r. II, III], [30, r. XIII], [78, t. 1, s. 117-121, t. 2, s. 130-133, 242-245], [79, Czy rozwój nauk i sztuk przyczynił się do poprawy obyczajów], [105, Kultura i cywilizacja].
3. [63], [65], [94. 11. 5]; zob. też kl. II, tem. 1, 5.
4. [89], [94, 12. 2], [99, Los; Świat wewnętrzny i zło]; zob. też kl. I, tem.. 20.

VIII. Refleksja etyczna świata starożytnego

5. [7], [25, r. IV, XIII i inne], [70], [88, cz. 2], [94, 6. 3].
6. [21, Przeciw hedonizmowi], [83, r. II], [88, cz. 2], [104, t. 1], [114]; zob. też kl. II. tem. 25.
7. [2, r. II i in.], [3], [22], [88, cz. 2], [104, t. 1], [114].
8. [52], [87], [88, cz. 2], [104, t. 1], [114].
9. [5], [84, O niezłomności mędrca i inne], [87], [104, t. 1], [114].

II. Religia

10. [11], [25, r. IV], [32, t 2, r. 1], [94, 4. 2-4. 3, 8. 2], [99, Wiara], [110, r. IX, 13-14], [116, O istocie religii].
11. [41, r. III], [74], [75], [83, r. III], [101], [114], [115], [118].
12. [16], [74], [75], [83, r. III, 2], [114].
13. [24, t. 1. IA 5], [41, r. IV], [48, s. 289-366], [68], [77].
14. [41, r. IV], [68, Islam], [109].
15. [6], [11], [16]; zob. też kl. II. tem. 10.

sem **II,** X. **Osobowości XX wieku**

16. [11], [28, cz. II, 6. 4], [29, cz. I], [53, III. 5], [78, t. 3, s. 346-362], [94, 65], [112, r. IV-V].
17. [99, Głód], [108, t. 2, cz. 1, r. X, cz. 2, r. X].
18. [9, r. 4], [92].
19. [17, r. I, V, XII], {116, Słowo w sprawach szkoły].
20. [11], [25, r. III-IV], [34, r. X], [99, Nadzieja i złudzenie], [116, Psychotronika jako neookultyzm; Scjentyzm i okultyzm].
21. [8, r. I-II], [11]; zob. też kl. IV, tem. 13.

XI. Refleksja etyczna współczesności

22. [11], [21, O nowe średniowiecze], [62, r. IX], [104, t. 2].
23. [11], [22, cz. III, r. III, § 4], [27, r. 2], [39], [79], [88], [104, t. 2].
24. [12, s. 84-95], [83, III. l], [88, cz. 2], [96, s. 64], [104, t. 2], [114].
25. [8, r. IV], [46, Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera], [56, Utylitaryzm, r. II, VI], [83, II. 1], [88, cz. 2], [104, t. 2-3].
26. [47, r. II], [60], [104, t. III].
27. [14, s. 162-170, s. 288-298], [21], [45], [46], [103, cz. II, I, III. l], [116, Myśl Elzenberga; Z aksjologii Elzenberga; W stulecie urodzin Tadeusza Kotarbińskiego].

XVII. **Człowiek uczciwy**

23. [3, ks. I, s. 20-23], [5], [38, Moralność i obyczaje], [45, Opiekun spolegliwy], [62], [87], [93, tem. 16], [96, s. 21], [105, Obrachunki i nakazy, uczciwość i dobroć], [118, § 77].

24. [2, r. IV-V i in.], [38, Moralność i obyczaje], [85, Opiekun spolegliwy], [80, Odpowiedzialność], [93, tem. 23], [96, s. 23], [97, III.4].

XVIII. **W obliczu cierpienia**

25. [85, list 78], [102, s. 46]; zob. też kl. III, tem. 26, 27, kl. IV, tem. 2.

26. [20], [37, cz. I, r. XI], [40, cz. III], [64, r. II], [85, listy 70, 30, 37], [102, s. 102], [116, Naczelne wartości naukowego poglądu na świat].

27. [20], [35, O samobójstwie], [45, Krótkość życia; Być albo nie być], [85, list 27], [113, r. VIII].

28. [61, s. 233], [73], [116, Kilka tez do sporu o aborcję].

29. [72, s. 135-142]; zob. też kl. III, tem. 30.

30. [20], [46, s. 442-454], [96, s. 85], [116, Neokanibalizm].

Klasa IV. sem. I. XIX. **Sprawiedliwość. Państwo a ideały.**

1. [11], [66], [93, tem. 14], [118, r. XIX], [120].

2. [39, s. 326-376], [66], [83], [93, tem. 14], [118], [120].

3. [29, r. VIII-X], [31, r. VIII], [69, ks. V i in.].

4. [29, r. IX], [31, r. VIII], [39], [54], [108, t. 1, cz. 3, r. I].

5. [11], [29], [54, r. I-II], [108, t. 2, cz. 3, r. XX-XXI], [118, § 83-84].

XX. **Prawa człowieka**

6. [26], [30, r. 21], [46, s. 268-272], [72], [89], [108, t. 1, cz. 2, r. 7-8, t. 2, cz. 4, r. VI-VIII].

7. [29], [46, s. 268-272], [56, O wolności, r. I-II], [64, r. IV], [72].

8. [72, s. 69-78 i in.], [108, t. 1, cz. 2, r. VII-VIII]; zob. też kl. III, tem. 12.

XXi. **Polityka a wartości**

9. [11], [47, r. II], [109].

10. [83, III.2], [109], [115, Kamień węgielny etyki społecznej (i nast.)], [118, § 83-85].

11. [23, s. 39-58, s. 100-110, s. 126-147], [29, cz. I], [83, II.1], [90], [109].

12. [10, r. I], [11], [23, s. 84-89], [29, r. VI], [39, s. 186-208, s. 326-376], [47, r. IV-V], [54], [83, II.2], [88, cz. 2, r. III], [109].

13. [11], [45, Hasło życia zgodnego z naturą], [46, s. 455-457, 460-462], [48, s. 32-41], [86], [96, s. 96].

sem. II. XXII. **Ludzkie życie (spojrzenie filozofa)**

14. [43, Rytm życia], [84, O pocieszeniu dla Marcji; O pocieszeniu dla Polibiusza], [85, list 45], [93, tem. 33], [94, 3.1], [96, s. 112].

15. [11], [13, 14, Cel i sens życia], [42, r. I], [45, Cel i sens życia], [93, tem. 11], [118, § 6].

16. [5], [84, O życiu szczęśliwym], [93, tem. 16], [95, s. 15], [108, r. I, III].
17. [20, r. III], [28, cz. 1, 1.3-1-6], [45, Co robić, a czego nie robić], [61, s. 289-293], [62], [84, O krótkości życia], [85, list 12], [96, s. 45], [97, Mądrość życia], [100, Cele życia; Działanie; Subiektywne wyznaczniki życia], [106, r. 18].
18. [63], [65], [93, tem. 28].

XXIII. **Najbliższe dziesięć lat**

19. [33, r. X], [84, O krótkości życia], [93, tem. 8], [100, Zapytaj samego siebie].
20. [14, Upór a wytrwałość], [28, cz. II, 1.7], [43, Próba psychiatrycznej prognozy], [84, O bezczynności], [93, tem. 20], [96, s. 100 i 105], [97, V.2-3].
21. [93, tem. 10], [97, III.2], [108, t. 2, cz. 1, r. X], [115, Problem bezinteresowności].
22. [31, r. XIII], [37, cz. I, r. IV], [58], [84, O krótkości życia], [85, listy 7, 8, 71, 75, 76], [93, tem. 32], [100, Zapytaj samego siebie], [118, § 35-38].

XXIV. **Mój ideał człowieka**

23. [38, Moralność i obyczaje], [64, r. XI], [96, s. 52 i 54], [101, r. XXVIII-XXX], [118, § 22, § 30, także § 32].
24. [28, cz. II, 5.5], [38, W kategoriach wieku], [57, O pracy nad sobą], [58], [76, r. X], [85, listy 5, 15, 18, 80], [100, Ja i świat], [101, r. XXVII-XXX], [111, r. 4], [118, § 30].
25. [58], [84, O niezłomności mędrca], [85, list 20], [96, s. 75], [97, III.2, V.2-3].

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

JADWIGA MIZIŃSKA
Uniwersytet M. Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

MIŁOŚĆ PEDAGOGICZNA

„Pod wieczór będą cię sądzić z miłości".
św. Jan od Krzyża

1. Młodość — starość. Przyciąganie i odpychanie

Śmierć w Wenecji — opowiadanie Tomasza Manna a szczególnie stworzony na jego kanwie film Viscontiego, przedstawia historię zakochania i umierania z miłości. Dramat rozgrywa się między starzejącym się profesorem Aschenbachem a młodzieńczym i pięknym jak anioł Tadziem. Atmosfera tajonej rozpaczy, nostalgii i śmiercionośnej miłości otacza zarówno dwóch mężczyzn: jednego u progu życia, drugiego u jego schyłku (między którymi nawet nie dochodzi do wymiany słów o łączącym ich uczuciu), jak też samą scenerię. Rzecz rozgrywa się w Wenecji, słynnym mieście, którego niebywałe piękno i powolny rozkład mają tę samą przyczynę: położenie na lagunach.. Epidemia, zaraza przywleczone drogą wodną, ukrywane przed turystami a zbierające swoje czarne żniwo, maskowane wykwintem i luksusem — stanowią tło tragedii, jej milczącego narastania niewidocznego dla najbliższego otoczenia: śmierci Aschenbacha.

Ale za tym tłem, bezpośrednim i dosłownym, można dostrzec jeszcze inne, głębsze. Stanowi je agonia pewnej formacji kulturowej, epoka zwana dekadencją. Przełom wieków, oznaczający w tym wypadku nie po prostu kalendarzowe odejście w przeszłość minionego stulecia i otwarcie się kolejnej, czystej karty z nową datą, lecz zmianę zasadniczą: stylu życia i myślenia, w pewnym sensie niczym echo, trzeci jakiś pogłos, powtarza naczelny motyw. Jest nim relacja młodości i starości, dynamizmu i witalności z jednej, zaś zmęczenia, znużenia, zniechęcenia z drugiej strony.

Młodość i starość, początek i koniec, otwarcie i zamknięcie, wczesne nadzieje i późne niespełnienia, obietnice i niedokonania, zderzają się ze sobą, przeglądają w sobie i rozchodzą w przeciwnych kierunkach, nawzajem nie rozpoznane i nie pogodzone.

* Niniejszy esej adresujemy do uczniów i nauczycieli szkół średnich. Prosimy o wypowiedzi na temat trafności zaprezentowanej tu diagnozy „depresji pedagogicznej" oraz proponowanych metod terapii (red.).

W pierwszoplanowej, fabularnej historii dwóch bohaterów: Aschenbacha i Tadzia, odbija się nie tylko uniwersalny schemat niespełnionej miłości, ale także specyficzny dla naszej epoki dramat dojrzałości i niedojrzałości, konserwatyzmu i nowatorstwa, tradycjonalizmu i radykalizmu. Odwieczna ambiwalencja młodości i starości, przypisana do zjawiska następstwa i wymiany pokoleń, zyskuje tutaj osobliwą aurę. Jest ona spowodowana tendencją do przewartościowania wszelkich wartości, tak właśnie celnie nazwaną przez F. Nietzschego, filozofa o wyjątkowym słuchu i zmyśle metafizycznym — umiejętności odczytywania szyfru transcendencji i wyczulonego szczególnie na szyfr kultury.

Owo przewartościowanie oznaczało także rewaloryzację relacji młodość-starość. „Śmierć Boga" bowiem to nie tylko detronizacja pozaziemskiej Mocy, kierującej dotychczas sposobem hierarchizacji pozostałych wartości z pozycji pozaświatowej i ponadludzkiej. Wydźwignięcie Nadczłowieka na tron opustoszały po Bogu, dysponującego już własną wolą mocy, to również radykalne odrzucenie zasady autorytetu. Autorytetu opartego na starszeństwie, zasadzie ojcostwa. Wyzwalając się spod władzy boskiej, człowiek zyskuje wprawdzie autonomię i samodzielność, ale staje się także sierotą, sierotą kosmicznym.

W pierwszym okresie, po ogłoszeniu śmierci Boga, reakcją była euforyczna radość związana z poczuciem uwolnienia od kontroli surowego ojca i sędziego. Kultura przełomu XIX i XX stulecia zachłysnęła się ową radością i świeżą wolnością, jak uczeń rygorystycznej szkoły, który właśnie zdał maturę. (...) Koniec już z czcią dla tradycji i dla starszych jedynie dlatego, że mają przewagę wieku i doświadczenia, a nade wszystko — pozycji władzy.

Dekadencja to czas starcia się dwóch wartości kulturowych: tradycji oraz postępu. Za tradycją stoi autorytet czasu przeszłego, historii, z tego tylko względu, że trwa długo, a zatem jest„stara". Narzecz postępu przemawia zaś „młodość czasu", lekkość przyszłości niczym jeszcze nie obciążonej, a więc podatnej na dowolne i plastyczne kształtowanie stosownie do ludzkich marzeń i tęsknot

Dekadencja, z tego punktu widzenia, to swoista „rewaloryzacja temporalna", odwrócenie znaków wartości. Plus, znak dobra, jakim dotychczas kultura europejska opatrywała przeszłość, został jej odebrany i przyznany przyszłości. To, co dokonane, oglądane na zakręcie dziejów, jęło się jawić jako czas mamy: nędzy, strachu, degrengolady; to, co niedokonane, a dopiero możliwe —jako czas radosny, w który należy wpisywać odważne, nawet heroiczne nadzieje.

Przeszłość została utożsamiona ze starością — niemocą w obliczu błędów, niespełnień i wszelkiego zła; przyszłość natomiast — z młodością, jej tężyzną, bezkompromisowością, wolą mocy, na przekór bezwładowi i starczej niemocy. Wiek XX oglądany z tej perspektywy, to prawdziwa eksplozja młodości, a może raczej — kultu i ideologii młodości. Młodość przy tym zyskała specyficzny sens: przestała oznaczać po prostu naturalne, jedno z czterech, stadium ludzkiego cyklu egzystencjalnego. Stała się kategorią kulturową i historiozoficzną, wartościowaną zdecydowanie pozytywnie i skontrastowaną z negatywnie postrzeganą starością.

Aczkolwiek fenomen walki starego z nowym, poniekąd przeniesiony z biologicznego rytmu następstwa pokoleń, jest uniwersalny i znany z pradawnej

przeszłości, to bodaj nigdy nie miał on takiej rangi, jak obecnie. Starość i młodość, pojęcia w zasadzie biologiczne, w naszym stuleciu nabrały nie znanego wcześniej znaczenia, sensu i statusu. Są one dziś nie tylko nazwami poszczególnych stadiów cyklu egzystencjalnego, ale kategoriami aksjologicznymi, symbolami wartości silnie skontrastowanymi: „starość" wciela wszystko co negatywne—niemoc, bezradność, zbędność, brzydotę, natomiast „młodość" — witalność, aktywność, przedsiębiorczość, urodę, wdzięk. Kategoria młodości zagarnęła jakby wszystkie pozytywne aspekty egzystencji związane z życiem, kategoria starości zaś — na odwrót — wszystko, co kojarzy się z przemijaniem, zapowiedzią rychłej śmierci, a co kultura współczesna ocenia pejoratywnie. Tak więc pojęcia z zakresu biologii i psychologii, pretendują obecnie do roli kategorii antropologicznych i — w swoistym sensie — etycznych. Przy tym ich roszczenia prześlizgnęły się z dziedziny egzystencji ludzkiej także na sferę rzeczy. Kultura chętnie posiłkuje się słowami ukutymi w języku potocznym, takimi jak „starocie" czy „nowości" i wykorzystuje je w propagowaniu specyficznego stylu życia. Jego transmisją jest moda. Choć zdaje się ona dotyczyć kwestii czysto powierzchownej: ubioru i wyglądu, w istocie stanowi wyraz czegoś o wiele bardziej doniosłego. Za pośrednictwem błahych akcesoriów dyktuje ona mianowicie wzorce całościowego stosunku do świata. Nakłania, by zachowując się, postępując, prezentując w preferowany aktualnie sposób, akceptować w rzeczywistości to, co jest w niej zdrowe, żywotne, witalne, młodzieńcze, wesołe i przyjazne. Namawia do l u z u, w przeciwieństwie do sztywności. Wabi wizją młodzieńczości sprzęgniętej z nowoczesnością. Warunkiem osiągnięcia tego ideału jest równocześnie fascynacja i oczarowanie tym, co młode *(resp.* nowe) i pogarda do tego, co stare w sensie biologicznym, jak i chronologicznym. Wiąże się to z nastawieniem konsumpcyjnym dwudziestowiecznej cywilizacji. Popadłszy w schemat produkcji przedmiotów służących dobrobytowi, z wewnętrznej konieczności musi ona produkować także ciągle nowe rzesze ludzi pragnących użycia, używania. Młodość jest traktowana jako zdolność do takiego używania; kategoria ludzi młodych to potencjalni konsumenci przedmiotów wzmagających dobrobyt, zaś starość oznaczająca zużycie „substancji ludzkiej" — to kategoria ludzi nieprzydatnych, zbędnych, niefunkcjonalnych we wszechogarniających strukturach rynku.

Społeczeństwo dość bezwolnie, bez większych oporów, poddało się takiej indoktrynacji kultem młodości. Zwłaszcza nasz region kultury euroamerykańskiej, uległ wręcz opętaniu idolem młodzieńczości.

Śmierć w Wenecji stanowi pod tym względem niejako zapowiedź — proroctwo przyszłego, teraz już zrealizowanego, zwycięstwa „paradygmatu Tadzia" nad „paradygmatem Aschenbacha". W opowiadaniu Manna umiera nie tylko starszy pan oczarowany uwodzicielskim pięknem młodzieńca. Wraz z nim odchodzi w przeszłość tradycyjny stosunek między generacjami starszą i młodszą, rodziców i dzieci, wychowawców i wychowanków, oparty na posłuszeństwie, szacunku, autorytecie, respekcie młodości do starości. Umiera też kultura uznająca przewagę czasu przeszłego nad przyszłym, tradycji nad nowoczesnością, dojrzałości nad niedojrzałością. Subtelna intuicja pisarza wyrażona opowieścią o historii tragicznej fascynacji gorzkiej i rygorystycznej mądrości — nieświadomym swego piękna nastolatkiem, zdaje

się wieścić rychłe odwrócenie hierarchii. W rzeczy samej — tak się właśnie dzisiaj dzieje.

2. Juwenalizacja kultury

Ostatnie sekwencje filmu Viscontiego mają symboliczną wymowę, prawdopodobnie zamierzoną przez reżysera. Oto profesor Aschenbach, wiedząc o nieuchronnym rozstaniu i niemożności kontaktu czy nawet dyskretnej obserwacji przedmiotu swego uwielbienia, dosłownie, literalnie—umiera z rozpaczy. Przedtem jednak, łamiąc swoje zasady estetyczne, przekraczając własną pogardę dla udawanej młodzieńczości, u fryzjera poddaje się zabiegom odmładzającym: maluje sobie na czarno siwiejące włosy i szminkuje twarz. Sądzi przez moment, że w ten sposób uda mu się zatrzeć znaczną różnicę wieku i pozyskać wzajemność promieniującego naturalnym pięknem Tadzia. Ale przedłużająca się agonia bezlitośnie przypomina o prawach starości, przemijania. Łzy i agonalny pot sprawiają, że po zrozpaczonej twarzy spływa farba i szminka. Śmierć w swej ostatecznej wymowie przywraca rzeczywiste relacje między starością i młodością. Starość samotnie, desperacko odchodzi z życia; jednak młodość, uosobiona przez Tadzia, aczkolwiek pozostaje po stronie życia, także jest owiana tymi samymi barwami: smutkiem, samotnością, rozpaczą.

Bezwzględny test umierania i śmierci demaskuje iluzję, jakoby autentyczna różnica między starością i młodością dawała się w jakikolwiek sztuczny sposób zniwelować. Przypominając sobie dziś dzieło pisarza oraz reżysera, odnosi się nieodparte wrażenie, że przesłanie *Śmierci w Wenecji* zostało w filmie odebrane na opak. Inaczej mówiąc: kultura współczesna zignorowała przestrogę o niedorzeczności „zabiegów odmładzających", lecz poszła tropem fascynacji młodością, dokonując swoistego jej spłaszczenia i strywializowania: przejawiło się to choćby w języku nadużywającym sztucznego wyrażenia „młodzieżowy".

W istocie zaś jest to mimowolne odsłonięcie swoistego przesunięcia sensu ukrytego za „kultem młodości", znamiennego dla obecnego trendu j u w e n a l i z a c j i kultury. Zjawisko to można potraktować jako jedną z postaci fałszywej świadomości, a tym razem jej producentem nie jest klasa czy rasa, lecz generacja. Mianowicie — pokolenie ludzi dorosłych, w interesie których jest eksponowanie i przecenianie fenomenu młodości. Ponieważ młodość w ścisłym sensie tego słowa jest przejściowym stadium egzystencji, ograniczonym z jednej strony dzieciństwem, z drugiej — dojrzałością, to nie można na serio myśleć o jej faktycznym utrwaleniu. Równałoby się to bowiem zatrzymaniu czasu, co jest pomysłem absurdalnym.

Z tego też względu szerzy się kult stylu młodzieżowego, a nie zwyczajnie — kult młodości. Taka młodzieżowość, nie mająca zakorzenienia ontycznego (w naturze nic takiego nie występuje), staje się, jako pojęcie jedynie, obiektem łatwo poddającym się manipulacji. Termin „młodzieżowość", aczkolwiek pochodny od terminu „młodość", nie jest z nim równoznaczny. Uchwytuje on i eksponuje zaledwie powierzchowne i drugorzędne aspekty młodości i prezentuje je jako jej (rzekomą) istotę. Kategoria „młodzieżowości" stanowi sztuczny,

wydumany konstrukt zaprojektowany na użytek kultury konsumpcyjnej po to, by kształciła ona masy „jamochłonów" i „żarłoków" pochłaniających i szybko trawiących towary oferowane przez zmienne mody, tak w zakresie ubioru, wyglądu zewnętrznego, jak też zainteresowań artystycznych i intelektualnych. Na wolnym rynku podaż kształtuje popyt; sztucznie wywołane potrzeby na różnego rodzaju „nowinki" wprawiają konsumentów w nieustającą pogoń za owymi nowościami. Być nowoczesnym to tyle, co nadążać za liderami takiego wyścigu, aby zapewnić sobie luksus unikania deprecjonującego określenia „przestarzały".

Atencja do n o w o ś c i jest symptomem ogólniejszego zjawiska: zagubienia właściwego rytmu czasu. Ponieważ czas przeszły został zdyskredytowany (historia to „zły czas" nędzy materialnej i zniewolenia duchowego), a czas przyszły — zarażony niepewnością, to do zagospodarowania pozostaje jedynie teraźniejszość. Wszelako jest ona pozbawiona perspektywy, tym bardziej, że nad obecną kulturą, wskutek załamania wiary w transcendencję, ciąży swoista tanatofobia: przerażenie śmiercią jako koniecznością odejścia od suto zastawionego stołu.

Stąd właśnie gorączkowe i histeryczne „przestawianie" się na teraźniejszość, czas pośpiesznej konsumpcji już gotowych produktów. Ideologia młodzieżowości jako groteskowa odmiana marzenia o wiecznej młodości, wytwarza zbiorową iluzję rzekomej możliwości spowolnienia naturalnych procesów przemijania. Dla wzmocnienia i zaspokojenia owej iluzji, produkuje ona odpowiednie idole: utrwalonego na stałe (poprzez *mass media)* wcielenia „słodkiego dzieciństwa" (Michael Jackson), „eksplodującej młodości" (Tina Turner) itp. Są one prezentowane jako naoczne dowody przezwyciężenia upływu czasu. Dostatecznie długie i natrętne oddziaływanie takich przykładów ma sprawić, by ludzie uwierzyli we własną moc zwycięstwa nad przemijaniem. Przy okazji jednak towarzyszy tym osobliwym magicznym zabiegom swoista ideologia estetycznej i — generalnie — aksjologicznej przewagi młodości nad starością. Jest to jakby pogłos gorzkiej wypowiedzi starego Mannowskiego bohatera: „starość jest rzeczą wstydliwą".

Wydźwignięcie na piedestał idola młodzieżowości i natrętne reklamowanie jego atrybutów, skrywa praktyczny interes dorosłych, czerpiących materialne i nieprzebrane korzyści z upowszechniania mody, sztucznie w ten sposób obsługującej wywołane potrzeby na ciągle zmieniające się akcesoria młodzieżowe. Kultura podchwytuje ten trend i w wielu innych dziedzinach zachowuje się tak, jakby miała do czynienia z rzeszą „wiecznych młodzieńców". Preferuje — w ogólności — podpatrzony u młodych styl życia „na luzie": zachowania ludyczne, pogoń za rozrywką, używkami, swobodą seksualną. Tym samym, aczkolwiek nie zawsze w sposób zamierzony, minimalizuje u swoich bezkrytycznych odbiorców poczucie odpowiedzialności nie tylko za los społeczeństwa, w jakim żyją, ale także za swój własny, osobisty los. Skrócenie perspektywy czasowej, zawężenie jej do zabawowego *hic et nunc,* uczy postrzegać swoje życie jako ciąg „imprez". Służą one rozrywce. „Rozerwać się" — w tym przypadku należy rozumieć prawie dosłownie. Osoba podległa swoistemu przymusowi rozrywki traci zdolność do skupienia, tego elementarnego warunku refleksji, również (i przede wszystkim) nad sensem swojej egzystencji i jej miejscem w świecie postrzeganym jako „dyskoteka".

3. Depresja pedagogiczna

Juwenalizacja kultury w swoich efektach prowadzi do radykalnego zachwiania w dziedzinie relacji między generacjami: wstępującą i zstępującą. Tradycyjnie i do niedawna działo się tak, że starsze pokolenia: dziadków i rodziców, uważały za swój „święty" obowiązek wprowadzać w życie (tj. w kompetencję kulturową) pokolenia młodsze: dzieci i wnuków. Po to, by z jednej strony zachować ciągłość tradycji (interes samej kultury), zaś z drugiej, by zapewnić udany start w dorosłe życie, pełne surowych wymagań i obowiązków. Doświadczenie życiowe utożsamiane z praktyczną mądrością, stanowiło naturalną przesłankę autorytetu starszych i uprawniało ich, także w oczach ludzi młodych, do sprawowania funkcji nauczycieli, wychowawców, przewodników. Relacja pedagogiczna, z jej wyraźną asymetrią, była oparta na niekwestionowanym utożsamieniu dorosłości z dojrzałością, zaś młodości — z niedojrzałością. Biologiczne w zasadzie terminy: młodość i dorosłość, a także starość, zbiegały się znaczeniowo z terminami o charakterze psychologicznym, społecznym i kulturowym: dojrzałością i niedojrzałością.

Obustronna akceptacja autorytetu dorosłych miała przy tym podłoże emocjonalne. Uprawnienia do nauczania, pouczania, wychowywania brały się oto stąd, że relacja pedagogiczna przeniknięta była nastawieniem opiekuńczym. Dorośli czuli się głęboko odpowiedzialni za przyszłość młodzieży, powodowani troską o ich szczęście. U swoich najgłębszych źródeł paidea ma bowiem stosunek rodzicielski, model ojcowsko-synowski. Surowość, rygoryzm, wysokie wymagania są w nim usprawiedliwiane miłością. Spośród innych postaci miłości, miłość rodzicielska wyróżnia sie dalekowzrocznością i odpowiedzialnością za los swego obiektu.

Z czasem układ ten uległ daleko idącym wynaturzeniom i dewiacjom. W szczególności w epoce „nowoczesnej" (tej, którą Zygmunt Bauman przeciwstawia obecnej, nazywając ją „ponowoczesną"), nastąpiło drastyczne zachwianie równowagi na rzecz hegemonii dorosłych. Pamiętnikarskie i artystyczne relacje z początków XX stulecia (przykładem *Niepokoje wychowanka Törlesa* E. Nolla), ukazują szkołę — i generalnie, instytucje wychowawcze — jako rodzaj koszar, zaś społeczność szkolną jako organizację paramilitarną. Purytański styl życia, rzutujący na model pedagogiczny, ciągle jeszcze dawał się interpretować w paradygmacie rodzicielskim, tyle, że został on zdominowany przez bezwzględny posłuch młodych względem dorosłych.

Ślad emocjonalnego stosunku w układzie wychowawca-wychowanek, zanikł nieomal zupełnie w ustrojach totalitarnych. Nastąpiło wówczas krańcowe sformalizowanie wszelkich instytucji edukacyjnych w związku z upartyjnieniem i zideologizowaniem treści nauczania, a nade wszystko — z upaństwowieniem zarówno szkół, jak też... ludzi. Wszystkim wpajano, że obywatel stanowi „własność" państwa, jest jego funkcjonariuszem, zatem nie ma prawa (ani potrzeby) do zachowania minimum intymności, nawet w sferze emocjonalnej. Funkcję „ojca", jednego dla wszystkich, brał na siebie przywódca narodu (kraju, państwa, klasy). Reszta, w tym i dorośli, w obrębie takiego paternalizmu, miała się czuć zwolniona z obowiązków rodzicielskich. Zwłaszcza — z troski o wyposażenie intelektu, umysłu i duszy w wartości przez nich samych wyznawane jako własne. Ideologia zagarnęła wszyst-

ko, decydując o tym, co dobre, piękne i mądre, zamykając wszystkie te pojęcia w jedną kategorię „słuszności". Wychowawcom pozostawało wyłącznie być przekaźnikiem „polityki wychowawczej" państwa, ta polityka istotnie miała prawo podporządkować sobie do końca paideę, która zasadza się na uczłowieczaniu młodych generacji przez wprowadzenie jej w dorobek duchowy całej ludzkości.

Rola wychowawców została zastąpiona funkcją „inżynierów dusz". To obiegowe swego czasu wyrażenie jest sprzeczne samo w sobie, jako że dusza to coś, co z natury swojej nie podlega inżynierii, jej procedurom stosowanym raczej dla martwych przedmiotów. Mimowolnie zdradza też ono rzeczywiste przesłanki totalitarnej antypaidei: zredukowanie człowieka (tak wychowanka, jak i wychowawcy) do rangi przedmiotów manipulacji. Przewaga pierwszego członu uczestnika relacji pedagogicznej staje się pozorna. Nauczyciel stał się bowiem bezosobowym pasem transmisyjnym „polityki edukacyjnej", posłusznym wykonawcą poleceń idących „od góry" i przekazującym je „w dół", także na zasadzie posłuszeństwa.

Paidea totalitarna zyskała teoretyczne wzmocnienie w postaci behawioryzmu. Jak wiadomo, operuje on schematem bodziec-reakcja, wykluczając pośrednictwo czynnika wewnętrznego (pojęcie duszy zostało zastąpione pojęciem psychiki pojmowanej na wzór kubła, do którego daje się wtłoczyć wszystko i który nie stawia oporu). W rezultacie wychowanie zmieniło się w trening obliczony na hamowanie niepożądanych, a wzmacnianie pożądanych, z punktu widzenia Państwa, zachowań. Zarówno dorośli, jak i młodzież — stali się aktorami realizującymi scenariusz kompletnego odpodmiotowienia i ubezwłasnowolnienia. Zamiast obywateli, autorytarne Państwo było bowiem zainteresowane posiadaniem bezmyślnych i bezdusznych funkcjonariuszy. Szkoła, rodzina i pozostałe instytucje powołane do kształcenia, nabyły cech po części koszar (ze względu na metody), po części — fabryki. „Obrabiały" one „surowiec ludzki", wypuszczając spod jednej matrycy zunifikowanych osobników. Zasadą ich funkcjonowania było wpajanie posłuchu już to na zasadzie szerzenia wiary w idole Państwa i Wodza, już to stosowania brutalnej przemocy fizycznej, psychicznej i moralnej.

Współczesne trendy w kulturze odbijające się bezpośrednio na pedagogice, stanowią silną reakcję na ową totalitarną antypaideę. Dają się zinterpretować jako radykalne wychylenie wahadła w przeciwległe położenie. O ile podstawową tendencją minionej epoki była gerontyzacja relacji społecznych, wyrażając się w bezwzględnym autorytecie starszeństwa (wiekiem, pozycją, zasługami, doświadczeniem), o tyle skrajną na nią odpowiedzią jest obecna juwenalizacja. System edukacyjny, jak i pozostałe obszary życia, jest przeniknięty atmosferą buntu i rewolty przeciwko hegemonii dorosłych. Przy tym dorosłość jawi się jako synonim władzy wymuszanej siłą. Kult młodzieżowości wkracza zatem na miejsce kultu starszeństwa. Tadzio stara się zająć pozycję profesora Aschenbacha. Fałszywa hierarchia totalitarna zostaje postawiona na głowie, nie tracąc przez to bynajmniej swojej fałszywości, tyle że teraz *a'rebours*.

Mówiąc o „fałszywości", mam tu na myśli istotę relacji „pedagogicznej". Źródłowo rzecz ujmując: w Grecji, gdzie w ogóle narodziła się europejska paidea, sensem wychowania była troska o dziecko jako potencjalnego uczestnika świata kultury, rzeczywistości duchowej. Pielęgnacja kultury, stawianie tamy zagrożeniu barba-

rzyństwem, stanowiło wyraz przywiązania, szacunku i miłości do samej kultury i do młodzieży, od której w przyszłości będzie należało jej kultywowanie.

Te wyższe uczucia, motywujące postawę przewodnika, opiekuna i wychowawcy, zostały w totalitaryzmie nadwyrężone (wszak bezwzględny posłuch wyklucza życzliwość, nie mówiąc o miłości). Dryl towarzyszący takiej tresurze prowadził do wzajemnej wrogości i niechęci, której zresztą nie wolno było oficjalnie demonstrować. Krach ustroju autorytarnego w pierwszym rzędzie odblokował te negatywne, tłumione emocje.

Dzisiaj, kiedy wskutek zniesienia, przynajmniej deklarowanego, narzędzi represji „wszystko jest dozwolone", dawna utajona i obustronna agresja przeszła po prostu w stan otwarty. Szkoła, nauczyciele i wszelkie atrybuty „placówki wychowawczej" budzą u młodzieży wrogość. Zdezorientowani nauczyciele, pozbawieni autorytetu gwarantowanego przez władzę polityczną, zdegradowani pod względem materialnym i prestiżu społecznego, zachowują się podobnie do swoich uczniów. Szkoła stała się sceną walki, powielającą bez większych korekt stereotyp batalii toczonych na arenie politycznej i społecznej. Swoją funkcję ograniczyła do nauczania, być może dlatego właśnie, że jest to jedyny obszar przewagi nauczyciela nad uczniem. Depresja pedagogiczna — tak oto można określić stan i kondycję dzisiejszej szkoły (w najszerszym znaczeniu tego terminu, przy którym szkołą jest także dom). U jej źródeł leży resentyment, zgeneralizowane uczucie nienawiści i pogardy przenikające całokształt społeczeństwa posttotalitarnego.

Resentyment, jak tego uczył Nietzsche, to niszczycielska w skutkach emocja polegająca na zawiści. W odróżnieniu od zazdrości, która może dawać efekt pozytywny pobudzając do współzawodnictwa o dobra ogólnie cenione, resentymentowa zawiść unicestwia moralnie i duchowo uwikłane w nią podmioty. Ma ona bowiem wmontowany w siebie mechanizm „zazdrości egzystencjalnej": nienawidzę kogoś za to, że jest tym, kim jest, chociaż równocześnie ja chciałbym nim być. W przypadku relacji pedagogicznej objawia się to szczególnie pomieszaniem wartości i pozycji: wychowawcy „chcieliby" (choć wiedzą, że jest to niemożliwe) być młodzi, beztroscy, „wyluzowani" — młodzieżowi, jednak bez utraty swojej uprzywilejowanej pozycji. Uczniowie zaś, ceniąc sobie swoją autentyczną młodość, jednocześnie pragną dysponować atrybutami dorosłości (dorosłymi nie chcąc być): niezależnością, pieniędzmi, prawem do zabawy i rozrywki.

W takim zamieszaniu wynikającym z utraty nie tylko poczucia hierarchii, ale i tożsamości, rozplenia się agresja w rozmiarach i postaci nie spotykanych dotąd. Specyficzna agresja szkolna wkracza w stosunki nauczyciel-uczeń, uczeń-uczeń, rodzice-dzieci, kapłani-wierni. Coraz częściej przybiera ona okrutne formy i znamiona postaw irracjonalnych i niszczycielskich: negowania wszystkiego i wszystkich oraz wrogości do świata. Bardziej wrażliwi obracają ostrze tego okrucieństwa przeciw samym sobie, stąd zjawisko narkomanii, pijaństwa już pośród dzieci, samobójstwa.

Przez pojęcie „depresji pedagogicznej" rozumiem jednocześnie deprecjację instytucji wychowawczych (wychowankowie postrzegają je jako „koszary" czy „więzienie"), jak również stan przygnębienia i bezradności ogarniający teoretyków i praktyków szkolnictwa. Próby refleksji nad marnością dzisiejszej szkoły ogra-

niczają się bądź do wskazywania winnych i przerzucania odpowiedzialności, bądź —do pośpiesznej lektury prac z zakresu modnej na Zachodzie „edukacji postmodernistycznej" i próby jej adaptowania na nasz grunt. Nie deprecjonując takiego rozglądania się za propozycjami wypracowanymi gdzie indziej, wypada jednak zgłosić obawę, że w taki sposób nie rozwiąże się problemów szkoły w społeczeństwie postkomunistycznym, obarczonym własną, specyficzną tradycją; sprawia ona, że mechaniczny, prosty przekład doświadczeń z innej kultury nie jest możliwy, a efekty przynosi groteskowe. W dodatku zapatrzenie na wzorce płynące głównie z Ameryki, odwraca uwagę od własnego dorobku pedagogicznego, pełnego wspaniałych przykładów wyrastających ze znajomości mentalności tych, do których paidea naszych czasów ma być adresowana.

4. Rewaloryzacja młodości. Miłość pedagogiczna

Koronnym problemem i głównym powodem zapaści pedagogicznej jest, w moim przekonaniu, wykorzenienie z relacji wychowawczej miłości. Bez obawy bycia posądzoną o sentymentalizm, uważam, iż to „wstydliwe" dzisiaj słowo stanowi klucz do zagadki przywrócenia ludzkiego wymiaru szkole i rodzinie. Dwie przesłanki przemawiają za tą „hipotezą", w końcu przecież banalną. Pierwsza: że miłość osoby dorosłej do dziecka jest prawem naturalnym ufundowanym na biologii, wynikającym z konieczności kontynuowania życia gatunkowego. Taka elementarna, odruchowa miłość, to podstawa poczucia bezpieczeństwa, umożliwiająca prawidłowy rozwój dziecka, a zarazem — podstawa obowiązku sprawowania opieki przez dorosłego. Druga racja wynika z poziomu kulturowego. Szkoła jest miejscem łagodnej transformacji niedojrzałości w dojrzałość. Dojrzewanie, nie identyczne z dorastaniem, polega na uwewnętrznianiu systemu wartości koniecznych dla trwania kultury.

Otóż jedną z licznych w naszym stuleciu wypartych w zapomnienie, wartości każdej kultury jest miłość do człowieka. Jeszcze nie tak dawno nosiła ona nazwę humanizmu i humanitaryzmu. Okrutne doświadczenia XX wieku symbolizowane fenomenem ludobójstwa, zachwiały wiarę w moc tej idei, bowiem stała się ona parawanem dla zbrodniczych ideologii. Czy jednak ludzkość może przeżyć, nie ceniąc i nie kochając samej siebie? Rozczarowanie i zniechęcenie do fałszywych doktryn rozszerzyło się na samą ideę miłości człowieka do innego człowieka. Mówienie o pedagogice miłości zapewne wzbudzi dziś sarkastyczny uśmiech i zarzut ckliwości, naiwności.

Nie lękał się go jednak Janusz Korczak, kiedy pokazywał to własnym przykładem, czy w piśmie „Jak kochać dziecko". Oraz kiedy dobrowolnie, wybierając śmierć, towarzyszył swym podopiecznym w ostatniej wycieczce do Treblinki. Oczywiście nie można i nie wolno żądać od każdego wychowawcy aż takiego heroizmu (a w istocie każdy człowiek jest wychowawcą, czy tego chce, czy też nie). Ale też nasze czasy nie wymagają bohaterstwa. Chyba że za bohaterstwo uznamy przywracanie normalności, odruchy ojcostwa i życzliwości dorosłego (silnego) do niedorosłego (słabego) itp.

Taką odwagę głoszenia tez oczywistych wykazuje Jan Paweł II w książce, której czytelnicze powodzenie zdaje się świadczyć, że trafia ona w powszechne zmęczenie beznadziejnością i tanim nihilizmem. *Przekroczyć próg nadziei* to, w pewnym sensie, teoretyczny wykład i praktyczna aplikacja filozofii i paidei miłości. Idzie on pod prąd przemożnej obecnie tendencji do „horroryzacji" nastrojów. Apokaliptyczne wizje końca stulecia wzmagane są przez literaturę „kryzysologiczną": wieszczenie katastrofy zagrażającej światu działa jak prawo samorealizującej się przepowiedni. *Territus terreo* — przerażony przeraża. Strach paraliżuje jednocześnie myślenie, wolę i uwalnia agresję, której przejawy dodatkowo uzasadniają atmosferę lęku. „Nie lękajcie się" — powiada Jan Paweł II za *Ewangelią.* Słowa te mogą mieć moc równą innym słowom dotąd dominującym: „lękajcie się". Powstrzymanie zagłady świata lub dopuszczenie do niej — leży w gestii człowieka, zaś decyzja, w jakimś stopniu, zależy od poziomu odczuwanego lęku. Jak historia ostatniego stulecia pełna jest „sukcesów" w zakresie wzbudzania „istytucjonalnej nienawiści" (K. Mannheim), tak, na zasadzie analogii, może się powieść dzieło wzbudzania miłości. Kto wie, czy nie jest to nade wszystko kwestia wyraźnego sprecyzowania celu?

Raz jeszcze warto zadumać się nad współczesnym językiem, który zagubił całe słownictwo związane z miłością, zastępując je terminologią techniczną, technologiczną i inżynieryjną, także — o zgrozo! — w odniesieniu do kwestii wychowania. Technicyzacja pedagogiki maskuje, pod pozorem „unaukowienia" teorii i praktyki, pustkę emocjonalną. W ową pustkę wpełza strach i lęk. Są to typowe emocje z układu społecznego „pan-niewolnik". Wskutek tzw. transformacji ustrojowych i kulturowych, wektor strachu stał się dwukierunkowy. Dorośli boją się młodzieży w tej samej mierze, jak młodzież dorosłych.

Przekroczyć próg nadziei — wspaniała idea paidei Nowego Tysiąclecia, to przekroczyć próg wzajemnego lęku. Lęk bierze się z poczucia niebezpieczeństwa. Miłość natomiast jest ostatecznym gwarantem bezpieczeństwa. Ale — nie wszelka, nie byle jaka miłość. Głównie, a może wyłącznie, miłość pedagogiczna, której fundamentem jest stosunek ojcostwa-synostwa. Kultura może poruszać się po linii własnej bezwładności, może też włączyć hamulec i—kierując się instynktem przetrwania — świadomie wykonać zwrot Tym bardziej, że ma ku czemu. W pokładach pamięci kulturowej Europy, u jej korzeni, znajduje się przecież nauczanie Sokratesa. Opierało się ono na wzajemnej życzliwości, przyjaźni i miłości starca i młodzieńców. Starość nie tylko nie wypiera się tam samej siebie, ale wręcz eksponuje swoje atrybuty. I, o dziwo, nie tylko nie odstręczają one pięknych młodzieńców, lecz pociągają i fascynują. Starość Sokratesa była bowiem — jego uczniowie nie mieli w tym względzie wątpliwości — synonimem mądrości, cierpliwości, opiekuńczości, troskliwości, ludzkiego ciepła. Była ona jak najdalsza od pychy, gdyż sama znała swoją wartość. Nie ma tam obawy o dwuznaczność obecną w opowiadaniu T. Manna. Przyciąganie obustronne, tak wyraźnie widoczne w dialogach Platońskich, dokonuje się nie na płaszczeźnie jednostronnie estetycznej, nie jest wyrazem fascynacji brzydoty — pięknem prowokującym do uwodzenia. Rozgrywa się ono w przestrzeni duchowej. Eros, symbol wszelkiej miłości, uwzniaśla się w postaci umiłowania piękna duszy, a erotyzm jako żądza cielesna—uszlachetnia się w chęci „płodzenia razem pięknych myśli i pięknych czynów".

Warunkiem powrotu do zdrowych stosunków między wychowawcą a wychowankami jest zatem powrót do naturalnego, wyzwolonego z dewiacji, sposobu wartościowania poszczególnych faz ludzkiej egzystencji. Każdy w niej okres: dzieciństwo, młodość, dojrzałość, starość — ma swoje funkcje, niezbywalne i niezastępowalne. Podobnie jak cykl rocznych pór: wiosny, lata, jesieni i zimy; jak cykl siania, wzrostu, dojrzewania i zbierania plonów. Kultura, która zatraciła te proporcje, sama też, świadomym wysiłkiem, jest w mocy je restytuować. Musi sobie w tym celu uprzytomnić dwie prawdy: że miłość chroni ludzi przed wzajemnym wyniszczaniem się, oraz że miłości można i należy się uczyć. Perspektywą i alternatywą dla obecnej kultury przestrachu jest zatem ewentualna kultura zaufania. Jego warunkiem—spełnienie postulatu przypomnianego przez Jana Pawła II: „umiłować miłość".

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

LEKCJA Z FILOZOFII POLITYCZNEJ

Już prawie od dwudziestu lat Międzynarodowe Stowarzyszenie Profesorów Filozofii (AIPPH) czyni starania o wprowadzenie zajęć z filozofii do szkół w krajach, w których takich zajęć jeszcze się nie prowadzi, oraz stara się o podniesienie ich poziomu merytorycznego tudzież o lepsze dydaktyczne i metodyczne przygotowanie do nich nauczycieli. Służą do tego zarówno naukowe spotkania, jak i seminaria poświęcone metodyce nauczania filozofii. Stowarzyszenie, które powstało w 1974 roku w Brukseli, organizuje różnego typu sympozja i kongresy, w których w coraz większym stopniu uczestniczą także wykładowcy i nauczyciele filozofii z krajów Europy Środkowej i Wschodniej.

Od 10 do 14 marca 1994 roku w Pehritzsch (koło Lipska) odbyło się III sympozjum poświęcona nauczaniu w szkołach filozofii polityki, które koncentrowało się wokół tematu **jednostka — państwo — społeczeństwo.** Jego współorganizatorami były: Fundacja Konrada Adenauera oraz Katolicki Uniwersytet w Eichstat Oprócz wykładów teoretycznych w trakcie sympozjum zaprezentowano również konspekty lekcji poświęconych tym tematom. Chciałabym przedstawić Czytelnikom „Edukacji Filozoficznej" konspekt lekcji przygotowany przez nauczycielkę filozofii z Iserlohn (Niemcy), Marię Muck. Wydaje mi się on szczególnie interesujący. Po pierwsze dlatego, że podejmuje mającą duże tradycje w Niemczech, w Polsce zaś nieobecną w obszarze filozofii problematykę państwa; po drugie, został przygotowany niezwykle starannie pod względem metodycznym.

Barbara Markiewicz

MARIA MUCK
Iserlohn, Niemcy

WPROWADZENIE DO FILOZOFII PAŃSTWA

Założenia

Przedstawiony tutaj konspekt stanowi wprowadzenie do zajęć z zakresu filozofii państwa. W czwartych klasach licealnych, na lekcjach poświęconych problemom etycznym, jako jeden z głównych problemów pojawia się kwestia godności człowieka. Obok stanowiska deontologicznego (kantowskiego) omawia się na nich także zagadnienia związane z etyką odpowiedzialności. Jej przedstawienie i dyskusja związana z tym tematem powinny pomóc uczniom uświadomić sobie, że problemy podmiotu etycznego nie znajdują swego zadowalającego rozwiązania jedynie w

płaszczyźnie etycznej, ponieważ ciągle możemy obserwować to, co dałoby się określić jako „pakt z siłami diabelskimi"; inaczej po prostu „nie jest prawdą, że z dobra wynika tylko dobro, a ze zła tylko zło, lecz czasem wręcz na odwrót"[1]. Takie przedstawienie tych zagadnień pozwala powiązać etykę z kwestiami poruszanymi przez filozofię polityki (przede wszystkim z filozofią państwa) — odkryć w utopii Robinsona jedynie utopijną fikcję ludzi pokrzywdzonych.

Problemy stawiane przez filozofię państwa są wieloaspektowe. Zgodnie z koncepcją zaproponowaną przez Hoersta[2], można je porządkować w dowolnej kolejności, np.:

— Dlaczego w polityce liczą się tylko państwa? Jak do tego doszło?
— Czy można w sposób racjonalny określić przyczyny istnienia państwa?
— W jaki sposób powinno istnieć państwo?
— Czy byłoby możliwe państwo bez państwa?
— Jaka forma państwa jest najbardziej pożądana?

Jeśli zajęcia z filozofii polityki chce się oprzeć na takich i podobnych pytaniach, powinniśmy się liczyć z ich określonym kontekstem. Należy przede wszystkim uwzględnić tu wiedzę filozoficzną, którą uczniowie wynieśli z dotychczasowych lekcji filozofii. Przede wszystkim z zakresu antropologii, głównie filozoficznej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, oraz etyki, gdzie nauczyli się szanować jego godność.

Należy również brać pod uwagę, że uczniowie w tym wieku szczególnie mocno doświadczają konfliktowych sytuacji, rozgrywających się w sferze publicznej, szukają najlepszego ze światów, zaś utopijne myślenie stanowi jedną z najważniejszych cech tego okresu życia (ok. 17 lat). Równocześnie jednak przez rozwój racjonalnego myślenia uczą się w coraz większym stopniu, jak rozróżniać między marzeniami i rzeczywistością. Powinno się więc założyć pewne istniejące wśród nich tendencje do destabilizacji, chociaż równocześnie wkraczają oni w taką fazę swojego życia, kiedy stają się coraz bardziej świadomi swego prawa do bycia aktywnymi uczestnikami demokratycznego procesu decyzyjnego. Niedomagania życia społecznego, piętnowane w powierzchowny sposób przez media, które w coraz większym stopniu się do nich odwołują, prowadzą do reakcji polegającej na odrzuceniu państwa — choć obydwie te sprawy łączą się ze sobą tylko w niewielkim zakresie. Wielu z nich stawia sobie jednak pytanie: *Co ja, jako pojedynczy obywatel, mogę uczynić w tym systemie, który jest silniejszy ode mnie?* I z rezygnacją odpowiada: *Niczego przecież nie mogę zmienić.*

Nauczyciel musi zdawać sobie sprawę z takiego nastawienia uczniów. Rozmowy z nimi, stanowiące przygotowanie do właściwych zajęć, pozwolą się zapoznać z ich wrażliwością. Z poznaniem tej wrażliwości powinien się łączyć także spontaniczny sposób reagowania — tak, aby wymagania dydaktyczne przedwcześnie jej nie przytłumiły.

[1] M. Weber: *Politik als Beruf (*Wykład z 1919 roku). W: J. Winkelmann (wyd.): *Soziologie. Universalgeschichte.* Stuttgart 1973, s. 178.

[2] N. Hoerst: *Der Gegenstand der Staatsphilosophie und ihre Geschichte.* W: *Klassische Texte der Staatsphilosophie.* München 1987, s. 11-18.

Sformułowanie tematu

Przyjmijmy, że uczniowie pytali o to, czy koniecznie muszą żyć w jakimś państwie, oraz które z jego funkcji powinny koniecznie pozostać—wówczas pytania te pozwalają przeprowadzić zajęcia według następującego porządku:

Faza spontanicznych skojarzeń:

Również w tej fazie centralnym punktem lekcji są rozmowy z uczniami, i dlatego można sporządzić tylko ogólny jej plan. W trakcie takich rozmów mogą się pojawić zarówno idylliczne wyobrażenia prehistorycznego życia, jak i mogą się wyrazić egoistyczne interesy, wycofanie się w pełną prywatność, pomieszane z anarchistyczną scenerią, z pojmowaniem państwa jako narzuconego systemu, wszędzie wciskającej się ideologii. W takich rozmowach jako niepodważalne przekonania, ale także przedmiot wątpliwości, pojawiają się zarówno obawy przed przemocą w sferze publicznej, uprzedzenia, jak i sympatie partyjne oraz modne światopoglądy.

Nauczyciel nie powinien angażować się w taką dyskusję, nawet jeśli nie może się powstrzymać od uporządkowania jej poszczególnych aspektów, co pozwoliłoby uniknąć niekończących się powtórzeń lub od strukturyzowania tego, co później będzie można z niej wydobyć. Według mojego doświadczenia, ta spontaniczna faza zajęć kończy się zawsze pewnym bezradnym pytaniem: *I co dalej?*

Faza planowania:

Jak i gdzie można poszukiwać, oczekiwać odpowiedzi? Stosownie do przyjętych założeń spokojnie można zacząć od tego, co uczniowie już winni wiedzieć: od człowieka, który — czego powinni się dowiedzieć właśnie na lekcjach z filozofii — ciągle poszukuje rozwiązania stających przed nim problemów. Jeśli ogólną zasadą dotychczasowych lekcji było poszukiwanie odpowiedzi tam, gdzie struktury były dosyć wyraźne, to również i w tym wypadku postępowanie powinno być podobne. Można poszukiwać wśród modeli klasycznych: na przykład arystokracja u Homera czy attycka demokracja według Platona czy Arystotelesa. Należy planować zajęcia, kierując się tam, gdzie odsłaniają się struktury świata, które przynajmniej na pierwszy rzut oka wydają się godne zaufania i dają się ze sobą porównać.

Cykl lekcji z zakresu filozofii polityki zaczynam najchętniej od Arystotelesa. Jego osobę można bowiem w większym stopniu przybliżyć uczniom jako kogoś, kto nie potrafił dostosować się do swego otoczenia, kto występował przeciw niemu, stał się jego ofiarą, a mimo to je akceptował. Uczniowie mogą także dostosować się do jego metody empirycznej, gdyż odpowiada ona potocznemu rozumieniu nauki, które sprawia, że nasi uczniowie wyżej cenią obserwację faktów, niż metafizyczną dedukcję, jak ma to miejsce u Platona. I w końcu, Arystoteles zakorzenia państwo w naturze ludzkiej, a nie szuka jego podstaw w obszarze idealnym czy w niebiosach. Z punktu widzenia historii filozofii koncepcja ta stworzyła punkt orientacyjny dla świata zachodniego[3]. Przedstawiciele klasycznej filozofii odkrywali podstawowe problemy państwa tam, gdzie pierwszy raz — po okresie mitologicznym — stały się one

[3] Odwołuję się tutaj do koncepcji przedstawionej we wstępie do książki Oemüllera (Por.: Oemüller/Dolle/Piepmeier: *Philosophische Arbeitsbücher I. Diskurs: Politik.* UTB. Padeborn 1970, szczególnie s. 33 i n).

aktualne: w przejrzystej przestrzeni polis. W sposób idealny, lecz równocześnie powiązane z podstawowym niebezpieczeństwem: wewnętrznego odwrócenia się obywateli od polis, co ostatecznie doprowadziło do jego upadku.

Informacje historyczne:

Arystoteles (384-322) ze Stagiry w wieku 17 lat przybył do Aten, aby studiować tam w Platońskiej Akademii. Po śmierci Platona, prześladowany jako metojek (osiedlony w Atenach cudzoziemiec, pozbawiony wielu praw politycznych i cywilnych — red.), opuścił miasto i żył w Azji Mniejszej aż do roku 343-342, kiedy to na prośbę króla Filipa II przejął pieczę nad wykształceniem młodego Aleksandra. W 355 roku powrócił do Aten, gdzie założył własną szkołę, zwaną Lykeion (albo Peripatos). W roku 323 znowu musiał opuścić Ateny, oskarżony, jak wcześniej Sokrates, o bezbożność. W końcu zmarł w Chalkis, w miejscowości, skąd pochodziła jego matka.

Świat grecki z czasów Arystotelesa, to świat określony przez upadek ateńskiej polis, pod koniec wielkiej wojny (404 p. n. e.), oraz przez powstanie młodej potęgi macedońskiej, która była wprawdzie po części barbarzyńska, lecz to przecież poprzez nią Grecja sięgnęła po władzę nad światem. Jeśli nawet ateńska demokracja oparła się naporowi Persów, to jednak jej struktury zostały osłabione poprzez wewnętrzne spory — zwyciężyli Spartanie. Aleksander, czego Arystoteles był świadkiem jako towarzysz jego podróży i samodzielny badacz, podbił nie tylko znany już świat, lecz przede wszystkim połączył—w krótkim okresie przez swoją osobę, w perspektywie długofalowej przez wzajemne oddziaływanie—różne kultury od Egiptu aż po Indus. Przesunęło to Grecję z centrum świata na jego obrzeża, gdzie pozostawia także w czasach rzymskich. Jednak ideały klasycznej greckiej demokracji również dla Arystotelesa pozostawały wyobrażeniem czegoś doskonałego, mimo że demokracja prawie 100 lat przed swoim upadkiem natknęła się, skazując Sokratesa, na swoje własne ograniczenia. Uczniowie powinni otrzymać plastyczny wizerunek Arystotelesa w jego greckim otoczeniu, oraz samego tego otoczenia. Wychodząc od niego będą zdolni relatywizować swe własne dążenia, co pozwoli im także potraktować filozoficzne koncepcje jako „dawanie sobie rady" ze światem, wbrew i mimo różnego rodzaju historycznych kontekstów.

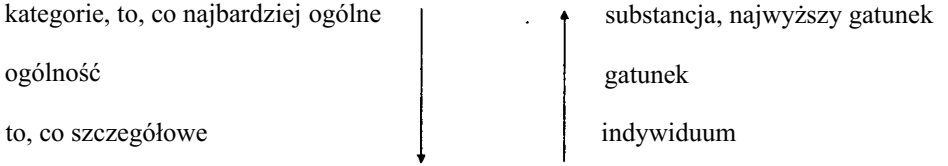
Opracowanie tekstu:

Uczniowie zapoznali się z Arystotelesem jako postacią historycznie powiązaną ze swoim czasem, jego wypowiedzi mają jednak wartość wszędzie tam, gdzie pojawia się problem ustanowienia i prawomocności państwa, zarówno ówczesnego, jak i współczesnego. Spróbujmy zatem zbadać jego wywody, usiłując zrozumieć i wyjaśnić, do jakiego stopnia jego koncepcje znajdują zastosowanie również dzisiaj.

Chodzi tutaj o interpretację, która zawsze zakłada już różne aspekty. Najważniejsze pytanie takiej interpretacji brzmi: *Co w tekście wydaje się uczniom właściwe albo nierozumne, na czym polegają ewentualne sprzeczności występujące przy jego rozumieniu (por. fazę skojarzeń)?* Trudności sprawia przede wszystkim kwestia utrzymania koncentracji w trakcie lektury oraz nie tracenie z oczu głównego celu — mianowicie budowania pewnej tożsamości między uczniami i tekstem, tak, aby stał się on podstawą ich świata. Ułatwieniem technicznym przy przygotowaniu tekstu do lektury może być ponumerowanie jego wierszy, jednak bez dodawania do niego własnych uwag nauczyciela.

O metodzie opracowania tekstu:

W celu zaprezentowania metody przyjętej przy opracowaniu tekstu, powołam się na rozważania Arystotelesa z *Organonu.* Pokazuje on tam, w języku logiki, system dowodzenia, który można również odnaleźć w tekście *Polityki,* odpowiadaniu struktura tekstu:



To, co ogólne określa to, co szczegółowe (droga wyjaśniania), indywiduum implikuje substancję (droga abstrahowania). Wydaje mi się sensowne przyjęcie pewnej przewodniej zasady przy opracowaniu tekstu, przez co tekst może być udostępniony na lekcji w sposób adekwatny i zyskuje pewną spoistość. Wyostrza się także metodyczna świadomość uczniów (por. dodatek *Metodyczne opracowanie tekstu).*

Tezy pomocne przy opracowaniu tekstu: ogólność państwa wobec człowieka występuje nie jako system, lecz jako sposób zorganizowania, z którego wynika określone dobro: słuszność twierdzeń należy sprawdzać aż do momentu, w którym nie dają się już więcej podzielić na części (w. 11 i n. 22 i n.).

w. 1-33	podejmuje twierdzenie ogólne	— ogólność
w. 24-30	postępowanie metodyczne, podział całości	— wyjaśnienie jako proces sprawdzenia
w. 34-65	przedstawienie tego, co indywidualne	— początek badania od tego, co indywidualne
	połączenie męskie--żeńskie, panowanie/ niewolnictwo/kobieta/ rozum/popędy jako podstawa	— domostwa
w. 66-86	przedstawienie pierwszej ogólności	— wyższe pojęcie w stosunku do indywidualności
	zjednoczenie rodzin poprzez moment troski o przeżycie dnia codziennego (panowanie)	

w. 86-99	przedstawienie wyższej konieczności	— pojęcie gatunku
	zjednoczenie gmin, którego celem jest życie w sposób samowystarczalny, doskonałość	— państwo

W dalszym ciągu tekstu nie chodzi o formy zespalania, lecz o:

w. 99-138	państwo jako formę życia	— nadrzędne pojęcie w stosunku do form życia
	formy zespalania w pojedyncze wspólnoty są wyrazem ludzkich form życia w ogóle i odpowiadają	— procesowi natury
w. 138-152	natura jako zasada podstawowa	— substancja, najwyższa kategoria
	człowiek i państwo z natury są od siebie zależne, człowiek jest *zoon politikon,* państwo pozwala mu się urzeczywistnić jako *zoon politikon*	= istota moralna
	bycie w państwie	= bycie człowiekiem zasada natury

Zbierzmy wyniki:

1. Arystoteles wskazuje, w jaki sposób powstaje państwo (geneza) na drodze wzrastającej abstrakcji, przez dodawanie nowych, ogólniejszych momentów określających.
2. Droga do państwa nie jest przypadkowa, lecz odpowiada ogólnej zasadzie natury.

3. Ta zasada natury jest ważna zarówno dla ludzi, jak i dla państwa. Dlatego trzeba założyć, że państwo i człowiek nie są sobie przeciwstawni, lecz są nierozdzielni.

4. Tym samym możemy wykazać, że państwo rozumiane jako moment zasady natury — jest wcześniejsze niż jego formowanie przez ludzi. Jednostka nie może zatem wyrzec się państwa, czy z niego wyłączyć, ponieważ wtedy wyrzeka się własnej natury.

5. Wskazówki metodyczne, ujęcie tekstu zgodnie z pewnymi regułami ułatwiają jego interpretację i zrozumienie. Aby była możliwa komunikacja, musimy założyć powiązanie takich reguł.

Odniesienie do rzeczywistości:

Potrzebę uwzględnienia aspektu rzeczywistości można zrealizować w dwojaki sposób:

Po pierwsze, sprawdzając, jakie odniesienia do rzeczywistości występują u samego Arystotelesa, np.:

— doświadczenia z różnymi państwami (ich cele) w historycznym kontekście związanym z jego życiem:

— warunki określone przez epokę (niewolnictwo, oraz rola kobiety);

—koncepcja mądrej natury, mającej racjonalne uzasadnienie, w przeciwieństwie do mitycznego obrazu świata przed greckim oświeceniem, co pozwala na przerzucenie mostu do europejskiej myśli oświeceniowej, z której wywodzi się nasze rozumienie państwa.

Po drugie, wydobywając te elementy, które można zaakceptować z punktu widzenia naszej rzeczywistości:

— włączenie jednostki w takie rozumienie świata, które posiada uzasadnienie raczej racjonalne niż teologiczne;

— nie dające się rozdzielić połączenie ludzkiego istnienia z życiem w państwie i moralnością;

— akceptacja nas samych jako *zoon politikon* albo ens *sociale/homo sociologicus;*

Zebranie tego, co dotąd zostało opracowane i zaplanowanie następnych lekcji: proponuję albo 1. wyjaśnienie takich problemów, jak tolerancja, emancypacja, opór, albo 2. rozwinięcie poszczególnych teorii państwa odwołujących się do prawa naturalnego w dialogu z koncepcjami teologicznymi, takimi jak Tomasza z Akwinu, Kalwina/Lutra, Rabiego Loewe/Herzla, albo 3. opracowanie teorii umowy społecznej, które pozwolą pogłębić prawne aspekty państwa, jak Locke, Rousseau, Marks.

Z niemieckiego przełożyła:
Barbara Markiewicz

Dodatek: Metodyczne opracowanie tekstu[4]

temat objaśnienie metoda

Skoro widzimy, że każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje), to jasną jest rzeczą, że wprawdzie wszystkie [wspólnoty] dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza z wszystkich, która ma najważniejsze z wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje. Jest nią tzw. państwo i wspólnota państwowa.

Ci więc, którzy mniemają, że nie ma istotnej różnicy między kierującym mężem stanu, królem, głową domu i panem są w błędzie. Sądzą bowiem, że różnią się oni między sobą co do większej lub mniejszej liczby poddanych ich władzy, a nie co do ich rodzaju, a więc jeśli kto ma ich niewielu jest panem, jeśli ma więcej jest głową domu, jeśli zaś jeszcze więcej, kierującym mężem stanu lub królem; nie ma bowiem żadnej rzekomo różnicy między wielkim domem a małym państwem; to mówimy o królu gdy ktoś według uznania wykonuje władzę naczelną, o mężu stanu natomiast gdy według odpowiednich zasad prawnych i włada po części, i słucha. Nie jest to jednak prawda.

Jasne okaże się to, gdy rzecz we właściwy sposób rozpatrzymy. Jak bowiem w innych wypadkach rzecz złożoną trzeba rozłożyć aż do jej części niepodzielnych (bo są to najmniejsze cząstki całości), tak jest i z państwem; jeśli rozważymy, jakie są jego części składowe, w czym się one różnią od siebie i czy się coś naukowo daje w odniesieniu do każdej z nich ustalić.

[4] Arystoteles: *Polityka,* ks. I, r. I, fragmenty (Za: Arystoteles: *Polityka z dodaniem pseudo-arystotelesowskiej ekonomiki.* Przełożył i przypisami opatrzył L. Piotrowicz. Wstępem poprzedził K. Grzybowski. PWN, Warszawa 1964) — red.

Najpierw tedy konieczną jest rzeczą, aby się łączyły ze sobą istoty, które bez siebie istnieć nie mogą, a więc żeńska i męska w celu płodzenia; dzieje się to nie z wolnego wyboru, lecz jak u wszystkich zwierząt i roślin pod wpływem naturalnego popędu do pozostawienia po sobie dalszej tegoż rodzaju istoty. Tak samo zdani są na siebie dla swego zachowania, ten, kto włada z natury, i ten, kto mu jest poddany.

> Ta bowiem istota, która dzięki rozumowi zdoła przewidywać, rządzi z natury i rozkazuje z natury, ta zaś, co potrafi tylko zlecenia te wykonywać przy pomocy sił cielesnych, jest poddana i z natury niewolna; toteż interesy pana i niewolnika są zbieżne.
>
> Z natury więc inne jest przeznaczenie kobiety i niewolnika. (Przyroda bowiem nie robi nic takiego jak ci kowale, wyrabiający miecze delfickie w sposób oszczędny, lecz każdy jej twór ma tylko jeden cel: każde przecież narzędzie osiąga najlepsze wykończenie wówczas, jeśli służy do jednego celu, a nie do wielu.) U barbarzyńców natomiast kobieta i niewolnik zajmują tę samą pozycję. Pochodzi to stąd, że brak im czynnika z natury powołanego do władania, związki zaś kojarzą się u nich między niewolnicą a niewolnikiem. Dlatego to powiadają poeci: „słuszną jest rzeczą, by Hellenowie nad barbarzyńcami panowali", jako że barbarzyńca a niewolnik to z natury jedno i to samo.

Z obu tych wspólnot powstaje tedy najpierw dom, czyli rodzina.

> Słusznie też powiedział w swoim poemacie Hezjod: „dom przede wszystkim i żonę, i wołu pług ciągnącego", bo u ludzi ubogich wół zastępuje niewolnika. Domem, czyli rodziną jest zatem z natury istniejąca wspólnota, utrzymująca się trwale dla codziennego współżycia; członków jej Charondas zowie „towarzyszami stołu", Epimenides zaś z Krety „towarzyszami ogniska".

Pierwsza wspólnota większej ilości rodzin dla zaspokojenia potrzeb wychodzących poza dzień bieżący stanowi gminę wiejską. Jest ona z natury po największej części jakby kolonią rodziny, stąd członków jej nazywają niektórzy braćmi mlecznymi, dziećmi tudzież dziećmi dzieci.

> Dlatego to pierwotne państwa miały królów na czele, jak jeszcze i dzisiaj obce ludy; powstały bowiem przez skupienie poddanych władzy królewskiej. W każdej mianowicie rodzinie króluje najstarszy i na tej samej zasadzie oparte są też rządy w zespołach rodzin, jakimi są kolonie. To właśnie ma na myśli Homer, kiedy mówi [o Cyklopach]: „Każdy włada nad dziećmi swoimi i żonami", mieszkali bowiem w rozproszeniu, jak [w ogóle wszyscy ludzie] w odległych czasach. Powszechne jest też wyobrażenie, że i bogowie podlegają władzy królewskiej, dlatego że ludzie, jedni jeszcze i teraz, drudzy dawniej, mieli królów na czele, tak zaś, jak sobie urabiają obraz bogów na swe podobieństwo, kształtują też swe wyobrażenia o ich życiu.

Pełna w końcu wspólnota stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako już osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności, jest państwem; powstaje ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre.

Każde państwo powstaje zatem na drodze naturalnego rozwoju, podobnie jak i pierwsze wspólnoty. Jest bowiem celem, do którego one zmierzają, natura zaś jest właśnie osiągnięciem celu. Właściwość bowiem, jaką każdy twór osiąga u kresu procesu swego powstawania, nazywamy jego naturą;

> tak jak w odniesieniu i do człowieka, i do konia, i do rodziny. Osiągnięcie celu[, do którego się dąży,] jest zdobyciem pełnej doskonałości, samowystarczalność zaś jest osiągnięciem i celu, i pełnej doskonałości.

Okazuje się z tego, że państwo należy do tworów natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą, jak ten, którego piętnuje Homer, jako „człowieka bez rodu, bez prawa, bez [własnego] ogniska". Kto bowiem z natury swej jest taki, równocześnie i wojny namiętnie pożąda, będąc odosobniony jak ten kamień wyłączony w grze w kości.

Z natury swojej państwo jest pierwej aniżeli rodzina i każdy z nas, całość bowiem musi być pierwej od części; po rozprzęgnięciu się całości nie będzie nogi ni ręki, a tylko nazwa, jak wówczas, gdy ktoś ręką nazwał rękę z kamienia, bo martwa ręka będzie takiej samej natury. Istota każdej rzeczy leży przecież w jej zadaniu praktycznym i zdolności jego wykonania, jeśli więc nie ma już tych cech, to nie można powiedzieć, że to ta sama rzecz, lecz tylko coś, co tę samą nazwę nosi.

Okazuje się tedy, że państwo jest tworem natury i że jest pierwej od jednostki, bo jeśli każdy z osobna nie jest samowystarczalny, to znajdzie się w tym samym stosunku [do państwa], co i inne części do jakiejś całości.

Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem.

Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie, a ten kto ją pierwszy zestroił, jest twórcą największych dóbr. Jak bowiem człowiek doskonale rozwinięty jest najprzedniejszym ze stworzeń, tak jest i najgorszym ze wszystkich, jeśli się wyłamie z prawa i sprawiedliwości. Najgorsza jest bowiem nieprawość uzbrojona, człowiek zaś rodzi się wyposażony w broń, jaką są jego zdol-

ności umysłowe i moralne, które, jak żadne inne, mogą być niewłaściwie nadużywane. Dlatego człowiek bez poczucia moralnego jest najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w pożądliwości zmysłowej i żarłoczności. Sprawiedliwość zaś jest znamieniem państwa, wymiar jej jest bowiem podstawą porządku istniejącego we wspólnocie państwowej, polega zaś na ustaleniu tego, co jest sprawiedliwe.

Że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiekolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą. Natura bowiem, jak powiadamy, nic nie czyni bez celu. Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. Głos jest oznaką radości i bólu, dlatego posiadają go i inne istoty (rozwój ich posunął się bowiem tak daleko, że mają zdolność odczuwania bólu i radości, tudzież wyrażania tego między sobą). Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe.

To bowiem jest właściwością człowieka odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i temu podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

O DYDAKTYCE FILOZOFII
I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

JONATHAN JACOBS
Colgate University, USA

WARTOŚCI, NATURALIZM I NAUCZANIE O WARTOŚCIACH*

Nauczając etyki, miewamy trudności z ustaleniem tego, co ma być celem pracy ze studentami. Czy głownie chodzi o to, aby przybliżyć im określone poglądy, czy poddawać je analizie, czy może penetrować kluczowe problemy jakie pojawiły się w historii tej dziedziny wiedzy; a może zająć się etyką jako przykładem filozoficznego namysłu w ogóle, czy jeszcze czymś innym? Każda z tych możliwości wiedzie w innym kierunku, zatem najprościej byłoby uznać, że naszym celem są wyszystkie wyżej wymienione. Dla przykładu: Edward Moore powiada, że etyka jest poszukiwaniem dobra; Arystoteles zaś mówi, że cnoty poszukujemy po to, aby stać się dobrym *(Etyka nikomachejska,* 1103b 27). Pozostaje zatem dylemat czy etyka z założenia jest dziedziną teoretyczną, czy praktyczną?

Jednocześnie, niezależnie od wątpliwości, jakie ma w tym względzie wykładowca, wskazane jest, aby zdał on sobie sprawę z tego, co studenci sądzą na ten temat. Na wykłady z etyki nie przychodzą oni z gotowymi poglądami, ale pobieżnymi wyobrażeniami (często mocno zakorzenionymi, ale w sposób bezkrytyczny) na temat tego, jaki jest cel i przedmiot etyki. Studenci często mają skłonność do traktowania tekstów i teorii przedmiotowo, jako rzeczy z którymi muszą się zaznajomić i posiąść umiejętność ich opisu. Tak się to niefortunnie dzieje, bowiem jedne teorie etyczne i ich uzasadnienia są w niektórych punktach, aczkolwiek od siebie odległych, związane z praktyką i działaniem, inne zaś nie. Jeżeli są nawet postrzegane przedmiotowo, to są co najmniej takimi przedmiotami, których wykorzystanie winno zmieniać poglądy ludzi na samych siebie, czy też ich poglądy na temat tego, co warto czynić i dlaczego. Dotyczą one wartości jako takich, oraz wartości związanych z podejmowaniem decyzji, działaniem i sądzeniem.

W niniejszym artykule zajmę się relacjami między faktami i wartościami, jakie są powszechnie spotykane wśród studentów, posiłkując się terminami Kanta z *Uzasadnienia metafizyki moralności,* w której mówił o „dwóch stanowiskach".

* J. Jacobs: *Values, Naturalism, and Teaching the Nature of Values.* „Teaching Philosophy" 17: 1, March 1994. Przekładu tekstu dokonali studenci w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, uczestnicy translatorium angielskiego w r. akad. 1994-1995, pod kier. W. Mackiewicza, w składzie: A. Babis, M. Bogdańska, P. Dorman, K. Hildebrandt, A. Kocela, T. Kwaśniewski, A. Mazurkiewicz, M. Mikołajczuk, M. Niedźwiecki, D. Relidzyńska, E. Sierocińska, A. Sowiński, L. Stec, S. Stępniak, J. Woźniczak.

Wcześniejsze wyobrażenia studentów na temat faktów i wartości bardzo mocno kształtują ich wyobrażenia o teorii etycznej. Także, siłą rzeczy, przyczyniają się do takiej a nie innej recepcji materiału przerabianego podczas zajęć. Ta zależność warta jest namysłu w obrębie filozoficznej psychologii i jako problem dydaktyczny.

Kantowska koncepcja wspomnianych dwóch stanowisk jest, jak sądzę, pomocnym wprowadzeniem w te sprawy. Dostarcza ram do dyskusji, które znacznie ułatwiają stojące przed nami zadanie. Moje własne poglądy (na tematy etyczne i inne) są w gruncie rzeczy nie-kantowskie, co zostanie wykazane w trakcie niniejszego wywodu. Ale doktryna Kanta jest dobrym punktem odniesienia do sformułowania postulatów na temat faktów, wartości i nauczania o wartościach. Impulsem do tych rozważań jest moje pedagogiczne doświadczenie w nauczaniu etyki; ale rzecz tyczy, ogólnie mówiąc, procesu nauczania w ogóle.

Doktryna dwóch stanowisk zaprezentowana w trzeciej części *Uzasadnienia metafizyki moralności* szczególnie uwzględnia fakt, że ludzie nie tylko dysponują rozumem teoretycznym i praktycznym, ale sami są jednocześnie ich przedmiotami. Rozumy te nie są odmiennymi rodzajami racjonalności, ale wypełniają jej dwie różne funkcje; natomiast pogląd, że istnieje jeden, zintegrowany umysł zdolny jednocześnie do operacji teoretycznych i praktycznych, będzie grał istotną rolę w tych rozważaniach. Idzie o to, że teoria ta dowodzi, iż istot ludzkich nie można rozpatrywać za pomocą całkowicie odmiennych zestawów kategorii czy wyrażeń językowych. Można ludzi traktować jako obiekty badań nauk przyrodniczych: oto jesteśmy złożoną całością psychofizyczną, którą należy opisać i wyjaśnić za pomocą związków przyczynowych oraz uwarunkowań i procesów przyrodniczych. Taki sposób wyjaśniania może być skutecznie transponowany z nauk przyrodniczych na teren nauk społecznych. Bez specjalnego wgłębiania się w zasadnicze problemy filozofii nauk społecznych mogę powiedzieć, że istnieją określone zasady przyczynowości odniesione do zjawisk społecznych i uzyskane za pomocą metod nauk przyrodniczych, nawet jeśli ich moc wyjaśniająca budzi zastrzeżenia. Wydaje się zatem sensownym posunięcie, aby ustalić wszystkie okoliczności i układy z którymi rozum praktyczny mado czynienia. Jednocześnie jesteśmy zarówno widzami, aktorami oraz autorami świata społecznego i kulturowego, w którym sądy i reguły moralne są konieczne i nadają temu światu sens. Jeden z powyższych sposobów rozumienia czynów ludzkich pociąga za sobą traktowanie ich jako zdarzeń w świecie faktów. Zaś inny — traktuje owe czyny jako różnorako zakorzenione w specyficznym świecie wartości, świecie odmiennym i odrębnym zarazem.

Kant usiłował pogodzić te dwa stanowiska przez umiejscowienie opcji praktycznej w obrębie idei wolności rozumianej jako presupozycja rozumu praktycznego, sytuując tę wolność w obrębie istoty ludzkiej rozumianej noumenalnie, tj. poza światem faktów. Tak oto kategoria praktycznego rozumu nie odnosi się do tego samego porządku, co kategoria rozumu teoretycznego i dlatego nie popada z nim

w konflikt Zatem nie jesteśmy w stanie odrzucić tego stanowiska, ani nie możemy skłaniać się do twierdzenia, które Kant traktował jako „żałosny wybieg" zgodności[1].

Kantowska doktryna jest po części uwarunkowana przekonaniem, że naturalizm i determinizm wyrugowały moralność ze świata. Aktywność rozumu praktycznego i mechanizm porządku przyczynowego nie mogą, jak sądził, być pogodzone w jednej teoretycznej koncepcji; podział na fakty i wartości prowadzi do wyraźnego zobiektywizowania tych drugich.

I

Chcę tu zaproponować podejście, w którym te dwa stanowiska są respektowane, ale bez oddzielania faktów od wartości. Chodzi o to, aby scharakteryzować sposób pojmowania wartości, które winny być efektem prawidłowego procesu wychowawczego. Główną tezą jest to, że ani stanowisko rozumu praktycznego, ani rozumu teoretycznego nie jest pierwszoplanowe i nie góruje nad drugim, oraz to, że wartości ani nie są opisywanymi przez rozum teoretyczny elementami świata, ani nie są one konstruktami rozumu praktycznego, niezależnymi of faktycznego ich pojmowania. To oznacza, że prawidłowe docenianie dwóch stanowisk ujawnia, iż fakty mają znaczenie (sens) normatywne, a odpowiednie, godne poparcia koncepcje wartości i norm działania winny być osadzone na rzeczywistej wiedzy (empirycznej). Zatem jednym z celów edukacji (jeśli nie podstawowym) nie jest nauczanie wartości, co raczej wykształcenie racjonalnej odpowiedzialności, po to, aby studenci rozpoznali znaczenie ich rzeczywistego sensu, co pozwoli im je artykułować i realizować. Gdyby wartości były przedmiotami czy własnościami obiektywnymi, to mogłaby zostać skonstruowana metoda pouczania ludzi, jak mają korzystać z rozumu teoretycznego w celu dochodzenia do nich. Jeśli jednak prawidłowy namysł etyczny wymaga zrozumienia, to wartości nie są tym, do czego rozum teoretyczny może być wykorzystywany.

Studenci mają skłonność (czy to na własną rękę, czy pod wpływem wykładów) wybierać taki rodzaj edukacji, który preferuje jedno z powyższych stanowisk i traktują je jako uprzywilejowane czy nawet jedyne. Bowiem studenci często w swoich studiach koncentrują się albo na metodach i treściach nauk przyrodniczych (czy społecznych z naturalistycznym nastawieniem), albo na dyscyplinach humanistycznych roztrząsających problemy społeczne, literackie, kulturowe, estetyczne i wyjaśniające ludzkie zachowania. Byłoby przesadą twierdzić, że program uniwersytecki przezwycięża takie indywidualne skłonności, ale prawdą jest, że wielu studentów bazuje albo na naukach ścisłych i ich metodach, albo na naukach humanistycznych i ich metodach. Na przykład, skłonność do nauk ścisłych może zachęcać

[1] Kant mówi: „... istota rozumna musi sama siebie jako inteligencję (a więc nie od strony swych niższych władz) uważać za należącą nie do świata zmysłów, lecz do świata intelektu. A zatem rozporządza ona dwoma stanowiskami, z których może samą siebie rozważać i poznać prawa użycia swych sił, a przeto wszystkich swych czynów, podporządkowując je raz, o ile należy do świata zmysłowego, prawom przyrody (heteronomia), po wtóre zaś, jako należąca do świata dającego się pojąć czystym intelektem, prawom, które będąc niezależne od przyrody, nie są empiryczne, lecz mają swą podstawę jedynie w rozumie" (I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności.* Warszawa 1971, s. 95-96).

studentów do myślenia, że poddana rygorom empirycznie uformowana myśl służy do takiego ścisłego myślenia jako indywidualna cecha człowieka, nie związana z wartościowaniem i normami. Mogą oni nawet dojść do przekonania, że nie ma czegoś takiego, jak myślenie normatywne, zaś z rozważaniami o wartościach związane są takie sfery życia, jak postawy, uczucia i zwyczaje. Ćwiczenie w naukach ścisłych (które niekiedy dla studentów przybiera charakter surowej wykładni pozytywistycznego stylu naukowego) może doprowadzić ich do emotywistycznego czy relatywistycznego pojmowania wartości.

Jednocześnie studenci, którzy nie są przygotowani do patrzenia na świat poprzez pryzmat nauk ścisłych są przekonani, że kwestie normatywne mają swe źródło w ludzkiej subiektywności czy relatywizmie kulturowym i takie myślenie ma ich uchronić przed okowami naukowościowego schematu. W obydwu przypadkach pomniejsza się znaczenie roli rozumu praktycznego i rzeczywistego zrozumienia problemów normatywnych. W nie-kantowskim sposobie ujmowania sprawy wielu, którzy pragną zachować owe stanowisko antropologiczne, jest przekonanych, że nie może ono być budowane czy ukierunkowane za pomocą autorytetu rozumu, bowiem są przekonani, iż rozum obiektywny przede wszystkim (czy wyłącznie) należy do nauki. Na przykład, studenci walczący o uznanie rangi środowiska naturalnego (ale też inni ludzie), są często usatysfakcjonowani, gdy zwracamy się do nich z pozycji konkretnej opcji teoretycznej, bowiem myślą, że nadmierne rozdrabnianie problemu jest oznaką myślenia chaotycznego; ale ocenę konkretnej sprawy zwykle rezerwują dla samych siebie, nie zabiegając o jej dodatkowe uzasadnienie. Szacunek dla rozwiązań technicznych i technologicznych jest dzisiaj powszechnym zjawiskiem, bo jest to stanowisko wygodne i nie wymagające cierpliwych i ustawicznych poszukiwań. Musimy pamiętać, że sądy o wartościach są nie tylko *dla* czegoś (np. dla usprawiedliwiania działań), ale również *odnoszą* się do czegoś (tj. świata faktów i sytuacji, którego jesteśmy częścią) i aby one właściwie go opisywały, muszą być dlań reprezentatywne.

Braki w wykształceniu w zakresie empirycznego i ścisłego, metodycznego myślenia są poważnym uchybieniem nie tylko dlatego, że wielu studentów lekceważy wiele faktów związanych z rozstrzygnięciami normatywnymi, ale także dlatego, że nie udało im się rozwinąć zainteresowań w zakresie nauk przyrodniczych. Obszar, na którym widać to bardzo wyraźnie, to tendencja (u wielu, choć nie u wszystkich) do przesadnego podkreślania ich własnej autonomii. Wielu ludziom trudno jest pojąć, że może istnieć wyjaśnienie tego, dlaczego oni są takimi ludźmi, jakimi są, dlaczego robią to, co robią i dlaczego pragną tego, czego pragną. Nie forsuję tu jakiegokolwiek rodzaju determinantów: socjobiologicznych, psychologicznych czy innych. Wskazuje jedynie na fakt, że samowiedza ludzi i ich poglądy o innych są niezwykle ubogie przy jednoczesnym uznaniu szeroko pojmowanych rozstrzygnięć typu przyczynowego i przyrodniczego. Wola, wyobraźnia i wrażliwość nie są niezależne od przyrody i społeczeństwa, lecz albo poprzez zachętę do samopotwierdzenia jako sposobu na życie, albo poprzez brak akceptacji samego siebie, albo poprzez lekceważenie odniesień typu przyrodniczego, wielu studentów po prostu nie wie, jak rozumieć stanowisko przyczynowo-skutkowe jako fragment wiedzy wyjaśniającej ludzkie życie i działanie, nie wyłączając ich woli i wyobrażeń. Zatem nawet

nie słysząc o czymś takim jak wspomniane dwa stanowiska czy nie posiadając wyraźnych, określonych poglądów na temat związku faktów i wartości, wielu studentów, w swoim własnym myśleniu, dokonuje ostrego rozgraniczenia między faktami i wartościami.

Istnieje pewien szczególny typ błędu związanego z analizą faktów i wartości, a spotkałem się z nim w trakcie swoich zajęć z etyki biznesu. Wielu studentów kształconych w ekonomii i przysposabianych do kariery w biznesie, nie jest w stanie pojąć, że istnieją jakieś rozważania na temat moralności, które wykraczają poza rozważania na tematy ekonomiczne. Częściowo wypływa to stąd, że studenci identyfikują się z zarządzaniem i nie traktują samych siebie jako konsumentów, pracowników i pospolitych członków społeczeństwa. Zatem dostrzegają oni tylko te problemy, które wypływają z punktu widzenia przedsiębiorcy (zwykle chodzi o punkt widzenia menedżerów wielkich, a nie małych firm). Prawdę mówiąc, wiele ze współczesnych korporacji to jednostki ściśle ekonomiczne, a studenci właśnie mają zamiar nimi zarządzać, toteż sądzą, że prawo i społeczeństwo winny pełnić taką funkcję, aby gwarantować im warunki skutecznego prosperowania i rozwoju.

Przedstawiony stereotyp ekonomicznego racjonalizmu i korzyści sprawiają, że wielu studentom inne sposoby rozmowy o wartościach są bardzo odległe i wymagają różnorakich metod ich prezentacji. Jest to taki sposób myślenia, który staje w sprzeczności ze stanowiskiem, że istnieją jeszcze ludzkie zainteresowania i potrzeby, które nie są egocentryczne, oraz że warto je w sposób rozsądny rozpoznać i wykorzystać w praktyce codziennej[2]. Rzecz w tym, że studenci niekiedy traktują sferę moralności nie jako obszar skutecznego samookreślenia się, ale jako dziedzinę życia restryktywną i ta strona rozważań moralnych, która dotyczy celów, życia, oczekiwań i korzyści—jest im obca. Z ich podejściem do nauk ekonomicznych i ich wyłącznie rynkowym zastosowaniem, wielu studentów jest przekonanych, że nie istnieje już inna dziedzina teoretyczna mówiąca o ludzkich wyborach, sądzeniu i motywach działania. Na ironię zakrawa to, że kiedy studenci teorie etyczne traktują jak idealistyczne teoretyzowanie oderwane od realiów życia, to jednocześnie nie niepokoi ich fakt, że założenia teorii ekonomicznych dają właśnie wysoce wyidealizowany i uproszczony obraz rzeczywistości.

Przykład ekonomii jest tu szczególnie trafny, ponieważ mimo tego, że nie jest ona nauką fizykalną czy przyrodniczą, dotyczy jednak specyficznej teorii ludzkich zachowań oraz ich określonej racjonalizacji jako wskazówki działania. Związki typu prawnego między wartościami ekonomicznymi a celami działania, ukazane w kategoriach preferencji, dostarczają nie tylko „naukowościowego" wyjaśnienia samego zjawiska ludzkich wyborów, ale także objaśniają nasze zachowania praktyczne. W tym sensie nauka nie tylko penetruje ludzką osobowość, ale wspomaga nasze codzienne decyzje, Tym samym ekonomia jest nie tylko teorią coś opisującą i

[2] Problem ten omawiam w pracy *Being True to the World: Moral Realism and Practical Wisdom.* Lang, New York 1990. Dowodzę tam, że nie wszystkie korzyści własne muszą być korzyściami typu egocentrycznego i że można sensownie formułować rozważania moralne mające konkretne odniesienie do ludzkich potrzeb, ale nie zawsze rozumianych preferencyjnie czy maksymalistycznie. Myślenie ekonomiczne jest ważną dziedziną i sprawnością, ale tylko jedną z wielu, a jego miejsce pośród innych winno być wskazywane z zachowaniem właściwych proporcji.

wyjaśniającą, ale także określa praktykę codziennego życia. Tym samym, staje się ona takim modelem teorii stosowanej w praktyce, z jakim mamy do czynienia w zakresie naszych doświadczeń technicznych[3].

Jako tymczasową konkluzję proponuję pomysł, aby nastawienie ku naturalizmowi, subiektywizmowi i perspektywizmowi uznać za nieprzydatne, a nawet szkodliwe ze względu na proces dydaktyczny, w trakcie którego studenci winni zastanawiać się nad problemem wartości, rozpoznawali je i próbowali je nazwać. Trening jedynie w myśleniu naturalistycznym nie daje studentom takiej możliwości, nie kładzie też nacisku na kształtowanie przyszłości czy postaw i rozwiązywanie problemów, choćby w trakcie zajęć akademickich. Takie zajęcia winny wszak być czymś więcej niż tylko forum do wyrażania opinii czy forsowania jakiejś ideologii.

Na co więc winniśmy położyć nacisk, aby zachęcić studentów do *głośnego* myślenia na temat wartości? Zasadniczym zadaniem jest rozwój indywidualny i zaszczepianie wspomnianych dwóch punktów widzenia w każdej osobowości. To znaczy, że winniśmy tak kształcić ludzi, aby umożliwić im zrozumienie ich naturalnych uwarunkowań własnego rozwoju, oraz aby umożliwić im zrozumienie, w najogólniejszych zarysach, naukowego obrazu świata i samych siebie. Jednocześnie należy tak ich nauczać, aby rozpoznali i docenili swoiste zalety samodyscypliny, wyobraźni i aktywności normatywnej czy opiniotwórczej. Chociaż jesteśmy dziećmi natury, to działamy celowo i mamy wpływ na konstruowanie celów życiowych, na normy moralna, a nawet instytucje. Nasze życie realizujemy w obrębie wartości, wyrażamy własne koncepcje i rozpoznajemy związki z innymi ludźmi, a tego nie da się robić w izolacji i lekceważeniu własnej natury, zakorzenionej w społecznym i historycznym kontekście. To, jakimi możemy się stać i o co warto zabiegać, w znacznej mierze jest uzależnione od naturalnej konstrukcji człowieka i zależności, które już zastaliśmy.

Wspomniane stanowiska są w bardziej ścisłej relacji niż związek logiczny, którego poszukiwał Kant Uzupełniają się one wzajemnie i istnieje, albo winno między nimi istnieć sprzężenie zwrotne. Wytworem tej komunikacji jest właśnie kształcenie w zakresie wartości, ale bez indoktrynacji czy instruktażowego ich wpajania. Kształcenie takie jest w dużej mierze kwestią rozwoju umiejętności skupienia się na pewnym rodzaju faktów, okoliczności i działań. Jest to zatem nie-kantowski pogląd, jeżeli wyraźnie znosimy podział między dziedziną faktów i dziedziną wartości. Rozważania o wartościach mają charakter przedmiotowy, bo są to właśnie rozważania o faktach. Dzieje się tak, ponieważ różnorakie czynniki, względy praktyczne, fakty przyrodnicze i społeczne—mają znaczenie normatywne. Ich doniosłość zależy od nas, ale nie za sprawą czyjegoś „widzimisię" czy „pobożnych życzeń". Wyraźnie sformułowany problem praktyczny jest jednocześnie formą poprawnego rozumowania, a jego przedmiotem są fakty przyrodnicze i społeczne. Wartości nie są jakimś nadprogramowym rodzajem istnienia, ale też nie są jakimiś abstrakcyjnymi regulatorami czy konstrukcjami, na które nasza wiedza o świecie nie

[3] W dużej mierze dzieje się tak dlatego, że teoria ekonomii jest instrumentem działania, ale ostatecznie nie dostarcza ona niepodważalnych kryteriów ludzkich wyborów i postępowania. Zob.: A. Sen: *On Ethics and Economics.* Basil Blackwell, Oxford 1987, szczególnie cz. 2, w której przedstawiono relacje między teorią ekonomii i filozofii moralnej.

ma żadnego wpływu. Właściwe rozpoznawanie wartości jest uwarunkowane ich zakorzenieniem w ludzkim doświadczeniu społecznym, oraz w naturze ludzkiej. Fakty mają dla ludzi praktycznych znaczenie normatywne, ponieważ w sposób naturalny formułują oni sądy o wartościach, artukułują swoją koncepcję dobra i uzasadniają swoje wybory. Proponuję zatem, abyśmy pozostali przy prymarnej funkcji rozumu w myśleniu o wartościach, ale nie na modlę kantowską, w której rozum jest skazany na samotność i niezależny od realnie istniejącego świata.

Być może wówczas z nauczania o wartościach nie będzie sztucznie eliminowana wiedza o faktach, a tak niestety często się dzieje w uniwersyteckich programach nauczania. Wiedza taka winna być konsekwencją stanowiska o nierozdzielności wartości i faktów oraz efektem wykorzystania dwojakiej właściwości ludzkiego intelektu. Oto mysł ścisły nie tylko stroni od myślenia o wartościach, ale jest w stanie je uzasadnić, operując własnymi metodami wnioskowania. Natomiast umysł przywykły do niefizykalistycznego myślenia o świecie — także je uzasadnia, odwołując się do innych narzędzi: wrażliwości i krytycznej wyobraźni.

Istnieje powszechnie spotykany błąd związany z rozstrzyganiem tak spornych spraw, jak aborcja, zabójstwo, kradzież i wielu innych. Otóż na ogół sądzi się, że myślenie w kategoriach etycznych ogranicza się tylko do niektórych zachowań czy sytuacji. Natomiast nie musi ono być redukowane w taki sposób i sprowadzane jedynie do problemów płci, kradzieży czy uczciwości, bowiem dotyczy dowolnego działania człowieka i jego zamierzeń. Rozstrzygnięcia typu moralnego nie są też rozpoznawalne za pomocą kilku prymitywnych kryteriów, nie są także rezultatem subiektywnych, arbitralnych decyzji, ale znamy je dzięki zbiorowemu, praktycznemu doświadczeniu. Jest to, rzecz prosta, ujęcie arystotelesowskie, takie mianowicie, że etyka związana jest bardziej z doświadczeniem praktycznym, niż z odwoływaniem się do niezmiennych reguł i zasad. Innymi słowy: chodzi o rozpoznanie ścisłego związku między faktami i wartościami oraz jedności rozumu praktycznego i teoretycznego. Ukształtowana myśl krytyczna na temat wartości kieruje się ku *rozumieniu* jako umiejętności ferowania wyroków w sprawach normatywnych i w działaniu, co pociąga za sobą konieczność korzystania z obydwu wspomnianych zalet rozumu. Kant przyznał rozumowi wyróżnioną rolę w praktyce życiowej, w formułowaniu celów i określaniu sądów normatywnych, aby uchronić te dziedziny życia przed zakusami subiektywizmu i naturalizmu. Ale przecież ich charakter czy znaczenie nie muszą i nie powinny być traktowane niezależnie od naturalnego porządku rzeczy, w którego rozpoznaniu rozum praktyczny ma swoje określone zadanie do spełnienia.

II

Teraz chciałbym zwrócić uwagę na zależności między powyższym stanowiskiem a rozwojem poglądów tyczących natury wartości.

Pytanie o to, czy cnót można się nauczyć, czy też są one nabywane za sprawą przyzwyczajenia (bądź jakoś jeszcze inaczej), było pytaniem stawianym już w starożytności. Odpowiedź Arystotelesa szła w tym kierunku, że cnoty są zaszczepiane za pomocą obyczaju. Uzasadniał to na podstawie charakteru, kierunku wyboru oraz

sposobu formułowania odpowiedzi: są one *kształtowane* przed osiągnięciem dojrzałości intelektualnej, oraz że tzw. życiowy „punkt wyjścia" jest określony zwyczajem po to, aby osobnik uzyskał jakiś punkt odniesienia w swoich dalszych poszukiwaniach. Niemniej jednak Arystoteles zwracał uwagę na to, że ludzie, mimo owego wyposażenia, ponoszą odpowiedzialność za kształt swojej osobowości, bowiem ich działania są określone wolą. To rzeczywiście brzmi problematycznie, jeśli wręcz nie jest to brakiem konsekwencji; niemniej sądzę, że takie stanowisko jest słuszne i prezentuje bardziej rozsądną wersję „uzgodnienia stanowisk", niż typowe próby godzenia walnej woli z tym, co konieczne.

Rozsądne wydaje się stanowisko, że osoba dojrzewa wówczas, kiedy dokonuje świadomych wyborów, kiedy rozumie kryteria ocen, i gdy jej skłonności i zamierzenia przybierają wyrazistą postać. Ponadto działania prowadzące do takiego uformowania osobowości są, w głównej mierze, dobrowolne, aczkolwiek zdolność ich uzasadniania nie jest jeszcze efektem osobowości w pełni ukształtowanej i skłonnej do ustępstw. Nastolatek czy młodzieniec posiada już osobowość, jakiś poziom wiedzy, a to są wielce pomocne czynniki w kształtowaniu własnej aktywności, strategii życiowej i cech osobowości. Rzecz prosta, nikt nie może zmienić samego siebie za pomocą jakiejś jednorazowej decyzji czy aktu woli, jednak decyzje i akty woli przemyślane i rozsądne—mogą w takim procesie być wielce pomocne. Wiedza o świecie oraz praktyczna samoświadomość wzbogacają obyczaj, mogą być wykorzystane do jego wzbogacania, ale i odrzucenia. W rzeczy samej, kiedy czyjaś wiedza przeradza się, za sprawą jego działań, w zwyczaj, to można uznać, że ktoś taki stał się człowiekiem dorosłym.

Jednym z bardziej wdzięcznych aspektów nauczania jest to, że studenci odnajdują znaczenie rzeczy w taki sposób, iż wiele spośród nich, uznanych dotąd jako oczywiste wartości, teraz odsłania swój złożony i nie do końca jasny charakter, oraz że winny być one ponownie przemyślane w taki sposób, który zmieni zapatrywania studentów na samych siebie, czy na ich wybory. Tak oto można wykształcić nowe, bardziej samokrytyczne umiejętności refleksji i formułowania sądów.

Jest wiele poglądów w powyższej sprawie, ale jeden z nich mówi, że rozwój osobowości, moralnej hierarchii wartości i nastawienia do świata sam przez się jest procesem naturalnym. Nie jest on zdeterminowany czy sztucznie sterowany, ale jest procesem angażującym działanie, odczuwanie i szeroką sferę doświadczeń. Oczywiście nie jest to proces czysto intelektualny, czy jakaś maniera polegająca na apriorycznym akceptowaniu praw czy zasad. Arystoteles miał wiele racji gdy mówił, że edukacja moralna nie jest zadaniem do wyuczenia, jeśli miałoby to znaczyć teoretyczne instruowanie. Ale nie jest to także bezkrytyczne przejmowanie zwyczajów, a taki proces ich nabywania, który umożliwia świadome i krytyczne akceptowanie obyczajów zastanych.

Niezwykle pouczające jest doświadczenie polegające na prowokowaniu studentów do tego, aby myśleli, że człowiek wolny to taki, który może osiągnąć wszystko, czego tylko zapragnie. Zasięg możliwości otwierających się przed jednostką ma związek z wolnością, jednak studenci najczęściej nie potrafią dociec, dlaczego oni pragną właśnie tego, czego pragną. Zatem nie są oni w stanie uświadomić sobie mnogości czynników współokreślających ich wybory. A jest to właściwe pole do

snucia rozważań o uwarunkowaniach typu przyrodniczego i racjonalnego kształtowania samego siebie. Dla przykładu: czyjeś wybory i działania wpływają na jego kolejne wybory i działania. Nawet jeśli ktoś taki nie uświadamia sobie obiektywnych uwarunkowań swoich czynów, to jasne jest, że błędem jest utrzymywać, iż nie ma on wpływu na to, kim jest i jakim się staje. Nie możemy pomijać naszych dawnych emocji, sądów i decyzji w taki sposób, że możność samookreślenia uwalnia nas od ich dawnego wpływu. Arystoteles być może przesadził z określaniem zasięgu, w obrębie którego osobowość (dobra czy zła) utrwala się i zatraca swoją podatność na zmiany. Miał jednak rację dowodząc, że każdy rozwija swoją drugą naturę, której już potem nie może zmienić ani decyzją, ani aktem woli[4]. Oto dlaczego jest to tak ważne, bowiem zdolność, która umożliwia nam zapanować nad naszymi pragnieniami i namiętnościami, jest w dużej mierze ukształtowana na bardzo wysokim poziomie samokontroli i myślenia, co umożliwia nam samorealizację na gruncie *wiedzy* o sobie samych i o świecie.

Nasza wolność osobista nie jest po to, aby konstruować zasady moralne za pomocą woli; nie jest też, jak chciał Kant, określona zasadami intelektu, ale nie jest też wolna od kryteriów racjonalnych czy innych, jak tego żądali egzystencjaliści. Jest to raczej umiejętność rozważnego i rozumnego rozwiązywania problemów poprzez zrozumienie, co jest dobre dla takich istot, jakimi jesteśmy, w świecie, jaki jest. Aby ćwiczyć tak rozumianą wolność, musi ona być wsparta wiedzą (ale nie zbiorem sztywnych reguł i prawideł), i to samo dotyczy naszych możliwości kształtowania samych siebie. Jeśli idzie o ujmowanie siebie i innych w aspekcie norm moralnych, to jedną z podstawowych rzeczy jest to, aby rozpoznać dopuszczalne granice w tym zakresie, biorąc pod uwagę możliwości naturalne, doświadczenie życiowe oraz samoświadomość odpowiedzialności; wówczas można pokusić się o ocenę dobra i zła, wartości działania i wartości samego siebie. Szczególnie jest to ważne wtedy, gdy chodzi o rozwiązania spraw obciążonych emocjonalnie: są to problemy płci, dyskryminacji rasowej i sprawiedliwości społecznej. Każdą wymianę zdań na ten temat studenci natychmiast odczytują jako zagrożenie i atak na ich poglądy. Oni dosyć często albo ignorują społeczne i historyczne uwarunkowania ludzkich zapatrywań na różne sprawy, albo automatycznie przyczepją innym „łatki" czy „etykietki" jako osobnikom jakiegoś „pokroju". Natomiast z reguły pomijane są wspólne problemy, które—jeśli nawet potraktować je choćby w sposób zdroworozsądkowy—dają się ująć w ramy spokojnej, racjonalnej dyskysji nie noszącej znamion pieniactwa czy walki o prestiż. Oczywiście każdy ma prawo do własnych poglądów, ale to nie powinno być przeszkodą na drodze porozumienia i poszukiwania wspólnego dobra. W pojmowaniu samych siebie jako czynników współokreślających „normatywną aktywność", nie traktujemy przecież samych siebie jako z gruntu odmiennych rodzajów istnienia, bowiem jesteśmy takimi samymi „dziećmi natury". Już ta nasza przyrodzona struktura ma znaczenie normatywne i jest ściśle powiązana z naszą rozumnością. Rozum ludzki jest zaangażowany w rozpoznawanie i artykułowanie sensu normatywnego: kieruje naszymi czynami i pojmowaniem tego, w jaki sposób inni nabywają odmiennych cech charakteru i tylko sobie właściwej aktywności.

[4] Zob.: Arystoteles: *Etyka nikomachejska,* 1114b 30-35.

Młodzież szkolna i akademicka jest w tym wieku, kiedy konfrontuje się naturalną odpowiedzialność moralną z różnorakimi rozterkami; a ponieważ osobowości ludzi młodych nie są ostatecznie ukształtowane, to nie zawsze ich myślenie jest skutecznym narzędziem samokontroli. Wielu studentów woli więc myśleć, że to, jakimi oni są, w poważnej mierze zależy od czynników, na które nie mają oni wpływu, albo nie są ich świadomi. Toteż dla niektórych z nich konieczność odpowiedzialności za samych siebie rodzi różnorakie niepokoje; ale przez wielu te właśnie niepokoje są traktowane jako czynnik konstruktywny, pozytywnie wpływający na ich osobowość. Dostrzeganie takich problemów, ale bez załamywania rąk, częstokroć ma ścisły związek ze skłonnością studentów do traktowania tekstów etycznych jedynie przedmiotowo, jako „zadanej pracy". Jeśli u nauczyciela widzą nastawienie do przełamywania owej przedmiotowości, to chętniej traktują swe zadania jako jedną z dróg rozwiązywania ich własnych problemów. Łatwiej jest im wówczas pojąć różnorakie uwarunkowania kształtujące ich osobowości i tego, jakie są podstawy czy źródła ich sądów wartościujących. Łatwiej jest im także zrozumieć indywidualne uwarunkowania, oraz osobiste zadania w kształtowaniu siebie jako ludzi myślących. Wówczas skuteczniej rozumieją teorię etyczną; przekonują się, że nie jest to jedynie rekonstruowanie i wyliczanie argumentów czy nadużywanie słów, co w filozofii nierzadko ma miejsce. Widzą, że etyka dotyczy realnych problemów, oblicza świata i tego, jak w nim żyć, oraz że jest to świat, który dla ludzi *działających* jest przesycony sensem moralnym.

Omawiane powyżej dwa stanowiska nie powinny być traktowane jako odmienne reprezentacje świata, do którego ludzie przywykli, bowiem one właśnie podkreślają te aspekty życia, które ludzi integrują. Zatem podstawą poprawnego myślenia o wartościach jest umiejętność wykorzystania ich obydwu (tj. rozumu praktycznego i teoretycznego), aby wspomniana jedność nie była jedynie „papierową konstrukcją".

Edukacja filozoficzna ma w takim dziele znaczący udział. Po pierwsze, wykształca krytyczne nastawienie do zastanego stanu rzeczy; jest to umiejętność ułatwiająca bardziej trafne rozpoznawanie różnorakich założeń teoretycznych i ich implikacji, a to z kolei jest oznaką sprawnego i głębokiego myślenia. Wykształcenie takich umiejętności ułatwia potem ludziom odnalezienie wspólnych stanowisk w wielu sprawach, z czego zbyt często się rezygnuje. Ponadto filozofia uczy ludzi tego, jakie są najbardziej ogólne granice ich naturalnego myślenia i wyjaśniania, oraz jakie mogą być inne wymiary takiej aktywności. Jednocześnie myślenie filozoficzne poucza, że jeśli określone rozstrzygnięcia naukowe i moralne są już opisane i wyjaśnione, to nie znaczy, że są one zamknięte przed kolejnymi dociekaniami i rozważaniami.

Ale główną wartością filozofii etycznej nie jest to, że kreśli się jej ogólne zarysy czy szczegółowe rozstrzygnięcia (co, nawiasem mówiąc, także jest ważne). Wartość ta tkwi w tym, że teoria etyczna nakłania do poszukiwania dobrych rozwiązań, z jednoczesnym respektowaniem ich złożonej natury, w budowaniu coraz pełniejszego zrozumienia ludzkich osobowości, które mają prawo myśleć o sobie jako tworach natury, ale też jako bytach samookreślających swoją moralną wrażliwość.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

ANKIETA „EDUKACJI FILOZOFICZNEJ”

Waldemar Pycka

O anateliczny wymiar dydaktyki filozoficznej[1]

1. Uwagi wstępne

1. 1 Intencją niniejszej pracy jest zarysowanie pewnej strategii postępowania dydaktycznego w zakresie edukacji filozoficznej. Podstawowym zagadnieniem stojącym przed dydaktyką filozofii jest określenie jej punktu wyjścia, szczególnie zaś — adekwatnego ujęcia zaplecza poznawczego, jakim rozporządzają adepci filozofii. Przyjmuje się, że to zaplecze ma charakter policentryczny i jest kształtowane przez treści wywodzące się z wielu źródeł, np.: religii, nauk przyrodniczych i humanistycznych; elementami zaplecza są posiadane priorytety życiowe, ambicje, zamierzenia oraz rozwijane zainteresowania poznawcze. Niezwykle doniosłe znaczenie pełnią w zapleczu posiadane przeświadczenia moralne.

1. 2 Wprawdzie doświadczanie siebie i świata w perspektywie takiego zaplecza nie jest stabilne, spójne ani tym samym świadomie ustrukturyzowane, to jednak występują w nim momenty prymarne, wywodzące się chociażby z doświadczenia religijnego. Zaplecze umożliwia rozumienie słów, konstruowanie zdań, wypowiadanie się; zakłada się, że adept zna wybrane teksty oraz że jest w stanie uświadomić sobie idee przewodnie dla swego życia.

1. 3 Drugą składową poprawnie wyznaczonego punktu wyjścia jest ustalenie sposobu postępowania z zapleczem poznawczym adeptów. Co ma być celem dydaktyki: uzupełnienie, reorganizacja czy też jego radykalna przemiana? Dobra strategia dydaktyczna powinna umożliwić realizację wszystkich tych celów, co pozwala wzmacniać tendencje idące ku indywidualizacji procesu dydaktycznego. Poniższa propozycja zakłada istnienie pięciu podstawowych faz rozwoju filozoficznego, którym odpowiada pięć poziomów dydaktyki filozoficznej.

2. Pięć etapów edukacji filozoficznej

2. 1 Dydaktyka pojęć

W dydaktyce pojęć zakłada się, że pojęcia stanowią podstawę użycia języka filozoficznego. Podkreśla się w nich: a) efekt wysiłku obiektywizacji myśli, b) warunek intersubiektywności poznania filozoficznego, c) przejaw krytycyzmu, d) u-

[1] Anateliczny (gr. *ana* — w górę. na(d), *telos* — cel, koniec, granica) — w tym miejscu: wznoszący się w górę, ku celowi wziętemu jako punkt graniczny filozofii.

niwersalizm odniesień, e) zawartość treściową. Filozofia z perspektywy tego poziomu jawi się jako zbiór „pojęć-kluczy" charakterystycznych dla poszczególnych sposobów uprawiania filozofii, umożliwiających przy tym ich poznawanie. Głównym celem dydaktyki pojęć jest rozbudowa słownictwa adeptów filozofii o pojęcia filozoficzne, przy wyraźnym podkreślaniu ich specyfiki.

2. 2 Dydaktyka zdań

Potrzeba dydaktyki zdań pojawia się wówczas, gdy zasób posiadanych pojęć jest na tyle wystarczający, by mogły wchodzić ze sobą w różnorodne relacje. Pojęcia przeistaczają się wówczas w kategorie myślenia, stanowiąc podstawę obiektywizacji relacji międzypojęciowych w postaci zdań-twierdzeń. Dydaktyka zdań pogłębia umiejętność grupowania pojęć oraz przyporządkowania ich do specyficznych związków znaczeniowych (ontologicznych, epistemologicznych, etycznych, estetycznych itd.), wzmacnia tendencję hierarchizacji pojęć oraz odnajdywania kategorii priorytetowych dla danej filozofii. Rozwija zdolność analizy twierdzeń, wskazywania ich kontekstu oraz kształci zdolność ujmowania tak koniecznych do przyjmowania przesłanek, jak konsekwencji z nich wynikających. Centralną opozycją, wokół której rozwija się dydaktyka zdań, jest opozycja prawdy i fałszu.

2. 3 Dydaktyka wypowiedzi

Dydaktyka wypowiedzi konstytuuje się na bazie relacji międzyzdaniowych, tj. wówczas, gdy zdania-twierdzenia stają się tezami. Teza uzyskuje status tematu, któremu podporządkowany zostaje tok myśli uzewnętrzniony w formie wypowiedzi. Poziom dydaktyki wypowiedzi zakłada duży stopień samodzielności adeptów filozofii w pracy intelektualnej, przy silnym podkreślaniu odpowiedzialności za wypowiedziane myśli. Techniki tej dydaktyki preferują formę dysput, w których zostaje wypracowana zdolność publicznego afirmowania oraz odrzucania określonych tez. Niezwykle cennym narzędziem dydaktyki wypowiedzi jest aktywne uczestnictwo w sympozjach i konferencjach filozoficznych Na tym poziomie dydaktycznym świat jawi się jako temat do refleksji, zwraca się przy tym dużą uwagę na rozwijanie zdolności pisarskich.

2. 4 Dydaktyka tekstów

Tekst nie stanowi sumy wypowiedzi, lecz jest nową jakością, w której tezy zostają wkomponowane w tryby teoretycznego postępowania poznawczego. Tekst zaświadcza bogatemu zasobowi kategorii, umiejętności przedstawiania i kreowania twierdzeń filozoficznych, ich tematyzacji oraz zdolnościom konceptualizacji doświadczenia filozoficznego. Tekst jest przejawem architektoniki myślenia, w którym zostają wypowiedziane pryncypia intelektualnego sposobu odbierania rzeczywistości. Ten poziom edukacji filozoficznej wymaga dużej dyscypliny myślenia, skrupulatności i krytycyzmu przy podejmowaniu zamierzeń poznawczych.

2. 5 Dydaktyka idei

Doświadczenie idei, wielorako pojętej i posiadającej różnorodny status ontologiczny i epistemologiczny, stanowi ostateczną racjonalizację doświadczenia filozoficznego, wraz z towarzyszącym mu poczuciem obowiązku i posłannictwa w jej aktualizacji. Doświadczenie idei nie może być zakomunikowane wprost, lecz idea przejawia się poprzez całokształt wysiłku filozoficznego osoby filozofa. Z uwagi na to, że jest to sfera w pełni zindywidualizowanego doświadczenia ten poziom edukacji nie podlega dydaktyce w sensie ścisłym.

3. Uwagi dodatkowe

3. 1 Poziom dydaktyki pojęć jest dla wielu adeptów pierwszym i zarazem ostatnim stopniem edukacji filozoficznej. Może na to mieć wpływ zbyt silne oddziaływanie treści prymarnych zaplecza, mogących uniemożliwić filozoficzny rozwój intelektualny. Wobec tej grupy adeptów trzeba skoncentrować się na technikach podnoszących poziom kultury logicznej, ze szczególnym uwzględnieniem kryteriów poprawnego i krytycznego używania pojęć. Metodyka tej dydaktyki nie powinna prowadzić do konfliktu ze sferą idei, przeświadczeń i twierdzeń zawartych w zapleczu. Zmiany w myśleniu adeptów powinny mieć charakter ewolucyjny i wynikać niejako z ich inicjatywy: być efektem funkcjonalizacji sfery pojęć, a następnie — twierdzeń, wypowiedzi, tekstów. Dydaktyka pojęć jest niezwykle trudnym, żmudnym i niewdzięcznym elementem edukacji filozoficznej. Aby zapobiec monotonii prowadzonych zajęć należy równolegle wprowadzać elementy etyki, które umożliwią utrzymanie kontaktu z grupą, jednocześnie aktywizując zasób wiedzy zawartej w zapleczu.

3. 2 Poziom dydaktyki zdań przekraczają nieliczni adepci filozofii. Jako dodatkową trudność trzeba wymienić duże wymagania stawiane nauczycielom filozofii, od których oczekuje się nie tylko talentu i umiejętności dydaktycznych, ale także dość rozbudowanych koncepcji filozoficzno-logicznych. Wkraczanie na poziom wypowiedzi zdaje się być ostatnim szczeblem edukacji filozoficznej, realizowanej w formie szczątkowej w zakresie szkolnictwa średniego; stanowią też główny element dydaktyki szkoły wyższej. (Osiągnięcia wszystkich poziomów edukacji filozoficznej wymaga, zdaniem piszącego te słowa, ponad piętnastoletnich intensywnych studiów filozoficznych)

3. 3 Odkrywane i rozwijane poziomy refleksji filozoficznej powinny oświetlać się nawzajem i uzupełniać, umożliwiając readaptację intelektualną treści już posiadanych. Pożądany jest model ruchu okrężnego, wznoszącego się na coraz to nowe poziomy, w którym na bazie kilku wybranych tekstów przeprowadza się coraz to nowe operacje interpretacyjne.

3. 4 Z uwagi na społeczny wymiar filozofii, jaki podkreślany jest w ramach edukacji szkolnej, trzeba dużo uwagi skupiać na tych momentach dydaktyki, które umacniają intersubiektywny charakter pracy filozoficznej. Jednakże filozofia oferuje także i takie style myślowe, w których procesy obiektywizacji treści myślenia przebiegają w zdecydowanie bardziej zindywidualizowanej formie. Dlatego nie można zbyt mocno ingerować i szkodzić w przypadkach uczniów skłaniających się ku takim formom myślenia filozoficznego. Wielu wybitnych filozofów nigdy nie osiągało poziomu tekstu w swym rozwoju filozoficznym, a mimo to znajdowali drogę idei, chociażby na drodze intuicji mistycznej. Z tego względu proponuje się w tym miejscu, aby przyjąć wobec adeptów filozofii postawę afirmacji egzystencjalnej w zakresie ich wysiłku filozofowania oraz łagodnej negacji esencjalnej—w zakresie treści myślenia.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

STUDENCI WOBEC WIZJI PRZYSZŁOŚCI NIEZMIERNIE ODLEGŁEJ

Zdarza się, że obok wykładów, seminariów i translatoriów dla studentów filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, prowadzę także zajęcia ćwiczeniowe z historii filozofii, na niefilozoficznych kierunkach studiów. Podstawową formą takich zajęć jest omawianie głównych problemów filozoficznych, jakie nurtowały wybitne umysły filozoficzne na przestrzeni wieków. Ponadczasową i ponadustrojową trudnością, zwłaszcza na niektórychych kierunkach studiów, jest dotarcie do wskazanej literatury, której brakuje w wyspecjalizowanych bibliotekach, tym bardziej więc — w bibliotekach wydziałowych, gdzie zbiory z zakresu filozofii są traktowane marginalnie. Aby studentom umożliwić skuteczne obcowanie z zaleconą literaturą, prowadzę zajęcia „merytoryczne" co dwa tygodnie, na zmianę z zajęciami o tematyce „dowolnej". Studenci sami wybierają i proponują kwestie ich intrygujące, jedna osoba przygotowuje kilkuminutowe zagajenie (najczęściej i na moją prośbę — sygnalizujące kontrowersyjne podejście do sprawy), co jest dobrym impulsem do dalszej rozmowy, którą staram się pokierować. Dominuje tematyka moralna oraz takie hasła, jak: uniwersalizm a relatywizm moralny; naukowy i moralny wymiar prawdy; człowiek — istota wolna?; wartość życia ludzkiego i każdego; problem aborcji; eutanazja; tolerancja religijna; szczęście; miłość... i wiele innych tematów.

Na jednym ze spotkań studenci (Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji) zaproponowali, aby przeprowadzić rozmowę na temat wizji przyszłości, bliższej i dalszej. Jednak nie wyłonili spośród siebie osoby odpowiedzialnej za przygotowanie zagajenia, toteż sam podjąłem się tego zadania. Rezultat — chciałbym tu pokrótce przedstawić. Kolejność zagadnień jest przypadkowa, zgodna z aktywnością mojej pamięci, podsuwającej wspomnienia z młodzieńczych lektur i obserwacji różnorakich doniesień, zasłyszanych oraz wyczytanych w prasie. Nie mówiłem o przyszłości, na którą mam wpływ, bo mówić o niej nie warto: wszystko, co się w moim życiu wydarzy, nie musi kogokolwiek interesować. Ponadto o wydarzeniach, na które mam wpływ minimalny albo żaden — sam nie chcę mówić. Puściłem więc wodze fantazji.

1. Wyobraźmy sobie dorodną gruszkę wiszącą na drzewie, wąską częścią do góry, szerszą w dół. Niech ona symbolizuje kształt czaszki człowieka pierwotnego: mały wierzchołek, w którym mieścił się niewielkich rozmiarów mózg. Natomiast część dolna, szczękowa, była nad wyraz rozwinięta i szeroka, bowiem człowiek pierwotny

zjadał wiele „surówek", tj. dań spożywanych na surowo i wymagających skutecznego i silnego uzębienia. Z biegiem czasu, w miarę nabywania różnorakich umiejętności, mentalnych i manualnych, na skutek doskonalenia *menu* i umiejętności kulinarnych — część szczękowa uległa zmniejszeniu, zaś część mózgowa powiększeniu. Obecnie ludzka czaszka ma kształt owalny, jednak proces doskonalenia umiejętności (zatem i urozmaicania jadłospisu) postępuje nadal. Ludzka czaszka będzie przybierała kształt przeciwny do pierwotnego: wisząca gruszka odwróci się częścią szerszą — ku górze i będzie to spowodowane rozrostem tkanki mózgowej. Natomiast dolna, węższa część czaszki będzie mieściła otwór gębowy, prawdopodobnie bezzębny, bowiem organy nieużywane zanikną. Zanikną także mięśnie i konstrukcja szkieletu, bowiem człowiek będzie w coraz mniejszym stopniu zażywał naturalnych form ruchu, przekształcając się w Kartezjańską „rzecz myślącą". Człowiek zatem będzie przede wszystkim myśleniem, ze szczątkową obecnością innych funkcji życiowych.

2. Ewolucja ludzkiego organizmu zostanie przyśpieszona postępem nauki, zwłaszcza medycyny: naturalna sprawność i wydolność poszczególnych organów stanie się zbędna, bowiem owe organy będzie można wymieniać tak, jak się wymienia zużyte i niesprawne części w samochodzie. Zostaną uruchomione placówki zajmujące się sztuczną hodowlą ludzkich organów, metodą klonowania, bądź jakąś inną.

3. Inżynieria genetyczna umożliwi bardzo precyzyjne „planowanie" rodziny: potomkowie będą posiadać takie cechy intelektu, charakteru i biologiczne, jakich będą sobie życzyć rodzice (jeśli w ogóle więzi rodzinne w naszym pojęciu — będą istnieć).

4. Zostaną skonstruowane urządzenia, także przenośne i „kieszonkowe" (na kształt latarki elektrycznej czy mikrofonu kierunkowego) do odczytywania cudzych myśli, bez wiedzy osoby „inwigilowanej".

5. Zostaną odkryte substancje umożliwiające skuteczne przedłużanie ludzkiego życia, co będzie szło w parze ze znacznym ograniczeniem chorób fizycznych (psychiczne będą się pogłębiać i staną się podstawową patologią człowieka przyszłości).

6. Człowiek do tego stopnia wyeksploatuje i zniszczy naturalne zasoby Ziemi, że będzie musiał szukać schronienia gdzie indziej; jak wiadomo, „matka jest tylko jedna" (także matka-Ziemia) i ma ona tylko jedno życie.

7. Człowiek skonstruuje pojazdy poruszające się w przestrzeni międzygwiezdnej z szybkością zbliżoną do prędkości światła.

8. Znajdzie sposób syntezy lekkich jąder atomowych. Tym samym uzyska niewyczerpane źródło energii, także do „domowego" użytku: zbuduje pojazdy napędzane dowolnym paliwem, nie wyłączając odpadów, które dzisiaj noszą dźwięczną nazwę „śmieci".

9. Człowiek wykorzysta siłę grawitacji ziemskiej do transportu podziemnego oraz do ekspedycji pojazdów w przestrzeń kosmiczną, bez zużycia paliwa.

Kamień wrzucony do studni opada ruchem jednostajnie przyśpieszonym, powodowanym przyciąganiem ziemskim. „Studnia" wydrążona przez środek naszego globu umożliwiłaby spadającemu kamieniowi przebycie połowy drogi ruchem jednostajnie przyśpieszonym (do pewnego momentu), zaś po minięciu środka Ziemi —

kamień zacząłby wytracać szybkość, by u wylotu tunelu zupełnie się zatrzymać. Czas „wpadania" byłby równy czasowi „wypadania". Tunel podziemny, wydrążony nie przez środek Ziemi, ale w linii prostej łączącej dwa punkty na powierzchni — jako cięciwa, byłby poprowadzony nie „w dół", ale ukośnie. Szybkość spadającego w nim ciała materialnego byłaby mniejsza, stosownie do kąta nachylenia, oraz, tym samym, długości tunelu, Tym ciałem mógłby być pociąg pasażerski lub towarowy, pokonujący z wielką prędkością znaczne odległości. Aby od połowy drogi taki pojazd nie wytracał prędkości, byłby włączany system antygrawitacyjny o przeciwnym do ziemskiego polu magnetycznym. Hamowanie, w końcowym odcinku trasy, musiałoby być mechaniczne, bowiem pojazd wyposażony w taki system antygrawitacyjny, nie zatrzymany, pomknąłby w przestrzeń pozaziemską. Tak właśnie będą ekspediowane pojazdy kosmiczne. Wszakże pod warunkiem, że owych tuneli-wyrzutni nie zniszczą ruchy tektoniczne mas ziemskich.

10. W środowisku przyrodniczym obecna jest tablica Mendelejewa, tj. wszystkie znane (oraz nieznane) pierwiastki. Dowolny przedmiot, pochodzenia organicznego i nieorganicznego, możemy poddać procesowi rozpadu i rozproszenia: jednak przedmiot taki nie „znika", a jedynie przechodzi w inny stan skupienia, jego „dematerializacja" jest pozorna. Zostaje wchłonięty przez środowisko.

Człowiek skonstruuje urządzenie, za pomocą którego będzie można odtworzyć przedmiot, który uległ rozpadowi, tj. ponownie go „zmaterializować". Co więcej, skoro substancja składająca się na zawartość chemiczną np. jabłka, znajduje się w zasięgu ręki, wokół nas, to będzie można tę substancję, w koniecznej ilości, „wyssać" ze środowiska i „zmaterializować" dowolną ilość jabłek i dowolną ilość innych przedmiotów, ale w zakresie możliwości materialnych tegoż środowiska. Człowiek tym samym stanie się „cudotwórcą", będzie „tworzył" coś „z niczego", pod warunkiem, że proces „tworzenia" będzie zgodny z podobnym procesem „niszczenia", tj. zwrotu, w innej postaci, wyzyskanej materii. Eksploatacja i dewastacja materii przybierze rozmiary niewyobrażalne.

Dzięki technice „dematerializacji" i „materializacji" będzie można przesyłać dowolne przedmioty i na dowolną odległość w ciągu krótkiego czasu niezbędnego do uruchomienia stosownych urządzeń.

11. Wszystkie przedmioty, żywe i mar twe, emitują oraz absorbują fale elektromagnetyczne. Fale te pozostawiają trwały zapis pozostawiony w strukturze materialnej innych przedmiotów, zapis dotychczas niedostępny dla człowieka. Zostanie jednak skonstruowane urządzenie, pozwalające odczytać z dowolnego przedmiotu scenerię wydarzeń, jakie przez dziesiątki, setki i tysiące lat toczyły się wokół np. kamienia, ich niemego świadka. Z przedmiotów, z pozostawionych na nich „śladów" elektromagnetycznych, tak jak z taśmy magnetycznej, będzie można odtworzyć obrazy przeszłości, dzień po dniu, minuta po minucie.

*

Studenci słuchali tej opowieści w milczeniu, z zapartym tchem, ale i z przerażeniem w oczach. W dyskusji stwierdzono, że jest to wizja przygnębiająca, nieludzka, ponadto taka, że nie mieści się w aktualnych granicach wyobraźni. Nieludzka

dlatego, że zaprezentowana wizja przyszłości „odhumanizowuje" człowieka, czyni go nieomal mechanizmem, odrywa go od naturalnego środowiska ziemskiego. Nic nie mówi o zmianach w naturze ludzkiej, jakie mogą w takiej perspektywie — zaistnieć i te zmiany mogą się okazać bardziej groźne, niż postęp techniczny.

Zwrócono jednak uwagę na fakt, że osiągnięcia techniczne, aczkolwiek narastają w coraz szybszym tempie (dla porównania, choć może mało precyzyjnie, można powiedzieć, że w tym względzie ilość wynalazków dokonanych w ostatnim stuleciu, przerasta ilość podobnych — w ostatnich dziesięciu tysiącach lat), to nie są one faktami zaskakującymi ludzkość: same odkrycia, proces wdrażania ich rezultatów to droga ewolucyjna, zaś stan świadomości aktualnie żyjących pokoleń (nie mówiąc o pokoleniach późniejszych) jest taki, że mało która innowacja naukowa i techniczna może całkowicie ludzi zbulwersować. Problemem byłoby pojawienie się owych zapowiadanych „rewelacji" nagle, z dnia na dzień, aczkolwiek zaskoczenie byłoby krótkotrwałe. Moment zaskoczenia dotyczy raczej przeszłych pokoleń, nie zaś przyszłych: nasz praprzodek żyjący np. przed tysiącem lat, gdyby nagle ujrzał obraz telewizyjny, spadłby z krzesła i jego reanimacja musiałaby być niezwykle intensywna. Podobnie z innymi osiągnięciami: kiedyś nie wyobrażano sobie, aby pojazd mógł poruszać się po lądzie inaczej, jak tylko ciągniony przez poczciwego konia „siwka" itd. itp. Z powodu zapowiadanych i wdrażanych odkryć nie raz już wieszczono rychły koniec świata.

Studenci jednak zwrócili uwagę na zmieniający się stan świadomości: człowiek coraz bardziej zdaje sobie sprawę z tego, że jeśli nie zacznie respektować naturalnych praw rozwoju, nie zacznie pielęgnować i ochraniać przyrody, to skutki dla ludzkości będą fatalne. Toteż nie odejście od natury czy exodus w przestrzeń kosmiczną, zaprezentowane w zagajeniu, są naszą nadzieją, ale powrót „na łono natury".

Jest to argument ważki i trafny, dotyczy jednak czasów aktualnych i przyszłości osiągalnej przez obecne i najbliższe pokolenia. Natomiast w zagajeniu chodziło o przyszłość daleką, tak daleką, w której może nastąpić znaczne ostygnięcie Ziemi, zmiana bądź zanik wszelkich parametrów atmosferycznych i biologicznych umożliwiających życie: proces starzenia się ciał kosmicznych jest nieodwracalny, dotyczy Ziemi, naszego słońca i wszystkich obiektów Kosmosu. Jeśli człowiek jako gatunek dotrwa tamtych czasów, to będzie zmuszony do osiedlania się w układach planetarnych innych gwiazd.

Zauważono natychmiast, że taka wizja, np. eksplozja lub wygaśnięcie naszego Słońca, to dokładna wersja apokalipsy zapowiedzianej przez *Biblię:* człowiek przejdzie w nowy wymiar istnienia i pozostaną tylko ci, którzy będą stali na najwyższym szczeblu hierarchii społecznej oraz poziomie inteligencji.

Zgodnie stwierdzono, że największym niebezpieczeństwem dla człowieka będą przemiany nie wokół niego, ale w nim samym: techniczna wizja przyszłości jest możliwa do wyartykułowania, co właśnie zostało zaprezentowane; natomiast człowiek sam dla siebie — nadal pozostanie największym problemem i zagadką. I nie chodzi o optymistyczny wymiar sprawy, taki oto, że człowiek, aby mógł wieść życie przepełnione nadzieją, o sobie nie powinien wiedzieć wszystkiego: chodzi o takie wynaturzenia ludzkiej psychiki, które uczynią z człowieka istotę nieludzką, barbarzyńską, okrutną, niszczycielską itp. Wszak mimo religijnych wizji o odkupieniu

człowieka, staje się on autorem coraz większych nieszczęść, krzywd i bezmyślnie prokurowanych kataklizmów. To prawda, że postęp wiedzy technicznej pędzi w coraz bardziej zawrotnym tempie niczym śnieżna kula; ale jednocześnie, właśnie dzięki niemu inne wartości kultury, szczególnie więzi międzyludzkie, uległy osłabieniu, wyblakły. Wiek XX przyniósł przejawy barbarzyństwa niespotykane w przeszłości, zaś narzędzia destrukcji są doskonalone i coraz bardziej wyrafinowane[1]. Z drugiej zaś strony słuchamy doniesień, że ludzkość z trudem i mozołem, nie bez potknięć, ale buduje przyszłość coraz bardziej godną ludzkiego, humanitarnego wizerunku świata.

*

Po kilku dniach powyższe dywagacje przedstawiłem, w trakcie kilkuminutowej przerwy, uczestnikom mojego seminarium prowadzonego w Instytucie Filozofii tego samego uniwersytetu. Studenci słuchali owych uwag z prawdziwym rozbawieniem. Jeden z nich orzekł, że gdyby ktoś chciał odczytywać jego myśli, to on by natychmiast skonstruował system antywłamaniowy do jego świadomości, albo urządzenie zakłócające obraz na monitorze podglądacza. Inny dodał, że skoro rakieta wyrzucana z tunelu byłaby zaopatrzona w system antygrawitacyjny, to inna rakieta stojąca nieruchomo na ziemi i dysponująca podobnym mechanizmem, nie podlegałaby sile przyciągania, czyli — nic by nie „ważyła". Wystarczyłoby ją kopnąć, aby poszybowała w przestrzeń kosmiczną.

Tak oto jedni studenci wysłuchali mojego „zagajenia" z osłupieniem i przerażeniem, inni—z humorem i na wesoło. Rodzą się zatem pytania: czy studenci filozofii są bardziej inteligentni niż studenci innych wydziałów, czy może tylko bardziej zblazowani? Czy namysł nad daleką przyszłością może nas sensownie absorbować i czy wnioski stąd wysnute mogą mieć wpływ na nasze postawy i dzisiejsze wybory? Byłbym rad, gdyby koledzy prowadzący zajęcia z filozofii uznali, że temat ten wart jest podjęcia w trakcie ich zajęć dydaktycznych ze studentami.

[1] Wiele uwag temu problemowi poświęcił w swojej twórczości Henryk Elzenberg, a na nowo ten wątek podejmuje Bogusław Wolniewicz w tekście publikowanym w niniejszym numerze.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII (1994) — WYKAZ

1. Franciszek Chmielowski: *Filozofia sztuki H. -G. Gadamera.* Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
2. Jan Choroszy: *La pensée ethique de T. Kotarbiński.* Uniwersytet Wrocławski.
3. Teresa Grabińska: *Realizm i instrumentalizm w fizyce współczesnej.* Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
4. Marek Grygorowicz: *Tematyka sensualistycznego uzasadnienia tożsamości podmiotu ludzkiego i jego odniesień do realności w twórczości Condillaca.* Uniwersytet Łódzki.
5. Ryszard Jadczak: *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego.* Uniwersytet Warszawski.
6. Feliks Krause: *Poglądy filozoficzne Jana z Ziębic.* Katolicki Uniwersytet Lubelski.
7. Aleksander Ochocki: *Kryzys i filozofia.* Uniwersytet Warszawski.
8. Hanna Puszko: *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna.* Uniwersytet Warszawski.
9. Krzysztof Wieczorek: *Lévinas a problem metafizyki.* Uniwersytet Śląski w Katowicach.
10. Ryszard Wiśniewski: *Możliwość probalilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej.* Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
11. Cezary Wodziński: *Heidegger i problem zła.* IFiS PAN.
12. Andrzej Zalewski: *Nowa fenomenologia sensu. Próba wykorzystania metod transcendentalnej fenomenologii do zagadnienia konstytucji „teoretyczności”.* Uniwersytet Łódzki.
13. Paweł Zeidler: *Spór o status poznawczy teorii. W obronie antyrealistycznego wizerunku nauki.* Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.

AUTOREFERATY

TERESA GRABIŃSKA:
REALIZM I INSTRUMENTALEM W FIZYCE WSPÓŁCZESNEJ
(Uniwersytet Jagielloński)

Współczesna wiedza naukowa odznacza się alternatywnością opisów teoretycznych oraz wymiennością jednych opisów na inne. Już i bez tego pytanie o odniesienie obrazów teoretycznych do opisywanej rzeczywistości jest pytaniem ważkim i wykraczającym poza zainteresowania samych uczonych, którzy tworzą opisy lub je stosują do badania rzeczywistości empirycznej. Utrzymanie naiwnie realistycznego lub esencjalistycznego stanowiska w tej kwestii, a także związanych z nimi sądów o rzeczywistości odkrywanej zasadniczo dopiero w teorii jest, zwłaszcza dziś, nadzwyczaj trudne. Ale także współczesne, często bezkrytyczne przyjmowanie drugiej skrajności—czysto instrumentalistycznego i antyrealistycznego traktowania wiedzy naukowej nie znajduje, jeśli się przyjrzeć nauce, dostatecznych podstaw do uznania, a ponadto dopuszczalne w jego kategoriach uogólnienie instrumentalnego charakteru wszelkiej wiedzy i poznania prowadzi do technologicznej dekadencji.

W pracy bronię realizmu własnej wersji krytycznej i odnoszę się do tych zasadniczych kwestii, które zwykle dyskutuje się w sporach realistów i antyrealistów. Nieprzypadkowo też podejmuję dyskusję z Nancy Cartwright jako przedstawicielką instrumentalizmu umiarkowanego. Nieprzypadkowość tej dyskusji wywodzi się z tego, że Cartwright w swojej słynnej książce *How the lows of physics lie?* formułuje — w sposób niezbyt precyzyjny — tezy przeciw realizmowi. Tezy te jednak, choć nie dostrzega się, że niespójne, wskazują na potrzebę rewizji tradycyjnego realizmu poznawczego.

W rozdziale pierwszym pracy przedstawiam bardzo szkicowo problematykę i tradycję realizmu poznawczego i instrumentalizmu. Rozdział drugi — o problemach koordynacji wielkości empirycznych z terminami teoretycznymi wraz z dodatkiem o zmianach wzorca długości wraz ze zmianą odległości w konkretnych procedurach astronomicznych—pełni ważną rolę w wykładzie treści proponowanej wersji realizmu krytycznego. Rozważam w nim sens pojęcia „pomiar" w astronomii pozagalaktycznej w zestawieniu z jego metrologiczną definicją. Pozwala mi to sformułować tezę o nieseparowalnym splocie założeń teoretycznych, operacyjnych i decyzyjnych, który występuje w zasadzie w każdym terminie zwanym operacyjnym: intensywność tego splotu jest wyjątkowa dla odległości kosmologicznych. Jednocześnie wskazuję na brak logicznego związku między „empirycznie" wyznaczanymi odległościami kosmologicznymi a ich teoretycznym odpowiednikiem w ogólnoteoriowzględnościowych modelach standardowych Wszechświata, a także w odniesieniu do prac Herberta Ivesa — na pomijane trudności relatywistycznego traktowania pomiaru odległości w szczególnej teorii względności.

Rozdział trzeci porusza ważkie kwestie eksplanacyjnych funkcji teorii. Bronię w nim adekwatności schematu wyjaśniania Hempla-Oppenheima. Definiuję model jako eksplanans tego wyjaśniania, w którym podstawową rolą dla zrozumienia relacji

modelu do rzeczywistości empirycznej mają warunki idealizacyjne. Dzielę je na warunki c^T ze względu na teorię, c^F— ze względu na zjawisko, c^R— aproksymacyjne i umowne c^U. Wykazuję błędność tezy Cartwright o proporcjonalności liczby warunków idealizacyjnych w eksplanansie do stopnia ogólności teorii. W oparciu o wyjaśnienie prawa spadku swobodnego pokazuję, że w miarę wzrostu ogólności teorii wyjaśniającej liczba warunków idealizacyjnych nie ulega widocznym zmianom, zmienia się natomiast ich merytoryczne grupowanie.

Zgadzam się z tezą powtarzaną przez Cartwright o tym, że relacja teorii do rzeczywistości jest dwustopniowa i realizuje się w modelu. Zgadzam się również z Cartwright tam, gdzie odmawia ona wartości poznawczej tzw. *causal stories,* które ja rozumiem jako modele kauzalne: eksplanans wtedy składa się z praw różnych, często wzajemnie sprzecznych teorii i które rzeczywiście odnoszą się do pewnego fikcyjnego scenariusza.

Rozdział czwarty jest rozwinięciem ostatniego rozdziału książki Cartwright; wskazuję na brak konsekwencji w jej stanowisku instrumentalistycznym. Pokazuję, że Cartwright pod pretekstem usunięcia subiektywistycznej interpretacji von Neumanna mechaniki kwantowej *(nota bene* ambicje te nie są zrozumiałe w świetle instrumentalistycznego traktowania teorii) w zasadzie odnajduje fragmenty tzw. korespondencji między statystyczną i nierelatywistyczną mechaniką kwantową. Rekonstruuję zatem tę relację i rozważam także szczegółowe problemy korespondencji między wielkościami teoretycznymi w klasycznej i relatywistycznej kinematyce oraz dyskutuję problem współmiemości wielkości teoretycznych.

W rozdziale piątym zaczynam rozważania, które kontynuuję w następnych pracach (w książkach *Teoria, model, rzeczywistość.* Wrocław 1993; *Poznanie i modelowanie.* Wrocław 1994). Ich przedmiotem jest tzw. metafizyka szczegółowa ukształtowana przez aparaturę pojęciową teorii. Rozdział w omawianej pracy poświęcony jest przede wszystkim roli geometrii fraktalnej w tworzeniu metafizyki szczegółowej, która kreuje obraz świata stowarzyszony z teorią — w jego perspektywie budowane są modele teoretyczne zjawisk. W rozdziale tym wskazuję także na relację między wizją czysto metafizyczną (np. Whiteheada czy Boščovića) a odpowiednią metafizyką szczegółową modelowania fraktalnego.

Rozdział szósty jest poświęcony problemowi praw empirycznych, które instrumentaliści zwykli traktować jako jedyne prawa. Mają być one — jak głosi tytuł książki Cartwright — prawdziwe w odróżnieniu od „kłamliwych" praw teoretycznych. Próbuję więc zrekonstruować sens prawdziwości (fałszywości) praw. Dochodzę do wniosku, że jest on wieloznaczny. Raz ma treść konstruktywistycznego pojęcia prawdy (gdy prawa teoretyczne są prawdziwe w modelu), innym razem wyraża treść pragmatystycznego kryterium prawdy (gdy konsekwencje praktyczne weryfikują słuszność praw), a jeszcze innym — klasycznej koncepcji prawdy, gdy prawa empiryczne mają być prawdziwe. Na przykładzie prawa Hubble'a staram się także pokazać, że zagadnieniu praw czysto empirycznych, podobnie jak wielkości czysto empirycznych, należy rozpatrywać inaczej niż to się zwykle robi w filozofii nauki.

W rozdziale siódmym rekonstruuję sytuację odkryciogenną w fizyce, na przełomie XIX i XX wieku, która doprowadziła do odkrycia kinematyki relatywistycznej. Na podstawie cyklu rekonstrukcji wcześniej przeze mnie opublikowanych, staram

się ukazać wpływ stanowiska teoriopoznawczego Einsteina i Poincarego na ocenę znaczenia ich kinematyk relatywistycznych, a co za tym idzie, na ich dalszy wpływ na rozwój fizyki. Stanowisko konwencjonalistyczne Poincarégo — w przeciwieństwie do realizmu Einsteina — słabiej motywowało do przedstawienia odkrycia kinematyki relatywistycznej jako nowego prawdziwego obrazu rzeczywistości fizycznej, a co za tym idzie do upatrywania w odkryciu nowej kinematyki—rewolucji naukowej.

W rozdziale ósmym syntetyzuję wyniki, które dotyczą: analiz pojęcia pomiaru, wielkości empirycznej i teoretycznej, definicji modelu teoretycznego, struktury warunków idealizacyjnych, korespondencji pojęć i teorii, nowej metafizyki szczegółowej stowarzyszonej z teorią i jej roli w budowaniu modelu, klasyfikacji modeli, oryginalnego fraktalnego modelu metafizycznych koncepcji czasu. Nowa dyskusja nad sensem empiryczności praw i wielkości oraz prawdziwości praw nauki odnosi się bezpośrednio do znanych w literaturze zachodniej tez. Przedstawiając krytykę instrumentalizmu za uznawanie praw czysto empirycznych, za mityczne i niezgodne ze stanem faktycznym głoszenie tez o zupełnym oderwaniu ogólnych praw teorii fizykalnych od empirii, za brak jasnego kryterium prawdziwości praw teoretycznych i empirycznych, odwołuję się do autentycznej praktyki w naukach fizykalnych. Formułuję własny program realizmu krytycznego. Podtrzymuję tezę o tym, że język naukowy obserwacyjno-teoretyczny jest pomostem między światem obiektywnym a poznającym podmiotem. Drogą do uznania tej tezy nie jest formalna analiza języka, lecz analiza związku między wielkościami teoretycznymi i empirycznymi na poziomie modelu. Krytyczna cecha realizmu odzwierciedla się w tym, że obowiązujące w danym okresie modele i teorie są w pewnym stopniu hipotetyczne, co nie oznacza jednak, że obraz rzeczywistości wyłaniający się z nich jest fikcją. Wiedza ma charakter kumulatywny, ale termin ten jest znacznie bardziej subtelny niż się to zazwyczaj przedstawia. Sens kumulatywności musi być dogłębnie badany, aby zrozumieć sens realizmu. W tym celu konieczne jest badanie zarówno związków między teoriami (korespondencji formuł), jak i znacznie trudniejszej kwestii relacji między treścią pojęć teoretycznych.

Badanie aparatury pojęciowej teorii uważam za kluczowe dla zrozumienia istoty realizmu poznawczego. Rzeczywistość wyłaniająca się z modeli teoretycznych wpływa na kształtowanie metafizyki szczegółowej, aparatu pojęciowego, sposobu abstrakcji, budowanie analogii, konceptualizację danych doświadczenia, przygotowanie i kontrolowanie eksperymentu. Wartość merytoryczna i heurystyczna tej tzw. metafizyki szczegółowej, związanej z aparaturą pojęciową, jest nie do przecenienia w zrozumieniu funkcji poznawczych wiedzy.

RYSZARD JADCZAK:
CZŁOWIEK SZUKAJĄCY ETYKI. FILOZOFIA MORALNA KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO
(Uniwersytet Warszawski)

Celem rozprawy jest próba możliwie pełnej systematyzacji poglądów na etykę Kazimierza Twardowskiego, ich analiza i interpretacja. Korzystam w tym celu nie

tylko z drukowanych tekstów Twardowskiego, ale także tych, które dotąd pozostawmy w jego spuściźnie rękopiśmienniczej.

Poglądy Twardowskiego na filozofię, a także etykę, ulegały w ciągu jego życia ewolucji, jednak niezmiennie traktował on poznanie filozoficzne jako poznanie ściśle naukowe. By rzecznikiem etyki naukowej, która winna być budowana „od dołu". Przesłanki do jej budowy powinny być czerpane z empirii aksjologicznej, dostarczającej kryterium dobra. Aby etyka mogła się stać nauką, musi spełniać wszelkie wymogi wiedzy racjonalnej, obiektywnej, zawierać twierdzenia, które obowiązują powszechnie, a także operować językiem wolnym od mglistości i wieloznaczności. Zasługą Twardowskiego jest właśnie to, że podjął wysiłek zmierzający do rugowania ze świadomości moralnej i metafizycznej błędów i nieporozumień, oczyszczając tym samym pole dla etyki naukowej.

Twardowski przyjął podział świata przeżyć psychicznych dokonany przez F. Brentana w rozprawie z 1874 r. *Psychologie vom empirischen Standpunkt.* Idąc za A. Meinongiem i A. Höflerem, Twardowski rozróżniał takie uczucia, których podstawą jest tylko wyobrażenie oraz takie, u których podstawy leży przedstawienie wraz z sądem, a więc uczucie przekonaniowe. Uczucia przekonaniowe dzielą się zaś na intelektualne i uczucia wartości. Przedmiot, który budzi w nas uczucia, posiada dla nas wartość. Wedle Twardowskiego wartość nie jest cechą naturalną przedmiotu, ale własnością swoistą nabywaną przez przedmiot dzięki aktowi intencjonalnemu, w którym podmiot stwierdza przedmiot godny pożądania. Sam przedmiot może tę wartość, co najwyżej, posiadać potencjalnie. Odrzucając utożsamianie wartości z cechami naturalnymi przedmiotów, stanął Twardowski na gruncie antynaturalizmu.

Z uprzytomnieniem sobie wartości przedmiotów i czynów wiąże się ich ocena. Właśnie w ocenie wyraża się poznanie dobra i zła. Właściwym przedmiotem oceny etycznej jest, według Twardowskiego, charakter sprawcy czynu. W tym ujęciu poczytywanie komuś czynu znaczy tyle, co stwierdzenie, że czyn wynikał z postanowienia, a postanowienie było wynikiem charakteru. W sprawie sporu determinizmu z indeterminizmem w kwestii wolności woli, Twardowski stanął po stronie determinizmu. Był też zdania, że determinizm nie zagraża etyce i prawu karnemu, natomiast pogodzenie z nim indeterminizmu jest rzeczą trudną

Twardowski wystąpił zdecydowanie przeciwko hedonizmowi jako pewnemu stanowisku teoretycznemu oraz postawie życiowej. Jego propozycję można określić jako etykę hedonistycznego utylitaryzmu. Jest to program etyki umiaru i kompromisu, etyki prospołecznej, dążącej do minimalizacji zła i maksymalizacji dobra.

Twardowski uznawał za niezbędne istnienie w etyce kryterium, które pozwalałoby rozróżniać i oceniać postępowanie należyte i zdrożne, chlubne i dozwolone. Jego zdaniem kryterium takie musi być zdaniem ogólnym, dającym się ująć w formę normy, pozwalającym na zastosowanie do postępowania wszystkich ludzi bez wyjątku i autonomicznym. Warunkom tym ma odpowiadać kryterium w brzmieniu: „Różnica między dobrym a złym postępowaniem polega na zgodności lub niezgodności postępowania z cechami znamionującymi człowieka". Cechy te zawierają się w definicji człowieka jako istoty rozumnej i społecznej. W kwestii uzasadnienia kryterium etycznego Twardowski łączył naturalizm z intuicjonizmem. Opowiadał się za teorią bezwzględności i obiektywności dobra. Jako obiektywista prowadził

konsekwentną krytykę relatywizmu zagrażającemu możliwości budowania etyki naukowej, a następnie zaproponował jej własną definicję. Brzmi ona: „Etyka jest nauką o warunkach i sposobach jak najdalej idącego pogodzenia ze sobą interesów jednostek lub związków jednostek". Mimo wstępnych deklaracji autora i ta definicja zawiera pojęcie, które samo wymaga zdefiniowania, tj. pojęcie interesu. Definicja Twardowskiego zawiera natomiast kryterium etyczne, zgodnie z którym dodatnim nazwiemy takie postępowanie, które przyczynia się do pogodzenia ze sobą interesów jednostek lub grup jednostek. Ujemnym zaś takie postępowanie, które owo pogodzenie utrudnia. Największym walorem tej propozycji jest to właśnie, że tak ujęta etyka może stać się, w wymiarze ogólnoludzkim przez normy, ale także wprost, dzięki kryterium w niej zawartemu, regulatorem życia społecznego.

Znajomość obowiązków jest istotnym warunkiem słusznego działania Etyka nie może być obojętna na sferę praktycznego stosowania jej norm. Etykę Twardowskiego można nazwać etyką aksjologiczno-deontologiczną, bowiem łączy przekonanie o wadze doświadczenia moralnego dla wyborów moralnych z powinnościowym charakterem postępowania mającego cechy dobra i słuszności.

Poglądy etyczne Twardowskiego nie należą do martwych pomników myśli filozoficznej. Odegrały one znaczącą rolę inspirującą refleksje o etyce, uprawianą w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, ale nie tylko. Podjąte tą pracą studia nad etyką Twardowskiego pozwolą więc, jak sądzę, lepiej zrozumieć to, co działo się w etyce i filozofii polskiej.

FELIKS KRAUSE:
POGLĄDY FILOZOFICZNE JANA Z ZIĘBIC

(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Rozprawa stanowi pierwsze studium o doktrynie filozoficznej Jana z Ziębic (Ioannes de Monsterberg vel Johannes Otto von Münsterberg). Zostało ono napisane na podstawie jego komentarza do *Metafizyki* Arystotelesa, który to komentarz znajduje się w kodeksie rękopiśmiennym Bawarskiej Biblioteki Państwowej w Monachium.

Jan z Ziębic urodził się w połowie XIV wieku na Śląsku. Studia odbywał w uniwersytecie w Pradze. Tam został profesorem, a następnie rektorem. W 1409 roku wyjechał z dużą grupą studentów i profesorów do Lipska, gdzie w tym samym roku objął stanowisko rektora nowo powołanego uniwersytetu. Zmarł w 1416 roku.

W książce liczącej 276 stron (wraz z obszernym streszczeniem w języku francuskim) zostały zaprezentowane po raz pierwszy poglądy filozoficzne Jana z Ziębic. W ten sposób został wprowadzony do historii filozofii nowy myśliciel — ze Śląska rodem. Inspiracją dla śląskiego filozofa była doktryna filozoficzna Jana Burydana i Marsyliusza z Inghen. Nasz komentator stanowi zatem jedno z ogniw w rozwoju nominalizmu typu burdyganowskiego. Monografia o Janie z Ziębic obejmuje trzy dziedziny filozofii: naukoznawstwo, teorię poznania i filozofię bytu.

Jan z Ziębic miał świadomość tego, że teoretyczne opracowanie metod postępowania naukowego jest warunkiem umożliwiającym uprawianie wiedzy, która chce

pretendować do miana naukowej. Stąd zagadnieniu metodologii filozofii Jan poświęcił sporo miejsca. Na pierwszy rozdział składają się trzy zagadnienia: klasyfikacja nauk, koncepcja metafizyki i stosunek nauk spekulatywnych do praktycznych. Cechą charakterystyczną dla Janowej klasyfikacji nauk jest wyraźna separacja porządku nadprzyrodzonego od naturalnego. Podstawą tej separacji jest przyjęcie dwóch odrębnych źródeł poznania: naturalnego i objawionego. Spośród wszystkich nauk zdobywanych drogą naturalną metafizyka zajmuje miejsce naczelne. Jej przyporządkowane są nie tylko pozostałe nauki spekulatywne, ale i praktyczne. Jakkolwiek metafizyka jest nauką autonomiczną, to jednak teologii przysługuje wyższość nad metafizyką. Teologia bowiem posługuje się poza przesłankami naturalnymi, na których się opiera metafizyka, również objawionymi. Obie dyscypliny określane są mianem nauki-mądrości, jednak teologia jako mądrość boska jest mądrością wyższego rzędu. Problematyka sapiencjalnego charakteru metafizyki i jej miejsce w średniowiecznym systemie nauk zajmuje u Jana poczesne miejsce. Nie jest to przypadek. Ujęcie metafizyki jako nauki-mądrości często występowało u autorów tworzących w dobie narastającego krytycyzmu. Celem tematyki sapiencjalnej było wyprowadzenie metafizyki z głębokiej defensywy, gdy coraz większą popularnością zaczął się cieszyć nurt praktycystyczny.

Ogromnie ważną sprawą w Janowej problematyce naukoznawczej był stosunek nauk spekulatywnych (w szczególności metafizyki) do nauk praktycznych. Doniosłość tego problemu wynikła z krytycznej postawy myślicieli nurtu nominalistycznego omawianej epoki wobec metafizyki oraz nasilających się tendencji do nobilitacji nauk praktycznych. Koncepcja nauk śląskiego filozofa ma znamiona praktycysteczne. Podniesienie bowiem rangi wszystkich umiejętności mechanicznych do grupy nauk praktycznych oznaczało dowartościowanie sfery współczesności ludzkiej. Do nauk wytwórczych została zaliczona logika, zachowując status nauki autonomicznej. Miała ona stanowić wstęp do wszystkich pozostałych nauk filozoficznych. Była więc nauką instrumentalną, wolną od problematyki ontologicznej, pełniąc wobec nich rolę ogólnej metodologii nauk.

Nieprzychylna atmosfera wobec nauk spekulatywnych oraz wzrastająca rola filozofii moralnej w XIV wieku skłoniły Jana do podjęcia się obrony prymatu nauk spekulatywnych nad praktycznymi. Obrona tego prymatu polegała na interpretacji pojęcia dobra oraz modyfikacji pojęcia działania. Zasadę o przewadze dobra ogólnego nad szczegółowym można by uznać za słuszną tylko wtedy, gdyby oba rodzaje dóbr należały do tej samej kategorii. Jeśli natomiast przez dobro ogólne rozumie się dobro użyteczne, a przez osobiste dobro godziwe, wtedy to drugie jest szlachetniejsze. Interpretacja pojęcia działania polega na rozszerzaniu zakresu działania: objęło ono swoim zakresem spekulację. Uprawianie jej miało na celu nie tylko zdobywanie wiedzy dla niej samej, ale również etyczne kształtowanie osoby ludzkiej. W ten sposób można było bronić tezy, że metafizyka spełnia postulat nowej epoki — doskonalenia człowieka pod względem moralnym.

W rozpatrywanych przez Jana zagadnieniach ludzkiego poznania możemy odnaleźć wszystkie najważniejsze działy teorii poznania, mimo że ta dziedzina filozoficzna jako samodzielna dyscyplina powstała dopiero w czasach nowożytnych. Jeśli chodzi o punkt wyjścia w teorii poznania, stanowisko Jana jest realistyczne.

Możliwość poznania za pomocą naturalnego światła rozumu Jan przyjął jako założenie swego systemu. Problem metody zdobywania wiedzy stał się samodzielną kwestią epistemologiczną. Polegała ona na postawie dialektycznej, zwanej dyskusyjną lub wątpieniem metodycznym. Taką postawę Jan stosował we wszystkich kwestiach filozoficznych.

Kolejne zagadnienie epistemologiczne to źródła poznania. Problem dotyczy genezy pojęć ogólnych i pierwszych zasad. W tej sprawie Jan stanął na stanowisku ernpiryzmu, odrzucając całkowicie relatywizm — punktem wyjścia w procesie poznania są zmysły.

Zagadnienie granic ludzkiego poznania to kolejny dział teorii poznania. Wychodząc z założenia, że jedynym źródłem poznania jest materiał dostarczony przez zmysły, Jan zajął stanowisko aposterioryczne. Tą drogą jest możliwe poznanie bytów cielesnych, choć niedoskonałe. Poznawalna jest nie tylko rzeczywistość materialna, ale także jestestwa duchowe. Umysł ludzki nie jest w stanie poznać, czym są te byty, może jednak poznać, „że" one istnieją. Odpowiedź na pytanie, jakie sobie postawił Jan: „Ultrum Deum esse sit demonstrabile? " jest pozytywna.

Prawda to centralny problem teoriopoznawczy. Tym problemem zajmuje się nie tylko metafizyka, ale również matematyka i filozofia przyrody, co było odstępstwem od modelu klasycznego średniowiecza. Poznanie prawdy cechuje zatem wieloaspektowość, a zarazem jest ono niedoskonałe. Nie ma charakteru komprehensywnego, gdyż takie przysługuje tylko Bogu. Wśród wielu określeń prawdy brak jest definicji klasycznej. Rozważany problem prawdy kwalifikuje Jana do nurtu nominalistycznego — prawda tkwi nie w rzeczy, lecz w umyśle.

Ostatnie zagadnienie epistemologiczne to uniwersalia. Zostało ono rozwiązane w duchu umiarkowanego realizmu pojęciowego. Ostrze swej krytyki Jan skierował przeciw naturalizmowi skrajnemu w wersji platońskiej i sokratejskiej. Z tego też powodu odrzucił on powszechnik „in essendo". W rzeczywistości istnieją tylko byty jednostkowe, które intelekt ujmuje ogólnie za pomocą pojęć. Ogólność tkwi nie w rzeczach, lecz w intelekcie. Nie jest ona jednak wytworem dowolnym, bowiem jej podstawa jest w rzeczach: „Conceptus universalis abstrahitur a rebus singularibus".

Analiza struktury bytu, trzeci rozdział rozprawy, to centralne zagadnienie filozofii średniowiecznej. Inspiracją w konstruowaniu przez Jana teorii bytu był autentyczny arystotelizm oraz jego interpretacja dokonana przez przedstawicieli nurtu nominalistycznego, zwłaszcza przez J. Burydana i Marsyliusza z Inghen. Główne zagadnienia to: status ontyczny kategorii bytowych, substancja a przypadkowość, wewnętrzna budowa substancji materialnych, jedyność formy substancjalnej, doskonałość formy, dusza ludzka, natura substancji oddzielonych oraz stosunek istoty do istnienia.

Naczelną kategorią bytu jest substancja: *ens per se existens,* która dzieli się na substancję zmysłową i czyste inteligencje. W sprawie uznania przypadłości za kategorie bytowe Jan zdaje się opowiadać za redukcją ich liczby i za rozważaniem ich nie tyle w kategoriach ontologicznych, ile logiczno-gramatycznych. Sam Arystoteles według Jana uważał je raczej za predykaty.

Hylemorficzna struktura bytu materialnego w ujęciu Jana była zgodna z powszechnie przyjmowaną w średniowieczu substancją materialną. Rozważania Jana

w sprawie wzajemnych relacji elementów bytu materialnego doprowadziły go do tezy, że w porządku przyrodzonym istnienie materii bez formy jest niemożliwe. Również forma, gdy jest wyprowadzona z potencjalności materii nie może istnieć bez niej. Nie dotyczy to duszy ludzkiej, ponieważ nie jest formą wyprowadzoną z potencjalności materii. Jej przysługuje naturalna zdolność do subsystencji po śmierci człowieka. Problem jedności formy substancjalnej znalazł również swoje odbicie w doktrynie hylemorficznej Jana z Ziębic, a w szczególności w jego antropologii filozoficznej. Problem ten rozwiązał zgodnie z nauką Arystotelesa: istnieje tylko jedna forma substancjalna. Nie bacząc na orzeczenie paryskie, Jan przyjął istnienie tylko jednej formy substancjalnej także w człowieku.

Kontrowersyjny problem dotyczący zasady jednostkowienia nie występuje u Jana w swej klasycznej postaci. Rozstrzygnął on ten problem w kategoriach logicznego orzekania. Mimo iż wśród substancji materialnych ani materia ani forma nie jest czynnikiem powodującym mnogość, w świecie inteligencji czystych właśnie brak materii sprawia, że jednostka jest zarazem z gatunkiem. Poglądy dotyczące jednostkowienia bytów duchowych są zbieżne z doktryną tomistyczną.

Fundamentalna teza filozofii bytu Jana z Ziębic to stanowisko zajęte przez niego w kwestii istoty i istnienia. Stwierdza on, że ujęte w bycie istota i istnienie są rzeczowo tym samym, a różnią się jedynie pojęciowo. Przedstawiona przez Jana struktura bytu w kategoriach istoty i istnienia jest oparta na Arystotelesowej koncepcji bytu, w której nie ma miejsca na „esse" pojęte jako odrębny akt, dzięki któremu byt jest bytem rzeczywistym.

Streszczając w kilku słowach doktrynę filozoficzną Jana, należy powiedzieć, że mieści się ona w typowej dla drugiej połowy XIV wieku doktrynie, którą cechowały konkordyzm oraz tendencje praktycystyczne. Konkordyzm Jana nie jest jednak zwyczajnym pojednaniem wiary i rozumu (wspólnym dla wszystkich myślicieli epoki), lecz charakterystyczną dla nurtu nominalistycznego próbą budowania czystej filozofii (autonomicznej), która by dopuszczała odstępstwo od swych orzeczeń tylko na zasadzie „per potentiam divinam". Zgodnie z przyjętą przez siebie regułą metodologiczną, Jan z Ziębic wyraźnie podkreślał, jaki element rozwiązywanego przez niego zagadnienia należy do porządku filozoficznego, a jaki do teologicznego.

HANNA PUSZKO
(Uniwersytet Warszawski)

SARTRE: FILOZOFIA JAKO PSYCHOANALIZA EGZYSTENCJALNA

Przedmiotem rozprawy jest prezentacja Sartrowskiego projektu filozofii, oparta na przesłance, że istotnym elementem tego projektu było dążenie do syntezy filozofii i literatury.

Praca jest podzielona na trzy części. Część I, zatytułowana *Być Stendhalem i Spinozą — w poszukiwaniu syntezy filozofii i literatury,* zmierza do odtworzenia najogólniejszego sensu Sartrowskiego przedsięwzięcia filozoficznego. Składają się na nią trzy rozdziały. W rozdziale pierwszym pt *Pierwsza decyzja i jej konsekwencje* została odtworzona sytuacja, w której zrodziła się fundamentalna decyzja Sartre'a:

„być pisarzem". Przedstawiam ogólny sens tej decyzji oraz ukazuję, jak do tego doszło, że Sartre-pisarz przeobraził się w Sartre'a-filozofa, tzn. indywidualny namysł Sartre'a nad sensem własnego pisarstwa przekształcił się w medytację filozoficzną o ambicjach uniwersalnych i stopniowo została wypracowana koncepcja filozofii jako forma samowiedzy, tożsamej z „psychoanalizą egzystencjalną".

W rozdziale drugim zatytułowanym *Myśliciel epoki kryzysu* pokazuję w najogólniejszych zarysach epokę, w której kształtowała się myśl Sartrowska — chcąc z jednej strony dookreślić ową sytuację, jaka była punktem wyjścia dla budowania filozoficznego projektu Sartre'a, z drugiej zaś zaakcentować uniwersalny wymiar jego doświadczeń.

Każda, nawet najbardziej nowatorska filozofia zawsze powstaje w określonej sytuacji teoretycznej; również w przypadku koncepcji Sartre'a istotną rolę odegrała tradycja filozoficzna. W rozdziale trzecim pt. *Filozof wobec tradycji teoretycznej* staram się określić, na czym polegała owa rola zastanego materiału myślowego w kształtowaniu się Sartrowskiego stanowiska. Zwracam uwagę, że Sartre nigdy w istocie rzeczy nie był czyimkolwiek uczniem, a odziedziczone koncepcje filozoficzne traktował jak „skrzynkę z narzędziami" idei, którymi posługiwał się zgodnie z własnymi potrzebami, celami, zamiarami. Jednocześnie sygnalizuję, że sposób, w jaki myśliciel korzysta z dorobku swych poprzedników, ma swą wymowę filozoficzną i w nie mniejszym stopniu świadczy o jego pojmowaniu filozofii, niż wprost wypowiadane deklaracje.

Druga część pracy pt. *Prolegomena do biografii* jest poświęcona analizie tzw. technicznych (to znaczy: filozoficznych w tradycyjnym tego słowa znaczeniu) dzieł Sartre'a jako kolejnych etapów rozwoju jego samoświadomości filozoficznej. Demonstruję tu najważnejsze narzędzia myślowe, jakimi posługiwał się Sartre realizując swój program filozoficzny „metafizycznego ocalenia", czyli autoanalizy i autokreacji. Ta część książki jest podzielona na cztery rozdziały.

W rozdziale pt. *Filozofia jako psychologia fenomenologiczna* pokazuję — odwołując się do tzw. szkiców fenomenologicznych napisanych przez Sartre'a w latach trzydziestych — jak młody myśliciel wypracował model filozofii pojmowanej jako psychologia fenomenologiczna (czyli wiedza o transcendentalnych warunkach funkcjonowania ludzkiej świadomości). W ramach tego modelu wyobraźnia zostaje potraktowana jako konstytutywna własność świadomości transcendentalnej, zaś „człowiek wyobraźni" zostaje uznany za najdoskonalsze wcielenie człowieka w ogóle.

W rozdziale pt. *Ontologia jako wprowadzenie do psychoanalizy egzystencjalnej* rekonstruuję główne wątki jednego z najbardziej znanych dzieł Sartre'a, tzn. *L'Erte et le Néant.* Choć ma ono podtytuł *Próba ontologii fenomenologicznej,* to — jak staram się wykazać — jest kontynuacją najwcześniejszych Sartrowskich poszukiwań, tyle że postulowana teraz psychologia jest nazywana psychoanalizą egzystencjalną. Ontologia zaprezentowana w *L'Etre et le Néant* nie jest dla Sartre'a celem samym w sobie. Jest zaledwie początkiem filozofowania, przygotowuje właściwą refleksję filozoficzną, której zadaniem jest uchwycenie indywidualnego „konkretu egzystencjalnego". Pewne bardzo ważne konsekwencje rozważań ontologicznych zawartych w *L'Etre et le Néant* — w pełni ukazane dopiero w biografiach

Baudelaire'a, Geneta i Flauberta — analizowane były przez Sartre'a w jego obszernych notatkach na temat moralności (opublikowanych dopiero po śmierci autora jako *Cahiers pour une morale).* O tym etapie myśli Sartre'a traktuje rozdział zatytułowany *Perspektywy refleksji oczyszczającej.*

Rozdział pt. *Podstawy antropologii filozoficznej* zawiera prezentację najważniejszych kategorii myślowych wprowadzonych przez Sartre'a w jego dziele z roku 1960 zatytułowanym *Critique de la raison dialectique.* Kategorie te są przedstawione jako „ukonkretnienie" i „uhistorycznienie" pojęć dawniej używanych, a *Critique...* („prolegomena do wszelkiej przyszłej antropologii") jako rozwinięcie idei psychoanalizy egzystencjalnej.

Jeśli w pierwszej części pracy chcę ukazać początki i odtworzyć najważniejszy sens Sarnowskiego programu filozoficznego, jeśli w drugiej części rekonstruuję ewolucję tego programu, to część trzecia, zatytułowana *Biografia jako wypowiedź filozoficzna,* jest poświęcona opisowi jego realizacji. Czym może być psychoanaliza egzystencjalna proponowana przez Sartre'a, jakie są jej zalety, a jakie ograniczenia — wszystko to uwidacznia się dopiero w pracach biograficznych Sartre'a, o których jest mowa w tej części.

Otwierający trzecią część rozdział pt. *Czy biografia jest w ogóle możliwa? dotyczy Mdłości,* utworu opublikowanego w roku 1938. Jego analiza jest niezbędna, gdyż bardzo często bywa on traktowany — niesłusznie, jak to wykazuję — jako dowód na to, że program psychoanalizy egzystencjalnej — urzeczywistniany w biografiach — z konieczności musi prowadzić na manowce.

Pierwsza obszerniejsza praca biograficzna Sartre'a była poświęcona Baudelaire'owi (studium o Baudelairze opublikowane w 1947 r.). Rekonstrukcję Sartrowskiej analizy projektu egzystencjalnego Baudelaire'a zawiera rozdział pt. *Sąd nad Baudelairem.* Stwierdzam tam m. in., że biografia owego klasyka francuskiej poezji była w gruncie rzeczy autoanalizą Sartre'a, która pozwoliła mu uświadomić sobie słabości dotychczasowego programu filozoficznego i przygotowała następny etap jego realizacji, jakim było dzieło o Genecie. Dzieło to, czyli *Saint Genet, comédien et martyr,* jest omówione w rozdziale pt. *Mit o współczesnym Androgynie.* Staram się tam pokazać, że i ta praca jest realizacją zasad psychoanalizy egzystencjalnej; opisuje cudzy projekt egzystencjalny, skłania czytelników do „oczyszczenia" świadomości, pobudzając ich do „egzystencji autentycznej", a równocześnie buduje samowiedzę autora i jest manifestacją jego podmiotowości, tyle że tym razem Sartre stara się osiągnąć swoje cele konstruując opowieść zbudowaną wedle reguł historii mitycznych, co sprawia, że Genet, przestępca i „poeta-złoczyńca", zostaje przedstawiony jako swoisty bohater uniwersalny.

W ostatnim rozdziale pt. *Sartrowska „summa filozoficzna"* przedstawiam trzytomową biografię Gustawa Flauberta zatytułowaną *L'Idiot de la familie.* Ta „synteza wszelkiej możliwej wiedzy o człowieku" (tak Sartre określał swe dzieło), ten heterogeniczny utwór (fikcja powieściowa pomieszana z krytyką literacką, analizy historyczne przeplatane odautorskimi wyznaniami, do tego zaś obszerne wywody w formie klasycznego dyskursu filozoficznego) proponuję odczytywać jako kolejną— co nie znaczy, że taką samą — próbę urzeczywistnienia Sartrowskiego projektu filozofii jako psychoanalizy egzystencjalnej. Wskazuję więc na liczne związki

L'Idiot de la famille z wcześniejszymi pracami Sartre'a; przedstawiam metodologiczne założenia tej pracy, koncentrując się szczególnie na roli wyobraźni w Sartrowskim postępowaniu badawczym; pokazuję, że ta „powieść prawdziwa" była upragnioną i od dawna przez Sartre'a poszukiwaną syntezą filozofii i literatury; wreszcie staram się określić miejsce autobiografii Sartre'a, czyli *Słów,* w całokształcie jego dorobku.

Jak wynika z pobieżnego przeglądu treści, rozważaniom zawartym w pracy można przypisać sens podwójny. Po pierwsze, mamy tu do czynienia z analizami historycznofilozoficznymi: rekonstruuję zaproponowany przez Jen-Paula Sartre'a program uprawiania filozofii, czyli opisuję ważny fragment dziejów współczesnej myśli filozoficznej. Jednak analizy te można również potraktować jako refleksje metafilozoficzne: na przykładzie francuskiego myśliciela ukazuję perypetie współczesnego rozumu filozoficznego, gdyż—jak sądzę—w twórczości Sartre' a skupiły się ważne antynomie współczesnej filozofii — i niezależnie od tego, czy zaakceptujemy Sartrowskie próby ich rozwiązania, czy też je odrzucimy, na pewno skorzystamy biorąc je pod krytyczną uwagę przy budowaniu własnej samoświadomości filozoficznej.

RYSZARD WIŚNIEWSKI:
MOŻLIWOŚĆ PROBABILIZMU ETYCZNEGO.
STUDIUM METAETYCZNE EWOLUCJI EMPIRYZMU W ETYCE POLSKIEJ

(Uniwersytet Jagielloński)

Rozprawa łączy rozważania z zakresu teorii poznania etycznego i historii etyki. Refleksja nad naturą poznania moralnego i budowania systemów etycznych towarzyszyła narodzinom i rozwojowi etyki. Świadectwem tego są Arystotelesowe *Etyki.* Toteż ogólniejsze tło historyczno-metodologiczne koncepcji badawczej zostało ukazane na przykładzie metodologiczno-teoretycznych analiz w etyce Arystotelesa. Na komentarzach do *Etyki nikomachejskiej* zasadza się bowiem związek między klasyczną myślą etyczną a nowożytną filozofią moralną. W perspektywie recepcji Arystotelesa dadzą się rozważyć podstawowe dylematy teoretyczno-metodologiczne etyki. Dlatego etyka Stagiryty stała się — w pierwszym rozdziale rozprawy — punktem odniesienia dla rozważań dotyczących dziejów etyki polskiej. Pośród linii interpretacyjnych arystotelesowskiej tradycji, zwłaszcza intuicjonizmu, naturalistycznego i metafizycznego naturalizmu, najwięcej uwagi poświęcono recepcji Arystotelesa jako prekursora empiryzmu aksjologicznego, dostrzegającego nieuchronność odwoływania się do bezpośredniego poznawania wartości (powinowactwo z późniejszymi teoriami „zmysłu moralnego"). Odkrycie przez Stagirytę swoistości poznania praktycznego, w rym również dostrzeżenia roli doświadczenia i intuicji *(aisthesis)* rozpoczyna poszukiwanie dróg uprawomocnienia etyki.

Historia stała się w rozprawie pretekstem do przebadania procesu zmagania się filozofii moralnej z problemem pewności poznania etycznego w związku z jego empirystycznym uzasadnieniem. Historia ukazuje, jak rozwijane wieloma torami próby uprawomocnienia etyki kończą się zwykle albo wynikiem niekonkluzywnym,

albo aksjomatyzacją ocen, czyli aktem intuicji, wiary moralnej. Badania historyczne ujawniają ciągle powtarzającą się koncepcję podejmowania decyzji w trybie konkretno-praktycznych ocen *ad hoc,* znanym u Arystotelesa jako intuicje ludzi dzielnych, doświadczonych, w późnośredniowiecznym i odrodzeniowym dopuszczeniu do głosu swoistej *visio probabilis* czy decyzji sumienia. Poszukiwania dróg uprawomocnienia etyki, wzorowane na niejednorodnym paradygmacie arystotelesowskim, obejmującym rozmaite formy empiryzmu, uwikłane w praktycyzm, a także nowożytny empiryzm oświecenia— wypełniają drugi rozdział, obejmujący dzieje etyki polskiej od XV wieku do schyłku oświecenia i pozytywizmu. Przegląd głównych stanowisk połowy tysiąclecia (m. in. Paweł z Worczyna, Sebastian Petrycy, Hugo Kołłątaj, Stanisław Staszic, Jan Śniadecki, Michał Wiszniewski, Aleksander Świętochowski, Julian Ochorowicz) obrazuje dochodzenie filozofii moralnej w Polsce do odkrycia swoistego doświadczenia moralnego jako punktu wyjścia i pola przesłanek etyki. W tym okresie rodziły się i dojrzewały podstawy późniejszych koncepcji metodologicznej autonomii etyki, oraz unaukowienia jej w okowach naturalizmu.

Wyrazem przełomu oraz odkrycia swoistego doświadczenia wartości i jego roli w etyce jest epoka modernizmu, w której standardy naturalistycznego empiryzmu zostają radykalnie odrzucone. Analiza myśli aksjologicznej i etycznej głównych przedstawicieli tej formacji duchowej w Polsce—Edwarda Abramowskiego, Stanisława Brzozowskiego i Floriana Znanieckiego — ukazuje, że wyniesienie wartości do zasadniczej rangi kategorii filozoficznej, wpisanie jej w fundament filozofii wartości, nie pozbawia aksjologii ani etyki niepewności. Przejście na pozycje filozofii wartości (odkrycie aksjologii) idzie w parze z nową formułą praktycyzmu — pragmatyzmem, poszukiwaniem nowej syntezy doświadczenia wypełnionego wartościami. Wynik analiz wskazuje, że świat dany jest jako proces tworzenia i poznawania wartości, że nie dostarcza nam trwałego, absolutnego systemu wartości, ale dynamiczną, otwartą na doświadczenie i twórczość syntezę.

Etyce szkoły lwowsko-warszawskiej został poświęcony kolejny rozdział rozprawy. Analizie zostały poddane epistemologiczno-metodologiczne wątki etyki głównych postaci szkoły w osobach Kazimierza Twardowskiego, Władysława Tatar - kiewicza (tu świadomość luźnego związku ze szkołą), Tadeusza Kotarbińskiego, Tadeusza Czeżowskiego. Także zostały uwzględnione krytyczne rozważania metaetyczne Marii Ossowskiej. W poszukiwaniach etyki naukowej przez filozofów należących do tej formacji wyrażają się postpozytywistyczne tendencje do wzorowania etyki na metodologicznym standardzie nauki, tyle że respektujące wyniki antynaturalistycznego odkrycia wartości jako przedmiotu poznania. To zderzenie akceptacji istnienia nowego rodzaju przesłanek etycznych, charakterystyczne dla T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego, mające źródła w poszukiwaniach etyki naukowej u K. Twardowskiego, zaowocowało ostatecznie interesującą metodologicznie koncepcją etyki empirycznej, odczytywanej jako etyka indukcyjna. A jednak Czeżowski wykazuje, że etyka empiryczno-indukcyjna stanowi tylko pole semantycznej interpretacji etyki, aksjomatyczno-dedukcyjnej, która ma o tyle źródła empiryczne, że jest aksjomatyzacją nie indukcji, ale treści ogólnych zawartych w doświadczeniu poddanemu opisowi analitycznemu. Z tej perspektywy etyka zasadza się heurystycznie na empirii moralnej i w jej polu jest interpretowana. Ale jej istotą jest treść

wyrażona w aksjomatyzowanym ideale czy systemie wartości. Dotyczy to wszystkich czołowych przedstawicieli szkoły i uchyla krytyczne uwagi Ossowskiej. Niemniej etyka zachowuje swój probabilistyczny wymiar w sferze aplikacji (u Tatarkiewicza) czy interpretacji semantycznej w dynamicznym polu doświadczenia (u Czeżowskiego). Pole empiryczne etyki zasadniczo ją jednak probalilizuje. Historia etyki polskiej, ujęta w perspektywie rozwoju refleksji metodologicznej w etyce, wykazuje więc trwałą obecność motywu empirystycznego i jego probalilistyczne konkluzje.

Współczesnym kontekstem sporu o rolę doświadczenia moralnego w budowaniu i uzasadnianiu teorii (systemów) etycznych jest w Polsce stanowisko szkoły etycznej KUL, którego zasady zostały wypracowane głównie w pracach Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia. W szkole tej respektuje się przedmiotowo i genetycznie doświadczalny charakter etyki, ale i wyraźnie dostrzega się niemożność ostatecznościowego, tj. absolutnego uzasadnienia etyki w obrębie doświadczenia moralnego. Pewność etyki, jej „ogólna wartość", możliwa jest tu przez jej dopełnienie Racją Uniesprzeczniającą akt i treść doświadczenia moralnego. W ten sposób próbuje się dokonać przerzucenia mostu pomiędzy bytem i powinnością, etyką a metafizyką i antropologią, między uzasadnieniem a wyjaśnieniem w etyce — co miałoby przełamać jej probabilistyczny charakter. Kwestie te są dyskutowane w rozdziale kończącym rozprawę. Różnice zdań między szkołą lubelską a uprawiającymi etykę filozofami szkoły lwowsko-warszawskiej są współczesnym wyrazem spora o metodologiczną naturę etyki, możliwość i drogi osiągnięcia pewności moralno-etycznej.

Probabilizm etyczny, w znaczeniu zapożyczonym w rozprawie od sceptyków Akademii, zwłaszcza od Karneadesa, rozumiany jest jako droga przezwyciężenia praktycznego sceptycyzmu, przeciwko relatywizmowi i skrajnemu sytuacjonizmowi, żąda bowiem, by działanie oparte było na uzasadnieniu możliwie najmocniejszym empirycznie i racjonalnie. Stanowisko probabilistyczne w etyce zostało w pracy ukazane jako sprzężone z perfekcjonizmem i dobrze dopasowane do teorii etycznych respektujących heurystyczną rolę doświadczenia zła w generowaniu ideałów etycznych. Autor zauważa, że nazwa probabilizm da się obronić przed ewentualnością zarzutu subiektywizmu—chociażby tym, że probabilizm jest otwarty na zmiany w opisie przedmiotu ocen i na doskonalenie zdolności wartościowania; probabilizm zorientowany jest intersubiektywistycznie i antytelatywistycznie. Wyniki badań historyczno-analitycznych — obejmujących etykę polską od jej powstania na bazie XV-wiecznych komentarzy do Arystotelesa aż po szkołę lwowsko-warszawską i jej lubelskich adwersarzy — potwierdza więc możliwość etyki opartej na doświadczeniu moralnym, co jednak, zwłaszcza w polu teoretycznym wzorowanym na strukturach poznania moralnego, daje wynik probabilny, ale i czyni etykę otwartą na uzasadnione zmiany wartościowań.

ANDRZEJ ZALEWSKI:
NOWA FENOMENOLOGIA SENSU
(Uniwersytet Łódzki)

Punktem wyjścia rozprawy *Nowa fenomenologia sensu. Próba wykorzystania metod transcendentalnej fenomenologii do zagadnienia konstytucji „teoretycznoś-*

ci", mogłaby być maksyma wypowiedziana przez G. E. Moore'a, iż (swobodnie przytaczając) największe jego zdziwienie budzi nie świat, a filozofia. Tekst przedstawionej pracy jest próbą całościowego opisu, z perspektywy owego zdziwienia właśnie, nie tylko filozofii, lecz w ogóle składających się na rozmaitość dziedzin teoretycznego „namysłu" czy „refleksji". Wspólną ich cechą pozostaje styl „dociekania", „zgłębiania" i tym samym problematyzacja wszystkiego, co jawi się w domniemaniach tworzących naturalny ogląd świata. Owocem zaś tych praktyk jest to, co w pracy nazywam zbiorczo „sensem", a co zresztą bliskie jest znaczeniu słowa, gdy mówimy o „sensie życia", „świata" itp.

Bardziej jednak współczesne wyrażenie na określenie zdziwienia—to „redukcja fenomenologiczna", jako zawieszenie kolejnych warstw przekonań uznanych za ważne, dla wykrycia mechanizmu ich konstytuowania w świadomości. Właśnie aplikacja procedury redukcji do analiz świadomości konstytuującej sens tworzy tu nowe stanowisko w porównaniu ze stanowiskiem tradycyjnej (Husserlowskiej) fenomenologu czy późniejszej hermeneutyki, które, nawet jeśli podejmują się opisu praktyk sensotwórczych, powstają wciąż w ramach ważnego dla nich i już nieredukowalnego horyzontu „dociekania", „namysłu", „rozumienia", „poznania prawdy" itp. Redukcja jednakże, jakkolwiek stosowana w pracy konsekwentnie przez cały czas, jest wyraźnie wyartykułowana dopiero na końcu, z powodu, który za chwilę się wyjaśni.

Dzięki zastosowaniu redukcji możliwy się staje dokonany „z zewnątrz" opis różnorakich świadomościowych operacji stanowienia sensu (objętych jednym sumarycznym mianem „ustanawiania" właśnie) oraz nadawania mu „prawdziwości". Przeciwczłonem pozostaje zawsze świadomość, która niczego nie problematyzuje, „prześlizgująca się", „obojętna", „rozproszona", która jednakże jest ukrytą matrycą dla wszystkich rozwiązań sens kreujących.

Pojęcie naszkicowanego zadania rodzi jednak poważne trudności, które, pomijając już zwykłe trudności analitycznego opisu fenomenologicznego, dają się sprowadzić do zasadniczej metodologicznej przeszkody. Oto przecież przedmiotem opisu ze stanowiska fenomenologii ma być nie ten czy inny „problem", lecz sama świadomość stwarzająca problemy, „filozofująca", „dociekająca" itp. Taki opis może się jednak dokonać tylko — jeśli się tak wolno wyrazić — w języku świadomości opisowi podległej. Wyglądałoby to więc na sprzeczność lub przynajmniej nieprawomocność, gdybyśmy od początku zadeklarowali, że osiągnęliśmy nowy punkt widzenia pozwalający opisywaną przedmiotowość potraktować z należytego dystansu.

Rozwiązaniem tej trudności może być tylko przyjęcie — na heglowską niejako modłę—pewnej konstrukcji myślowej, zgodnie z którą tekst w swym przebiegu jest odzwierciedleniem procesu zdobywania samoświadomości odnośnie poziomu, na którym się naprawdę znajdujemy i przedmiotu, który naprawdę opisujemy. Początkiem tego procesu jest niezrozumienie właśnie, „naiwna" akceptacja praktyk sensotwórczych rozwiewająca się dopiero pod wpływem gromadzonego materiału analitycznego. W rzeczywistości naiwność tej akceptacji jest pozorna — nic z tego, co zostało w pracy stwierdzone, nie byłoby możliwe do wydobycia bez faktycznego zajęcia nowego stanowiska obserwacyjnego. Ale właśnie przez większą część tekstu metodycznie „nie zdajemy sobie s tego sprawy", by pełne zrozumienie osiągnąć przy

końcu. Dopiero w wyniku tego końcowego samozrozumienia deklaracja na temat nowego punktu widzenia staje się ostatecznie mocno ugruntowana.

Dokonujemy więc opisu świadomości ustanawiającej sens „jak gdyby" z pozycji tegoż sensu właśnie, przełamując dopiero stopniowo to złudzenie. Z tego też powodu redukcja fenomenologiczna odnosząca się do tej szczególnej dziedziny spraw, którą się zajmujemy, może być wyraźnie wyartykułowana nie wcześniej, niż w końcowych partiach rozprawy, choć przecież jest ona czynna — tyle że w nieświadomości a w każdym razie w niejasnej świadomości jej stosowania — przez cały czas.

Rozwiązanie, które przedstawiamy, nie powinno być dla fenomenologów zaskakujące: jest ono z pewnością, choć w innym kontekście, obecne w *Kryzysie* Husserla, niektórzy zaś wręcz sądzą, że w całej myśli twórcy fenomenologii z okresu transcendentalnego. Redukcji faktycznie spełnionej w naturalnym nastawieniu towarzyszy nieuświadomienie co do już zdobytej pozycji i to nieuświadomienie, to nienadążanie świadomości za jej osiągnięciami, jest warunkiem wyraźnego podjęcia kroku redukcyjnego i jego artykulacji na poziomie transcendentalnym. W ten sposób redukcja omija niebezpieczeństwo arbitralności i nieumotywowania, a z drugiej strony między naturalnym i transcendentalnym nastawieniem znalezione zostaje *iumctim* (w języku fenomenologicznym możemy powiedzieć, że „nastawienie naturalne redukuje samo siebie").

Ostatecznie, konkludując to, co zostało dotychczas powiedziane: w rozprawie zapisany jest proces myślenia nad pewnym bardzo szczególnym „zagadnieniem", nie zaś tylko gotowy i wygładzony tego procesu wynik. Konsekwencje tego dla budowy tekstu są oczywiste: skupmy się tylko na dwóch. Po pierwsze więc, w miarę uzyskiwania coraz dojrzalszych uświadomień, późniejsze partie rozważań mogą okazywać się nie całkiem zgodne z wcześniejszym czy wręcz im przeczyć, i tak też się dzieje w istocie. Tam, gdzie dotyczyło to spraw zupełnie podstawowych, zwracałem sam uwagę na te niezgodności. Ale wiele z nich pozostawiłem także bez komentarza, jeśli uznałem, że mają one związek z kwestiami nie tak podstawowymi. Nie wykluczam zresztą możliwości, że są i takie, które w ogóle umknęły mojej uwagi. Szczegółowe rozpracowanie wszystkich tych inkongruencji jest już bowiem bardziej sprawą egzegezy, która należy do zupełnie innego zakresu czynności i kompetencji.

Innym jeszcze skutkiem wzmiankowanej struktury tekstu jest charakter wypracowywanych i używanych pojęć. Naczelne spośród nich przypominają nieco toczące się kule śnieżne, obrastając w trakcie rozwijania się myśli coraz to nowym materiałem znaczeniowym, jakkolwiek zachowują przy tym — pozwalam sobie sądzić — pewien niezmienny rdzeń. Niekiedy bliższe są one zresztą, zgodnie ze znanym rozróżnieniem E. Fink, operacyjnym niż matematycznym pojęciom.

Naturalnie fakt, że wybranym przedmiotem opisu jest wszelka świadomość teoretyczna owocująca „sensem", sprawia, że wynikający z tekstu stosunek do Husserlowskiej fenomenologii pozostaje głęboko powikłany. Wynika to wszakże z tego, że fenomenologia, jako opracowana metodyka „ujmowania w nawias" i tematyzacji wszelkiego rodzaju oczywistościowych przeświadczeń, była szczególnie predestynowana do osiągnięcia apodyktycznego rozeznania o zupełnie nowej jakości. Niestety, Husserl zapoznał najważniejszy fakt, iż w ruchu konsekwentnego zawieszenia, ostateczne, co pozostaje jeszcze do zawieszenia, to zawieszenie samej

„filozofii" traktowanej w tym momencie maksymalnie szeroko jako każde „rozumienie", „badanie", „odsłanianie" owocujące tymczasowym choćby poznaniem tego, „jak jest naprawdę", oraz, konsekwentnie, zawieszenie tej świadomości, w której badacz jako badacz nieproblematycznie tkwi. W skutek wspomnianego zapoznania transcendentalna fenomenologia stała się jeszcze jedną filozofią, obok wielu innych, zamiast, co było wszak zamiarem jej twórcy, radykalnie wydobyć się ponad nie. W tekście przedstawionej pracy zawarte jest usiłowanie realizacji owej, niespełnionej jak dotąd, szansy fenomenologii.

Pierwsza część rozprawy jest „normalnym" fenomenologicznym studium zjawiska apetytywności ciała. Jakkolwiek jednak jest to studium w proporcji do całości pracy dość rozbudowane, istnieje kilka coraz bardziej ograniczających przeciwskazań, by je traktować jako „samo dla siebie". Po pierwsze, apetytywność poddawana jest analizie ze względu na zasadniczy dla rozprawy temat ustanawiania sensu. Po wtóre analiza ta stanowi dla owego tematu zasadniczego przeciwczłon, rodzaj tła kontrastowego, na którym przeciwstawne cechy ustanawiania mogą się silniej uwydatnić. Po trzecie, nawet tak kontrastowo potraktowana apetytywność nie jest jeszcze tym, o co rzeczywiście chodzi; ważny jest bowiem dopiero wydobyty z niej moment swoistej egzystencjalnej nieaperceptywności, który właśnie kontrastujemy z aperceptywnością ustanawiania. Ponieważ dochodzi do wykrycia związku między apetytywnością a nieaperceptywnością, staramy się jedynie w tym pierwszym zjawisku prześledzić warunki możliwości dla zaistnienia drugiego.

Podstawowy problem ustanawiania konstytutywnego dla tego, co w ciągu całej rozprawy uchodzi za „sens", zaczynamy w tematycznym nakierowaniu nań analizować w części drugiej. Jest to, mówiąc językiem Husserlowskim, statyczna analiza ukonstytuowanej już postaci zjawiska. Ograniczenia tej formy opisu wiodą do sprzeczności, które na tym etapie pozostają nierozwiązywalne. Chodzi głównie o obecność względnie nieobecność Sartrowskiej „złej wiary" w ustanowieniach; podstawowa intuicja fenomenologiczna podpowiada, że konstytutywne rysy opisywanego zjawiska nie obejmują „złej wiary", ale na razie stwierdzenie to pozostaje deklaratywne; logika opisu prze do uznania, iż ustanawianie jako ustanawianie w istnieniu jest jakąś formą maskowania negatywnej pracy świadomości.

Powyższa trudność znajduje rozwiązanie dopiero w części trzeciej, najważniejszej, jak sądzę, gdzie przechodzimy do analizy konstytutywnej genezy fenomenu. Tutaj dopiero, przy powiązaniu z charakterystyką temporalną świadomości ustanawiającej, rozprasza się ostatecznie złudzenie „złej wiary". Ta trzecia część zawiera zresztą największą liczbę odsłonięć i ujawnień na temat analizowanego zjawiska świadomości ustanawiającej sens; w ich świetle wiele ustaleń części drugiej i pierwszej okazuje się nietrafnych. Niemniej, nawet ta część (z wyjątkiem jej partii końcowych), pisana jest w przeświadczeniu, że chodzi o jeszcze jedno studium fenomenologiczne, spełniające podstawowe wymogi metodologiczne doktryny (w wersji jej twórcy), tyle, że penetrujące dziedzinę czy wymiar dotąd przez samą fenomenologię nie spenetrowanych.

Skoordynowaniu tego błędnego przeświadczenia poświęcona jest dopiero część czwarta; w niej okazuje się, że prowadzone w pracy rozważania wymagały gruntownego przemodelowania nie tylko fenomenologii, ale i całej tradycji filozoficznej,

w której fenomenologia jednak się mieści. W części czwartej więc dochodzimy do jawnego zrozumienia tego, o co nam przez cały czas chodziło i co, przez cały czas, choć mimowolnie i przy przyjęciu błędnych założeń odnośnie do tego, robiliśmy. Owo kluczenie, poruszanie się mylnymi często tropami, jest jednak, jak uprzednio napisałem, konieczne, by uprawomocnić końcowe samozrozumienie; by, mówiąc językiem Hegla, „prawdę ująć i wyrazić nie tylko jako substancję, lecz w tym samym stopniu również jako podmiot".

PAWEŁ ZEIDLER

SPÓR O STATUS POZNAWCZY TEORII. W OBRONIE ANTYREALISTYCZNEGO WIZERUNKU NAUKI

(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Jednym z centralnych problemów filozoficznej refleksji nad wiedzą naukową jest zagadnienie jej statusu poznawczego. Zdecydowana większość uczonych uprawiających dyscypliny empiryczne deklaruje postawę realistyczną, a postawa ta nie pozostaje bez wpływu na rozwój nauki. Skłania to wielu filozofów nauki do przyjmowania realizmu jako jedynej filozofii będącej w stanie wyjaśnić sukcesy nauki. Jednak, jeśli nawet stanowisko antyrealistyczne jest mniej płodne w twórczości naukowej niż stanowisko realizmu, to fakt ten dopóty nie stanowi argumentu na korzyść realizmu, dopóki realiści nie wykażą, że przyjmowanie ich stanowiska jest niezbędne z przyczyn „faktycznych" a nie tylko psychologicznych.

W omawianej pracy została sformułowana argumentacja na rzecz stanowiska, które można by określić mianem słabego, względnie umiarkowanego antyrealizmu. Jest ono zbliżone pod pewnymi względami do realizmu wewnętrznego H. Putnama, a pod innymi do konstruktywnego empiryzmu B. C. Fraassena. Autor *The Scientific Image,* choć jest realistą semantycznym, zajmuje stanowisko antyrealistyczne w sporze o status poznawczy wiedzy naukowej prowadzonym w płaszczyźnie postaw poznawczych. Jest to stanowisko agnostycyzmu poznawczego w odniesieniu do tej części wiedzy naukowej, która dotyczy tego, co nieobserwowalne. W pracy odrzucono, dokonany przez B. C. van Fraassena, podział przedmiotów na obserwowalne i nieobserwowalne. Starano się natomiast stosować konsekwentnie zasadę ekonomii myślenia interpretowaną metodologicznie, a nie metafizycznie. Głosi ona, że należy przyjmować w filozofii nauki tylko takie założenia ontologiczne i epistemologiczne, które są konieczne do wyjaśnienia podstawowych właściwości nauki. Za najważniejszą właściwość nauki uznano—zgodnie z tradycją empiryzmu — to, że pozwala ona przewidywać nowe zjawiska i „zachowuje" zjawiska już poznane.

Założono, że cała ontologia nauk dotycząca przedmiotów teoretycznych jak i przedmiotów obserwowalnych jest postulowana. Jednak istnieje istotna różnica „stopnia" między bytami „teoretycznymi" a „obserwowalnymi". Ontologia tego co obserwowalne dotyczy świata zjawisk i jest konstruktem naszego umysłu nad fenomenalistyczną bazą nauki. Natomiast ontologia tego co teoretyczne jest konstruktem tworzonym w celu wyjaśniania i przewidywania zjawisk. Postulowane przedmioty teoretyczne nie pełnią funkcji kantowskich bytów noumenalnych. Przy-

jęcie założenia mówiącego o istnieniu tych ostatnich jest zbyteczne. Wszystkie pojęcia odnoszone do nauki są zrelatywizowane do języka (aparatury pojęciowej). Dotyczy to w szczególności pojęcia prawdy, które staje się pojęciem wewnętrznym. Pojęcie to może być rozumiane zgodnie z koherencyjną koncepcją prawdy lub można je zastąpić pojęciem racjonalnej akceptowalności. W tym zakresie prezentowana w pracy koncepcja przypomina stanowisko realizmu wewnętrznego H. Putnama.

Baza fenomenalistyczna nauki (stymulacje Quine'a, punkty graniczne poznania) jest względnie stała, co oznacza, że aczkolwiek może się ona rozszerzać, to te zjawiska, które weszły w jej skład rzadko są z niej eliminowane. Na jej podstawie można tworzyć, stosując różne aparaty pojęciowe, odmienne przedmioty obserwowalne, choć zmienność w zakresie ontologii tego co obserwowalne jest mniejsza niż zmienność przedmiotów teoretycznych. Jest to obrona przed skrajnym relatywizmem, która ma zapobiec, odwołując się do stwierdzenia Putnama, próbom wyskakiwania przez okno w mniemaniu, że zmiana aparatu pojęciowego, w którym opisujemy nasze doświadczenie, sprawi, że zaczniemy latać. Powyższe stanowisko nie jest, co należy ponownie podkreślić, rezultatem przyjęcia określonej metafizyki, lecz konsekwencją stosowania zasady minimalizacji założeń umożliwiających wyjaśnienie podstawowych właściwości nauki.

Głównym zamierzeniem pracy jest wzmocnienie antyrealistycznego argumentu mówiącego o istnieniu w nauce teorii równoważnych empirycznie, lecz alternatywnych pod względem postulowanej ontologii. Istnienie takich teorii sprawia, że nie ma wystarczająco dobrych racji, aby móc rozstrzygnąć, która z tych teorii jest bliższa prawdzie rozumianej klasycznie. Z faktu, że rzeczywistość jest poznawalna co najwyżej do obserwacyjnej równoważności, antyrealista wyciągnie wniosek, że nie możemy wiedzieć czy teorie naukowe są prawdziwe. Możemy jedynie stwierdzić ich adekwatność empiryczną, która stanowi podstawę akceptacji teorii empirycznych. Odnotujmy także, że przyjęte w *Sporze o status poznawczy teorii* eksplikacje pojęć adekwatności empirycznej i równoważności empirycznej odnoszą się do teorii zmatematyzowanego przyrodoznawstwa i są odmienne od tych, które wprowadził twórca konstruktywnego empiryzmu.

W pracy porównano sformułowania mechaniki klasycznej i mechaniki relatywistycznej w standardowej analizie matematycznej, w analizie niestandardowej i alternatywnej teorii mnogości. Baza empiryczna (fenomenalistyczna) tych konkurencyjnych pod względem postulowanych ontologii teorii jest identyczna. Wyniki pomiarów wartości odpowiednich wielkości fizycznych świadczą o ich równoważności empirycznej. Różnią się one natomiast zasadniczo pod względem postulowanych ontologii teoretycznych. Dostarczają ciągłego względnie dyskretnego opisu ruchu ciał. Oba ujęcia zjawiska ruchu można porównywać pod względem różnych standardów metodologicznych, jednak rezultat takiego porównania nie świadczy o tym, która ontologia jest bliższa „rzeczywistej" naturze tego zjawiska. Powyższa argumentacja podważa zarówno realizm metafizyczny jak i różne wersje klasycznego realizmu naukowego, np. realizm strukturalny.

Rozważania przeprowadzone w drugim i trzecim rozdziale omawianej książki prowadzą również do ważnych konstatacji metodologicznych, ukazujących rolę aparatu matematycznego w teoriach empirycznych. Teorie zmatematyzowanej fizyki

są faktycznie rodzinami teorii, chociażby dlatego, że mogą być rozwijane w różnych aparatach matematycznych. Wchodzące w ich skład teorie są równoważne ze względu na dostępne dane doświadczenia, lecz stosowanie odmiennych aparatów matematycznych może prowadzić do odmiennych, pod względem postulowanej ontologii, opisów zjawisk. Sformułowane w powyższy sposób stanowisko stanowi podstawę krytyki jednej z centralnych tez konwencjonalizmu H. Poincarego. W interpretacji J. Giedymina głosi ona, iż rzeczywistość fizyczna jest poznawalna tylko do obserwacyjnej równoważności i izomorfizmu struktur matematycznych teorii konkurencyjnych. Niestandardowe aparaty matematyczne są rzecz jasna nieizomorficzne z aparatem standardowym, stąd niekategoryczność różnych matematycznych sformułowań teorii równoważnych empirycznie nie musi stanowić podstawy ich poznawczego zróżnicowania. Jest to ważny argument wymierzony w stanowisko realizmu naukowego w wersji „strukturalnej".

Twierdzenie, że teorie naukowe są przynajmniej aproksymacyjnie prawdziwe, albo że przybliżają nas do odkrycia struktury badanej rzeczywistości empirycznej, jest „nadmiarowym" i niewystarczająco uzasadnionym przekonaniem realistycznej filozofii nauki. Ontologie teoretyczne są postulowane w trakcie formułowania teorii. Ich praktyczne znaczenie jest olbrzymie, gdyż umożliwiają przewidywanie nowych i „zachowanie" już odkrytych zjawisk. Tylko niektóre nasze konstrukty pojęciowe spełniają ten warunek. Adekwatność empiryczną uznano więc za „minimalistyczny", lecz potencjalnie realizowalny, a zarazem wystarczający cel, jaki należy stawiać przed teoriami naukowymi.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

MAŁGORZATA DERC
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

DOŚWIADCZENIE I TWÓRCZOŚĆ — filozoficzne znaczenie prac Abrahama H. Maslowa

Zarys rozprawy doktorskiej
Promotor: prof. dr hab. Beata Szymańska
Obrona: Uniwersytet Jagielloński — rok 1994

Celem rozprawy było wskazanie na filozoficzny wymiar prac Abrahama Maslowa. Ukazałam więc, że jego myśl nawiązuje do humanistycznych i holistycznych koncepcji nauki.

Pierwszy rozdział oddaje klimat ideowy psychologii humanistycznej. Zaprezentowane zostały podstawowe założenia tego kierunku uwzględniające perspektywę metodologiczną i aksjologiczno-filozoficzną.

Drugi rozdział przedstawia teorię doświadczenia szczytowego. Doświadczenie to jest tym, co przypuszczalnie „wiemy", co czujemy, kiedy osiągamy autentyczny poziom ludzkiego istnienia. Osiągnięcie tego poziomu nie wiąże się u Maslowa z jakąkolwiek przemyślaną procedurą. Powiada on jedynie, że to pojawia się, przychodzi i odchodzi i nie może być zapomniane. Pojawia się wówczas poznanie szczególnego rodzaju nazwane przez Maslowa „poznaniem—B" (B — cognition). Jest to postawa poznawcza, która jest postawą nie wartościującą. Nie ma hierarchii wartości skoro świat jest dany jako jedność, nie może być ani „lepszy", ani „gorszy". Jest to poznanie uwolnione od subiektywności, potrzeb, lęków, pożądań a oparte na przedmiocie, na bezinteresownym oglądzie. Wartości nie znikają jednak, lecz nie kreuje ich podmiot Doznanie jest wartością. Świat dany w tym doznaniu jest pełem harmonii i sensu. Fakty uznawane za złe stają się pozytywne. Znika granica między faktami i wartościami, ponieważ każdy fakt z osobna i świat jako całość same są wartością pozytywną. Twierdzi on, że zorganizowana religia staje się wrogiem autentycznych przeżyć religijnych. W rozdziale tym uwzględniłam różnice między kategorią doświadczenia mistycznego, szczytowego i doświadczenia plateau. Maslow stworzył zarys oryginalnej interpretacji religii. Jego rozważania zostały przeze mnie odebrane jako swoisty szyfr transcendencji, będący śladem porządku trenscendencji, obecnym w każdej epoce i na każdym etapie rozwoju historycznego. Myśl ta koresponduje — jak to zaznaczyłam w swojej pracy — z teorią „sytuacji granicznych" K. Jaspersa. Podstawowa hipoteza tej pracy to wskazanie na możliwość doświadczenia przez podmiot aktu transcendencji rozumianej w sposób naturalis-

tyczny i uwolnienie się od strachu przed skończonym poprzez podstawowe kategorie Maslowowskie: samoaktualizację, doświadczenie szczytowe i twórczość.

Trzeci i czwarty rozdział organizują się wokół warunków umożliwiających samorealizację człowieka. Omawiam w nich teorię wartości, motywacji i metamotywacji ludzkiej. Takie pojęcia jak: samorealizacja, rozwój duchowy, samourzeczywistnienie okazują się być kluczem do życia twórczego. Jest to możliwość dana wszystkim ludziom.

W piątym rozdziale analizuję zagadnienia twórczości i postawy twórczej. Omawiam w nim warunki zaistnienia pełni człowieczeństwa i naturę patologicznego funkcjonowania człowieka. Maslow nadał pojęciu twórczości bardzo szeroki zakres. Odnosi je nie tylko do dzieł sztuki, ale także do zachowań, czynności i postaw. Prawdziwa twórczość to swoista postawa człowieka, który nie uznaje tworzenia za cel sam w sobie złe odczuwa je jako wyraz własnej osobowości, sposób kontaktu ze światem. Jest synonimem dojścia do pełni człowieczeństwa poprzez czynienie dobra. Przydatne okazało się w tym kontekście powołanie na Kantowską transcendentalną koncepcję źródłowej predyspozycji do dobra i radykalnego pociągu do zła.

Szósty rozdział jest próbą nakreślenia filozofii psychologii Abrahama H. Maslowa, która w moim odczuciu jest filozofią życia, systemem wartości mających wymiar naturalistyczny, empiryczny i niekościelny. Możliwość komunikowania treści transcendentnych i ponadosobowych staje się w świetle teorii Maslowa możliwa dla każdego. Bez tej komunikacji jesteśmy okaleczeni, nastawieni nihilistycznie i agresywnie. Konsekwencją jest „afrustrowany idealizm" jak też cały szereg chorób psychicznych.

W tym kontekście nietzscheański wątek obecny w mojej pracy wydaje się istotny ze względu na koncepcję wartości i na ideę „wiecznego powracania". Wola mocy w stanie wysokiego napięcia miała być warunkiem tworzenia. To ona sublimuje naturalne instynkty, a owocem tej kontroli miałby być „nadczłowiek". U Maslowa mógłby to być człowiek, który miał doświadczenia szczytowe, bowiem osoby samoaktualizujące się dążą spontanicznie do robienia dobrze, bo tego potrzebują i tego chcą. Człowiek zdradza siebie, o ile nie realizuje swojego potencjału i przyzwala na fizjologiczny spadek energii, a tym samym „osłabienie woli" i Rozprężenie instynktów", które nie realizują się w wyrażaniu indywidualności lecz służą jej skrępowaniu.

Dorobek Maslowa jest raczej zbiorem hipotez, przemyśleń i opinii aniżeli w pełni rozwiniętym systemem. Był on raczej nauczucielem-wychowawcą na sposób sokratejski. Maslow formułował ważne pytania i nie proponował kategorycznych rozstrzygnięć. Źródeł inspiracji filozoficznych Abrahama Maslowa należy szukać w dziełach Platona, B. Spinozy, H. Bergsona i F. Nietzschego. Bardzo często w swoich pracach odwoływał się do Z. Freuda, C. G. Junga, K. Horney, C. Rogersa. Podobieństwo poruszonej problematyki zbliża go do takich filozofów jak: Sokrates, Kant, Spinoza, Jaspers, Nietzsche.

Metodologię pracy wyznaczyła próba wyinterpretowania Maslowa z jego pism. Nie jest to praca porównawcza, a w swojej analizie odwoływałam się głównie do literatury obcojęcycznej.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI
Akademia Techniczno-Rolnicza
w Bydgoszczy

DYSKURS A INTUICJA
E. L. Mascalla koncepcja filozoficznego poznania Boga

Zarys rozprawy doktorskiej
Promotor: prof. dr hab. Jan Czerkawski
Obrona: KUL — rok 1994

Jednym z zasadniczych problemów filozofii Boga (teologii naturalnej) jest pytanie o możliwość czysto racjonalnego (bez odwoływania się do przesłanek religijnych) uzasadnienia tezy o istnieniu Boga. Jedną z klasycznych prób rozwiązania tego zagadnienia jest słynnych „pięć dróg" św. Tomasza z Akwinu, często interpretowanych jako aposterioryczne i pewne dowody istnienia Boga. Centralną ich zasadą jest teza, że świat jako skończony i przygodny (niesamoistny, niesamowyjaśniający się, noszący znamię radykalnej zależności od innego bytu) musi posiadać adekwatną przyczynę (i rację) swego istnienia. Racją tą może być — jak podkreślał św. Tomasz — jedynie byt konieczny, a więc taki, którego istotą jest istnienie (czyli Bóg). Odrzucenie istnienia Boga byłoby, zdaniem tomistów, nieracjonalne, zmuszałoby bowiem do przyjęcia tezy, że byty przygodne istnieją mimo nieistnienie jedynej możliwej przyczyny ich istnienia.

Klasyczny teizm św. Tomasza współcześnie został radykalnie zakwestionowany: z jednej strony wskazuje się, że pojęcie Boga (jako bytu czysto duchowego, radykalnie transcendującego świat i przekraczającego wszelkie możliwe doświadczenie) jest pozbawione sensu (M. Schlick, O. von Neurath, A. J. Ayer, P. van Buren, K. Nielsen, P. Edwards i wielu innych), z drugiej, że nie rozum a wiara jest jedyną możliwą drogą poznania Boga (K. Barth, P. Tillich, G. Marcel i in.). Co więcej, „drogi" św. Tomasza (nazywane dowodami kosmologicznymi) są (i to z zasady), zdaniem krytyków, niekonkluzywne dla kilku przynajmniej racji: 1) przesłanki, na jakich się opierają są fałszywe a przynajmniej nieuzasadnione (nie można dowieść, że świat jest zależny w istnieniu od zewnętrznej przyczyny ani wykazać, że musi istnieć adekwatna racja jego istnienia); 2) wszelkie argumentacje kosmologiczne zarażone są na błędne koło: zakładając w przesłankach przygodność i racjonalność świata rozstrzyga się już

* Autorów zatwierdzonych rozpraw doktorskich zachęcamy do nadsyłania krótkich streszczeń swoich rozpraw, nie przekraczających objętości trzech stron znormalizowanego maszynopisu. Teksty te będą honorowane na równi z innymi pracami autorskimi (red.).

problem istnienia bytu koniecznego, będącego jego racją (B. Russell, M. K. Munitz, J. Hick, W. L. Rowe, D. Emmet, K. Nielsen, P. Edwards i in.).

Zarzuty te (i wiele innych) uważają za słuszne także niektórzy filozofowie chrześcijańscy. W próbach ich ominięcia jedni próbują tak przeformułować dowody Tomasza, by były odporne na krytykę (E. Gilson, J. Maritain, D. J. B. Hawkins czy P. Geach), inni — wykraczając poza płaszczyznę dyskursu—odwołują się do jakiejś (bardziej lub mniej bezpośredniej) intuicji religijnej, dającej dostęp do istnienia (a nawet istoty) bytu Bożego (R. Guardini, J. Hessen, H. de Lubac, M. E Sciacca, R. Joliviet).

E. L. Mascall, podzielający zasadnicze zarzuty stawiane dowodom św. Tomasza, stara się — podążając za koncepcjami A. Farrera, H. P. Owena, D. I. Trethowana, D. M. Pontifexa czy H. D. Lewisa — odkryć leżące u podstaw „pięciu dróg" niedyskursywne, quasi-intuicyjne doświadczenie istnienia Boga, objawiającego się rozumowi w świecie stworzonym. Ów akt poznawczy nazywa Mascall (za Owenem) „kontuicją-Boga-w-stworzeniach", a więc ujęciem kosmologicznej, egzystencjalnej relacji zależności, w jakiej pozostaje każdy byt skończony, przygodny, wobec Boga. Kontuicja ma być drogą pośrednią pomiędzy dyskursem (dowód) a intuicją (bezpośrednie widzenie). Mascall określa ją jako poznanie bezpośrednie chociaż zapośredniczone: bezpośrednie, ponieważ postrzegając przygodność świata, nie wnioskujemy o istnieniu jego Stwórcy (Boga), lecz „dostrzegamy" Go jako adekwatną i obecną w świecie przyczynę bytu (analogicznie do tego, jak w dziele sztuki dostrzegamy jego twórcę); zapośredniczone, ponieważ nie widzimy Boga „twarzą w twarz", w Jego istocie, lecz tylko w skutkach, jako przyczynę świata (inaczej mówiąc, świat stworzony pełni w poznaniu Boga funkcję pośrednika przezroczystego). Ostatecznie, kontuicja nie jest ani dyskursem, ani intuicją, lecz „współoglądem".

Koncepcja kontuicji jako źródła wiedzy o Bogu (tak o Jego istnieniu jak i głównych atrybutach), unieważnia główne zarzuty stawiane wobec dowodów kosmologicznych, zwłaszcza zarzut błędnego koła (przygodność i racjonalność świata są bowiem „współdane" z odkryciem bytu koniecznego) oraz zarzut nonsensowności pojęcia Boga (wskazana zostaje droga, na której jest możliwe quasi-empiryczne poznanie Boga i uchwycenie pozytywnych znaczeń nazw orzekanych o Jego istocie).

Z punktu widzenia historii filozofii stwierdzić trzeba, że koncepcja proponowana przez Mascalla pozwala przezwyciężyć zasadnicze aporie tomistycznej filozofii Boga i uchylić główne zarzuty wobec niej formułowane. Problemem jednak pozostaje, czy jest prawomocne epistemologiczne założenie o kontuicji jako osobnym, nieredukowalnym do innych i gwarantującym pewność rezultatów, źródle wiedzy. Tego jednak zagadnienia — na płaszczyźnie historyczno-filozoficznej — rozstrzygnąć nie można, bowiem historyk filozofii jako historyk nie dysponuje instrumentarium upoważniającym go do oceny prawdziwości badanych doktryn.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol 19 1994

STEFAN ZABIEGLIK

FILOZOFICZNE POGLĄDY LORDA MONBODDO

1. Rys biograficzny

James Burnett (1714-1799), późniejszy lord Monboddo, pochodził z ziemiańskiej rodziny osiadłej w hrabstwie Kincardine. W latach 1728-1732 studiował w aberdyńskim King's College. Po uzyskaniu stopnia Master of Arts, zgodnie z utrzymującym się wówczas zwyczajem wyjechał na studia prawnicze do Holandii. Podczas pobytu w Holandii zainteresował się filozofią języka, pisząc około 1735 roku rozprawkę *Of the Chinese Language,* której rękopis zachował się w rodzinnych zbiorach[1]. Studia w Holandii dały mu jednak przede wszystkim solidną wiedzę w zakresie prawa, a zwłaszcza prawa rzymskiego.

Po trzech latach młody prawnik powrócił do Szkocji i osiedlił się w Edynburgu. W 1737 roku, po uprzednim przedstawieniu i obronie rozprawy z zakresu rzymskiego prawa cywilnego *(De publiciana in rem actione),* James Burnett został przyjęty do Szkockiej Izby Adwokackiej (Faculty of Advocates), zyskując sobie wkrótce opinię świetnego obrońcy. Wśród jego licznych zajęć na uwagę zasługuje członkostwo w komisji nadzorującej działalność Biblioteki Adwokackiej; funkcję tę pełnił w latach 1751-1756.

Bibliotekarzem tej słynnej placówki, posiadającej jedne z najlepszych zbiorów w ówczesnej Europie, był od wielu lat Th. Ruddiman (1674-1757), drukarz i wydawca, przeciwnik anglicyzacji szkockiej kultury. W 1752 roku, z powodu podeszłego wieku i nie najlepszego zdrowia, zrezygnował z tej funkcji. Na zwolnione miejsce wybrano Davida Hume'a, któremu ta posada bardzo wówczas odpowiadała. Słynny filozof pracował wówczas nad swoją *Historią Anglii* i mógł mieć swobodny dostęp do wielu rzadkich książek oraz dokumentów. Ponadto do obowiązków bibliotekarza należało sprowadzanie nowych pozycji, co Hume skwapliwie wykorzystywał dla swoich potrzeb. Doprowadziło to w końcu do ingerencji wspomnianej komisjj, która uważała, że bibliotekarz nie ma prawa dowolnie dysponować publicznymi pieniędzmi (książki były nabywane ze składek adwokatów). W 1754 roku nakazała ona usunięcie z półek i wykreślenie z katalogu trzech pozycji jako „nie zasługujących na to, by zajmowały miejsce w bibliotece naukowej". Odtąd zakup nowych książek wymagał każdorazowo zgody komisji. Hume był, oczywiście, niezadowolony zarówno z tej decyzji, jak i udzielonej mu nagany. Musiał jednak powstrzymać się od

[1] Główny zbiór rękopisów Monboddo znajduje się w depozycie National Library of Scottland. Zawiera on listy, notatki i ponad 300 rękopisów, a także dokumenty; wiele z nich jest niekompletnych. Zostały one skatalogowane w *Sixth Report of the Royal Commission on Historical Manuscripts* (1877).

wyrażania swoich obiekcji, gdyż potrzebował stałej posady ze względu na swą pracę nad *Historią Anglii.* Dodatkowym argumentem była też pensja bibliotekarza, której część przeznaczał na wsparcie finansowe dla młodego niewidomego poety, Th. Blacklocka. Postanowił zatem, acz niechętnie, poddać się owemu nadzorowi, póki nie ukończy swego dzieła. Po trzech latach mógł wreszcie złożyć pisemną rezygnację, w której dał upust swoim odczuciom.

W zachowanych rękopisach Burnetta z tego okresu znajdują się różne rozprawy, które — niezależnie od ich tytułu — zawierają tak charakterystyczne dla jego późniejszej twórczości wątki, jakimi były teoria języka i filozofia starożytna Tak np. jeden z rękopisów, *Of the Constitution of our Parliament and Courts of Justice and of the Origin of our Laws,* faktycznie zawiera rozważania dotyczące pochodzenia Szkotów, nazw szkockich miejscowości i języka w ogólności[2].

Młody adwokat brał także aktywny udział w życiu intelektualnym i towarzyskim stolicy. Wstąpił do loży masońskiej, chodził na tańce i uczestniczył w spotkaniach klubowych, zwłaszcza tych organizowanych przez Select Society[3], które grupowało czołówkę intelektualną Edynburga. W latach 1757-1758 pełnił funkcję jednego z sześciu przewodniczących wybieranych corocznie przez członków tego Towarzystwa. Jednym z celów, jakie stawiało sobie Select Society, było doskonalenie umiejętności poprawnego mówienia i pisania w języku angielskim, co dla ówczesnych Szkotów nie stanowiło łatwego zadania. To właśnie J. Burnett miał powiedzieć o Hume'ie, że „umarł nie przyznając się do żadnego grzechu, poza swymi szkotycyzmami".

Podczas pobytu we Francji w 1765 roku, dokąd udał się dla zbadania pewnego zawiłego przypadku prawnego, napisał rozprawę *Of Aristotle's Analytics,* poświęconą nie tyle analitykom wtórym Stagiryty, co przedstawiającą własną koncepcję rozwoju intelektualnego gatunku ludzkiego. Wtedy też zainteresował się opisami ludów pierwotnych, studiował gramatyki i słowniki języków plemion afrykańskich w paryskiej Bibliotece Królewskiej, a także przeprowadził rozmowę z dziewczyną schwytaną w lesie na terenie Szampanii, gdzie żyła z dala od ludzi[4]. Po powrocie do Edynburga przeczytał relację brytyjskiego podróżnika poświęconą dzikim ludom Patagonii. Upewniła go ona w przekonaniu, żywionym do końca życia, że współczesny Europejczyk stanowi żałosną deformację człowieka natury.

[2] Cloyd podaje także tytuły innych rozpraw napisanych w tym okresie i zachowanych w rękopisach J. Burnetta: *The History of Metaphysics; The Use of Metaphysics and the Progress of Science; Of the Dialectic of Plato, and the Beginning and Progress of Philosophy; Of Taste and Beauty; Stoical and Epicurean Philosophy Compared; Of the ancient Greek Comedy, A Discourse of Language, Shewing wherein the Beauty of Language Consists and Comparing the Greek and Latin with Modern Languages and Particular with the English.* E. L. Cloyd: *James Burnett, Lord Monboddo.* Clarendon Press, Oxford 1972, s. 18.

[3] Towarzystwo założone w 1754 r. przez A. Ramsaya jr., D. Hume'a i A. Smitha, w celu „prowadzenia dociekań filozoficznych i dążenia do doskonalenia w sztuce oratorskiej". W następnym roku powołano 4 wydziały: historii naturalnej (biologii) i chemii, matematyki, literatury, historii i filozofii polityki. Towarzystwo istniało do 1763 r.

[4] Relacja o tym przypadku *(Histoire d'une Fille Savage)* została, z inicjatywy Burnetta, przełożona na angielski i opatrzona jego przedmową, zawierającą opis wspomnianej rozmowy *(Account of a Savage Girl caught Wild in the Woods of Champagne,* Edinburgh, 1767).

W latach 1765-1766 Burnett napisał kilka rozpraw, których tytuły dobrze oddają zakres jego ówczesnych zainteresowań[5]. W tym czasie dojrzała w nim także myśl, by przedstawić szerszemu gronu czytelników swoje własne koncepcje. Z powodu nawału zajęć prawniczych musiał jednak odłożyć te plany na czas późniejszy. Dopiero po nominacji na sędziego Court of Session[6], co nastąpiło w 1767 roku, Lord Monboddo[7] znalazł wreszcie czas na ich realizację.

Wiosną i jesienią bowiem sąd ten miał dłuższe przerwy w posiedzeniach. Podczas przerwy wiosennej Monboddo corocznie udawał się do Londynu, aby odwiedzić przyjaciół i „odświeżyć swój umysł". Był to wielce charakterystyczny widok. Ubrany w długie buty i czerwony płaszcz, jechał konno, zerkając do swego kieszonkowego wydania Homera, które—z powodu krótkowzroczności—musiał trzymać prawie przy nosie. Z tyłu jechał jego czarny służący Gory, wiodąc zapasowego konia.

Natomiast podczas przerwy jesiennej Burnett udawał się do swej posiadłości w Monboddo, by pomagać przy zbiorach. Dopóki mógł, pracował razem ze wszystkimi. Chodziło tu nie tylko o płynące stąd korzyści dla zdrowia, ale także o dawanie przykładu dzierżawcom. Cechował go zarazem życzliwy stosunek do służby i ludzi z jego majątku. Podobnie jak inni uczeni i arystokraci tego okresu, Monboddo był też promotorem postępu rolniczego.

Wieczory poświęcał na spotkania. Codziennie zapraszał na kolację osoby z zaprzyjaźnionego grona literatów, by prowadzić z nimi uczone rozmowy. Jego sentencje i elokwencja, którymi wspierał swoje ekscentryczne teorie, stanowiły okrasę tych debat. Ekscentryczność poglądów i postępowania nie miały jednak wpływu na jego praktyczne podejście do życia, ani nie umniejszmy szacunku, jakim był powszechnie otaczany.

Wolny czas Monboddo wykorzystywał na pisanie. Odrzucił intratną propozycję nominacji na sędziego Court of Justiciary, gdyż trybunał ten, rozpatrując sprawy kryminalne, odbywał swe posiedzenia również w okresie przerw Court of Session.

W drugiej połowie lat 60. i na początku lat 70. Monboddo czytał wiele z dziedziny filozofii. W czerwcu 1769 roku skończył lekturę *Zasad poznania ludzkiego* G. Berkeleya i w liście do Jamesa Harrisa — przed zagłębieniem się w długie wywody dotyczące natury idei — poczynił następującą uwagę: „Niewiele da stwierdzenie, że mamy tu do czynienia z lichym kawałkiem sofistyki, napisanym przez kogoś, kto, zdaje się, czynił to z przekonaniem. Chociaż przypominam sobie, że David Hume powiedział, iż jego (tj. Berkeleya — S. Z.) argumentacja jest całkowicie nie do zbicia"[8].

Przygotowując do druku pierwsze tomy swego głównego dzieła z zakresu filozofii języka, czyli *Of the Origin and Progress of Language*[9], Monboddo kontynu-

[5] *Observations on the History of Scotland; Of Stile; Of the History of Egypt and Greece; Of Composition; Of Etymology, and the first beginnings of Language —whether words are naturally significant, History of Religion; Of Language considered as Formed, and particulary of the Derivation of Language by the example of the Greek; Of Abstract Ideas as applied to Natural Philosophy.*

[6] Szkocki Sąd Najwyższy ds. cywilnych.

[7] [8] Członkom Sądy Najwyższego przysługiwał, jeśli nie posiadali go wcześniej, tytuł lordowski. Cyt. za: Cloyd, op. cit., s. 40.

[9] Monboddo, Lord of [James Burnett]: *Of the Origin and Progress of Language.* 6 vols (8°), Edinburgh 1773-1792. Dalej: O&P.

ował również pracę nad innymi tematami[10]. Większość z nich nie miała jednak związku z wydawanymi wtedy tomami O&P. Ich tematyka wchodzi natomiast w zakres jego następnych publikacji. Przykład ten ilustruje dobrze metodę stosowaną przez Monboddo, zgodnie z którą nie należy śpieszyć się z publikacją swoich prac. Trzymał je przez 10 lub więcej lat, zanim — po naniesieniu poprawek i uzupełnień — decydował się włączyć je do którejś ze swych książek. Wtedy też opatrywał dany rękopis adnotacją: „To be printed" *[Do druku]*.

Tom I O&P ukazał się w lutym 1773 roku. Dzieło to, wydane anonimowo, nie spotkało się początkowo z większym zainteresowaniem, a gazety ograniczyły się głównie do cytowania różnych kuriozalnych przykładów ludów pierwotnych. Te ostatnie pojawiają się w O&P w związku z podstawową tezą Monboddo, że mowa artykułowana nie jest człowiekowi wrodzona (jak np. wzrok czy słuch), ale została wynaleziona na określonym etapie rozwoju społeczeństwa.

We fragmentach dotyczących ludów pierwotnych Monboddo powoływał się na opisy zarówno starożytnych, jak i nowożytnych autorów. Jego szczególną uwagę zwróciła zwłaszcza relacja szwedzkiego marynarza Koepinga o ludziach żyjących na wyspie Nicobar (Zatoka Bengalska), którzy „mieli ogony podobne do kocich i poruszali nimi jak koty"[11]. Relacja ta posłużyła autorowi O&P za argument, że człowiek w stanie pierwotnym posiadał ogon[12]. Inne fragmenty, które wywołały powszechne zainteresowanie, dotyczyły „orangutanów" *(Ouran Outangs),* zaliczonych przez autora O&P do gatunku ludzkiego, „na podstawie niekwestionowanych oznak człowieczeństwa"[13].

Po opublikowaniu trzech tomów O&P Monboddo postanowił, że przed publikacją następnych powinien powrócić do metafizyki, by wyłożyć podstawy swej

[10] W tym czasie napisał: *Of Antient Accents and of the Antient Verse* (1768); *Of the Heroic History of Greece; Account of the Chaldeans', Of the Indians in North America; Of Antient Egypt (wszystkie* 1769); *Of the Moral Philosophy of the Pythagoreans', Of the Persian Invasion of Greece under Xerxes* (obie 1770); *Of the Philosophy of Greece before Plato and Aristotle; Of the Countries in the South Sea* (obie 1771); *Of Beauty and the Three Orders of Beauty; Of the Poetry of Plato* (obie 1772).

[11] Cyt. za: Cloyd, op. cit., s. 40. O relacji tej Monboddo dowiedział się z t. 6 *Amoenitates accademicae* Linneusza, do którego napisał w tej sprawie. Następnie sprowadził ze Sztokholmu książkę Koepinga i poprosił znajomego Szweda o przetłumaczenie fragmentów dotyczących ludzi z ogonami.

[12] Słynny Dr S. Johnson, który odwiedził Lorda Monboddo podczas swej podróży do Szkocji, tak skomentował ten pogląd: „Są ludzie, którzy mają dziwne poglądy, ale ich nie ogłaszają. Jeśli mają ogony, to je skrywają". J. Boswell: *Journal of a Tour to the Hebrides with Samuel Johnson.* New York 1961, s. 80.

[13] O&P, t. I, s. 289. W tym miejscu należy dodać, że wywody Lorda Monboddo dotyczące „orangutanów" opierały się w całości na wiadomościach z drugiej ręki, gdyż żadne z tych zwierząt nie żyło wtedy jeszcze w Europie. Malajski termin „orang-Butan", oznaczający „leśnego człowieka", używany był wtedy jako nazwa całej rodziny małp; stosowano go nawet jeszcze po odkryciu w poł. XIX w. afrykańskiego goryla. Przede wszystkim odnosi się on jednak do szympansa, którego sekcja została przeprowadzona przez Tysona. Zdaniem Woklera, na pewne usprawiedliwienie tych koncepcji Monboddo można powiedzieć, że głębsza wiedza o małpach żyjących w pld. -wsch. Azji jest nam dostępna dopiero od kilku dziesięcioleci. Choć, z drugiej strony, Monboddo popada w niekonsekwencje, gdy raz mówi, że orangutany żyją w społeczeństwie (co jest nieprawdą), z drugiej zaś twierdzi, że język jest wytworem społecznym. R. Wolker: *Apes and Races in the Scottish Enlightenment: Monboddo and Kames on the Nature of Man.* W: P. Jones (ed.): *Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment: essays.* Edinburgh, Donald 1989, s. 150.

filozofii[14]. Jednak w następnym roku poważnie zachorował i liczył się z perspektywą rychłej śmierci. W okresach silnej gorączki zdawało mu się, że jego umysł oddziela się od ciała. Pewnej nocy ukazała mu się we śnie, pod postacią kobiety, Filozofia, która kilka godzin mówiła do niego po francusku. Następnego ranka poczuł się lepiej. Próbował wtedy zanotować jej słowa, ale z powodu osłabienia był w stanie zapisać tylko jedną stronę. Powiedział później Boswellowi, że byłby szczęśliwy w świecie duchów, który jest najlepszym miejscem dla ludzkiego umysłu.

Wiosną 1779 roku ukazał się pierwszy t*om Antient Metaphysics*[15]*,* przyjęty lepiej w Anglii niż w Szkocji. Tymczasem Monboddo znalazł kilku zwolenników w Oxfordzie[16], a także — pomimo krytyki jaką kierował pod jego adresem faworyt stołecznego towarzystwa, J. Beattie — był podejmowany w angielskich salonach. Oprócz spotkań towarzyskich prowadził również dyskusje filozoficzne i naukowe. Do kręgu jego londyńskich znajomych należeli m. in. Sir Joseph Banks (przewodniczący Royal Society), biskup Samuel Horsley (wydawca dzieł Newtona), Sir George Baker (przewodniczący College of Physicians) czy minister w rządzie JKM Welbore Ellis. Kontakty z nimi nie ograniczały się jedynie do majowych spotkań, a były kontynuowane w ciągu roku poprzez wymianę korespondencji[17]. W 1789 roku Monboddo zawarł znajomość z G. Thorkelinem, Islandczykiem badającym dzieje swoich przodków. Autor O&P konsultował się u niego w kwestiach dotyczących języka irlandzkiego i islandzkiego. Z informacji zaczerpniętych od Thorkelina zrobił użytek w L 4 AM.

Podczas swych corocznych podróży do Londynu, których trasa wiodła przez rejony rozwijającego się przemysłu, Monboddo utwierdzał się w tezie o degeneracji człowieka; jej widomą egzemplifikacją były dlań wyludnione wsie i stłoczone miasta ze wszystkimi zgubnymi skutkami industrializacji.

W 1790 roku zmarła ukochana córka Monboddo, Eliza, która zrezygnowała z zamąż pójścia i opiekowała się starym ojcem. Po po powrocie z jej pogrzebu miał on powiedzieć do swego zięcia, zasłaniającego portret zmarłej: „Słusznie, Williamsonie — a teraz powróćmy do Herodota". Wypowiedź ta jest interpretowana jako wyraz przekonania Monboddo, że pocieszenia należy szukać w literaturze i filozofii[18].

[14] Napisał wtedy: *Of the notion of Infinite and in what Sense it is applied to the Deity, Of the Principles of all Science and Demonstrative Reasoning and of the Nature of the Divine Mind; Of the History of the Metaphysical Philosophy; Observations upon the Newtonian Philosophy.*

[15] Monboddo, Lord of [James Burnett]: *Antient Metaphysics, or The Science of Universals; with an Appendix containing an Examination of the Principles of Sir Isaac Newton's Philosophy.* 6 vols (4°), 1779-1799. Dalej jako: AM.

[16] Jednym z nich był młody tutor Corpus Christi College, Th. Burgess, późniejszy biskup Salisbury. Z kolei, G. I. Huntingford, był pod takim wrażeniem Monboddo, że napisał o nim wiersz w języku greckim. Następnie przełożył go na łacinę i obie wersje opublikował w uniwersyteckim wydawnictwie „Μετρικά τυα Μουοστροφικα" (Oxford 1781, s. 6-7). Autor O&P nazywany jest tam „drugim Arystotelesem", który wychodząc z Liceum rozprasza, za pomocą argumentów dowodzących siły ducha we wszystkich rzeczach we Wszechświecie, ludzi niezdolnych do wykroczenia poza świat zjawisk.

[17] Prawie cała zachowana korespondencja Monboddo pochodzi z lat 1778-1786, gdy był on zajęty pracą nad pierwszymi dwoma tomami AM.

[18] Cloyd, op. cit., s. 134.

W ostatnich latach swego życia Burnett kontynuował działalność literacką, filozoficzną i prawniczą. Organizował literackie kolacje i jeździł do Londynu. Pracował nawet podczas podróży; ranki i wieczory spędzał w zajazdach—dyktował wtedy swemu sekretarzowi, kazał sobie czytać albo pogrążał się w rozmyślaniach. Obok wydania trzech ostatnich tomów AM, w latach 1795-1799 Monboddo napisał jeszcze kilka esejów i rozpraw[19]. Pracował również nad planowanym siódmym tomem O&P dotyczącym poezji.

Poczynając od 1796 roku, każdą swoją wizytę w Londynie traktował jako prawdopodobnie ostatnią. Podjął ją także w 84 roku życia, ale z powodu ataku choroby zmuszony był zawrócić. 25 V 1799 roku James Burnett zmarł. Został pochowany, obok swej córki Elizy, na edynburskim cmentarzu Greyfrias Churchyard.

W całym swoim dorosłym życiu starał się realizować ideały, które czerpał z antyku. Wielką wagę przywiązywał do ćwiczeń cielesnych. W młodości uprawiał szermierkę i myślistwo; codziennie o szóstej rano odbywał konną przejażdżkę; aż do późnego wieku kąpał się na powietrzu w zimnej wodzie, także zimą. Przed pójściem do łóżka, po wzięciu gorącej łaźni, nacierał sobie ciało specjalnie przyrządzonym płynem. Ponieważ starożytni rzadko posługiwali się bryczką, korzystanie z tego pojazdu Monboddo uznał za przejaw zniewieściałości i lenistwa (być ciągniętym za końskim ogonem, zamiast jechać wierzchem, wydawało mu się czymś śmiesznym i poniżającym godność ludzkiej natury). Wydawane przez niego kolacje literackie były organizowane na wzór starogreckich sympozjonów.

Chociaż Monboddo jest powszechnie wymieniany jako jeden z przedstawicieli szkockiego Oświecenia, to jednak niektóre z jego poglądów stały w sprzeczności z dominującymi wówczas tendencjami[20]. Dotyczy to przede wszystkim zagadnienia postępu. Powszechnie uważa się bowiem, że wiara w postęp, stymulowany rozwojem oświaty, należy do jednego z elementów oświeceniowego paradygmatu. Tymczasem Lord Monboddo był zdania, że szczyt kulturowego i cywilizacyjnego postępu stanowiła cywilizacja grecko-rzymska. Zachwycał się obyczajami, literaturą i filozofią antyczną. Jeśli chodzi o filozofię grecką, to był on — zdaniem McCosha — „najbardziej oczytanym ze wszystkich szkockich uczonych, nie wyłączając samego Williama Hamiltona”[21].

Jednym z przykładów oceniania wszystkiego poprzez odnoszenie do starożytności może być sarkastyczna uwaga, jaką Lord Monboddo poczynił na temat A. Smitha i jego *Bogactwa narodów,* dzieła uważanego przez niektórych za największe osiągnięcie szkockiego Oświecenia. „Konstatuję, że wyprodukował on książkę o handlu, na podstawie stylu której możnaby pomyśleć, iż nigdy nie przeczytał żadnego greckiego czy rzymskiego autora”[22].

[19] M. in.: *Of the Course of Learning for making a Man a Philosopher, Observations on Xenophon; Observations on the Dissertations on the Gypsies translated from the German; Notes from Dr. Price's Essay on Population.*

[20] Zdaniem McCosha. Monboddo jest „tak niepodobny do innych szkockich metafizyków, tak niepodobny do swego stulecia”. J. McCosh: *The Scottish Philosophy: Biographical, Expository, Critical, from Hutcheson to Hamilton.* London: Macmillan and Co., 875, s. 248.

[21] Ibidem, s. 248.

[22] Cyt. za: Wokler, op. cit., s. 146.

Monboddo nie oszczędził także D. Hume'a, któremu zarzucał „pomieszanie wrażeń i idei". Z myślicieli poprzedniego stulecia cenił R. Curdwortha (1617-1688), oczywiście za to, że znał bardzo dobrze filozofię starożytną. Pogardliwie wyrażał się natomiast o *Eseju dotyczącym rozumu ludzkiego* J. Locke'a, nazywając to dzieło „zbiorem surowych, nie dopracowanych myśli, napisanych pośpiesznie przez człowieka, który sam, bez pomocy nauki *(learnings),* podjął się myślenia i rozumowania dotyczącego najbardziej trudnych zagadnień"[23].

2. Filozofia języka

Jak już wspomniałem, Monboddo jest autorem dwóch obszernych dzieł, w których zawarł swoje koncepcje filozoficzne. Pierwsze z nich, sześciotomowe O&P, poświęcił zagadnieniu pochodzenia i rozwoju języka. Tom I składa się z 3 ksiąg. Ich tytuły można traktować jako podstawowe tezy autora: ks. 1 — *Język nie jest człowiekowi przyrodzony; dowiedziono, po pierwsze, na podstawie pochodzenia i natury idei wyrażanych przez język, po drugie — na podstawie natury artykulacji;* ks. 2 — *Społeczeństwo było konieczne dla wynalezienia języka; stan taki nie jest przyrodzony człowiekowi, podobnie jak i język, będący jego wytworem;* ks. 3 — *O pierwotnym języku i jego powstaniu. O naturze pierwszych języków. Czy istnieje, lub kiedykolwiek istniał, jakiś język uniwersalny.*

Cała filozofia języka w wydaniu Monboddo opiera się więc na założeniu, że język nie stanowi przyrodzonej właściwości gatunku ludzkiego, lecz jest wytworem społecznym. Społeczeństwo ma charakter pierwotny, a język wtórny. Ten ostatni nie jest koniecznym warunkiem powstania organizacji społecznej. Na tym rozumowaniu opiera się sygnalizowany już i najbardziej bulwersujący ówczesną opinię publiczną pogląd, że małpy człekokształtne („orangutany"), a tym bardziej dzicy ludzie, choć nie potrafią mówić, należą do naszego gatunku. O tej przynależności nie decyduje bowiem język; nie odmawiamy wszak człowieczeństwa nowo narodzonym dzieciom czy niemowom. A zatem, język jest umiejętnością, a nie atrybutem naszej natury. Niemy „orangutan" stał się dla Monboddo sztandarowym przykładem ilustrującym jego teorię natury ludzkiej[24].

Kolejna teza rozwijana w t. I O&P głosiła, że podstawowe oznaki ludzkiej inteligencji wyrażają się raczej w zachowaniu, niż w mowie. Ludzkie czyny mówią więcej aniżeli słowa. Filozofowie, którzy uważają język za konstytutywną właściwość natury ludzkiej, popadają — zdaniem Monboddo — w oczywisty absurd. Czy milczący szachista nie przejawia swego człowieczeństwa?

Trzecią, a zarazem najważniejszą tezą autora O&P było założenie, że stworzenia posiadające nasze cechy fizyczne (w szczególności te same kształty i organy) powinny być zaliczane do naszego gatunku. Opierając się na anatomii porównawczej współczesnych mu przyrodników, a zwłaszcza Buffona, Monboddo wykazywał, że

[23] Ibidem, s. 248.

[24] „Mają one dokładnie ludzki kształt; chodzą w postawie pionowej (...), używają kijów jako narzędzi; żyją w społecznościach; budują domostwa z gałęzi drzew i porywają murzyńskie dziewczęta, wykorzystując je do pracy i przyjemności" (O&P, t. I, s. 174-175).

„orangutany" posiadają dokładnie ludzki kształt i organy (mózg, krtań, gardło i język)[25].

Powołując się na doniesienia podróżników opisujących zachowanie „orangutanów", autor O&P twierdził, że ma ono charakter w pełni racjonalny, co świadczy o posiadaniu przez te stworzenia podstawowych atrybutów człowieczeństwa, chociaż nie ujawniają się one jeszcze w postaci werbalnej. Twierdził także, iż nie widzi argumentów na rzecz przeprowadzenia wyraźnego rozgraniczenia między „orangutanami" a niemowami[26]. W obu przypadkach dostrzegamy bowiem oznaki inteligencji w zachowaniu, z tą tylko różnicą, że ludzkie niemowy, będąc wychowane wśród cywilizowanych ludzi, mają tej inteligencji więcej. Jest to jednak tylko różnica stopnia, a nie jakości. Monboddo wskazuje na—jego zdaniem niezaprzeczalne — wrodzone oznaki człowieczeństwa u „orangutanów". Tak np. ich samce kierują się w swych sporach zmysłem sprawiedliwości i honoru, zaś samice okazują poczucie skromności, gdy zostaną zaskoczone przez ubranych ludzi. Co prawda, nic nam nie wiadomo, by jakiś „orangutan" wypowiedział kiedykolwiek choć jedno słowo, ale znane są przypadki tych stworzeń grających, „z wprawą i wdziękiem", na harfie. Jeśli więc nawet nie są one wstanie wyrażać swoich idei w mowie, to mogą czynić to za pomocą muzyki. Monboddo sądził przy tym, że „orangutany" można — podobnie jak niemowy — uczyć ćwiczenia swoich organów mowy[27].

Trzeba wiele wysiłku — konkluduje ten wątek Monboddo — by nauczyć się mówić. A nawet wtedy ta umiejętność musi być jeszcze stale praktykowana. Ci, którzy przypisują człowiekowi różne naturalne właściwości, nie zdają sobie sprawy, jak wiele w naszej „naturze" znajduje się nabytych, a więc sztucznych nawyków *(artificial habits)*. Od natury człowiek otrzymał, podobnie jak zwierzęta, tylko instynkt „Ponieważ człowiek cywilizowany jest o wiele bardziej wytworem umiejętności *(a creature of art)* niż natury, jego naturalne nawyki prawie zanikają w tym, co u niego nabute *(artificial)"*[28]. Ludzie zaczęli łączyć się dla wspólnej obrony przed dzikimi zwierzętami, obcymi ludami, a także przed silniejszymi spośród nich sa-

[25] W t I Monboddo powołuje się na przykład wypchanego „orangutana" z Królewskiego Gabinetu Osobliwości Przyrodniczych w Paryżu, którego badał bardzo uważnie, dochodząc do wniosku, że posiada on dokładnie ludzkie kształty, a organy mowy miał mieć takie same, jak u ludzi. Małpa ta żyła przez kilka lat w Wersalu, gdzie zmarła na skutek picia alkoholu [!]. Według Monboddo, na podstawie zachowania tego „orangutana" można było wnioskować o jego zdolności myślenia: usługiwał on damie, z którą mieszkał [!], ale nigdy nie nauczył się mówić (Ibidem, s. 175-176).

[26] „Są oni dokładnie w tym samym stanie, w którym (...) znajdowali się ludzie w stanie natury. Podobnie jak tamci, głusi mają organ wymowy i używają nieartylułowanych dźwięków, za pomocą których wyrażają swoje potrzeby i pragnienia. Przez stały kontakt z ludźmi rozwijają oni swą zdolność kształtowania idei. Można przypuszczać, że podobnie, choć z większą trudnością, tworzyli swoje idee ludzie w stanie natury" (Ibidem, s. 117). Nieco dalej Monboddo wspomina o języku migowym wynalezionym przez znanego matematyka i teologa, Dr. J. Wallisa.

[27] Warto zwrócić uwagę, że podobną sugestię wysuwa La Mettrie w *Człowiek-maszyna:* „Tak wielkie podobieństwo znajduję w ustroju i w czynnościach małpy i człowieka, że jestem niemal pewny, iż ćwicząc starannie to zwierzę można by je w końcu nauczyć wymawiania wyrazów, a zatem obdarzyć umiejętnością mowy" (J. O. La Mettrie: *Człowiek-maszyna.* PWN, Warszawa 1984, s. 35). Do czego mogłaby doprowadzić taka teoria „uczłowieczenia małpy", pokazał D. Diderot w swym *Suite du Revue de d'Alambert* (1769), gdzie jest mowa o... chrzcie orangutana.

[28] O&P, t. I, s. 185.

mych. W ten sposób powstało społeczeństwo. Mogło ono jednak istnieć również bez języka[29].

Monboddo był przekonany, że „śledząc rozwój języka dzikich, śledzimy rozwój umysłu ludzkiego"[30]. W tomie I O&P(ks. 3, r. 9) analizuje on języki różnych plemion, przytaczając m. in. nazwy liczebników Indian północnoamerykańskich oraz mieszkańców wyspy Otahiteé. Z języków ludów zachodnioeuropejskich najwyżej ocenia język Gotów, który uważa za prarodzica celtyckiego oraz różnych dialektów teutońskich, takich jak holenderski, szwedzki, duński, islandzki, a także angielski. Pod względem rozwoju gramatyki i słownictwa, gocki jest dlań porównywalny z greką i łaciną. Wiele miejsca Monboddo poświęca także językom klasycznym, a zwłaszcza grece, która—według niego — wywodzi się z języka egipskiego. Egipt bowiem był kolebką naszej cywilizacji.

Tomy II i III miały, w zamierzeniu Monboddo, stanowić drugą i ostatnią część jego dzieła. T. II, zatytułowany *Of the Art of Language,* poświęcony jest analizie formy i materii języka. Autor dołączył doń także trzy rozprawy: *O kształtowaniu się języka greckiego; O dźwięku języka greckiego* i *O kompozycji u starożytnych, a w szczególności u Demostenesa.* Przedmiotem t. III jest natomiast to, co dzisiaj nazwalibyśmy retoryką i krytyką literacką. Sam autor streszcza treść trzech pierwszych tomów O&P następująco: „Tom pierwszy obejmuje historię języka, jego źródła i rozwój wśród barbarzyńskich narodów. Drugi rozważa go jako sztukę doprowadzoną do doskonałości przez cywilizowane narody oraz analizuje powstanie nauki i filozofii. Trzeci pokazuje, jak słowa, których teoria wyłożona została w poprzedniej części, zostają połączone ze sobą tak, by utworzyć to, co nazywamy stylem"[31].

W 1787 roku ukazał się jednak tom IV O&P stanowiący kontynuację tomów poprzednich. Składa się on z dwóch ksiąg: *O różnych wspaniałościach i wadach różnych języków,* oraz *O stylu i jego różnych rodzajach.* W przedmowie doń znajduje się także zapowiedź wydania tomu V. Faktycznie jednak ukazały się jeszcze dwa tomy. W 1789 roku wyszedł t. V, zawierający dwie księgi, z których pierwsza została poświęcona historiografii starożytnej i nowożytnej, druga zaś stylowi w tekstach o charakterze dydaktycznym. Trzy lata później ukazał się t. VI, składający się z trzech ksiąg: *O materii i przedmiocie retoryki; O stylu retoryki* i *O wymowie.*

3. Metafizyka

Pod koniec życia, a zwłaszcza po owym „spotkaniu z Filozofią" podczas gorączki, Monboddo stawał się coraz bardziej neoplatonikiem. Wspomniane przeżycie mistyczne odcisnęło swe piętno na jego drugim wielkim dziele, choć zaczął nad nim pracować już w trakcie wydawania kolejnych tomów O&P. Doszedł bowiem do wniosku, że rozważania dotyczące języka, jego pochodzenia i struktury, wymagają analizy samego ducha *(mind)*[32]. Uznał zatem, że analiza taka winna być poprzedzona

[29] Ibidem, s. 268-269.

[30] Ibidem, s. 347.

[31] O&P, t. III, wyd. II, s. 2.

[32] Angielske *mind* tłumaczę tu jako *duch;* gdzie indziej bardziej odpowiadni wydaje mi się *umysł.*

badaniem natury ciał. W ten sposób narodził się pomysł dzieła poświęconego metafizyce.

Punktem wyjścia rozważań metafizycznych Monboddo jest Wszechświat *(the Universe)* oraz pierwsze przyczyny i zasady rzeczy. Przyczyna sprawcza, to duch, który działa na substancję (przyczyna materialna), realizując określony cel (przyczyna celowa). Przyczynę formalną stanowi idea, którą posiada przyczyna sprawcza. Idea ta powoduje działanie tej ostatniej i dobiera środki realizacji celu swego działania (przyczyna celowa). W rezultacie działania tych przyczyn powstaje dana rzecz, czyli byt posiadający czasoprzestrzenne atrybuty.

Przyczyny sprawcze bytów ziemskich należą do jednego z czterech rodzajów ducha: rozumnego, zwierzęcego, roślinnego oraz ducha stanowiącego zasadę ruchu ciał nieożywionych. Duch rozumny występuje jedynie u ludzi (od filozofii do „orangutana"); wyróżnia się on wolną wolą, a także władzami rozumowania, porównywania i pamięci, które umożliwiają człowiekowi tworzenie idei i operowanie nimi. Duch zwierzęcy jest źródłem ruchu stymulowanego wrażeniami bólu, przyjemności i pożądania; zwierzęta nie mają jednak wolnej woli i pamięci, która operuje ideami. Najwyższy stopień ducha zwierzęcego posiadają bobry, żyją one w rodzinach, podejmują działania wojenne, biorą niewolników itp.; najniższy — mięczaki morskie, przypominające pod pewnymi względami rośliny.. Duch roślinny umożliwia wegetację, zapuszczanie korzeni i obracanie kwiatów w kierunku słońca; nie posiada on jednak władzy czucia. Duch przysługujący ciałom nieożywionym[34] powoduje, że znajdują się one w ruchu, bądź też mają do niego skłonność *(inclination)*. Źródłem tej zasady poruszającej, jak i pozostałych rodzajów ducha, jest Pierwsza Przyczyna, czyli Bóg.

W oparciu o tę koncepcję Monboddo krytykuje „ateistyczne tendencje" teorii Newtona: gdy jabłko spada na ziemię, to dzieje się tak dlatego, że „duch jabłka" *(the mind of the apple)* pobudza je do znalezienia najkrótszej drogi do ziemi; nie może ono poruszać się inaczej, gdyż Bóg nie wyposażył jego ducha w wolną wolę, jak to jest w przypadku człowieka. Podobnie wyjaśnia autor AM ruch ciał niebieskich — do natury „ducha planety" należy ruch po orbicie.

Każda inna teoria ciał i ich ruchu grozi — zdaniem Monboddo — popadnięciem w ateizm, który głosi prymat ciała nad duchem. W gruncie rzeczy, ateista jest skłonny nawet zanegować istnienie wszelkiego ducha. Gdyby przyjąć, że nie istnieje żadna zasada poruszająca należąca do natury „ducha kamienia", to wtedy byłoby całkiem możliwe, że świat nie posiada żadnego porządku celowościowego, że nie istnieje Bóg i że ludzkie istnienie nie ma żadnego sensu *(meaning)*. A taki pogląd jest dla Monboddo nie do przyjęcia. Jego zdaniem, pogląd ten można obalić jedynie przez uznanie istnienia zasady poruszającej we wszystkich rzeczach. Stanowi ona zarazem świadectwo mocy i dobroci Boga, który w ten sposób kieruje całym Wszechświatem.

Widzimy zatem, że konstruując swój system metafizyki, nawiązujący do arystotelizmu i neoplatonizmu, Monboddo chciał pogodzić nowe teorie naukowe z teolo-

[33] Zob.: Cloyd, op. cit, s. 110.

[34] Jest on rozmieszczony równomiernie między atomami tworzącymi dane ciało.

[35] AM, LII. s. 51.

gią. Uznał bowiem, że empiryzm genetyczny Locke'a i fizyka Newtona (zwłaszcza koncepcja ruchu) mogą prowadzić do mechanistycznego obrazu świata. Ratunek widział właśnie w koncepcji ducha kierującego wszelkimi formami ruchu, poczynając od ciał nieożywionych, a kończąc na człowieku. Zakładając istnienie całego spektrum duchów, którego zwieńczeniem jest duch Boski, autor AM starał się tłumaczyć działanie wszechświata na sposób neoplatoński (poszczególne duchy można tu interpretować jako swego rodzaju emanacje Ducha Najwyższego). Poznając niższe duchy, duch ludzki poznaje samego siebie (gdyż każdy wyższy rodzaj ducha zawiera w sobie niższe rodzaje). Poznając samego siebie i Wszechświat, duch ludzki dochodzi do poznania Boga, realizując w ten sposób swoje przeznaczenie[36].

Monboddo nie posądzał samego Newtona o ateizm, ale w jego koncepcji ruchu dostrzegał źródło materializmu. Gdyby bowiem ruch można było wyjaśnić matematycznie, to Wszechświat i wszystkie rzeczy byłyby jedynie mechanizmami. Co prawda, można założyć, że ten mechanizm jest dziełem Boga, ale wyjaśnienie stworzenia Wszechświata i wszystkich rzeczy w określonym czasie wydawało się autorowi AM niezwykle trudne. W tym miejscu warto dodać, że odrzucał on literalną interpretację Księgi Rodzaju[37].

W celu dostarczenia właściwej, jego zdaniem, podstawy filozoficznej dla teorii Newtona, Monboddo dołączył do L I AM osobną rozprawę, a w L II poświęcił tej kwestii cały (ostatni) rozdział. Przyjęcie założenia, że źródłem ruchu może być jedynie duch, pozwoliło mu m. in. na twierdzenie, że ruchy planet nie są wypadkową działania sił dośrodkowych i odśrodkowych, ale stanowią rodzaj ruchu prostego, podobnie jak ruch prostoliniowy. Gdyby Newton badał działanie ducha — sugeruje Monboddo—doszedłby do wniosku, że ruch może występować w różnych formach i nie usiłowałby sprowadzać każdej z nich do ruchu prostoliniowego. „Jeśli moje rozumowanie jest słuszne, to od razu kładzie ono kres pojęciu swobodnego spadku *(projectiori)* i grawitacji"[38]. Newton — zdaniem Monboddo — prawidłowo opisał skutki działania Pierwszej Przyczyny, czyli Boga, w odniesieniu do ruchu orbitalnego planet, ale nie podał właściwego wyjaśnienia filozoficznego, gdyż nie badał natury ducha i nie wiedział, że Bóg, który jest Czystym Duchem, przekazuje swe funkcje niższym duchom[39].

Jak już wspomniałem, Monboddo krytykował także założenia filozofii Locke'a. Jego największy sprzeciw budziła negacja istnienia idei wrodzonych oraz teoria zakładająca, że źródłem idei są wrażenia. Idee rozumiał on bowiem w sensie platońskim, twierdząc, że zasługują one na miano prawdziwego bytu bardziej niż przedmioty świata materialnego. Idee w umyśle są wrodzone, ale nie ukazują się nam wprost — są one jakby wyświetlane w miarę tego, jak umysł się kształci. Wrażenie pomaga jedynie w rozjaśnianiu idei, ale nie wywołuje jej. To, co Locke nazywa „ideami prostymi' ', Monboddo uważa za rezultat skomplikowanego procesu abstrakcji. Gdy patrzymy na drzewo, nawet po raz pierwszy, to najpierw widzimy drzewo,

[36] AM, t. VI, s. 278.

[37] AM, t. I, s. 257-259.

[38] AM, L II, s. 397.

[39] Zob.: Cloyd, op. cit., s. 120.

a dopiero potem możemy wyróżnić w nim inne cechy, jak barwa, wielkość itp. Percepcja drzewa ma charakter całościowy i nie stanowi zbioru oddzielnych percepcji zmysłowych. Dopiero działalność intelektu umożliwia nam wydzielenie poszczególnej percepcji zmysłowej i poddanie jej badaniu[40].

Jedynym źródłem idei jest — zdaniem Monboddo — Boski Duch. Ludzki duch odkrywa je poprzez świadomość i refleksję, bez pomocy zmysłów. A zatem, więź przyczynowa jest tu natury metafizycznej, a nie —jak tego chciał Locke—fizycznej. Idea stanowi przyczynę przedmiotu; rodzaj stanowi przyczynę gatunków; gatunki stanowią przyczynę jednostek. Takie kategorie arystotelesowskie, jak substancja i akcydens, rodzaj, gatunek i różnica gatunkowa, istnieją realnie w przyrodzie, zaś duch ludzki, poprzez obserwację przyrody i samego siebie, wznosi się do systemu metafizycznego. Gdyby idee pochodziły tylko z wrażeń, nie byłoby potrzeby zakładania istnienia Boga, a nasze myślenie nie miałoby żadnego celu. Tak więc, w kwestii pochodzenia idei — zdaniem Monboddo — rację miał Platon, a nie Locke.

Pierwotnie autor AM planował zająć się w t. II człowiekiem, a w t. III przejść do zagadnienia Boga, ale uznał, że czytelnicy niezbyt zrozumieli jego koncepcje wyłożone w t. I, stąd też postanowił poświęcić t. II na powtórzenie i dodatkowe wyjaśnienia. Pojawiają się tu także dwa nowe zagadnienia: rozważania o poczuciu piękna jako źródle wszystkich prawdziwie ludzkich czynów, oraz 65-stronicowy rozdział o snach[41].

Człowiek posiada — powiada Monboddo — dwie główne władze poznawcze: zmysły i intelekt; pozostałe pełnią wobec nich funkcje pomocnicze. Zwierzęta mają tylko władze zmysłowe i fantazję (przechowującą obrazy rzeczy materialnych, w przeciwieństwie do pamięci, która przechowuje idee). W t. II pojawiają się także wywody dotyczące władz orektycznych *(orectic powers)*. U zwierzęcia są nimi pożądanie *(appetite)* i agresja, u człowieka dochodzi jeszcze pożądanie wiedzy. Zwierzę doznaje przyjemności bezpośrednio, zaś przyjemności ludzkie wymagają władzy myślenia i osądu. Stąd też człowiek może doznawać także przyjemności, jakich dostarczają mu nauka, sztuki piękne czy dobre uczynki. Litość nie jest właściwym motywem dobrego uczynku, gdyż ma charakter emocjonalny. Dobro zaś ma charakter racjonalny i estetyczny: jest rozumne i piękne. Życzliwość wywoływana jest zwykle przez litość, a zatem nie jest piękna, choć może nas wzruszać. Cnota jest piękna, ponieważ znajduje się w harmonii wobec systemu, jakim jest uniwersum *(the Whole ofThings)*. Poczucie piękna jest źródłem wszystkich prawdziwie ludzkich czynów i działań; bez niego nie może być ani cnoty, ani religii.

Monboddo sądził, że pewnych informacji o działaniu ducha w stanie czystym, czyli nieskrępowanego ciałem, może dostarczyć analiza marzeń sennych. Odłączywszy zmysły, duch wykonuje wtedy operacje na obrazach dostarczanych przez fantazję. Niektóre wyższe zwierzęta mają również sny, ale są one bardzo proste. Dzieci nie doznają marzeń sennych, gdyż nie rozwinęła się w nich jeszcze władza fantazji. Ci, którzy nie doświaczają snów, mają z pewnością jakiś defekt intelektu, chociaż w najgłębszym śnie marzenia senne nie występują. W snach nie występuje żadne

[40] Ibidem, s. 122.

[41] AM, t. II, Book 4, Chapter 5.

poczucie czasu; natomiast po przebudzeniu są one bardziej żywe i kolorowe niż nasze idee. We śnie umysł może przenosić się z miejsca na miejsce, jak również odbierać sygnały z przyszłości. Duch nie jest bowiem ograniczony czasoprzestrzennie, tak jak ciało.

W tomie III AM, który jest w zasadzie powtórzeniem i rozwinięciem tez z tomu I O&P, Monboddo przechodzi do wyłożenia swojej historii człowieka. Już uprzednio głosił pogląd, że kolebką naszej cywilizacji był starożytny Egipt Sztuki i nauki mogły bowiem powstać tylko w miastach zaopatrywanych przez rolnictwo. Tam także została wyodrębniona specjalna grupa ludzi, kapłanów, których jedynym obowiązkiem było zajmowanie się religią i nauką. Bóg dał narodom różne uzdolnienia: największe zdolności Egipcjan przejawiały się w filozofii i nauce. Od nich przejęli je i rozwinęli uzdolnieni Grecy, a następnie, choć na krótko, Rzymianie, którzy jednak stopniowo zaczęli grzęznąć w zbytku i występku.

Tak jak w zależności od rozwoju osobników ludzkich istnieje zróżnicowanie duchów, tak samo jest w przypadku ich struktury cielesnej. W związku z tym, Monboddo omawia takie typy ludzkie, jak np. ludzie z jednym okiem pośrodku głowy, ludzie z ogonami, ludzie z gór mający jedną nogę krótszą itd. Podobnie jak poszczególny osobnik przechodzi rozwój od fazy zwierzęcej do intelektualnej, tak też dzieje się w przypadku gatunków ludzkich. Stąd też — zdaniem Monboddo — historię ludzkości należy zacząć od fazy najwcześniejszej, w której człowiek niewiele różnił się jeszcze od zwierzęcia. Odwołując się do relacji XVIII wiecznych podróżników, twierdzi on, że różne ludy prymitywne (Patagończycy, Huronowie, Eskimosi i inni), choć ubierają się, budują domy, używają ognia i potrafią mówić, pozostają jednak na poziomie bliskim zwierzęcemu. Jeżeli więc uznajemy ich człowieczeństwo, to powinniśmy uczynić to także w odniesieniu do „orangutana", aczkolwiek w jego przypadku pierwiastek zwierzęcy dominuje jeszcze nad ludzkim.

Ponieważ „orangutan" żyje w stanie naturalnym i jest wegetarianinem, to — zdaniem Monboddo — nie imają się go choroby i żyje z pewnością przynajmniej trzy razy dłużej niż człowiek XVIII wieku. Większa jest także jego postura fizyczna[42]. Im bowiem człowiek znajduje się bliżej stanu naturalnego, tym jego parametry fizyczne i długość życia są większe. Potwierdzają to przykłady ludzi z *Biblii* oraz epopei Homera. Jedną z przyczyn tej przewagi fizycznej człowieka natury jest dłuższy okres ciąży (ok. 12 miesięcy).

Wraz z doskonaleniem umysłu *(mind)* — twierdzi autor AM — postępuje degradacja fizyczna człowieka. Widać to także na przykładzie dziecka, które osiąga swój szczyt rozwoju fizycznego wtedy, gdy zaczyna się jego rozwój intelektualny. Proces fizycznej degeneracji człowieka pojawia się już wtedy, gdy zaczyna on budować domy, ubierać się, używać ognia, uprawiać rolę, a zwłaszcza spożywać

[42] Cloyd zwraca uwagę, że osiemnastowieczni uczeni posiadali jeszcze stosunkowo małą wiedzę o różnych gatunkach małp, a próby ich klasyfikacji należały wówczas do rzadkości. Tak np. ani Buffon, ani Monboddo nie przeprowadzili rozróżnienia między szympansami i orangutanami, a o gorylu wiedzieli niewiele. Nawet mistrz klasyfikacji, wspomniany już Linneusz, wypowiada na temat szympansa różne dziwaczne twierdzenia, jakby nie znał wydanego w 1699 r. dzieła E. Tysona *Orang-outang, sive Homo Sylvestris: or, the Anatomy of a Pygmie compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man* (Cloyd, op. cit. s. 165).

mięso, zwłaszcza gotowane. Napoje alkoholowe, a jeszcze bardziej wykorzystywanie instynktu seksualnego dla przyjemności, spotęgowały ten upadek. Taki stan nie wróży długiego trwania gatunku ludzkiego.

Co prawda, Monboddo widział pewien ratunek dla zachowania ludzkości, gdyby rządy, sprawowane przez filozofów, ustanowiły prawa zmuszające ludzi do prowadzenia takiego trybu życia, by choć częściowo powstrzymać ich degenerację. Tak np. stosunki seksualne powinny stanowić jedynie realizację samego instynktu[43]; nie należy w ogóle pić alkoholu, a wino tylko odpowiednio rozcieńczone. Należy regularnie wykonywać nago ćwiczenia fizyczne, często kąpać się w zimnej wodzie, nacierać i smarować skórę środkami pobudzającymi, jak to robili starożytni Grecy i Rzymianie. Ogrzewanie domów powinno być sprowadzone do minimum, a większość diety winny stanowić produkty roślinne.

Ostatnie trzy tomy AM stanowią kontynuację wątków występujących w tym dziele już wcześniej. Tak np. tom IV, noszący podtytuł *The History of Man,* przedstawia rozwój człowieka od stanu najbardziej pierwotnego do tej fazy, którą można określić mianem człowieka cywilizowanego. Tak samo zatytułowany tom V poświęcony jest właśnie tej ostatniej fazie. Wyrażenie „ostatnia" należy traktować dosłownie, gdyż Monboddo przewidywał kres gatunku ludzkiego już za kilka generacji. Tom VI, bez podtytułu, poświęcony jest Bogu, Jego istnieniu i atrybutom. Dołączony do tego tomu *Dodatek* zawiera streszczenie metafizycznych poglądów autora.

Jest zrozumiale, że głoszona przez Monboddo teza o rozwoju człowieka nasuwa pytanie: czy myśliciel ten powinien być traktowany jako zwolennik teorii ewolucji lub przynajmniej jako jej prekursor? Zdania w tej sprawie są podzielone. Biograf i główny apologeta Monboddo, W. A. Knight twierdzi, że autor AM zajmuje „honorowe miejsce między Lukrecjuszem a Darwinem", jako „prawdziwy ewolucjonista *(yirtual evolutionist)"*[44]. Dla innych autorów komentujących teorie Monboddo, sprawa nie jest jednak tak oczywista. A. O. Lovejoy zwraca uwagę, że szkocki myśliciel nie zakłada, idąc za Arystotelesem, transformacji gatunków, a jedynie rozwój w obrębie danego gatunku[45]. Podobne stanowisko, odrzucające etykietowanie Lorda Monboddo jako „ewolucjonisty", zajmuje Gladys Bryson: „Nie był on żadnym prekursorem Karola Darwina, gdyż nie zajmował się pochodzeniem nowych gatunków"[46]. Jako ciekawostkę można dodać, że sam twórca teorii ewolucji ani razu nie wspomina o koncepcjach autora AM, choć Erasmus Darwin, dziadek Karola, znał i cytował prace Monboddo[47].

Warto zauważyć, że biblijną opowieść o stworzeniu człowieka Monboddo traktował jako alegorię. Gdyby zaś ktoś chciał przyjąć ją dosłownie, to wtedy — jego

[43] Dosłownie: „powinny umożliwić wydalenie *(evacuationy)". Zob.*: Cloyd, op. cit., s. 127-128.

[44] W. A. Knight: *Lord Monboddo and Sonie of His Contemporaries.* J. Murray, London 1900, s. 1.

[45] A. O. Lovejoy: *Some Eighteenth Century Evolutionists. „*Popular Science Monthly", LXV, August 1904, s. 336-340. W tym miejscu warto wspomnieć, że Monboddo krytykował Linneusza za zaklasyfikowanie „orangutana" jako przedstawiciela osobnego gatunku. „Ignorując ten rozwój gatunków, który ja przyjmuję za fundamentalną zasadę historii i filozofii człowieka, Linneusz zakłada, że dziecko należy do innego gatunku, niż człowiek w pełni rozwinięty" (AM, t. III, s. 363).

[46] G. Bryson: *Man and Society. The Scoltish Inquiry of the Eighteenth Century.* Princeton 1945, s. 66.

[47] Cloyd, op. cit., s. 168.

zdaniem—upadek człowieka (poprzez grzech pierworodny) i wygnanie z Raju może interpretować jako sprowadzenie do poziomu zwierzęcia, od którego to poziomu należy rozpocząć dzieje rozwoju gatunku ludzkiego.

Na zakończenie tego krótkiego przeglądu treści AM zatrzymam się jeszcze przy niektórych wątkach rozwijanych w tomie VI. Jednym z nich jest np. dowód istnienia i atrybutów Boga na podstawie Jego dzieł. Aprobując Kartezjański punkt wyjścia, Monboddo stwierdza, że istnienie własnego ducha poznajemy na drodze samoświadomości, natomiast o istnieniu innych wnioskujemy na podstawie ich działania. Ponieważ każdy ruch jest wywoływany przez jakiegoś ducha, świat dostarcza nam licznych świadectw różnorakich duchów. „Z porządku, który obserwujemy w przyrodzie wynika, że wszystko, co szczegółowe, wywodzi się z tego, co ogólne. Stąd też musi istnieć jeden uniwersalny duch, z którego wywodzą się poszczególne duchy ożywiające tę nieskończoną liczbę ciał. Jest nim Bóg, przyczyna wszystkich ruchów we wszechświecie. A ponieważ wszystkie te mchy są regularne i uporządkowane, tworząc jednolity system, który może być dziełem jedynie inteligencji, to jest oczywiste, że przyczyna tych wszystkich ruchów musi być nie tylko bytem inteligentnym, ale najwyższą inteligencją”[48].

Opierając się na teorii duchów wyłożonej już w dwóch pierwszych tomach AM, Monboddo podaje także swoje wyjaśnienie Trójcy św. Człowiek, jego zdaniem, stanowi jakby „małą trójcę”, gdyż posiada trzy rodzaje dycha: intelektualny, zwierzęcy i roślinny. Analogicznie jest w przypadku Boskiej Trójcy, którą tworzą: Byt Najwyższy, Inteligencja i Siła Żywotna *(Vitality).* Według Monboddo, założenie to stanowi podstawę religii naturalnej. Bowiem wszystkie ludy, od Żydów po mieszkańców Meksyku i Syberii, przyjmują lub przyjmowały podobne pojęcie trójcy.

Jeśli chodzi o atrybuty Boga, to autor AM najwięcej uwagi poświęca mądrości i dobroci. Ich kontemplowanie uważa zarazem za najwyższe przeznaczenie człowieka[49]. Dobroć Boga objawia się, zdaniem Monboddo, w dziele Jego stworzenia i zachowania wszechświata, w którym każda rzecz znajduje się na właściwym jej miejscu i pełni określoną funkcję w systemie. Jeśli nawet pewne zdarzenia, np. trzęsienia ziemi, mogą się nam wydawać pod tym względem niezrozumiałe, to dzieje się tak dlatego, że nie jesteśmy w stanie pojąć, jakie miejsce zajmują one w całości systemu. Innym przejawem dobroci Boga jest dla Monboddo fakt, że mimo ciągłego ruchu i zmian nic w przyrodzie nie ginie.

Nieszczęścia człowieka w jego ziemskim życiu wynikają — zdaniem tego myśliciela — nie z braku dobroci Boga, ale są konsekwencją ludzkich czynów. Zachłanność i próżność człowieka prowadzą go do zmiany jego własnej natury, a w końcu do upadku. Opowieść biblijna o grzechu pierworodnym stanowi alegorię sytuacji człowieka, który usiłuje przekroczyć własną naturę. Upadek człowieka jest zatem jego własnym dziełem. Bóg mógłby powstrzymać ten proces, ale musiałby wtedy pozbawić ludzi wolnej woli. W ten sposób jednak unicestwiłby człowieka jako stworzenie obdarzone intelektem.

[48] AM, t. VI, s. 25-26.

[49] Ibidem, s. 278.

Człowiek — zdaniem Monboddo — nie musi jednak pogrążać się w upadku. Może bowiem pracować nad sobą w celu odrodzenia naturalnego stanu ciała i czynienia właściwego użytku z intelektu. W ten sposób każdy ma szansę przygotować się do następnej wyższej fazy swego bytowania, która będzie całkowicie intelektualna.

Dobroć Boga, twierdzi autor AM, objawia się także w świecie zwierząt, które kierują się nie intelektem, a danym im przez Stwórcę instynktem. W ten sposób dokonują one zawsze właściwych wyborów i nigdy nie są nieszczęśliwe. Świat jest tak zorganizowany, że zawsze istnieje równowaga drapieżników i ich ofiar, zwierząt roślinożernych i zjadanych przez nie roślin. Tylko człowiek narusza tę równowagę. Dieta ludzi nie jest naturalna, co stanowi przyczynę wielu chorób. Te ostatnie nie występują u zwierząt, które zachowują się zgodnie z ich naturą. Jest więc oczywiste, konkluduje Monboddo, że dobroć Boga nie ogranicza się tylko do człowieka, ale objawia się w całości stworzenia.

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE,
Vol. 19 1995 PRZEGLĄDY

JOANNA BATOR
IFiS PAN

ANTROPOLOGICZNE KONCEPCJE ŚMIECHU RITTERA I PLESSNERA

„Śmiejąc się prawdę powiedzieć któż broni'
(Horacy, *Satyry)*

Lachen und Weinen zu jeglicher Stunde
Rucht bei der Lieb' auf so mancherlei Grunde
Morgens lacht' ich vor Lust;
und warum ich nun weine
Bei des Abends Scheine
Ist mir selb ' nicht bewusst
(Friedrich Rückert *Lachen und Weinen)*

1. Wstęp

Celem tego tekstu jest porównawcze przyjrzenie się dwóm antropologicznym koncepcjom śmiechu: Joachima Rittera i Helmutha Plessnera. Wstępne założenie, pozwalające mi wierzyć w zasadność takiej pracy opiera się na przekonaniu, że rozwiązania i sugestie powstałe na gruncie antropologii filozoficznej Rittera i Plessnera zachowują swą inspirującą siłę dopóty, dopóki pytanie o tożsamość człowieka będzie interesujące i godne namysłu. Śmiech nie jest uznawany przez Rittera i Plessnera za ostateczny czynnik, który pozwoli w pełni uchwycić istotę człowieka. Programowym założeniem antropologii filozoficznej, wpisującej się w antypozytywistyczny nurt filozofii niemieckiej, był antyredukcjonizm. W pluralistycznym oglądzie natury ludzkiej proponowanym w koncepcjach Rittera i Plessnera, śmiech stanowi wszakże, jeden z wielu, warunek ludzkiej tożsamości.

Pojawienie się fenomenu antropologii filozoficznej wiązało się z kulturowymi przemianami lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku, które szczególnego natężenia nabrały na terenie Niemiec. Był to okres bujnego rozwoju nauk szczegółowych, implikujący — w mniemaniu filozofów — konieczność redefinicji ich dyscypliny wobec nowej intelektualnej aury. Wzrastała empiryczna wiedza o człowieku, a nauki przyrodnicze stawały się miarą i synonimem naukowości. Mariaż filozofii i ekspansywnego przyrodoznawstwa budził nadzieje na nową syntezę, która nareszcie ujmie człowieka w jego pełni i bogactwie.

Tak oto w obliczu upadku idealizmu Heglowskiej proweniencji—tłumaczącego człowieka jako etap w procesie rozwoju wiedzy Absolutu—i rozczarowania historią, nastąpił zwrot ku naturze, a „ufilozoficznienie empirii i uempirycznienie filozofii" cechujące antropologię filozoficzną, miało stać się jedną z dróg wyjścia ze wspomnianego kryzysu. Dokonana między innymi przez Rittera i Plessnera próba syntezy wykraczała poza tradycyjne modele, poszukujące wyznaczników szeroko tu rozumianej tożsamości człowieka w transcendentalnym (Bóg. Logos), czy naturalistycznym uprawomocnieniu. Do tej pory — twierdził Plessner — konstytutywne w obrębie filozofii przekonanie o przynależności człowieka zarówno do świata badanego przez humanistykę, jak i przez przyrodoznawstwo, potęgowało jedynie dychotomiczne pojmowanie natury ludzkiej[2]. Ambicją antropologii filozoficznej jest „zasypanie tej przepaści"[3] i stworzenie nowego modelu tożsamości człowieka, konkurencyjnego wobec tych, które—zdaniem twórców orientacji antropologicznej — traciły właśnie historyczno-kulturowe uzasadnienie. Zdaniem Plessnera, najbardziej radykalnego wśród antropologów antykartezjanisty, podział na dwie ludzkie prawdy: wewnętrzną, przynależną filozofii i zewnętrzną, będącą domeną przyrodoznawstwa, jest niewłaściwy i nie pozwala zadowalająco i w pełni odpowiedzieć na pytanie o tożsamość człowieka. Istotę ludzką bowiem cechuje cielesno-duchowa jedność. Cielesność człowieka, odrzucona przez transcendentalnie zorientowaną filozofię, w koncepcjach Rittnera i Plessnera staje się istotnym przedmiotem dociekań. To też właśnie szczególnie zasługuje dzisiaj na przypomnienie w obliczu dostrzeganych przewartościowań w pojmowaniu ludzkiego ciała, które — oddane w ręce wszechobecnych fachowców: lekarzy, cudotwórców i terapeutów—jawi się nam często jako nie nasze i obce. Antropologię filozoficzną interesuje ciało człowieka „związane z jego pozycją w otoczeniu, ciało, za którego pośrednictwem przed człowiekiem otwiera się świat G..)"[4], w którym spotyka się z innymi.

„Czymże jest człowiek? " — tym pytaniem z *Psalmu* ósmego rozpoczyna Robert Spaemann, uczeń Rittera, rozprawę O *pojęciu natury ludzkiej*[5]*,* pytaniem—dodajmy za autorem — którego doniosłość tak zasadniczo podkreślał Kant w wykładach z logiki, sprowadzając do niego podstawowe problemy filozofii. To właśnie akceptacja ważności tej kwestii i próby jej rozwiązania konstytuują antropologię filozoficzną, rozumianą jako reflaksja o istocie człowieka. Tak pojmowana antropologia filozoficzna skupia się na badaniu granic oddzielających istotę ludzką od tego, co nią „jeszcze" nie jest (roślin, zwierząt, przedmiotów martwych) i od tego, co „już" nią nie jest, otaczającego ją świata[6]. Powstała w obliczu kryzysu Heglowskiego stylu myślenia i, jak dodaje Heinrich Schnadelbach[7], również kryzysu tych, którzy filozo-

[1] H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831-1933.* Warszawa 1992, s. 8.

[2] H. Plessner *Pytanie o conditio humanae.* Warszawa 1988, s. 40.

[3] Tamże.

[4] Tamże, s. 110.

[5] R. Spaemann: *O naturze ludzkiej.* W: *Człowiek w nauce współczesnej.* Paris 1988, s. 129.

[6] S. Czerniak: *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią negatywną. Filozofia M. Horkheimera.* Warszawa 1990, s. 38.

[7] H. Schnädelbach: Op. cit.. s. 8.

fują — jako „dziedzina peryferyjna”[8], lecz spełniająca główne cele filozofii. Refleksja poszukująca odpowiedzi na odwieczne pytanie: „czymże jest człowiek? ”, a będąca, według Plessnera, syntezą współczesnej biologii i filozofii, otwierała nowe horyzonty interpretacyjne. Pozwoliła ujrzeć w innym świetle niż dotychczas, świat człowieka, a tytułowy śmiech został uznany przez Rittera i Plessnera za doświadczenie egzystencji typowe tylko dla człowieka, różniące go od innych istot żywych i — Boga. Śmiech to ten właśnie rodzaj doświadczenia, które w konstruowanej od Arystotelesa „drabinie istot” nadaje mu szczególne miejsce: równie uprzywilejowane, co trudne do zniesienia. Plessner określił je jako „ekscentryczną pozycjonalność”, która sprawia, że człowiek jest istotą „odśrodkową”, zdolną do zachowania dystansu wobec siebie, otwartą na świat, będącą ciałem i posiadającą ciało[9]. Ów dystans nie oznacza, zdaniem autora pracy *Pytanie o conditio humana,* alienacji i wewnętrznego rozdarcia, lecz jest warunkiem samoistności człowieka i źródłem kultury. Umiejętność abstrahowania od siebie, umiejętność stawiania się w miejscu innego, osiągane są dzięki swoiście ludzkiemu sprawowaniu kontroli nad własnym ciałem. Jako jednym z instrumentów tego niedoskonałego panowania, którego ciągle musimy się uczyć, wymienia Plessner śmiech.

2. Ritter — „myślenie o śmiechu czyni melancholijnym”

Śmiech w ujęciu Rittera odsyła właśnie do tego, co w swej istocie najczęściej nie jest pogodne, bo dotyczy niepokojących obszarów życia, jego wewnętrznej dwuznaczności czyniącej człowieka istotą wiecznie błądzącą, zagubioną i naiwną, często skłonną małość traktować jak wielkość. „Katastrofy okrętowe i nagłe upadki, nieszczęścia i plagi, rozrzutne kobiety i pijący mężczyźni, fatalnie zakochani i spragnieni głupcy tworzą ten świat, w którym rodzi się śmiech”[10] — czytamy w *Über das Lachen.*

Śmiech — kontynuuje Ritter — nie łączy się z pogodą i szczęściem, lecz z tym, co staje im na przeszkodzie, powoduje ból, każe wątpić w wielkość i wartość ludzkiego życia, które w ujęciu Rittera jest poważne. Śmiech, który sięga w głąb życia, w rejony tej powagi i wielkości, ma moc przywoływania ich na codzienny poziom człowieczego bytowania, moc oswajania, lecz nie w negatywnym sensie czynienia przez to mniej ważnym. Tym samym odżegnuje się Ritter od degradacyjnych teorii śmiechu, które ujmują go jako narzędzie służące do pomniejszania rzeczywistości budzącej niepokój i lęk[11]. Śmiech rozłamuje uznany porządek powagi, odsłania go i odkrywa w jego istocie stanowiącej zawsze tabu, spokrewnia *(Versönung)* to, co niskie z tym, co wysokie. Poprzez śmiech człowiek oswaja na moment świat, który w jego codziennym życiu jest odbierany jako niebezpieczny, potężny i groźny, nienawistny. Śmiech może stanowić maskę, zza której ukazuje się Nieoczekiwane i Niespodziewane wobec tego, co jest. Innymi słowy, w śmiechu uwidacz-

[8] Z. Krasnodębski: *Człowiek w ujęciu Helmuta Plessnera.* W: H. Plessner *Pytanie o...* Op. cit., s. 21.

[9] Tamże, s. 22.

[10] J. Ritter *Über das Lachen.* W: Tegoż: *Subjektivität.* Frankfurt/Main 1974, s. 62.

[11] J. Ziomek: *Powinowactwa literackie.* Warszawa 1980, s. 321-322.

nia się paradoksalna natura ludzkiego świata. Okazuje się, że wszystko to, co w powadze życia znajduje usankcjonowaną postać, zawiera w sobie ukrytą część przeciwstawną wobec tego, co jasne i widoczne wprost. Na poparcie swoich wstępnych tez przytacza Ritter słowa Oktawiana s *Juliusza Cezara* Szekspira:

„Gra jest poważna.
Mamy wielu wrogów.
Niektórzy z nich
uśmiechem maskują nienawiść,
którą noszą w sercu”[12].

Ritter zdaje sobie sprawę z trudności, jakie nastręcza dla każdej teorii śmiechu —konieczne według niego—przedarcie się przez gąszcz potocznych i tradycyjnych interpretacji, które łączą śmiech z przyjemnością i pogodą raczej, niż z nicością i rozpadem. Czego wyrazem jest śmiech? — pyta Rittet i odpowiada, że kategoria wyrazu nie daje nam rozstrzygnięcia co do istoty śmiechu. Tym bowiem, co decyduje o jego swoistości i odmienności od innych ludzkich wyrazów ekspresji, jest strona zewnętrzna: to, co oglądamy, co napotykamy na swoich drogach w świecie. Śmiech, który interesuje Rittera, jest zawsze śmiechem z czegoś: to, co śmieszne jest przyczyną i podstawą śmiechu, a sam fakt śmiechu następuje jako wtórny wobec przedmiotowo związanego sensu. Tak, jak Scheler wychodząc z założenia, że to, co tragiczne stanowi istotę tragedii, analizuje fenomen tragiczności[13], tak Ritter próbuje określić istotę tego, co śmieszne. Śmiech o nieznanej przyczynie nie jest dla niego znaczący. Owe „wybuchy duchowej fantazji” i „oznaki przewrażliwienia”[14] stanowią dla Rittera jedynie zjawiska fizjonomiczne. Zauważa jednak przy tym, że śmiech już w swoim aspekcie fizjonomicznym odróżnia się od innych ekspresji i form ich przebiegu.

Śmiech, kontynuuje Ritter, jest momentalny — wybucha, ogarnia śmiejącego się i przemija — nie ma początku, kulminacji i etapu wygasania. Śmiechowi, podobnie jak językowi, nadaje Ritter status zjawiska ogólnoludzkiego. Równie istotne jest to, że każdy się śmieje, jest również dla niego sposób, w jaki to czyni — „zabarwienie, tonacja jego śmiechu, przyczyny, które go wywołały”[15], bo śmiechów jest wiele, zauważa Ritter, i wymienia dwadzieścia trzy [6] jako przykładowe określenia, nie wyczerpujące całości. Autor *Über das Lachen* podkreśla różnorodność kulturowych i społecznych kontekstów formowania się śmiechu, które sprawiają właśnie, że nie tylko rasy i ludy, lecz także poszczególne jednostki śmieją się w sposób tak odmienny. Nie zgodziłby się więc Ritter z Nietzschem, który — rozmyślając o naturze kobiet — stwierdził, że badacz dusz ludzkich powinien za Horacym (choć z odmiennych powodów) namawiać: *ridete puellae*[17], bowiem rodzaj śmiechu pozwala człowieko-

[12] W. Szekspir: *Juliusz Cezar.* Tłum. J. S. Sito. Warszawa 1967, s. 134.

[13] Por.: M. Scheler: *O istocie tragedii.* Warszawa 1987.

[14] J. Ritter Op. cit., s. 66.

[15] Tamże, s. 66.

[16] Tamże.

[17] F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyludzkie, cz.* I. Warszawa 1910, s. 163.

wi określić siebie lub innych nie bardziej prawomocnie niż podręcznik chiromantycznych wróżb. Ritter podkreśla z uporem konieczność spojrzenia na śmiech w szerszym aspekcie niż ten, który nasuwa się zwykle jako pierwszy, wiąże z radością i pogodą, a śmiech czyni ich „naturalną" ekspresją. Tymczasem, według Rittera, owo ekspresyjne znaczenie śmiechu zasadza się dopiero na jedności z jego przyczyną. Konstytuując tę jedność — śmiech jako działanie i przyczyna, która go wywołała — nadają mu własny sens bytowy. Innymi słowy: nie można, zdaniem Rittera, mówić o ekspresyjnym znaczeniu śmiechu bez fenomenologicznego wglądu w jego istotę, w to, co śmieszne.

Na czym polega spotkanie z „tym, co śmieszne", czym dla człowieka jest „to, co śmieszne"? Ritter nie uważa, aby istota tego, co śmieszne, polegała wyłącznie na komicznym kontrastowaniu i podważaniu powszechnie i bezdyskusyjnie na pozór uznanego porządku powagi życia. Próby wywiedzenia natury śmiechu z owego kontrastu wydają mu się niewystarczające i zarzuca im, że są zbyt formalne. Dystansuje się więc również Ritter od tradycji pojmowania śmiechu, łączonej z nazwiskami Kanta, Hegla, Schopenhauera i wspominanego przez autora *Über das Lachen* Bergsona, którą (mimo wielu odmienności) łączyło przekonanie o zasadniczej roli kontrastu w rozumieniu istoty śmiechu[18]. Polemizując z koncepcjami Bergsonai Vischera, Ritter podkreśla, że śmiech nie stanowi wyizolowanej, odrębnej warstwy życia, bowiem i śmiech, jak i to, co śmieszne, będące jego przedmiotem, podlegają tym samym prawom, prawom całości życia. Śmiech nie wywyższa „serca i ducha" (jak chce Vischer), ani nie jest naturą swą związany z niskim, zewnętrznym i pospolitym aspektem ludzkiej egzystencji (jak sugeruje Bergson). Istotę śmiechu widzi Ritter w spokrewnianiu sfer życia rozdzielonych konwencją. Tak pojęty śmiech usensownia i czyni zrozumiałym świat kulturowych tabu.

Ritter zauważa istnienie pewnych stałych elementów śmiechu, powracających motywów, z których człowiek się śmieje. Postaci teatru lalkowego: „rabuś, smok, stara kobieta, policjant, diabeł"[19], powodują śmiech znaczący i zrozumiały dla innych. Podobnie Szekspirowski błazen (i cała plejada jego literackich i teatralnych odpowiedników) znany jako igrający słowami (Wortverdreher) nieodmiennie budzi śmiech, który—podkreśla znów Ritter—odsyła nie do owych słów jako formalnych możliwości języka, ale poza nie, do tego, co śmieszne. Bowiem „sens i znaczeniowy zamęt, które igrający słowami puszcza w ruch nie mogą być zrozumiałe (...) poprzez samo wykorzystanie wieloznaczności i rozchwiania słów i pojęć"[20]. To, co śmieszne, nie tkwi więc w wieloznaczności słów, ale owa wieloznaczność naprowadza na to, co śmieszne. Tabu tak uchwycone w „blasku i komicznej sile"[21] spokrewnia się ze śmiejącym. W żartach i aluzjach, rzeczy nieprzyzwoite lub niedopuszczalne pojawiają się w masce przyzwoitości i dopuszczalności, ale jest to tylko maska, spoza której zakres wykluczony na co dzień poprzez dany porządek powagi, a uobecniony mocą śmiechu, staje się widoczny.

[18] J. Ziomek: Op. cit.. s. 321-322.

[19] J. Ritten Op. cit., s. 72.

[20] Tamże, s. 76.

[21] Tamże.

Śmiech ma u Rittera sens pozytywny, bo będąc tym, co pozwala przekroczyć tabu, nie niszczy, lecz odsłania i oswaja. Do struktury życia należy i śmiech, i to, z czego śmiech się śmieje. Można zresztą również — zauważa Ritter — śmiać się z rzeczy błahych, manifestując witalną radość, bo one także istnieją w świecie życia człowieka i współtworzą jego pozytywny porządek. Ritter podkreśla ów moment podporządkowania, ale jeśli ludzkie istnienie określa się pozytywnie, poprzez społecznie usankcjonowane normy, obyczaje i prawa, to jednocześnie, po platońsku mówiąc, jak stwierdza Ritter, powoduje to powstanie czegoś wobec powagi Innego, chociaż również należącego do struktury życia. Codzienny porządek ustanowiony dla powagi uniemożliwia uchwycenie tej wewnętrznej dwoistości i dwuznaczności ludzkiego świata — z punktu widzenia powagi śmiech może być dostrzeżony tylko w sensie negatywnym. „Tym, co poprzez śmiech zostaje uzewnętrznione i ujęte, jest przynależność tego, co błahe do bytu”[22], ale warunek śmiechu i sensu, który tworzy, stanowi powaga Wszystkie żarty, twierdzi Ritter, zarówno te kunsztowne, jak i grubiańskie, są dobrym środkiem, aby ukazać ową dwuznaczność materii życia, to, co ona wyklucza w swej powadze. Śmiech to współgranie Wykluczanego i Wykluczającego. Dopiero w tym stopieniu materii życia z dowcipnym i aluzyjnym przedstawieniem, śmieszność rzeczy staje się widoczna i wybucha śmiech.

Od wieków aż do dziś, poczynając od kultury starożytnej poprzez średniowieczne misteria, śmieszą ludzi te same rzeczy, zauważa Ritter. Powtarzają się teatralne maski i literackie motywy. Zmienny historycznie i kulturowo jest tylko porządek życia, który sprawia, że średniowieczna karykatura, szesnasto- czy siedemnastowieczny dowcip słowny nie śmieszą i nie są odczuwane jako nasze. Podobnie dzieje się w indywidualnym wymiarze życia: dorosły człowiek bardzo często nie rozumie powodu wesołości dziecka.

Śmiech na rozmaite sposoby ujawnia Inne pierwiastki życia, niedostępne dla powagi, ale zawsze czyni to na drodze odmiennej niż „poważna” praktyka codziennych doświadczeń. Tabu wyrażone w żartem staje przed nami nie jako bezsensowne, ale jako gra sensu; nie jako należące do porządku odrębnego niż życie, ale zanurzone w nim. Bowiem w komicznym działaniu „rzeczy dotąd sensownie zajmujące mieszkanie zostają postawione na głowie i poprzekręcane”[23]. Śmiech to manifestacja przynależności zabawnego sensu do świata ludzkiego życia, obcego powadze tak, jak strój clowna. Taki strój, dodaje Ritter, śmieszy dlatego, że jest jednocześnie dostatecznie podobny i wystarczająco różny od poważnego, codziennego stroju człowieka.

Warunkiem śmiechu jest ludzka możliwość uznania Innego za pozytywne, należące do jego rzeczywistości[24]. Granice śmiechu bliskie są u Rittera granicom możliwości udzielenia konstruktywnej odpowiedzi na zagrożenia i przeciwności losu, na ludzką niepewność, zwątpienie i lęk. Śmiejąc się w teatrze z potężnego tyrana, który się potyka na scenie, choć na moment zyskujemy nad nim demaskującą przewagę. Jest ona chwilowa i nie korzystamy z niej bezpośrednio, ale odsłania nam

[22] Tamże, s. 82.

[23] Tamże, s. 83.

[24] Tamże, s. 67.

ona aspekt przeciwny temu, który pojmujemy jako oczywisty na co dzień i usankcjonowany prawem powagi. Właśnie ta pozytywna komiczna demaskacja, która czyni tabu rzeczą naszą, jest dla Rittera istotna, a nie degradacja świętości i poniżanie autorytetów. „Tam, gdzie kończy się możliwość pozytywnego przyjęcia tego, co inne”[5], twierdzi Ritter, milknie śmiech. Śmiech jest dany człowiekowi „istotowo i pierwotnie”[26] w życiu przepełnionym cierpieniem i troskami. Gdy możliwość śmiechu gaśnie, pozostaje „martwe pole bezgranicznej rozpaczy i powaga zwierząt”[27], które śmiechu nie znają. Nie śmieją się także bogowie, dla których wszystko jest przejrzyste.

3. Plessner — „śmiech to dla człowieka ostatnia karta w grze”

Podobnie jak w przypadku Rittera, Plessnerowska koncepcja śmiechu implikowana jest przez całokształt poglądów filozoficznych autora i nie mieści się w tradycyjnych schematach. Dla autora *Pytania o conditio hamana,* śmiech stanowi jedną z dwóch (obok płaczu) możliwości specyficznie ludzkich odpowiedzi na sytuacje graniczne. Tylko człowiek może o sobie powiedzieć: „Ich bin, aber ich habe mich nicht” (jestem, ale siebie nie posiadam) i nieustannie musi się uczyć tego panowania nad własnym ciałem. Dystans, który cechuje człowieka w odniesieniu do niego samego, jawi się jako przeszkoda do ciągłego pokonywania, ale jednocześnie jako świadectwo ludzkiej samoistności. „Człowiek rodzi się, aby przekraczać granice”[28] — mógłby zgodzić się Plessner ze słowami Georga Simmla z *Zur Philosophie der Kunst.*

Podobnie jak Ritter, Plessner dostrzega nieprzystawalność do rzeczywistej jego natury, potocznego schematu łączącego śmiech i pogodną stronę życia, bowiem „radość i cierpienie, przyjemność i ból są zbyt prymitywnie wyznaczonymi przeciwieństwami wobec bogactwa życia”[29]. Śmiech nie jest prostą, jednoznaczną ekspresją jakiegoś uczucia, lecz elementem ludzkiej natury—jest matowy, bo śmiać się można z różnych powodów. Śmiechu nie sposób powstrzymać i dezorganizuje on stosunek człowieka do własnego ciała, ale nie jest przyczyną destrukcji, mimo wstrząsu, jaki wywołuje. „Śmiejemy się i płaczemy tylko w sytuacjach, na które nie ma już żadnej innej odpowiedzi”[30], z którymi nie wiadomo, co dalej począć, bo została sparaliżowana umiejętność dyskusji, objaśniania czy ugody. Śmiech, z jednej strony, jawi się więc jako wyraz ludzkiej niemożności, zaś z drugiej — stanowi specyficzną gotowość człowieka na ową egzystencjalną katastrofę, rodzaj wyposażenia na spotkanie z sytuacją graniczną. Świat człowieka, który Plessner nazywa jego przestrzenią gry, jest zrozumiały albo możliwy do zrozumienia, lecz jednocześnie naznaczony granicami przecinającymi go na wskroś. Granice czynią bycie w świecie

[25] Tamże, s. 53.

[26] Tamże, s. 67.

[27] Tamże.

[28] G. Simmel: *Zur Philosophie der Kunst.* Potsdam 1922, s. 87.

[29] H. Plessner: Der *Ursprung von Lachen und Weinen.* W: Tegoż: *Lachen und Weinen.* Bem 1961, s. 187.

[30] Tamże, s. 184-185.

balansowaniem między obcością a bliskością i — jak u Rittera — śmiech może wybuchać w każdej chwili.

Człowiek, według Plessnera, ma skłonność do rozpatrywania wszystkiego w kategoriach celu i zawsze pragnie mieć jasność sytuacji, a tymczasem świat nie jest celowy ani logiczny sam w sobie. W tym pęknięciu między ludzkim pragnieniem racjonalnego ładu a nieracjonalną rzeczywistością rodzi się śmiech. Gdy stabilność zachowania zostaje zakłócona, to ów dystans charakteryzujący człowieka jako istotę „ekscentryczną", ujawnia się wówczas jako „utrata panowania nad sobą"[31], a w miejsce słowa wkracza ciało. Dla Rittera, Plessnerowska sytuacja graniczna byłaby momentem pojawienia się tego, co śmieszne. Człowiek—w ujęciu obu autorów — dąży do racjonalności, rozumianej jednak szerzej niż logika rozumu i celu, bowiem nazywanie, porządkowanie i usensownianie świata nie implikują tu ogólnej przyczynowości i teleologii, lecz raczej różne rodzaje znaczących relacji ze wszystkim, z czym człowiek obcuje w świecie. Gdy ten warunek jest spełniony, człowiek znajduje się w normalnej sytuacji bytowej i potrafi odnaleźć taki stosunek między sobą a swoim ciałem, któremu odpowiada jakieś zachowanie. Śmiech wybucha w sytuacji granicznej, ale nie są to okoliczności zagrażające życiu, sprawiające ból, destrukcyjne. Gdzie więc znajduje się źródło śmiechu? „Sytuacje takie, jak figle, zabawy, błazenady, żarty, komiczne tarapaty ukazują poprzez swą ambiwalencję wieloznaczność i wielosensowność antagonizmu istniejącego między związaniem i odrzuceniem, odpowiedzialnością i brakiem odpowiedzialności"[32].

Dla Plessnera, podobnie jak dla Rittera, to, co śmieszne i rodzące śmiech, leży w ambiwalencji tkwiącej w życiu na co dzień uznawanym za jednoznaczne, oczywiste i nasze. Gdy zostaje ona odkryta, „kwestionuje normalny obraz świata, do którego jesteśmy tak przyzwyczajeni, że nie zwracamy nań uwagi"[33]. Dowcip, komizm, żart pojawiają się tu również na granicach przecinających ludzkie uniwersum i poprzez karykaturalne wyolbrzymienie, ironiczne wzięcie w nawias, „dysproporcję między *understatment* a wagą rzeczy"[34], odsłaniają ukryty świat nonsensu i wykraczają poza niego w geście charakterystycznym tylko dla człowieka. Śmiech jako reakcja wybuchowa (w odróżnieniu od śmiechu kontrolowanego, gestu)[35], to utrata panowania nad ciałem, które jawi się już nie jako „instrument działań, mowy, gestów, min, lecz jako bezpośredni przeciwnik"[36]. Jednak w tej chwilowej dezorganizacji zachowany zostaje jeszcze dystans i ocalona suwerenność człowieka. Według Plessnera, śmiech (obok płaczu) jest ostateczną kartą, którą człowiek zagrywa w obliczu braku innej możliwości[37].

Śmiech, według Plessnera, jest zawsze współśmiechem: śmiejący się otwiera się na świat i w tym otwarciu, byciu wśród innych ukazuje się „obiektywna" natura

[31] H. Plessner: *Pytanie o...,* s. 97.

[32] Tamże.

[35] Tamże, s. 190.

[34] Tamże, s. 96-97.

[35] Tamże, s. 96.

[36] Tegoż: *Der Ursprung..., s.* 191.

[37] Tamże, s. 191.

śmiechu. Tutaj, podobnie jak u Rittera, śmiech momentalnie wybucha i gaśnie, a fakt, że inni się śmieją, pobudza śmiech, który, w przeciwieństwie do płaczy, ma „towarzyską" naturę. Nie jest on definiowany przez Plessnera jako bezpośrednia reakcja uczuć i ruch ekspresyjny, lecz jako wyraz doświadczenia sytuacji kryzysowej, paraliżującej zachowanie, uniemożliwiającej tworzenie i rozumienie sensu. Poważne działanie orientuje się na jednoznaczność. Poważne, czyli jednoznaczne działanie naukowe, artystyczne, religijne może, poprzez żartobliwe nawiązanie, odkryć się w swojej ambiwalencji i stać się śmiesznym. Plessner pisze: „jednoznaczność i jeden sens nie są ograniczone tylko przez wieloznaczność i wielość sensów, lecz także przez wielość sensów i znaczeń"[38]. Należy w tym momencie dodać, że sens w koncepcji autora *Pytania o conditio humana* jest związany ze sferą „życia", a nie jedynie przedmiotem, czy podmiotem. Gdy wspomniany przez Rittera błazen igrający słowami puści tę wolność w ruch — wybucha śmiech, ukazując człowiekowi zakryte dotąd elementy jego świata i ustanawiając tożsamość tego Innego, które było źródłem lęku przerażenia, poddania. Śmiech u Rittera i Plessnera jest ludzką odpowiedzią na ograniczenia spowodowane wielością determinujących odniesień i ma aspekt emancypacyjny — detabuizuje świat i zwiększa wolność człowieka[39].

Plessner odróżnia śmiech i uśmiech, polemizując z wcześniejszą tradycją interpretacyjną, która je łączyła, opierając się między innymi na językowym podobieństwie określeń. To znamienne rozgraniczenie pojęć dokonane przez autora *Pytania o conditio humana* i jego implikacje, mogłoby stać się przedmiotem osobnej rozprawy, zatem dla potrzeb tego tekstu nie będę się nim zajmować dokładnie. Wspomnę tylko te aspekty Plessnerowskiego rozróżnienia, które istotę śmiechu uczynią jeszcze bardziej wyraźną.

Śmiech u Plessnera to zanik możliwości grania twarzą i — w przeciwieństwie do rozumienia tej kwestii przez Rittera — reakcja nieartykułowana. Tymczasem uśmiech, niekiedy przypominający śmiech w wizualnym uzewnętrznieniu, ma charakter językowy (tak jak będący działaniem językowym śmiech u Rittera) i jest narzędziem stabilnego zachowania, a nie zatracenia w sytuacji granicznej. Uśmiech można zastąpić śmiechem rozumianym jako kontrolowany gest, a nie wybuchowa reakcja, bo śmiech jako gest także cechuje zrównoważony stosunek do własnej ekspresji. Uśmiech w swej istocie sprzyja ekscentrycznej pozycjonalności człowieka, jest świadomie symboliczną „ekspresją w pomniejszeniu", co nie znaczy jednak, że nie może wyrażać wielkich uczuć, bowiem potrafi powiedzieć o wszystkich tych, które nie mają „wyrazistej formy pobudzania"[43]. Uśmiech jawi się więc jako mimiczny ruch uobecniający dystans człowieka do siebie i otaczającego świata, a przez to ludzką duchowość. Śmiech w rozumieniu Plessnera to „reakcja-katastrofa na granicy ludzkiego zachowania"[42], zagubienie w wieloznaczności, która odbiera człowiekowi możliwość innej odpowiedzi. Śmiech czyni człowieka „ofiarą swej duchowości",

[38] Tamże, s. 207.

[39] Tamże, s. 210.

[40] Tegoż: *Pytanie o...,* s. 195.

[41] Tamże, s. 196.

[42] Tamże, s. 203.

podczas gdy „uśmiechając się dajemy jej wyraz”[43]. Uśmiech, zdaniem Plessnera, jest wielką pozytywnością i wyraża ludzkie człowieczeństwo. Wprawdzie nie znaczy to, że śmiech nie jest pozytywny, bo (podobnie jak u Rittera) stanowi on niezbędną jakość określającą i wyróżniającą człowieka na „drabinie istot”. Plessner zaznacza, że są sytuacje, na które człowiek o bardziej wyrafinowanym umyśle odpowie raczej uśmiechem niż śmiechem, ale nie zgodziłby się zapewne z radykalnym podejściem Nietzschego, który pisał: „śmiać się i uśmiechać—im pogodniejszym i pewniejszym staje się duch, tym bardziej odzwyczaja się człowiek od głośnego śmiechu, natomiast bije zeń ustawicznie bardziej duchowy uśmiech podziwu dla ukrytych niezliczonych przyjemności dobrego istnienia”[44]. Parafrazując kolejną myśl Nietzschego, Ritter i Plessner mogliby powiedzieć, że „człowiek rżąc od śmiechu przewyższa wszystkie zwierzęta swym człowieczeństwem, a nie przechodzi swą gminnością”[45].

4. Pochwała śmiechu

W rozważaniach o śmiechu — od czasów starożytnych, poprzez najbardziej znane analizy Hobbesa, Kanta, Hegla i Schopenhauera — zawsze była dostrzegana jego bliskość względem człowieka i zgadzano się, że tylko to, co ludzkie i uczłowieczone może się stać przesłanką śmieszności. Bliskości tej nadawano jednak różne waloryzacje.

Tradycja zapoczątkowana przez pisarzy starożytnych ugruntowała pogląd, którego dobre odzwierciedlenie znajdujemy w słowach Platona: —jeśli ktoś przedstawia ludzi godnych szacunku jako pokładających się ze śmiechu, nie można się z tym zgodzić, tym mniej, jeśli to mają być bogowie”[46]. Przekonanie, że uleganie wybuchom śmiechu nie licuje z godnością człowieka, śledzi w tradycji filozoficznej Ritter, którego koncepcja stanowi próbę dowiedzenia pozytywnej mocy śmiechu. Poprzez śmiech, twierdzi Ritter, jest współtworzone niezmierzone bogactwo życia i — podobnie jak u Plessnera — ratowane i dookreślane szczególne miejsce człowieka w świecie. Śmiech, fenomen specyficznie ludzki, rozpatrywany jest na gruncie antropologii filozoficznej dwóch omawianych autorów jako niezbywalny czynnik współtworzący tożsamość człowieka. Przy czym bardziej istotny wydaje się nie ów fakt już wcześniej konstatowany w tradycji filozoficznej i estetycznej, że umiejętność śmiechu stanowi cezurę oddzielającą człowieka od zwierząt i przedmiotów martwych, lecz jego konsekwencje w ludzkim życiu.

W przypominanym przez Rittera tradycyjnym rozumieniu, śmiech czyniono swoistą chorobą i wykluczano z prawdziwego życia rozumu (jak to interpretował Platon w *Theaitetos* i w *Państwie).* Tymczasem zarówno Ritter, jak i Plessner, zgodnie uważają pojęcie rozumu za niewystarczające wobec pełni życia, które w ich interpretacji przywodzi na myśl kategorie Simmlowskie: „rozum przestaje być bogiem, a staje się ludzkim rozumem, który tam, gdzie przykładamy go do człości

[43] Tamże, s. 204.

[44] F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyludzkie.* Op. cit., cz. I., s. 324.

[45] Tamże, s. 413.

[46] Platon: *Państwo,* 3, s. 389.

zmienia się w uzurpatora ślepego na bogactwo bytu”[47]. W takim ujęciu Platońskie oddzielenie rozumu i śmiechu świadczy raczej o ograniczeniu niż wyższości tego pierwszego. Śmiech ukazuje i nadaje sens temu, co tak pojęty rozum wyklucza, a poprzez „świat na wspak” spostrzegamy pełnię i — co istotne — determinanty, z których przez śmiech możemy się wyzwolić. Okazuje się, że „za pozornym brakiem powagi kryje się często najgłębsza powaga”[48].

Śmiech tańczy rozumowi na głowie, a wszyscy humoryści uprawiają metafizykę, twierdzi Ritter, bowiem nieraz w śmiechu jaśniej ukaże się rzecz, o której rozum bez powodzenia próbował mówić[49]. Wydaje się, że silne przekonanie Plessnera i Rittera upatrujące w ludzkiej umiejętności śmiechu przynajmniej jedną z odpowiedzi na przypomniane na wstępie pytanie Kanta, nie straciło swej zasadności. Nie ma więc nic złego w tym, aby niekiedy filozof nałożył czapkę błazna.

[47] J. Ritter: Op. cit., s. 38.

[48] I. Pasi: *Powaga śmieszności.* Warszawa 1980, s. 138.

[49] J. Ritter Op. cit., s. 90.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

KRYSTYNA STAWSKA-SKURJAT

KONCEPCJA HISTORII FILOZOFII WŁADYSŁAWA TATARKIEWICZA

W rozmowie przeprowadzonej przez redakcję „Studiów Filozoficznych" z okazji dziewięćdziesięciolecia urodzin Władysława Tatarkiewicza[1] uczony oświadczył, że wprawdzie nigdy nie odmawiał historykowi filozofii prawa do tego, by był on twórcą, sam jednak jedynie „wybierał", „porządkował", „rozjaśniał" poglądy myślicieli.

Zauważmy, że trzytomowa *Historia filozofii* jest tylko pozornie pracą wyłącznie historyczno-filozoficzną. Właściwym przedmiotem badań W. Tatarkiewicza jest sama kultura, pojmowana nie w sensie antropologicznym, lecz selektywnym[2]. Posługując się terminologią wypracowaną przez K. Poppera można powiedzieć, że Tatarkiewicza interesuje „trzeci świat", a jest nim obszar sensów, znaczeń i wartości odrębny od jednostkowych, psychicznych doświadczeń ludzi i od obiektywnej sfery materialności. Jest on do tego stopnia swoisty, że wymaga własnego systemu wyjaśniania. Istnieją dowody[3], że Tatarkiewicz traktuje go „rozumiejąco"; należy do grupy uczonych, którzy podkreślają aktywną rolę badacza w kształtowaniu obrazu przeszłości. Rozumienie faktów kulturowych nie jest równoznaczne ze wskazywaniem na ich uwarunkowania zewnętrzne; sens historycznego rozumienia polega na nawiązywaniu kontaktu pomiędzy twórcą (żyjącym współcześnie lub należącym już do epoki minionej), a odbiorcą. Dlatego właśnie historyk filozofii musi dysponować

[1] *Trwanie i twórczość. Rozmowa „Studiów Filozoficznych" z Profesorem Władysławem Tatarkiewiczem.* „Studia Filozoficzne" 1976, nr 4.

[2] Przykładem globalnej antropologicznej definicji kultury jest określenie sformułowane przez E. Taylora (*Primitive Culture,* 1871), zgodnie z którym „Kultura lub cywilizacja jest to złożona całość obejmująca wiedzę, wierzenia, sztukę, prawo, moralność, obyczaje i wszystkie inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka, jako osobnika społeczeństwa". Kultura w sensie selektywnym odnosi się tylko do kultury jako rzeczywistości *sui generis:* ponad jednostkowej, autonomicznej, tłumaczącej się tylko w swoich własnych kategoriach. A. Kłoskowska *(Socjologia kultury,* s. 171) wiąże ją ze sferą znaków i symboli, „które nie wiążą się ze świadomym dążeniem do jakiegoś praktycznego celu, lecz są kierowane pragnieniem samego doświadczenia wartości. Dlatego kultura symboliczna musi być określona także przez zastosowanie kryterium aksjologicznego".

[3] W. Tatarkiewicza można umieścić w tej samej grupie przedstawicieli metodologii nauk historycznych, do której należeli: W. Dilthey, H. Rickert, M. Weber. Tatarkiewicz podkreślał aktywną rolę badacza w modelowaniu obrazu przeszłości. W *Historii filozofii* oraz w rozprawie *O pisaniu historii filozofii* znajdujemy liczne wypowiedzi na ten temat: badacz fakty „przetwarza", „potęguje", czyni „bardziej wyrazistymi", stara się „lepiej zrozumieć filozofa, niż ten sam siebie rozumiał", podkreśla „konieczność", swobodę „interwencji", „prostuje" fakty, dokonuje „selekcji" (Por.: W. Tatarkiewicz: *Droga do filozofii.* Warszawa 1971, s. 68-76).

określoną koncepcją człowieka (a jest ich wiele) i czynić z niej użytek. Pomiędzy historycznym a filozoficznymspojrzeniemnaczłowieka[4] zachodzi wyraźna różnica: w pierwszym ujęciu chodzi o przeprowadzenie studiów nad dziejami i poglądami jednostek lub zbiorowości, w drugim o ujęcie istoty ludzkiej od strony jej „natury". U Tatarkiewicza pojawiły się obydwie tendencje: przedmiotem badań uczonego są „wielcy filozofowie" rozpatrywani na tle epoki historycznej oraz „natura" czy „istota" człowieka, która najpełniej wyraża się w aktywnym, kreacyjnym stosunku do świata. Rzeczywistość, która w ten sposób powstaje, jest nasycona wartościami. Osłanianie tej rozległej i zróżnicowanej przestrzeni wartości nie jest niczym innym, jak poznawaniem świata kultury. Wprawdzie Tatarkiewicz nigdzie nie pisze tak, jak czynił to Florian Znaniecki głosząc, że świat należy interpretować kulturalistycznie, to jednak dowodził, że elementami świata kultury są wartości i że „zwrot ku wartościom", który tak wyraźnie nasilił się w XX wieku, może naukom humanistycznym oddać duże usługi. Tatarkiewicz zgodziłby się zapewne z określeniem kultury zaproponowanym przez H. Rickerta, że kultura „obejmuje wszystko, cokolwiek człowiek bezpośrednio wytwarza, działając zgodnie z podlegającymi wartościowaniu celami, lub, jeśli chodzi o już istniejącą rzeczywistość — wszystko, co przynajmniej jest świadomie podtrzymywane w imię określonych wartości"[5]. Rozwój kultury to nie tylko postęp gospodarczy i techniczny, ale przede wszystkim rozwój ideałów moralnych i poglądów na świat

Świat kultury duchowej jest światem znaków: zjawisko tworzenia, przekazywania a także przejmowania znaków jest typowo ludzką czynnością na tyle ważną, że niektórzy myśliciele, np. E. Cassirer, nie wahali się określić człowieka jako „homo symbolicum".

Pojęciem znaku obejmował Tatarkiewicz dzieła filozoficzne, artystyczne, formy ludzkich zachowań, wytwory materialne, głównie jednak język. Ze sposobu, w jaki polski uczony przeprowadzał badania wynikało, że w drodze analiz pojęciowych i za ich pośrednictwem pragnął dotrzeć do pozajęzykowej rzeczywistości obiektywnej. Język, jako najbardziej operatywny, wszechstronny system znaków, najbardziej nadaje się do opanowania różnorodności zjawisk, wprowadzenia w ich obręb ładu i przejrzystości. Tatarkiewicz rozważa, czy kategorie pojęciowe pojawiające się w kulturze europejskiej „odpowiadały strukturze zjawisk"[6], czy może jest tak, że ich stosowanie wynika głównie z ludzkiego konformizmu. Problem ten rozpatrywali liczni myśliciele, między innymi Immanuel Kant, Henri Poincare. Upodobanie do starannej analizy pojęciowej wspólne było Tatarkiewiczowi i lwowskiemu środowisku filozoficznemu, z którym kontakt nawiązał po powrocie z Marburga (1910 r.). Postulat jasności wypowiedzi, intelektualizm, antyirracjonalizm akceptował Tatarkiewicz na równi z innymi „twardowszczykami": K. Ajdukiewiczem, J. Łukasiewiczem, W. Witwickim, T. Kotarbińskim, S. Leśniewskim. Poza tym

[4] Rozróżnieniu temu wiele uwagi poświęcił S. Swieżawski. Por.: S. Świeżawski: Zagadnienie historii filozofii. Warszawa 1966, s. 86-87.

[5] *H. Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Tübingen* 1926, s. 18.

[6] W. Tatarkiewicz: *Dzieje sześciu pojęć.* Warszawa 1982, s. 9.

za filozoficznego antenata w stylu filozofowania uznawał Tatarkiewicz Arystotelesa, zaś w zamiłowaniu do pedantycznego wykładu — scholastyków[7].

Obok semantyzmu, drugą ważną cechą twórczości W. Tatarkiewicza jest pluralizm. Jako pluralista[8] uczony deklarował się już w 1913 roku. Nie było to stanowisko odosobnione w Polsce międzywojennej, gdyż głosili je także: L. Chwistek, S. Ossowski, M. Wallis. Tatarkiewicz zakładał istnienie licznych i różnorodnych wartości: moralnych, poznawczych, estetycznych, hedonicznych, witalnych. Z pluralizmu nie zrezygnował nigdy, chociaż w początkowym okresie twórczości łączył go z koncepcją obiektywności i bezwzględności dóbr, później natomiast wiązał go z relatywizmem aksjologicznym w jego wersji umiarkowanej[9]. Ugruntowaniu się stanowiska pluralistycznego niewątpliwie sprzyjał rozwój nauk o kulturze; archeologii, historii, etnografii, socjologii, psychologii, estetyki. Dokładniejsza znajomość historycznej rzeczywistości społeczeństw dostarczała argumentów za tym, że nie można już mówić o monizmie „wartości, organizacji i systemów normatywnych”[10], należy natomiast za punkt wyjścia przyjąć tezę o różnorodności i odnieść ją także do sfery kultury.

Tatarkiewicz wciąż podkreślał swoje niezmienne upodobanie „do wielości, wielorakości różnorodnych ludzkich umysłów, dążeń, wyników”. Pluralizm spełniał w pracach uczonego rolę kategorii historycznej, unaoczniającej ten fakt, że zróżnicowanie to zjawisko, które nieodłącznie towarzyszy każdej epoce. W *Historii filozofii* wskazuje na koncepcje górujące nad innymi, zajmuje się także zjawiskami marginesowymi: te wielorakie interwencje historyka filozofii w obszar filozoficznego myślenia nie tylko pozwalają na przeprowadzenie krytyki i korekty rozpatrywanych stanowisk, ale także niejednokrotnie wyręczają wręcz autorów w bardziej precyzyjnym wyrażaniu poglądów. Tatarkiewicz różnorodność uczestników filozoficznego dialogu uznawał za konieczny warunek rozwoju filozofii i pozostałych dziedzin kultury duchowej. Świat kultury humanistycznej był światem tolerancji, rzeczywistością otwartą na różnorodność rozwiązań, przestrzenią dla współtwórczej aktywności wielu osób. Do każdej z epok odnosił się życzliwie: pytał o założenia intelektualne, na których opierały się filozoficzne koncepcje, o miejsce poznania naukowego w życiu jednostek i grup, o porządek dóbr organizujących ludzkie

[7] Por.: *Listy Władysława Tatarkiewicza z lal 1942-1977 (inedita) do Andrzeja Nowickiego.* „Studia Filozoficzne” 1980, nr 9, s. 8.

[8] W pracy *Rozwój w sztuce* (W: „Świat i Człowiek” 1913, t. IV, s. 227), Tatarkiewicz pisał o istnieniu wielorakich wartości i różnorodności systemów dóbr, które nie są ani względne, ani subiektywne, lecz wielorakie, niesprowadzalne do jednego wzorca.

[9] O pluralizmie (estetycznym) W. Tatarkiewicza pisał B. Dziemidok w pracy: *Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego.* Warszawa 1980, s. 306-3 10. Dodajmy, że termin „pluralizm” funkcjonuje w filozofii w wielu znaczeniach, blisko ze sobą związanych. Najogólniej można powiedzieć, że jest poglądem przyjmującym istnienie licznych i niesprowadzalnych do siebie podstawowych elementów oraz wielu możliwości. Tatarkiewicz przyznaje, że reguła ta trafnie określa jego stanowisko.

[10] Przekonanie to znajdujemy nie tylko u Tatarkiewicza, ale także u wielu innych autorów, m. in. u S. Ehrlicha *(Oblicza pluralizmów),* który różnorodność pojmuje jako jedną z najistotniejszych wartości kultury.

działania, a także o możliwości wykroczenia — za pośrednictwem filozofii i sztuki — poza ramy aktualnej rzeczywistości.

Problemem historii filozofii jako nauki interesowali się uczeni polscy już przed I wojną światową. Także w okresie międzywojennym badania te rozwijano, doceniając znaczenie kształcenia opartego na wiedzy historycznej. Teoretykami historii filozofii byli w tym czasie m. in.: B. Jasinowski, D. Einhorn, I. Halpern-Myślicki, A. Żółtowski, L. Chmaj. Po odzyskaniu niepodległości naukę tę uprawiano nie tylko we Lwowie i w Krakowie, ale także w czterech nowych uniwersytetach: w Warszawie, Wilnie, Lublinie i Poznaniu. Także w działalności wydawniczej zaznaczyły się korzystne zmiany: poza „Przeglądem Filozoficznym" i „Ruchem Filozoficznym" ukazywał się (od 1923 r.) „Kwartalnik Filozoficzny", zaś od roku 1935 we Lwowie wydawano obcojęcyczne „Studia Philosophica".

Praca Tatarkiewicza nad dziejami filozofii rozpoczęła się w roku 1910, kiedy to w Marburgu obronił rozprawę doktorską pt. *Die Disposition der aristotelischen Prinzipien.* W wiele lat później[11] (1978 r.) podkreślał, że ze szkoły marburskiej wyniósł psychiczne nastawienie, które pozwoliło podjąć trudne problemy badawcze; w okresie tym przede wszystkim jednak przyjął ważne reguły metodologiczne. Pierwsza z nich to krytyka historyczna umożliwiająca włączenie myśliciela „w ciąg zagadnień i rozwiązań" w tym celu, by wskazać na genezę poglądów i sposób ich oddziaływania, a także ustalić wkład poszczególnych myślicieli w rozstrzygnięcie kwestii filozoficznych. Druga metoda, którą można nazwać analizą immanentną, zmierzała ku temu, by „w izolowanym rozpamiętywaniu", „w czystości" i „konsekwencjach" badać „wewnętrzne drogi myśli"[12]. Zastosowanie tej drugiej reguły pozwoliło Tatarkiewiczowi (już w 1910 r.) na sformułowanie naukowej hipotezy o wielowarstwowości systemu Arystotelesa. Można powiedzieć, że do twórczości Tatarkiewicza odnosi się reguła, przyjmowana w interpretacji humanistycznej: mówi ona o tym, że sens wcześniejszego dzieła niejednokrotnie odsłania dzieło późniejsze. W rozprawie *O pisaniu historii filozofii* (1952) uczony wskazuje, że wybór, interpretacja, scalanie, uporządkowanie, korekta, odszukanie faktów podstawowych i zgrupowanie wokół nich pozostałych, uzależnione są od inicjatywy i swobody wyborów historyka filozofii. Ma on prawo do obalania tradycyjnych interpretacji, korygowania typologii i periodyzacji. „Interwencjonizm historyczny" wymaga także odwołania się do metod pozanaukowych; staje się wówczas umiejętnością, która działa także „pomysłowością" i „wyobraźnią" i w tym znaczeniu zbliża się do „ars" w klasycznym rozumieniu tego słowa.

Tatarkiewicz był świadom jednostronności rozwiązań dwóch podstawowych typów historii filozofii: psychologiczno-biograficznej i problemowej: uwzględnienie „filozofów" i ich „twierdzeń" nie spełnia postulatu „kompletności roboty" historyka filozofii, przede wszystkim dlatego, że „na filozofów i ich twierdzenia mieli wpływ także artyści i prądy artystyczne, prorocy i dogmaty religijne, uczeni i odkrycia naukowe, a przede wszystkim warunki gospodarcze i formy społeczne, krótko mówiąc, cala kultura ludzka. Dopiero po włączeniu tych ogniw szereg rozwojowy

[11] W. Tatarkiewicz: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa.* Przekład I. Dembskiej, Warszawa 1978, s. 12.

[12] Tamże, s. 16-17.

filozofii staje się kompletny. Ale wówczas historia filozofii wchodzi w ogólną historię kultury i rozpływa się w niej. Jest to naturalny kres skompletowanej historii filozofii (tak samo jak skompletowanej historii sztuki, religii, czy nauki)"[13]. Dlatego mimo, że uwzględnienie kontekstu, w jakim pojawiają się filozoficzne koncepcje, ogranicza a może nawet przekreśla postulat „czystej roboty", Tatarkiewicz wyraźnie skłaniał się do koncepcji „kulturalistycznej".

Z poglądami W. Tatarkiewicza polemizował Roman Ingarden, który na referat O *pisaniu historii filozofii* Tatarkiewicza odpowiedział koreferatem *O przedmiocie historii filozofii (*1952). Podstawą, na której Ingarden budował swe stanowisko, było rozróżnienie pomiędzy filozofią w znaczeniu systematycznym oraz filozofią w znaczeniu historycznym. Pierwsza, jako „philosophia perennis" nie miała historii; zadanie drugiej polegało na odtworzeniu zróżnicowanych stanowisk filozoficznych i tu właśnie ujęcie historyczne uważał Ingarden za możliwe. Można uznać, że różnice w podejściu do zagadnienia historii filozofii u Tatarkiewicza i Ingardena miały swe źródło w odmiennej koncepcji samej filozofii. U Tatarkiewicza przewagę miało pojmowanie filozofii jako zbioru systemów, u Ingardena mamy do czynienia z pojmowaniem tej nauki jako rozszerzającego się wciąż zespołu pytań filozoficznych, przy czym nie jest ważne, u jakiego myśliciela i w jakim systemie one wystąpiły. Wieczystość i trwałość filozofii odnosiła się do samych problemów, nie zaś ich rozwiązań. W ten sposób prawdziwość „filozofii wieczystej" nie mogła być „prawdziwością osiągniętą, ale prawdziwością właściwej drogi wiodącej do prawdy, prawdziwością dostosowaną do pielgrzymującego stanu naszego ludzkiego bytowania, streszczającego się w tak wymownej nazwie *homo viator"*[14].

Ingarden chciał dotrzeć do filozofii „wyższego rzędu": do sedna ontologii, teorii poznania, antropologii rozpatrywanych „w niezależności" od twórców tych rozwiązań oraz od kontekstu historycznego, w jakim się one pojawiły. Tatarkiewiczowi także nieobce były pragnienia odnalezienia „bezosobowych" i „ponadczasowych" esencji filozoficznych. Dążenia te znalazły wyraz w rozprawach z zakresu aksjologii. Jednak jako historyk filozofii Tatarkiewicz pytał przede wszystkim o użyteczność badań filozoficznych dla życia praktycznego: filozofia była „nauczycielką życia", przysposabiającą do mądrości. Dlatego właśnie, mimo iż wysoko cenił erudycję historyka filozofii, to na wyższym od niej miejscu stawiał otwartość na życie filozoficzne, tak ważną w okresie gwałtownych przemian w świecie i w życiu umysłowym. Wskazywał innym, jak „patrzeć na świat", „szukać wartości w każdej ludzkiej myśli", uczył „tolerancji wobec różnych idei" i pozwalał zawsze „wybrać własną orientację filozoficzną"[15]. Tatarkiewicz dostrzegał, że różnorodność i rozwój myśli filozoficznej wynikają z odmienności hierarchii wartości przyjmowanych przez myślicieli i szkoły filozoficzne. Jednak nie wyodrębniał wartości i wartościowań z rozważań tradycyjnie uznawanych za pozaaksjologiczne nawet wówczas, gdy nie było to szczególnie skomplikowane. Był ostrożny, a rozwaga ta wynikała

[13] W. Tatarkiewicz: *O pisaniu historii filozofii.* W: *Droga do filozofii.* Warszawa 1971, s. 80.

[14] Tak o intencjach myślicieli, zmierzających do stworzenia filozofii „wieczystej" pisze S. Świerzawski, op. cit., s. 665.

[15] S. Morawski: *Jubileusz osiemdziesięciolecia profesora Władysława Tatarkiewicza.* „Studia Filozoficzne" 1966, nr 2, s. 269.

stąd, iż Tatarkiewicz uświadamiał sobie, jak bardzo wartości i wartościowania uwikłane są w problematykę ontologiczną i teoriopoznawczą i jak oderwanie ich od teoretycznego fundamentu grozi zawężeniem perspektywy badawczej historyka filozofii.

Tatarkiewicz poszukiwał stałych elementów myśli, wyników trwałych, niepodważalnych i próbował oddzielić je od mających charakter tymczasowy. Fascynowały go także „rewolucje", „nowe hasła", „przełomy", „kontynuacje", „przerzuty od przeciwieństwa do przeciwieństwa". A także „drugie życia dzieł", nawet takich, które nie miały „pierwszego życia". Czasem dzieła powracały jako „zabytki", „pomniki", jako przedmioty osobistych gustów. Tatarkiewicz stawia pytania o zależności, jakie zachodzą pomiędzy żywotną wciąż przeszłością a światem obecnie aprobowanym. Interesował się relacją człowiek — tradycja, jednak nie rozpatrywał jej tak gruntownie, jak to czynili inni polscy uczeni: Florian Znaniecki, Ludwik Krzywicki, Stanisław Ossowski, Bronisław Malinowski. Władysław Tatarkiewicz wybrał regułę pluralizmu, jako najbardziej dogodną dla objęcia rozmaitości i mnogości elementów składających się na ludzki świat; głosił także -— za amerykańskim filozofem Perry 'm — hasło „pokoju bez zwycięstwa". Odnosiło się ono nie do nieskończoności możliwych filozofii, ale do kilku „zasadniczych poglądów, które gdy nawet chwilowo zaginą, to prędzej czy później powrócą"[6]. Stanie się tak, gdyż każdy wielki system myślowy „nadaje kształt określony mało określonym wyobrażeniom społeczeństwa"[17].

Człowiek staje wciąż wobec zagadnień wykraczających poza jego wiedzę zawodową, specjalną, wciąż znajduje się zarówno w sytuacji pytającego, jak i pytanego. Dążąc do ogarnięcia myślą prawidłowości kierujących obiektywną rzeczywistością oraz reguł warunkujących charakter ludzkiego poznania i sposób życia, człowiek zwracał się i zwraca w kierunku filozofii. Jednak ze względu na ograniczone możliwości umysłu, koncentruje się na niektórych tylko zagadnieniach: raz zainteresowany jest głównie wszechrzeczywistością, innym razem podejmuje problemy jej poznawalności, pyta także o swój w tym świecie los. Stąd właśnie wynika wielość filozoficznych postaw o takiej samej mocy i wartości.

Tatarkiewicz dążył do uszeregowania poglądów filozoficznych w kilka podstawowych grup. Celowi temu służyło m. in. rozróżnienie tendencji maksymalistycznych i minimalistycznych w filozofii. Przeciwstawienie maksymalistów i minimalistów uznał Tatarkiewicz za „najbardziej własne narzędzie pojęciowe"[18]. W III tomie *Historii filozofii* pisał: „Filozofia pierwszego typu stawia sobie rozległe zadania i usiłuje je za wszelką cenę rozwiązać; oczywiście pragnie je rozwiązać w sposób jak najbardziej pewny, ale jeśli pewny nie jest możliwy, to chociażby w niepewny. Filozofia zaś drugiego typu uwzględnia jedynie to, co pewne, stawia i rozwiązuje zagadnienia o tyle tylko, o ile je rozwiązać można z całą pewnością. Pierwsza kieruje się przede wszystkim celem, do którego zmierza, druga zaś środ-

[16] W. Tatarkiewicz: *Okresy filozofii europejskiej.* W: *Droga do filozofii,* op. cit., s. 108.

[17] *Trwanie i twórczość. Rozmowa „Studiów Filozoficznych" z Profesorem Władysławem Tatarkiewiczem.* „Studia Filozoficzne" 1976, nr 4, s. 8.

[18] *Listy Władysława Tatarkiewicza...,* op. cit., s. 9.

kami, jakimi rozporządza. Pierwsza jest filozofią ambicji, druga — rozważnej abstynencji"[19]. Fenomenalizm, empiryzm, subiektywizm, utylitaryzm to filozofie minimalistyczne, maksymalistyczne zaś to takie, które uznają prawdy transcendentalne, aprioryczne, intuicyjne, uznają inne cele i dobra, niż tylko utylitarne"[20]. Okresy „wielkich systemów" należały do pierwszego typu filozofii, zaś „krytyki i oświecenia" — do drugiego.

Światu wartości duchowych przypisywał Władysław Tatarkiewicz pewien szczególny sposób istnienia: jego rozwój uzależniony był od tempa życia, doskonalenia środków komunikacji. Jednak samo odwoływanie się w celu wyjaśnienia przemian w filozofii, do czynników wewnętrznych", „unifikujących" uznawał zawsze za niewystarczające. Filozofia „prosperowała", „rozszerzały się jej agendy", była nieskrępowana tradycją", względami „moralnymi, społecznymi, religijnymi", towarzyszyły jej okresy „pogardy", była terenem „zmagania się" rozmaitych doktryn, „przerzucała się gwałtownie (...) z krańca na kraniec", w jej obszarze powstawały rozwiązania nowe, lecz i „dawne zachowały zwolenników", mnożyły się systemy, ulegały rozbiciu, niektóre przekonania stawały się „typowe", zyskiwały uznanie, inne zaś „ograniczyły swoje zadania" dążąc do większej precyzji rozwiązań[21]. Świat myśli filozoficznej posiadał własne potężne siły, dzięki czemu wpływał na zachowania ludzkie; życie bieżące: niepełne, niedoskonałe znajdowało w nim swe oparcie. Trwanie niektórych poglądów i nurtów „poza swoim czasem" sprawiało, że Tatarkiewicz, jak B. Croce, przesuwał „słupy graniczne" rozdzielające poszczególne epoki i udowadniał, że np. filozofia chrześcijańska zaczęła się nie w V wieku, lecz już w II; epoka nowożytna w XIV, a nie w XV stuleciu. Tak czyniąc, Tatarkiewicz wykraczał poza kompetencje historyka filozofii i stawał się filozofem zainteresowanym rzeczywistością kulturową w jej wymiarze psychologicznym i ontologicznym. To, że wypowiedzi Tatarkiewicza o „pozaczasowości" i „czasowości" koncepcji filozoficznych pojawią się obok siebie świadczy, że interesowały go osiągnięte już rezultaty filozoficzne z uwagi na samą filozofię, a ponadto — jako historyk filozofii — starał się, w oparciu o analizę pewnego obszaru twórczości kulturowej, ustalić charakter całej kultury umysłowej określonych epok i społeczeństw. Wiedza ta pozwalała na zrozumienie twórczości człowieka w przeszłości, poza tym była również użyteczna do rozwiązywania problemów, jakie niosą „nasze czasy".

W. Tatarkiewicz przyznawał priorytet przemianom w filozofii w stosunku do zmian, jakie dokonywały się w ustroju politycznym i obyczajach[22]. Zmiany w

[19] W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii.* T. 3, Warszawa 1968, s. 8.

[20] Tamże.

[21] Tamże, s. 6-7.

[22] O początku myśli nowożytnej pisał Tatarkiewicz w związku z rozwojem myśli nominalistycznej; przesuwał wówczas granicę, od której rozpoczęła się ero nowożytna, na wiek XIV. Burzył utarte schematy periodyzacyjne pisząc: „Wtedy to, w w. XIV, zaczął się już właściwie ten stan filozofii, który cechuje nowożytność. Wedle utartych pojęć, czerpanych z historii politycznej i obyczajowej, panowało jeszcze wówczas średniowiecze: w filozofii nastały już jednak nowe czasy. (...) Przewroty filozoficzne nie wynikały z przewrotów politycznych i obyczajowych, lecz je wyprzedzały" (*Droga do filozofii,* wyd. cyt., s. 106-107).

postawach filozoficznych miały zawsze ten sam skutek: prowadziły do przeobrażeń kulturowych i społecznych. Pierwszeństwo przewrotów w myśli filozoficznej wobec radykalnych zwrotów w innych formach życia zbiorowego było szczególną, osobliwą cechą samej filozofii.

Dorobek naukowy poszczególnych myślicieli odnosił Tatarkiewicz do „intelektualnej i interpersonalnej rzeczywistości”[23] złożonej z systemów, prądów, szkół, metod filozofowania. W świecie tym wciąż dokonywały się procesy — w stosunku do jednostek zainteresowanych filozofią — obiektywne. Tatarkiewicz badał, w jaki sposób indywidualna refleksja wtapiała się w obiektywny świat filozoficznych teorii. Problem ten rozpatrywał m. in. w oparciu o analizę poglądów racjonalistów: Heraklita, Demokryta, pitagorejczyków, Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Tertuliana, Abelarda, Avicenny, Tomasza z Akwinu, dialektyków średniowiecznych, Galileusza, Kartezjusza, Spinozy, Fichtego, Schellinga, Kanta, Hegla, fenomenologów.

Tatarkiewicz należał do uczonych, którzy doceniali rolę intelektualnego klimatu charakterystycznego dla danej epoki. Dominująca lecz nigdy nie jedyna — postawa wobec rzeczywistości, zgodna z „duchem czasu”, stanowiła o jedności długich okresów w dziejach filozofii: wnikliwie rozpatrzona i umiejętnie sformułowana nigdy już „nie może całkowicie zniknąć” ze świadomości społecznej, ponieważ odpowiada „istotnym potrzebom ludzkości”. Współczesny człowiek sięga po „wiedzę ludzkiego życia”[24] w tym celu, by sobie samemu pełniej wyjaśnić świat i nauczyć się w nim żyć godniej. Znajomość najważniejszych typów filozofii, które utrwaliły się w przeszłości przesądza o jakości intelektualnych wyborów. Dlatego właśnie Tatarkiewicza interesowała głównie „zewnętrzna” w stosunku do każdego człowieka stera problemów filozoficznych, kierunków rozwiązań, teorii.

Tatarkiewicz nigdy nie głosił tezy o prymacie kultury nad człowiekiem: kultura opierała się na człowieku, była produktem eksterioryzacji. Kultura dla Tatarkiewicza to, mówiąc słowami Z. Łempickiego: „człowiek razem z nią”[25].

Charakterystyczne dla Tatarkiewicza jest to, że w rozważaniach o kulturze nie posługuje się pojęciem „postępu”, lecz korzysta z kategorii „różnorodności”. Nie jest to sprawą przypadku, lecz świadomego wyboru: Tatarkiewicz wszystkie rozsądne sposoby tłumaczenia świata pozostawia otwarte, gdyż świat okazał się zbyt złożony na to, by znaleźć odzwierciedlenie w czyimkolwiek poglądzie. Tatarkiewicz proponuje humanistyczny obraz nauki: przynależąc do świata człowieka wyraża ona zawsze osobowość ludzi, którzy ją tworzą. Zmiany w sposobie rozumienia pojęć są zawsze związane z historią, w którą uwikłana jest egzystencja człowieka. Solidarność z myślą ludzką, przejawiającą się w bogactwie i różnorodności filozoficznych stanowisk, wynika z Tatarkiewiczowskigo rozumienia humanitas — bycia człowiekiem. Życzliwość i szacunek dla cudzych poglądów zapobiegają krzewieniu się fanatyzmu i jednostronności. Tatarkiewicz przez całe życie uczył współrozumienia stanowisk, widział w tym sposób na pełniejsze odczuwanie świata przyrody, społe-

[23] Por.: B. Suchodolski: *Władysław Tatarkiewicz jako historyk filozofii.* „Studia Filozoficzne” 1974, nr 4, s. 167.

[24] Zwrotem tym posługuje się J. Legowicz: *Filozofia. Istnienie, myślenie, działanie.* Warszawa 1972, s. 9.

[25] Z. Łempicki: *Sprawy kultury* (maszynopis).

czeństwa, wreszcie i siebie samego. Wciąż podkreślał, że kategorie pojęciowe i fakty stają się dostępne przede wszystkim temu, kto „zna warunki, w jakich powstały, psychologię artystów, filozofów, znawców, którzy je wypowiadali, ówczesny pogląd na sztukę, ustrój społeczny, smak"[26]. Te zaś na ogół „bywały nie tylko różnorodne, ale splątane, niekiedy dalekie i nieoczekiwane"[27].

Porządkowanie pojęć naukowych poprzez wskazanie na ich związki z faktami i okolicznościami w jakich powstawały, stanowiło wstęp do badań nad ciągłością kultury, nad jej coraz liczniejszymi nawarstwieniami, nad jej wariantowymi odmianami, niejednokrotnie zupełnie do siebie niepodobnymi. Zainteresowanie dziejami myśli filozoficznej uczony tłumaczył w następujący sposób: „Chciałem na podstawie historii wyjaśnić sobie, jakie są możliwości tego świata, możliwości myśli i twórczości"[23]. Tatarkiewicz przeciwstawiał się praktykom „poprawiania" filozofii z punktu widzenia określonego wzoru, modelu utożsamianego z „prawdą" i wydającego wyroki ostateczne. Są one niedopuszczalne dlatego, że myśliciele konkretnie wzbogacają poznanie filozoficzne; również intuicje rzeczywistości: niepowtarzalne i nie pozwalające się ująć w żaden schemat powinny być zauważone, zdarza się bowiem, że z czasem wokół nich zaczyna się krystalizować nowy światopogląd.

Ważnym problemem filozofii Tatarkiewicza jest zagadnienie twórczości nie wyjaśnione należycie przez jakikolwiek system filozoficzny. Wzrastające w kulturze europejskiej zainteresowanie problematyką twórczości wynika z takich uwarunkowań zewnętrznych jak: „poszerzenie ram naszego życia", „kult jakby boskiej zdolności człowieka", poszanowanie „odrębności" twórców i ich prawa do wyrażania własnych doświadczeń. Tatarkiewicz wskazywał na rolę świadomego wysiłku, kształtowania odpowiednich umiejętności praktycznych, zamiłowania do aktywności twórczej, zaś fakt, że w kulturze umysłowej XX wieku tak wielkie znaczenie przyznano twórczości, miał u swych podstaw poszanowanie „niepowtarzalności" i „odrębności" człowieka. Uczony, przede wszystkim w rozprawie *Dzieje sześciu pojęć,* analizuje twórczość. O tym czy działanie jest twórcze czy nietwórcze, decyduje element nowości, podlegający „stopniowaniu". „Nowość" rozumie Tatarkiewicz na kilka sposobów: zdarza się, że terminu tego używa, by podkreślić swoistość, autentyczność, odrębność, nieszablonowość dzieł. Mówi w niej także jako o wartości, która daje początek innym rozwiązaniom. Szczególnie to drugie rozumienie „nowości" jest istotne: Tatarkiewicz przyznaje twórcom prawo do wkraczania w niezbadane jeszcze obszary rzeczywistości i wypowiadania się o nich na wiele sposobów. „Nowość" może mieć „różne pochodzenie", może być „zamierzona", bądź „niezamierzona". Zawsze oznacza „inność", „różnorodność". Jest u Tatarkiewicza kategorią aksjologiczną: uczony podkreśla pozytywną rolę nowatorów, odkrywców; wyniki ich pracy wnoszą w świat ludzki dobra, których jeszcze nie było.

Niektóre z tych wartości „wstrząsnęły jednostką i społeczeństwem". Do ich powstania konieczny jest „wyższy poziom działania", większy wysiłek, większa skuteczność. U wielu osób potrzeby „ekspresji, harmonii i piękna" (Por. *Parerga,*

[26] W. Tatarkiewicz: *Estetyka starożytna.* Wrocław 1962. s. 14-15.

[27] *Tegoż: Estetyka nowożytna.* Wrocław 1967, s. 13.

[28] *Tegoż: Zapiski do autobiografii, s.* 157.

s. 61) są nie mniej silne, niż potrzeby biologiczne; w pewnym momencie uzyskują one jakby względną autonomię, „usamodzielniają się"; również dzieła uzyskują z reguły inny kształt niż ten, jaki zapowiadały wstępne stadia ich realizacji. Tatarkiewicz sam zajmował się etyką, historią filozofii, filozofią człowieka, estetyką[29]. Pomiędzy wszystkimi dziedzinami jego twórczości zaznaczyły się skomplikowane związki i zależności. Jako autor *Historii filozofii* nadal współtworzy kulturę filozoficzną polskiej inteligencji. Jego książka była pierwszym w Polsce opracowaniem dziejów myśli filozoficznej od starożytności do połowy XX wieku. Jasny, klarowny wykład oraz umiejętne uwydatnienie głębszych uwarunkowań, głównie tych, które nadają myśli ludzkiej charakter autonomiczny, pozwala ją postawić obok znanych opracowań całościowych filozofii systematycznej: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* W. Windelbanda i H. Heimsoetha, czy *History of Western Philosophy* B. Russella.

[29] *Listy Władysława Tatarkiewicza z lat 1942-1977 (inedita) do Andrzeja Nowickiego,* op. cit., s. 8-9.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

BOGUMIŁA TRUCHLIŃSKA

POCZĄTKI POLSKIEJ MYŚLI PERSONALISTYCZNEJ W DWUDZIESTOLECIU MIĘDZYWOJENNYM

Personalizm na naszym gruncie kojarzy się najczęściej z dorobkiem filozoficznym Karola Wojtyły, ewentualnie z grupą skupioną wokół „Więzi". Artykuł niniejszy przesuwa czas powstawania i kształtowania się personalizmu z doby powojennej na okres międzywojenny. Był to bowiem pierwszy etap kształtowania się personalizmu w Polsce. Projekt odrodzenia myśli chrześcijańskiej objął w tym czasie swym zasięgiem także filozofię człowieka i kultury. Człowiek-osoba w perspektywie kultury stanowi centrum analiz i rekonstrukcji, ukazujących poglądy myślicieli katolickich doby dwudziestolecia międzywojennego.

Nie ulega wątpliwości, że w łonie filozofii chrześcijańskiej tego okresu najbardziej popularną i ważną filozofią był tomizm i że w obrębie przede wszystkim tomizmu rozwijano wątki personalistyczne. Można jednak wskazać na inne typy personalizmu. Mam tu na myśli personalizm augustyński Franciszka Sawickiego[1] i tendencje augustynizujące w twórczości Józefa Pastuszki[2]. Nasuwa się pytanie, na ile zasadne i uprawnione jest mówienie o polskim personalizmie w odniesieniu do myślicieli katolickich dwudziestolecia międzywojennego? Na to pytanie, jak sądzę, pozwoliłaby odpowiedzieć analiza trzech kręgów zagadnień. Pierwszy — terminologia i aparatura pojęciowa; drugi — recepcja zachodniej myśli filozoficzno-religijnej w Polsce; trzeci zaś — to pole problemowo-tematyczne, w którym obracają się

[1] Ks. Franciszek Sawicki (1877-1952) — profesor filozofii, teologii moralnej, dogmatyki i apologetyki w Pelplinie. Studiował m. in. we Fryburgu niemieckim, gdzie zetknął się z Rickertem. W 1903 r. doktorat z filozofii. Nazwisko o renomie europejskiej; znany z ostrej krytyki rasizmu. Ważniejsze publikacje: *Dusza nowoczesnego człowieka* (1931); *Kryzys kultury a religia chrześcijańska* (1937); *Katolicyzm jako religia osobowości i społeczności* (1939) i in.

[2] Ks. Józef Pastuszka (1897-1989) — gimnazjum w Sandomierzu, studia teologiczne w Sandomierzu i Petersburgu. W latach 1918-1920 studia na Uniwersytecie w Insbrucku, gdzie uzyskał doktoraty z teologii (1920) i z filozofii (1925). Habilitacja w zakresie filozofii chrześcijańskiej w 1930 roku na UJ. W latach 1930-1934 pracował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, zaś od 1934 do 1939 na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; kierował Katedrą Psychologii. W 1952 r. odsunięty od zajęć uniwersyteckich. Podjął je ponownie w 1957 roku na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej jako kierownik specjalizacji filozoficzno-psychologicznej. Ważniejsze prace: *Nieśmiertelność duszy ludzkiej u św. Augustyna* (1930); *Współczesne kierunki w filozofii religii* (1932), *Kryzys kultury a religia. Szkice filozoficzno-religijne* (1932): *Filozofia współczesna* (t. I — 1934, t. II — 1936); *Chrześcijaństwo a kultura.* W: *Kultura i cywilizacja* (pr. zbior. — 1937); *Rasizm jako światopogląd(1939)* i in.

myśliciele katoliccy. Uchwycenie terminologii i głównych pojęć stosowanych przez filozofów katolickich pozwala wysunąć hipotezę co do typu problematyki. Centralną kategorią, wyznaczającą także problematykę, jest tu pojęcie osoby: personalizm koncentruje się przede wszystkim na człowieku jako osobie. Rodzi się tu szereg pytań, m. in.: jak ma się główne tomistyczne pojęcie bytu do zainteresowania osobą, jaka jest częstotliwość pojawiania się pojęcia osoby, czy u wszystkich myślicieli tego okresu możemy spotkać tę kategorię? Pytania bardziej szczegółowe wiodą nas do dalszej penetracji myśli katolickiej. Interesujące wydaje się ustalenie, czy już wtedy pojawia się zainteresowanie relacjami międzyludzkimi, a zwłaszcza kwestią relacji jednostki i społeczeństwa. Także—jak jest ujmowana jednostka ludzka: czy poprzez podkreślenie porządku substancjalnego, czy przez pryzmat podmiotowości osobowej o „relacyjno-aksjologicznej konstytucji" (jak w personalizmie ujmowanym przez Adama Rodzińskiego)?

Analiza pism myślicieli katolickich dwudziestolecia międzywojennego upoważnia do stwierdzenia, że aparatura pojęciowa i terminologia personalistyczna są w toku tworzenia się. Narzędzia pojęciowe nie są tu jeszcze ustabilizowane i definitywnie dopracowane pod względem precyzji, zakresu i konotacji. Używa się często terminu zamiennie, np. *osoba* i *osobowość* są traktowane jako synonimy, bądź też omawia problematykę personalistyczną przy braku stosownej terminologii. Napływ nowych myśli i interpretacji z Zachodu wprowadził pewnego rodzaju zamieszanie. Z pewnością łatwiej było przyswoić sobie i upowszechniać nowe pojęcia i myśli kręgom intelektualistów, skupionych wokół „Verbum", niż z ośrodków akademickich. Nie jest to jednakże regułą, wskazuje się bowiem na twórczy stosunek do tomizmu uczonych akademickich, dla których personalizm był narzędziem przezwyciężania skrajności indywidualizmu i statolatrii[3].

Pomocny w tym procesie reinterpretacji myśli katolickiej był przede wszystkim J. Maritain, którego pisma tłumaczono na język polski już w latach 30., cytowano obficie i dyskutowano. W 1934 roku wystąpił on także w Poznaniu na Międzynarodowym Kongresie Filozofii Tomistycznej z referatem pt. *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté* (wydany przez Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej KUL jako tekst zatytułowany *O nową cywilizację chrześcijańską,* 1935). Wpływ Mouniera był wtedy wtórny; jego mniejsze znaczenie wypływa z faktu, że Mounier nie był tomistą. Pod wpływem J. Chevaliera reprezentował on platońsko-augustyńską odmianę filozofii chrześcijańskiej, cechował go także kult Pascala i nieobce mu były wątki egzystencjalistyczne. Formuła otwarta, dialogowa, ośrodka „Esprit", była zbyt śmiała jak na polskie warunki. Niemniej młodsza generacja interesuje się również Mounierem, o czym świadczy choćby fakt uczestnictwa i spotkania z Mounierem Jerzego Turowicza na dorocznym kongresie „Esprit" w Jou-en-Joas pod Paryżem w 1937 roku[4]. Pierwszy bodajże ślad obecności Mouniera w Polsce datuje się na rok 1934, a jest to specjalnie napisany dla „Wiadomości Literackich" artykuł

[3] Por. Wypowiedzi w ankiecie na temat: Formacja *katolicka* w *dwudziestoleciu. „*Znak" 1957-1959. Głos zabierali m. in.: J. Fr. Drewnowski, K. Górski, J. Kalinowski, M. Plezia, S. Swieżawski, K. Turowski, J. Turowicz.

[4] J. Turowicz: *Emmanuel Mounier.* W: E, Mounier: *Co to jest personalizm oraz wybór innych prac.* Kraków 1960, s. XXVI.

Odnowa katolicyzmu we Francji. Natomiast Mounierowski Li*st z Francji* zamieściło w 1936 roku „Prosto z mostu". Brak wówczas szerszego odzewu ze strony polskiej na jego program odnowy katolicyzmu wiązać się może z faktem braku kryzysu polskiego katolicyzmu. Natomiast oddźwięk powojenny z pewnością przekraczał oczekiwania[5], ale też nie można go wiązać z kryzysem katolicyzmu. Silny wpływ J. Maritaina i E. Mouniera na polską filozofię chrześcijańską podkreśla ks. S. Kowalczyk w studium *Personalisme polonais contemporain* („Divus Thomas", 1985) i w książce *Zarys filozofii człowieka* (1991). To interesujące zagadnienie recepcji myśli zachodniej stanowi tu jedynie sygnał ewentualnych późniejszych badań. Z konieczności poprzestać muszę na tych wstępnych konstatacjach, problem ten wykracza bowiem poza zakres moich analiz i refleksji. Obecność myślicieli francuskich w filozofii polskiej potwierdza wszakże wstępne intuicje, dotyczące kształtowania się personalizmu w łonie polskiej filozofii katolickiej.

Personalizm nie jest filozofią jednolitą. Badacze sygnalizują wiele nurtów i odmian. Wspomniany *autor Zarysu filozofii człowieka* próbuje uporządkować tę różnorodność, zaprowadzić ład i klasyfikację, ale nie jest to typologia pozbawiona kontrowersji. Nie pozbawiony uproszczeń jest też podział na personalizm statyczny i dynamiczny, „otwarty". Zasadne natomiast jest przekonanie o dwu nurtach personalizmu neotomistycznego: esencjalistycznym, kładącym nacisk w opisie człowieka-osoby na rozumność i naturę, oraz egzystencjalnym, akcentującym istnienie jako fakt podniesiony do rangi czynnika konstutywnego. Różnorodność i wielość ujęć personalistycznych potęguje, jak sądzę, fakt wieloznaczności pojęcia centralnego, jak i zamienne stosowanie terminów „człowiek", „jednostka", „osoba", „osobowość". Tłumaczy się niekiedy ten zamęt terminologiczny wokół osoby tym, iż bycie osobą jest faktem pierwotnym i przez to osoba jest w zasadzie niedefiniowalna (A. Rodziński). Trzeba podkreślić, że główni twórcy personalizmu, Maritain i Mounier, nie utożsamiają jednostki z osobą, a wręcz przeciwnie — wskazują na zasadnicze różnice, tym samym sytuując personalizm w nurcie filozofii antyindywidualistycznych. To ujęcie przyczyniło się w swoim czasie do krytyki personalizmu chrześcijańskiego przez L. Kołakowskiego[6].

Wśród wielu autorów katolickich dwudziestolecia międzywojennego stawiających w centrum swoich zainteresowań problem kultury i osoby ludzkiej, na szczególną uwagę zasługuje J. Pastuszka. Na podkreślenie zasługuje fakt, że Pastuszka używa terminu „osoba" już w 1932 roku w artykule *Stosunek chrześcijaństwa do kultury.* Zgodnie ze swym światopoglądem Pastuszka przypisuje chrześcijaństwu samorozpoznanie człowieka jako osoby. Nie trzeba podkreślać, że tkwi tu *implicite* myśl, że człowiek jako osoba konstytuuje się dopiero dzięki bytowi transcendentnemu i transcendowaniu ducha w rzeczywistość empiryczną. Ograniczoność człowieka jako bytu stworzonego, a więc i względnego, niedoskonałego, jest

[5] Bibliografia tylko do maja 1961 roku zawiera 90 pozycji. Zob. *Wykaz pozycji książkowych i czasopiśmienniczych dotyczących myśli Mouniera, opublikowanych w Polsce w okresie od roku 1936 do maja 1961.* „Więź" 1961, nr 10, s. 164-167. Obecność Maritaina omawiają Z. Kałuża i W. Tkaczuk: *Jacques Maritain w Polsce.* „Więź" 1963, s. 38-56.

[6] L. Kołakowski: *Prawa osoby przeciwko prawom człowieka. Istotny sens personalizmu chrześcijańskiego. W:* Tegoż: *Szkice o filozofii katolickiej.* Warszawa 1955.

łagodzona przez otwarcie perspektywy na doskonalenie się. Umożliwia ją przyjęcie tomistycznej tezy o akcie i potencji bytu, w tym także człowieka. Na podkreślenie zasługuje fakt, że nakaz doskonalenia się i pracy nad sobą nie dotyczy tylko sfery wewnętrznej. Oznacza on u Pastuszki także nakaz twórczości kulturalnej.

W przeciwieństwie np. do koncepcji H. Romanowskiego[7], wyrażonej w *Filozofii cywilizacji* (1934), ujęcie człowieka przez Pastuszkę cechuje dynamizm i podkreślenie wewnętrznej twórczości. W swej dynamiczności i nieustannej twórczości człowiek w koncepcji Pastuszki jest zbliżony do propozycji Mouniera. Myślę, że Pastuszka jako psycholog niezależnie od Mouniera doszedł do tej dynamicznej koncepcji osobowości i osoby[8]. Zbliżeniu mogło służyć wszakże wspólne zainteresowanie wątkami egzystencjalnymi i fascynacja Pascalem. Pastuszka w swych pismach odwołuje się do Pascala przy konstatacji swoistego dramatyzmu istnienia człowieka i rozdarcia czy też wewnętrznej sprzeczności człowieka. Źródłem owych napięć jest fakt, że człowiek to spotkanie dwu światów: fizycznego i psychicznego. Są one zespolone w jednej naturze i w jednej osobie. Pastuszka używa tu pojęcia „węzeł metafizyczny" na określenie owego jednoczącego związku dwu światów w substancjalną całość. Stosuje go też przy ukazaniu relacji między człowiekiem a światem transcendentnym. Zgodnie z tomistyczną wykładnią człowiek jest bowiem łącznikiem między światem empirycznym i transcendentnym. Wspomniana dwoistość człowieka jest już wstępną determinantą przesądzającą jego los *(Autorytet i autonomia,* 1939).

Dramatyzm istnienia i swoisty dualizm w ujęciu człowieka nasuwa nam na myśl nurt tradycji, w której osadzony był ten problem, mianowicie filozofię św. Augustyna. Pastuszka faktycznie studiował jego prace i jest nawet autorem studium poświęconego zagadnieniom duszy u św. Augustyna (1930). Za przedstawiciela augustynizmu uważa go Mieczysław Gogacz w swym syntetyzującym artykule pt. *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej* (1918-1968)[9]. Powołuje się tu na „prawie powszechną opinię historyków filozofii", a na poparcie przytacza opinię A Jordana *(Philosophy and Ideology,* Dordrecht 1963). Potwierdzają to także inne wątki filozofii Pastuszki, ale nie można chyba przeoczyć faktu odwołań do myśli św. Tomasza. Wprawdzie M. Szyszkowska twierdzi, że na gruncie polskim nie było tradycji łączenia wątków tomizmu i augustynizmu, tendencji spotykanej natomiast w myśli zachodniej, lecz byłaby skłonna dostrzec ją właśnie u Pastuszki[10].

Analogicznie do ujęć św. Augustyna konstatacja wewnętrznej sprzeczności człowieka wiedzie Pastuszkę do koncepcji życia jako walki między człowiekiem

[7] Henryk Romanowski — filozof, zdeklarowany tomista, związany z Towarzystwem Wiedzy Chrześcijańskiej KUL, autor prac o Bergsonie, metafizyce i tomizmie, o którym P. Szydłowski napisał, iż jest to postać o nieznanym i trudnym do ustalenia życiorysie *(Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918-1939.* Warszawa-Kraków 1984, s. 27; Tamże rozdział pt. *Henryka Romanowskiego filozofia kultury,* s. 141-162). Najważniejsza praca Romanowskiego to *Filozofia cywilizacji. Prawa realne cywilizacji, jej ideały, typy i pochód.* Warszawa 1934.

[8] Rozróżnienie osoby i osobowości zostało mocno podkreślone przez Pastuszkę w jego powojennych pracach. Por.: *Filozoficzne i empiryczne pojęcie osoby ludzkiej.* „Roczniki Filozoficzne" 1963 z. 4, s. 45-60.

[9] „Studia Philosophiae Christianae", ATK 1969, nr 2, s. 49-77.

[10] *Filozofia polityki. Filozofia prawa. Filozofia twórczości.* Warszawa 1993, s. 138 i 132.

cielesnym a ciuchowym i pojęcia kultury jako zwycięstwa nad człowiekiem cielesnym *(Chrześcijaństwo a kultura,* 1937). Uzasadnienie i uprawomocnienie działalności kulturalnej stanowi — paradoksalnie wręcz — teza o ontologicznej względności ducha ludzkiego *(Kultura i religia,* „Przegląd Powszechny" 1929). Wspomagają teza—Tomaszowej proweniencji—o akcie i potencji, jaki aktywistyczny stosunek do rzeczywistości zewnętrznej. Ujawniony — w porządku działania — mechanizm dynamizmu i aktywizmu człowieka przejawia się, według Pastuszki, na trzech poziomach: względem własnej osoby, otaczającego świata i relacji z innymi.

Do ważkich osiągnięć należy zakwestionowanie przez Pastuszkę (podobnie przez F. Konecznego i B. Suchodolskiego) tradycyjnego podziału na kulturę duchową i materialną. Pastuszka stanowisko swoje oparł na przekonaniu o tożsamości podmiotu kultury eksterioryzującego się w różnych dziedzinach. Dualizm kulturowy jest, jego zdaniem, bezzasadny, bowiem twórcą techniki, gospodarki, sztuki i nauki jest ten sam duch ludzki. Nie oznacza to, że Pastuszka nie dostrzegał odrębności i swoistości praw rządzących poszczególnymi dziedzinami.

Podstawowe prawo człowieka ujęte przez Pastuszkę w formule „istnieć i rozwijać się" nosi znamiona prawa naturalnego. Prawo to ujawnia zarazem metafizyczny i kulturowy sens istnienia człowieka. Ów sens człowieczeństwa Pastuszka upatruje — podobnie jak Simmel — w przekraczaniu granic. Jest to jednakże coś więcej niż zaznaczenie swej obecności w kulturze, bo jest to przekraczanie granic czasu i skończoności, pojęte jako transcendowanie ducha ludzkiego ku nieskończoności, ku Absolutowi. Powiązanie podstawowego prawa natury z twórczością przywiodło go do doniosłych z punktu widzenia filozofii kultury wniosków praktycznych. Przeciwstawianie się i ograniczanie twórczości czy pracy kulturalnej znaczyłoby przeciwstawianie się dążeniu natury ludzkiej do doskonalenia, a tym samym do przekraczania swych granic. W ten sposób Pastuszka próbuje powiązać chrześcijaństwo i kulturę, a przynajmniej uniesprzecznić je, w sytuacji, gdy czyniono to — z różnych pozycji światopoglądowych — dość często.

Z refleksji antropologiczno-kulturowych Pastuszki wyłania się ujęcie człowieka w dwojakim porządku: 1. natury i bytu; 2. w porządku działania. Działanie jest w zasadzie samorealizacją i aktualizacją możliwości, wynikłych z wrodzonego („przyrodzonego") pędu do doskonalenia się. Autor ukazuje dialektyczny związek między człowiekiem a rzeczywistością empiryczną, wzajemne oddziaływania obu członów relacji kulturowej. Twórczość wzbogacając świat kultury wzbogaca również swój podmiot sprawczy. „Każda nowo skonstruowana maszyna, każde dzieło filozoficzne czy poetyckie tworzy nowe wartości przedmiotowe, a jednocześnie bogaci jego twórcę—człowieka"—pisze Pastuszka w studium *Chrześcijaństwo a kultura".* Pastuszka popiera tu pogląd, że dzieła stanowią obiektywizację ducha ludzkiego i są jego materialnym upostaciowaniem. Formułuje też koncepcję homo in rebus, ukazując obecność naszego ja w rzeczach przez nas wytworzonych. Co ciekawe, koncepcja ta jest rozwijana w niektórych współczesnych filozofiach kultury[12].

[11] J. Pastuszka: *Chrześcijaństwo a kultura.* W: *Kultura i cywilizacja,* op. cit.; nadb. Lublin 1937, s. 5.

[12] Por. A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł* (1974) *i Spotkania w rzeczach* (1991).

Jak już zaznaczyłam, wyróżnikiem człowieka jest, w świetle ujęcia Pastuszki, przekraczanie przez ducha ludzkiego zastanych granic. Możliwość transcendowania zawarta jest immanentnie w skończoności i ograniczoności człowieka i jego rozumu. „Gdyby człowiek nie znał granic swej skończoności, nie miałby pojęcia o tym, czym jest nieskończoność" — twierdzi Pastuszka w artykule pt. *Rola religii w życiu współczesnego człowieka* („Przegląd Katolicki" 1933, nr 33). Świadomość tych granic jest czynnikiem mobilizującym człowieka do nieustannej pracy nad sobą, udoskonalania siebie i przekraczania ograniczeń. Za najważniejsze potrzeby człowieka uznaje Pastuszka te właśnie, określając je mianem metafizycznych. Zdaniem Pastuszki nasze *ja,* będąc podmiotem i źródłem woli, odpowiedzieć na te potrzeby może tylko religią. Kultura okazuje się niewystarczająca do pełnej samorealizacji człowieka. Odnalezienie siebie jako osoby dokonuje się bowiem na gruncie religii, a ściślej religii chrześcijańskiej. Nie jest to tylko jego stanowisko, gdyż wszyscy myśliciele katoliccy akcentują związki człowieka z Bogiem. Istnienie Boga osobowego stanowi warunek istnienia człowieka jako osobowości według pracy J. Stepy *Wolność i autorytet* (1939)[13]. Osobowość jest tu tożsama z osobą jako tą stroną człowieka, która podporządkowana jest bezpośrednio Bogu i przezeń obdarzona prawami i właściwościami. O osobowości piszą też inni myśliciele katoliccy, m. in. Szymański[14], Urban[15], Woroniecki[16]. Tenże wyróżnia „moralną osobę", „osobowość" i „osobistość". O ile osobowość jest wspólna wszystkim ludziom, to osobistość jest rozumiana jako efekt indywidualnej pracy każdego człowieka. Woroniecki podkreśla też, że najbliższą podstawę istnienia człowiek znajduje w sobie. Po zjednoczeniu substancjalnym dusza powoli rozwija się nadając sobie własne osobiste cechy — twierdzi Woroniecki w swej *Etyce (Zarys filozofii,* 1929).

W wielu koncepcjach polskich myślicieli katolickich stopniowo dojrzewała myśl, że człowiek nie jest tylko bytem substancjalnym, ale i bytem relacyjnym. Wskazywano na różne płaszczyzny relacyjności podmiotu ludzkiego, z których najważniejsza to płaszczyzna metafizyczna—relacji z Absolutem. Najwięcej uwagi poświęcano jednak relacjom społecznym. Problem tych relacji jawi się chociażby z

[13] Ks. Jan Stępa (1892-1959) — studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Lwowskiego, 1922-1925 w Lowanium. Habilitacja z filozofii chrześcijańskiej na Uniwersytecie Lwowskim (1929). Profesor filozofii chrześcijańskiej w latach 1932-1939; biskup tarnowski od 1946 r. Ważniejsze prace o kulturze: *Zagadnienie katolicyzmu w Polsce a kryzys kultury.* „Ateneum Kapł. " 1935, t. 31, *Wychowanie wobec współczesnej kultury.* W: *Katolicka myśl wychowawcza* (1937); *Prądy społeczne a duch kultury.* „Ateneum Kapł. 1938, t. 42; *Kościół współczesny a kryzys wolności* (1939).

[14] Ks. Antoni Szymański (1881-1942) — profesor etyki i filozofii społecznej, rektor KUL w latach 1933-1942. Propagował korporacjonizm chrześcijański. Zagadnieniom kultury poświęcił prace *Katolicyzm a kultura i cywilizacja; Bolszewizm jako prąd kulturalny i cywilizacyjny* (W: *Kultura i cywilizacja,* 1937); *Planowa organizacja kultury* (1938).

[15] Ks. Jan Urban (TJ) był w latach 1918-1933 redaktorem „Przeglądu Powszechnego". Autor prac *Technika a modlitwa* („Przegląd Pow. " 1933, t. 197; *Katolicyzm a kultura. (1935).*

[16] O. Jacek Woroniecki (1878-1949), studia przyrodnicze i teologiczne we Fryburgu (Szwajcaria), doktorat na podstawie rozprawy *Les Principies fondamentaux de la sociologie thomiste.* Po powrocie został duchownym i wykładowcą w seminarium duchownym w Lublinie. W latach 1919-1929 wykładał na KUL, w 1929-1933 profesor w Angelicum. Członek PAU od 1946 roku. Bogata spuścizna o szerokim wachlarzu tematycznym (199 prac opublikowanych i 63 w rękopisach). Z zakresu kultury najważniejsza to *U podstaw kultury katolickiej (1935).*

samej definicji człowieka jako istoty rozumnej i społecznej; także — z faktu ograniczoności i względnej mocy jednostki. Konieczność związku z innymi leży u podstaw tego, co jest określane mianem wspólnoty personalistycznej.

Sam termin „personalizm" pojawia się u wielu autorów w funkcji polemicznej — jako przeciwstawienie uzurpacjom indywidualizmu i kolektywizmu. Polscy myśliciele stanęli wobec bardzo istotnego z punktu widzenia filozofii społecznej i doktryny etycznej zagadnienia relacji jednostka a społeczeństwo. Relacje te były od czasu pojawienia się myśli liberalnej przedmiotem sporu między skrajnymi propozycjami i teoriami, mianowicie między indywidualizmem a socjologizmem (kolektywizmem). Sytuacja była nieco trudna dla filozofii chrześcijańskiej, bowiem ta ujmowała człowieka również w perspektywie obowiązków względem zbiorowości i instytucji, natomiast rozwój dziejów sterował właśnie w kierunku ich dominacji, zwłaszcza państwa. Tyrania zbiorowości, której doświadczono w Europie w XX wieku, musiała znaleźć swe przeciwstawienie w myśli chrześcijańskiej. W dwudziestoleciu międzywojennym spotykamy się z pewną polaryzacją stanowisk. Część autorów związała swe nadzieje z pojęciem narodu jako instancji moralnej przeciwstawiającej się państwu, część — chcąc zneutralizować „bunt mas" — opowiedziała się za elitaryzmem kulturowo-społecznym, część natomiast właściwe rozwiązanie dostrzegła w personalizmie. W tym ostatnim nurcie posłużono się pojęciem osoby (najczęściej przeciwstawnym jednostce), by zakwestionować zasadność i prawomocność zarówno indywidualizmu (jak u Woronieckiego), jak i kolektywizmu (w pracach Szymańskiego).

W większości prac myślicieli katolickich ma miejsce krytyka indywidualizmu i związanego z nim liberalizmu. Woroniecki podejmuje krytykę z pozycji etyka przede wszystkim, podkreślając deformacje i szkody, jakich doświadcza moralna osoba człowieka. Poddaje krytyce polski indywidualizm modernistyczny z Przybyszewskim na czele, określając go mianem „osobnictwa" i posługując się zarazem terminem J. Ochorowicza *(Nasze osobnictwo)*. Kładąc akcent na moralny i społeczny rozwój osoby — osobowości i osobistości — Woroniecki wprowadza pojęcie, dość kontrowersyjne zresztą, „jednostki zbiorowej", stanowiącej zalążek personalistycznej wspólnoty. Celem tej struktury jest powściąganie indywidualizmu i egoizmu, ale nie wchłonięcie w siebie jednostki. Wspólnota służyć ma wzmocnieniu jednostki, nadaniu jej mocy i siły do urzeczywistnienia siebie i swych najważniejszych życiowych celów.

Najbardziej radykalną krytykę indywidualizmu, zwłaszcza w jego wersji anarchizującej, spotykamy w *Filozofii cywilizacji* Romanowskiego. Autor sens i cel cywilizacji upatruje w stanie uspołecznienia, a więc w integracji indywiduum ze społeczeństwem. Nie znaczy to, że Romanowski jest zwolennikiem kolektywizmu. Tenże również jest poddany negatywnemu osądowi, zwłaszcza, że kojarzono z nim jego praktyczną realizację w ZSRR.

Wskazując na konieczność obrony przed presją zbiorowości, filozofowie katoliccy nie kwestionują jej znaczenia; nie występują tez przeciwko państwu. Dokonują natomiast dookreśleń i precyzacji celów i zadań. Stępa na przykład dostrzega celowość stworzenia społeczności jako środka ku pełniejszemu rozwojowi sił osobowych i społecznych człowieka. Głosi tezę zakładającą jedność dobra własnego

i dobra ogółu pojętego jako dobro wspólne. Człowiek jako osobowość (osoba) posiada prawa dane od Boga, ale jako jednostka winien być podporządkowany prawu państwowemu. Jednakże i państwo winno być nastawione na realizację dobra wspólnego i ochronę praw osobowych jednostki. Ta myśl towarzyszy wielu publikacjom, usiłującym rozwikłać trudne kwestie relacji społecznych i metafizycznych zarazem. Jest tu także wyraźnie zaznaczona różnica między jednostką i osobą. Dystynkcje te, Maritainowskiej proweniencji, spotykamy nie tylko w pracach Stepy, lecz także Woronieckiego i Szymańskiego.

Można więc przyjąć za A. Szymańskim *(Katolicyzm a kultura i cywilizacja,* 1937), że filozofia katolicka za fakt pierwotny uważa nie jednostkę ani też zbiorowość, ale człowieka pojętego jako „osoba rozumna, świadoma, samodzielna i samoodpowiedzialna". Obok cech jednostkowych w człowieku, Szymański dostrzega cechy społeczne. „Sam jest podmiotem działalności, ale żyje i doskonali się w społeczeństwie" —zauważa. Społeczeństwo w jego filozofii nie jest rozumiane w duchu organicystycznym, ale w kategoriach funkcjonalizmu. Nie jest więc samoistnym, substancjalnym bytem, lecz funkcją działania podmiotów i zarazem środkiem dla istnienia i doskonalenia się człowieka.

Szymański uważa całą kulturę i cywilizację katolicką za personalistyczną. Personalistyczny charakter cywilizacji oznacza również podkreślenie roli indywidualności ludzkiej, prawa indywiduum do fantazji, wyobraźni, swobodnego działania w granicach wyznaczonych przez pojęcie dobra powszechnego. Szymański wiąże personalizm z godnością ludzką i imperatywem jej poszanowania. Osoba ludzka jest charakteryzowana poprzez wyeksponowanie rozumu i rozumności jako jej najwyższego znamienia (bądź „warstwy ontycznej", jak u Pastuszki). Stąd też i cywilizacja katolicka jest, zdaniem Szymańskiego, intelektualistyczna. Nie znaczy to, że autor dokonuje redukcji czy negacji innych władz. Szymański dostrzega i uwidacznia rolę woli, uczuć, popędów i skłonności człowieka. To dzięki nim—konstatuje — mamy w kulturze nie tylko rozkwit filozofii, ale literatury i sztuki, zaś obok myślenia i kontemplacji występuje czyn i działanie. Instancją także kierowniczą, jak i oceniającą moralną wartość rzeczy i czynów, jest rozum. „Rozum w słusznych granicach" — to formuła, w którą można by ująć stanowisko Szymańskiego, co jest jednoznaczne z uznawaniem praw boskich i heterogeniczności rozumu. W swych pismach Szumański poddaje jednak krytyce wszystkie kierunki filozoficzne pomniejszające rangę i zdolność poznawczą rozumu ludzkiego. Są to, jego zdaniem, kantyzm, pozytywizm, pragmatyzm, sentymentalizm i fideizm. W dwu ostatnich przypadkach nawiązuje do krytyki Woronieckiego, wyrażonej w pracy *U podstaw kultury katolickiej (1935).*

Przeciwstawienie jednostki i osoby, jak i lekceważenie przez filozofię zagadnienia indywidualizmu, stało sie powodem wystąpienia w obronie jednostki Augustyna Jakubisiaka[17]. Dał temu wyraz przede wszystkim w pracach *Zagadnienie jednostki w świetle filozofii jedności* (1934) i *Od zakresu do treści* (1936). Zdaniem

[17] Ks. Augustyn Jakubisiak (1884-1945) — seminarium duchowne w Warszawie. Studia filozoficzne i przyrodnicze w Paryżu (doktorat na Sorbonie, 1912). Mieszkał głównie w Paryżu, ale publikował też w Polsce. Ważniejsze prace: *Podstawy krytycyzmu* (1920); *Essai sur les limites de l'espace et du temps* (1927); *Od zakresu do treści* (1936).

autora, rzekoma wyższość osoby motywowana jest przez filozofów o arystotelesowsko-scholastycznym rodowodzie powszechnością jej występowania. Osobą w jego interpretacji byłoby więc to, co wszystkim ludziom wspólne, zaś indywiduum to to, co każdy człowiek ma wyłącznie w sobie. Jakubisiak nie tylko dostrzega wytworzenie się jakiejś niezamierzonej dualności, ale odkrywa też epistemologiczne korzenie tego procesu i aksjologiczne konsekwencje takich postaw względem jednostki. Jakubisiak zauważył, że we wszystkich dotychczasowych koncepcjach filozoficznych, począwszy od Platona, przez Arystotelesa, Kanta i Hegla, „jednostka ludzka jest okaleczona, pozbawiona wszystkiego, co stanowi jej istotę, wielkość i wartość”[18]. Mimo zastrzeżeń wobec interpretacji scholastycznych i nawiązujących doń współczesnych wykładni, Jakubisiak uważa, że jedynie chrześcijaństwo wskazuje jednostce ludzkiej ważkie i niezastąpione miejsce. Jakubisiak polemizuje z tendencjami irracjonalizującymi i demonizującymi wręcz jednostkę. Kwestionuje sądy przypisujące jednostce zło, grzeszność, upadek. W jego ujęciu człowiek-jednostka jest najwyższym darem Boga, którego odwieczną myśl realizuje”. Podkreśla też szczytność przeznaczeń człowieka. Do obrony jednostki Jakubisiak używa argumentacji teologicznych, wykorzystując między innymi dogmat o stworzeniu. Bóg, zdaniem Jakubisiaka, stwarza nie jakiś byt zbiorowy czy powszechny, ale każdą jednostkę ludzką z osobna W uniwersalizm „unitarystyczny” wymierzona też jest pochwała różnorodność i i indywidualności, pojętych jako wyraz ekspresji „nieskończenie różnych i rozlicznych rysów Mądrości Bożej”. Ma tu też miejsce podkreślenie godności i wolności jednostki poprzez zaakcentowanie jej „podniesienia do wyżyn niemal boskości”.

Problem ten nurtował również Franciszka Sawickiego. Jego zdaniem, wszelkie skrajności i jednostronność obce są katolicyzmowi. Teoria filozoficzno-społeczna katolicyzmu syntetyzuje bowiem osobowość i społeczeństwo, odwołując się do założeń katolickiej etyki indywidualnej i społecznej, jak i składowych filozofii życia *(Katolicyzm jako religia osobowości i społeczności,* 1939). Przy próbie sprecyzowania celów życia Sawicki dokonuje również definicyjnego określenia osoby, akcentując rozumność i samoistność człowieka. Tradycyjne ujęcie jest wzbogacone o elementy terminologii Kantowskiej. Sawicki podkreśla, że człowiek jest osobą sam w sobie i jako taki jest też celem własnego życia. Wprawdzie nie jedynym, ale najbliższym. Eksplikacja pojęcia osoby (osobowości) opiera się tu na dystynkcji między osobą i rzeczą. Różnica tkwi przede wszystkim w immanentnej celowości, ugruntowanej w pojęciu godności i autonomii osoby. Człowiek-osoba może być tylko celem, nigdy zaś środkiem — podkreśla filozof.

Refleksje Sawickiego wiążą także osobę z filozofią wartości. Osoba jest ujmowana przez Sawickiego jako wartość i to wartość o uniwersalnym charakterze i zasięgu. W jego mniemaniu wartość osobową i godność posiada bowiem każdy nawet najprostszy człowiek. Z tytułu bycia osobą wynikają jednakże pewne obowiązki i odpowiedzialność. Jest tu nałożony obowiązek pracy życiowej dla siebie, której celem ma jednakże być nie pomnażanie dóbr, lecz zbawienie duszy. Sawicki

[18] Tegoż: *Zagadnienie jednostki w świetle filozofii jedności.* Warszawa 1934, s. 184. (W formie referatu przedstawił tę pracę Wł. Tatarkiewicz na posiedzeniu Towarzystwa Naukowego Warszawskiego dn. 26 VI 1933 r.).

kładzie więc akcent, ujawniając tym samym rys augustyński swej filozofii, nie na świat dzieł zewnętrznych, jak u Pastuszki, lecz na życie wewnętrzne, kulturę ducha. Pisze bowiem o człowieku: „Nie chodzi o to ostatecznie, żeby dokonał wielkich rzeczy w świecie zewnętrznym, lecz o to, żeby stał się *wartościowym, dobrym, uczciwym, szlachetnym człowiekiem"*[19]. Nie postuluje więc Sawicki tworzenia, lecz kształcenie, „uprawę duszy" jako bezwzględny wymóg.

Filozofia życia i osoby w pismach Fr. Sawickiego jest zogniskowana wokół wartości i ukierunkowuje na wartości. Pytania o wartości, ich hierarchię i preferencje aksjologiczne, stały się głównym komponentem walki ideowo-światopoglądowej, począwszy od dekonstruującego obowiązujący system wartości wystąpienia Fryderyka Nietzschego. Sawicki w swych pracach formułuje główne zasady i założenia chrześcijańskiej filozofii wartości, które określają perspektywę indywidualną i osobowościową człowieka, ze szczególnym wyeksponowaniem wartości duchowych, a wśród nich — moralnych i religijnych. Sawicki nie poprzestaje tylko na tej perspektywie. Ukazuje także inny aspekt bytowania człowieka — poprzez ujęcie relacyjne. Wskazuje tu w relacjach ze społeczeństwem wymogi, zadania i cele przypadające w udziale człowiekowi. Regulatorem owych relacji są również wartości, takie jak miłość, sprawiedliwość, poświęcenie. Te relacje z innymi są ugruntowane w etyce osobowości i zgodnie z jej założeniami określony jest ich charakter, jak i wytyczony zakres obowiązków. Granica poświęcenia dla innych jest tu wyznaczona przez interes osobisty, stanowiący zarazem najwyższy cel człowieka, tj. indywidualne zbawienie duszy. W hierarchii celów i obowiązków społecznych Sawicki podkreśla wymóg poszanowania godności osobistej. W prawidłowo funkcjonujących społecznościach relacje interpersonalne oparte są na miłości, sprawiedliwości, szacunku. Wpływają one zwrotnie na pogłębienie „ja" jednostkowego. Poświęcenie i służba społeczeństwu są wtedy, zdaniem Sawickiego, źródłem satysfakcji i szczęścia. Autor stawia również jednostkę i jej relacje ze społecznością w relacyjności wyższego rzędu, tj. w relacjach metafizycznych. Instancją potwierdzającą porządek społeczny, godność osoby, wolność i sacrum sumienia wobec wszelkiej władzy jest Bóg.

Wysoka waloryzacja osoby w refleksji chrześcijańskiej wynika z przesłanek metafizyczno-teologicznych. Przyjęcie tezy o prymacie ducha, i to ducha osobowego, jest tu podstawą. Duchem osobowym jest również Bóg, czego nie ma np. w ujęciach panteistycznych. Godność osobową człowiek zyskuje dzięki obdarowaniu go duszą nieśmiertelną. Człowiek-osoba w aksjologii Sawickiego stanowi więc byt „przewyższający świat cały", czyli świat rzeczy. Stanowisko głoszące prymat osoby nad rzeczami jest wkładem Sawickiego w walkę z tendencjami reifikującymi współczesności. W tym zwrocie ku człowiekowi i jego wnętrzu można dostrzec pogłosy pięknej myśli św. Augustyna: „Idą ludzie podziwiać wysokie góry, olbrzymie fale morskie, szerokie wodospady rzek, przestrzeń oceanów, drogi gwiezdne, a zaniedbują samych siebie"[20].

[19] Fr. Sawicki: *Katolicyzm jako religia osobowości i społeczności.* Warszawa 1939, s. 19.

[20] Św. Augustyn: *Wyznania.* Warszawa 1955, s. 206.

Nie kwestionując znaczenia jednostki, jej wolności, nadając poprzez personalistyczną interpretację godność osobistą człowiekowi-osobie, Sawicki ukazał zarazem możliwość funkcjonowania w perspektywach uniwersalistycznych, zrealizowania powszechnych zadań i celów. Powiązanie zaś osoby z wartościami, a tym samym filozofii człowieka z aksjologią, stanowi *novum* w polskiej myśli personalistycznej dwudziestolecia międzywojennego. Jest to otwarcie dlań nowych perspektyw interpretacyjnych, a przede wszystkim uzupełnienie refleksji metafizycznej (teorii bytu) o nowe wymiary, mianowicie o aspekt aksjologiczny. Osoba w koncepcji Sawickiego nie tylko urzeczywistnia wartości, ale i sama jest wartością. Był to niechybnie krok ku interpretacjom personalistycznym II połowy XX wieku, ujmującym człowieka-osobę jako byt o relacyjno-aksjologicznej konstytucji.

*

Przedstawiłam tu tylko niektóre stanowiska, najciekawsze z punktu widzenia filozofii kultury. Przedmiotem analizy były jednakże pisma takich publicystów i uczonych katolickich, jak K. Górski[21], A. Krzesiński[22], K. Michalski[23], J. Piwowarczyk, S. Swieżawski[23], J. Urban i inni. Jak zauważyłam na początku, aparatura, jaką dysponują polscy personaliści dwudziestolecia międzywojennego, nie jest jeszcze w pełni ustabilizowana i precyzyjna. Np. terminy *osoba, osobowość* są używane zamiennie. Najpełniejszą ich definicję i świadomość różnic między nimi przynoszą pisma Karola Górskiego: *Rodzina a kultura współczesna* (1935) i *Wychowanie personalistyczne (*1936*)*.

Za istotne wyróżniki osoby uznaje Górski samoposiadanie, samostanowienie i samoświadomość. Według Górskiego, „osoba, to coś, co o sobie stanowi", „to

[21] Karol Górski (1903-1988) — historyk, badacz dziejów polskiej duchowości. Doktorat w 1927 r., habilitacja w 1933 na Uniwersytecie Poznańskim. Związany z Akcją Katolicką. Przed wojną prace z zakresu pedagogiki personalistycznej i kultury, po wojnie zaś dotyczące dziejów katolicyzmu w Polsce.

[22] Ks. Andrzej Krzesiński (1884-1964) — studia, doktorat, habilitacja na UJ. Studia na uniwersytetach w Lipsku. Berlinie, Paryżu i Londynie. W latach 1936-1937 podróż dookoła świata; odczyty w 20 uniwersytetach. Na początku wojny wyemigrował do Ameryki. Zmarł w Boltimore. Ważniejsze prace z dwudziestolecia międzywojennego to: *Kultura nowoczesna i jej tragizm* (1934); *Współczesna niewiara* (1935); *Badania nad kulturą Dalekiego Wschodu* (1932).

[23] Ks. Konstanty Michalski (1879-1947) —profesor filozofii chrześcijańskiej na UJ w latach 1914-1947. Czołowy polski tomista, znawca i odkrywca polskiej i zachodniej filozofii średniowiecznej, uczony o światowej sławie. Refleksje na temat kultury zawarte są w jego pracach historiozoficznych, m. in.: *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów* (referat wygłoszony na Międzynarodowym Kongresie Filozofii Tomistycznej w Poznaniu 1934). W: *Księga Pamiątkowa* (t. XII „Studia Gnesnensia", 1935).

[24] Ks. Jan Piwowarczyk (1889-1959) — studia z zakresu teologii i socjologii chrześcijańskiej na UJ. W latach 1928-1933 wykładowca na Wydziale Teologicznym UJ. Także redaktor „Głosu Narodu" (1936-1939 — redaktor naczelny). Prace z zakresu etyki i filozofii społecznej katolicyzmu, także o korporacjonizmie. Kulturze poświęcił studium *Kultura wsi* (W: *Kultura i cywilizacja,* op. cit.).

[25] Stefan Swieżawski (ur. 1907) — studia humanistyczne na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie (1925-1928). dalsze — w Paryżu. Spotkanie z Maritainem i Gilsonem. W latach 1935-1939 jako st. asystent we Lwowie, po wojnie na KUL (profesor historii filozofii). W dwudziestoleciu działał w organizacji młodzieży katolickiej Odrodzenie, pierwsze prace publikował w „Verbum" (m. in. *Rozum najemnica,* 1935). Inne z tego okresu to: *Duch źródłem wolności (1939); Uprawa intelektu* (1936).

świadomy siebie podmiot" *(Rodzina...),* „to byt duchowy, obdarzony intelektem i wolnym pożądaniem, wykończony przez świadomość siebie" *(Wychowanie personalistyczne).* Personalistyczna koncepcja Górskiego wiele zawdzięcza Maritainowi. Autor wielokrotnie powołuje się na jego prace i rozwiązania, w tym *Wychowaniu personalistycznym* aż dwadzieścia dwa razy. Górski, za Maritainem, odróżnia dwa światy: materialnym, zjawisk zmysłowych i świat duchowy. Człowiek jako egzemplarz gatunku *homo sapiens,* czyli w porządku materialnym, jest jednostką, zaś osobą jest w porządku duchowym.. Pierwszy porządek jest światem konieczności, drugi zaś — wolności. Źródłem wolności człowieka — powtarza Górski za Maritainem — jest jego umysł, intelekt, który „pożera byt", jak twierdzi francuski filozof. Spotykamy tu też ciekawą próbę określenia osobowości, nawiązującą do jej koncepcji regulatywno-integrujących. W *Wychowaniu personalistycznym* Górski definiuje osobowość jako zdolność świadomego podporządkowania wszystkich władz człowieka intelektowi jako. władzy kierowniczej. W pracach Górskiego zaznaczona jest wyraźnie różnica między osobą a osobowością. Osobowość i jej ograniczenia wypływają, zdaniem autora, z faktu związania osoby ludzkiej z materią. Wynikłe stąd konieczności to przede wszystkim podkreślana w pracy *Rodzina a kultura współczesna* konieczność gatunkowa życia z innymi, podporządkowania się zbiorowości (jako część całości) i uznania dobra zbiorowości za dobro naczelne, ponad jednostkowe. Porządek duchowy implikuje inną hierarchię celów, mianowicie rozwój i udoskonalanie osobowości. W *Wychowaniu personalistycznym* Górski wyraża przekonanie, że całe życie społeczne, organizacje, postęp techniczny, podział pracy — wszystko to powinno służyć rozwijaniu przez osoby ludzkie swej osobowości i wytwarzaniu kontemplacyjnego modelu życia, pojętego jako najwyższy szczebel ludzkiego bytowania.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol 19 1994

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE
PRZEGLĄDY

BEATA WITKOWSKA-MAKSIMCZUK
Politechnika Warszawska

FRITJOF CAPRA I „TAO" FIZYKI

1. Capra i jego idea

Fritjof Capra to zajmujący się filozofią przyrody austriacki fizyk atomowy, który głosił hasła systemowego podejścia do świata. Capra urodził się w 1939 roku. Ukończył fizykę na Uniwersytecie Wiedeńskim, później pracował jako wykładowca na Uniwersytecie Paryskim i Kalifornijskim. W 1976 roku opublikował książkę *The Tao of Physics,* której zadaniem było pokazanie w przekonujący sposób podobieństwa między obrazem świata, wyłaniającym się z nowoczesnych teorii fizycznych, a wizją Wszechświata, zawartą w religiach Dalekiego Wschodu. W swojej drugiej książce zatytułowanej *The Turning Point,* 1982 (wyd. pol. *Punkt zwrotny),* 1984) Capra stwierdza, że nowy wzorzec całościowego ujmowania zjawisk, jaki, jego zdaniem, pojawił się w fizyce, powinien być zastosowany w naukach biologicznych, psychologii i naukach społecznych, prowadząc do zmian stosunków międzyludzkich, układów międzynarodowych, struktur społecznych i stosunku do środowiska. Kolejne książki Capry to: autobiograficzna praca pt. *Common Wisdom* (1988), podająca w lżejszej wersji główne idee dwóch poprzednich książek, oraz *Belonging to the Universe,* 1990, poruszająca wątki ekumeniczne i ekologiczne. Książka *The Tao of Physics* była pierwszą popularną pracą na temat koneksji fizyki i mistyki; przyniosła ona autorowi zarówno popularność, jak i pieniądze, oraz sprawiła, że Capra szybko został uznany za leadera szerokiego ruchu Nowej Ery (New Age).

2. Mistyczny i fizyczny obraz świata

Według opisu Capry najważniejsze systemy filozoficzne i religijne Dalekiego Wschodu mają charakter mistyczny, są w zasadniczych kwestiach zgodne i głoszą ten sam pogląd na świat. Capra opisuje i zestawia wspólne elementy buddyzmu, hinduizmu i taoizmu oraz pokazuje, że składają się one na spójny obraz świata. Obraz ten Capra nazywa mistycznym obrazem świata Dalekiego Wschodu.

Świat wschodniego mistycyzmu jest organiczny i dynamiczny. Wszechświat jest niepodzielną całością, rzeczy i zdarzenia postrzegane przez zmysły są powiązane i stanowią różne aspekty tej samej ostatecznej rzeczywistości. Kiedy świat jest postrzegany jako zbiór oddzielnych, indywidualnych rzeczy, a człowiek doświadcza siebie jako izolowane ego — to jest to rezultat działania umysłu, będącego w stanie nazywanym przez buddyzm avidya (czyli niewiedza). Umysł taki wytwarza obraz

świata będący w istocie tylko iluzją. Mistyk dąży do wyzwolenia się ze stanu niewiedzy.

„Kiedy umysł jest spokojny, wielość rzeczy znika" — pisze cytowany przez Caprę buddyjski myśliciel Ashvagosha'. Wszystkie szkoły wschodniego mistycyzmu podkreślają jedność Wszechświata, toteż celem uczniów tych szkół jest: 1. stać się świadomym tej jedności i wzajemnych powiązań wszystkich rzeczy; 2. przekroczyć wyobrażenie siebie jako izolowanej indywidualności; 3. zidentyfikować siebie z ostateczną rzeczywistością. Pojawienie się takiej świadomości, uzyskiwane metodą specjalnych praktyk medytacyjnych, oznacza stan „oświecenia"—czyli akt nie tylko intelektualny, ale przede wszystkim religijny.

Podstawowe elementy obrazu świata wschodniej mistyki są, zdaniem Capry, takie same jak te, które wyłaniają się ze współczesnej fizyki. Świat opisywany przez fizykę cechuje integralność, ścisłe powiązanie wielu aspektów, dynamika i brak elementów absolutnych. W fizyce zaczynają dominować dynamiczne formy pewnych całości, do których dostosowują się poszczególne elementy, przez dawną fizykę traktowane jako absolutne[2]. Przejście od świata atomów i ich relacji czasoprzestrzennych do świata harmonijnej zmienności, jest dla Capry najważniejszą filozoficzną konsekwencją współczesnej fizyki. Najbardziej przydatna dla fizyki jest, według Capry, filozofia opisująca świat jako dynamiczną całość, w której nie ma żadnych fundamentalnych cegiełek. Tylko tej całości można przypisać bezwzględne istnienie, wszystko inne jest względnie wyodrębnioną częścią i w odpowiednich warunkach może ulec przemianie lub rozbiciu. Jako przykłady teorii, w których tak zarysowana koncepcja filozoficzna wyrażana jest najpełniej, wymienia Capra kwantową teorię pola, teorię macierzy S oraz koncepcję fluktuacji próżni. Rozważając podobieństwo obrazów świata mistyki i świata fizyki, Capra pisze:

> „myśl wschodnia, a bardziej ogólnie mistyczna, dostarcza odpowiedniego i spójnego tła filozoficznego dla teorii współczesnej nauki oraz koncepcji świata, w której naukowe odkrycia mogą być w doskonałej harmonii z celami duchowymi i wiarą religijną. Podstawowe tezy tej koncepcji to: jedność i powiązanie wszystkich rzeczy oraz wewnętrznie dynamiczna natura Wszechświata"[2].

3. Jedność Wszechświata

W opisach świata fizyki i mistyki Capra odnajduje wiele paraleli, które szczegółowo omawia w kolejnych rozdziałach książki *The Tao of Physics.* Najważniejsza paralela jest związana ze wspólnym dla fizyków i mistyków przekonaniem o jedności Wszechświata. Według wschodniej mistyki wszystkie doświadczane zjawiska są przejawami tej samej podstawowej Jedności, kosmicznej całości, pewnego Absolutu, który w hinduizmie nazywany jest **Brahmanem,** w buddyzmie **Dharmakaya,** a w taoizmie **Tao.** Podstawowa jedność Wszechświata pojawia się też w fizyce i manifes-

[1] Ashvagosha (I-II w.), poeta sankrycki, filozof i teolog, autor epopei zżycia Buddy.

[2] Por.: M. Tempczyk: *Fizyka a świat realny. Elementy filozofii fizyki.* Warszawa 1991.

[3] F. Capra: *The Tao of Physics.* Berheley, Shambhala 1975, s. III.

tuje się tym bardziej, im głębiej schodzi się do poziomu subatomowego — zjawiska są wtedy wzajemnie zależne i połączone.

„W mistyce wschodniej—pisze Capra—splot wszystkiego zawiera też ludzkiego obserwatora, i jest to też prawda w fizyce atomowej"[4]. Istotną cechą fizyki atomowej jest to, że ludzki obserwator jest konieczny nie tylko, aby obserwować cechy obiektu, ale nawet by je zdefiniować. Nie możemy mówić o własnościach obiektów jako takich — własności te zależą od doświadczalnej sytuacji (np. elektron może być raz cząstką, raz falą) i mają znaczenie tylko w kontekście oddziaływania z obserwatorem. Toteż teoria kwantowa, głosi Capra, znosi pojęcie fundamentalnych obiektów, wprowadza pojęcie uczestnika zamiast obserwatora oraz postuluje włączenie ludzkiej świadomości do opisu świata. W ten sposób nauka, zdaniem Capry, robi wielki krok w kierunku mistycyzmu. W mistycyzmie bowiem pojęcie uczestnictwa osiąga swe ekstremum—tam obserwujący i obserwowane są nie tylko nierozdzielne ale i nierozróżnialne — wiedza mistyczna jest zdobywana przez pełne uczestnictwo w całości istnienia.

W teorii kwantów istnienie cząstki wyrażane jest jako prawdopodobieństwo i wiąże się z wartościami przybierającymi postać fal. Cząstka przedstawiana jest za pomocą wyrażenia, które nie reprezentuje prawdopodobieństwa rzeczy, lecz prawdopodobieństwo wzajemnych związków. To powoduje, że w teorii kwantów nigdy nie dochodzimy do rzeczy, lecz mamy zawsze do czynienia ze wzajemnymi powiązaniami (Podobne poglądy głosił Niels Bohr). Potwierdzeniem takiego obrazu świata jest, zdaniem Capry, eksperyment Einsteina-Podolsky'ego-Rosena oraz teoria macierzy S. W eksperymencie E-P-R mamy opisany system dwucząstkowy, który stanowi niepodzielną całość, nawet gdy obie cząstki dzieli ogromna odległość. Do takich cząstek nie można stosować, pisze Capra, kartezjańskiego widzenia rzeczywistości (tzn. uważać, że rzeczywistość składa się z osobnych części, połączonych związkami o charakterze lokalnym). Według Capry eksperyment E-P-R dowodzi, że cząstki są łączone natychmiastowymi związkami nielokalnymi, tzn. takimi, które nie są sygnałami w sensie Einsteinowskim[5]. Oznacza to, że każda cząstka połączona jest ze światem jako całością.

Zasadniczą jedność Wszechświata pokazuje także teoria macierzy S. Według koncepcji pochodzącej od Heisenberga, macierz S jest zbiorem wszystkich możliwych reakcji, w których udział biorą hadrony (czyli cząstki oddziałujące silnie). Teoretycznie macierz S jest zbiorem nieskończonym. Badając jakieś oddziaływanie zawsze mamy do czynienia tylko z fragmentem tej całościowej macierzy. Każde oddziaływanie zawiera cząstki, które łączą się z innymi procesami i tak tworzy się nieskończona sieć reakcji. Ważnym elementem teorii macierzy S jest przesunięcie nacisku z obiektów na zdarzenia, czyli możliwe reakcje. Wszystkie cząstki — to stany przejściowe reakcji (tak jak katedra w Kolonii może być uznana za stan przejściowy dla zbioru cegieł, z których można zbudować np. więzienie). Według Capry podobną ideę można odnaleźć w buddyzmie. Capra cytuje japońskiego mistrza

[4] Tamże, s. 126.

[5] Chodzi tu o sygnały, których prędkość nie przekracza prędkości światła.

Suzuki: „Buddyści uważają przedmiot za zdarzenie, a nie za rzecz czy substancję”[6]. Capra uważa, że tak bliska buddyzmowi teoria macierzy S jest zapoczątkowaniem zupełnie nowej szkoły myślenia, która łączy punkt widzenia wyrosły z teorii kwantów z dynamiczną zawartością teorii względności. Według zasadniczej idei tej szkoły, natura nie może być zredukowana do fundamentalnych bytów (takich jak cząstki lub pola), lecz może być rozumiana jako samouzgodnienie (Capra używa tu w sposób metaforyczny angielskiego słowa *bootstrap).* Samouzgodnienie oznacza, że także żadna z własności jakiejkolwiek części nie jest fundamentalna, lecz pochodzi z własności innych części. Nie ma też fundamentalnych praw, zasad ani równań. Najbliższe koneksje z takim poglądem znajdujemy, zdaniem Capry, w taoizmie. Według taoistów, wszystkie rzeczy to część kosmicznej drogi (tao), która nie pochodzi od żadnego prawodawcy, lecz jest wewnętrzna Przyrodzie. Chińczycy nie znają odpowiednika zachodnich „praw natury” —- według nich własności elementów są wyznaczane nie przez fundamentalne prawa, lecz przez własności innych części.

Przytoczone opisy świata fizyków i mistyków prowadzą, zdaniem Capry, do wniosku, że zarówno fizycy jak i mistycy głoszą tę samą tezę: Wszechświat jest jednością — stanowi niepodzielną całość. W obu opisach, fizycznym i mistycznym, Capra znajduje jeszcze wiele innych podobieństw i uderzających parareli.

4. Inne paralele

Empiryzm. Zarówno w fizyce, jak i w mistyce podstawa poznania jest empiryczna. Doświadczeniu fizycznemu będącemu bazą badań naukowych, odpowiada bezpośredni wgląd (intuicja) mistyka. Może się wydawać, pisze Capra, że naukowe eksperymenty są powtarzalne zawsze i dla każdego, natomiast przeżycia mistyczne są dostępne tylko dla wybranych i niezwykle rzadko. Doświadczenia mistyczne są jednak, twierdzi Capra, podobnie jak w fizyce — osiągane po długim treningu i powtarzalne, nie są zatem bardziej wyjątkowe niż eksperymenty w fizyce. Bliższe badanie wskazuje więc, że różnica między tymi dwoma rodzajami obserwacji leży nie w ich realności, lecz tylko w podejściu do zagadnienia: mistyk wgłębia się we własną świadomość, fizyk zaś bada świat zewnętrzny.

Ograniczoność języka. Kolejny wspólny element mistyki i fizyki stanowi przekonanie, że słowna interpretacja zarówno naukowych eksperymentów jak i mistycznych doświadczeń jest zawsze niepełna, nieadekwatna w stosunku do tego, co ma wyrażać. W fizyce, badając jakieś zjawisko, trzeba się ograniczyć do pewnego zakresu własności, pewne rzeczy czy cechy eliminując. Ponadto wiele zjawisk, szczególnie w dziedzinie mikroświata, nie daje się podporządkować intuicyjnym schematom konceptualno-wyobrażeniowym, co z kolei rodzi trudności w ich opisie za pomocą zwykłego języka. Zdaniem Capry, skrajny przykład takiej sytuacji mamy w elektrodynamice kwantowej, gdzie antycząstki są interpretowane jako cząstki poruszające się wstecz w czasie. W teorii tej wszystkie zdarzenia przebiegają w 4-wymiarowej czasoprzestrzeni i są wzajemnie powiązane. Powiązania te nie mają jednak charakteru przyczynowego w sensie klasycznym. Interpretacja taka nie

[6] F. Capra: Op. cit., s. 158.

nasuwa żadnych problemów pod względem matematycznym—trudności pojawiają się dopiero wtedy, gdy chcemy to opisać zwykłym językiem. Mistycy też są świadomi faktu, że przekaz słowny jest niepełny, a wszystko co można powiedzieć, jest tylko częściowo prawdziwe. Dlatego mistyków nigdy zbytnio nie interesowało opisywanie własnych doświadczeń; ale z drugiej strony, chcąc jednak zakomunikować swe doświadczenia, musieli skonfrontować je z ograniczeniami języka. Problem ten rozwiązywali w różny sposób: 1. za pomocą mitów, metafor, symboli, alegorii; 2. wyrażając twierdzenia za pomocą paradoksów (tzw. koany w zen-buddyzmie); czy też 3. poprzez poezję, jak w japońskiej sztuce *haiku.* To wszystko stanowiło wyraz słabości języka.

Jedność przeciwieństw. Istotną cechą filozofii wschodniej jest także przekonanie o względności i biegunowości wszelkich przeciwieństw. Przeciwieństwa te są abstrakcyjnymi pojęciami należącymi do królestwa myśli, i jako takie są względne. Dobro i zło, przyjemność i ból, życie i śmierć — to nie są niezależne doświadczenia należące do różnych kategorii — lecz ekstremalne części tej samej całości. Stan mistyczny jest przeżyciem, w którym jedność wszelkich możliwych przeciwieństw staje się „żywym doświadczeniem". Wiele przykładów jednoczenia przeciwieństw, twierdzi Capra, możemy podać także we współczesnej fizyce. Tak np. cząstki traktujemy jako zniszczalne i niezniszczalne, materię jednocześnie jako ciągłą i nieciągłą, energię i materię oraz cząstkę i falę jako różne aspekty tego samego zjawiska. Fizyka kwantowa, przypisując cząstce falę prawdopodobieństwa, traktuje ją jako coś, co ma tylko „tendencję do zaistnienia", a zjawisko kwantowe jako coś, co ma tylko „tendencję do wystąpienia". W ten sposób w fizyce, podobnie jak w mistyce, występuje przekroczenie opozycji pojęć istnienie i nieistnienie. Mistycy, zdaniem Capry, mają także do czynienia z realnością leżącą poza istnieniem i nieistnieniem, dlatego zarówno mistycy jak i fizycy muszą przyjmować specyficzny sposób myślenia, w którym umysł nie jest wtłoczony w ramy klasycznej logiki. Tak się dzieje np. w teorii kwantów, gdzie, stosując jednocześnie falowy i korpuskularny opis materii, mamy do czynienia z dwoma odmiennymi obrazami rzeczywistości. Sytuacja ta jest treścią zasady komplementarności, sformułowanej przez Nielsa Bohra i ma, zdaniem Capry, swój odpowiednik w chińskiej filozofii, gdzie reprezentowana jest przez opis archetypicznych biegunów Yin i Yang[7].

Wyjście poza czas i przestrzeń. Zarówno w fizyce jak i w mistyce, mamy do czynienia z opozycją wobec przeciwstawiania sobie czasu i przestrzeni. W fizyce relatywistycznej nie mówi się o przestrzeni, jeśli nie mówi się o czasie; czas i przestrzeń są zjednoczone w jedno *continuum* czasoprzestrzenne. Na przykład w elektrodynamice kwantowej, chcąc zobrazować wzajemne oddziaływanie cząstek, sporządza się czterowymiarowe mapy, pokrywające całą rozpiętość czasu i cały obszar przestrzeni. Na mapach tych czas nie ma określonego kierunku — nie występuje żadne „przedtem" ani „potem" — więc cząstki mogą np. poruszać się wstecz w czasie.

Według cytowanego przez Caprę buddyjskiego mistrza Suzuki, najlepszy intuicyjny opis relatywistycznej koncepcji czasu i przestrzeni można znaleźć w buddyz-

[7] Yin i Yang — w starożytnej myśli chińskiej dwa archetypiczne bieguny, z których Yin oznaczał wszystko, co bierne, wrażliwe, kobiece itp., zaś Yang — wszystko co ekspansywne, agresywne, męskie.

mie mahajany. Mamy tam opis świata doświadczanego w stanie oświecenia. Jest to stan kompletnego „rozpłynięcia się", tzn stan, w którym nie ma różnicy między ciałem a umysłem, podmiotem a przedmiotem, przestrzenią a czasem. Każda rzecz jest powiązana z każdą nie tylko przestrzennie, ale i czasowo: czas i przestrzeń przenikają się wzajemnie. Zamiast linearnego następstwa zdarzeń, mistyk doświadcza nieskończonej, bezczasowej i dynamicznej teraźniejszości.

Dynamizm. Kolejna paralela między fizycznym a mistycznym obrazem świata jest związana z dynamicznym charakterem rzeczywistości. W fizyce dynamiczny aspekt przyrody jest widoczny zarówno w mikroświecie, gdzie pojawia się jako konsekwencja falowej natury cząstek, jak i makroświecie, gdzie także wszędzie mamy do czynienia z ruchem (jako przykład podaje Capra m. in. ruch planet i rotację galaktyk). Podobny obraz znajdujemy, jak utrzymuje Capra, w hinduskim micie o Lila — boskim graczu, w którego Brahman transformuje się w świecie. Lila, rytmiczna gra ciągnąca się przez nieskończone cykle, w których Jedno staje się wieloma i potem wraca do Jedności, jest mitycznie wyrażoną współczesną kosmologiczną koncepcją pulsującego Wszechświata, twierdzi Capra.

Pustka jako źródło form. Następną paralelę widzi Capra między mistyczną koncepcją Pustki jako źródła wszelkich form, a fizyczną koncepcją fluktuacji próżni. Według tej ostatniej koncepcji, nawet kosmiczna próżnia jest pełna wirtualnych procesów[8] i może wpływać na własności obiektów poruszających się w niej, co prowadzi do wniosku, że nie ma podstawowej różnicy między próżnią a materią korpuskularną. Fundamentalnym istnieniem jest, według tej koncepcji, pole kwantowe jako ciągłe medium obecne wszędzie, którego lokalne kondensacje pojawiają się jako cząstki. Dlatego próżnia fizyczna nie jest nicością, lecz zawiera potencjalnie wszystkie formy świata cząstek. Tym, czym dla fizyki jest opisana próżnia, tym dla filozofii wschodniej jest Brahman, Dharmakaya czy Tao. Są to nazwy realności będącej podłożem wszystkich zjawisk, istotą i źródłem życia. Realność ta nie ma formy, jest pusta i nieopisywalna. Capra pisze:

> „Brahman, Dharmakaya i Tao — mogą być widziane jako ostateczne, zunifikowane pole, rozciągające się nie tylko na zjawiska studiowane w fizyce, ale i na wszystkie inne"[9].

Wszystkie opisane wyżej pararele i podobieństwa między fizyką a mistyką mają na celu, po pierwsze, pokazanie jedności i dopełniającego się charakteru racjonalnej i intuicyjnej formy poznania świata, a po drugie, podkreślenie faktu, że właśnie mistyczna tradycja W schodu jest najlepszą bazą filozoficzną dla współczesnej nauki.

> „Widzę naukę i mistycyzm jako dwa komplementarne przejawy ludzkiego umysłu; jego racjonalnych i intuicyjnych zdolności. Nowoczesny fizyk przeżywa świat poprzez ekstremalną specjalizację umysłu racjonalnego zaś mistyk porzez ekstremalną specjalizację umysłu intuicyjnego"[10].

Oba podejścia do świata, mistyczny i fizyczny, są konieczne, gdyż:

[8] Oddziaływania, w których pojawiają się cząstki wirtualne, tj. służące do opisu oddziaływań i stanowiące kwanty pola odpowiedzialne za dane działanie.

[9] F. Capra: Op. cit., s. 197.

[10] Tamże, s. 324.

„uzupełniają się wzajemnie dla lepszego zrozumienia świata. Parafrazując stare chińskie powiedzenie, mistycy rozumieją korzenie Tao, lecz nie jego gałęzie, uczeni rozumieją gałęzie, lecz nie korzenie"".

Capra jest głęboko przekonany, że połączenie fizyki z mistycyzmem może otworzyć przed naukowcami nową drogę: dotychczas, jak pisze, kroczyli oni drogą „do bomby" (bowiem połowa naukowców pracuje dla sił zbrojnych), a teraz mogą wkroczyć na „drogę do Buddy". Jeśli naukowcy będą moralnie odpowiedzialni za to, co robią, jeśli uda się doprowadzić do harmonii między wschodnią mądrością a zachodnią nauką, wtedy fizyka stanie się, twierdzi Capra, „drogą serca, drogą wiedzy duchowej i samorealizacji"[12]. Taki jest właśnie sens tytułu jego książki *Tao fizyki.*

5. Uwagi logiczno-krytyczne

Metoda Capry polega na zestawieniu ze sobą wypowiedzi fizyków na temat celów i treści ich własnej działalności, z wybranymi wypowiedziami pochodzącymi z dalekowschodniej literatury mistycznej. Capra kontentuje się przy tym często podobieństwem brzmienia tych wypowiedzi, które przecież nie musi dowodzić podobieństwa ich sensu. W jego obronie jednak można tu dodać, że nie jest on ani jedynym, ani pierwszym filozofującym fizykiem, który taką problematyczną metodę stosuje. Podobnie postępowali nawet najwięksi fizycy, jak np. Heisenberg i Bohr[13]. Trzeba jednak także powiedzieć, że jest to metoda, do której odwołują się z upodobaniem zdeklarowani neookultyści. Tak np. Lawrence Le Shan, jeden z najbardziej znanych badaczy zjawisk paranormalnych, w artykule *Fizycy i mistycy: ten sam pogląd na świat* pisze, że fizycy i mistycy

„w swych ogólnych opisach Wszechświata wydają się dochodzić do tych samych konkluzji. Pomimo wszystkich różnic w sposobie podejścia do świata, w celach i metodach, konkluzje, które wyprowadzają, są izomorficzne. Fakt ten wydaje się zwiększać prawdopodobieństwo, że wnioski przez nich wypowiedziane są prawdziwe"[14].

W tym artykule Le Shan zestawia ze sobą kilkadziesiąt cytatów pochodzących z pism mistycznych, z cytatami wybranymi z pism współczesnych fizyków teoretycznych. Znajduje się tam, m. in., następujące zestawienie cytatów, dotyczących, wg. Le Shana, „rzeczywistości i nieistnienia":

I. „Vaccha zapytał Buddę:
— Czy twierdzisz, że dusze świętych istnieją po śmierci?
— Nie twierdzę, że dusze świętych istnieją po śmierci.
— Czy twierdzisz, że dusze świętych nie istnieją po śmierci?
— Nie twierdzą, że dusze świętych nie istnieją po śmierci.

[11] Także, s. 324.

[12] Tamże, s. 12.

[13] O poparciu Heisenberga dla idei Capry zob.: B. Dobroczyński: *Proteuszowe oblicze Wodnika.* „Znak" 7/1991, s. 83.

[14] L. Le Shan: *Świat Jasnowidzących.* Poznań 1992, s. 74.

— Gdzie odradza się święty?
— Twierdzenie, że święty się odradza, nie odzwierciedla tego przypadku.
— A zatem nie odradza się on.
— Twierdzenie, że się nie odradza, nie odzwierciedla tego przypadku".

II. Jeśli np. zapytamy, czy pozycja elektronu pozostaje taka sama, musimy odpowiedzieć — „nie". Jeśli zapytamy, czy pozycja elektronu zmienia się w czasie, musimy odpowiedzieć „nie"; jeśli zapytamy, czy jest on w ruchu, również musimy odpowiedzieć „nie"[15].

Źródłem pierwszego cytatu jest Majjhima-Nikaya Sutra, drugi cytat to wypowiedź J. R. Oppenheimera z jego książki *Science and the Human Understanding.* Stosując tę właśnie metodę (nazwijmy ją metodą zewnętrznych podobieństw), Capra przyjmuje założenie, że podobieństwa te nie są przypadkowe. Przyjąwszy to założenie, szuka wyjaśnienia owej rzekomo nieprzypadkowej zbieżności i znajduje je w domniemaniu, że fizyka i mistyka są badaniem tego samego świata. Stąd wnosi z kolei, że wschodnio-mistyczny obraz świata znajduje potwierdzenie we współczesnej fizyce, że są to dwie metody badania rzeczywistości w jakimś sensie „komplementarne", a tym samym filozofia Wschodu miałaby stanowić najlepszą „bazę filozoficzną" dla fizyki. Jak się łatwo domyślić, ani pojęcia owej „komplementarności, ani pojęcia „bazy filozoficznej" Capra nie objaśnia, poprzestając na luźnych skojarzeniach, jakie te słowa mogą budzić u czytelnika.

Spróbujmy rozumowanie Capry ująć w pewien schemat logiczny, choć jest to zadanie niezwykle trudne. W stosunku do autorów typu Capry, dokonujących stałych przeskoków myślowych, krytyk musi wiele dodawać od siebie, narażając się na łatwy zarzut o defermowanie myśli krytykowanego autora. Rozumowanie Capry można przedstawić jako pewien dość prosty sylogizm. Połóżmy mianowicie:

za przedmiot S -
S = poznanie fizyczne/tezy fizyki;
za orzecznik P -
P= poznawanie mistyczne (wypowiedzi mistyki)
za termin średni M -
M = odkrywanie jedności Wszechświata (tezy o jedności Wszechświata)

(Przesłanka mniejsza ma postać zdania szczegółowo-twierdzącego, ponieważ, według Capry, tezy fizyki klasycznej nie odzwierciedlały jedności świata i dopiero tezy fizyki współczesnej nabrały takiego charakteru). Przy takiej terminologii sylogizm Capry wygląda następująco:

przesłanka większa: Zawsze poznanie mistyczne jest odkrywaniem jedności Wszechświata.
przesłanka mniejsza: Niekiedy poznanie fizyczne jest też odkrywaniem jedności Wszechświata.

W drugiej wersji ten sam sylogizm brzmi:

Każda wypowiedź mistyki jest tezą o jedności.
Niektóre tezy mistyki są tezami o jedności
zatem: Niektóre tezy fizyki są wypowiedziami mistyki.

[15] Tamże, s. 74.

Łatwo zauważyć, że sylogizm Capry realizuje schemat formalny:

$$\frac{\begin{array}{l}P\ a\ M\\ S\ i\ M\end{array}}{S\ i\ P}$$

Jest to sylogizm II figury, a wiadomo, że poprawne sylogizmy tej figury dopuszczają tylko wnioski o postaci zdań negatywnych. Tak więc sylogizm jest jawnie niepoprawny. Tę niepoprawność widać także bezpośrednio, gdyż z przesłanek wynika jedynie, że zakresy pojęć P oraz S oba krzyżyją się z M, natomiast nie wynika, że krzyżują się wzajemnie ze sobą.

Nawet gdyby Capra rozumował w sposób dający się ująć w poprawny sylogizm, to i tak całość jego rozumowania pozostałaby niepoprawna, ponieważ popełnia on także drugi błąd formalny, mianowicie błąd *quaternio terminorum.* Jest to w sylogizmie błąd ekwiwokacji w odniesieniu do terminu średniego. Źródło tego błędu tkwi w tym, że Capra podobieństwo formy (czyli słów i wyrażeń) bierze za tożsamość znaczeń. Capra przyjmuje, że tezy fizyków i mistyków odnoszą się do tak samo pojmowanej jedności Wszechświata. W istocie termin średni M (o odkrywaniu jedności Wszechświata) możemy rozbić na M_1 i M_2:

M_1 - odkrywanie jedności Wszechświata przez fizyków

M_2 - odkrywanie jedności Wszechświata przez mistyków

Fizycy szukają jedności tkwiącej u podstaw przyrody (stąd próby szukania ogólnej teorii pola wspólnej dla wszystkich typów oddziaływań). Mistycy natomiast mówią o jedności tkwiącej u podstaw całości bytu, co oznacza, że pojęcie jedności ma u nich charakter metafizyczny. Aby uzyskać pewność terminu średniego, Capra winien pokazać, że $M_1 = M_2$, czyli że jedność przyrodnicza jest tym samym, co jedność metafizyczna. Myśl taka jest zawarta w konkluzji jego wnioskowania, i jak to zostało pokazane, nie jest dowiedziona.

Kolejny zarzut wobec Capry dotyczy istoty przeżycia mistycznego. Można by zapytać, skąd Capra wie, że w mistycyzmie w ogóle mamy do czynienia z poznaniem, że w przeżyciu mistycznym wchodzimy w kontakt z jakąkolwiek rzeczywistością? Jeżeli przyjmiemy, że tam jest poznanie, gdzie jest różnica prawdy i fałszu, oraz że poznanie powinno zawierać się w sądach (tak, jak to jest w fizyce), to wówczas uznać należy, że w mistyce takiego poznania nie ma. Samo zaś doświadczenie mistyczne można interpretować w różny sposób. Można uznać, że:

1) doświadczenie mistyczne jest poznaniem rzeczywistości transreicznej (używam tu określenia H. Elzenberga), czyli rzeczywistości będącej podstawą wszystkich rzeczy i zjawisk, ale leżącą poza nim — tak, jak to czyni Capra;

2) mistyk kontaktuje się z rzeczywistością jedynie duchową, zupełnie różną i niezależną od rzeczywistości fizycznej oraz z nią nieporównywalną;

3) mistyk poznaje tylko wewnętrzne stany własnej świadomości i z tego poznania żadnej wiedzy o świecie zewnętrznym nie uzyskuje.

Na to, że przeżycie mistyczne jest poznaniem czegoś, co jest nie tylko stanem własnej świadomości mistyka, żadnego dowodu naukowego nie ma.

[16] Por.: H. Elzenberg: *O „poznaniu" mistycznym.* W: „Idee-Znak" 2/1990, s. 34.

6. Uwagi fizyczno-krytyczne

Niektóre przedstawione przez Caprę pararele między mistycznym a fizycznym obrazem świata pojawiają się w wyniku nieobiektywnego przedstawienia przez niego obrazu fizyki. Capra niektóre swe tezy przedstawia jako twierdzenia samej fizyki, nie zaś jako komentarz do niej. Tak jest w przypadku tezy o niematerialności świata i tezy o jedności oddziaływań psychicznych i fizycznych.

Według Capry, odkrycia fizyki prowadzą do nieuchronnego wniosku, że świat jest niematerialny. Dowodzić tego ma słynny wzór Einsteina $E=mc^2$, wiążący masę z energią oraz związane z nim procesy kreacji i anihilacji cząstek. Capra pisze:

> „Na poziomie makroskopowym pojęcie substancji jest użytecznym przybliżeniem, ale na poziomie atomowym nie ma sensu. (...) cząstki nie są zrobione z jakiegoś materialnego tworzywa Gdy je obserwujemy nigdzie nie widać żadnej materialnej substancji — to, co obserwujemy to ciągły taniec energii”[17].

Gdy Capra pisze, że „w wizji świata współczesnej fizyki, podobnie jak w mistyce Wschodu, nie ma miejsca na żadne materialne substancje”, oznacza to, że fizyka, jego zdaniem, władna jest odpowiedzieć na jedno z fundamentalnych pytań metafizyki, a mianowicie na pytanie o substancję świata. Faktem jest, że w obszarze współczesnych nauk empirycznych pojęcie materii jako substratu znika zupełnie” Już w fizyce klasycznej zostało całkowicie wyparte przez takie pojęcia operacyjne jak masa, gęstość, energia. Na przykład znany relatywista Charles W. Misner twierdzi, że „(...) współczesne podejście naukowe można uważać za radykalnie antymaterialistyczne, jako że jego cała moc wyjaśniania tkwi w składowych niematerialnych — relacjach konstrukcyjnych — danych obiektów, które są przedmiotem naukowej analizy”[20]. Wszystkie modele rzeczywistości konstruowane przez nowoczesną fizykę są modelami matematycznymi — nie ma w nich nic poza kształtem, strukturą, czysto formalnym schematem. Funkcja eksperymentu polega w istocie tylko na identyfikowaniu tych struktur formalnych, które nie mogą być modelami (falsyfikacja modeli). Ale w gruncie rzeczy oznacza to tylko to, że metoda nauk empirycznych jest wobec problemu istnienia materii — neutralna. Można zapytać, czy materia (substancja) istnieje, ale jest „przezroczysta” dla metod fizyki, czy też nie istnieje — ale to pytanie należy do filozofii przyrody i, jak na razie, na terenie fizyki nie jest rozstrzygalne.

Jeśli nie ma substancji materialnej, to czy jest jakaś inna? Ponieważ, według Capry, intuicje ontologiczne mistyki są najlepszą bazą filozoficzną dla fizyki, należy stąd wnosić, że Capra, choć nie mówi tego *explicite,* odrzucając materię przyjmuje tym samym punkt widzenia mistyków, według których substancja świata jest natury duchowej. Przypuszczenia takie znajdują potwierdzenie w kontekście rozważań Capry na temat roli świadomości w badaniach fizyki.

[17] F. Capra: Op. cit., s. 188.

[18] Tamże, s. 190.

[19] Por.: M. Hellen *Filozofia świata.* Kraków 1992. s. 181-184.

[20] Ch. W. Misner: *Niematerialne składowe obiektów fizycznych.* W: *Filozofować w kontekście nauki.* Kraków 1987, s. 169.

Capra twierdzi, że teoria kwantów uznała Wszechświat za sieć wzajemnych oddziaływań fizycznych i psychicznych. Nie jest to prawda. W fizyce niczego o oddziaływaniach psychicznych się nie mówi. Jest natomiast prawdą, że fizyka kwantowa musi uwzględniać posiadaną przez obserwatora wolność wyboru między nawzajem wykluczającymi się metodami eksperymentu, które ingerują w przebieg natury w sposób nie dający się z góry przewidzieć. Jeśli fizyk decyduje się badać elektron jako cząstkę, elektron „odpowie" mu jako cząstka; natomiast gdy zbuduje układ badawczy tak, aby elektron zachowywał się „falowo", takie będzie też zachowanie elektronu. Wybitny fizyk Wolfgang Pauli pisze na ten temat

> „Jeśli zaś wybrał on już metodę swego eksperymentu, to również w dzisiejszej fizyce obserwator nie ma wpływu na obiektywny rezultat obserwacji (...). Stary problem, czy w pewnych okolicznościach psychiczny stan obserwatora może wpływać na zewnętrzny materialny proces naturalny, nieznany jest w dzisiejszej fizyce"[21].

Na to pytanie twierdząco odpowiadali dawniej alchemicy, a dziś odpowiadają tak zwolennicy parapsychologii, wciąż roszczącej sobie prawo do naukowej ścisłości.

Caprze można zarzucić stronniczość w doborze materiału z fizyki. Wśród wielu interpretacji danego zjawiska Capra wybiera tę, która najbardziej pasuje do jego koncepcji. Tak dzieje się w przypadku tzw. paradoksu Einsteina-Podolsky'ego-Rosena. Według Capry, eksperyment E-P-R rzekomo dowodzi, że: a) istnieją związki nielokalne; b) każda cząstka jest połączona ze światem jako całością. Związki lokalne to związki między przestrzennie odrębnymi zdarzeniami, powstające przez wymianę sygnałów, których prędkość nie może przekraczać prędkości światła. Natomiast związki nielokalne, tak jak o nich pisze Capra, to natychmiastowe połączenia ze Wszechświatem jako całością. Związki te stanowią, według Capry, istotę rzeczywistości kwantów, choć fizycy jeszcze nie potrafią ich przewidywać, ani ujmować w formę matematyczną. W rozmiarach makroskopowych związki nielokalne są względnie bez znaczenia—można wtedy mówić o oddzielnych obiektach i formułować prawa fizyczne w kategoriach pewności. Natomiast w mniejszych wymiarach znaczenie związków nielokalnych wzrasta — trudniejsze jest wówczas oddzielenie części od całości, więc prawa fizyki formułowane są w kategoriach prawdopodobieństwa. Capra pisze:

> „Na każde zdarzenie wywiera wpływ cały Wszechświat, i chociaż nie możemy tego szczegółowo opisać, dostrzegamy pewien porządek, który można wyrazić za pomocą praw statystycznych"[22].

Capra sądzi — a w każdym razie tak pisze — że jedyną możliwą interpretacją eksperymentu E-P-R, usuwając jego paradoksalność, jest przyjęcie — wbrew teorii względności — istnienia oddziaływań natychmiastowych, czyli związków nielokalnych między występującymi w tym eksperymencie obiektami fizycznymi.

Założenie Capry o jednej możliwości przyjmowanej przez niego interpretacji jest nieuzasadnione. Albowiem, po pierwsze, fizyk tej miary co Richard Feynman jest tu

[21] W. Pauli: *Nauka a myśl zachodnia.* „Literatura na świecie" 3-4/1982, s. 123.

[22] F. Capra: *Punkt zwrotny.* Warszawa 1987.

odmiennego zdania. W swych słynnych *Wykładach z fizyki* powiada on, że eksperyment ten nie jest żadnym paradoksem a tylko jeszcze jedną ilustracją zasady nieoznaczoności Heisenberga (patrz r. II). Oto słowa Feynmana dotyczące eksperyment E-P-R:

> „kiedy jednak mówimy o tym w sposób, jaki tu właśnie podajemy, nie wydaje nam się, byśmy mieli do czynienia z jakimkolwiek paradoksem; korelacja pomiędzy wynikami pomiarów w jednym i drugim punkcie przestrzeni zachodzi w naszym ujęciu w sposób całkowicie naturalny”[22].

Zdaniem Feynmana, prawdziwy paradoks byłby, gdyby można podać taki myślowy eksperyment, dla którego w dwóch różnych rozumowaniach opartych na mechanice kwantowej otrzymalibyśmy dwa różne, sprzeczne wyniki. Taka sytuacja w przypadku eksperymentu E-P-R nie zachodzi. To, co Capra nazywa paradoksem, jest w istocie konfliktem między rzeczywistością a naszym odczuciem, jaka „powinna być” rzeczywistość.

Opinia Feynmana pochodzi sprzed 25 lat, natomiast współcześnie John Horgan w artykule *Filozofia teorii kwantów*[24] stwierdza:

> „Niestety, efekt E-P-R nie dostarcza sposobu na ominięcie jednej z zasad teorii względności, która wyklucza przekazywanie sygnału z prędkością większą od prędkości światła”.

Jak więc widać, taktyka Capry jest taka sama, jak i wszystkich neookultystów[25]. Polega ona po prostu na tym, że z wielości możliwych interpretacji zjawiska wybiera się jedną — i to niekoniecznie tę najbardziej prawdopodobną — traktuje się ją jak by była jedyną, pozostałe po prostu przemilczając.

[23] R. P. Feynman, R. B. Leighton. M. Sands: *Feynmana wykłady z fizyki.* T. III, Warszawa 1974, s. 341.

[24] J. Horgan: *Filozofia teorii kwantów.* „Świat nauki” 9/1992, s. 87.

[25] B. Wolniewicz, Z. Musiał: *Scjentyzm a okultyzm.* „Studia Filozoficzne” 10-11/1975.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

Henryk Benisz SJ

PRAWDA A POZÓR
O wprowadzeniu przez F. Nietzschego do filozofii kategorii pozoru, mającej zastąpić kategorię rzekomo obiektywnej prawdy

Czym zajmuje się filozofia? Na tak postawione pytanie padają zwykle różne odpowiedzi. Jedno jest w nich jednak wspólne. Wszelkie dociekania filozoficzne mają na celu odkrycie, względnie zgłębienie już odkrytych prawd o świecie. Mogą to być rozmaite prawdy, ale zawsze są one traktowane jako prawdy naszego świata. Nietzsche zdecydowanie zakwestionował taki sposób filozoficznego myślenia. Ukazał równocześnie podłoże powstawania dążenia do zgłębienia prawdy. Jest nim swoista kruchość egzystencjalna człowieka, niezdolnego jeszcze do przyjęcia i zaakceptowania życia w jego konstytutywnej zmienności i bogactwie ukrytych możliwości. Jednak życie domaga się tego, aby człowiek twórczo się do niego odnosił. Dlatego Nietzsche poszukuje nowych sposobów „opisu" świata, sięgających w artystyczny sposób głębin samego życia. Nie jest to już poznawanie świata, ale raczej jego kreowanie. Prawda świata ustępuje miejsca artystycznemu pozorowi. Okazuje się, że pozór jest jedyną realnością, mającą odniesienie do wiecznie stającego się życia. Nie zmienia to jednak faktu, że obraz naszego świata jest po prostu perspektywicznym pozorem... i niczym więcej.

1. Postulat poznawczej nieufności

Cała tradycja filozoficznego myślenia dystansowała się, jak uważa Nietzsche, względem wszystkiego, co miało zmysłowy i indywidualny charakter. W ten sposób starano się zanegować i odrzucić świat nieustannie stającego się życia. Wytworzono sobie na użytek dociekań filozoficznych własny świat, charakteryzujący się ściśle intelektualną formą, obejmującą wyłącznie bezcielesne istnienie. Taka opcja myślenia uwarunkowana była swoistą słabością człowieka, niezdolnego jeszcze do samodzielnego stanowienia o własnym istnieniu: „Osobliwa, negująca świat, wroga życiu, niedowierzająca zmysłom, pozbawiona zmysłowości 'pozycja spalona' filozofów, która utrzymywana była aż do ostatnich czasów i która w ten sposób zyskała znaczenie prawie *filozoficznej etiudy w sobie,* — jest ona przede wszystkim następstwem stanu zagrożenia warunków, w których filozofia w ogóle powstała i istniała:

mianowicie dłuższy czas filozofia na ziemi *w ogóle nie byłaby możliwa* bez ascetycznej otoczki i odzienia, bez ascetycznego, błędnego rozumienia siebie”[1].

Nietzsche zarzuca swoim filozoficznym poprzednikom, a nawet wszystkim ludziom, że nadmiernie są przywiązani do własnych poglądów. Bardzo często zachowujemy się bowiem w taki sposób, jakbyśmy byli pewni, że dysponujemy autentyczną wiedzą na temat świata, w którym żyjemy. Jego zdaniem, dobry filozof powinien „w związku z wszystkim, co w nas chce stać się *pewne,* być nieufnym”[2].

Sam Nietzsche pozostał do tego stopnia nieufnym wobec filozoficznych „oczywistości”, że odrzucił możliwość istnienia jakichkolwiek niepodważalnych prawd. Tym bardziej więc nie potrafił powstrzymać się od szyderstw pod adresem tych, którzy uznawali pewne dziedziny życia czy wiedzy za rodzaj niekwestionowanego autorytetu i traktowali je z najwyższym uszanowaniem. Toteż śmieje się ze wszystkich tych, którzy twierdzą, iż „’jest coś, z czego absolutnie nie wolno się więcej śmiać! ’ i mówi, że mamy do czynienia jedynie z „’ wieczną komedią Dasein ”[3].

Przyglądając się naszemu iluzorycznemu światu zbudowanemu na fundamencie zasad logiki i metafizyki, Nietzsche nie może pogodzić się z tym, że w naszym myśleniu tak daleko odeszliśmy od żywiołowości stawania się życia. Aby przywrócić nas, jak też i siebie samego, życiu, postanawia wkraczać we wszystkie obszary myślenia i usuwać błędy, jakie tam powstają. Nie jest to dla Nietzschego teren zakazany, ani nie są to sprawy, których nie należałoby dotykać. Już sama jego intencja przekroczenia „ustalonych ram” myślenia o świecie była czymś nadzwyczaj radykalnym. Stanowiła ona rodzaj nowego, filozoficznego początku. Nietzsche uważał siebie i sobie równych za inicjatorów nowej epoki ludzkości. Twierdził, że potrafią oni już teraz myśleć o świecie zgodnie z wewnętrzną dynamiką samego życia. Myślenie, wolne od ustalonych reguł logiczno-metafizycznych, zostanie uzupełnione w przyszłości przez równie swobodne działanie: „My nowi filozofowie, my doświadczający, myślimy inaczej — i nie chcemy poprzestać na myśleniu. Myślimy *swobodniej* — może nadejdzie dzień, w którym będzie się widziało oczyma, że również swobodniej działamy”[4].

2. Doświadczanie życia poprzez sztukę

Sprzeciwiając się błędom filozoficznego myślenia, Nietzsche postanowił odwołać się do sztuki. Uznał bowiem, że „od sztuki można łatwiej przejść do faktycznie wyswobadzającej filozoficznej wiedzy”[5]. Zdecydowanie odrzucił jednak wzorzec romantycznej sztuki, gdyż sztuka ta pozostawała w służbie filozofii. Usiłowała ona, jego zdaniem, w artystyczny sposób afirmować utworzoną przez metafizykę,

[1] KSA 5, 360 [GM], Wszystkie cytaty sygnowane skrótem KSA pochodzą z krytycznego wydania dzieł Nietzschego (F. Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.* Berlin-New York 1988). Pierwsza cyfra oznacza tom, druga cytowaną stronę. Tam, gdzie jest to możliwe, podaję w nawiasie oznaczenie tytułu dzieła.

[2] KSA 3, 537 [FW].

[3] Tamże, s. 372.

[4] KSA 11, 557-558.

[5] KSA 2, 48 [MA I].

iluzoryczną postać realności. Dlatego też ujawniał i piętnował fałszywe jej oddziaływanie. Uważał, że należy koniecznie *„fałszywość* sztuki—jej niemoralność, wydobyć na światło dzienne”[6]. Postanowił równocześnie, że uwolni sztukę od wpływów tradycyjnego, filozoficznego myślenia, aby mogła ona powrócić do swych korzeni, czyli do niezmierzonego bogactwa życia i stamtąd czerpać artystyczne inspiracje. Nowa sztuka ma być twórczością dokonującą się w dionizyjskim duchu, przeznaczoną dla tych, którzy potrafią wczuć się w klimat nieustannie stającego się życia. Jest to sztuka wydobywająca się z głębokości samego życia i udzielająca się estetycznie wrażliwym jednostkom za pośrednictwem prawdziwych artystów. Wszyscy ludzie, żyjący taką sztuką, zostają odrodzeni duchowo i przemieniają się w artystów: „Nie, jeśli my ozdrowieńcy, potrzebujemy jeszcze sztuki, to jest to *inna* sztuka—szydercza, lekka, przelotna, niezależna od bogów <göttlich unbehelligte>, bosko-artystyczna sztuka, która jak czysty płomień rozpala się ku bezchmurnemu niebu! Przede wszystkim: sztuka dla artystów, *tylko dla artystów!”*[7].

Jedynie będąc artystą, człowiek doświadcza siebie jako naprawdę wolnego i wolność tę ofiarowuje wszystkiemu, z czym się styka. Jest to akt afirmacji całości istnienia, nieustająca akceptacja życia będącego fundamentem wszelkiego dziania się. Nietzsche wyraża swój „zachwyt” spowodowany tym, że można „być teraz w *naszym* świecie, być wolnym od strachu przed tym, co obce”[8].

W sztuce dokonuje się wzrost poczucia mocy, a przez to uwznioślenie i wywyższenie samego życia. Nietzsche widzi, że w żadnej innej działalności człowieka nie dochodzi do aż tak dużego wzrostu mocy. Dlatego sztuka uznawana jest przez niego za najdoskonalszą formę przejawiania się woli mocy i za najpotężniejszy instrument samego życia: „Cała sztuka działa *wzmacniająco,* powiększa siłę, roznieca ochotę (tzn. poczucie siły), pobudza wszystkie delikatne wspomnienia upojenia <der Rausch>”[9].

Związek sztuki z życiem jest tak duży, że nie można oddzielić prawdziwej sztuki od życia. Dochodzi w niej do akumulacji siły i życia i, poprzez sztukę, siła ta jest przekazywana wszystkim elementom świata. Życie dąży do jak największej akumulacji siły w sztuce, ponieważ działa w nim wola akumulacji siły, będąca aspektem woli mocy. Odtąd nie liczy się już iluzoryczna realność filozofii, ale autentyczna realność stawania się coraz silniejszym, mocą samego życia. Uznaje więc „wolę akumulacji siły za specyficzną dla fenomenu życia [... [; *chcieć stawać się coraz silniejszym przez każde centrum mocy* jest jedyną realnością”.

Wola akumulacji siły i stawania się coraz silniejszym jest jedyną realnością, ponieważ właśnie życie wykazuje tę wolę jako wolę zmierzającą do osiągnięcia jak największej mocy: „życie jako najbardziej znana nam forma bytu jest specyficznie wolą akumulacji siły [...], *dąży do maksymalnego poczucia siły,* jest esencjalnie dążeniem do wzrostu mocy”[11].

[6] KSA 12, 469.

[7] KSA 6, 438.

[8] KSA 11, 33.

[9] KSA 13, 296.

[10] Tamże, s. 261.

[11] J. *w.,* s. 262.

Nietzschego fascynuje złożoność życia i wielość możliwości w nim się kryjących. Tym, co decyduje o kształcie życia, jest działająca w nim wola mocy. Nastawiona jest ona całkowicie na wzrost życia i stanowi twórcze otwarcie się na tkwiące w nim możliwości. W swym działaniu nieustannie pokonuje samą siebie, stale domagając się czegoś pełniejszego i doskonalszego. Nigdy nie można jej ostatecznie zaspokoić, ponieważ nie zadowala się czymś już raz osiągniętym. Zawsze dąży ku czemuś, stąd też nigdy nie kończy się jej działanie. Nietzsche zdecydowanie podkreśla niezależność i cechę samostanowienia poprzez wzrost mocy, jaką charakteryzuje się życie: „życie samo nie jest żadnym środkiem do czegoś; jest ono po prostu formą wzrastania mocy”[12].

3. Kreowanie rzeczywistości kłamstwa (pozoru)

Zadaniem artystów jest ukazywanie mocy życia i przekazywanie jej wszystkiemu, co istnieje. Radość dionizyjskiego tworzenia jest radością z możliwości przekazywania mocy życia, będącej, w rzeczy samej, „prawdą” życia. Równocześnie jednak „prawda” ta ukazuje się jako kłamstwo zawarte w akceptowanej realności. Tylko poprzez takie kłamstwo można wypowiedzieć moc życia. Dlatego Nietzsche mówi o kłamstwie radośnie doświadczanym przez artystę jako mocy: „Kiedy tylko człowiek się cieszy, jest on zawsze taki sam w swej radości, cieszy się on jako artysta, smakuje siebie jako moc, smakuje kłamstwo jako swą moc”[13].

Nowa rzeczywistość człowieka jest rodzajem iluzji, pozoru i kłamstwa. Sztuka ukazuje moc życia pod postacią kłamstwa, czyli swoistego braku obiektywnej prawdy[14]. W optyce życia autentyczne „działanie” filozoficzne nie powinno być więc poznawaniem prawdy, ale wyłącznie tworzeniem pozoru. Jeżeli życie jawi się nam poprzez swoją wolę mocy i odkrywa przed nami, zamiast obiektywnej prawdy, niezmierzone bogactwo tkwiących w nim twórczych możliwości, to, zdaniem Nietzschego, *„kłamstwo jest mocą...”*[15].

Po odkryciu specyfiki działania życia Nietzsche uznaje, że sztuka musi zajmować się przezwyciężaniem tradycyjnie pojętej realności. Domeną sztuki jest wytwarzanie pozom, a przez to, zwodzenie i okłamywanie człowieka. W swych pismach Nietzsche stosuje zamiennie określenia: *'pozór' <Schein>, 'zwodzenie'<Täschung> i* 'kłamstwo' *<Lüge>,* dla oddania nowej, artystycznej rzeczywistości. Kłamstwo sztuki nie jest już czymś nagannym, ale czymś koniecznym do przekazania „prawdy” życia: „Sztuka w której właśnie *kłamstwo* się uświęca, *wola zwodzenia,* ma po swojej stronie dobre sumienie”[16].

[12] KSA 13, 486.

[13] J. w., s. 521.

[14] W. Schulz zauważa: „Człowiek *może* kłamać, ponieważ sam byt jest dwuznaczny. *Musi* kłamać, aby stworzyć zaufanie. Kłamstwo jest twórcze, ono umożliwia nowe spojrzenie i to oznacza, że świadome kłamstwo, które nad samym sobą snuje refleksję, jest rezygnacją z chęci odnalezienia bezpośredniego wsparcia w bycie” (W. Schulz: *Funktion und Ort der Kunst in der Nietzsches Philosophie. W: Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für Nietzsche-Forschung.* Verlag Walter de Gruyter. Berlin-New York 1983, t. 12. s. 25).

[15] KSA 13, 194.

[16] KSA, 402 [GM].

W tradycji filozoficznego myślenia sztukę sytuowano na obrzeżach, lub nawet poza obszarem poznawczych dociekań na temat świata. Najbardziej skrajne poglądy na temat relacji między filozofią a sztuką przedstawił Platon, podporządkowując całkowicie sztukę — filozofii. Uważał on bowiem, że filozofia zajmuje się poszukiwaniem prawdy, natomiast sztuka koncentruje się na wytwarzaniu pozoru[17]. W ten sposób chciał zdyskredytować sztukę i utwierdzić wyłączność teoretycznych dociekań filozofii w zakresie poznawania absolutnych prawd. Obawiał się bowiem, że wytwarzany przez sztukę pozór może mieć zbyt duże znaczenie w świecie: „Sztuka, w której właśnie uświęca się kłamstwo, wola zwodzenia odsuwająca na bok dobre sumienie, jest w sposób o wiele bardziej zasadniczy przeciwstawiona ideałowi ascetycznemu niż wiedza: tak odczuł to instynkt Platona, największego wroga sztuki, jakiego dotąd znała Europa”[18].

Przeciwstawiając się Platonowi, Nietzsche wprowadza kategorię pozoru do filozoficznego myślenia o świecie. Zupełnie odwrotnie iż Platon, twierdzi, że pozór stanowi jedyną poznawalną rzeczywistość. W konsekwencji, stawia pod znakiem zapytania cały dotychczasowy sposób filozoficznego myślenia. Kategoria pozoru ma bowiem mieć nadrzędne znaczenie nie tylko w obrębie sztuki, ale ma obowiązywać jako norma całej rzeczywistości. Sztuka, zdaniem Nietzschego, jest tym obszarem, w którym wytwarza się najwięcej pozoru i jest to pozór wydobywany bezpośrednio z najgłębszych pokładów życia”[19]. Nietzsche traktuje więc artystyczny pozór za wzorcowy dla wszystkich innych odmian pozoru powstającego poza obszarem sztuki. Jego zdaniem, autentyczna sztuka osiągnęła samoświadomość dzięki wniknięciu w sens pozoru. Możliwość tworzenia pozoru inspirowanego samym życiem, stała się główną radością sztuki. Radość ta konstytuuje w jakimś sensie sztukę dionizyjską, będącą wcieleniem autentycznej sztuki. Nietzsche uważa bowiem „radość z kłamstwa za matkę sztuki”[20].

Tworzenie rzeczywistości pozoru wymaga artystycznych zdolności. Nietzsche przyznaje, że posiadają je również ludzie zajmujący się filozofią w tradycyjnym rozumieniu oraz dyscyplinami ściśle z nią związanymi. W ten sposób przyczyniają się oni do pomnażania kłamstwa i, dzięki temu, do ustabilizowania podstaw naszego jednostkowego istnienia. Kłamstwo bowiem wlewa w nas zaufanie do świata i powoduje, że czujemy się w nim bezpieczni[21]. Nawet w tradycyjnym myśleniu filozofi-

[17] Zob.: Platon: *Państwo.* Warszawa 1958, s. 50-75 [595A-608BJ.

[18] KSA 5, 402 [GM].

[19] Dlatego Bohrer, nawiązując do Nietzschego koncepcji pozoru, stwierdza: „Nie mówimy, czym jest sztuka, ale jak ona na nas oddziałuje. Widzimy jej pozór jako funkcję jej granicy, jej charakteru granicznego w stosunku do życia, do rzeczywistości” (K. H. Bohrer: *Der Irrtum des Don Quixote oder Der Schein der Kunst ist ihre Grenze.* W: *Literaturmagazin 12. Nietzsche.* Rewohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg 1980, s. 58).

[20] KSA 12, 337.

[21] Zwraca na to uwagę Steiff, podkreślając ’asymilacyjną’ funkcję poznania u „chorego”, bo niezdolnego do bezpośredniej konfrontacji z życiem, człowieka: „Poznanie jest specyficznie ludzką formą asymilacji; posiada je tylko człowiek. Wyniosło go ono ponad pozostałe istoty żyjące i uczyniło w ten sposób równocześnie chorym. Jest on skazany na pomyłkę, na pozór, który może zostać przezwyciężony wyłącznie przez intelekt; świat stawania się jest zamknięty na jego logikę, nie pozwala się przez nią uchwycić. Tak oto jest on skazany na pozór i na byt. Poznający człowiek jest w sobie chory i

cznym ujawnia się na swój sposób wola sztuki, będąca wolą„ prawdy" życia: „'Życie powinno wlewać zaufanie'; tak postawione zadanie jest olbrzymie. Aby je zrealizować, człowiek musi już z natury być kłamcą, musi bardziej niż kimś jeszcze, być *artystą...* I jest nim też: metafizyka, moralność, religia, nauka, wszystko to jest tylko wytworem jego woli sztuki, kłamstwa, ucieczki przed 'prawdą;, negacji 'prawdy'"[22].

4. „Prawdziwość" sztuki tworzącej pozór

Chcąc utrzymać i uzasadnić swoje poczucie pewności wobec nieustannych zmian dokonujących się w świecie, człowiek posługuje się więc kłamstwem. Nietzsche traktuje kłamstwo jako najbardziej właściwy człowiekowi sposób odnoszenia się do świata. Umiejętność kłamania o świecie jest twórczą zdolnością człowieka i dzięki niej staje się on swoistym rodzajem geniusza kłamstwa. Kłamstwo jako sposób bycia wciąga człowieka w tworzoną przez siebie rzeczywistość. Staje się on częścią tej rzeczywistości kłamstwa. Cały bowiem świat zamienia się w pozór, skrywa swe istnienie jako rzeczywistość kłamstwa. Nietzsche w ten sposób mówi o człowieku: „Zdolność, dzięki której przezwyciężył on *realność za pomocą kłamstwa,* tę *zdolność artystów <Künstler-Vermögen>* par excellence ludzką, połączył on jeszcze ze wszystkim, co istnieje: on sam jest częścią rzeczywistości, prawdy, natury — on sam jest też do pewnego stopnia *geniuszem kłamstwa"*[23].

Nietzscheański Zarathustra przyznaje, że „poeci zbyt wiele kłamią"[24], ale on sam jest doskonałym geniuszem kłamstwa, tworzącym nową wizję świata. Zdaje sobie z tego sprawę, ale nie widzi innego wyjścia. Jedynym sposobem wyrażania „prawdy" o świecie jest mówienie o nim kłamstw. Pozór świata jest, jak się okazuje, jedyną realnością[25]. Rzeczywistość kłamstwa jest jedyną możliwą do przyjęcia odpowiedzią na realność stawania się życia i na zawarte w nim niezmierzone bogactwo możliwości. Kłamstwo jest warunkiem zachowania naszego jednostkowego istnienia: *„Potrzebujemy kłamstwa,* aby zwyciężyć tę realność, tę 'prawdę', to znaczy, aby *żyć...* To, że kłamstwo jest potrzebne, aby żyć, należy do straszliwego i ciemnego charakteru Dasein"[26].

Świat, w którym żyjemy, jest czymś, co bezpośrednio dotyczy naszego istnienia. Jest to świat pozorny, jest to rzeczywistość kłamstwa, ale właśnie takiej rzeczywis-

domaga się pomyłki, aby móc żyć. żyć z pomocą intelektu. Inaczej człowiek nie potrafi więcej żyć" (U. Steiff: *Friedrich Nietzsches Philosophie des Triebes. Untersuchungen zu Nietzsches Begründung einer dynamischen Metaphysik, Antropologie und Kulturphilosophie.* Konrad Triltsch Verlag, Würzburg-Aumühle 1940, s. 49).

[22] KSA 13. 193.

[23] Tamże.

[24] KSA 4, 163 [Za].

[25] Balthasar zauważa, że „istotą prawdy jest stwarzać pozór i w obrębie tego określenia odpadają wszystkie możliwe przemiany prawdy" (H. U. von Balthasar: *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen.* T. 2: *Im Zeichen Nietzsches.* Verlag An ton Pustet, Salzburg-Leipzig 1939, s. 221).

[26] KSA 13, 193.

tości potrzebujemy. Nietzsche zauważa, że nasze postępowanie w jakiejś sprawie zależy od stopnia zaangażowania się w nią. Sprawą o fundamentalnym znaczeniu jest dla nas utrzymanie naszego jednostkowego życia. Stąd też angażujemy się w to tak bardzo, że wierzymy w istnienie rzeczywistości ukonstytuowanej za pomocą kłamstwa: „Świat, który nas obchodzi, jest tylko pozorny, jest nierzeczywisty. - Ale pojęcie 'rzeczywiście, prawdziwie mieć', wyprowadziliśmy dopiero z pojęcia 'obchodzi nas'; im bardziej coś dotyka naszych interesów, tym bardziej wierzymy w 'realność' rzeczy lub istoty. 'Istnieję' znaczy: czuję się w nim jako istniejący"[27].

Pozór staje się więc jakby ważniejszy niż realność stawania się. Jednak w pozorze, zwłaszcza w pozorze artystycznym, dzięki bezpośredniemu odniesieniu do samego życia, zawiera się przecież realność. Jest to realność powstała w wyniku przeprowadzenia transformacji uwzględniającej ludzkie możliwości percepcyjne. Nasza rzeczywistość kłamstwa, rzeczywistość artystycznego pozoru, staje się więc dla nas w pewnym sensie realną rzeczywistością: „Artysta wyżej ocenia pozór niż realność [...]. 'Pozór' oznacza tutaj realność *jeszcze raz,* tylko po pewnym wyborze, wzmocnieniu, korekcie"[28].

W nowej rzeczywistości kłamstwa — nie ma już miejsca dla prawdy. Pozór wyklucza jej istnienie jako prawdy obiektywnej. Jest to, zdaniem Nietzschego, istotna nowość naszej dzisiejszej sytuacji. Zawsze bowiem uznawano istnienie prawdy i dążono do jej odkrycia. Również sceptycy przyjmowali, że prawda, chociaż poznawalna, jednak istnieje. Nietzsche zdecydowanie twierdzi, że istnieje tylko pozór, nie zaś przwda: „Nowym w naszym obecnym nastawieniu do filozofii jest przekonanie, którego nie miała jeszcze żadna epoka: *że nie mamy prawdy.* Wszyscy dawniejsi ludzie 'mieli prawdę': nawet sceptycy"[29].

Jeżeli nie ma prawdy, to bezzasadne jest trwanie przy tradycyjnych metodach filozofii, nastawionej przede wszystkim na zgłębianie obiektywnej prawdy. Filozoficzne poznanie winno przemienić się w artystyczno-filozoficzne tworzenie. Odtąd podstawowe znaczenie mają sądy estetyczne i on stają się dla nas miarodajne: „Skoro tylko *zaprzeczamy* absolutnej prawdzie, to musimy zrezygnować ze wszystkich *absolutnych roszczeń* i powrócić do *sądów estetycznych. To jest zadanie*—kreować pełnię *estetycznych, równouprawnionych* ocen *wartości:* każda jest dla indywiduum ostatecznym faktem i miarą rzeczy"[30]. Teoretyczne analizy oraz prawda filozoficzna nie mają już większego znaczenia. Sztuka potrafi bardziej adekwatnie wyrazić bogactwo życia niż filozofia tradycyjna[31]. Dlatego też, w swym późnym komentarzu

[27] KSA 12, 191-192.

[28] KSA 6, 79 [GD].

[29] KSA 9, 52.

[30] KSA 9, 471.

[31] Lou Andreas-Salome, komentując poglądy filozoficzne Nietzschego, stwierdza, że „wgląd w relatywność wszelkiego myślenia, w wąskie granice, które wyznaczone są poznaniu prawdy, służy mu wyłącznie do proklamowania nowej bezgraniczności poznania, która ma zwrócić mu jego absolutny charakter" (L. Andreas-Salomé: *Friedrich Nietzsche in seinen Werken.* Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1983, s. 193). Bez wątpienia Nietzschemu chodzi o nowy rodzaj poznania i to poznania „bezgranicznego". Jednak nie można byłoby go nazwać absolutnym.

do *Geburt der Tragödie,* Nietzsche stwierdza, że „sztuka jest *więcej warta* niż 'prawda'"[32].

Czasy panowania prawdy już się skończyły. To, co kiedyś uznawano za nieprzydatne lub szkodzące filozoficznemu zgłębianiu prawdy, teraz doczekało się rehabilitacji. Właśnie na tych elementach świata skupiło się zainteresowanie sztuki, będącej jakby twórczą filozofią: „Nic z tego nie jest prawdziwe, co niegdyś uchodziło za prawdziwe: co jako biedne, zakazane, godne wzgardy, zgubne, było nam niegdyś zabronione — wszystkie te kwiaty rosną dzisiaj na powabnej ścieżce prawdy"[33].

Prawda, jaką przedstawiała nam filozofia, stała się nieciekawa i odpychająca. Sztuka prezentuje nam natomiast pełnię stającego się życia. Dlatego też sztuka zastępuje filozofię: „Prawda jest szpetna: *posiadamy sztukę,* abyśmy nie zgłębiali prawdy"[34]. Miejsce prawdy zajął pozór. Nie jest on jednak w żadnym wypadku jakimś substytutem nieistniejącej prawdy. Pozór tworzy świat w którym żyjemy i stanowi jego element konstytutywny. Koncentrująca się na pozorze sztuka nie jest więc czymś abstrakcyjnym i odciągającym nas od realnego życia, ale właśnie odwrotnie, wprowadza nas w samo życie. W pewnym więc tego słowa znaczeniu, sztuka jest prawdziwa: „Sztuka zajmuje się pozorem jako pozorem, *nie chce* zatem zwodzić, jest prawdziwa"[35].

5. Realność artystycznego pozoru

Z perspektywy nadrzędnej roli pozom, Nietzsche próbuje ukazać charakterystyczne cechy rzekomej prawdy. Przedstawia je skrótowo w punktach: „I. Prawda jako pretekst całkiem innych porywów i pędów. II. Patos prawdy odnosi się do *wiary.* III. Pęd do kłamstwa fundamentalny. IV. Prawda jest niepoznawalna. Wszystko poznawalne pozorem. Znaczenie sztuki jako rzeczywistego pozom"[36]. Jego zdaniem, pęd poznawczy człowieka i dążenie do odkrycia rzekomej prawdy nie wynikają wcale z potrzeby zgłębiania prawdy świata. Wiążą się one bezpośrednio z wiarą w coś, co daje poczucie stabilności i bezpieczeństwa. Człowiek chce nie tyle odkryć prawdę, ile raczej wierzyć w prawdę: *„Wiara w prawdę,* potrzeba posiadania oparcia dla czegoś, w co się prawdziwie wierzy"[37].

Wiara w prawdę jest człowiekowi znacznie bardziej potrzebna niż świadomość odkrycia obiektywnej prawdy. Dzięki wierze w prawdę, możliwe było zachowanie

[32] KSA 13, 227. Martin, komentując powyższe sformułowanie Nietzschego, błędnie określa je mianem 'ewangelii artystów' <*Artisten-Evangeliunt*>. Za taką uważał bowiem Nietzsche inne swoje stwierdzenie: *„Sztuka* jako właściwe zadanie życia, sztuka jako *czynność metafizyczna"* (KSA 13, 229). Niemniej jednak Martin słusznie zwraca w tym kontekście uwagę na fakt, że „jego [tj. Nietzschego] filozofia 'życia' postawiła pod znakiem zapytania wszelką naukę" (A. Martin: *Nietzsche und Burckhardt.* Verlag Emst Reinhardt, München 1942, s. 59). Przypisanie sztuce większej wartości niż prawdzie, musiało mieć takie konsekwencje.

[33] KSA 13, 454.

[34] Tamże, s. 500.

[35] KSA 7, 632.

[36] Tamże, s. 633.

[37] KSA 12, 368.

wewnętrznego ładu w obrębie jednostkowego życia. W konsekwencji więc, przedkładano wiarę nad prawdę: „Tym, czego chciano, była zawsze wiara, a *nie* prawda”[38].

Nietzsche nie widzi w człowieku jakiegoś pędy poznawczego do zgłębienia prawdy. Zauważa tylko działania pędu samozachowawczego, który jest pędem do wiary w prawdę: „Nie ma żadnego pędu do poznania i prawdy, lecz tylko pęd do wiary w prawdę. Czyste poznanie jest bezpopędowe *<trieblos>”*[39]. Fakt działania w człowieku pędu do wiary w prawdę skłania Nietzschego do przyjęcia tezy, że jest to aspekt działania woli mocy. Zaczyna więc odtąd posługiwać się dwoma nowymi terminami: ’wola pozoru’oraz ’wola prawdy’. Przeprowadza także porównanie tych różniących się między sobą rodzajów woli. Wola pozoru jako bezpośrednio związana ze stawaniem się i zmianami dokonującymi się w obszarze życia jest, jego zdaniem, bardziej podstawowa niż wola prawdy, służąca tylko zachowaniu życia. Jest ona bardziej „metafizyczna” w tym znaczeniu, że wynika z najgłębiej pojętych podstaw istnienia, czyli z działania samego życia: „Wola pozoru, iluzji, zwodzenia, stawania się i zmiany jest głębsza, bardziej ’metafizyczna’ niż wola prawdy, rzeczywistości, bytu”[40].

Przez porównanie działania woli pozoru z wolą prawdy, Nietzsche chciał pokazać, że wola prawdy, odwołująca się do chęci rzekomo obiektywnego odkrywania prawdy, jest czymś nieautentycznym[41]. Jej działanie pozostaje bowiem niespójne z przyświecającym jej celem. Z tego też powodu Nietzsche uważa, że „wola prawdy jest już symptomem wynaturzenia”[42].

Wola pozoru, chęć zwodzenia i tworzenia iluzji, dysponuje natomiast cechami spójności i autentyczności. Jest ona najbardziej charakterystycznym rysem działania człowieka. Stanowi o jego głębi i czerpaniu artystycznych inspiracji z samego życia. Przez nią wydobywa się na jaw bogactwo ukryte w obszarach nieustannie stającego się życia. Jest to wola ściśle artystyczna, budująca nową rzeczywistość bardzo mocno osadzoną w realiach życia. Dlatego Nietzsche podkreśla, że „wola zwodzenia” poprzedza „wolę prawdy”[43], gdyż jest od niej bardziej podstawowa i bardziej głęboka.

W przeciwieństwie do filozofii w tradycyjnym rozumieniu, nie chodzi już więcej o poznawanie obiektywnej prawdy świata, ale o tworzenie świata. Zamiast wypowiadać się na temat struktur i istoty świata, filozof powinien tworzyć artystyczne jego wizje. Można więc mówić o nowej formule poznania, która staje się tworzeniem.

[38] KSA 13, 447.

[39] KSA 7, 631.

[40] KSA 13, 226. Podobnie KSA 13, 522.

[41] Bolz stwierdza, że „Nietzsche jest pierwszym, który krytykuje wolę prawdy, gdy stawia wartość tej woli pod znakiem zapytania [...]. Wola prawdy jest rdzeniem ascetycznego ideału, i będzie ona na końcu trwającego dwa tysiące lat ’pragnienia prawdy’, które nazywa się zachodnią tradycją, katastrofalnie samoświadomą” (N. W. Bolz: *Nietzsches Genealogie der Wissenschaften.* W: *Literaturmagazin 12. Nietzsche.* Op. cit., s. 266).

[42] KSA 13, 500.

[43] KSA 5, 16 [JGB]. Landry dokonuje zbyt radykalnego porównania woli łudzenia z wolą poznawczą i uważa za niemożliwe do pogodzenia ze sobą artystycznego pozoru z poznawczą prawdą. Artysta i poznający wykluczają się wzajemnie, bowiem „kolizja tych obu typów, artysty i poznającego, —jeżeli będą oni złączeni w jednej osobie — musi być zawsze potężna i śmiercionośna” (H. Landry: *Friedrich Nietzsche.* Volksverband der Bücherfreunde, Wegweiser-Verlag G. m. b. H., Berlin 1931, s. 169).

Dlatego też Nietzsche zauważa, że „*właściwy filozof"* to artysta, ponieważ „poznanie jest tworzeniem"[44]. Artysta nie stara się odkrywać tego, co istnieje, ale tworzy to, co mogłoby zaistnieć. Życie, kryjące w sobie nieskończoną ilość twórczych możliwości, inspiruje artystę do budowania różnych obrazów świata. Zdając sobie z tego sprawę, artysta nie koncentruje się na jednym, wybranym wariancie świata. Jego ambicją jest wykorzystać jak najwięcej mocy życia, w celu spotęgowania artystycznego pozoru. Filozoficzne podejście do świata winno charakteryzować się umiłowaniem pozoru i zapatrzeniem się w pozór. W tym kontekście Nietzsche stwierdza, że zadaniem filozofa jest „cenić *pozór* wyżej niż *realność,* jak robi to artysta"[45].

Z filozoficznego więc punktu widzenia wszystko, co nas otacza, staje się pozorem. Nie ma już niczego, co nie byłoby pozorem. Każda wizja świata, każdy jego fragment jest artystycznie utworzonym pozorem. Nie można już wskazać na nic bardziej konkretnego niż życie, co mogłoby skrywać się jeszcze za tymi formami pozoru. Dlatego pozór jest artystyczną realnością życia: „*Pozór,* jak ja go rozumiem, jest rzeczywistą i jedyną realnością rzeczy"[46]. Nie można więc traktować pozoru jako przeciwieństwa realności. To, co pozorne, nie jest odwrotnością tego, co realne. Należy gruntownie zmienić nasze potoczne wyobrażenia o pozorze. Odtąd pozór jest realnością, czyli istnieje realna rzeczywistość pozoru. Realność pozoru staje na drodze próbom sprowadzania bogactwa życia do arbitralnej koncepcji statycznego świata. Tak zatem pozór jest rezultatem i równocześnie gwarantem twórczej działalności człowieka w zakresie budowania artystycznych wyobrażeń świata. Nietzsche stwierdza: „Nie stawiam 'pozoru' jako przeciwieństwa do 'realności', ale odwrotnie, uznaję pozór za realność, która sprzeciwia się przemianie w wyimaginowany 'świat prawdy' <*Wahrheits-Welt*>"[47].

6. Perspektywiczny pozór świata

Wszystkie artystyczne wyobrażenia świata mają taką samą rangę pozoru. Cały świat jest pozorem, tworzonym przez natchnionych życiem artystów. Aby wyrazić jedność wszystkich form artystycznego pozoru świata, Nietzsche przywołuje określenia, za pomocą których najdobitniej można wyrazić głębię rzeczywistości pozoru: *„Świat jako pozór* — Święty Artysta Filozof[48]. Mówiąc o świecie, Nietzsche ma na myśli świat utworzony na bazie dziejącego się w nim życia[49]. Analizy pozoru dotyczą więc tylko form świata organicznego. Pozostała jego część, w której nie można

[44] KSA 5, 145 [JGB].

[45] KSA 13, 355.

[46] KSA 11, 654.

[47] Tamże.

[48] KSA 7. 633.

[49] Gerhardt twierdzi, że u Nietzschego jedynym światem jest świat pozorny, będący wszystkim. Został on stworzony przez tkwiącą w człowieku potężną moc samego życia: „Pozorny świat, który jest wszystkim i nie potrzebuje prócz siebie żadnych innych światów, jest produktem roszczeń mocy, występującej w postrzegającej i wybierającej istocie" (V. Gerhardt: *Die Metaphysik des Werdens. Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht".* W: *Nietzsche und die philosophische Tradition.* Wyd. J. Simon. Verlag Königshausen u. Neumann, Würzburg 1985, t. 1, s. 26).

dopatrzyć się działania życia, obywa się bez pozoru. Nietzsche krótko charakteryzuje procesy zachodzące w formach nieorganicznych, aby od razu przejść od nich do form organicznych: *postrzeganie* określić również dla nieorganicznego świata, i to absolutnie dokładnie: tutaj panuje 'prawda'! Wraz ze światem organicznym rozpoczyna się *nieokreśloność* i *pozór"*[50].

Widać więc tutaj ścisły związek pozoru z życiem. Tam, gdzie życie nie ujawnia swej twórczej mocy, tam też nie występuje pozór. Ta specyficzna odmiana pomyłki na temat realności jest nieodłączną formą działania samego życia. Pozór, jak widać, już dawno przestał być dla Nietzschego wyłącznie kategorią estetyczną. Ma on fundamentalne znaczenie filozoficzne. Zdaniem Nietzschego, „całe życie opiera się na pomyłce"[51].

Wszystkie twory organiczne biorą udział w wytwarzaniu pozoru. Artystyczne działanie tworów organicznych uwzględnia całą ekonomię życia Przy tworzeniu pozoru, nie ograniczają się one tylko do fragmentarycznych wycinków życia i nie usiłują pominąć pozostałych. Pozór jest zawsze w jakiś sposób pozorem całości życiowych możliwości. Artystyczny pozór, powstający za pośrednictwem tworów organicznych, jest perspektywicznym pozorem: „Wszystko, co organiczne, co 'osądza', postępuje *jak artysta:* tworzy z pojedynczych impulsów, bodźców jedną całość, usuwa na bok wiele tego, co pojedyncze i tworzy simplificatio, zaraz składa i potwierdza swój wytwór jako *istniejący"*[52].

Sztuka jest tym obszarem, w którym ujawnia się jedność człowieka i świata innych tworów organicznych. Wszystkim organicznym przemianom i stawaniu się życia towarzyszy pozór. W przypadku człowieka są to jednak procesy znacznie bardziej skomplikowane. Potrzeba tworzenia pozoru, okłamywania i zwodzenia, wypływa ze specyfiki uwarunkowań życiowych, jakie określają istnienie: „Obserwacja stawania się pokazuje, że zwodzenie i chęć samoułudy, że *nieprawda* należała do uwarunkowań egzystencjalnych człowieka; trzeba raz odciągnąć zasłonę"[53].

Perspektywiczny pozór oddaje całokształt tych uwarunkowań. Uwzględnia więc zarówno to, co piękne, jak i to, co brzydkie. Nie zatrzymuje się przy tym, co dobre, ale chce też zobrazować to, co złe. Widzi najbliższe elementy stającego się życia, ale stara się też dostrzec lub przewidzieć zaistnienie najdalszych. Perspektywiczny pozór ujawnia się najdoskonalej w twórczości autentycznych artystów, czyli artystów dionizyjskich. Ich instynkt estetyczny jest najlepiej zharmonizowany z działaniem życia: *„Głębia artysty tragicznego* leży w tym, że jego instynkt estetyczny zauważa najbardziej odległe następstwa, że nie przystaje na krótki czas przy najbliższych, że afirmuje on *ekonomię na wielką skalę,* która usprawiedliwia to, co *straszne, złe, wątpliwe,* i nie tylko... usprawiedliwia".

Wiedza o procesach zachodzących w przepastnych obszarach życia jest pozorem i kłamstwem, które oddaje jednak w jakiś sposób kryjące się w życiu bogactwo możliwości. Perspektywiczne zaglądanie w głąb życia tworzy perspektywiczny

[50] KSA 11, 536.

[51] Tamże, s. 285.

[52] J. w., s. 97.

[53] J. w.. s. 287.

pozór. Nietzsche wyznaje: „Kiedy chciałem mieć *ochotę na prawdę, wymyśliłem kłamstwo i pozór* — bliskie i dalekie, przeszłe i przyszłe, perspektywiczne”[54].

Nasza wiedza o życiu nigdy nie dorówna pełni dokonywania się samego życia. Perspektywiczny pozór oddaje ją jednak w takiej postaci, jaką aktualnie jesteśmy w stanie zrozumieć i zaakceptować. Jest to więc zawsze uproszczona wizja świata, tylko w pewnym sensie odpowiadająca temu, co faktycznie dzieje się w życiu: *perspektywiczny pozór,* którego pochodzenie leży w nas, bo *potrzebny* nam jest ciasny, skrócony, uproszczony świat”[55].

Perspektywiczny pozór jest całościowym obrazem świata, ale całość ta nie oddaje całości bogactwa życia. Nawet perspektywiczny pozór pozostaje tylko pozorną jednością. Dla nas pozór jest jednak jedyną realnością i jedyną formą powiązania z życiem. Tylko poprzez pozór potrafimy wniknąć w nieustannie przekształcającą się tkankę życia. Nie zmienia to faktu, że perspektywiczny pozór jest perspektywiczną iluzją: „Perspektywiczna *iluzja* [...] —pozorna jedność, w której, jak w linii horyzontalnej, wszystko się łączy”[56].

Wykaz skrótów:

[FW] —*Fröhliche Wissenschaft*
[MA] —*Menschliches, Allzumenschliches*
[GM] —*Zur Genealogie der Moral*
[Za] —*Also sprach Zarathustra*
[GD] — *Götzen—Dämmerung*
[JGB] —*Jenseits von Gut und Böse*

[54] KSA 10, 216.
[55] KSA 12. 354.
[56] J. w., s. 106.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

ULRICH SCHRADE

OJCIEC INNOCENTY MARIA BOCHENSKI

(1902-1995)

Ojciec Innocenty Maria (Józef) Bocheński — żołnierz, ekonomista, dominikanin, filozof, teolog, kapelan i logik — urodził się 30. VIII 1902 roku w Czuszowie koło Krakowa. Ukończył gimnazjum i dwa lata prawa we Lwowie, cztery lata studiów ekonomicznych w Poznaniu (1922-1926), studia filozoficzne zakończone doktoratem we Fryburgu (1928-1931), studia teologiczne zakończone doktoratem w Papieskim Uniwersytecie „Angelicum" w Rzymie (1931-1934) i habilitował się pracą Z *historii logiki zdań modalnych* w Uniwersytecie Jagiellońskim w 1938 roku. Był profesorem logiki w „Angelicum" (1935-1940), kapelanem Wojska Polskiego na Zachodzie (1940-1945), kierownikiem katedry filozofii na Uniwersytecie we Fryburgu, dziekanem Wydziału Filozoficznego (1950-1952) i rektorem tegoż Uniwersytetu (1964-1966). Był doktorem *honoris causa* sześciu uniwersytetów. Niezwykle aktywny do ostatnich chwil życia, zmarł 8. II 1995 roku we Fryburgu.

Dokonania naukowe o. Bocheńskiego leżą w badaniach nad historią logiki: *Elementa logica Greacea* (1933); *Z historii logiki zdań modalnych* (1938); *None lezioni di logica symbolica* (1938); *Petri Hispani Summea Logicales* (1947); *La logique de Theophraste* (1947); *Precis de logique mathématique* (1947); *Ancient Formal Logic (1947); Formale Logik (1958) i wreszcie The Logic of Religion (1965).* Światowe uznanie Bocheńskiemu nie przyniosły jednak jego prace logiczne, a filozoficzne.

W filozofii o. Bocheński reprezentuje nurt analityczny. Analiza problemów filozoficznych za pomocą narzędzi logicznych wyznaczyła też kierunek ewolucji Jego poglądów: od tomistycznego arystotelizmu ku pozytywistycznemu fideizmowi. Pierwszy okres przypada mniej więcej na lata 1935-1965, a drugi na okres od 1965 do 1995 roku. Szczególne uznanie w pierwszym okresie zyskały Jego prace popularyzatorskie: *Europäische Philosophie der Gegenwart* (1947); *Die zeitgenössischen Denkmethoden* (1954); *Wege zum philosophischen Denken* (1958); studia nad filozofią marksizmu-leninizmu, które uczyniły Go w oczach marksistów czołowym antykomunistą *(Study in Soviet Thought)* oraz szereg mniejszych, ale ważkich opracowań z zakresu tomizmu.

W drugim okresie twórczości *(Między logiką a wiarą,* 1986; *100 zabobonów,* 1987; *Podręcznik mądrości tego świata,* 1990) o. Bocheński zacieśnia pole badań teoretycznych głosząc, że filozofia jest nauką czystą nie mającą nic wspólnego ze

światopoglądem i wiarą. Kwestie egzystencjalne, moralne i religijne leżą całkowicie poza zasięgiem jej możliwości poznawczych — nie jest ona w stanie otworzyć jakichkolwiek perspektyw ich rozwiązania. Jedyną sensowną działalnością na gruncie filozofii teoretycznej jest analiza pojęć, a na gruncie filozofii praktycznej naukowy charakter ma tylko hedonistycznie ukierunkowana mądrość życiowa oparta o zasadę: „Działaj tak, abyś żył długo i dobrze". Reszta jest kwestią światopoglądu i wiary. Przy czym, wbrew św. Tomaszowi, teologia nie jest systemem dedukcyjnym, a wyprowadzonym z danych objawienia, zatem otwartym na zmiany, systemem redukcyjnym.

Ojciec Innocenty Maria Bocheński był niewątpliwie jednym z bardziej nowatorskich myślicieli katolickich, ale na tym właśnie gruncie było to dość kontrowersyjne nowatorstwo.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

KOMUNIKATY, INFORMACJE
ARCHIWALIA

CHRISTIAN THIEL
Erlangen. Niemcy

PAUL LORENZEN (1915-1994)

Paul Lorenzen zmarł w Göttingen 1 października 1994 roku. Urodził się 24 marca 1915 roku w Kiel. Studiował matematykę, fizykę, chemię i filozofię; doktorat z matematyki uzyskał w 1938 roku pod kierunkiem Helmuta Hasse. Specjalizował się w algebrze; habilitował się w tej dziedzinie w 1946 roku w Bonn, gdzie nauczał matematyki i historii matematyki do czasu, gdy w 1956 roku został mianowany kierownikiem katedry filozofii w Kiel.

Paul Lorenzen był znany jako autor dowodu niesprzeczności rozgałęzionej teorii typów *(JSL* 1951), oraz swojej pracy *Einführung in die operative Logik und Mathematik* (monografii wydanej w ramach żółtej serii Springera w 1955 roku, drugie wydanie w 1969 roku), protologicznego wprowadzeniado syntezy Hilberta-Gentzena teorii dowodu wraz z intuicjonistycznymi podstawami matematyki. Inne prace Lorenzena to: *Formale Logik* (1958, IV wydanie w 1970, przekład angielski w 1965, hiszpański 1970); *Metamathematik* (1962, przekład francuski w 1967, hiszpański 1971); *Differential und Integral* (znakomite, wzbogacające opracowanie wczesnych, podstawowych analiz Hermanna Weyla); *Elementargeometric (1984) oraz Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie (*1987). W logice Lorenzen zasłynął jako twórca semantyki dialogowej, która jest podstawą (zarówno strukturalnego jak i klasycznego) rachunku Gentzena, oraz jako autor nowej interpretacji logiki modalnej i modeli Kripkego.

Lorenzen był członkiem Institute for Advanced Study w latach 1957-1958, członkiem zwyczajnym Göttingen Academy of Sciences, Académie Internationale de Philosophie des Sciences (Bruksela) oraz członkiem Institut International de Philosophie w Paryżu. Po latach pracy w Bonn i Kiel, uzyskał posady w uniwersytetach w Erlangen-Nürnberg, w University of Texas, w uniwersytetach w Austin i Bostonie. Otrzymał honorowe doktoraty w State University of Rio de Janeiro-Niteroi w 1972 roku, oraz w Boston University w 1985 roku. Nauczając w Erlangen od 1962 roku, wraz z filozofem Wilhelmem Kamlahem, stworzył centrum filozoficzne znane dzisiaj jako „Erlangen School".

Paul Lorenzen przeszedł na emeryturę w 1980 roku. Pod jego kierunkiem napisano 12 dysertacji, których autorami, między innymi, byli: Kuno Lorenz, Peter Janich, Oswald Schwemmet, Hans Julius Schneider oraz wielu innych, którzy kontynuują swoje prace badawcze w zakresie logiki.

Przełożył z angielskiego:
Witold Mackiewicz

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

KOMUNIKATY, INFORMACJE
ARCHIWALIA

MIROSŁAW MYLIK
Akademia Teologii Katolickiej
w Warszawie

KŁOPOTY KANTA Z CENZURĄ

Możnaby sądzić, że gloryfikowana jeszcze za życia, a szczególnie po śmierci, myśl i osoba Immanuela Kanta były zawsze przez wszystkich przychylnie, bez zastrzeżeń czy ingerencji cenzury, przyjmowane. Okazuje się, że tak nie było zawsze, i to jeszcze za życia filozofa z Królewca. Świadczy o tym najlepiej mało znany, zapomniany zatarg Kanta z królem pruskim Fryderykiem Wilhelmem II, a dokładniej rzecz ujmując, z ministrem jego rządu J. Ch. von Wöllnerem. Ukażemy cały ten spór, a więc jaka była jego geneza, przebieg, reakcje i jak się wreszcie zakończył.

Fryderyk Wilhelm II wstąpił na tron Prus po śmierci w 1786 roku swego stryja Fryderyka II. Był on w oczach historyków prawie wcale nie podobny do swego poprzednika. Podczas gdy pierwszy był despotycznie rządzącym władcą, to drugi, poprzez swoje niezdecydowanie, stał się w swoich rządach formalną antytezą do rządów poprzednika. O ile bowiem Fryderyk II był człowiekiem niewierzącym, a pod koniec życia prawie całkowicie materialistą, o tyle jego następca był tego zaprzeczeniem: był wierzącym protestantem, a ponadto zabobonnym. Wiadomo wprawdzie, że Fryderyk II oficjalnie protegował luteranizm jako instytucję państwową, ale w obrębie protestantyzmu wyznawał całkowity indyferentyzm i zezwalał pastorom wierzyć i nauczać tak, jak im się żywnie podobało. W tym też znaczeniu należy brać słowa Fryderyka II: „In meinen Staaten kann jeder nach seiner Façon selig werden" („W moich państwach każdy może być zbawiony według swojego uznania"). Powiedzenie to jednak odnosiło się do protestantów, ale nie do katolików, których król starał się nie dopuszczać do urzędów, i nie do żydów, których z kolei uciskał. W konsekwencji protestanci, korzystając z królewskiego indyferentyzmu i wierni protestanckiej zasadzie, że każdy może wierzyć w to, co sam zrozumiał z *Pisma św.,* doszli w ten sposób do kompletnego racjonalizmu, który podkopywał wszelkie prawdy objawione, których i tak nie za wiele pozostawało w ówczesnym protestantyzmie pruskim.

Taka polityka religijna uległa całkowitej przemianie z chwilą wstąpienia na tron Fryderyka Wilhelma II, choć pierwsze lata jego rządów wcale na to nie wskazywały. Przez pierwsze bowiem dwa lata jego panowania trzymał się linii rządów swego stryja, czego wyrazem było m. in. to, że gdy we wrześniu 1786 roku przybył do Królewca, to nie tylko życzliwie przyjął Kanta pełniącego wtedy funkcję rektora uniwersytetu, ale i w odpowiedzi na jego przemowę wspomniał nawet z uznaniem o jego sławie myślicielskiej.

Jednakże już w niespełna dwa lata później zdymisjonował w swoim rządzie barona K. A. Zedlitza, *nota bene* przyjaciela i wielbiciela Kanta, i 3 lipca 1788 r. tekę ministra oświecenia i kultu oddał pastorowi Wöllnerowi. Już w kilka dni później zaczęła się ostra reakcja w dotychczasowej polityce króla, którą liberałowie z reguły opisywali w ciemnych kolorach. Nie wydają się jednak te ciemne barwy słuszne, zważywszy na to, co wówczas działo się w całej Europie, a szczególnie we Francji. Albowiem oprócz zalewu racjonalizmu encyklopedystów, zaczęło się dziać w Niemczech to, co wybuchło jako wielka rewolucja francuska, która miała zniszczyć wszelką tradycję, zwłaszcza religijną i społeczną. Fryderyk Wilhelm II patrząc na to, co się zanosi w jego kraju, usiłował z powrotem wzmocnić zasady chrześcijaństwa, nawet tego w najbardziej konserwatywnym wydaniu. Dlatego nie należy się dziwić tak radykalnej zmianie polityki króla, gdyż każdy rząd ma prawo, a nawet obowiązek, bronić się skutecznie i zapobiegać zagrażającemu mu niebezpieczeństwu.

Jednakże istnieje jeszcze co najmniej jeden powód takiego postępowania króla Fryderyka Wilhelma II. Mianowicie jest to wynik naturalny długiego procesu rozkładowego, który odbył się w Niemczech za rządów Fryderyka II. Była to więc reakcja obronna Niemców po prawie półwiecznym *Aufklarung* polityki Fryderyka II.

W wyniku tego wszystkiego, dnia 9 lipca 1788 roku nowy minister Wöllner wydał dekret zakazujący pastorom, nauczycielom i profesorom, pod karą dymisji, odstępować w nauczaniu od dogmatów kościoła luterańskiego (są one ogłoszone głównie w tzw. konfesji augsburskiej). Nie trzeba mówić jakie to wywołało poruszenie w ówczesnych Niemczech, szczególnie w kościele luterańskim. Dowodzono nawet, że minister nie miał prawa wydawać takiego dekretu.

Jednak minister Wöllner tak się tym przejął, że jeszcze w grudniu tegoż roku wydał znacznie surowszy edykt, w którym zniesiono wolność druku i zaprowadzono cenzurę dla wszelkich publikacji. W celu jego wykonania powołano w kwietniu 1791 roku specjalną komisję, złożoną z trzech tzw. oberkonsistorialratów, która objeżdżała prowincje, badała podręczniki, napominała lub dymisjonowała podejrzanych pastorów i nauczycieli z posad. Komisja ta zaostrzała swoją kontrolę w miarę, jak rósł ruch rewolucyjny we Francji.

Oczywiście, że w takim klimacie politycznym ministerstwo oświecenia i kultu nie mogło uznać pism Kanta, tym bardziej, że sława jego osoby i nauki stale rosła w ówczesnych uniwersytetach niemieckich. Ponadto trzeba pamiętać, że jego *Krytyka praktycznego rozumu* została wydana w roku, w którym Wöllner został ministrem kultu i oświecenia. Dlatego minister wiedział doskonale, że Kant wykładał filozofię religii w duchu nie bardzo zgodnym z dogmatami protestanckimi, a Waltersdorf, jeden z trzech inkwizytorów specjalnej komisji ministerialnej, domagał się nawet od króla, żeby zabronił Kantowi wydawać nowe książki.

Jednakże początkowo nie atakowano Kanta, co więcej, król nawet wysłał w 1788 roku na własny koszt Kiesewattera do Królewca, by ten studiował tam filozofię Kanta, a w rok później minister Wöllner, w ramach łaskawości, podwyższył Kantowi pensję dekretem pełnym zaufania. Pomimo takich dowodów łaskawości ze strony króla i jego rządu, Kant nie zaprzestał pisać w duchu „krytyki", jak powiadano wówczas w Niemczech, czyli w duchu antychrześcijańskim. Dlatego pojawiają się pierwsze trudności, a mianowicie, gdy ogłaszał w kwietniowym zeszycie czasopisma

„Berliner Monatsschrift" swoją rozprawę *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur,* cenzura berlińska z trudnością to przepuściła. Hilmer, inny z trzech oberkonsistorialratów, pozwolił ją drukować, gdyż uznał, że „tylko głęboko myślący uczony zwykł czytywać pisma Kanta".

Pomimo tych trudności Kant nadesłał drugą rozprawę, będącą kontynuacją poprzedniej, pt. *Von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über die Menschen.* Jednak cenzura berlińska nie wyraziła już zgody na druk. Kantowi więc, mającemu w zanadrzu jeszcze dwie rozprawy o podobnej treści, nie pozostało nic innego, jak ominąć cenzurę berlińską i wydać wszystkie cztery rozprawy w jednej książce, na którą zgodę mogła wydać jeszcze cenzura wydziału teologicznego rodzimego uniwersytetu w Królewcu. Wydział dał taką zgodę jednomyślnie i wszystkie cztery rozprawy wyszły w książce pod wspólnym tytułem Die *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Königsberg 1793). Dzieło to narobiło wiele zamieszania w Piusach i dlatego już w następnym roku pojawiła się potrzeba powtórnej edycji, na co już Kant nie otrzymał zgody z ministerstwa, natomiast przekazano mu reprymendę w reskrypcie królewskim z 12 października 1794 roku, którą przytaczamy w tłumaczeniu S. Pawlickiego z drobnymi poprawkami i niewielkimi uzupełnieniami (Por.: S. Pawlicki: *Historia filozofii nowożytnej,* skrypt. Kraków 1885, s. 25-26).

Z bożej łaski Fryderyk Wilhelm, król Pruski

Najpierw miłościwe pozdrowienie. Czcigodny i wielce uczony, kochany Panie Kant! Nasza Najwyższa Osoba już od dawnego czasu przekonała się z wielkim niezadowoleniem, jak Pan nadużywasz filozofii swojej do przekręcania i znieważania niektórych nauk głównych i zasadniczych Pisma świętego i chrześcijaństwa, jak mianowicie Pan uczyniłeś to w książce swojej Religia w granicach czystego rozumu, jako też w niektórych innych mniejszych rozprawach. Miałem o Panu lepsze wyobrażenie. Wszak Pan sam powinieneś spostrzec, jak karygodnym sposobem wykracza Pan przeciw obowiązkom nauczycielskim względem młodzieży i przeciw moim dobrze Ci znanym zamiarom względem ojczyzny. Dlatego żądam, abyś jak najprędzej się uniewinnił i spodziewam się, że nie chcąc narazić się na naszą najwyższą niełaskę, nie będziesz Pan na przyszłość dopuszczał się niczego w tym rodzaju, lecz Że przeciwnie będziesz używał powagi i zdolności swoich, aby moje ojcowskie względem kraju zamiary zostały coraz lepiej urzeczywistnione. W przeciwnym razie, jeżeli dłużej będziesz się opierał, niewątpliwie doczekasz się bardzo nieprzyjemnej decyzji.

Łaskawie Ci jestem oddany, Berlin 1 października 1794 r.

Ze specjalnego i najłaskawszego
polecenia Jego Królewskiego Majestatu

Wöllner

W tym samym czasie wszyscy profesorowie teologii i filozofii uniwersytetu królewieckiego musieli podpisać zgodę, że nie będą wykładali filozofii religii Kanta. Miała to być najwyraźniej kara dla nich za antychrześcijańskiego ducha tolerowanego na tej uczelni.

Natomiast autor tego ducha, mając wtedy 70 lat, nie chciał i chyba nie potrzebował zostać męczennikiem swoich przekonań. Tym bardziej, że reskrypt królewski przyszedł do niego poufnie i nikt o nim w Królewcu nie wiedział. Dlatego nawet jego koledzy profesorowie nie domyślali się, że Kant otrzymał powyższą reprymendę, a krok przeciw nim wymierzony był spowodowany, jak sądzili, poprzednimi dziełami Kanta. On sam też nikomu o powyższym reskrypcie nie wspomniał, z wyjątkiem jednego przyjaciela, a i jego odpowiedź do ministra również pozostała tajemnicą. Odpisał bowiem równie dyskretnie, że jako najwierniejszy poddany Najjaśniejszego Pana odtąd ani w wykładach, ani w swoich pismach nie będzie się więcej zajmował religią czy to przyrodzoną, czy też objawioną. Zrozumiał chyba Kant najwyraźniej, że jakikolwiek sprzeciw byłby bezsensowny.

Takie postępowanie Kanta, jak i sam reskrypt królewski, ostro nieraz krytykują autorzy, którzy nie zdają sobie sprawy ani z powyższych uwarunkowań epoki, ani z tego, że protestantyzm zmusza swoich wyznawców do ciągłej hipokryzji poprzez swoje liczne sprzeczności, o czym warto byłoby wspomnieć szerzej w innym miejscu. Zresztą ci autorzy zapominają też, że Kant, wedle swojego systemu, nie mógł postąpić inaczej. Albowiem kto uważa króla za najwyższego rozjemcę w sprawach duchowych i religijnych, powinien i na tym polu być mu bezwzględnie posłusznym.

Jednak przymusowe milczenie Kanta trwało jedynie trzy lata, bo już w rok po śmierci Fryderyka Wilhelma II (w 1797 roku), opublikował Kant dzieło pt. *Der Streit der Facultaten* (Königsberg 1798), gdzie w przedmowie wyjawia swój zatarg z ministrem Wöllnerem.

Na zakończenie należy jeszcze powiedzieć, że kiedy na tron wstąpił Fryderyk Wilhelm III, który przyjął w polityce religijnej kierunek nieco bardziej liberalny (oczywiście tylko dla protestantów, bo dla katolików pozostał nieugięty, jak jego poprzednicy), to Kant nic miał już czego się obawiać ze strony rządu i mógł bez przeszkód wydawać swoje prace, podobnie zresztą jak i inni teologowie mogli znów popuścić wodze swoich racjonalistycznych poglądów i nauczać religii każdy według własnego uznania.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

RYSZARD JADCZAK
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

PRZED PIERWSZYM POLSKIM ZJAZDEM FILOZOFICZNYM

(Z DZIEJÓW IDEI ZJAZDOWEJ)

Idea polskich zjazdów filozoficznych sięga początku dwudziestego wieku. Zanim się ziściła w postaci I Polskiego Zjazdu Filozoficznego w 1923 roku, musiały powstać sprzyjające po temu warunki tak natury zewnętrznej (politycznej), jak zwłaszcza wewnętrznej. Do nich należało pobudzenie zainteresowań filozofią, co winno się objawić zarówno liczbą osób uprawiających tę dziedzinę wiedzy, jak i ilością i jakością wytworów myśli filozoficznej.

Najbardziej sprzyjające po temu warunki istniały w zaborze austriackim i po części rosyjskim, gdzie już w ostatnich dziesiątkach lat XIX wieku działały instytucje, które mogły kształcić filozoficznie. Skupiały się one głównie w trzech ośrodkach: Lwowie, Krakowie oraz w Warszawie. Na uniwersytetach Lwowskim i Krakowskim przygotowywano przyszłych adeptów filozofii na seminariach filozoficznych (we Lwowie od 1896 roku, w Krakowie od 1901), oraz w pracowniach psychologicznych (Lwów od 1901, Kraków od 1903). Seminarium filozoficzne oraz seminarium psychologii eksperymentalnej w Uniwersytecie Warszawskim powstało dopiero w 1915 roku. W 1904 roku powstało Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie, w 1907 w Warszawie Towarzystwo Psychologiczne (właściwie filozoficzne), a w 1909 roku Towarzystwo Filozoficzne w Krakowie. Wszystkie te instytucje służyły rozwojowi nauk filozoficznych, wymianie myśli, jak również szerzeniu wiedzy filozoficznej w społeczeństwie.

Takie funkcje m. in. przyświecały też „Przeglądowi Filozoficznemu" założonemu w 1897 roku przez Władysława Weryhę. Zamieszczał on na swoich łamach nie tylko rozprawy z różnych dziedzin filozofii oraz informował o działalności instytucji filozoficznych i o wydawnictwach filozoficznych, ale także inspirował badania filozoficzne. W *Słowie wstępnym* sygnowanym przez Weryhę, czytamy m. in., że redakcja będzie dążyła do tego, aby „Przegląd Filozoficzny": „był pismem całego ogółu inteligentnego, który dąży do głębszej analizy zjawisk życiowych i interesuje się zagadnieniami filozoficznymi z powodu wielkiej ich doniosłości w życiu co-

dziennym”[1]. Służyły temu inspirowane przez „Przegląd Filozoficzny” wypowiedzi kompetentnych autorów na konkretne tematy oraz konkursy. Oto np. na prośbę Redakcji nadesłano sześć wypowiedzi na temat: *Co to jest filozofia?,* które następnie opublikowano w t. IV, z. 4 z 1901 roku. W roku 1903 rozpisano pierwszy konkurs „Przeglądu Filozoficznego” na dwa tematy: 1. O *przyczynowości;* 2. *O metodzie w etyce,* który przyniósł osiem prac na temat pierwszy, a pięć na temat drugi (Zob.: „PF” IX, 1906, z. 1). Drugi konkurs, rozpisany w 1907 roku na temat *Wyjaśnienie i opis* przyniósł sześć prac (Zob.: „PF” XII, 1909, z. 1). Trzeci konkurs, rozpisany w 1910roku na temat filozofii życia, przyniósł trzy rozprawy (Zob.: „PF” XIII, 1910, z. 1-2). Przyczyniły się one do rozwoju działalności filozoficznej. Od 1911 roku funkcje integrujące filozofię polską a także informujące o tym, co dzieje się w filozofii w innych krajach, zaczął spełniać „Ruch Filozoficzny” założony przez Twardowskiego i stanowiący organ Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie[2]. Oba czasopisma: „Przegląd Filozoficzny” i „Ruch Filozoficzny” oraz instytucje, które je reprezentowały, tzn. Warszawski Instytut Filozoficzny i Polskie Towarzystwo Filozoficzne, ściśle ze sobą współpracowały, wspierając m. in. akcje zmierzające do pobudzenia życia filozoficznego w Polsce, propagowania jego dokonań oraz współpracy z innymi ośrodkami. Przez trzy lata ukazywał się w Krakowie „Pogląd na świat”, miesięcznik redagowany przez M. W. Kozłowskiego, w którym także poruszano problemy filozoficzne.

Z osób pracujących na polu filozofii na przełomie wieków i na początku wieku XX, trzeba wymienić choćby: 1. We Lwowie — Aleksandra Raciborskiego, Aleksandra Skórskiego, Wojciecha Dzieduszyckiego, Kazimierza Twardowskiego, Mścisława Wartenberga; 2. W Krakowie — Maurycego Straszewskiego, ks. Stefana Pawlickiego, ks. Mariana Morawskiego, Wincentego Rubczyńskiego, Tadeusza Grabowskiego, Władysława Heinricha; 3. W Warszawie — Henryka Struvego, Aleksandra Świętochowskiego, Juliana Ochorowicza, Władysława M. Kozłowskiego, Adama Mahrburga, Stanisława Brzozowskiego, Edwarda Abramowskiego, Mariana Massoniusa.

Ze względu na sytuację polityczną, ale także niedostatki krajowych instytucji filozoficznych, wielu adeptów filozofii po studiach odbytych za granicą, nie wracało do kraju i z polskimi instytucjami komunikowało się tylko przygodnie. Pozostawali oni zwykle pod wpływem kierunków filozoficznych, w zakresie których przyszło im się kształcić. Trzeba dodać, że typ ówczesnego wykształcenia powodował, iż poważne niekiedy zainteresowania filozoficzne przejawiali reprezentanci specjalnych dziedzin wiedzy (np. prawnicy, medycy, przyrodnicy), co udokumentowali także w postaci interesujących publikacji. Można tu wymienić choćby: medyków — Władysława Biegańskiego, Antoniego Złotnickiego, Kazimierza Noiszewskiego, Edwarda Biernackiego, Henryka Nusbauma; pedagogów—Jana Wł. Dawida i Anie-

[1] W. Weryho: *Słowo wstępne.* „Przegląd Filozoficzny” t. I, nr 1.. Zob.: J. Woleński: *Przegląd Filozoficzny 1897-1949.* „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, R. I, nr 1, 1992; R. Jadczak: Z *pierwszych lal działalności „Przeglądu Filozoficznego".* „Edukacja Filozoficzna” 18, 1994.

[2] Zob.: R. Jadczak: *Jak powstawał „Ruch Filozoficzny".* „Acta Universitatis Nicolai Copernici”. Toruń, Filozofia XIII, s. 234, 1991.

lę Szycównę; prawników—Jerzego Kurnatowskiego, Leona Petrażyckiego, Jerzego Lande, Bronisława Wróblewskiego; socjologów — Floriana Znanieckiego; psychologów — Annę Wyczółkowską i Władysława Witwickiego; fizyków — Mariana Smoluchowskiego i Władysława Natansona[3]. To nie tylko czytelnicy literatury filozoficznej, ale także autorzy interesujących artykułów i uczestnicy dyskusji filozoficznych. Współtworzyli oni atmosferę intelektualną sprzyjającą naukom filozoficznym. Wielu filozofów było z wykształcenia przyrodnikami i dopiero później swoje zainteresowania przesunęli w stronę filozofii, jak np. Władysław M. Kozłowski czy Tadeusz Garbowski. Inni, jak np. Władysław Witwicki a także ci pedagodzy, którzy prowadzili w gimnazjach zajęcia z propedeutyki filozoficznej, ściśle łączyli swe zainteresowania psychologiczne z filozoficznymi. Trzeba bowiem pamiętać, że program propedeutyki filozoficznej, zwłaszcza w szkołach średnich zaboru austriackiego, składał się z dwóch części: psychologii i logiki.

Na początku XX wieku w Polsce były reprezentowane prawie wszystkie prądy myślowe Europy. Opisano i mówiono wiele o pozytywizmie Wiliama Jamesa, o psychoanalizie, konwencjonalizmie Julesa G. Poincarego, o szkole marburskiej i marksizmie. Do idei Henri Bergsona odnosili się m. in. Jan Wł. Dawid, Michał Sobeski i Stanisław Brzozowski. Empiriokrytycyzm popularyzowała Józefa Kodisowa. Idee Wilhelma Diltheya znalazły propagatora w Zygmuncie Łempickim, zaś Emila Durkheima — w Stefanie Czarnowskim. Neowitalizm reprezentował Bogdan Rutkiewicz, neomesjanizm—Jan Kochan-Korwin, Artur Górski, Józef Ujejski, a przede wszystkim Wincenty Lutosławski. Neotomizm propagował w ośrodku warszawskim ks. Stanisław Kobyłecki.

Trudno więc mówić o jednolitości środowiska filozoficznego w Polsce rozbiorowej, zwłaszcza że i świadomość własnej odrębności nie była jeszcze powszechna. Wiązało się to głównie z przemożnym niekiedy uleganiem obcym wpływom. Dostrzegał to W. Weryho, gdy w *Słowie wstępnym* do nr 1 „Przeglądu Filozoficznego" pisał: „Istnieje filozofia angielska, niemiecka, francuska, a każda z nich różni się od innych jakimś pierwiastkiem oryginalnym i dopełnia inne. Czy myśl polska tak jest upośledzona, że nic własnego do skarbca wiedzy ludzkiej dorzucić nie może? " Problem ten podjął Henryk Struve w artykule pt. *Słówko o filozofii narodowej polskiej.* Uznał on, że Polakom winno zależeć na tym, aby tak, jak się mówi o filozofii angielskiej, francuskiej czy niemieckiej, można też było mówić o filozofii polskiej. Zanim jednak do tego dojdzie, „Pierwszym zasadniczym warunkiem naszej kooperacji z powszechnym rozwojem filozofii jest jej faktyczne urobienie u nas samych wśród danych stosunków naszego życia umysłowego". Do tego konieczna jest wewnętrzna ciągłość rozwoju filozofii polskiej. „Ciągłość ta polega na uwzględnieniu przez każdego nowego pracownika swoich poprzedników w literaturze filozoficznej. Tylko takie nawiązanie własnej sieci myśli na poglądach poprzedników swojskich wytwarza jednolity pochód filozofii narodowej"[4].

[3] Zob.: S. Borzym: *Refleksja filozoficzna w naukach ścisłych i przyrodniczych.* W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918.* Warszawa 1983.

[4] H. Struve: *Słówko o filozofii narodowej polskiej.* „Ruch Filozoficzny" t. I, nr 1, 1911, s. 2.

Nawiązując do tego artykułu Twardowski pisał: „Niebezpieczeństwo wpływu obcej filozofii tkwi w jego jednostronności i wyłączności, sprawiającej, że wpływ ten oddziaływa na filozofię rodzimą siłą niepodzielną, niepohamowaną, i wskutek tego nieprzepartą". Obce doktryny, przy słabości myśli własnej, mogą, zamiast ją pobudzać i ożywiać—zupełnie filozofię narodową od siebie uzależnić i nie dopuścić do jej dalszego rozwoju. Ponieważ wpływów filozofii obcych nie sposób, ale też i nie wolno całkowicie eliminować, Twardowski sądził, że niebezpieczeństwo nadmiernego uzależnienia filozofii narodowej ustanie, jeśli dbać się będzie o równoległe korzystanie z najbardziej wartościowych dokonali różnych filozofii obcych (angielskiej, francuskiej, niemieckiej)[5].

Jedną z prób integracji środowisk naukowych, w tym zainteresowanych kwestiami filozoficznymi, stały się Zjazdy lekarzy i przyrodników polskich. Pomysł rzucił w 1861 roku Adrian Baraniecki, lekarz, późniejszy kierownik Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie. Podchwycił go w 1866 roku Polikarp Girsztowt, ówczesny kierownik katedry chirurgii terapeutycznej w Szkole Głównej Warszawskiej, proponując w nich udział nie tylko delegatów poszczególnych środowisk lekarskich, ale wszystkich lekarzy polskich. Myśl tę rozwinęło Towarzystwo Lekarskie Krakowskie oraz Towarzystwo Naukowe Krakowskie, które projekt Baranieckiego rozszerzyły o udział polskich przyrodników, wychodząc z założenia, że konieczna jest platforma porozumienia osób w tej pokrewnej grupie dyscyplin, parających się nimi we wszystkich trzech zaborach[6].

I Zjazd lekarzy i przyrodników polskich zorganizował, wyłoniony głównie z Towarzystwa Naukowego Krakowskiego, tzw. wydział gospodarczy w 1869 roku w Krakowie. Do 1891 roku na czele zjazdów, jako ich rzeczywisty lub honorowy przewodniczący, stał Józef Majer, pierwszy prezes Akademii Umiejętności. Kolejne zjazdy obradowały: II — w 1875 roku we Lwowie; III — w 1881 w Krakowie; IV — w 1884 w Poznaniu; V — w 1888 we Lwowie; VI — w 1891 w Krakowie; VII — w 1894 we Lwowie; VIII — zaprojektowany w 1898 roku w Poznaniu, nie odbył się wskutek nagłego zakazy władz pruskich, ale materiały naukowe wydrukowano; IX—w 1900 roku w Krakowie; X—w 1907 we Lwowie; XI—w 1911 w Krakowie. Dalsze odbywały się już po 1918 roku. Zjazdów nie udało się zorganizować w zaborze rosyjskim. Miejscem ich obrad były głównie Kraków (5) i Lwów (4). Systematycznie rosła liczba uczestników: od 260 na I, do 1300 na XI, oraz referatów: od 59 na I, do 830 na XI. Stąd też tworzenie coraz to nowych sekcji: od 5 na I, do 30 na XI Zjeździe.

Filozofia początkowo wchodziła do programu tych zjazdów ubocznie i pośrednio, tzn. o ile odnoszono jej problematykę do nauk przyrodniczych (medycznych) czy do zagadnień psychologicznych. Na III Zjeździe w 1881 roku Julian Ochorowicz miał, przed połączonymi sekcjami lekarskimi, odczyt pt. *O tzw. magnetyzmie zwierzęcym.* Lekarz-okulista Wiktor Szokalski (przez pewien czas pracujący w Szkole Głównej Warszawskiej), na ogólnym posiedzeniu IV Zjazdu w 1884 roku wygłosił referaty pt. *O badaniu i obserwacji przyrodniczej, porównawczo u nas i w innych krajach*

[5] K. Twardowski: *Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej.* Tamże, s. 115.

[6] S. Brzozowski: *Warunki organizacyjne życia naukowego w trzech zaborach.* W: *Historia nauki polskiej 1863-1918.* t. IV. cz. I i II. Warszawa 1987, s. 231 i n.

oraz *O Jędrzeju Śniadeckim a mianowicie o wpływie teorii jestestw organicznych na ogólny rozwój biologii społecznej.* Na tymże Zjeździe inny lekarz, Żegota Krawczyński miał referat pt. *O wpływie odziedziczenia na życie indywidualne i narodowe.*

Na VI Zjeździe w Krakowie w 1891 roku powstała Sekcja psychologiczna z inicjatywy lekarza, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego — Napoleona Cybulskiego. Na jej posiedzeniu 9 autorów wygłosiło wówczas 13 referatów. Jan Wł. Dawid dwa referaty: *Patologia pedagogiczna jako nauka umysłu i charakteru dziecięcego* oraz *Czy jest pożądane i w jakiej formie nauczanie psychologii w szkole średniej.* Adam Mahrburg trzy referaty: *Teoria uczuć elementarnych: Apercepcja i automatyzm psychofizjologiczny: Wzruszenia i ich wyrazy.* Marian Massonius wystąpił z referatem pt. *Psychologia i teoria poznania.* Kazimierz Noiszewski, lekarz-okulista, miał dwa referaty: *Demonstracja przyrządu służącego do mierzenia bólu* oraz *Demonstracja topotermoestezjometru.* Julian Ochorowicz wygłosił referat pt. *O stosunku psychologii do medycyny,* Aleksander Raciborski *O wartości psychologii do medycyny,* Witold Rubczyński *Teoria poznania arystotelików wobec badań etnopsychologicznych nad początkami mitu i mowy,* Antoni Złotnicki *O mechanizmie uwagi.* Doktor medycyny z Warszawy Rzecznikowski, mówił *O sposobie oddziaływania na hipnotyzm terapeutycznie stosowany wobec histeryków i nerwowo zwyrodniałych.* Na ogólnym posiedzeniu tego Zjazdu wystąpił ponadto A. Mahrburg z referatem pt. *O psychologii współczesnej i stanowisku jej w systemie wiedzy,* a lekarz Ignacy Baranowski z referatem pt. *O łączności we względzie metody między badaniem klinicznym a przyrodniczym.* [7].

Na VII Zjeździe, który zwołano w roku 1895 do Lwowa, również zaplanowano Sekcję psychologiczną. W *Pamiętniku* tego Zjazdu nie ma jednak śladu tej Sekcji. Natomiast jest tam tekst lekarza Henryka Nusbauma pt. *O wpływie czynności duchowych na sprawy chorobowe,* wygłoszony na posiedzeniu ogólnym Zjazdu. Trudno też stwierdzić, czy na niedoszłym VIII Zjeździe przygotowywanym w Poznaniu na rok 1898, miała być powołana Sekcja psychologiczna. Natomiast w Sekcji psychologicznej IX Zjazdu odbytego w Krakowie w 1900 roku, wygłoszono następujące referaty: Władysław Biegański: *Analiza psychologiczna pewników logiki:* Józefa Kodisowa: *O istocie pojęć naukowych:* Władysław M. Kozłowski: *Połączenie chemiczne zjawiska teorii poznania:* Aniela Szycówna: *Psychologia dziecka wobec psychologii ogólnej i pedagogiki:* Kazimierz Twardowski: *W sprawie klasyfikacji zjawisk psychicznych.* Nadto odczytano i poddano pod dyskusję trzy referaty osób nie przybyłych na Zjazd: Rafała Radziwiłowicza, Henryka Struvego, Antoniego Złotnickiego. Cztery referaty, na odczytanie których zabrakło czasu, zostały ogłoszone w „Dzienniku Zjazdu". Były to referaty: Jana Wł. Dawida, Mariana Massoniusa, R. Radziwiłłowicza, Wizela. Nadto na posiedzenia ogólnym lekarz Henryk Hoyer senior, wygłosił referat pt. *O pojęciu przyczynowości w nauce i praktyce*[8]. Tytuły referatów wskazują, że w Sekcji dominowały problemy z zakresu logiki, teorii nauki oraz psychologii.

[7] „Dziennik szóstego Zjazdu lekarzy i przyrodników polskich". Kraków 1891.

[8] *Sprawozdanie z sekcji psychologicznej IX Zjazdu lekarzy i przyrodników polskich.* „Przegląd Filozoficzny" t. III, z. 4, 1900, s. 107-110; „Ruch Filozoficzny" t. 1, nr 8, 1911, s. 161-167.

Jak wynika z dotychczasowej prezentacji, problematyka styczna z filozofią pojawiała się na Zjazdach częściowo także w wystąpieniach przedstawicieli nauk medycznych. Uczestniczyli w nich jednak już wówczas „rasowi" filozofowie, początkowo w Sekcji psychologicznej, a następnie w Sekcji filozoficznej.

Sekcja filozoficzna pojawiła się na X Zjeździe, w wyniku wniosku Kazimierza Twardowskiego, proponowanego na gospodarza Sekcji psychologicznej, aby przekształcić ją w Sekcję filozoficzną. Jak pisał sam Twardowski, motywem takiej decyzji był m. in. fakt: „że filozofia odzyskała w ostatnich dziesiątkach wieku minionego dawne swe znaczenie, i że sami przedstawiciele nauk przyrodniczych coraz częściej i coraz intensywniej zaczęli się zajmować zagadnieniami filozoficznymi. Wydało się tedy rzeczą wskazaną, by ten stosunek między naukami filozoficznymi a przyrodniczymi znalazł swój wyraz w stworzeniu osobnej Sekcji filozoficznej na Zjazdach przyrodników. Przyświecała też wnioskodawcy nadzieja, że Sekcje filozoficzne Zjazdów lekarzy i przyrodników potrafią w wyższym stopniu, aniżeli to czynić mogły Sekcje psychologiczne, skupić w sobie wszystkich, którzy pracują u nas na polu filozofii, że staną się te Sekcje czymś w rodzaju Zjazdu filozofów polskich"[9]. Po zatwierdzeniu wspomnianego wniosku przez komitet gospodarczy, doszło do przygotowania przez Twardowskiego, z pomocą Jana Łukasiewicza, Sekcji filozoficznej X Zjazdu. Początkowo miał on obradować w 1904 roku. Stąd w „Przeglądzie Filozoficznym" ukazało się stosowne obwieszczenie, podpisane przez Twardowskiego, w którym czytamy m. in.: „Tematów obrad dla Sekcji filozoficznej mają dostarczyć w pierwszym rzędzie zagadnienia i badania z pogranicza nauk filozoficznych i przyrodniczych, oraz z filozofii przyrody; pożądane są jednak także referaty o jakichkolwiek bądź innych kwestiach z zakresu nauk filozoficznych tak, by Sekcja filozoficzna X Zjazdu lekarzy i przyrodników polskich zbliżyła do siebie wszystkich naszych pracowników na polu nauk filozoficznych i była wyrazem ich badań i dążeń w dobie obecnej"[10]. Jednak z uwagi na wojnę rosyjsko-japońską, X Zjazd nie odbył się w planowanym terminie, lecz dopiero w 1907 roku. W „Przeglądzie Filozoficznym" R. X, 1907, s. 141-142, znajdujemy więc nieomal dosłownie powtórzoną odezwę zjazdową podpisaną przez przewodniczącego Sekcji K. Twardowskiego oraz sekretarza J. Łukasiewicza.

X Zjazd odbył się w dniach 22-25 lipca 1907 roku. Na posiedzeniach Sekcji, która obradowała w sali nr XIV Uniwersytety Lwowskiego, wygłoszono 18 referatów (zgłoszono ich 31, odrzucono 13). Sekcja odbyła 6 posiedzeń. Jeśli doliczyć referat pt. O *współczesnej filozofii przyrody,* wygłoszony przez W. Biegańskiego na posiedzeniu ogólnym Zjazdu oraz trzy wystąpienia, jakie miały miejsce na posiedzeniu połączonych Sekcji: filozoficznej oraz chorób nerwowych i umysłowych, to wówczas ilość referatów „filozoficznych" wzrośnie do 22. Oto one: Władysław Biegański: *O wnioskowaniu indukcyjnum* oraz *Analogia i jej znaczenie w badaniu naukowym;* Marian Borowski: *Krytyka pojęcia związku przyczynowego;* ekonomista Jerzy Kurnatowski: *Zrzeszenie jako czynnik etyczny;* Juliusz Ochorowicz: *Nowe poglądy na materię;* Marian Olszewski: *Sztuka dziecka i człowieka pierwotnego;*

[9] „Ruch Filozoficzny" t. 1, nr 7, 191l, s. 138-139.

[10] „Przegląd Filozoficzny" t. IV. z. 4. 1903, s. 510.

Witold Rubczyński: *O stosunku historii estetyki do historii sztuki i nasuwających się stąd problemach;* Adam Strögbauer: *Kiedy wyobrażenia różne mają ten sam przedmiot;* Aniela Szycówna: *Rozwój pojęć moralnych u dzieci* oraz *Psychologia dziecka w początkach XX wieku;* Kazimierz Twardowski: *O idio- i allogenetycznych teoriach sądu;* ks. Kazimierz Wais: *Czy zwierzęta mają rozum;* Władysław Witwicki: Z *psychologii stosunków osobistych;* Anna Wychółkowska: *Z psychologii słuchu* oraz *Z psychologii mowy;* Jan Lukasiewicz: *O wnioskowaniu indukcyjnym* oraz *Logika a psychologia;* Bronisław Bandrowski: *Psychologiczna analiza zjawisk myślenia;* Mirosław Biro: *Teoria pewnych zaburzeń psychicznych przy niektórych guzach na mózgu;* M. Łagowski: *Pewne daty statystyczne dotyczące moralności ludu w królestwie Polskim od 1848 r. do 1906 r. włącznie;* M. Mikulski: *Polskie utwory psychopatyczne.* Nadto siedem referentów, którzy nie mogli przybyć na Zjazd, nadesłało osiem referatów na piśmie (Ludwik Biesiekierski, ks. Franciszek Gabryl, Jakób Lewkowicz — 2, Romuald Minkiewicz, Kazimierz Noiszewski, Stefan Sterling, Antoni Złotnicki). Wszystkie te referaty zostały ogłoszone w „Księdze pamiątkowej Sekcji filozoficznej X. Zjazdu lekarzy i przyrodników polskich", która wyszła jako zeszyt 4, tomu X „Przeglądu Filozoficznego" z 1907 roku. Zauważmy, że środowisko krakowskie reprezentowane było tylko przez jedną osobę, zresztą nieobecną na Zjeździe, ks. Gabryla. Uczestniczący w obradach Sekcji filozoficznej wystosowali do „nestora filozofii polskiej" Henryka Struvego, który przebywał już w Anglii, stosowny adres z wyrazami czci i hołdu.

Warto w tym miejscu odnotować interesującą inicjatywę redaktora „Przeglądu Filozoficznego" W. Weryhy. Otóż w R. X z 1907 roku ogłosił on organizację „Biura pośrednictwa między specjalistami", jako instytucji mającej służyć porozumiewaniu się i wzajemnej wymianie usług ludzi pracujących w nauce. „Pomijając inne korzyści bezpośrednie — czytamy w komunikacie—tego rodzaju organizacja sprawiłaby, że nasi uczeni uwzględnialiby więcej prac swoich ziomków, powoływaliby się częściej na siebie, co znowu dałoby pewną ciągłość rozwojowi umysłowości polskiej z jej specyficznymi właściwościami, jak to się dzieje z nauką angielską, francuską i niemiecką". Podaje się tam też wstępną listę osób pracujących naukowo z wykazem ich specjalności. Odnotujmy tu tylko tych, którzy bliżej zajmują się naukami filozoficznymi. Do historii filozofii przyznawali się: ks. S. Pawlicki, W. Rubczyński, J. Halpern. Do filozofii scholastycznej: ks. F. Gabryl, ks. I. Radziszewski. Do filozofii: H. Struve, M. Straszewski, A. Mahrburg, W. Heinrich. Filozofię przyrody uprawiali T. Garbowski i W. M. Kozłowski, a filozofię prawa—E. Krzymuski i J. Makarewicz. Pod hasłem logika zapisani zostali K. Twardowski i A. Mahrburg. Oni też występują pod hasłem psychologia, a ponadto należą tu jeszcze W. Heinrich i Wł. Witwicki. Logikę i metodologię reprezentują: J. Lukasiewicz, W. Biegański, a teorię poznania: H. Kodisowa i J. Lewkowicz. Do psychologii doświadczalnej przyznają się: J. Joteyko, J. Segał i W. Sterling, a do psychologii wychowawczej — J. Wł. Dawid i A. Szycówna. Ten zestaw nazwisk, choć nie jest kompletny, daje pewne wyobrażenie o ówczesnym „stanie osobowym" filozofii polskiej i uprawianych dyscyplinach, może więc być podstawą oceny tego, na ile spełnione zostały warunki umożliwiające zrealizowanie myśli zjazdowej.

Za ważny etap do realizacji tego przedsięwzięcia trzeba uznać XI Zjazd przyrodników i lekarzy polskich, którzy początkowo był przygotowywany na rok 1910, jednak obył się ostatecznie w dniach 18-22 lipca 1911 roku w Krakowie. „Księga pamiątkowa" tego Zjazdu (Kraków 1911) zawiera streszczenie referatów wygłoszonych w Sekcji filozoficznej przez następujące osoby: Jan Łukasiewicz: *Zagadnienie prawdy,* ks. Stefan Pawlicki: *Co znaczy Monizm;* Kazimierz Twardowski: *Historyczne pojęcie filozofii;* Ignacy Halpern: *O staranności i bezstronności w nauce;* W. J. Grzybowski: *O metodzie filozofowania;* Edward Stamm: *Genetyczne ujęcie logiki ogólnej;* J. Wł. Dawid: *O indukcji w filozofii Bergsona;* Zygmunt Zawirski: *W sprawie okresowości wszechświata;* Bronisław Bandrowski: *Obecny stan badań eksperymentalnych nad psychologią myślenia;* Adam Stogbauer: *O funkcjach intelektualnych;* Stefan Błachowski: *Psychologia i fizjologia wobec malarstwa;* Kazimierz *Lubecki: Argument i układ etyki witalnej;* Ludwika Dobrzańska-Rybicka: *Przyczynek do metodologii etyki;* Augustyn Wróblewski: *O stosunku moralności do nauk przyrodniczych;* Władysław Witwicki: *W sprawie przedmiotu i podziału psychologii;* Ludwik Pomian-Biesiekierski: *Analiza zasadniczych pojęć metafizycznych u Porfirjusza i Plotyna w związku z filozofią Chrystianizmu;* Witold Rubczyński: *O znaczeniu prac niektórych naszych lingwistów dla logiki;* Jan Rozwadowski: *O stosunku elementów wyobrażeniowych i uczuciowych w rozwoju językowym;* Józef Reinhold: *Problemy współczesnej filozofii prawa;* Henryk Merczyng: *O zasadzie względności w pojęciu fizycznym czasu i przestrzeni. Hipotezy Lorentza i Einsteina;* Stanisław Zaręba: *O stosunku matematyki do filozofii.*

Jak wynika zarówno z przytoczonych tytułów referatów oraz nazwisk ich autorów, w istocie dopiero obrady Sekcji filozoficznej XI Zjazdu lekarzy i przyrodników polskich nabrały charakteru spotkania liczącego się grona osób, czynnych wówczas na polu filozofii, chociaż byli tam także przedstawiciele innych nauk (np. chemik A. Wróblewski, elektronik H. Merczyng, językoznawca J. Rozwadowski). Nic więc dziwnego, że uczestnicy obrad czuli się kompetentni do tego, aby — na wniosek Maurycego Straszewskiego — uchwalić zwołanie w 1914 roku I Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Komitet organizacyjny miał składać się z następujących osób, reprezentujących poszczególne środowiska: K. Twardowski, J. Łukasiewicz, W. Weryho, I. Halpern, T. Garbowski, M. Straszewski. Nadto Sekcja uchwaliła rezolucję do władz oświatowych Galicji o potrzebie poświęcenia na naukę logiki w szkołach średnich dwie godziny tygodniowo przez jeden rok nauki, oraz wystosowała adres do H. Struvego, w którym podkreślano jego zasługi dla filozofii polskiej.

Był to ostatni Zjazd lekarzy i przyrodników polskich, na którym przedstawiciele nauk filozoficznych mieli swoją sekcję. Zjazdy te obradowału co kilka lat nadal, aż do II wojny światowej. Referaty bliskie problematyce filozoficznej pojawiały się sporadycznie w Sekcji nauk matematycznych, fizycznych i astronomicznych oraz w Sekcji historii i filozofii medycyny i nauk przyrodniczych.

Obok Zjazdów lekarzy i przyrodników polskich trzeba wspomnieć Zjazdy psychiatrów, neurologów i psychologów polskich, które także służyły wymianie myśli filozoficznej. W programie I Zjazdu, który obradował w Warszawie w 1909 roku, w Sekcji psychologicznej wystąpili z referatami m. in. E. Abramowski, J. Wł.

Dawid, A. Mahrburg, M. Straszewski, J. Ochorowicz, A. Szycówna. K. Twardowski na posiedzeniu ogólnym tego Zjazdu wygłosił referat *O metodzie psychologii*[11].

Wypadki wojenne uniemożliwiły realizację wniosku o zwołanie w 1914 roku Zjazdu filozoficznego. Sprzyjające warunki dla dalszego rozwoju filozofii przyniosło odzyskanie przez Polskę niepodległości. Do przedwojennych dołączyły trzy kolejne, państwowe uniwersytety: dwa wskrzeszone — w Warszawie i Wilnie oraz nowy — w Poznaniu. Wyższe Kursy Naukowe w Warszawie przekształciły się w Wolną Wszechnicę Polską, a w 1918 roku w Lublinie powstał prywatny Katolicki Uniwersytet Część nowych katedr na tych uczelniach objęli wychowankowie uniwersytetów we Lwowie i Krakowie.

W 1918 roku Komitet Kasy im. J. Mianowskiego zaprosił liczne grono uczonych, aby wypowiedzieli się na temat potrzeb nauki polskiej w zakresie różnych specjalności. Zaczęto je publikować w roczniku Kasy „Nauka Polska, jej potrzeby, organizacja i rozwój". W tomie 1 (1918 r.) znajdujemy wypowiedzi S. Błachowskiego: *W sprawie potrzeb naukowych psychologii;* T. Kotarbińskiego: *W sprawie potrzeb filozofii u nas* oraz K. Twardowskiego: *O potrzebach filozofii polskiej.* W tomie II (1919) *O najpilniejszych potrzebach nauki polskiej w zakresie historii filozofii* pisał W. Rubczyński. Twardowski w swym tekście, nawiązując do wniosku o potrzebie zwoływania osobnych zjazdów filozoficznych, uchwalonego w 1911 roku na XI Zjeździe lekarzy i przyrodników polskich, stwierdził m. in.: „Można uważać za rzecz pewną, że przyczynią się [one] do wzmożonego ruchu filozoficznego, i dlatego należy je uważać za instytucję wysoce pożądaną. Skoro więc warunki na to pozwolą, trzeba będzie w czyn wprowadzić wspomnianą uchwalę Sekcji filozoficznej XI Zjazdu lekarzy i przyrodników i przystąpić do zorganizowania pierwszego odrębnego Zjazdu filozofów polskich. A gdy początek będzie raz uczyniony, niewątpliwie następować po sobie będą w stałych odstępach zjazdy dalsze"[12].

Z publicznym wezwaniem do zorganizowania I Polskiego Zjazdu Filozoficznego, w myśl uchwał Sekcji filozoficznej XI Zjazdu lekarzy i przyrodników polskich z 1911 roku, wystąpił Tadeusz Czeżowski na łamach „Ruchu Filozoficznego" w 1919 roku. Wskazał na ważne okoliczności, które, jego zdaniem, przemawiają za potrzebą zorganizowania takiego Zjazdu. Zaliczył do nich m. in. organizacyjne i osobowe wzmocnienie stanu filozofii polskiej, konieczność oficjalnego współdziałania w międzynarodowych przedsięwzięciach filozoficznych oraz udziału filozofów w realizacji zmian programowych, jakie dokonują się w nauczaniu na poziomie średnim i wyższym. T. Czeżowski zaproponował też strukturę sekcji zjazdowych oraz termin: październik 1920 roku[13].

Inicjatywę Czeżowskiego podjął Wydział (Zarząd) Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, który na posiedzeniu w dniu 24 maja 1920 roku przyjął stosowną uchwałę, inicjującą działania programowo-organizacyjne. Realizacja ini-

[11] „Pamiętnik I Zjazdu neurologów, psychiatrów i psychologów polskich". Warszawa 1909; „Przegląd Filozoficzny" t. XII, 1909, s. 441-443.

[12] K. Twardowski: *O potrzebach filozofii polskiej.* „Nauka Polska" t. I, 1918, s. 155.

[13] T. Czeżowski: *Pierwszy polski Zjazd filozoficzny.* „Ruch Filozoficzny" t. V, nr 3, 1919, s. 41-43.

cjatywy zjazdowej została jednak wkrótce wstrzymana między innymi z uwagi na zmienne koleje wojny polsko-rosyjskiej, a także niepewny los polityczny Galicji.

W tym czasie Komitet Kasy im. Mianowskiego zwołał w kwietniu 1920 roku do Warszawy I Zjazd Nauki Polskiej. Występowali na nim m. in. T. Kotarbiński z referatem *Czy wydziały filozoficzne uniwersytetów mają być wydziałami nauczycielskimi?,* oraz Wł. Witwicki z referatem *O stosunku nauki do sztuki.* Warto też odnotować powstanie w 1920 roku Polskiego Towarzystwa Matematycznego oraz odbycie w tymże roku w Warszawie I Zjazdu psychiatrów polskich. Wydarzenia te wskazują na procesy integracyjne w łonie poszczególnych środowisk naukowych.

Uchwałą z dnia 9 maja 1921 roku Wydział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie ponownie postanowił podjąć starania dla urządzenia zjazdu filozoficznego. Zaproponowano miejsce i datę: Lwów 1923 roku. Inicjatywa PTF zbiegła się z podobną inicjatywą podjętą w tym samym czasie przez Warszawski Instytut Filozoficzny. W wyniku zawartego porozumienia ustalono, że organizacją Zjazdu zajmie się PTF we Lwowie. W tym celu utworzono „Ogólny Komitet Zjazdowy", w skład którego weszli: Wincenty Lutosławski (Wilno), Jan Łukasiewicz (Warszawa), Witold Rubczyński (Kraków), Michał Sobeski (Poznań), Kazimierz Twardowski (Lwów). Potwierdzono, że Zjazd odbędzie się w maju 1923 roku we Lwowie.

Tak oto, po dwunastu latach, jakie upłynęły od stosownej uchwały Sekcji filozoficznej XI Zjazdu przyrodników i lekarzy polskich, rzucona tam myśl zwołania osobnego zjazdu filozoficznego mogła się wreszcie urzeczywistnić. Kazimierz Twardowski w tekście odredakcyjnym opisującym przygotowania do Zjazdu, wyraził następujące przekonanie: „Jest nadzieja, że mimo trudności, na które w dzisiejszych warunkach natrafiają zjazdy naukowe, pierwszy polski Zjazd Filozoficzny zgromadzi we Lwowie pokaźny zastęp pracowników na niwie nauk filozoficznych i da jak najpełniejszy obraz badań dokonujących się w Polsce nad zagadnieniami metafizycznymi, epistemologicznymi, logicznymi i metodologicznymi, psychologicznymi, etycznymi, estetycznymi, nad problemami z zakresu filozofii religii, historii prawa itd., oraz nad historią filozofii. Tym samym Zjazd uwydatni rolę, jaką w polskim życiu umysłowym odgrywa filozofia i pomoże pogłębić zrozumienie jej doniosłości"[14].

[14] „Ruch Filozoficzny" t. VII, nr 6, 1923, s. 82.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

RYSZARD JADCZAK

CZY JEST MOŻLIWA ETYKA UNIWERSALNA?

Dyskusja nad uniwersalizmem zainicjowana w Polsce w latach osiemdziesiątych przez Janusza Kuczyńskiego, nabrała ostatnio nowych rumieńców, inspirując m. in. takie wydarzenia jak Pierwszy Światowy Kongres Uniwersalizmu (1993) czy Pierwszy Polski Kongres Uniwersalizmu (1994), oraz szereg publikacji, tak opowiadających się za ideą uniwersalizmu, jak i wobec niej krytycznych.

Pojęcie „uniwersalizmu" zdaje się już na dobre przeniknęło do etyki, czego dowodem może być konferencja nt *Czy jest możliwa etyka uniwersalna?,* odbyta w dniach 26-28 września 1994 r. w Siedlcach. Jej inicjatorami były Sekcja Etyki Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polski Oddział Międzynarodowego Towarzystwa Uniwersalizmu oraz Wyższa Szkoła Rolniczo-Pedagogiczna w Siedlcach. Nad stroną organizacyjną pieczę sprawował Janusz Sekuła.

Na zaproszenie do udziału w Konferencji odpowiedziało ponad 30 osób reprezentujących różne środowiska i profesje: filozofowie, etycy, socjologowie, psychologowie, prawnicy, kulturoznawcy, politolodzy, religioznawcy, fizycy. Przygotowane przez nich referaty w większości zostały wydrukowane w zbiorze materiałów konferencyjnych pod red. J. Sekuły (WSR-P Siedlce, 1994). Tu prezentujemy najważniejsze tezy tych wystąpień, które na konferencji i we wspomnianej publikacji zostały podzielone na cztery części.

Części pierwszej, obejmującej trzy referaty, przyświecało wezwanie Hansa Künga: „Nie ma globalnego porządku bez globalnej etyki". Marian Filipiak (UMCS Lublin i WSP-R Siedlce) *przedstawił Hansa Künga koncepcję „światowego etosu".* Zawiera się ona w istocie w trzech tezach, mianowicie: 1. Nie przeżyjemy bez światowego etosu. 2. Nie będzie pokoju na świecie bez pokoju i zgody między religiami. 3. Nie będzie pokoju i zgody między religiami, jeśli nie będzie prowadzony między nimi autentyczny dialog.

Praca H. Klinga *Projekt Weltethos,* ukazała się w 1990 r., a już w 1993 r. w Chicago odbył się Międzynarodowy Kongres (Parlament) Religii, który skierował do światowej społeczności „Deklarację globalnej etyki". Wydarzeniu temu i jego znaczeniu poświęcił swój referat Tadeusz Margul (UMCS Lublin). Zasady etyki globalnej przyjęte we wspomnianej „Deklaracji" głoszą m. in.: 1. Wspólną naszą odpowiedzialność za porządek planetarny; 2. Wspólny obowiązek pokoju, sprawiedliwości i praw ludzkich; 3. Wspólny wysiłek w przeciwstawianiu się okrucieństwom. Próbę określenia warunków dla porozumienia w skali globalnej przedstawił Olgierd Cetwiński (PAN Warszawa) w referacje pt. *Światowa wioska — ziemia nieznana.* Jego zdaniem, taką szansę daje społeczeństwo globalne, zorganizowane w

autonomiczny układ korelacyjny, w którym są przestrzegane normy chroniące takie wartości jak: demokracja, tolerancja, wolności obywatelskie.

W części drugiej znalazły się referaty bezpośrednio odnoszące się do idei etyki uniwersalnej. Nieomal programowy charakter miał referat Janusza Sekuły pt. *O naturze i formowaniu etyki uniwersalnej.* Przez etykę uniwersalną rozumie nie istniejący jeszcze realnie, lecz założony jako możliwy do urzeczywistnienia zespół zasad zcalenia moralnego ludzkości. Takie rozumienie etyki uniwersalnej zakłada m. in.: 1. Świadomy i twórczy proces jej kształtowania; 2. Opowiedzenie się za zasadą współistnienia systemów aksjologicznych; 3. Rezygnację z jednostronnych interpretacji natury moralności; 4. Uznanie wielopoziomowości etyki uniwersalnej, której przedmiotem jest szeroko rozumiana etyczność.

Możliwość etyki uniwersalnej w świetle osiągnięć psychologii poznawczo-rozwojowej była przedmiotem wystąpienia Andrzeja Mirskiego (UJ Kraków). Autor skoncentrował się na przedstawieniu zasad etyki uniwersalnej w świetle badań Lawrenca Kohlberga. Uznał za możliwe, sensowne i potrzebne stworzenie uniwersalnej, obywatelskiej etyki, która byłaby wspólną dla wszystkich, bez względu na rodzaj wyznania (czy bezwyznaniowości) i która byłaby włączona w ogólny program wychowawczy.

Jerzy Z. Hubert i Beata Szymańska (UJ Kraków) byli autorami *Propozycji modelu etyki uniwersalnej opartej na pojęciach negantropii i synergii.* Za argument takiego ujęcia może służyć fakt, że, ich zdaniem, np. zasada synergizmu, wzajemnego wzmacniania, stanowi uogólnienie, rozszerzenie, „unaukowienie" zasady miłości bliźniego. Dalej, ponieważ jedynym źródłem negantropii termodynamicznej są poszczególne jednostki, stąd wynika konieczność uznania wartości każdej poszczególnej jednostki. Etyka uniwersalna jest więc tu styczna z etykami eksponującymi dobro i wartość każdej osoby ludzkiej. Za niezbędnością etyki uniwersalnej opowiedział się w referacie pt. *Zasada unitas in verietate jako przesłanka budowy etyki uniwersalnej Józef Kosian* (Uniwersytet Wrocławski). Za jedno z najbardziej istotnych zadań stających przed etyką uniwersalną, uznał przełamanie zaściankowości i partykularyzmu w pojmowaniu Boga, świata czy człowieka. Na pytanie: Kto lub co jest przedmiotem etyki uniwersalnej i jaki status ontyczny posiada prawodawca moralny tej etyki?, próbował odpowiedzieć Kazimierz Wojnowski (Akademia Rolnicza, Poznań) w referacie pt. *Preliminaria ontologii etyki uniwersalnej.*

W części trzeciej znalazły się referaty, których autorzy próbowali ukazywać możliwości budowy etyki uniwersalnej, wychodząc od analizy różnych sfer życia społecznego (religia, nauka, prawo, ekonomia, polityka itp.). Tekst Romana A. Tokarczyka (UMCS Lublin) odnosił się do *Treści uniwersalnych w idei prawa natury.* Po systematycznym przedstawieniu takich m. in. zagadnień, jak: istota prawa natury, treść i funkcja prawa natury, autor stwierdził, że doktryna prawa natury wyraźnie skłania się ku równoważeniu sprzecznych celów i dążeń występujących we wszystkich znanych formach życia społecznego. *Aksjologiczna koncepcja nauki podłożem postulatu etyki uniwersalnej* to tytuł wystąpienia ks. Bernarda Hałaczka (ATK Warszawa). Koncentrował się w nim głównie na przeglądzie współczesnych poszukiwań zasad i dyrektyw globalnie wiążącej etyki.

Za *Uniwersalne normy etyczno-metodologiczne w nauce* uznał Władysław Krajewski (Uniwersytet Warszawski) 10 postulatów: 1. Intersubiektywnej komunikowalności; 2. Intersubiektywnej kontrolowalności; 3. Uwzględniania stopnia uzasadniania; 4. Nieustającego krytycyzmu; 5. Poddawania wyników publicznej kontroli; 6. „Rzetelności empirycznej"; 7. Krytycyzmu i szacunku wobec poprzedników; 8. Oporu wobec nacisków zewnętrznych; 9. Uniwersalności nauki; 10. Demokracji w nauce. Normy te mają zarazem charakter metodyczny i etyczny.

Zdaniem Stefana Taczanowskiego (AG-H Kraków), autora referatu pt. *Termodynamiczno -informacyjne uwarunkowania wyborów moralnych,* trud postępowania etycznego, właściwego rozstrzygania dylematów moralnych, niesienia dobra, znajduje swą fizyczną podbudowę w Drugiej Zasadzie Termodynamiki. Również relatywnie większą łatwość podejmowania decyzji na rzecz dobra przez ludzi o odpowiednim predeterminowanym *spectrum* możliwych wyborów staje się dzięki niej lepiej zrozumiała. Tematem referatu ks. Zbigniewa Sareło (ATK Warszawa) była *Etyka autonomiczna w kontekście chrześcijańskim.* Autor uznał m. in., że dyskusja pomiędzy przedstawicielami etyki wiary i etyki autonomicznej może się przyczynić do pogłębienia ujęć każdego z nich, a w konsekwencji do znacznego ich zbliżenia.

Edward Niesyty (Politechnika Poznańska) w referacje pt. *W jaki sposób wedle J. Maritaina możliwa jest etyka uniwersalna?* wskazał, że Maritain uważał etykę uniwersalną za możliwą wówczas, jeśli będziemy ją rozumieć jako coś dynamicznego, powstającego w kolejnych pokoleniach i kumulującego się, a jednocześnie jako wyraz naturalnych i wrodzonych ludzkich potrzeb. Tekst Joanny Ślósarek (Uniwersytet Łódzki) dotyczył *Uniwersalizmu etycznego w filozofii Romany Maharisziego.* Istotą tej filozofii jest przekonanie o identyczności struktury kosmicznej i ludzkiej stanowiącej naturalną podstawę dla orzeczenia o bezpośrednich implikacjach myśli, słów i uczynków człowieka, przejmowanych na mocy odwzorowania i rezonansu przez wszelki świat ożywiony i nieożywiony.

Ryszard Jadczak (UMK Toruń) w referacie pt. *Uniwersalizm a etyka niezależna* za przykład stanowiska metodologicznego, które zakłada powszechność norm i jest adresowana do wszystkich ludzi bez wyjątku, podał etykę uprawianą w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. W konkluzji stwierdził, że projektowana etyka uniwersalna musi spełniać przynajmniej dwa warunki: 1. Co do zakresu: odnosić się do wszystkich istot; 2. Co do źródeł i treści: być etyką niezależną od założeń światopoglądowych i ideologicznych. *Polityka a wartości uniwersalne* była tematem *Uwag metodologicznych,* jakie przedstawił w swym wystąpieniu Mirosław Karwat (PAN Warszawa). Podał 11 zasad, które winny być powszechnie przyjęte na terenie polityki i przez polityków. Projekt owych norm i relacji określił mini-uniwersalizmem.

O wartościach uniwersalnych praw i wolności człowieka mówił Ryszard Rosa (Akademia Obrony Narodowej). Jego zdaniem, zagadnienia te należy ujmować w sposób holistyczny, w powiązaniu z innymi dziedzinami i wartościami życia, takimi jak: prawda, wolność, dobrobyt, sprawiedliwość i inne. Wartości te zalicza do uniwersalnych, godnych zainteresowania rodzącej się etyki uniwersalnej. Stanisław Balicki (Politechnika Wrocławska) w tekście pt. *Etyka państwa i prawa* wskazał na podstawową wartość w życiu społecznym i politycznym, jaką wedle niego jest sprawiedliwość, a w szczególności na jej rolę w legitymizacji władzy publicznej.

Tekst Józefa Krakowiaka (Uniwersytet Warszawski) pt. *Ontologia a przednakazowa i nadeudajmonistyczna etyka filozofii życia* odnosił się do różnych wersji etyki autonomicznej, ale najwięcej miejsca poświęcił stanowisku Heideggera. Upatruje w nim personalistyczną etykę autonomiczną.

Na konferencji były też referaty, w których pojawiły się nuty sceptycyzmu, choć, jak głosił tytuł tej części książki, był to *Sceptycyzm dobrą wiarą podyktowany.* Halina Promieńska (Uniwersytet Śląski, Katowice) w wystąpieniu pt. *Czy dowartościowywanie orzecznikowe etyki jest konieczne?* podała różne sposoby rozumienia uniwersalności etyki, w tym także możliwych nieporozumień związanych z używaniem określenia „etyka uniwersalna". Wysunęła i broniła tezy, że etyka ze swej istoty jest albo uniwersalna, albo nie jest etyką.

Swe krytyczne uwagi do pytania *Czy jest możliwa etyka uniwersalna?* zgłosiła też Danuta Ślęczek-Czakon (Uniwersytet Śląski). Po rozpatrzeniu znaczeń orzecznika „uniwersalizm" i sklasyfikowaniu możliwych rozumień terminu „etyka uniwersalna", wskazała na złudzenia i groźby, jakie towarzyszą próbom budowania etyki uniwersalnej. O *Blaskach i cieniach etyki uniwersalnej* mówił Henryk Borowski (Politechnika Lubelska). Stwierdził m. in., że na gruncie etyki normatywnej uniwersalizm jest niemożliwy, ponieważ: 1. Etyki normatywne dają wyraz różnym ideom, poglądom, dogmatom; 2. Nie da się wyprowadzić całej różnorodności ocen i norm moralnych z jednej, jedynej zasady; 3. Powinności są ze swojej natury oderwane od rzeczywistych potrzeb oraz od wartości.

Ograniczona autonomia moralności, czyli między uniwersalizmem a sytuacjonizmem, to tytuł tekstu Pawła Woronieckiego (WSP Olsztyn). Wskazał m. in., że mówiąc o etyce uniwersalnej, ujawnia się jednocześnie potrzebę sformułowania założeń „etycznej prakseologii" — z więc teorii sprawnego osiągania tego, co godziwe. Eksponowanie problemu godziwości pokazuje, że ściśle konfliktowe rozumienie procesów społecznych przesłania możliwość zawierania racjonalnych kompromisów. Krzysztof Jarosław Brozi (UMCS Lublin) przygotował tekst pt. *Czy możliwy jest uniwersalny system wartości?* Przedstawił w nim problem wyjaśniania procesu tworzenia się wartości. Jego teza brzmiała: systemy wartości kształtowane są przez kontekst kulturowy, zatem ich uniwersalizacja może dokonywać się jedynie na drodze tworzenia jednej uniwersalnej kultury, co jest możliwe i potrzebne.

W części książki zatytułowanej *Prodromy etyki uniwersalnej,* Jerzy Kolarzowski (Uniwersytet Warszawski) w referacie *W stronę etyczno-prawnej konstytucji świata* wskazał na Powszechną Deklarację Praw Człowieka i Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka jako etapy na drodze do uniwersalnej aksjologicznie ludzkości. Ewa Klimowicz (UMCS Lublin) przedstawiła *Uniwersalizm w medycynie i etyce lekarskiej, jego odmiany i praktyczne konsekwencje.* Wyróżniła m. in. uniwersalizm „biologistyczny" i „humanistyczny". W odniesieniu do uniwersalizmu w medycynie i etyce lekarskiej stwierdziła, że najważniejszym przejawem takiego uniwersalizmu jest poszanowanie dla moralnej autonomii pacjenta.

Leszek Pyra (Akademia Rolnicza, Kraków) w referacie pt. *O pewnym rozszerzeniu zakresu moralności,* podjął próbę zastosowania kategorii moralności i prawa do świata zwierząt Po przedstawieniu istniejących stanowisk w tej kwestii, zwrócił m. in. uwagę na rolę działań praktycznych zmierzających do minimalizacji cierpień

zwierząt *Uniwersalizm etyki ekologicznej Henryka Skolimowskiego na tle innych koncepcji ekoetyki* był tematem wystąpienia Józefa Jaronia (WSR-P Siedlce). Podkreślił, że ekoetyka H. Skolimowskiego opiera się na przekonaniu o mocnych, wzajemnych związkach łączących kosmologię, eschatologię i etykę. Kosmologia jest tu traktowana jako dyscyplina filozoficzna, a model świata, który buduje, jest również modelem filozoficznym, określającym naturę, sens i cel świata. Na *Uniwersalny wymiar etyki ekologicznej (środowiskowej)* wskazał w referacie pod tym właśnie tytułem Włodzimierz Tyburski (UMK Toruń). Stwierdził m. in., że uniwersalizm etyki ekologicznej wynika nie tylko z tego, że dąży ona do rozszerzenia granic zbioru przedmiotów, którym przypisuje się znaczenie moralne, ale również z tego, że w jej ujęciu Ziemia-Planeta jest wspólnym domem dla wszystkiego, co żyje i elementem jednoczącym wszystko, co żyje. Waldemar Pycka (UMCS Lublin) w referacie *Uniwersalizm etyki sukcesu* dokonał próby spojrzenia na etykę sukcesu z perspektywy metafizycznej, wychodząc z założenia, że taka perspektywa ujawnia sukces w jego otwartości na dane aksjologiczne.

Nieomal każdy z wygłoszonych referatów wywołał żywe dyskusje. Uzupełniały je obszerniejsze wypowiedzi osób, których teksty referatów nie zdążyły już wejść do wspomnianego zbioru (m. in. Ryszard Wiśniewski — UMK Toruń, Ryszard Banajski — KG OF Warszawa). Konferencja wykazała, że wprawdzie samo pojęcie uniwersalizmu w etyce rodzi pewne kontrowersje, to jednocześnie może ono pełnić niezwykle inspirującą rolę dla odnajdywania starych i nowych sensów oraz perspektyw dla tego działu refleksji nad człowiekiem i światem.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

KOMUNIKATY, INFORMACJE
ARCHIWALIA

JULIUSZ ADAM PIEŃKOWSKI
Wojskowa Akademia Medyczna

BIOETYKA: WCZORAJ, DZIŚ I JUTRO

Jedną z najmłodszych nauk interdyscyplinarnych XX wieku jest z pewnością bioetyka, uznawana nieomal powszechnie za najbardziej perspektywiczny i rozwojowy dział nie tylko współczesnej etyki normatywnej, lecz całej dziedziny szeroko pojmowanych nauk o człowieku. Jak na razie, niestety, „moda" na bioetykę panuje dziś przede wszystkim za oceanem — w USA i Kanadzie — oraz w Europie Zachodniej. W naszym kraju jest ona jeszcze słabo spopularyzowana i stanowi domenę nielicznej grupy pasjonatów.

Początki tej nowej dyscypliny naukowej sięgają 2. połowy lat 40. naszego wieku, kiedy prawie jednocześnie odbyły się pierwsze konferencje i sympozja naukowe poświęcone różnym aspektom etycznym eksperymentów i praktyk leczniczych, podejmowanych na gruncie rozwijających się dynamicznie specjalności i dyscyplin biomedycznych. Sam termin „bioetyka" pojawił się po raz pierwszy w USA przed kilkudziesięciu laty, a kamienie milowe rozwoju bioetyki jako nauki wyznaczały kolejno międzynarodowe, interdyscyplinarne kongresy naukowe w Norymberdze (1947), Helsinkach (1964), Asilomar (1974), Tokio (1975), Paryżu (1976) i Manilii (1980). To właśnie w Paryżu odbył się w roku 1976 pierwszy kongres Międzynarodowego Ruchu Odpowiedzialności Naukowej, tutaj też powstał — z inspiracji człowieka pióra, wielkiego poety i rektora paryskiej Sorbony, Roberta Malleta — Światowy Ruch Odpowiedzialności Naukowej, zajmujący się upowszechnianiem problematyki bioetycznej nie tylko w środowiskach uczonych-badaczy, lecz w świadomości społecznej całej populacji ludzkiej na naszej planecie[1].

Wielkie znaczenie dla popularyzacji problematyki bioetycznej w szerokich kręgach ludzi nauki, polityki i kultury miała również międzynarodowa konferencja UNESCO w Warnie w 1975 roku, podczas której sporządzono m. in. katalog różnych interwencji biologicznych, implikujących szereg różnorodnych i bardzo skomplikowanych problemów etycznych w środowisku teoretyków i praktyków medycyny oraz nauk biologicznych (inżynieria genetyczna—eugenika, sztuczne zapłodnienie, transplantacja narządów, eksperymenty na mózgu, metody regulacji demograficznych, eutanazja itp.). Istniejące zagrożenia w tej kwestii prezentowały także kolejne raporty Klubu Rzymskiego[2].

[1] J. Bernard: *Od biologii do etyki.* Warszawa 1994, s. 20-21.

[2] J. Jaroń: *Wybrane problemy etyki.* Warszawa 1987, s. 196, 199. Por. także: H. R. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg: *Filozofia medycyny. Wprowadzenie.* Warszawa 1993, s. 246-249.

Należy jednak podkreślić, że głównym ośrodkiem naukowo-badawczym i dydaktycznym w zakresie bioetyki, wiodącym w upowszechnianiu tej problematyki w skali światowej, nadal pozostają Stany Zjednoczone. Powołano tam szereg instytutów naukowo-badawczych bioetyki skupiających najwybitniejszych przedstawicieli nauk medycznych, a także filozofów, etyków, teologów, reprezentantów nauk przyrodniczych i prawnych. Do najbardziej znanych ośrodków naukowych — o światowej renomie, zatrudniających m. in. kilku laureatów nagrody Nobla w dziedzinie nauk biomedycznych — należą: „Hastings Center" w Hudson, stan N. York oraz „Center for Bioethics" w KENNEDY INSTITUTE OF ETHICS, na słynnym Georgetown University w Waszyngtonie[3].

Na kontynencie północnoamerykańskim ważnym ośrodkiem myśli bioetycznej są również uniwersytety we francuskojęzycznej prowincji Kanady, Quebec. Jeśli zaś chodzi o ośrodki europejskie, to zdecydowanie prym wiodą w tej dziedzinie uczelnie katolickie, skupione w ramach Międzynarodowej Organizacji Uniwersytetów Katolickich (FIUC), z siedzibą oddziałów w Brukseli, Barcelonie i Rzymie[4].

Jednym z czołowych ośrodków europejskiej bioetyki jest założony w 1972 roku w Londynie, katolicki Linacre Center for the Study of Ethics of Health Care. Tam też ukazuje się, wydawany przez brytyjskie Society for the Study of Medical Ethics, znakomity periodyk „Journal of Medical Ethics", będący odpowiednikiem amerykańskich „Hastings Center Reports". W znanym wydawnictwie holenderskim Reidla wychodzi także inne amerykańskie czasopismo, podejmujące coraz częściej problematykę bioetyczną: „Journal of Medicine and Philosophy". Podkreślmy też fakt, że bioetyka dorobiła się swej odrębnej, specjalistycznej encyklopedii: jest to czterotomowa, wydana w 1978 roku w Nowym Jorku, *Encyclopedia of Bioethics* pod redakcją W. T. Reicha[5].

Mniej więcej w 2. połowie lat 60. problematyka bioetyczna znalazła swoje odbicie także w polskim życiu naukowym i społecznym, jak również na łamach pism popularnonaukowych i społecznych. Wielka to zasługa m. in. redakcji „Etyki", która w 1968 roku zorganizowała ogólnopolską konferencję poświęconą etycznym aspektom transplantacji serca, zaś w 1974 roku kolejną — na temat *Etyka a problemy zdrowia i rehabilitacji,* obie z udziałem czołowych autorytetów naukowych i praktyków z całej Polski. W 1974 roku ukazał się też specjalny numer miesięcznika „Znak" (nr 241-242), omawiający szeroki zakres problemów etyki i deontologii medycznej[6].

Jak podkreśla Zbigniew Szawarski, „(...) szczególne zasługi w upowszechnieniu etyki lekarskiej w Polsce położył prof. T. Kielanowski. Był on nie tylko twórcą pierwszego po II wojnie światowej projektu polskiego kodeksu deontologicznego (1959), lecz także autorem licznych artykułów i książek poświęconych moralnym problemom medycyny... Prof. Kielanowski jest także współorganizatorem i bez

[3] Zob.: T. Ślipko: *Granice tycia. Dylematy współczesnej bioetyki.* Warszawa 1988, s. 10.

[4] Tamże. Zob. także: S. Kornas: *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej.* Częstochowa 1986, s. 44-58.

[5] Zob.: Z. Szawaiski (red.): *W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej.* Warszawa 1987. s. 23.

[6] Tamże, s. 24. Por. także: T. Kielanowski (red.): *Etyka i deontologia lekarska.* Warszawa 1985, s. 13-14. 83-84.

wątpienia główną postacią kolejnych konferencji lekarzy i humanistów, organizowanych w Gdańsku przez Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej. Dotychczas ukazały się trzy tomy zawierające materiały tych sesji. Są to: *Człowiek w obliczu śmierci* (1976); *Człowiek, jego ból, cierpienie i prawo do szczęścia* (1978) oraz *Człowiek zabija sam siebie* (1981)[7].

Wśród najwybitniejszych przedstawicieli polskiej bioetyki możemy wymienić, poza prof. Kielanowskim, tak znanych uczonych, badaczy, dydaktyków i praktyków, jak: T. Kotarbiński, J. Moll, J. Nielubowicz, T. Orłowski, J. Aleksandrowicz, ks. T. Ślipko, H. Skolimowski, R. Tokarczyk, J. Jaroszyński, J. Miodoński, J. Bogusz, K. Dąbrowski, W. Michajlow, ks. S. Olejnik, Z. Szawarski, W. Radecki, W. Podoleński, **M.** Fritzhand, S. Kornas, M. Dąbska. Natomiast czołówka światowa to przede wszystkim: J. Hamburger, R. Dubos, J. Dausset, J. Monod, J. Bernard, R. Mallet, P. Ramsey, E. Kübler-Ross, A. Toynbee, L. Pearson, B. Häring, F. Wagner, A. C. Varga, T. A. Shannon, J. Reiter, C. Saunders, G. Williams, J. Mahoney, D. J. Horan, D. Mall, **J.** Fletcher, J. Brehant, J. H. Bryant, M. Wilson.

Bioetyka to nauka inderdyscyplinarna, podejmująca problematykę z pogranicza filozofii, etyki, nauk medycznych, psychologii, teologii, nauk biologicznych i prawnych. Stąd też szereg trudności z definicją samej dyscypliny, określeniem przedmiotu jej badań, zakresu pola poznawczego. Na podstawie analizy szczegółowej etymologii terminu „bioetyka" ks. Tadeusz Ślipko dochodzi do wniosku, że nauka ta „(...) stanowi dział filozoficznej etyki szczegółowej, która ma ustalić oceny i normy (reguły) moralne ważne w dziedzinie działań (aktów) ludzkich, polegających na ingerencji w granicznych sytuacjach powstawania życia, jego trwania i śmierci"[8]. Józef Jaroń podkreśla z kolei, że „(...) bioetyka — biorąc za podstawę naturę biologiczną człowieka — zmierza do ukazania jednostki jako całości od strony filozoficznej, socjologicznej i psychologicznej. Pragnie ukazać człowieka jako biologiczno-racjonalno-socjologiczną całość"[9]. Podobne stanowisko w kwestii definicji bioetyki zajmuje również Stefan Komas[10].

Na podstawie analizy treści wydawanego od 1975 roku brytyjskiego periodyku Journal of Medical Ethics", Z. Szawarski wyodrębnił 14 grup tematycznych będących przedmiotem badań współczesnej bioetyki: 1. przerywanie ciąży, sterylizacja, techniki antykoncepcji; 2. sztuczne zapłodnienie; 3. eksperymenty kliniczne; 4. śmierć i eutanazja: 5. moralne problemy funkcjonowania służby zdrowia; 6. stosunki lekarz — pacjent; 7. problemy moralne dotyczące stosowania niektórych leków; 8. etyka medyczna: pojęcie, definicje, zadania; 9. medycyna i społeczeństwo; 10. transplantacja narządów; 11. psychiatria i etyczne problemy zdrowia psychicznego; 12. problematyka dydaktyki etyki i deontologii medycznej; 13. ból i jego zwalczanie; 14. przemoc i jej stosowanie w medycynie[11].

[7] Z. Szawarski (red.): *W kręgu życia i śmierci.* Wyd. cyt., s. 23-24.

[8] T. Ślipko: *Granice życia.* Op. cit., s. 16.

[9] J. Jaroń: *Wybrane problemy etyki.* Op. cit., s. 195.

[10] S. Kornas: *Współczesne eksperymenty medyczne* w *ocenie etyki katolickiej.* Op. cit., s. 45-47.

[11] Z. Szawarski (red.): W *kręgu życia...,* op. cit.. s. 20.

Roman Tokarczyk podkreśla, że sama bioetyka jako nauka interdyscyplinarna „(...) nie tworzy systemu nowych zasad etycznych. Podejmując odwieczne problemy, ukazuje je w świetle możliwie najnowszych wiadomości o biologicznej naturze człowieka. Bioetyka nie przecenia bynajmniej cielesnej, biologicznej natury, jak to mogłaby sugerować jej nazwa. Przyjmując za podstawę naturę biologiczną, jednocześnie dostrzega wzajemne uwarunkowania wszystkich stron. (...) Bioetyka stara się jednoczyć odrywane od siebie kluczowe problemy ludzkiego losu — narodziny, życie, śmierć (...). Ani panbiologizm, ani paniracjonalizm, ani pansocjologizm nie mogą zdeformować właściwego obrazu natury ludzkiej. Według deklaracji twórców bioetyki, miałaby ona taki właściwy obraz człowieka ukształtować. Miałaby zburzyć sztucznie tworzone podziały między biologiczną, racjonalną i społeczną naturą ludzką”[12].

Jak więc widzimy, znacząca grupa definicji naszej dyscypliny akcentuje, że jej przedmiotem są moralne aspekty trzech ważnych etapów życia doczesnego każdego człowieka: jego narodzin, życia osobniczego oraz umierania (śmierci). Odpowiednio do tych etapów bioetykę często dzieli się na trzy działy, dziedziny szczegółowe: 1. biogeneza; 2. bioterapia; 3. tanatologia. Dodajmy na zakończenie tej kwestii, że najkrócej bodaj definiuje bioetykę *Encyklopedia Katolicka,* w której pod tym hasłem znajdujemy: „(...) — wiedza normatywna obejmująca problematykę moralną wynikającą ze struktur związanych z rozwojem nauk biomedycznych”[13].

Przyjmując za ks. Ślipko trzyskładniową strukturę bioetyki[14], możemy przedstawić zarys podstawowej problematyki poznawczej odpowiadającej każdej z tych dziedzin. I tak, w zakresie biogenezy będą to kwestie związane z moralnymi aspektami polityki populacyjnej (rozrodczości), antykoncepcji, aborcji, jak również inżynierii genetycznej (eugeniki). Wśród głównych problemów bioterapii należy wymienić m. in. etyczne uwarunkowania ochrony środowiska (ekologia), eksperymentów badawczych w naukach biomedycznych, przeszczepiania narządów (transplantologia), operacji medycznych na mózgu, dostępności środków technicznych i farmakologicznych dla pacjentów, a także kwestie etyki seksualnej. W zakresie problematyki tanatologicznej wyróżnia się przede wszystkim moralne aspekty umierania i samej śmierci (np. hospicja), eutanazji, jak również kwestie śmierci samobójczej oraz istnienia i sensu kary śmierci[15].

Jean Bernard podkreśla przy tym, że „(...) szacunek dla osoby jest podstawowym obowiązkiem. Nie wolno bowiem zapominać o oburzających doświadczeniach, dokonywanych przez nazistowskich lekarzy na więźniach, traktowanych jak zwierzęta laboratoryjne. Uszanowanie człowieka w każdym człowieku to bezwarunkowy obowiązek, który musi być dochowany w obliczu zagrożeń naszych czasów.

Nie chodzi o monopolizowanie odpowiedzialności, lecz o stowarzyszanie «czujności». Szanować osobę znaczy przede wszystkim dbać o jej wolność, tak samo jak

[12] R. Tokarczyk: *Prawa narodzin, życia i śmierci. Etyczne problemy współczesności.* Lublin 1988, s. 12.

[13] *Encyklopedia Katolicka,* t. U, Poznań 1976, kol. 568-570.

[14] T. Ślipko *Granice życia.* Op. cit., s. 16-18, 443-449

[15] Tamże. Zob. też: R. Tokarczyk: *Prawa narodzin...,* op. cit., s. 294-295.

o moją własną. Bioetyka stawia więc w pierwszym rzędzie władające nią zasady: szacunek dla wolności, szacunek dla godności osoby”[16].

W innym zaś miejscu autor *Od biologii do etyki* dodaje jeszcze: „(...) Każdy człowiek jest bytem unikatowym, niezastąpionym, różnym od wszystkich innych. Powinien być szanowany i chroniony od narodzin do śmierci i poza śmierć. Szanowany w swojej całości, w jednolitości swej osobowości, a także jako każda komórka, których dodana różnorodność tworzy jedność. Ani osoba, ani żadna z jej komórek nie może być przedmiotem handlu. I moralność, i prawo potępiają handel istotą ludzką”[17].

Problematyka handlu, ekonomii, kosztów i zysków pojawia się bardzo często w pracach współczesnych przedstawicieli bioetyki oraz nauk biomedycznych, i to nie przypadkowo: indywidualne i społeczne koszta profilaktyki zdrowotnej, diagnostyki i terapii, eksperymentów naukowo-badawczych w tej dziedzinie, realizacji wielkich programów demograficznych itp., wciąż rosną i to w niewyobrażalnym, oszałamiającym tempie. Dobitnie o tym świadczy pogarszająca się co roku kondycja materialna państwowej i społecznej służby zdrowia w naszym kraju, jak również stale pogarszające się wskaźniki zdrowia Polek i Polaków na tle innych narodów europejskich w ostatnich latach.

Dzisiaj nie można pomijać uwarunkowań ekonomicznych, rozpatrując problemy bioetyki współczesnej, bowiem, jak pisze Jean Hamburger, „(...) wszystkie te odmiany ludzkich rozterek nie są we współczesnym społeczeństwie podtrzymywane przez systemy, gdzie królem jest interes grupy, a królową ekonomia—dwie tyranie, które nie wyrażają najszlachetniejszych aspiracji duszy ludzkiej”[18]. Wtóruje mu Konrad Lorenz: „(...) jeden z najstraszniejszych diabelskich kręgów, zagrażających życiu całej ludzkości, powstaje stąd, że dążenie do możliwie wysokiego usytuowania w hierarchii, innymi słowy, dążenie do władzy, kojarzy się z rozwiniętą do stanu nerwicy chciwością, której rezultaty przysparzają tej władzy. Mówiliśmy, że ilość zebranych dóbr potęguje namiętność kolekcjonerską, ale najwięcej zła rodzi wzajemne potęgowanie się siły i żądzy władzy”[19].

Codziennie umierają na całym świecie tysiące istnień ludzkich, szczególnie w krajach tzw. trzeciego i czwartego świata, dla których, z braku wystarczającej ilości pieniędzy, nie starczyło szczepionek, zastrzyków, środków farmakologicznych, inkubatorów itp. — nie mówiąc już o stacjach dializ, sztucznych płuco-sercach czy bombach kobaltowych. W tym samym czasie setki czy tysiące innych wydawało środki na operacje kosmetyczne, różnego typu środki przywracające młodość, wysoką potencję seksualną itp.

Odnosząc tę kwestię do problematyki sprawiedliwego podziału dóbr w rehabilitacji, Jacek Hołówka stwierdza m. in.: „(...) zwroty *zapewnienie elementarnych środków do życia* i *umożliwienie pełnej rehabilitacji* znaczyć mogą rzeczy różne: od zaangażowania bardzo znacznych środków po zaangażowanie ich w stopniu zupełnie

[16] J. Bernard: *Od biologii do etyki.* Op. cit., s. 131.

[17] Tamże, s. 193.

[18] J. Hamburger: *Człowiek i ludzie.* Warszawa 1982, s. 107.

[19] K. Lorenz: *Regres społeczeństwa.* Warszawa 1986, s. 89.

minimalnym. Szczególne znaczenie z punktu widzenia etyki ma ten aspekt rehabilitacji, który wiąże się z właściwym podziałem dóbr, innymi słowy — problem sprawiedliwości dystrybutywnej w odniesieniu do rehabilitacji.

(...) Zasada *każdemu według sumienia* nadaje się najlepiej do regulacji sytuacji osób o niepełnej sprawności w ich rodzinie i innych małych grupach. Zasady: *każdemu tyle samo* i *każdemu albo tyle, by choć minimalnie skorzystał, albo nic* pozwalają ustalić uprawnienia osób o naruszonej sprawności wewnątrz ich grup a więc np. w zakładach rehabilitacyjnych, przy okazji rozpatrywania ich żądań w wydziałach zdrowia rad narodowych itp. Zasada *każdemu według zasług* znajduje zastosowanie przy ustalaniu uprawnień ubezpieczeniowych. Jednak żadna z tych zasad nie obejmuje całości problemów rehabilitacji i inwalidztwa... "[20].

Szczególnie drastycznie kwestie ekonomiczne rzutują na problematykę eutanazji podejmowaną przez bioetyków — i to przede wszystkim tzw. eutanazji biernej, polegającej na zaprzestaniu sztucznego podtrzymywania funkcji życiowych człowieka śmiertelnie, nieuleczalnie chorego, którego już w żaden sposób współczesna medycyna nie jest w stanie przywrócić do normalnego, samodzielnego życia.

Niedawno eutanazja została zalegalizowana m. in. w Holandii, gdzie od 1971 roku mieszka na stałe polski lekarz-kardiolog dr Ryszard Fenigsen, autor wydanej w naszym kraju w tym roku pracy *Eutanazja. Śmierć z wyboru?* W artykule *Ekonomia a eutanazja* pisze on m. in.: „(...) W Holandii, jak i gdzie indziej, zarówno przeciwnicy, jak i zwolennicy eutanazji wskazują na względy ekonomiczne mogące zaważyć na decyzjach w sprawie życia i śmierci. Przeciwnicy zarzucają eutanastom oschłe wyrachowanie: ludzie ci nie kierują się rzekomo ani współczuciem, ani szacunkiem dla wolności wyboru, ale chęcią zredukowania kosztów. Ze swej strony, niektórzy zwolennicy eutanazji powołują się na względy finansowe, aby wykazać, że eutanazji nie da się uniknąć.

Muszę wyznać, że nigdy nie wierzyłem w argumenty ekonomiczne ani jednej, ani drugiej strony. Są ludzie gotowi uśmiercić innych dla osobistego zysku, ale mało jest takich, którzy wydaliby innych na śmierć, aby ratować kasę miejską czy państwową.

Oto następny przykład ekonomicznych uwarunkowań rozwiązywania kwestii bioetycznych, tym razem — wydawałoby się — banalny i prosty, jakże bliski doświadczeniom przeciętnego Polaka. Podaje go prof. Tadeusz Kielanowski:

„(...) w teorii nie wartościują więc lekarze życia ludzkiego nigdy, ale w praktyce muszą to jednak czasem uczynić i nieraz w tych momentach żałują, że zostali lekarzami. Chodzi o przyjmowanie chorych do szpitali... W szpitalnych izbach przyjęć odbywa się więc wartościowanie wielorakie; najlżej chorych odsyła się do domu, najciężej chorych, takich, których życie zależy od natychmiastowej pomocy, interwencji — przyjmuje się zawsze.

[20] Z. Szawarski (red.): W *kręgu....* op. cit., s. 131. 148-149. Por. także: K. Osińska (red.): *Refleksje nad etyką lekarską.* Warszawa 1990, s. 32-35; J. Kopczyński, A. Siciński (red.): *Człowiek—środowisko —zdrowie.* Wrocław-Warszawa-Kraków 1990, s. 385-398. 435-442.

[21] R. Fenigsen: *Eutanazja. Śmierć z wyboru?* Poznań 1994, s. 128-129. Zob. też: J. Brehant: *Chory i lekarz w obliczu śmierci — Thanatos.* Warszawa 1993. s. 131-135.

Ale wśród innych trzeba dokonać wyboru i nieraz stawać przed dylematem: przyjąć starca czy czterdziestoletniego mężczyznę, przyjąć chore dziecko normalne czy dziecko umysłowo niedorozwinięte, bo wszystkich przyjąć się nie da, miejsc brakuje, wszystkie łóżka są zajęte... ”[22].

Kolejny ważny problem rozpatrywany na gruncie współczesnej bioetyki, wiąże się z moralną odpowiedzialnością uczonych-badaczy, podejmujących eksperymenty medyczno-biologiczne, szczególnie te realizowane z udziałem ludzi i na ludziach. Wprawdzie już medycyna starożytna podejmowała takie badania i mają one swoją długą historię, ale wciąż budzą nowe kontrowersje moralne, wiele zastrzeżeń i oporów; w wielu przypadkach dzięki nim jest w ogóle możliwy rozwój współczesnej medycyny.

Przypomnijmy skrótowo najważniejsze normy i zasady Kodeksu Etyki Lekarskiej w tej kwestii.:

— eksperymenty na ludziach winny być poprzedzone odpowiednio wcześniejszymi doświadczeniami „in vitro” i „in vivo” na zwierzętach, bez zadawania im — jeśli to jest możliwe — niepotrzebnych i nadmiernych cierpień;

—badania tego typu mogą być prowadzone jedynie za zgodą niezależnej komisji etycznej i pod nadzorem doświadczonych lekarzy;

—eksperymenty badawcze na ludziach można przeprowadzać jedynie wówczas, gdy są nieodzowne oraz gdy spodziewane korzyści dla pacjenta przeważają istotnie nad nieuniknionym ryzykiem;

—wszystko to wymaga oczywiście pełnej i swobodnie wyrażonej woli pacjenta, jego osobistej zgody — a gdy jest to niemożliwe z różnych względów, zgody jego najbliższych czy prawnych opiekunów. O zgodę taką należy pytać również osoby małoletnie, o ile są zdolne do jej swobodnego i świadomego wyrażania[23].

Pisząc na temat etycznych granic eksperymentu klinicznego, Mieczysław Gamski akcentuje, iż „(...) wyznaczają je ich motywy, cel bezpośredni, sposób przeprowadzania, związane z nimi ryzyko i możliwości praktycznego wykorzystania ich wyników. Motywem może tu być wyłącznie chęć przyniesienia dobra jednostce i zbiorowości.

Nigdy nie może nim stać się dążenie do niszczenia zdrowia i życia ludzkiego np. w ramach wojen, zysk materialny, żądza sławy, myśl o karierze, zaspokojenie własnego napędu badawczego bez względy na dobro człowieka. To są zresztą etyczne granice motywacyjne każdego działania lekarskiego.

(...) Zwykle mianem eksperymentu na człowieku opatrujemy takie działanie lekarza czy zespołu odpowiednich specjalistów, które ma na celu sprawdzenie u ludzi zdrowych lub chorych przydatności jakiegoś nowego sposobu postępowania rozpoznawczego, leczniczego lub zapobiegawczego, a także próbę zdobycia przy tej sposobności nowych informacji z dziedziny fizjologii i patofizjologii. Cała ta działalność powinna się opierać na najwyższych zasadach etycznych i na najlepszym poziomie dotychczasowej wiedzy”[24].

[22] T. Kielanowski: *Rozmyślania o przemijaniu.* Warszawa 1980, s. 132.

[23] *Kodeks etyki lekarskiej.* Warszawa 1992. art. 43-48.

[24] K. Osińska (red.): *Refleksje nad etyką lekarską.* Op. cit., s. 74.

Prezentując w odniesieniu do tej kwestii stanowisko współczesnej etyki katolickiej, Stefan Kornas formułuje podstawowe kryteria oceny etycznej eksperymentów medycznych: dobro osoby ludzkiej oraz dobro wspólne. Na dobro osoby ludzkiej składają się przede wszystkim jej godność, a także jej naturalne uprawnienia: prawo do życia i nienaruszalności cielesnej, prawo do dóbr duchowych, do życia małżeńskiego i rodzinnego, prawo do osobistego rozwoju. Istotnym kryterium etycznym jawi się tutaj, personalistycznie ujęta, miłość osoby ludzkiej[25]. Jeśli chodzi o drugie kryterium etyczne: dobro wspólne, to autor ten podkreśla przede wszystkim rolę i znaczenie postępu technicznego w rozwoju kultury i cywilizacji ludzkiej, rysując na tym tle znaczący wkład i dorobek nauk biomedycznych:

„(...) eksperymenty te są tymi aktywnościami ludzkimi w świecie, które umożliwiają dalszy postęp w zakresie leczenia chorób. Osiągnięcie tego zadania nie byłoby możliwe bez wcześniejszego poznania procesów i funkcji organizmu ludzkiego, co nieustannie dokonuje się w działaniach eksperymentalnych. Tutaj jest ścisłe sprzężenie refleksji naukowej ze zdobyczami techniki, którymi człowiek jako ich twórca posługuje się przy badaniach i terapii wielu zjawisk somatycznych organizmu własnego lub innych osób.

(...) Lekarze, podejmując pewne czynności eksperymentalne na organizmie człowieka, próbują w ten sposób wyznaczyć granice jego sprawności cielesnej i psychicznej, określać wymagania dotyczące korzystnego trybu życia, pracy i odpoczynku. Efektem owych poczynań i zainteresowania postępu technicznego do terapii wielu schorzeń, stał się widoczny w ostatnim półwieczu spadek śmiertelności ludzi. Uzyskano przedłużenie ich życia średnio o kilkanaście lat"[26].

Istnieje, niestety, także ta druga, ciemna strona eksperymentów biomedycznych na ludziach, niosąca za sobą negatywne skutki — i to nie tylko natury moralnej! — tak dla poszczególnych jednostek, jak i dla całej populacji ludzkiej. O jednym z przykładów — eksperymentach prowadzonych przez lekarzy i naukowców na więźniach obozów koncentracyjnych podczas II wojny światowej—już tu wspomniano. Dziś wiemy o wiele więcej o podobnych eksperymentach realizowanych przez pseudobadaczy stalinowskich na więźniach gułagów, a także na chorych z zakładów psychiatrycznych i, co bardziej przerażające, także na ludziach zdrowych zamkniętych tam i izolowanych od „zdrowego społeczeństwa".

Oto dopiero niedawno ujrzały światło dzienne dokumenty amerykańskie i radzieckie, prezentujące wyniki badań skutków wybuchów atomowych na własnych żołnierzach uczestniczących w zbiorowych eksperymentach medycznych, jak również japońskie dotyczące broni biologicznej, realizowane na więźniach alianckich przebywających w japońskich obozach jenieckich. Dość szeroko znane są również podobne eksperymenty dokonywane przez Amerykanów w czasie wojny z Koreą oraz podczas konfliktu wietnamskiego[27].

[25] S. Kornas: *Współczesne eksperymenty medyczne...,* op. cit., s. 293.

[26] Tamże, s. 128-129. Por. leż: S. Rostafiński, D. Moska: *Etyka farmaceutyczna.* Warszawa 1986, s. 101-105.

[27] Zob.: T. Kielanowski (red): *Etyka i deontologia lekarska.* Op. cit., s. 78-80.

W dużo mniejszej skali — ale jednak! — wystąpiły także nieprawidłowości w badaniach eksperymentalnych w zakresie nauk biomedycznych, realizowanych w Polsce. Jak podaje Józef Bogusz, „(...) przykładem lekkomyślnego postępowania może być cykl opublikowanych prac i publicznych wystąpień lekarzy, którzy w swojej swobodnej fantazji wytworzyli koncepcję zapobiegania poronieniom i chorobie hemolitycznej noworodków w następstwie konfliktu serologicznego grup ABO. W tym celu kobietom, które w przeszłości miały poronienia, autorzy wstrzykiwali wielokrotnie mieszaninę ich krwi z krwią męża (...). Z doniesień wynika, że próby te nie były poprzedzone odpowiednim modelem doświadczalnym, materiał chorych nie spełniał podstawowych warunków, a wyników nie sprawdzono. Mimo to i mimo sprzeciwu Instytutu Hematologii, doświadczenia były kontynuowane, a w br. opublikowano streszczenie pracy habilitacyjnej dotyczącej tej problematyki.

(...) Wywoływano sztuczne wstrząsy hipoglikemiczne u zdrowych dzieci, a nawet niemowląt, w celu prowadzenia różnych badań. Badano też wody płodowe, uzyskiwane przez nakłucie macicy ciężarnej, bez właściwego poinformowania jej o związanym z tym ryzykiem uszkodzenia płodu, co zresztą miało się już wydarzyć (chodziło o uszkodzenie gałki ocznej płodu igłą punkcyjną)... ”[28].

Oczywiście, powyższe przykłady nie wyczerpują pełnej listy występków przeciwko zasadom i normom bioetyki i deontologii lekarskiej w polskim środowisku medycznym. Aby choć w części im zapobiec, w 1982 roku powołano do życia ogólnopolską Komisję Etyczną do Spraw Eksperymentów Klinicznych (jej inicjatorami byli m. in. profesorowie: Kornel Gibiński, Jan Kostrzewski, Jan Nielubowicz, Józef Bogusz i Tadeusz Kielanowski) i odpowiednie komisje terenowe, od kilku też lat działają już w naszym kraju Izby Lekarskie, wraz z funkcjonującymi w ich strukturze Komisjami Etyki; Komisja Etyki Lekarskiej działa również na szczeblu Naczelnej Rady Lekarskiej[29]. Oddajmy w tym miejscu jeszcze raz głos Mieczysławowi Gamskiemu, który m. in. stwierdza:

„(...) aby nauka nie prowadziła bezpośrednio do totalnego zniszczenia, winna być w każdym szczególe głęboko moralna... Motywy uprawiania nauki muszą być szlachetne i bezinteresowne, a cel bezpośredni równie piękny: harmonijny i wszechstronny rozwój człowieka i całej ludzkości, ku dobru i szczęściu powszechnemu. Nauka wiele grzeszy przeciwko temu postulatowi, ale czyni to raczej nieświadomie, działając nieostrożnie. Trudno nawet dopuścić myśl, aby zło czynić z rozmysłem. Zaprzęganie bowiem nauki do rydwanu zła jest jednym z najgroźniejszych wykroczeń przeciwko ludzkości.

(...) Świat medyczny ma również własną problematykę naukową i związane z nią zagadnienia etyczne. Wynikają one z bezpośredniej służby człowiekowi w chorobie, w zagrożeniu chorobą i innymi uszkodzeniami zdrowia. Wiążą się z koniecznością uszanowania osoby ludzkiej, jej integralności i praw. W miarę rozwoju nauk medycznych i niepokojącej technicyzacji medycyny, rodzą się coraz to nowe problemy etyczne, rosną trudności utrzymania równowagi między mnożącymi się osiągnięciami a zdrowym rozsądkiem i moralnością. Reanimacja, przeszczepianie narządów,

[28] Tamże, s. 81.

[29] *Kodeks etyki lekarskiej,* wyd. cyt., s. 1-6 *(Wprowadzenie).*

zapłodnienie pozaustrojowe, inżynieria genetyczna to owoce oszałamiającego postępu, ale równocześnie źródło nowych zagrożeń i konfliktów sumienia"[30].

Jednym z najbardziej kontrowersyjnych problemów współczesnej bioetyki jest niewątpliwie kwestia eksperymentów badawczych dokonywanych na mózgu ludzkim, wpływu ingerencji w tym obszarze na stan świadomości, psychiki człowieka, jego reakcji na samego siebie oraz na otaczający go świat zewnętrzny. Eksperymenty tego typu szczególnie często realizuje dla swoich potrzeb współczesna psychiatria oraz psychochirurgia, badając nowe możliwości diagnozowania oraz terapii chorób psychicznych i różnego typu uszkodzeń mózgu.

Tak więc w połowie lat 50. szczyty powodzenia osiągnęła na zachodzie metoda przeciwdziałania stanom psychopatologicznym, polegająca na sekcji odpowiednio wybranych włókien nerwowych płata czołowego mózgu, zwana lobotomią — wykonano tego typu zabiegów przeciętnie ok. 5 tysięcy rocznie na całym świecie. Niestety, chociaż pierwsze objawy choroby psychicznej ustępowały, to zamiast nich występowały inne zaburzenia: orientacji, funkcjonowania przewodu pokarmowego itp. Następnym etapem była „technika stereotaktyczna" sprowadzająca się w swej istocie do oddziaływania przy pomocy słabych elektrod na ściśle określone partie mózgu o niewielkim zasięgu (punktowo) — ale i tę metodę, stosowaną do dziś, wykorzystuje się jedynie w stanach ciężkiej depresji oraz u osób głęboko upośledzonych i agresywnych.

Nadal jednak najwięcej kontrowersji budzi stosowanie w tym zakresie terapii elektrowstrząsowej, która — zapoczątkowana w 1934 roku — przeżywała od tego czasu swoje wzloty i upadki, zawsze powodując — i to nie tylko u potencjalnych pacjentów — przerażenie, ból, szok swym wizualnym przedstawieniem. Rzeczywiście, jak pisze Antony Smith, „(...) ma ona posmak barbarzyński, gdyż polega na przepuszczaniu przez mózg prądu elektrycznego, jest też anachroniczna, przy tym nikt nie wie, jaki dokładnie wpływ wywiera. Działa ona jednak korzystnie i może (często) wyprowadzać pacjenta z depresji, gdy zawiodły wszystkie inne metody.

Wstrząs elektryczny stosuje się po jednej lub po obu stronach..., trwa on zazwyczaj krótko, jest na tyle silny, że powoduje utratę przytomności, często prowadzi do pewnego stopnia amnezji i nieraz okazuje się zbawienny nie tylko w depresji, ale i w innych zaburzeniach psychicznych"[31].

W skali całego świata szybko rośnie liczba zagrożeń, wpływających na stan i funkcjonowanie ludzkiego mózgu. Wynikają one z narastającego zanieczyszczenia środowiska naturalnego, szczególnie związkami ołowiu i innych metali ciężkich, niedożywienia występującego w większości krajów trzeciego świata, a ostatnio także i drugiego (postradzieckiego), rosnącej liczby uzależnionych od alkoholu i narkotyków itp. Na skutek niedoboru magnezu, żelaza i innych biopierwiastków rodzi się coraz więcej dzieci z zaburzeniami funkcji mózgu, natomiast niedobór soli magnezowe-wapniowych i innych składników mineralnych powoduje u ludzi dorosłych przedwczesną miażdżycę naczyń mózgowych.

[30] K. Osińska (red.): *Refleksje nad etyką....* on. cit., s. 77-82.

[31] A. Smith: *Umysł.* Warszawa 1989. s. 307. 309.

Jak podkreśla Julian Aleksandrowicz, „nieprawidłowa struktura mózgu lub jego zaburzone funkcje dają o sobie znać w zupełnie nieoczekiwanym momencie i w niespodziewany sposób. Kto wie, czy nie tutaj m. in. znajduje się wytłumaczenie nie tylko agresji, która obecnie wyraża się także w terroryzmie, ale i wielu wojen prowadzonych — przynajmniej dla wielu biorących w nich udział — z przyczyn zupełnie irracjonalnych, np. na tle religijnym czy „footbolowym", między grupami społecznymi, które nawet przez całe wieki żyły ze sobą dotąd w zgodzie.

(...) Tymczasem dostrzegamy, jak mózg nasz ulega coraz większym uszkodzeniom. Gdy jest uszkodzony — genetycznie, toksycznie czy mechanicznie — wykazuje upośledzenie procesu przechowywania informacji i ich przetwarzania, które są niezbędne do zachowania prawidłowych myśli, słów i czynów. Można sądzić, że ogromna większość trudności politycznych, społecznych i ekonomicznych — a także zdrowotnych — ma swe źródła w wyzwolonym ekologicznie zaburzeniu sprawnego myślenia, zarówno jednostek, jak i grup ludzi"[32].

Bioetyków epoki końca XX wieku bardziej jednak niepokoją innego typu eksperymenty medyczne, dokonywane na mózgu ludzkim z wykorzystaniem metod i narzędzi inżynierii genetycznej. Chodzi tu oczywiście o eugenikę, tj. swoiste doskonalenie ludzkiego genotypu celem „poprawienia" błędów natury, udoskonalenia możliwości fizycznych, psychicznych i umysłowych człowieka. Możliwe staje się dziś np. takie wszczepienie nowych genów zwierzętom, by ich mózg powiększyć i uczynić bardziej sprawnym, przykładowo poprzez zwiększenie liczby funkcjonujących w nim neuronów. Inne eksperymenty biomedyczne ukazują możliwości genetycznego powstrzymywania i hamowania procesów obumierania neuronów — a więc starzenia się i śmierci mózgu. Wiadomo wszakże, iż większość ludzi począwszy od 35. roku życia traci — w miarę starzenia się organizmu — tysiące neuronów dziennie, których nic zastępują już nowe komórki nerwowe. Dopóki nie znajdziemy metody ich odnawiania czy stabilizacji, nie będą miały większego sensu, poza szczególnymi przypadkami, zabiegi przeszczepiania ludziom starym narządów uzyskanych od zmarłych przedstawicieli gatunku[33]. Zarówno w odniesieniu do eksperymentów o charakterze psychochirurgicznym, jak i eugenicznym warto przypomnieć ostrzegawcze słowa Tadeusza Ślipko: „(...) tkwi (w nich) pewien niepokojący moment, którego nie można pomijać w rozważaniach etycznych. W sferze potencjalnych skutków tych metod leży nie tylko możliwość oddziaływania terapeutycznego, ale także zdolność modyfikowania stanów świadomości człowieka zdrowego. Toteż sami psychiatrzy zdają sobie sprawę, że może ona być łatwo nadużyta dla celów z medycyną nie mających nic wspólnego. W tym założeniu z techniki leczenia psychochirurgia staje się narzędziem manipulacji człowiekiem, pozbawiając go przy pomocy właściwych sobie ingerencji pewnych elementów jego świadomościowej tożsamości. Stanowi to niewątpliwe naruszenie podstawowych osobowych praw

[32] J. Aleksandrowicz. II Duda: *U progu medycyny jutra.* Radom 1991, s. 190, 196. Zob. Także: R. Cook: *Wyzwanie naturze.* Warszawa 1983. s. 220-221. 225-231.

[33] Zob.: R. Cook: *Wyzwania naturze.* Op. cit., s. 238-241. Por. też: B. Dixon: *Nie igra się* z *nauką.* Warszawa 1984, s. 289-293.

człowieka chroniących jego organiczną i duchową integralność, co stwarza podstawę moralnie negatywnej oceny tego typu postępowania".

Wtóruje mu cytowany wcześniej Anthony Smith: „(...) Żyjemy naprawdę w dekadzie neurologii... Jest to też okazja dla nie-neurologów, by douczyć się czegoś o mózgu, po części dlatego, że nowe fakty są tak ekscytujące, ale również dlatego, że temat jest pokupny. Powstają kwestie etyczne dotyczące zdrowia psychicznego, wątpliwości w sprawie środków farmakologicznych, terapii wstrząsowej i samej depresji, bądź psychochirurgii czy innych operacji, które mają leczyć raczej umysł niż mózg. Odpowiedzi na te pytania nie mogą dostarczać sami tylko eksperci... "[35].

Podsumowując nasze rozważania dotyczące różnych aspektów problematyki współczesnej bioetyki możemy dowodnie stwierdzić ich postępującą złożoność, poszerzający się zakres tematyczny (ontologiczny) oraz aksjologiczny. W warunkach wzrastającej dynamiki procesów cywilizacyjno-kulturowych i kolejnej rewolucji naukowo-technicznej, można śmiało prognozować wzrost rangi i znaczenia bioetyki jako dziedziny interdyscyplinarnej, łączącej służbę na rzecz dobra człowieka i przeciwdziałania niekorzystnym uwarunkowaniom jego codziennej egzystencji ze zdobyczami najbardziej nowoczesnych dziedzin nauk biomedycznych i technicznych. Jest to dla naszej przyszłości o tyle istotne, że żyć nam się będzie na naszym ziemskim globie coraz ciaśniej: jest nas już teraz prawie sześć miliardów, za kilkadziesiąt lat będzie nas prawie dwukrotnie więcej, a dotychczas poznane zasoby życiowe człowieka kurczą się w przyśpieszonym tempie.

W naszym myśleniu o przyszłości jest jednak — mimo wszystko — wiele nadziei, bowiem, jak piszą Jarosław Rudniański i Krzysztof Murawski, „(...) kiedy myślimy racjonalnie i uwzględniamy nawet wszelkie możliwe obecnie obszary niewiedzy, wiemy mimo wszystko, że nie wchodzą tu w grę wizje apokaliptyczne, tak rozpowszechnione w poprzednich epokach. Dziś mamy do czynienia z prognozami ścisłymi, opartymi na współczesnych danych naukowych, na tym „marginesie wiedzy", jakim dysponujemy obecnie. Jest to jednak margines dostatecznie w danym zakresie duży i dostatecznie uzasadniony za pomocą wielokrotnie powtarzanych badań, aby w żadnym przypadku nie lekceważyć opartych na nim przewidywań.

(...) to, co będzie poza tą krawędzią, zależy w znacznej mierze — mówiąc bynajmniej nie emocjonalnie, lecz bar dziej rzeczowo — od tego, czy ludzie potrafią uświadomić sobie obszary niewiedzy umysłu istniejące w nich i poza nimi, czy potrafią niejako „oswoić się" z nimi i zmienić swoje dotychczasowe sposoby istnienia, sposoby życia. Czy będą też nadal szli „torem bezwładu": egoizmu i ekspansji, ciasnego spojrzenia na świat i na siebie, nie opartej na niczym wiary, że „jakoś to będzie", skoro było jakoś dotychczas. Dotyczy to wszystkich, w największym zaś stopniu tych, którzy ponoszą największą odpowiedzialność"[36].

[34] T. Ślipko: *Granice życia.* Wyd. cyt., s. 237-238.

[35] A. Smith: *Umysł.* Op. cit.. s. 306.

[36] J. Rudniański, K. Murawski (red.): *Sposoby istnienia. Działanie wobec siebie i innych.* Warszawa 1988, s. 272. Zob. także: G. Picht: *Odwaga utopii.* Warszawa 1981, s. 49-71, 176-187 oraz F. Capra: *Punkt zwrotny.* Warszawa 1987, s. 530-572.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

ARTUR ANDRZEJUK

TOMISTYCZNA TEORIA CIAŁA

Paweł Milcarek: *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu.* Warszawa, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna i Reklamowo-Handlowa „Adam", 1994, 215 s.

Książka jest poprawioną wersją rozprawy doktorskiej obronionej 16 czerwca 1994 r. na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Promotorem doktoratu był prof. dr hab. Mieczysław Gogacz, a recenzentami pracy: prof. dr hab. Antoni B. Stępień (KUL) i prof. dr hab. Bohdan Bejze (ATK).

Jak ciało należy do człowieka, tak jego problematyka jest częścią antropologii filozoficznej. A ta stała się w ostatnich czasach nauką szczególnie ważną. To na jej polu rozstrzyga się kwestie życia i śmierci człowieka, problem eksperymentów genetycznych, a nawet zagadnienia społeczne. W tej antropologii filozoficznej zagadnienie ciała — jak pokazuje Paweł Milcarek — było przez długie lata traktowane po macoszemu. I oto mamy przed sobą książkę na temat teorii ciała według Tomasza z Akwinu (1224/25-1274), największego myśliciela chrześcijańskiego średniowiecza. Średniowiecze to, po okresie helleńskim, jest czasem największego rozkwitu filozofii klasycznej i dlatego jak najbardziej uzasadnione wydaje się szukanie w pismach wielkich metafizyków rozwiązań tych problemów, wokół których krąży filozofia nowożytna.

Dla mediewisty przywykłego do scholastycznego porządku i rzetelności, książka P. Milcarka jest lekturą prawdziwie rozkoszną rozsmakowującą w sobie jak metafizyczny traktat Oto bowiem otwiera ją odważne uporządkowanie poglądów autorów współczesnych „kształtujących obraz Tomaszowej koncepcji ciała" w myśleniu dzisiejszych filozofów. Autor rzeczowo i spokojnie, acz bezlitośnie wytknął niektórym z nich „utożsamianie myśli św. Tomasza z myślą Arystotelesa", czy „mieszanie zdań św. Tomasza z ujęciami jego komentatorów" (s. 13). Zauważmy, że jest to bolączka nękająca cały tomizm od samych jego początków. P. Milcarek odciął się także od ujęć uwspółcześniających myśl Tomasza wyjaśnieniami fenomenologicznymi lub przyrodniczymi (wśród nich umieścił poglądy Karola Wojtyły oraz Antoniego B. Stępnia). Autor wyraźnie bierze stronę „ujęć metafizycznych", których

miarą wartości jest wierność tekstom Akwinaty. Ujęcia metafizyczne tematu przypisuje dwóm filozofom: Mieczysławowi A. Krąpcowi i Mieczysławowi Gogaczowi.

Dwa kolejne rozdziały to drobiazgowa analiza czternastu dzieł św. Tomasza, w których podejmuje on — w najrozmaitszych aspektach — problem ludzkiego ciała. Autor książki podzielił prace Tomasza na „wcześniejsze" *(De ente et essenta; De principis naturae: Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda)* i „kolejne", czyli wszystkie pozostałe. Cezurą graniczną jest data promocji na mistrza świętej teologii Uniwersytetu Paryskiego w 1256 r. Dzięki opisanemu zabiegowi P. Milcarek unika jednocześnie dwóch pokus zwodzących historyków filozofii: pierwsza to traktowanie poglądów danego autora wyrażanych w całym, niekiedy długim, życiu jako monolitu; druga polega na wyszukiwaniu na siłę różnic w poglądach „młodego" i „starego" autora. „W zasadzie brak jest istotnych przełomów, polegających na zasadniczej zmianie poglądów" — zauważa P. Milcarek. „Drogę myślową do uzyskania filozoficznej koncepcji ciała ludzkiego stanowi więc u św. Tomasza stopniowe uświadomienie sobie konsekwencji pierwszych ujęć" (s. 152). Nie będziemy zatem mieli, dzięki badaniom P. Milcarka, „młodego Tomasza", radykalnie odcinającego się od poglądów Tomasza dojrzałego.

Rozdział ostatni zawiera filozoficzną analizę materiału zgromadzonego w rozdziałach poprzednich, zatytułowaną: *Strukturalne i genetyczne ujęcie ciała ludzkiego wydobyte z dzieł św. Tomasza z Akwinu.* Ujęcie strukturalne polega na ukazywaniu „elementów wewnętrznej struktury bytu, jednak bez wskazywania na ich wzajemne powiązania oraz na ich pochodzenie od przyczyn zewnętrznych" (s. 154). Chodzi więc tu o zdanie sobie sprawy „jak się rzeczy mają". Ujęcie- genetyczne jest ukazywaniem „zależności bytu i jego pryncypiów od powodujących je przyczyn zewnętrznych" (s. 180). Jest to więc odpowiadanie na pytania o przyczyny, zależności, uwarunkowania, o to jak, dlaczego, z jakiego powodu. W pierwszym ujęciu autor stara się wskazać na „zasady konstytutywne" ciała ludzkiego, w drugim chce te zasady konstytutywne opisać „w zależności od tych przyczyn, które nie należą do struktury ciała".

Ujęcie strukturalne, pozornie uboższe, wprowadza jednak konieczność rozważenia budowy ciała ludzkiego w takich perspektywach, w jakich przedstawia ją sam Akwinata. Tych perspektyw jest kilka: *istoty-quidditas,* istoty jako podłoża przypadłości *(hypostasis),* natury człowieka, istoty pełnej, czyli *subsystencji.* Dopiero w wyniku tych wszystkich rozważań R Milcarek formułuje tezę, że „według św. Tomasza ciało ludzkie to należąca do istoty człowieka jego materia właściwa wraz z przenikającymi ją własnościami transcendentalnymi i zapodmiotowanymi przez nią określonymi przypadłościami (należna ilość, średnia jakość), ukomponowanymi w części i organy" (s. 202). Wydaje się, że jest to postawienie problemu ciała, niezwykle doniosłe w dzisiejszej kulturze filozoficznej. Otóż przede wszystkim usytuowanie ciała człowieka w obrębie jego istoty, czyli w obszarze najważniejszym z punktu widzenia bycia człowiekiem, jest radykalnym przeciwstawieniem się wszystkim tym tradycjom (a jest ich niemało), które uważają ciało za dodatek do duszy, a człowieka wprost za wcielonego ducha. Przecież już „boski Plato" nazwał człowieka duszą uwięzioną w ciele, zaś Filon z Aleksandrii stwierdził, że ciało to nie więzienie duszy, lecz jej grób. W tej atmosferze aktem odwagi ze strony św. Augustyna było uznanie

człowieka za duszę posługującą się narzędziem ciała. We wszystkich tych koncepcjach ciało nie stanowi człowieka, nie może zatem należeć do jego istoty. Św. Tomasz pozostaje w obrębie tradycji arystotelesowskiej, gdzie dusza jest formą ciała; nie można tu nawet powiedzieć, że człowiek to dusza i ciało. Spójnik „i" wszak rozdziela. A człowiek to przecież jedność duchowo-cielesna. Wszyscy jednak myślimy o człowieku jako o duszy i ciele! To tylko dowód na to, że nasza kultura była kształtowana raczej w tradycji platońskiej niż arystotelesowskiej. „Materia właściwa" jako tworzywo ciała to po prostu możność człowieka określona przez jego formę a urealniona przez jego istnienie. Możność jest zawsze tą sferą bytu, która warunkuje jego zmienność. Człowiek zmienia się, dostosowuje do warunków, myśli, działa, kocha. Wszystko to zapodmiotowuje się w jego możności, która jest jak tablica z korka, w którą wpinamy najrozmaitsze przedmioty. Jednak możność w człowieku nie jest możnością absolutną (czy tzw. *materią pierwszą)* gdyż człowiek, podmiotując pewne czynności, zgodnie ze swą naturą nie może np. fruwać, bo nie ma skrzydeł. Możność zatem w człowieku jest określona przez jego formę — może on chodzić i biegać, nie może fruwać. Materia z kolei, to ta „część" możności, która podmiotuje własności fizyczne. (Możność duchowa warunkuje np. myślenie, decydowanie, zaufanie, miłość) A zatem mamy już pierwszą, najgłębszą warstwę ciała człowieka — jest nią właściwa tylko temu człowiekowi materia, urealniona przez istnienie i określona przez formę. A ponieważ materię urealnia akt istnienia człowieka, to wnosi on w ciało wszystkie wywoływane przez siebie konsekwencje. Konsekwencje te to tzw. „własności transcendentalne", czyli realność, odrębność, jedność, prawda, dobro i piękno.

Ogarnianie ciała przez realność oznacza, że jest ono właśnie czymś realnym, faktycznym. Dziś, w dobie materializmu, nie wydaje nam się to możliwe do podważenia. Pamiętać jednak należy, że dla platoników wszelkiej maści realność ciała stanowiła zawsze określony problem. Jeszcze Kartezjusz, „ojciec filozofii nowożytnej", wykazywał realność naszych ciał dobrocią Boga. Łatwiej mu bowiem było uzasadnić istnienie i dobroć Boga, niż istnienie ciała ludzkiego. Przenikanie ciała ludzkiego przez własność jedności czyni je integralnym elementem struktury bytu, uniemożliwia więc rozdzielanie ciała i duszy, uznawanie ich za dwa różne elementy, przypadkowo ze sobą powiązane. Objęcie odrębnością ciała ludzkiego czyni je ciałem tego oto człowieka. Jedna bowiem odrębność nie jest drugą odrębnością Tak brzmi zasada niesprzeczności opisująca tę własność. Ciało ludzkie w strukturze człowieka podlega więc zasadzie niesprzeczności. Powoduje to radykalne oddzielenie bytowe ciała ludzkiego od innych rzeczy. Ciało człowieka nie może więc być częścią przyrody, jak się nam nieomal powszechnie wydaje. Jest tylko i wyłącznie niepowtarzalną strukturą ludzką. Jego związki z innymi bytami (całą przyrodą) nie polegają na tym, że ciało ludzkie jest częścią czegoś innego niż człowiek (por. s. 177-179). Prawda jako własność ciała ludzkiego umożliwia jego poznawczą dostępność innym osobom. Faktycznie więc poznajemy ciała ludzkie, a nie tylko wydaje nam się, że je poznajemy—jak tego chcieli niektórzy filozofowie nowożytni, odwołujący się znowu do Boga, aby uprawomocnił przedstawienia naszych zmysłów. Dobro ciała ludzkiego oznaczą że może się ono stać przedmiotem wyboru, pragnienia, pożądania. Łączy się to w przypadku ciała nieomal nierozłącznie z

pięknem, dając w sumie starą grecką problematykę *kalokagathia,* „dobro-piękna". Wskazuje to na znany skądinąd kult ciała ludzkiego w kulturze klasycznej. Dobro w filozofii nie utożsamia się z pięknem, wybieramy bowiem nie zawsze ze względu na piękno. Jednak piękno ciała, bezpośrednio przecież poznawanego, przykuwając naszą uwagę swoiście do siebie pociąga, sprawia, że pragniemy go jako dobra dla siebie.

Drugą, po materii właściwej, warstwą ludzkiego ciała są zapodmiotowane w niej przypadłości, tworzące części i organy ciała (zob. s. 70-84 i 180).

Genetyczne ujęcie ciała według św. Tomasza wnosi jeszcze bogatszą problematykę. Kompozycja ciała ludzkiego w tym ujęciu — w rozumieniu Pawła Milcarka — „jest spowodowana przez akt istnienia, przyczyniający bytowanie, i duszę intelektualną, przyczynującą określoną ilość i jakość oraz podział na części i ukształtowanie organów; a także przez elementy, oddziałujące w postaci materiału genetycznego, pożywienia i materiału wzrostowego na ilościowe i jakościowe dyspozycje cielesne" (202). Akt istnienia to ten element każdego bytu, który powoduje, że on jest. Akt istnienia jest stworzony dla każdego bytu przez Boga i genetycznie rzecz ujmując, zapoczątkowuje on każdy byt. (Na tym — przy okazji powiedzmy—polega według Tomasza stwórcze dzieło Boga; Akwinata ponadto nie „angażuje" Boga do żadnych innych działań — Bóg stwarza akt istnienia, bo nikt inny tego nie może uczynić i to wszystko; całą resztę powodują inne przyczyny.) Istnienie wywołuje także w człowieku jego intelektualną duszę, która jest bezpośrednią formą ciała. A zatem to dusza intelektualna jest formą ciała ludzkiego. Formami ciał zwierząt są dusze zmysłowe, roślin zaś—wegetatywne. Zachodzi więc istotowa różnica pomiędzy ciałami zwierząt i ludzi: „skoro formą substancjalną aktualizującą materię jest w człowieku dusza intelektualna, to ciało ludzkie jako skutek tego zaktualizowania ma swoją specyficzną strukturę" — pisze P. Milcarek, a przywołując tekst św. Tomasza dopowiada, że „ze względu na współdziałanie zmysłów i intelektu inna jest (...) w człowieku kompleksja cielesna. (...) inna i dostosowana do działań intelektualnych jest nawet postawa cielesna człowieka, wyprostowana właśnie dla lepszego funkcjonowania zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych (s. 117, por. *Summa Theologiae,* pars prima, q. 93, a. 3, ad 3).

Istnienie i forma intelektualna są wewnątrzbytowymi przyczynami ciała. Jego przyczynami zewnętrznymi są elementy. Tomasz za Arystotelesem określa elementy jako nieskomplikowane (jednorodne) komponenty innych rzeczy, które jednak po wejściu w ową kompozycję trwają niezmienione (s. 62). Dziś elementami nazwalibyśmy cząsteczki pewnych pierwiastków i niektórych związków chemicznych (spełniających wymienione wyżej warunki); być może także są to kody genetyczne. Elementy dostarczane naszemu ciału w pożywieniu, są przez władze rodzenia komponowane w materiał genetyczny, przez władzę odżywiania—w materiał stale konstruujący ubytki powodowane naturalnym zużywaniem się, a przez władzę wzrastania — materiał wzrostowy. W ciele ludzkim dokonuje się zatem stały przepływ materiału, który Tomasz ilustruje rozmaitymi przykładami: „w państwie dzieje się tak, że jedni obywatele odchodzą z wielości przez śmierć, a na ich miejsce przychodzą następni. W ten sposób części wielości przychodzą i odchodzą materialnie, ale trwają formalnie, gdyż na tych samych urzędach, od których odeszli wcześ-

niejsi, zostali ustanowieni nowi ludzie. (...) Podobnie jest w człowieku, w którym części odchodzące są odbudowywane przez inne w tymże kształcie i w tymże położeniu. W ten sposób wszystkie części są w stałym przepływie według materiału, ale trwają według gatunku. Trwa zatem jeden co do liczby człowiek" (s. 100). Na ten temat Tomasz napisał nawet osobne dziełko, list *De mixtione elementorum (O zmieszaniu elementów)* (s. 142-147). To „zmieszanie elementów" jest najbardziej zewnętrzną, widoczną warstwą ciała człowieka. To, co bywa zwykle uważane za ludzkie ciało, jest zatem tylko zewnętrzną warstwą tego ciała. Bez tej warstwy ciało nie może funkcjonować i człowiek przestaje żyć, ale także do tej warstwy odnosi się większość zabiegów medycyny. Lekarze więc leczą „zmieszanie elementów". Postulat, aby lekarz zajmował się całym człowiekiem, ma uzasadnienie nie tylko psychologiczne, lecz także antropologiczne — bowiem to dusza intelektualna jest zasadą organizowania, swoistego uśrednienia mocy, poszczególnych elementów w dobrze funkcjonujące organa ciała. To twierdzenie jeszcze sto lat temu wydawało się zabobonem; dziś, po odkryciu układu immunologicznego, jest dla wszystkich oczywiste—często zabiegi medyczne mają na celu uruchomienie zawartych w nim mechanizmów obronnych. Ciało człowieka z czasem się zużywa, niekiedy jest niszczone przez czyniki zewnętrzne i następuje śmierć, która jest zniszczeniem ciała (s. 122-123). Zauważmy, że śmierć nie oznacza kresu istnienia bytu ludzkiego. Oznacza tylko okaleczenie człowieka, uniemożliwienie mu naturalnego poprzez zmysły korzystające z organów cielesnych — poznawania otaczającego go świata i działania w nim.

To, co tu napisano, jest tylko pobieżnym zreferowaniem głównych tez autora, przedstawionych w zakończeniu książki. W najmniejszym stopniu nie wyczerpuje to przebogatej treści tej publikacji, zawartej na ponad dwustu stronach. Jednak lektura książki nie jest trudna, gdyż — jak zauważył recenzujący ją bp prof. Bohdan Bejze — autor „posługuje się bardzo poprawną polszczyzną, co ogromnie ułatwia lekturę tekstu rozprawy, mimo poruszania w niej tematów niekiedy skomplikowanych, (...) a dla terminów filozoficznych używanych w średniowieczu znajduje trafne odpowiedniki polskie". Warto zatem przeczytać tę pożyteczną publikację.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

PIOTR GLINKOWSKI

HERMENEUTYCZNY WYMIAR FILOZOFII

Studia z filozofii niemieckiej. Pod redakcją **Stanisława Czerniaka i Jarosława Rolewskiego.** Toruń, UMK Instytut Filozofii, 1994, 172 s.

Ośrodek Toruński—dzięki staraniom i merytorycznemu patronatowi Stanisława Czerniaka i Jarosława Rolewskiego — wystąpił z wartościową inicjatywą wydawniczą. Nicią wiążącą zebrane w książce teksty jest potraktowanie hermeneutyki jako obiektu dociekań filozoficznych i metodologicznych. Już na wstępie, uzasadniając celowość podjęcia powyższej problematyki, Czerniak uwypukla cechy charakterystyczne współczesnej filozofii niemieckiej. Jednym z jej wyróżników w okresie ostatnich dwóch dziesięcioleci jest priorytet „praktycznej filozofii", wyznaczającej problematyce ludzkiego działania i międzyludzkiej komunikacji miejsce centralne w filozoficznym dyskursie.

Docelowo zadaniem *Studiów....* jest uprzystępnienie polskiemu odbiorcy najnowszych dokonań niemieckich filozofów, a zwłaszcza: 1. Monograficzne ujęcie poszczególnych zjawisk składających się na współczesną myśl niemiecką („hermeneutyka", szkoła Rittera, trzecie pokolenie szkoły frankfurckiej, szkoła erlangeńska i in.); 2. Prezentacja prac autorów polskich nawiązujących do odnośnej problematyki; 3. Utworzenie na łamach tej serii wydawniczej działu informacyjnego (recenzje, noty bibliograficzne, aktualia dotyczące życia filozoficznego w Niemczech).

Tom pierwszy *Studiów...* jest poświęcony hermeneutyce filozoficznej. Nie sposób w tym tekście ustosunkować się do wszystkich artykułów zamieszczonych w książce, podjąć z należytą skrupulatnością wszystkie, tak kompetentnie rozwijane przez autorów wątki. Skoncentruję się jedynie na tych, które w sposób znaczący wydają mi się wzbogacać współczesne rozważania nad hermeneutyką. Za szczególnie doniosłą uznałbym interpretację filozofii Diltheya dokonaną przez Bollnowa.

Punktem wyjścia filozofii Diltheya, zakładającej „rozumienie życia z niego samego, bez odwoływania się do ustaleń transcendentalnych", jest zawarte w ludzkim życiu znaczenie. Życie, ów świat codzienności, w naturalny sposób otaczający człowieka — określany później (przez Husserla i Schütza) terminem *Lebenswelt* — stanowi dla Diltheya tekst do zinterpretowania. Bollnow porównuje Diltheyowską kategorię przeżycia — najmniejszy element, w jakim dane nam jest życie — z Husserlowską intencjonalnością. Kategorie opisujące życie, odwołujące się do

przeżyć człowieka i bazujących na nich wyższych wytworów świata duchowo-historycznego, odróżnia Dilthey od kategorii przyrody. Dla Bollnowa Dilthey nie jest przedstawicielem irracjonalizmu, który w koncepcji życia odwoływałby się do tajemnicy ostatecznej niezgłębialności jego fenomenu. Zycie jest wprawdzie „niezgłębialne" *(unergründlich),* ale jednocześnie obiektywizuje się w formach, które później Misch — kontynuator filozofii Diltheya — nazwie wyrazem *(Ausdruck).* Z jednej strony, z niezgłębialności życie czerpie swą wewnętrzną dynamikę, z drugiej — dąży do ekspresji, obiektywizacji, wyrazu. Dlatego też Diltheyowski program zbudowania filozoficznej nauki o kategoriach życia można odbierać jako program budowy logiki hermeneutycznej. Niezwykle cenną poznawczo wydaje mi się otwierana przez Bollnowa perspektywa interpretacji filozofii Diltheya, w którym Bollnow dostrzega nie psychologistę, lecz psychologa, jako że fundamentem nauk humanistycznych uczynił Dilthey hermeneutykę, a nie psychologię.

Bollnow podkreśla rangę stosowanej przez Diltheya historyczności życia człowieka, z której wynika, że „istota" człowieka pozbawiona jest natury dającej się zdefiniować, czy to na drodze badania empirycznego, czy też w formie jakiegoś jej założenia (np. jako podmiot transcendentalny). Należy zgodzić się z autorem, że u Diltheya rozważania psychologiczne i hermeneutyczne (służące uzasadnieniu nauk humanistycznych i badaniu ich obiektywności), przez cały okres twórczej aktywności filozofa stanowią o dwutorowości jego naukowych poczynań. A chociaż Dilthey wzbraniał się przed ostatecznym zdefiniowaniem pojęć i podjęciem rozstrzygających decyzji, to jednak zdaje się nie ulegać wątpliwości, że hermeneutyka, jako teoria wykładania ekspresji życia, obecna jest w całej twórczości filozofa, a nie tylko u „późnego" Diltheya. Jest on psychologiem, ponieważ analizuje strukturę doświadczenia wewnętrznego człowieka, danego mu w przeżyciach. Tylko w psychologicznych przeżyciach dany jest człowiekowi sens i znaczenie takich form życia historycznego jak: religia, państwo, prawo, światopogląd i innych. Ale należy pamiętać także o tym, że „namysł człowieka nad samym sobą" *(Selbstbesinnung)* dokonuje się nie na drodze introspekcji, lecz interpretacji obiektywizacji życia. Hermeneutyka jest więc dla Diltheya niezbędna i wykazywanie (jak czyni to F. Rodi), że Dilthey był najpierw psychologiem, by później stać się hermeneutą, trzeba uznać za nieporozumienie.

Artykuł G. Scholtza *(Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna"?)* należy do szczególnie interesujących z uwagi na proponowany przez autora podział hermeneutyki na hermeneutykę techniczną filozoficzną i filozofię hermeneutyczną. Podział ten stanowi owocną próbę wprowadzenia porządku metodycznego w dziedzinę określania pojęcia hermeneutyki. Tam, gdzie hermeneutyka jest kunsztem interpretacji tekstu (pisanego czy mowy), mamy do czynienia z hermeneutyką techniczną. Hermeneutyka filozoficzna pyta o zasady rozumienia; stawia u swych podstaw kwestię: jak jest możliwe rozumienie? Obok hermeneutyki technicznej i filozoficznej autor wyróżnia filozofię hermeneutyczną która w swym centrum teoretycznym umieszcza problem rozumienia i interpretowania. Filozof hermeneutyczny sądzi, że świata nie można ująć poznawczo „w jego realności" i zadowolić się musimy wyłącznie jego interpretacjami. Dobrą tego wykładnię odnajdujemy u Nietzschego, który „powiadał, że świat stał się dla nas jeszcze bardziej «nieskoń-

czony», gdyż zawiera w sobie możliwości nieskończonych interpretacji (...); nie istnieją fakty, lecz tylko interpretacje" (s. 56). Poszukiwanie „prawdziwego" sensu świata, tekstu, komunikatu i próba odróżnienia go od sensu „fałszywego" nie ma w tej filozofii jakiejkolwiek racji bytu.

Scholtz wyraża opinię, że jeszcze nawet u Schleiermachera — który co prawda wychodzi od zasad filozoficznych i dąży do ich „systematycznego uporządkowania" — hermeneutyka wciąż pozostaje kunsztem, gdzie nacisk kładzie się na zagadnienie prawidłowego odczytywania sensu tekstów, a nie na problem rozumienia w jego ogólności i swoistości (wyróżnienie — P. G.). Swej filozofii Schleiermacher nie rozwija na gruncie hermeneutyki, lecz w obszarach takich dyscyplin, jak etyka i dialektyka. W odróżnieniu od technicznej, hermeneutyka filozoficzna, jako filozoficzna teoria interpretacji i rozumienia, pyta o „możliwość rozumienia i interpretowania ekspresji językowej, a także znaków i symboli w ogóle" (s. 47); dlatego też nie implikuje ona norm czy wskazań mających służyć interpretacji.

Chciałbym wysunąć zastrzeżenie, nie tyle wobec wprowadzonego przez Scholtza podziału hermeneutyki na trzy typy, ile wobec faktu klasyfikowania hermeneutyki Schleiermachera — jako technicznej. Na podstawie tekstów Franka i Potępy (także zawartych w niniejszym zbiorze ich artykułów poświęconych myśli Schleiermachera), można wysunąć zasadny wniosek, że Schleiermacher był co najmniej w równym stopniu hermeneutą technicznym, co filozoficznym. Jeśli zgodzić się z Frankiem i Potępą, a uważam że obaj autorzy wykazali to w sposób dostatecznie jasny, to Schleiermachera z jednej strony interesuje nie tyle problem ustalenia przez hermeneutykę kanonu norm interpretacyjnych, co ugruntowanie tych różnorodnych norm w analizie fenomenu rozumienia, a z drugiej, chce on wykazać, że sam proces rozumienia należy do sfery *techne* (kunsztu), a to właśnie znaczy, że ostatecznie nie da się go sprowadzić do żadnego wyraźnego systemu reguł interpretacyjnych, ponieważ sam wybór jakiejś określonej reguły interpretacyjnej, nie podlegając żadnemu algorytmowi, odwołuje się do doświadczenia i kunsztu interpretatora.

Taki sposób postrzegania przez Schleiermachera hermeneutyki czyni ją (a zwłaszcza jego teorię języka) aktualną do dziś, i o tyle cenną (co wykazuje w swoim tekście Frank), że przyczynia się do zbudowania pomostu między współczesnymi stanowiskami strukturalistycznymi (poststrukturalistyczną semiologią francuską) a współczesną niemiecką hermeneutyką proweniencji Heideggerowsko-Gadamerowskiej. Odwołanie się Franka do hermeneutyki Schleiermachera—zwłaszcza jego koncepcji podmiotu i języka — ma na celu wykazanie, że owa koncepcja podmiotu może być, także dzisiaj, płodną propozycją teoretyczną pozwalającą uniknąć trudności związanych zarazem z perspektywą strukturalistyczną i hermeneutyczną. W obu bowiem perspektywach podmiot ulega, zdaniem Franka, radykalnej anihilacji. W perspektywie poststrukturalistycznej rozumienie tekstu w ogóle obywa się bez podmiotu, który zdaje się być anachroniczną nikomu niepotrzebną metafizyczną resztą. Z kolei u Heideggera i Gadamera podmiot rozpływa się w „dziejach bycia" lub w tradycji. U Gadamera (pokazał to przekonująco w swoim artykule M. Potępa) rolę podmiotu przejmują takie kategorie, jak: „tradycja", „język", „stapianie się horyzontów" *(Horizontverschmelzung),* „historia oddziaływań" *(Wirkungsgeschichte),* „gra". Trafną wydaje się również postawiona przez Potępę teza (autor w tym

miejscu powołał się na wybitnego współczesnego niemieckiego filozofa Waltera Schulza), iż rozwój filozofii od Hegla do Gadamera przebiegał pod znakiem narastającej dominacji kategorii dziejów. Autor konkluduje: „Po Heideggerze nie można już hermeneutyki konstruować z perspektywy filozofii subiektywności. Ale ta niestosowność (...) znajduje akurat podstawę w tym, że proces subiektywizacji stał się obecnie procesem absolutnym. Nie ma już żadnego bytu, który znajdowałby się poza dziejami, same dzieje stały się podmiotem. Dzieje —język — gra to są zasadniczo wymienialne pojęcia. We współczesnej hermeneutyce wszelkie sytuujące się poza historią metafizyczne pojęcia (np. duch u Hegla) zostają ostatecznie usunięte, ponieważ dzieje stały się podmiotem absolutnym. Tym samym problem historycznego relatywizmu zostaje tu ostatecznie rozwiązany" (s. 149).

Nietrudno zauważyć, że teza o konieczności optowania w hermeneutyce za kategorią podmiotu, który zarazem wytwarza jak i wykłada sens znaków językowych sytuuje się w radykalnej opozycji do filozofii postmodernistycznej. Ale podjęcie tego problemu wyprowadzałoby nas już poza problematykę poruszaną w książce.

Mimo różnych podejść do hermeneutyki, czego wyrazem mogą być teksty prezentowane w książce, sądzę że dałoby się wymienić ogólne warunki podejścia w filozofii do hermeneutyki, wspólne większości autorom. Podstawowy z nich został *expressis verbis* wyłożony przez Potępę, a jako ukryte założenie występuje on także w tekstach Franka i Scholtza. Otóż autorzy ci upatrują w załamaniu się refleksyjnego modelu samoświadomości warunku rozwoju filozofii hermeneutycznej. Istnienie absolutnego podmiotu, który byłby „przejrzysty dla siebie samego" jest iluzją Nie istnieje, wbrew przekonaniom idealistów, transcendentalny podmiot, zdolny do generowania dedukcyjnej wiedzy o rzeczywistości. Krytyka refleksyjnej koncepcji podmiotu miała fundamentalne znaczenie dla późniejszego rozwoju filozofii hermeneutycznej, ponieważ podmiot musi dochodzić „prawdziwości" swojego stanowiska w rozmowie *(Gespräch).* W sytuacji niedostępności dla człowieka prawdy absolutnej, jest on skazany na prawdę „relatywną"—w formie każdorazowo krystalizującej się podczas rozmowy i odwołującej się do konsensusu przyjmowanego przez jej uczestników. Z tego punktu widzenia mówienie o prawdzie absolutnej i relatywnej traci sens, jako że „relatywność" czegoś (twierdzenie, że coś dane jest w sposób relatywny) lokować się musi w opozycji do „obiektywności" czegoś innego, danego absolutnie. Traci więc rację bytu, jakże często wysuwany pod adresem Heideggera czy Gadamera zarzut, że w swojej hermeneutyce relatywizują pojęcie prawdy. Istnieje natomiast niezgodność między hermeneutyką posiłkującą się w rozumieniu pojęciem „obiektywności" (Dilthey, Bollnow, Rodi), a hermeneutyką broniącą tezy, iż sens tekstu (epoki) jest każdorazowo „produkowany" przez podmiot, określony przez dzieje i do końca dziejom przynależny, jako tym, które w pewien sposób predeterminują jego „projekt", decydujący o „odkrywanym" przezeń w tekście sensie (Heidegger, Gadamer).

Druga fundamentalna przesłanka możliwości rozwoju filozofii hermeneutycznej (zwrócił na to uwagę Scholtz), związana jest z załamaniem się transcendentalnej filozofii dziejów, najpełniej uobecniającej się w koncepcji Hegla. Z chwilą odrzucenia w filozofii teleologiczno-logicznej wizji dziejów, na miejsce absolutu, z nieodwołalnie wpisanym weń człowiekiem, wkracza wielość i kontyngentność dziejów

ukazujących skończony charakter bycia człowieka i jego uwikłanie w różne historie, których sens można jedynie wyłożyć za pomocą hermeneutycznego wysiłku.

W artykule Potępy wnikliwej analizie poddano kategorię rozumienia, funkcjonującą w hermeneutyce Heideggera i Gadamera. Obaj filozofowie, zrywając z Husserlowską koncepcją aktów świadomości intencjonalnej, podkreślają rolę antycypacji rozumienia (przed-rozumienie Heideggera, przed-sądy Gadamera) warunkujących pojawienie się rozumienia jako całości. Rozumieniu sensu przypada szczególne miejsce w dynamice *Dasein* — skończonej i dziejowej. Ale o ile dla Heideggera„sens jest horyzontem projektu, dzięki któremu coś staje się zrozumiałe", o tyle Gadamer, mówiąc o rozumieniu, sięga ku przyszłości dzierżącej władzę nad człowiekiem poprzez „historię oddziaływań". Gadamer pyta, jak jest możliwe i jak dokonuje się przyswojenie przekazu tradycji czy tekstu — których pierwotny sens stał się dla nas bezpowrotnie obcy. A wskazując na dialog, jaki wciąż prowadzimy z tradycją, akcentuje Gadamer rolę języka, czyli uniwersalnego medium doświadczania świata— przy czym wraz z próbą wpisania języka w krąg problematyki nauk humanistycznych, porzuca jego wymiar metafizyczny, eksponowany w *Sein und Zeit.* Podczas dialogu z rzeczami język ulega przeobrażeniom towarzyszącym językowej artykulacji świata, w który wchodzimy. Nie tyle jest więc on aktywnością podmiotu, co raczej doświadczanym przez nasze myślenie „procesem, w jakim same rzeczy wychodzą na jaw".

Pragnę jeszcze ustosunkować się do tekstu A. Bronka poświęconego hermeneutyce Gadamera. Autor omawia anty fundamentalizm Gadamera, dla którego rozumienie jest tyle sposobem poznania, co sposobem istnienia człowieka. Hermeneutyka Gadamera posiada, wedle Bronka, charakter antropologiczny, bowiem dąży ona do opisania i wyjaśnienia faktycznych sposobów, w jakich człowiek poznaje swoje życie (a pośrednio siebie samego). Ma to być filozofia dbająca o przywrócenie człowiekowi zapoznanej umiejętności rozumienia kultury (własnej, która odeszła, oraz kultur pozaeuropejskich), ale przy jednoczesnym odrzuceniu tradycji kartezjańsko-kantowskiej. Ta hermeneutyka jest odpowiedzią na potrzebę przerzucenia mostów porozumienia między tradycją kartezjańską a postmodernizmem, co jednak lokuje ją, zdaniem autora, bardziej w sferze postulatów niż systematycznych realizacji.

Jej antyfundamentalizm wyraża się natomiast nieprzyjmowaniem jakiegokolwiek początku-fundamentu poznania, ani też jego ostatecznego kresu, dającego się zamknąć w zdaniach koniecznych. Błędem dawnej metafizyki były, według Gadamera, próby znalezienia dla poznania stałych, absolutnych punktów odniesienia, z konieczności zniekształcających wszelkie oczekiwania co do roli podmiotu w poznaniu. Inaczej u Gadamera: dzięki przyjętemu holizmowi (konceptualizmowi), poznanie dane jest „od razu" w dziejach i w języku, zaś człowiek, rozumiejąc, pozostaje zawsze pośrodku rzeczy pozbawionych absolutnego początku i końca. Powyższa hermeneutyczna perspektywa jedności przedmiotu i podmiotu czyni bezzasadnymi próby przeciwstawienia obiektywizmu lub absolutyzmu poznawczego, relatywizmowi czy subiektywizmowi.

O ile należy się zgodzić z tezą Bronka o antyfundamentalnym statusie hermeneutyki Gadamera, o tyle przypisywanie jej charakteru antropologicznego oraz upatrywanie w niej łącznika pomiędzy tradycją kartezjańską a postmodernizmem, uważam

za nietrafne. Hermeneutyka Gadamera nie zmierza do poznania i opisania życia, ponieważ rozumienie nie ma nic wspólnego z poznaniem. Rozumieniu nie przysługuje żadna ogólna ważność, a zatem nie może rościć sobie pretensji do obiektywności. Przekonaniu temu daje wyraz Gadamer już w tytule swego dzieła—gdzie prawda jest przeciwstawiona metodzie nauk przyrodniczych czy historycznych, o ile ostatnie zmierzają do obiektywności względnie ważnych twierdzeń.

Wątpliwości budzi też twierdzenie o budowaniu przez Gadamera pomostu między tradycją kartezjańską a postmodernistyczną. Nieodłącznie przynależna pierwszej z nich teza o samoprzejrzystym podmiocie, oraz wiara w możliwość ostatecznego ugruntowania podstaw filozofii za pomocą refleksji — są przecież przez Gadamera zakwestionowane.

Wobec niemożliwości wyczerpującego omówienia wszystkich artykułów zawartych w pierwszym tomie *Studiów...,* wypada jednoznacznie stwierdzić, że podjęcie przez znawców przedmiotu trudu objaśniania niełatwych przecież tekstów, zasługuje na uznanie. Zamieszczone w książce artykuły mogą okazać się przydatne zarówno studentom, podczas zajęć seminaryjnych, jak również sprzyjać zgłębianiu refleksji nad hermeneutyką w trakcie samodzielnej pracy badawczej.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

WOJCIECH HERMAN

MIĘDZY SYSTEMEM A ŹRÓDŁAMI

Włodzimierz Lorenc: *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*. Warszawa, IF UW, 1994 303 s.

Książka Włodzimierza Lorenca zawiera analizę istotnych tendencji współczesnej myśli filozoficznej. Nazwiska Hegla i Derridy użyte są w tytule w charakterze personifikacji dwu przeciwnych dążeń filozoficznych: ku całości i ku źródłom. Zdaniem autora są to najbardziej fundamentalne dążenia całej tradycji filozoficznej (s. 16). Tak więc nie chodzi tu tylko o Hegla i Derridę, ale o filozofię jako taką i możliwości uprawiania jej dzisiaj.

Ponieważ intencją autora jest szeroka ocena kulturowego położenia filozofii, dlatego stara się określić jej stanowisko wobec centralnych zagadnień współczesności. Jako główny punkt odniesienia Włodzimierz Lorenc przyjmuje stosunek omawianych filozofów do tradycji europejskiego humanizmu, w której akcentowana jest autonomia człowieka, co z kolei wiąże pojęcie humanizmu z władzą rozumu i sferą nauki (s. 14). Stąd też autor ocenia również stosunek omawianych myślicieli do nauki. Przyjęcie takiej perspektywy jest uzasadnione rolą nauki w epoce współczesnej, rolą, jaką trudno przecenić, co znajduje wyraz w obiegowym użyciu terminu „cywilizacja naukowo-techniczna" dla oznaczenia dzisiejszej rzeczywistości.

Autor jest zwolennikiem poglądu, że od samego początku kultury zachodniej filozofia jest związana z wyłonieniem się nauki (s. 23). Korzenie tego związku tkwią w fundamentalnym nastawieniu do świata, cechującym kulturę grecką, w jej ekstrawertycznym punkcie widzenia, w odróżnieniu od wschodniego introwertyzmu (s. 25). Stąd też możemy zauważyć wspólną tendencję greckiej filozofii i współczesnej nauki, ich ścisły związek z humanizmem, z podejmowaniem teoretycznych i praktycznych zabiegów ukierunkowanych na ten świat (s. 28). Na tym tle autor rozpatruje wspomniane na wstępie dwa przeciwstawne dążenia filozoficzne, które swój radykalny wyraz znajdują w twórczości Hegla—z jednej strony, oraz Heideggera, Levinasa i Derridy — z drugiej. Spróbujmy krótko scharakteryzować owe dążenia.

Hegel jest dla Włodzimierza Lorenca przede wszystkim reprezentantem radykalizmu absolutnej syntezy. Na poparcie zostaje przytoczony pogląd Dietera Henricha, że żadna późniejsza teoria nie osiągnęła tego rodzaju pojęciowej jedności i głębi w ujęciu wszystkiego, co rzeczywiste (s. 41). Podkreślone zostaje nawiązanie przez Hegla do tradycji humanizmu, przejawiające się m. in. w dążeniu do osiągnięcia

wspólnoty wielu świadomości i w przeciwstawieniu się pospolitemu rozsądkowi, jak i filozofii opartej na objawieniu czy intuicji (s. 42). Hegel jest reprezentantem radykalnego humanizmu, czyniącego ludzką świadomość absolutnym tworzywem świata (s. 44). Kolejnym elementem wywodzącym się z idei humanizmu jest udowodnienie przez Hegla historycznego charakteru wolności człowieka (s. 48).

Interpretując filozofię Hegla, Włodzimierz Lorenc przytacza pogląd, że ma ona za przesłankę intencję pojednania arystotelizmu i transcendentalizmu (s. 50). Dążenie do systemu jest wyraźnie inspirowane ideą naukowości, gdyż filozofowanie bez systemu nie może być naukowe, pozostaje bowiem przypadkowe w swej treści (s. 53). System ma stanowić dla Hegla ostateczne ugruntowanie wiedzy, co oznacza odejście od panującego w filozofii nowożytnej schematu myślenia zmierzającego do niezawodnego fundamentu. Hegel uważa, że dzięki systemowej wiedzy punkt widzenia wiedzy filozoficznej jest najbardziej pełny treści i najbardziej konkretny (s. 56). Oznacza to uczynienie z filozofii nauki. Filozofia tylko będąc systemem staje się nauką. Jednocześnie Hegel dąży do wcielenia w swój system zdobyczy wiedzy naukowej, do powiązania filozofii z empirycznym stanem wiedzy danego okresu (s. 59). Autor zauważa, że tego typu podejście rodzi trudności i w rezultacie Hegel stoi na stanowisku pojęciowej wyższości filozofii wobec nauk szczegółowych, a tym samym filozofia uniezależnia się od postępu badań szczegółowych (s. 61).

Problem otwartości na naukę stawia Hegla przed poważnymi trudnościami metodologicznymi. Cechą myślenia twórcy *Fenomenologii ducha jest mierzenie* się z zadaniem zasadniczo niewykonalnym przez skończony rozum (s. 63). Dlatego można mieć wątpliwości, czy system miał być ostatecznie zamknięty, jak się to często ujmuje, czy też chodzi jedynie o wzniesienie nauki o szczebel wyżej, przy czym takie wznoszenie ma się dokonywać na nowo w każdej kolejnej epoce. Jeśli przyjmiemy tę ostatnią interpretację, to stajemy wobec faktu podkreślonego przez Gadamera, że niemiecki idealizm wydaje się ostatnim przedsięwzięciem filozoficznym, prowadzącym w kierunku stworzenia całościowej wiedzy obejmującej naukę i filozofię (s. 36). I nie bardzo wiadomo, co z tym faktem zrobić. Z jednej strony wydaje się, że Hegel chciał otworzyć drogę do dalszych syntez i nowych systemów, a z drugiej — uważa się, że dokonał on zamknięcia pewnego procesu w dziejach myśli filozoficznej, tworząc ostatni system, i przedsięwzięcie to nie da się więcej powtórzyć. Czy zatem nie stajemy tutaj wobec pewnej aporii w koncepcji Hegla?

W tym kontekście autor rozważa status systemu Heglowskiego. Przytacza opinie, wedle których zamierzenie Hegla jest ostatecznie sprzeczne. Wydaje się, że główne źródło tej sprzeczności tkwi w problemie pogodzenia filozofii z nauką i jej osiągnięciami. Hegel bowiem chce wypracować najbardziej konkretny punkt widzenia w dziejach dotychczasowej filozofii, co oznacza konieczność ogarnięcia całego bogactwa świata, tak by stało się ono uniwersalnym systemem stosunków pojęć (s. 64). Zatem system powinien być otwarty na dalsze wzbogacanie swojej treści, ale przecież aby być systemem, musi posiadać pewną aprioryczną formę. Najprościej tutaj powiedzieć, że bogactwo treści świata, które znajduje swój wyraz w nowych odkryciach nauki, rozsadza sztywne ramy systemu. Czy zatem powinniśmy zrezygnować z syntezy jako zadania niewykonalnego? Wydaje się, że ograniczenie się do badań szczegółowych, rezygnacja z całościowej wizji rzeczywistości, co współcze-

śni filozofowie analityczni uważają za zaletę swego podejścia, oznacza faktycznie rezygnację z podstawowych funkcji filozofii i grozi jej samej spadnięciem do roli jednej z nauk szczegółowych. W tym miejscu bardzo istotne są rozważania autora dotyczące możliwości, otwieranych przez system, dalszego wzbogacania swych treści (s. 66). Jeśli nawet krytycznie odniesiemy się do systemu Hegla, to jednak sam problem ma znaczenie uniwersalne. Brak bowiem do tej pory przekonujących odpowiedzi na pytanie: dlaczego przedsięwzięcie Hegla jest nie do powtórzenia? Dlaczego dzisiejsi filozofowie często traktują rezygnację z jakichkolwiek prób syntezy jako oczywistą? Uzasadnienie takiego stanowiska wymogami naukowej rzetelności jest o tyle chybione, że prowadzi ono do postmodernistycznego pluralizmu dyskursów, w których właściwie można powiedzieć wszystko, a więc w rezultacie otrzymujemy naukę, tyle że bez pojęcia prawdy, za to pełną tolerancji. Zatem problem ugruntowania filozofii jako wiedzy tworzącej pewną postać całości (s. 20) jest dzisiaj jak najbardziej aktualny i wymaga dalszych badań.

W opozycji do radykalizmu absolutnej syntezy znajdują się filozofowie, radykalnie zmierzający do źródeł wiedzy. Mieszczą się oni w postfenomenologicznym nurcie filozofii współczesnej. Ich myślenie stanowi próbę radykalizacji programu twórcy fenomenologii — Edmunda Husserla (s. 73).

Autor kolejno analizuje dążenia do osiągnięcia źródeł w twórczości Heideggera, Levinasa i Derridy. Pokazuje problemy, jakie powstają przy realizacji tego typu dążeń. Zauważa, że filozofowie próbujący być bardziej radykalni w swej źródłowości często powtarzają schematy myślenia swoich poprzedników. I tak Heideggerowi można zarzucić, że nie wyrwał się z transcendentalizmu dominującego w myśleniu Husserla (s. 98). Levinasowi z kolei zwraca się uwagę, że w swej krytyce Heideggera porusza się drogami wytyczonymi przez swego poprzednika i jest od nich zależny (s. 144). Także stopień radykalizmu Derridy nie jest jasny. Habermas widzi u niego nawet cofnięcie się przed Heideggera (s. 184).

Przyczyna owych niejasności, zdaje się, leży w samej naturze przedsięwzięcia dotarcia do źródeł. Mamy bowiem dotrzeć do takiego rodzaju rzeczywistości czy też doświadczenia, które wymyka się ramom racjonalnego dyskursu naukowego, jako że same zasady racjonalnej argumentacji uważane są za wtórne, pochodne wobec wiedzy źródłowej. Dlatego autor, przedstawiając różne interpretacje poglądów omawianej trójki filozofów, pokazuje trudności związane z samym postawieniem we właściwy sposób kwestii, który z nich kreśli bardziej źródłową koncepcję doświadczenia. Nie mamy właściwie żadnej drogi rozstrzygnięcia, czy *różnia* Derridy jest bardziej pierwotna niż *różnica* bytu i bycia (s. 195), czy też może najbardziej pierwotne jest *odsłonięcie innego* w bezpośredniej, przedpojęciowej bliskości twarzy, jak sądzi Levinas (s. 147). Próba znalezienia wspólnego kryterium, umożliwiającego ocenę, wymagałaby wyjścia poza stanowisko każdego z omawianych filozofów i stworzenia jakiejś wizji całościowej, co rodziłoby podejrzenie owej „totalizacji", przeciwko której szczególnie mocno występuje Lévinas. Czy zatem dialog Derridy z Lévinasem nie stanowi w rzeczywistości dwóch monologów?

Nasuwa się tutaj pytanie, czy sama koncepcja źródłowości nie zakłada jednak milcząco jakiegoś uprzedniego ujęcia rzeczywistości jako całości? Czy pojęcie źródła nie staje się zrozumiałe dopiero wtedy, gdy jest ono źródłem pewnej całości?

Tak więc walka z „totalizacją" rzeczywistości w imię „inności" sama byłaby prowadzona z pozycji, które ma zwalczać. Takie wnioski wypływają z rozważań autora dotyczących stosunku Heideggera, Levinasa i Derridy do tradycji filozofii europejskiej.

Interesująco zostaje pokazana zależność wymienionych filozofów od Hegla. Heidegger próbując przezwyciężyć metafizykę musi się odnieść do ostatniego wielkiego systemu metafizycznego. Levinas krytykując tradycję filozoficzną ocenia to, co zaczął Tales, a Hegel dokończył (s. 244). Derrida dokonując dekonstrukcji filozofii traktuje Hegla jako „luzującego wyraziciela całej historii filozofii" (s. 250).

Sam fakt, że do dziś Hegel jest uważany za głównego reprezentanta sumującego tradycję filozofii europejskiej, a ci, którzy chcą tę tradycję przekroczyć, nie znajdują lepszego wyraziciela, właśnie ten fakt jest najlepszym świadectwem, że myśl twórcy *Fenomenologii ducha* jest ciągle aktualna i inspirująca. W pewnym stopniu potwierdza to również fakt, że Hegel jest ulubionym przedmiotem ataków filozofów analitycznych.

Włodzimierz Lorenc pokazuje, że Heidegger, Levinas i Derrida, stawiając się w opozycji do Hegla, jednocześnie wiele od niego przejęli. Stąd też Habermas mógł zarzucić Derridzie, że praca dekonstrukcji to praca kontynuowania tradycji (s. 217). Można wyrazić przypuszczenie, że próba zanegowania stanowiska Hegla wciąga jego krytyków w sidła dialektyki. Przypomina się tutaj bunt Kierkegaarda przeciw Heglowi, w którym w całej ostrości sprzeciwu widać, ile autor *Choroby na śmierć* zawdzięcza *Fenomenologii ducha* czy *Logice.* Zauważmy, że także Heidegger, interpretując współczesną cywilizację techniczną jako realizację metafizyki, twierdzi, w wywiadzie dla „Spiegla", że nie może ona być zmieniona pod wpływem czynników zewnętrznych, lecz musi zostać w sensie heglowskim zniesiona. W tym kontekście warto zasatanowić się, czy zaproponowana przez Hegla koncepcja rozwoju historycznego nie jest ciągle obowiązująca, a więc może ma znaczenie uniwersalne?

Autor, jak już wspomniałem, za jedną z centralnych idei Zachodu uważa ideę humanizmu. Jest ona jedną z przesłanek historycznych stanowiska Hegla (s. 42). Także filozofowie szukający radykalnego powrotu do źródeł określają się wobec tradycji humanizmu. Heidegger krytykując humanizm wiąże go z metafizyczną wykładnią bytu (s. 121), co można rozumieć jako zawężenie idei humanizmu, którą odnajdujemy w otwarciu na świat, tkwiącym w samych podstawach kultury greckiej (s. 137). Z kolei Lévinas, będąc przekonany, że „sens człowieczeństwa nie został wyczerpany przez wartości humanistyczne", w istocie proponuje stworzenie innej koncepcji humanizmu (s. 175), zastąpienie humanizmu wywodzącego się z Grecji i Rzymu koncepcją nawiązującą do inspiracji judaistycznych, stąd też pewien ton profetyczny jego wypowiedzi (s. 180). Natomiast centralna w twórczości Derridy koncepcja dekonstrukcji wiąże się z próbą negacji humanizmu. Autor pokazuje aporie, w jakie wikła się Derrida w trakcie realizacji swego zamierzenia, kiedy to *podmiot decyduje się* zlikwidować jako podmiot, co wskazuje, że podmiot i tak pozostaje (s. 231). Włodzimierz Lorenc zauważa, że opozycja Heideggera, Levinasa i Derridy wobec tradycji zachodniego humanizmu jest związana z usunięciem przez nich z pola widzenia filozofii konkretnych osiągnięć nauk szczegółowych. Autor pokazuje, że kierowanie się bądź ku systemowi, bądź ku źródłom, jest ściśle powiązane ze stosunkiem wobec idei humanizmu i wobec nauk szczegółowych. I

tak, Hegel tworząc system chciał osiągnąć konkretność wiedzy filozoficznej, co oznaczało potrzebę wcielenia zdobyczy nauki i tym samym prowadziło do charakterystycznego dla nauki otwarcia na praktyczne problemy otaczającego świata. Natomiast filozofowie, zmierzający do źródeł, przeciwstawiają źródłową sferę filozofii nieźródłowej sferze nauki, i tym samym oddzielają swą refleksję od zdominowanej przez naukę praktyki życiowej, co oznacza odejście od tradycji humanizmu. Stąd też Włodzimierz Lorenc, broniąc powiązania filozofii z ideą humanizmu, przeciwstawia się jednostronnemu pojmowaniu filozofii jako dążenia do źródeł przy jednoczesnej utracie z pola widzenia całości (s. 271).

W świetle rozważań przedstawionych w omawianej książce widać wyraźnie, że wybór stanowiska jednostronnie radykalnego musi oznaczać unicestwienie istotnych treści samej filozofii i w konsekwencji prowadzi do podważenia sensowności uprawiania filozofii jako takiej. Dlatego w konkluzji swoich rozważań autor proponuje połączenie obu prezentowanych stanowisk, a więc względnie całościowej wiedzy z dążeniem ku źródłom naszego odniesienia do świata. Próbę wypracowania takiej syntezy autor widzi u Merleau-Ponty'ego, choć jego rozwiązania nie w pełni przekonują (s. 280). Wydaje się, że połączenie systemu i źródeł stanowi postulat pod adresem dzisiejszej filozofii, która winna być „całością otwartą, badającą zarazem prawomocność swych zasad, jak i posługującą się tymi zasadami w celu konstruowania relatywnych całości integrujących naszą wiedzę" (s. 286).

Omawiana książka obejmuje bardzo szeroki zakres problemów, ma przy tym złożoną strukturę. Wymaga ona nie tylko uważnej lektury, ale też pewnego dystansu w celu uchwycenia całości zamierzeń autora. Przedstawia on badane problemy w sposób wszechstronny i bezstronny, stąd praca jest bardzo szeroko udokumentowana odniesieniami do najnowszych koncepcji innych badaczy. Widać bogactwo warsztatu autora, choć obszerny zakres poruszanych zagadnień sprawił, że nie wszystkie mogły zostać potraktowane w sposób wyczerpujący.

Można mieć do pracy różne pytania szczegółowe. Przykładowo: Czy także u Hegla, a konkretnie w *Fenomenologii ducha,* nie da się odnaleźć pewnej koncepcji doświadczenia źródłowego? W jakim stopniu stanowisko Heideggera jest antyheglowskie? (s. 254). Dyskusja takich problemów interpretacyjnych, których można postawić więcej, wykraczałaby poza ramy recenzji. Przy tym dyskusja tego typu odwracałaby uwagę od tego, co w *Heglu i Derridzie* najistotniejsze. Główną intencją autora było niewątpliwie dokonanie diagnozy sytuacji, w jakiej znalazła się filozofia współczesna. Analizując jej skrajne tendencje stara się on dotrzeć do źródeł jej kryzysu. Pokazuje w pełni doniosłość stanowiska filozoficznego Hegla. Właściwie do dziś jego myśl nie została w pełni przyswojona i, zdaje się, ciągle czeka na poważną odpowiedź. Autor dowodzi, że filozofia współczesna nie radzi sobie z nauką. Często traktuje ją obojętnie, albo wtłacza w swoje aprioryczne schematy, zamykając się na bogactwo treści nowych osiągnięć nauki. I w tym kontekście warto na nowo rozważyć dzieło Hegla, szczególnie zagadnienie otwartości systemu.

Diagnoza współczesnej filozofii przedstawiona przez Włodzimierza Lorenca wygląda przekonywująco, natomiast zarysowana w ostatnim podrozdziale koncepcja stanowiska wychodzącego poza spór radykalizmów wymaga rozwinięcia. Ale to już temat na kolejną książkę.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

MAREK NOWAK OP

ROMANTYK WIEKU PARY I ELEKTRYCZNOŚCI

Jan Skoczyński: *Wartość pesymizmu. Studia i szkice o Marianie Zdziechowskim.* Kraków, Uniwersytet Jagielloński 1994, 161 s. Wprowadzenie napisał Stanisław Stomma.

Wyrażenia „wiek pary i elektryczności" raczej nie używa się w zestawieniu z takimi tytułami dzieł, jak *Ballady i romanse,* czy *Świtezianka,* ani wtedy, gdy przed oczyma staje nam „dzieweczka, która nie słucha". Raczej jesteśmy skłonni użyć tego określenia, kiedy mówimy o eksperymentach Juliana Ochorowicza związanych z przekazywaniem mowy na odległość, czy też o słynnym jego hipnoskopie.

Jan Skoczyński jest autorem książki poświęconej myślicielowi, który żył w epoce wielkich odkryć naukowych. Zdziechowski urodził się na kilka lat przed datą, która uchodzi za moment śmierci romantyzmu polskiego i nawet modernistyczny przełom wieków nie zmieni faktu, że za jego życia rewolucja naukowo-techniczna dokonywała się tak szybko, jak nigdy przedtem. A jednocześnie trudno sobie wyobrazić filozofa, który umiałby lepiej niż on popularyzować romantyzm w epoce postromantycznej.

Zdziechowski nie jest postacią łatwą do sklasyfikowania. Stanisław Stomma w swoim wprowadzeniu do książki przytacza swoją rozmowę z prof. Władysławem Tatarkiewiczem dotyczącą nieobecności Zdziechowskiego w *Historii filozofii.* Dla Tatarkiewicza owo nieumieszczenie wielkiego filozofa było zarazem błędem i czymś niemożliwym do uniknięcia, bo ten człowiek, będąc kimś wielkim, nie uprawiał swojej myśli w sposób szkolny, był naukowcem, który wyrażał się w sposób literacki (s. 9).

Pesymizm. Czym był pesymizm dla Zdziechowskiego? Czy był osobistą wiarą, czy też metafizyką, czy może, jak chce Stomma, metodą uprawiania filozofii religii? (s. 11). A nawet jeżeli nie był wyznawaną z głębi serca metafizyką, to czy był tylko metodą? Możliwe są do pomyślenia dwie zasadniczo różne drogi odkrycia Boga: droga światła, która od zachwytu nad pięknem świata przechodzi do źródła tego piękna; możliwa też jest droga ciemności, skupiająca się na marności bytu, szukająca ukojenia i bezpieczeństwa w ramionach Boga Droga ciemności niewątpliwie musi mieć u podstaw jakiś przynajmniej umiarkowany pesymizm metafizyczny i Zdziechowski chyba podążał tym tropem.

Nie godząc się z tym, że zło rządzi światem (s. 12) stwierdził, że „... pesymizm staje się źródłem pogłębienia w religii jej indywidualnego zarazem i nadprzyrodzo-

nego pierwiastka". Większa wrażliwość na zło staje się przyczyną wzbogacenia świadomości religijnej (s. 57, 58).

Ktoś może powiedzieć, że różnica między pesymizmem i optymizmem religijnym nie jest różnicą dotyczącą metafizyki, ale dotyczy jedynie intensywności spojrzenia na pewne aspekty otaczającego nas świata. Weźmy przykład: na tę samą różę mogą patrzeć optymista i pesymista, ale optymista będzie się zachwycał kwiatem, zaś pesymista przestraszy się kolców. Być może Zdziechowski należał do takich właśnie pesymistów. Zdaje się na to wskazywać jego książka *Pesymizm, romantyzm, a podstawy chrześcijaństwa,* w której odniósł się do filozofii Schopenhauera, która, zdaniem Zdziechowskiego, jest przykładem „bezlitosnej i bezwzględnej" negacji (s. 60). Zło jest zasadą bytu, istnienie jest tożsame z cierpieniem (s. 62), a wszystko to przez ślepą wolę życia, czy też bycia, która przyczynia się do powiększania bytu, a więc i cierpienia (s. 61). Pesymizm religijny Indii jest inny, on może cierpienie dostrzec i przeciwstawić je Bogu, lub Go zignorować, ale nigdy nie jest to taka postawa, że „... dalej w pesymizmie iść niepodobna" (s. 63).

Zdziechowski wprawdzie nie podpisałby się pod całą doktryną Schopenhauera, ale był skłonny przypisać mu doniosłą rolę w historii europejskiego pesymizmu, która dzieli się, jego zdaniem, na dwa etapy: okres negacji, oraz okres asymilacji pesymizmu (s. 151).

Negację pesymizmu rozpoczął św. Augustyn, który zdefiniował zło jako brak dobra, czyli pozbawił samodzielnego istnienia (j. w.). Wstępem do nowej epoki była myśl Schellinga, który odpowiedzialnością za zło obarczył „Naturę w Bogu", a poza tym nadał złu realną bytowość (s. 152). Zdecydowanym przełomem była myśl Schopenhauera, któremu udało się zmienić kierunek prądów intelektualnych swojej epoki. Zdziechowski również jest zdania, że Schopenhauer niechcący przyczynił się do odnowienia myśli chrześcijańskiej, bo mimo swej niechęci do tradycji judeochrześcijańskiej zdołał na nią twórczo oddziałać (s. 66) i przybliżyć do niej niektórych, np. Wagnera (s. 68).

Romantyzm. Marian Zdziechowski wiele czasu i miejsca poświęcił badaniom nad polskim mesjanizmem i rosyjskim słowianofilstwem. Mesjanizm pojawił się jako wyraz krytyki europejskiego racjonalizmu i oświeceniowego stylu myślenia. Narody słowiańskie miałyby tu szczególną rolę do odegrania, zwłaszcza w dziedzinie reformy chrześcijaństwa. Ich zadaniem byłoby doprowadzenie do odejścia od racjonalistycznego sposobu myślenia i zastąpienia go wiarą opartą na ekstazie i uczuciu (s. 27-28).

Zdaniem Zdziechowskiego, polski romantyczny patriotyzm dał się ponieść niebezpiecznym i skrajnym tendencjom, takim jak „... bezdroża nauki Towiańskiego", czy też „... jaskinie mesjanizmu" (s. 28). Doprowadziło to do zatarcia różnicy między mesjanizmem i mistycyzmem, co świadczy o pójściu za odruchami serca, ale nie o zdrowym rozsądku. Dużo wyżej jest tu ocenione rosyjskie słowianofilstwo, które charakteryzowało się znacznie większym poczuciem realizmu (j. w.).

Za źródło polskiego mesjanizmu Zdziechowski uznał Byrona, a zwłaszcza jego pytanie o cel i sens ludzkiego życia, które to pytanie odniesiono do narodu jako całości. Misja narodu polskiego została potraktowana w kategoriach religijnej „walki serca", która miała zostać przygotowana przez cierpienie (s. 29).

Poglądy Zdziechowskiego na osobę „Mistrza Andrzeja" uległy dużej ewolucji. Najpierw Towiański został nazwany szarlatanem, potem jednak uznano jego wielką rolę, jaką odegrał względem elit europejskich i dostrzeżono jego zasługi w doprowadzeniu do uleczenia osobowości romantycznej, która dotąd nie mogła znaleźć harmonii między tym, co wzniosłe, a tym co normalne i codzienne. „Mistrz Andrzej" dokonał znaczącej korekty mesjanizmu narodowego mówiąc, że Polska cierpi nie za cudze grzechy, ale za własne (s. 30).

Zdziechowski odniósł się też do filozofów mesjanistycznych, np. do Cieszkowskiego. Skrytykował jego doczesną eschatologię, czyli koncepcję Królestwa Bożego na Ziemi. Trzecia epoka historii ludzkości nie mogła w pełni zrealizować wszystkich tęsknot natury ludzkiej. „Czyż wraz z nastąpieniem zgody między Kościołem i Państwem, z uznaniem zasady narodowości w polityce, z poprawą stosunków społecznych (...) grzech i śmierć miałyby też przestać szerzyć spustoszenie swoje, a ślepy traf przestać urągać rachubom ludzkim? Jakaż przepaść między historiozoficzną wizją Cieszkowskiego, a widzeniem w Apokalipsie św Jana Jeruzalem, w którym śmierci dalej nie będzie, ani smutku, ani krzyku, ani boleści" (s. 31). Na tym tle szczególnie korzystnie wypada postać Zygmunta Krasińskiego, „który nie sprowadzał Boga na Ziemię" i koncentrował się raczej na indywidualnej eschatologii (s. 32).

Uwagę Zdziechowskiego przykuł też fenomen mesjanizmu odradzającego się pod koniec XIX wieku. Neomesjanizm był poważnym wyzwaniem, ponieważ zmuszał do zadania sobie szeregu poważnych pytań i wywołał poważny moralny niepokój u większości przedstawicieli tamtego pokolenia. A jakie problemy dostrzegał Zdziechowski? Z jednej strony uważał, że ideały mesjanistyczne są zbyt wzniosłe, że nie biorą pod uwagę realiów życia i ludzkiej słabości. Z drugiej strony uważał, że ludzie, którzy mieliby ewentualnie te ideały wyznawać, nie dorastali do tego, co naprawdę piękne: „... nie jesteśmy w stanie śladem naszych ojców podążać i miłości naszej zaznaczyć blaskiem czynów orężnych. Hasła pracy organicznej, które nam podawano, zużyły się w oportunistycznej polityce trójlojalizmu. Dokądże iść mamy, w którą stronę skierować zasoby miłości i siły w duszach młodych? " (s. 33).

Zdziechowski interesował się żywo ewolucją rosyjskiego słowianofilstwa. Z początku słowianofile, dostrzegając kryzys cywilizacji zachodniej stwierdzili, że może on zostać przezwyciężony przez powrót do korzeni chrześcijaństwa i odkrycie ducha tradycji rosyjskiej. Narody romańskie i germańskie najwyraźniej wyczerpały już możliwości twórczego działania, a narody słowiańskie zaczęły dochodzić do dojrzałości (s. 114).

Niestety, słowianofilstwo zaczęło się przekształcać w panslawizm, czyli doktrynę uzasadniającą imperializm i dominację polityczną Rosji względem innych narodów słowiańskich. Najwcześniejsza krytyka tej ideologii wypłynęła ze strony Polaków, podkreślano wtedy, że kierunki panslawistów nie prowadzą do wolności narodów słowiańskich, a jedynie do podtrzymywania despotycznego mocarstwa rosyjskiego (s. 115). Potem zaczęto krytykować panslawizm w zachodniej Europie, gdzie podkreślano, że wiele narodów słowiańskich posiada cywilizację zachodnią i nie da się ich harmonijnie złączyć ze wschodnią słowiańszczyzną (s. 116).

Zdziechowski z dużą dezaprobatą odnosił się do panslawistów oraz do wszelkiego typu akcji rusyfikacyjnych, niezależnie, czy były one podejmowane w Polsce, czy też nie i dlatego także czynnie angażował się w pracę różnego rodzaju towarzystw słowiańskich. Jego praca, mająca na celu budzenie czujności wobec wielkoruskiego nacjonalizmu, musiała przynieść pewne pozytywne rezultaty, skoro ściągnął na siebie niechęć ze strony Dymitra Werguna, publicysty i agenta rosyjskiego wywiadu (s. 118). Panslawizm został ostatecznie zastąpiony ideologią panazjatyzmu, która miała ukazywać szczególną misję Rosji względem Azji, ale ekspansja Rosji na Daleki Wschodzie doprowadziła ostatecznie do przegranej wojny z Japonią (s. 120).

Dla Zdziechowskiego było dosyć oczywiste, że ideologie rosyjskie musiały ewoluować w stronę utopii, ponieważ opierały się na niemożliwym do realizacji marzeniu o Królestwie Bożym na Ziemi.

Podstawy chrześcijaństwa. Marian Zdziechowski głęboko interesował się źródłami modernizmu religijnego. Jednym z tych źródeł była, jego zdaniem, filozofia Kanta, według której należało uznać za niedostateczne pewne dowody istnienia Boga oparte na tozumie teoretycznym i uciec się raczej do pomocy rozumu praktycznego (s. 40-41). Równie inspirującą ideą pochodzącą od Kanta była idea autonomii moralnej. Przeciwnicy modernizmu widzieli w tym zamach na autorytet Kościoła i krok ku samowoli, zaś Zdziechowski rozumiał to jako ponowne wskazanie na konieczność poddania się autorytetowi, tym razem autorytetowi sumienia, którego obowiązywalność jest bezwzględna i powszechna (s. 41).

Należy jeszcze dostrzec polskie źródło modernizmu: jest nim nauka Mickiewicza i Towiańskiego, oraz innych polskich mesjanistów. Oni, podobnie jak później modernіści, zwracają uwagę na konieczność „... pociągnięcia ku Kościołowi wszystkiego, co najgodniejsze w świecie" (s. 41), prekursorską była także idea „czucia chrześcijańskiego" (s. 30). „Polski trop" w analizie źródeł modernizmu nie pojawia się w dziełach Zdziechowskiego tylko wskutek narodowej próżności, jego przesłanką jest popularność myśli Towiańskiego w Europie, zwłaszcza we Włoszech (s. 42).

Za jednego z inspiratorów modernizmu można też uznać jednego z myślicieli katolickich, kardynała Newmana. Dotyczy to zwłaszcza jego dzieła *An Essay in Aid of a Grammar of Assent.* Był to myśliciel otwarcie deklarujący swe przywiązanie do autorytetu Kościoła, ale na opinię jednego z czołowych modernistów zasłużył sobie u Zdziechowskiego przez to, że stworzył program filozoficzny znacznie odbiegający od dominującej wówczas w Kościele neoscholastyki (np. metodzie naukowej przeciwstawia intuicjonizm i moralizm). Zdziechowski spotkał się w związku z tym z zarzutem, że myli nowe formy mistyki z tym, co zazwyczaj nazywano modernizmem (s. 47). Do najważniejszych zasług kard. Newmana należy zaliczyć odwrót od materializacji religii i ponowne zwrócenie uwagi na wewnętrznej stronie religijności (s. 48).

Za główne źródło modernizmu trzeba jednak uznać atmosferę przełomu wieków, która charakteryzowała się zwątpieniem w podstawowe ideały pozytywizmu. Światopogląd ów był zbyt ciasny, jak na potrzeby ducha, któremu nie mogły wystarczyć wyniki badań przyrodniczych. Nagle wzrosły „tęsknoty metafizyczne", co szczególnie ujawniło się w literaturze pięknej (s. 44). Wprawdzie Zdziechowski był skłonny nazwać tych pisarzy „neochrześcijanami", ale jednocześnie ostrzegał przed ślepymi

uliczkami, w jakie mogła zabrnąć owa literatura. Pisał o tych tęsknotach, że „... występują (nieraz) w kształtach przewrotnych, prowadząc za sobą zamiast religii nieskończonego ducha, wyzwolonego z materii, religię nieskończonego zmysłowego upojenia" (s. 44) (takie zarzuty stawiał Zdziechowski np. Tetmajerowi i Przybyszewskiemu — s. 85).

Jeśli idzie o osobiste odniesienie Zdziechowskiego do modernizmu, to trzeba powiedzieć, że było ono dalekie od jednoznaczności. Była w tym pewna sympatia, która naraziła go na krytykę (s. 51). Ale też były kwestie, które budziły jego niepokój. Np. George Tyrrell był uosobieniem głównego problemu nurtującego modernizm, mianowicie opozycji autorytetu i sumienia. Tyrrell w tym punkcie zawiódł, ponieważ nie udało mu się zespolić „... autorytetu władzy z autorytetem cnoty i świętości" (s. 50). Prócz tego modernizmowi zarzucono „... flirt z antyreligijnym duchem wieku" i źle rozumianą postępowość (s. 55).

Zdziechowski nie chciał odnosić się do tego prądu w sposób jednoznaczny i uogólniający, gdyż, jego zdaniem, nie można było wtedy mówić o jednolitym modernistycznym sposobie myślenia, poza tym w ruchu modernistycznym można było znaleźć zdrowe pierwiastki (j. w.). Ostatecznie przez jednego ze swoich oponentów został uznany za „modernizanta", czyli za sympatyka tego ruchu, który zarazem deklarował wierność Kościołowi i jego nauce (s. 56).

Mała wielka książka. Na koniec wypada wspomnieć o ogólnym wrażeniu, jakie wywołuje książka Jana Skoczyńskiego *Wartość pesymizmu.* Jest ona mała pod względem objętości, nie ma bowiem nawet dwustu stron, a złożyły się na nią krótkie artykuły związane z dorobkiem Mariana Zdziechowskiego. Jednocześnie jest to książka doniosła, bo popularyzująca niezwykle ciekawego myśliciela. Ośmielę się stwierdzić, że na niewielu stronach udało się streścić cały ten dorobek. Jest to zatem *Summa Zdziechowiana,* której autor zasługuje na tytuł mistrza małej formy. Jeżeli coś może budzić zastrzeżenia, to może dający się od czasu do czasu zauważyć brak konsekwencji w zakresie pewnych sformułowań. Można podać prosty przykład: „Źródeł modernizmu religijnego doszukiwał się nasz badacz najpierw w filozofii Kanta", a niecałą stronę dalej można znaleźć: „Był bowiem przekonany, że obciążanie Kanta winą za modernizm brało się z karykaturalnego odczytania jego filozofii... " (s. 40-41). Jednak nie są to pomyłki, które dyskwalifikują tę cenną książkę.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

EWA NOWAK-JUCHACZ

NIĆ ARIADNY W LABIRYNCIE POSTMODERNY

Marek Kwiek: *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny.* Poznań, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, 1994, 199 s.

Gdy kultura staje w obliczu nowych pytań, zwykliśmy gorączkowo szukać pośród gotowych już i omszałych odpowiedzi, w mech przecież z wolna przechodzących, jak zakochana para w Kunderowskiej powieści *Życie jest gdzie indziej.* Tymczasem, cokolwiek nowego nam się *wydarza* (w Lyotarda rozumieniu), nie pozwala się skuć w żelazo starych reguł: trzeba tu dopiero rzetelnej, *kowalskiej roboty,* by dokonał się jakiś *postęp.*

Zbiór esejów autorstwa Marka Kwieka zdominowały pytania wielkiej wagi, i to one właśnie nadają mu rangę intelektualnego *wydarzenia* na rodzimej niwie filozoficznej. *Rorty i Lyotard.* Wokół postaci z dwóch radykalnie odmiennych kręgów kulturowych jest osnuta ta reflaksja, dotycząca zarówno korzeni, przebiegu, jak i możliwych perspektyw rozwoju ich myśli. W filozoficznej przestrzeni ponowoczesności wszystko wydaje się problematyczne i status intelektualisty, pisarza, artysty — pozbawionych modernistycznych insygniów władzy; rozziew między stylizacją prywatnego życia na kształt dzieła sztuki i moralną *solidarnością* z innymi; dylematy: zmieniać świat czy go kontemplować, *engagement* czy *desinteressment;* pozostać przy *episteme* czy zawierzyć się metaforze? A kim wreszcie jest *pytający* — czyli ten, kto domaga się *dzieła,* już samą prerogatywą przedłużając mu żywot: bo filozofia się nie skończyła, lecz pokruszyła na niezliczone odłamki, skoro tylko runęła jej Wieża Babel.

Umiejętność formułowania problemów, pozostawiania ich otwartymi w chwili, gdy pokusa udzielania jednoznacznej odpowiedzi jest najsilniejsza (i groźba uproszczenia lub przeoczenia jakiegoś argumentu tym większa), to prawdziwy atut książki w epoce, kiedy natłok pytań rodzi mnogość pośpiesznych rozstrzygnięć, a kakofonia dopuszczonych do głosu mikrologii stwarza pozór opanowania sytuacji. Symptomatyczny podtytuł *W labiryntach postmoderny* narzuca autorowi konsekwencję w poruszaniu się po ograniczonej, lecz skomplikowanej przestrzeni. Swoistą *nicią Ariadny* wydaje się w tych esejach wątek etyczny (czy też raczej *moralny* w rozumieniu Zygmunta Baumana), którego magiczna moc bierze się z podzielanej przez ich bohaterów (R. Rorty'ego i J. F. Lyotarda) troski o cierpiących i poniżonych. Dzięki temu, że teksty Marka Kwieka posiadają swój punkt ciężkości w warstwie

rozważań natury moralnej, wytrącają oręż z rąk wcale licznych przeciwników myśli ponowoczesnej: kontynentalnej w wydaniu autora *La condition postmoderne* i amerykańskiej w neopragmatycznym ujęciu Rorty'ego.

Ton zatroskania przenika zatem narrację książki; jej część pierwsza jest poświęcona zagadnieniom rekontekstualizacji i autokreacji, pragmatycznym preferencjom pod adresem literatury (nie bez uszczerbku dla filozofii), a także antyplatońskiemu zabarwieniu poglądów Richarda Rorty'ego. W szczególności, rzetelnie i krytycznie omawia się tu ponowoczesny styl filozofowania, zastępujący tradycyjne, *systemowe* jego wydanie (uosabiane zdaniem Rorty'ego w *paradygmacie platońsko-kaniowskim)* rodzajem — by tak rzec — polemicznego zapożyczania się w tradycji. *Kształcący,* perswazyjny tryb refleksji jako otwartej gry językowej, miast kategorycznego, sygnowanego bezwzględną literą dyskursu, funkcjonuje na gruncie filozofii naturalnie nie od dziś. Paraliteracka aura otacza zarówno dzieła ortodoksyjnych racjonalistów (by przywołać tylko Platońskie mity lub Heglowskie passusy na temat tragiczności), dominuje jednak w na poły poetyckich dywagacjach Pascala, Nietzschego, Kierkegaarda. *Mądrość powieści* oplata ciasno przekaz filozoficzny, i (wbrew naturze *jemioły)* to ona wlewa weń soki żywotne, *moralną siłę* wyrazu. Z pewnością rację ma Gadamer, gdy powiada o micie (platońskim), że jest on brzemienny prawdą życia.

Marek Kwiek zagłębia się w przeprowadzoną przez Rorty'ego krytykę platonizmu (a także kantyzmu): niezwykle kontrowersyjną, jednak uprawnioną z perspektywy pragmatycznej ironii. Oschłe apele do władz umysłowych wyższych niż uczucie człowieka, okazały się nieskuteczne; misja etyczna przypadła w udziale platońskim banitom, *poezja* i *powieść* odniosły zasłużone zwycięstwo. W tej kwestii Rorty zgadza się z Milanem Kunderą. Pragmatyzm oddaje tedy sprawiedliwość alegorii i metaforze, pióru, które *in flagranti* zastaje człowieka w *niedoli, uwrażliwiając* czytelnika na moralne zło. Zmianie ulega zatem nie tylko sama „maniera filozofii" (przy zmodyfikowanym znaczeniu obu terminów), określana za Rortym jako *rekontekstualizacja.* Snuć opowieść o *własnym* Platonie, Heglu, Rortym wreszcie, to czerpać swobodnie z bogactwa tradycji niby z przysłowiowej skrzyni z narzędziami. Czy *wszystko wolno?* Czy wypada może respektować jakieś zasady fair play, *zawodowej etyki* masterkowicza, co nie jest takie proste pomimo nieistnienia świętej litery tekstu. Nietzscheański *perspektywizm* przychodzi tu w sukurs, bowiem usprawiedliwia zapędy intelektualisty-pasożyta (jak go dosadnie określił Derrida), chroni go także przed nabawieniem się kompleksu wyższości. Przywracanie blasku spłowiałym jedwabiom to niejako skutek uboczny rekontekstualizacji. Jak uniknąć nadużyć wobec delikatnej materii, kiedy ostrze polemiczne tnie ją czasami na strzępy? Oto istotna kwestia etyczna, sygnalizowana przez Marka Kwieka na marginesie rozważań o Rorty'ego modelu filozofowania.

Pisanie krótkich historii, znajdowanie nowych kontekstów dla — wydawałoby się — przebrzmiałych zagadnień i konstrukcji myślowych *(vide* renesans kantowskiej wzniosłości za sprawą Lyotarda), to jak gdyby rewers autokreacji. Usadowienie się w otoczeniu własnoręcznie i oryginalnie urządzonym, z możliwością zaspokojenia kaprysu znalezienia się gdziekolwiek indziej; lecz *kto* za tym stoi? Autokreacja podszyta bywa ironią. Jej specyfika *nie na serio* otwiera szansę us-

tawicznej modyfikacji dzieła, jakim jest życie i pozycja społeczna podmiotu. Estetyzacja osobowości posiada również wymiar moralny, ponieważ ciąży na niej *moralna odpowiedzialność* za indywidualne działanie (także pisanie). Jej brzemię to *signum temporis* epoki moralności, która nastała po skompromitowanej etyce wieku *emancypacji.* Pragmatyczny motyw u Richarda Rorty'ego zbliża go do Lyotarda i Baumana, u których nuta odpowiedzialności indywidualnej pobrzmiewa również w trosce o *skrzywdzonych:* znacznie jednak donośniej niż u niefrasobliwego" autora *Contingency. Irony and Solidarity.* Do refleksji o tych postaciach Kwiek przystępuje z widoczną życzliwością, aczkolwiek bez nabożeństwa, co uwidacznia rozterki, niuanse i niekonsekwencje w obrębie myśli zwłaszcza Richarda Rorty'ego. Tego ostatniego droga filozoficzna, niekiedy zawikłana, staje się klarowna w momencie rzucenia nań kilku refleksów etycznych przez autora podążającego *Labiryntami postmoderny.*

Figura *ironisty,* który demaskuje przygodność i wieloznaczność bytu, podważa wszelką pewność i nadzieje fundatorskie, a nade wszystko kreuje własną grę językową, przeciwstawiona jest u Rorty'ego postawie zaangażowanej, *solidarnościowej.* Pojednanie tych dwóch porządków jest jednak niemożliwe; Marek Kwiek dowodzi ich *radykalnej niewspółmierności,* będącej pogłosem opozycji tego, co *prywatne* i *publiczne.* Richard Rorty okazuje się bardziej *orędownikiem solidarności niż autokreacji* (M. Kwiek, s. 66), a przeto jaśniejszym jawi się jego antyplatoński rewizjonizm. Etyka rozumu, legitymująca się pytaniem o to, *dlaczego powinienem być moralny,* zostaje zrównoważona bardziej skuteczną (z pragmatycznego punktu widzenia) moralnością uczucia, która unieważnia z kolei racjonalistyczny model natury ludzkiej.

Druga część esejów Marka Kwieka skupia się wokół podstawowych kategorii filozofii J. -F. Lyotarda. Poczynając od obszernego omówienia koncepcji *zatargu tragicznego,* dla której autor znajduje wykładnię literacką w tragicznym temacie Sofoklesa, poprzez inspirowaną Kantem kategorię *wzniosłości,* na *znaku historii* kończąc. W trakcie tych rozważań zostaje zrekonstruowany zadziwiający splot polityki, filozofii i sztuki w dziele francuskiego myśliciela.

W szczególności warto zagłębić się w dominujący tu wątek tragiczny, nieobecny pośród rozważań o Rortym, który znajduje współczesnego człowieka jako pozbawionego tragizmu, co najwyżej zaangażowanego w *rozstrzygalne* (w przeciwieństwie do *zatargów)* spory racji lub wartości. Ich pluralizm i wolność wyboru rodzą napięcia moralne, których doświadczamy przy okazji konfliktu. Lyotard postuluje jedynie *wyjaśnianie zatargów,* bez krzywdzącego dla przynajmniej jednej ze stron ich rozwiązywania. Ilustrację dla takiej etycznej sytuacji bez wyjścia znalazł się Marek Kwiek w literackim konflikcie Antygony i Kreona, a także w historycznej tragedii Sokratesa. W obu przypadkach brak wspólnego kryterium osądu stron, przez co *zatarg* w istocie sporem nie jest Wobec milczącej bezsilności ofiar intelektualiście pozostaje *zaświadczanie o zatargach, tworzenie nowych idiomów dla ich wyrażenia,* zresztą niemożliwych z racji nieprzekładalności słowników stron zatargu (przykładem casus M. Foucault i jego wysiłek oddania głosu szaleństwu). Sprawiedliwością w ujęciu Lyotarda jest więc *opór* wobec językowej metafory, która władna jest zmusić do milczenia grę pojedynczą i samotną. Natomiast wielość indywidual-

nych gier — jak się zdaje — tworzy wielce skuteczny ruch oporu przeciwko totalizującej sile metanarracji, co z kolei znajduje rozwinięcie w oryginalnym Lyotardowskim programie *estetyki oporu* przeciwko krzywdzącym strategiom totalizacyjnym. „*Zatarg jest taką sytuacją w języku, gdy coś (...) co błaga o wyrażenie — wyrazić się jednak nie daje"* (s. 134); w tym ostatnim zdaniu odzywa się także patos sytuacji filozofa, persony nadal w kulturze pożądanej.

Kryzys metanarracji, prawdy, esencji, monopolu na rację — filozofia ma już za sobą. Lyotard daje jej nowe zajęcie: znajdowanie środków wyrazu dla *événement,* wydarzenia, po którym *nic nie jest takie, jak przedtem.* Nazywa to „ontologią aktualności", która spośród szumu wypadków wyławia niepozorne *znaki historii,* np. odczucie *wzniosłości* w obliczu upadku dyskursu totalnego, przywodzące na myśl kantowski *entuzjazm* u obserwatorów Wielkiej Rewolucji. Władzxa sądzenia bez kryterium (miary) to domena wyobraźni, której nie staje, gdy przychodzi ogarnąć coś, co uzupełnia *niedostatek bytu.* Splot polityki, estetyki i filozofii wyraża się u Lyotarda (jak dowodzą tego spostrzeżenia poczynione przez Marka Kwieka) w moralnym zaangażowaniu na rzecz *twórczych opowieści,* w poszukiwaniu przez awangardowego artystę nowych, nie dających się skonceptualizować połaci bytu i aluzyjnym ich sygnalizowaniu w sztuce. Przy tym postawa *pogańska jako* metafora nieufności wobec metanarracji, podobnie jak postawa *liberalnego ironisty* u Rorty 'ego, to bardziej sugestywna propozycja niż rzeczywista diagnoza ludzkiej kondycji. Pisze Marek Kwiek, że „Lyotardowski «estetyk» jest jednocześnie «artystą» (bowiem pracuje bez reguł), «filozoficznym politykiem» (bo podąża za pragnieniem nieznanego) i «etykiem» (bo przecież «sprawiedliwość» stanowi dlań nieosiągalny horyzont) (s. 151-152).

Kategoria wzniosłości, zapośredniczona w Kantowskiej trzeciej *Krytyce* i zaktualizowana przez Lyotarda we współczesnym kontekście rozsadzenia wielkich narracji przez drobne dyskursy, jest chyba kulminacyjnym momentem jego filozofii. *Powołaniem postmoderny jest eksperymentowanie,* jak chce Lyotard; wykraczanie ku światom niewidzialnym i niedostępnym poznaniu. Dostrzeżony przez Kanta rozdźwięk między ograniczonością przedstawienia figuratywnego (skończonością wyobraźni) i wymykającą mu się nieskończonością, stanowi punkt odniesienia dla estetyki oporu, która przeciwstawia się zawłaszczającej mocy i obrazu. Pradawne, hebrajskie tabu także zabraniało sporządzania wizerunków Boga (Absolutu); „co nie może zostać przedstawione, unika tym samym groźby skończonej interpretacji" (s. 151). Dzieło sztuki poszukuje dopiero własnej miary i reguły, stanowiąc przykład *événement.* Budząca kontrowersje, Lyotardowska „estetyzacja'' rzeczywistości to nic innego, jak rzutowanie *oporu estetycznego* na inne dziedziny ludzkiej aktywności, np. polityczną, społeczną, moralną Wielkie zbrodnie epoki nowoczesności, jak Holocaust, również stanowią swoiste *événements,* jednostkowe, spektakularne wydarzenia, dla których nie istnieją kryteria osądu, które wykraczają poza aktualne reguły, rozsadzając ich ramy, wieszcząc przełomy. *Jak filozofować po Auschwitz,* to głęboko etyczne zapytanie przyświeca całej drodze intelektualnej Lyotarda. Oświęcim to zarazem apoteoza zatargu i *znak historii:* symptom *osłabienia epoki,* którego percepcji towarzyszy napór uczuć wzniosłych, dla Kanta będących świadectwem dziania się, postępu. Począwszy od Foucault (słynne *Aufklärung i Rewolucja)*

i Lyotarda, na plan pierwszy wysuwa się aktualność dziejów, *przygoda i akcydentalna* sekwencja zdarzeń, dla której brak jeszcze adekwatnego *idiomu.* Skruszenie instytucjonalnych fundamentów metaopowieści, o którym aż do znudzenia donoszą teoretycy ponowoczesności, paradoksalnie szukający zamiast punktu oparcia — punktu oporu, to właśnie komunikat niesiony przez *znaki historii.* W przypadku Auschwitz chodzi o rozpad dyskursu etycznego; inny znak, powiedzmy *rok 68,* świadczy o klęsce nie tylko *doktryny liberalizmu parlamentarnego,* ale i wszelkiej „metanarracji emancypacyjnej". Stąd też ów brzemienny w wydarzenia rok stanowi punkt zwrotny w najnowszej filozofii europejskiej. Znaki historii nie muszą sobie wzajem zaświadczać; Lyotard np. jest przekonany o istnieniu ogólnoludzkiego postępu pod nieobecność metanarracji. Negatywne wydarzenia winniśmy — postuluje — osądzać (bez kryterium, ma się rozumieć) tak, „jak gdyby stanowiły krok w kierunku postępu" (s. 177).

Pragmatyczny Rorty preferuje jednak (liberalne) *utopie,* co nie przypada do gustu Lyotardowi, którego *ontologia aktualności* zadaje kłam wszelkim utopiom (po stronie Lyotarda opowiedziałby się być może również Zygmunt Bauman). Wiele znaczących różnic między dwoma filozofami, którzy wszak antagonistami nie są, odnotowuje Marek Kwiek w swoim znakomitym studium; część tych różnic bierze się z odmienności kultur, w jakich funkcjonują Rorty i Lyotard. Obaj zresztą dostrzegają niewspółmierność i wzajemną nieprzekładalność własnych dyskursów. Rorty zarzuca Francuzom pogoń za *nowymi słownikami,* przychylając się do nich po pewnym czasie; rodzimym pragmatystom przypisuje poszukiwanie *nowych argumentów,* unieważnienie *daremnych* pytań filozoficznych, odtragizowanie kondycji ludzkiej.

Podsumowując: Marek Kwiek nie stara się znaleźć dla obu myślicieli jakiegoś wspólnego mianownika, przytacza raczej w wyjątkowo kompetentny sposób *dwugłos* w sprawach wielkiej wagi, zwłaszcza współczesnego dramatu filozofa, dramatu wielostronnie naświetlonego, widzianego niejako stereoskopowo. Z drugiej strony, przedkłada spójną wizję poglądów szeroko u nas dyskutowanych, co wszak nie znaczy: oczywistych. Właściwie warto by na zakończenie tych kilku uwag przywołać zapoznaną Heglowską inskrypcję z *Fenomenologii ducha:* „kto mnie zna, ten mnie tutaj pozna". Mogliby się pod tym podpisać zarówno Rorty, jak i Lyotard.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

MAREK PEPLIŃSKI

DZIEJE FILOZOFII I METAFIZYKA

Nicolai Hartmann: O *podstawach antologii. Cele i drogi analizy kategorialnej.* Tłum. J. Carewicz. Toruń, Wydawnictwo Comer, 1994, 86 s.; *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja.* Tłum. J. Carewicz. Toruń, Wydawnictwo Comer, 1994, 134 s.

Etienne Gilson, w swoim dziele *Jedność doświadczenia filozoficznego* stawia tezę, że człowiek jest zwierzęciem metafizycznym. Metafizyczność jego natury przejawia się głównie w tym że gdy zaczyna on poznawać filozoficznie, to, niezależnie od tego czy rozstrzygnięcia do których dochodzi, mają charakter subiektywistyczny czy obiektywistyczny, realistyczny czy idealistyczny, myśl jego nieuchronnie kieruje się ku problemom dotyczącym tego, co istnieje, sposobom tego istnienia oraz istocie bytu, czy jego poszczególnych rodzajów. Uznając, dobrze przez niego udokumentowane, spostrzeżenie Gilsona, stajemy jednak wobec trudności rodzącej się z powodu wieloznaczności terminu „metafizyka". Poruszanie się w dziedzinie zagadnień metafizycznych jest dodatkowo utrudnione przez używanie, równie wieloznaczne, terminu „ontologia", który czasem jest traktowany jako równoważny „metafizyce", czasem zaś przypisuje mu się odrębne znaczenie i desygnaty. Inaczej „ontologia" jest rozumiana przez tomistów tradycyjnych, inaczej przez egzystencjalnych czy Ingardena. „Metafizyka" Kanta czy neopozytywistów różni się od „metafizyki" w heglowskim, marksowskim czy tomistycznym rozumieniu. Ujęcia te spierają się ze sobą, często bez precyzacji o czym mowa i stąd wiele nieporozumień. Nie jest to jednak problem dotyczący jedynie języka, gdyż pojmowanie terminu jest wtórne w stosunku do pojmowania samej filozofii; jej przedmiotu, spsobu jej uprawiania czy celów, do jakich dąży.

Dlatego też jest ważne, aby dyskutujący na te tematy dokonywali wpierw, przed rozstrzygnięciem sporów przedmiotowych, uporządkowania terminologicznego. Nie powinno to być określenie projektujące, raczej musi owo uporządkowanie nawiązywać do znanych i wypróbowanych ujęć. Obok takich uporządkowań dokonanych przez Romana Ingardena, Mieczysława Krąpca, Antoniego B. Stępnia ważnym źródłem może tu być dzieło Nicolai Hartmanna. Dlatego godnymi zainteresowania są wydane ostatnio dwie książki tego autora. Zawierają one cztery rozprawy. Dla określenia relacji zachodzącej między ontologią a metafizyką,

przydatne są zwłaszcza trzy: O *podstawach ontologii; Cele i drogi analizy kategorialnej* oraz *Systematyczna autoprezentacja.* Czwarte natomiast—*Myśl filozoficzna i jej historia* przedstawia interesującą próbę wskazania na to, co istotne w historii filozofii dla systematycznego poznania filozoficznego. O ile w *Podstawach ontologii* prezentuje rozważania wskazujące na konieczność powrotu do uprawiania filozofii metodą ontologiczną, jeśli usiłuje się rozwiązywać nieuniknione, a ważkie zagadnienia filozoficzne, o tyle dwie pozostałe rozprawy dają próbkę samych analiz ontologicznych dokonanych przez Hartmanna.

W *O podstawach ontologii* autor opisuje kontekst współczesnych rozważań filozoficznych, w stosunku do którego określa on swoją filozofię. Następnie ukazuje problemy metafizyczne, które powstają w rozmaitych działach poznania, by wreszcie określić metodę ich badania i rozwiązywania. Filozofia, jego zdaniem, jest współcześnie zdominowana przez nurty umysłowe uznające teorię poznania za filozofię pierwszą, przy czym jej podstawowe pojęcia są ukształtowane w epistemologii opartej na metafizyce idealistycznej. W związku z tym dokonało się zapoznanie rozróżnienia między poznaniem a błędem, co ostatecznie doprowadziło do upadku samego problemu teorii poznania. Najbardziej znacząca jest tu błędna interpretacja „najwyższej zasady" Kanta, wedle której warunkiem możliwości doświadczenia jest, aby kategorie przedmiotu były tożsame z kategoriami podmiotu, co interpretowano tak, że przedmiot jest w istnieniu zależny od podmiotu. Miesza się tu, wedle Hartmanna, byt jako całość i jako przedmiot, czyli to, co z bytu zostało zobiektywizowane (poznane). Jednocześnie stare systemy metafizyczne runęły, gdyż, jak wszystkie systemy, twierdzi autor, były jedynie historycznie uwarunkowanymi konstrukcjami. Sama problematyka metafizyczna została wyeliminowana przez sceptycyzm oraz filozofię krytyczną odsuwającą coraz bardziej pytanie o byt.

Ten obraz należy, według Hartmanna, uzupełnić o ważny element: w każdej dziedzinie filozofii, a także w przyrodoznawstwie istnieją dziś zagadnienia mające charakter metafizyczny. Hartmann nie rozstrzyga dogmatycznie, że metafizyka jest konieczna, lecz wskazuje, że samo uprawianie filozofii, nauk czy po prostu zwykłe doświadczenie kieruje myśl ku problemom metafizycznym tak, że nie sposób ich uniknąć. Przykładowo: systemy idealistyczne Fichtego czy Schellinga zaprzeczające realności tego, co doświadczamy, faktycznie rozstrzygały, na czym fenomen realności polega. Również historia uznająca, że wszelka realność zdarzeń, ich istnienie i określenie jest regulatywne do zmiennej w dziejach formy ducha je ujmującego, odsyła nas do realnej zmiany tego ducha historycznego. Przyrodoznawstwo posługuje się pojęciami przestrzeni, czasu, materii czy procesu przyczynowego, których nie potrafi zdefiniować, oraz opiera się na założeniach, których, przy właściwych sobie metodach, nie jest w stanie uzasadnić. Rozwijając się dzięki zmatematyzowaniu, nasuwa pytanie o podmiot-substrat ilości, którą bada. Życie organiczne rodzi pytanie o sposób, w jaki jest ono determinowane, wyjaśnienia przyczynowe czy teologiczne tu nie wystarczają. Podobnie psychika, nie utożsamiająca się z tym, co świadome, skłania do postawienia pytania o jej sposób istnienia. Genialnym odkryciem Hegla było po raz pierwszy zwrócenie uwagi na ducha obiektywnego przejawiającego się w prawie, obyczajach, sztuce, religii czy języku. Jego błędem jednak było niczym nie uzasadnione przypisywanie duchowi obiektywnemu jedności

substancjalnej. Narzuca się zatem pytanie, w jaki sposób powstaje i istnieje duch obiektywny, mający charakter czasowy, choć istniejący dłużej niż poszczególne osoby. Do zagadnienia sposobów istnienia odnoszą nas również sądy, pojęcia, prawa logiki, czy wartości. Metafizycznym jest także zagadnienie: w jaki sposób osoba, która jest determinowana przez nieobliczalnie wielką ilość czynników, uwarunkowana nawet w swoich doznaniach, może być wolna? A także, jak powstaje jedność dzieła sztuki, na które składa się to, co przedstawione przez przedmiot materialny, który przedstawia? Zagadnienia te nie powstają w związku z tradycyjną metafizyką, lecz podsuwa je samo życie. Jako to, co nie jest poznane i — twierdzi Hartmann — niepoznawalne, stanowią one ramy poznawalności. Są one nieuniknione w tym sensie, że z konieczności stają przed nami, jako zagadki do rozwiązania, jak i jako to, co nierozwiązywalne.

Hartmann określa zatem metafizykę jako granicę naszego poznania, jako dotyczącą tego, co irracjonalne w sensie poznawczym, lecz nie ontycznym. Zagadnienia metafizyczne nie są jednak niepoznawalne, czy całkowicie irracjonalne. Wówczas nie byłoby możliwe to, co obserwujemy, mianowicie że zauważamy ich istnienie, że je uchwytujemy i potrafimy od siebie odróżnić. Musi w nich istnieć zatem pierwiastek poznawalny. Hartmann określa go mianem pierwiastka ontologicznego. Zagadnienia ontologiczne to pierwiastek rozwiązywalny w problemach metafizycznych. Składają się na nie takie zagadnienia, jak te dotyczące sposobów istnienia, typów determinacji różnych rodzajów bytów, czy ich formy kategorialnej. Jedność ontologii,, wypływającej z względnie niezależnych problemów metafizycznych, powstanie w trakcie badania, gdyż zagadnienia i odpowiedzi ontologiczne dotyczą świata i z czasem musi im się udzielić jego jedność. Wśród zagadnień ontologicznych znajdują się takie, jak problematyka sposobów istnienia, które są dwa: realny i idealny, mogące posiadać różne modyfikacje: rzeczywistości, możliwości i konieczności. Inne są związane z uwarstwieniem bytu realnego, to zaś prowadzi do analiz kategorialnych, dotyczących praw i kategorii obowiązujących w poszczególnych warstwach oraz zależności między warstwami.

Hartmann chce, aby była to ontologia realistyczna. Jak sam stwierdza, przedmiotem jest tu byt jako taki. O ile zatem metafizyka jest dziedziną rozważań o irracjonalnych poznawczo elementach bytu (np. z powodu nieposiadania przez nas odpowiedniej dla danej dziedziny kategorii) i jej rozwój to jedynie rozwój problemów, to ontologia jest nauką, w której dokonuje się postęp w postaci pozytywnych odpowiedzi na poszczególne zagadnienia. Ontologia musi być zatem filozofią pierwszą. Duże znaczenie odgrywają w niej analizy kategorialne. Przykłady tych analiz dotyczących czasu, przestrzeni, czy ogólniej, wymiaru, stosunku realnego, procesu czy stanu i prawidłowości naturalnej zawarte są w przedmiotowej rozprawie o metaprzedmiotowo brzmiącym tytule: *Cele i drogi analizy kategorialnej.* Natomiast w *Systematycznej autoprezentacji,* obok wskazania na źródła problemów metafizycznych i na pojawiające się w nich aporie, Hartmann przeprowadza analizę kategorialną poszczególnych warstw tego, co realne: materialnej, organicznej, psychicznej i duchowej. Wskazuje przy tym, że problematyki bytu jako takiego nie sposób rozwiązać, posługując się jedynie metodą fenomenologii, gdyż byt nie składa się z fenomenów, podobnie jak ontologia realności nie wyczerpuje się w ontologii

istoty. Ontologia jako nauka musi przejść przez trzy etapy: fenomenologiczny, aporetyczny i ściśle teoretyczny, gdzie wiąże się wcześniej uzyskane wyniki i buduje pewien obraz świata, lecz bez przemilczania czy sztucznego (czytaj: systemowego) zapełniania istniejących w nich luk.

Hartmann wskazuje w tej pracy na jeszcze jeden istotny moment. Nie sposób wedle niego rzetelnie uprawiać filozofii bez odniesienia się do jej historii. Stanowi to jego przedmiot zainteresowania w rozprawie pod tytułem *Myśl filozoficzna i jej historia.* Historia filozofii, zarówno jako przedmiot badania, jak i przedmiot wykładu stanowi bowiem problem. W dydaktyce student staje nie tylko przed wielością systemów, lecz także przed mnogością ich ujęć i interpretacji, co prowadzi go do odrzucenia filozofii lub wpędza w pogląd, który — za Alvinem Plantingą—można określić jako „zwyczajny błąd początkującego studenta filozofii—każdy ma własną prawdę". W porządku badania problem wypływa z tego, że, jak się zdawało, wyraźnie przemyślane i skumulowane informacje historyczne, pod naporem historyzmu runęły w gruzy. Tak badacz, jak i student stają wobec zagrożenia relatywizmu i pytania o bezwzględną wartość dociekań filozoficznych, czy faktyczności zachodzącego w nich postępu. Sytuacja wedle Hartmanna przedstawia się pozytywnie, problem bowiem leży nie w naturze myślenia filozoficznego, lecz w błędnie uprawianej i wykładanej historii filozofii, czyli w złej metodzie. Należy rozróżnić między historią systemów i historią problemów. Tym co istotne dla filozofii, jest myślenie problemowe, niczego z góry nie przesądzające, potrafiące zrewidować to, co zakłada. Nie polega ono zatem na myśleniu systemowym (nie mylić z systematycznym), które w imię konsekwencji systemowej pozwala sobie na pogwałcenie problematyki, czy nawet jej usunięcie, bowiem nie daje się ona wtłoczyć w system.

Dla filozofii ważne jest poznanie, a nie jedność systemu; ono właśnie prowadzi u wielkich myślicieli do niekonsekwencji systemowej, będącej w rzeczywistości konsekwentnym myśleniem problemowym. Celem historii filozofii nie powinno być przedstawianie całości systemów w ich konkretnych uwarunkowaniach historycznych, gdzie uznaje się, że na poznanie wpływają wszystkie potęgi, z wyjątkiem potęgi samego poznania. Celem jej powinno być natomiast przedstawienie rozwoju filozoficznego, dokonującego się w myśleniu problemowym. Warunkiem tego jest ponowne rozpoznanie danego problemu i jego podjęcie. Wymaga to odejścia od trzech przesądów występujących w praktyce badawczej. Nie należy uznawać wszystkiego, co składa się na doktrynę, za równowartościowe i dopuścić świadomie (bo nieświadome ma miejsce) wartościowanie. Nie należy się też kierować przeświadczeniem, że doktryna wyraża osobiste skłonności filozofa oraz, że wszystko, co ją tworzy, wypływa z milcząco uznawanych założeń i uwarunkowane jest raczej przez dany okres historyczny niż przez zagadkowość świata. To jednak, jak się traktuje historię filozofii, jest ściśle związane z pojmowaniem samej filozofii. Hartmann jest przekonany, że tak naprawdę filozofią są rozeznania dokonywane mozolnie w dziejach przez następujących po sobie filozofów. Istnieje tu postęp, którego kierunek jest wyznaczony przez narzucającą się problematykę i stan rozwiązania składających się na nią zagadnień. Ten postęp, jak i konkretne rozeznanie, może jednak dostrzec tylko myśliciel systematyczny, potrafiący sam wgłębiać się w problem. Takie ponowne rozpoznania są konieczne, jeśli filozofia ma mieć charakter naukowy. Jak każde

badanie, jest ona skazana na wykorzystywanie, w specyficzny dla siebie sposób, dorobku własnych dziejów.

Propozycja Hartmanna nie ma jedynie charakteru postulatywnego. Po prezentacji swej metody uprawiania historii filozofii stawia on pytanie, czy jej realizacja jest możliwa. Wskazuje na założenia, jakie kryją się za tą koncepcją, oraz pytania, na jakie musi sobie odpowiedzieć każdy usiłujący ją realizować. Są to pytania o to, czy rzeczywiście w systemach znajduje się prawda filozoficzna i czy można, na tle ich zmiany, wskazać ciągłość poznania A także jak, skoro nie jest się posiadaczem prawdy, można wykazać, co było w historii poznaniem, a co błędem i czy każda epoka nie musi za prawdę uznać czegoś innego.

Trzecią część rozprawy zajmują właśnie odpowiedzi na te pytania, zaś czwartą — wskazanie na przykładach Kanta, Hegla, Platona i Arystotelesa na konkretne rozeznanie, przez które w trakcie dziejów filozofii dokonywał sie postęp. Tak w odpowiedzi na pierwsze pytanie, jak i w całej tej rozprawie ujawnia się, mimo różnic, zadziwiająca, wobec odmiennych tradycji filozoficznych, zbieżność twierdzeń zachodząca między poglądami Hartmanna i Gilsona. Dotyczy ona znaczenia historii filozofii dla uprawiania filozofii systematycznej. Przejawia się to, między innymi, w uznaniu i podkreślaniu, że każdy myśliciel, podejmując problem nad którym pracował jego poprzednik, dochodzi w krytyce do konsekwencji koniecznie wypływających z takiego właśnie postawienia problemu i metody jego rozwiązania. Poznanie filozoficzne znajdujemy, wedle Hartmanna, w małych rozeznaniach dotyczących niewielkich, szczegółowych problemów. Te rozeznania dopiero w ekstrapolacji poza dziedzinę ich obowiązywania prowadzą do powstania systemów pozbawionych wartości. Zgodność poznania u różnych myślicieli nie jest zaprzeczona przez to, że często ich twierdzenia są sprzeczne, gdyż chodzi tu o zgodność myślenia problemowego, szczegółowych rozeznań, a nie myślenia systemowego. Co więcej, właśnie sprzeczności wskazują, że nie mamy do czynienia z poznaniem, gdyż jedynie to, co błędne, może rodzić sprzeczność. Prawdę zaś często można rozpoznać właśnie po niekonsekwencji w stosunku do systemu, będącej po prostu konsekwentnym rozwiązaniem problemu.

Hartmann nie twierdzi, że posiadamy absolutne kryterium rozróżniania prawdy i błędu, wystarczy tu jednak kryterium względne. Obok niekonsekwencji, na poznanie w systemie może wskazywać to, gdzie filozof dokonuje krytyki, gdyż u jej podstaw stoi zawsze rozeznanie. Jest ono zawsze także „początkiem" systemu, czy jego „centrum", które po zanalizowaniu systemu można ponownie rozpoznać. Natomiast podejrzane jest wszystko to, co uwodzi myśl, co ma charakter ryzykownej spekulacji, konstrukcji, wszystko, co skrajne, co wydaje się być głębokie i górnolotne. Gdy chodzi o historyczność odczytywania dawnych filozofów, to dystans historyczny i określony etap rozwoju badań z jednej strony może utrudniać zrozumienie poglądów, z drugiej zaś ułatwia znalezienie rozeznań. Nikt z historyków czy myślicieli systematycznych nie jest w swej ocenie zdany na samego siebie, bowiem dysponuje doświadczeniem zaistniałego dziejowego pochodu myśli filozoficznej. W tym miejscu myśl Hartmanna zgadza się znów z Gilsona koncepcją doświadczenia filozoficznego, zapośredniczonego przez dzieje filozofii. Przedstawione w czwartej części *Myśli filozoficznej i jej historii* przykłady rozeznań mających

miejsce u Platona, Arystotelesa, Kanta czy Hegla stanowią wzorcowy przykład, jak można korzystać z historii filozofii.

Dodajmy jeszcze, że obydwie książki Hartmanna składają się z rozpraw napisanych językiem prostym i lekkim w czytaniu, rzadkie są momenty niejasności. Mimo, że Hartmann nie przedstawia precyzyjnej definicji ontologii i metafizyki, określając pierwszą przez ostatnią, bądź poprzez wskazanie na zagadnienia i metody ich rozwiązania, ktoś, kto chce w sposób rzetelny i pretendujący do naukowości zajmować się tymi dziedzinami poznania, nie może jego propozycji przynajmniej nie wziąć pod uwagę. Na wartość dzieła Hartmanna składa się także i to, że dostarcza ono uzasadnienia zarówno tego, że problematyka metafizyczna jest nie do uniknięcia, jak i wskazania, że postęp w jej rozwiązywaniu dokonuje się w trakcie dziejów filozofii. Stąd nie sposób uprawiać filozofię bez znajomości jej historii i ponownego rozpoznania jej osiągnięć. Także ze względu na obfitość przykładów takich rozeznań rozsianych po wszystkich czterech rozprawach, oraz trudność prostego zakwalifikowania autora do któregoś ze współczesnych nurtów czy kierunków filozoficznych (co często zastępuje rzetelną argumentację), rozprawy Hartmanna mogą przyczynić się do ożywienia dyskusji nad znaczeniem metafizyki i historii filozofii w uprawianiu rozmaitych dziedzin filozofii. Dobrze się zatem stało, że pozycje te zostały udostępnione polskiemu czytelnikowi.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

JULIUSZ A. PIEŃKOWSKI

FILOZOFIA „PO BRYTYJSKU" DLA POLAKÓW

Jenny Teichman, Katherine C. Evans: *Filozofia. Przewodnik dla początkujących.* Przełożył Tadeusz Baszniak. Warszawa, PWN, 1994, 275 s.

Nauczyciele i uczniowie polskich szkół średnich, w których coraz częściej pojawia się nauczanie etyki i propedeutyki filozofii, otrzymują do rąk kolejną interesującą publikację w tej dziedzinie. Jest to tym razem praca dwu młodych Brytyjek, absolwentek fakultetu filozoficznego w Cambridge, które po ukończeniu studiów dostrzegły potrzebę opracowania swoistego „przewodnika" po problematyce filozoficzno-etycznej dla młodzieży szkół średnich i studentów początkowych lat studiów humanistycznych.

Jak czytamy na tylnej stronie okładki omawianej pracy — zalecanej przez MEN do użytku szkolnego w roku szkolnym 1994-1995, numer w zestawie 349/94—„(...) Filozofia uczy porządnego myślenia. Pozwala lepiej pojmować życie, dostrzegać możliwości, jakie się w nim kryją. Pomaga podejmować świadome, racjonalne decyzje, dokonywać wyborów. Książka ta wprowadzi czytelnika w filozofię — w metafizykę, etykę, filozofię polityki, filozofię nauki, logikę i filozofię życia".

Tak też jest w istocie: zasadniczą część recenzowanej pracy stanowią rozdziały — zwane tu częściami—prezentujące w encyklopedycznym ujęciu wszystkie sześć wymienionych dziedzin współczesnej filozofii i obejmujące ogółem ponad dwadzieścia centralnych problemów filozoficznych. Warto przy tym podkreślić, że zdecydowaną większość z nich ukazują autorki w ich kontekście historycznym, a więc niejako na tle rozwoju myśli ludzkiej na przestrzeni wieków.

W *Przedmowie do wydania polskiego* Jenny Teichman i Katherine C. Evans, wyrażając wielkie zadowolenie z możliwości przyswojenia ich pracy przez młodych, polskich adeptów filozofii, piszą m. in.: „(...) Język polski jest wysoce «filozoficznym językiem»; jest mową ojczystą kilku wielkich gwiazd dwudziestowiecznej filozofii. Szkoła lwowsko-warszawska, której początek dał Twardowski, oraz kierunek fenomenologiczny, reprezentowany przez Romana Ingardena, są, naturalnie, doskonale znane uczonym poza Polską, natomiast nazwiska Tarskiego, Łukasiewicza, Leśniewskiego i Kotarbińskiego są chyba znane studentom w świecie anglojęzycznym w nie mniejszym stopniu niż studentom w Polsce" (s. 8).

Filozofia. Przewodnik dla początkujących prezentuje podejście do omawianej problematyki, charakterystyczne dla angielskiej szkoły filozoficznej. Jest to podejście analityczne: filozof podejmuje kolejne próby definiowania i analizy pojęć abstrakcyjnych oraz bada wiele możliwych interpretacji danego zagadnienia. Różni to w istotnym stopniu omawianą szkołę od podejścia „kontynentalnego", próbującego skonstruować najbardziej ogólne i w miarę możności w pełni spójne wewnętrznie teorie, które w określony sposób wyjaśniają dane pojęcia abstrakcyjne.

Nic więc dziwnego, że w swej publikacji obie autorki wręcz preferują stanowisko wobec różnych problemów współczesnej filozofii, zajmowane przede wszystkim przez filozofów z krajów anglojęzycznych. Często cytują więc takich przedstawicieli brytyjskiej szkoły analitycznej XX wieku, jak G. E. M. Anscombe, J. L. Austin czy też Gilbert Ryle, jak również amerykańskiej: Donald Davidson, Saul Kripke, Hilary Putnam. Okazuje się także w „dalszym czytaniu" recenzowanej pracy, że zawarte w *Przedmowie* pozytywne opinie na temat istotnego wkładu polskiej filozofii w dorobek nauki światowej mają jedynie deklaratywny, a właściwie grzecznościowy charakter. Jak zwykle Anglosasi — tak Brytyjczycy, jak i Amerykanie (północni, oczywiście) — nie patrzą dalej niż na koniec własnego nosa. Do końca więc polski czytelnik nie znajdzie tu nazwisk wybitnych polskich filozofów — chociażby należących do wymienionej wcześniej przez autorki szkoły lwowsko-warszawskiej, czy też — żeby było śmieszniej — wykładających na Wyspach Brytyjskich profesorów: Leszka Kołakowskiego czy Kazimierza Lewy! Ani słowa też o innych, znanych w świecie polskich szkołach filozoficznych, chociażby krakowskiej czy lubelskiej (KUL) oraz ich przedstawicielach; nie ma nawet Karola Wojtyły — Jana Pawła II!

Tę ewidentną niedoróbkę wobec polskich czytelników częściowo jedynie byli w stanie poprawić redaktorzy polskiego wydania *Przewodnika...*: Bohdan Chwedeńczuk, który przejrzał polski przekład tej pracy oraz zestawił jej polską bibliografię, oraz Barbara Gomulicka, która opracowała *Indeks osób* (s. 265-275). Należy raz jeszcze podkreślić przede wszystkim trafność wyboru prac do *Bibliografii,* sporządzonej przez Chwedeńczuka: zdecydowana większość z nich została wydana w Polsce, w języku polskim, bądź też są to polskie tłumaczenia prac wydanych za granicą. Co przy tym istotne, bibliografia podaje literaturę osobno do każdego z węzłowych (centralnych) problemów współczesnej filozofii, omawianych w publikacji. Wymieńmy więc przynajmniej niektóre — zdaniem recenzenta najbardziej interesujące polskich uczniów czy studentów — problemy filozoficzno-etyczne, analizowane w omawianej książce: Istnienie Boga (s. 27-36); Istnienie osoby i tożsamość osobowa (s. 37-44); Zagadnienie wolnej woli (s. 45-54); Istnienie zła (s. 55-61); Egoizm i altruizm (s. 81-91); Użyteczność a zasady (s. 92-101); Władza i anarchia (s. 105-114); Wolność (s. 115-124); Polityka i płeć (s. 135-143); Sens życia (s. 223-233); Wpływ filozofii na życie (s. 234-242).

Można w tym miejscu podzielić opinię autorek *Przewodnika...,* że jego użyteczność dla młodych adeptów sztuki filozoficznej wynika niewątpliwie z tego, że „(...) każda część, a nawet każdy rozdział książki jest samodzielną całością Dzięki temu możecie ją czytać w takiej kolejności, w jakiej się wam podoba. Możecie ją czytać w zwykły sposób, od początku do końca, lub zagłębiać się tylko w te rozdziały, które będą się wam wydawały szczególnie interesujące. Można ją czytać jak szkolny

podręcznik lub jak książkę o charakterze encyklopedycznym, lub na oba sposoby. Można ją również czytać dla rozrywki" (s. 10).

Bardzo przydatnym i wzbogacającym elementem recenzowanej pracy są zamieszczone na jej końcu trzy *Dodatki:* I. *Wielcy filozofowie* (s. 243-255); II. *Filozofia w wieku dwudziestym* (s. 256-260); III. *Niektórzy znani filozofowie współcześni* (s. 261--264). Zawierają one krótkie notki o najwybitniejszych filozofach w dziejach rozwoju ludzkiej kultury i cywilizacji—od czasów Starożytności do współczesnych. Także i tu autorki patrzą na dzieje myśli ludzkiej — szczególnie nowożytnej i współczesnej — przez pryzmat anglosaskiej megalomanii narodowej, nie dostrzegając zupełnie dorobku filozoficznego innych kultur i cywilizacji. Nie dość, że ani słowa praktycznie nie poświęcają tradycjom wielkiej filozofii Wschodu (azjatyckiej, islamskiej, judaistycznej), to również nie istnieje dla nich kultura i cywilizacja, myśl filozoficzna Europy środkowej i wschodniej, no, może poza trzema wyjątkami rosyjskimi: M. A. Bakuninem, E M. Dostojewskim i P. A. Kropotkinem, z których dwaj skrajni znani byli z ich działalności anarchistycznej na Zachodzie. Nie ma tu więc Buddy, Konfucjusza, Kopernika, Lao-tsy, Mahometa, Mojżesza i wielu, wielu innych wielkich myślicieli różnych epok; cóż więc dziwnego, że pominięto i naszego Jana Pawła II, i Dalaj-Lamę, a wcześniej Lutra, Kalwina, Husa czy Zwinglego. Tych luk jest—jak na publikację o aspiracjach encyklopedycznych — o wiele więcej.

Pewnych kwestii filozoficznych nie podjęły autorki omawianej pracy celowo, z założenia, bowiem — jak piszą — „(...) niniejsza książka stara się być, o tyle o ile jest to możliwe, wszechstronna, są jednak pewne działy filozofii, które nie zostaną tutaj uwzględnione. Tak więc, nie omawiamy filozofii matematyki, filozofii języka, filozofii prawa (prawoznawstwa) ani filozofii sztuki (estetyki). Powodem jest to, że problematyka «filozofii czegoś» nie jest odpowiednia do tekstu wprowadzającego" (s. 15). W tym miejscu jednak autorki same sobie trochę przeczą: część III swej pracy poświęcają wszak filozofii polityki, zaś IV — filozofii nauki, a więc właśnie problematyce „filozofii czegoś", przy czym nie mniej trudnej, skomplikowanej i wieloznacznej niż wymienione powyżej.

Podsumowując ocenę omawianej pracy można z pewnością stwierdzić, że pomimo dość znacznej ilości braków, słabości i błędów, a także nieco wypaczonego i ograniczonego sposobu widzenia problematyki filozoficznej — wynikającego m. in. z przyjętego przez autorki podejścia „analitycznego" do kwestii filozoficzno-etycznych — może być *Filozofia. Przewodnik dla początkujących* jedną z propozycji literatury pomocniczej do nauczania etyki i propedeutyki filozofii w naszych szkołach ponadpodstawowych, a także dość interesującą propozycją dla wszystkich pozostałych czytelników, zainteresowanych tą problematyką. Nie jest to jednak ani dzieło typu encyklopedycznego, ani naprawdę wszechstronny i w miarę pełny przewodnik po tej problematyce—ten, tak potrzebny wobec nikłej ilości podobnych prac filozoficznych na naszym rynku księgarskim, wciąż jeszcze czeka na swoich autorów.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

ELŻBIETA PIETRUSKA

O FILOZOFICZNYCH I METODOLOGICZNYCH ASPEKTACH EKSPERYMENTU NAUKOWEGO

Danuta Sobczyńska: *Sztuka badań eksperymentalnych. Z zagadnień filozofii i metodologii eksperymentu naukowego.* Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, 1993.

Tytuł książki Danuty Sobczyńskiej *Sztuka badań eksperymentalnych* budzi skojarzenia z panującą dziś w filozofii nauki „modą" na tematykę związaną z eksperymentowaniem. Obecną falę zainteresowania tą tematyką wywołał I. Hacking, a także A. Franklin oraz P. Galison, czyli autorzy zaliczani do tzw. nowego eksperymentalizmu. Trzeba jednak od razu zauważyć, że wspomniane skojarzenie nie jest usprawiedliwione. Nie jest w tym mianowicie sensie, że zainteresowanie D. Sobczyńskiej tematyką eksperymentu ma inne źródła. Dało ono o sobie znać już wtedy, gdy pisała ona swą pierwszą książkę pt. *Osobliwości chemii,* wydaną w 1984 roku.

Już w tej książce autorka zawarła krytykę przyjętego sposobu uprawiania metodologii, polegającego na dostrzeganiu nieomal wyłącznie teoretycznej strony nauki. Ten wątek został rozbudowany w *Sztuce badań eksperymentalnych,* podobnie jak i inne idee, też uprzednio przez autorkę sygnalizowane. I tak, uznawszy iż nie ma podstaw po temu by traktować tzw. fakty po prostu jako „dane", D. Sobczyńska podjęła próbę prześledzenia dróg, które do ustalenia owych „faktów" wiodą. Zainteresowała ją więc złożona problematyka związana ze stosowaniem procedur doświadczalnych w nauce.

Podobnie przedstawiają dziś przedmiot swych badań reprezentanci tzw. nowego eksperymentalizmu. Nic tedy dziwnego, że autorka recenzowanej książki jest zainteresowana ich dokonaniami. I podobnie jak oni utrzymuje, że z badaniem eksperymentalnym wiąże się wiele kwestii o znacznej filozoficznej doniosłości. Autorka nawiązuje wprawdzie do H. Dinglera filozofii badań empirycznych, ale stanowisko nowego eksperymentalizmu kojarzy ona przede wszystkim z odpowiednimi poglądami reprezentantów materializmu dialektycznego. Zdaniem D. Sobczyńskiej, te dwie orientacje traktują eksperyment w sposób zbliżony i podobnie ujmują jego funkcje. Przekonana o istnieniu tego rodzaju powinowactwa „materializm dialektyczny — nowy eksperymentalizm", autorka zestawia pojęcia *praktyka* i *interveing* aby wydobyć podobieństwa i różnice (por. s. 32 Sztuki badań eksperymentalnych. Do tej samej pozycji odnoszę wszystkie niżej umieszczone wskazania stron w nawia-

sach). D. Sobczyńska, zgodnie—rzec by można—z obowiązującym dziś kanonem, demonstruje niechęć do pozytywistów, krytykuje ich „płaski empiryzm" (np. s. 31), czy „absolutyzowanie biernego doświadczenia" (s. 37). Zarazem autorka kładzie nacisk na znaczenie „metody idealizacji i stopniowej konkretyzacji w badaniach naukowych" (s. 33).

To ostatnie jest jednym ze świadectw znaczącego wpływu, jaki wywarło na autorkę książki środowisko filozofów poznańskich. Czerpie ona z dorobku profesorów Kmity, Szymańskiego, Sucha, Giedymina, Nowaka i poznańscy filozofowie należą do autorów najczęściej w rozprawie cytowanych. Skoro jednak mowa o źródłach, z których czerpie D. Sobczyńska, trzeba też wspomnieć o jej przekonaniu, że pisząc o eksperymencie należy studiować relacje samych eksperymentujących naukowców. Na kartach recenzowanej książki odnajdujemy więc wiele szczegółowych informacji dotyczących historii oraz aktualnej praktyki nauki.

Wedle D. Sobczyńskiej, eksperymentowanie ma charakter twórczy. To przekonanie czyni ona zasadą, wokół której uorganizowane zostały dalsze rozważania. Skojarzenie idei twórczości i sztuki sprawia, że autorka woli mówić po prostu o sztuce eksperymentowania. Temu tematowi został poświęcony drugi rozdział książki. Sam zaś jej tytuł *Sztuka badań eksperymentalnych* zyskał dzięki wspomnianemu przekonaniu głębsze merytoryczne uzasadnienie. Także oceniając różne koncepcje eksperymentu, odnosząc się do nich z aprobatą lub krytycznie, autorka bierze pod uwagę to, czy uwzględniają one twórczy charakter eksperymentowania.

To uczestnictwo pierwiastka twórczego w eksperymentowaniu pozwala, jak utrzymuje D. Sobczyńska, mówić o analogiach między eksperymentowaniem w nauce i działaniami w dziedzinie sztuki.

W przekonaniu autorki technicyzacja życia w naszych czasach, zafascynowanie możliwościami nowoczesnej techniki w nauce sprawiają, że umyka naszej uwadze twórczy i podmiotowy aspekt badań naukowych (por. np. s. 40). To prawda, wszak niekiedy marzą nam się nawet algorytmy odkryć. Przywodzi to na myśl badania nad odkryciami w nauce prowadzonymi z inspiracji Herberta Simona. W Stanach Zjednoczonych działa grupa badaczy (jest wśród nich nasz rodak Jan Żytkow), pracująca nad programami komputerowymi odkryć w naukach empirycznych. Zważywszy na to, że D. Sobczyńska reprezentuje, jak się zdaje, radykalnie przeciwstawną orientację, interesujące byłoby zestawienie jej poglądów ze stanowiskiem przedstawicieli tej grupy. I oni bowiem powołują się na materiał historyczny, i oni badają relacje uczonych prowadzących badania empiryczne. Porównanie tych dwu orientacji mogłoby być pouczające dla tych, którzy badają „podział kompetencji" między metodą a twórczością w nauce.

Rozdział 3 książki zawiera rozważania na temat definicji eksperymentu. Samo „eksperymentowanie" jest pojmowane przez autorkę szeroko. Nie tak wprawdzie, aby, za Machem, mówić o eksperymentowaniu w świecie zwierząt, tak jednak, by można było kojarzyć to pojęcie z nauką, sztuką czy matematyką, lub pisać o „eksperymentowaniu w sferze umysłowej".

Nadając tak szeroki zakres pojęciu eksperymentowania autorka nie przedstawia, i przedstawić nie może, precyzyjnego określenia treści tego pojęcia i rezygnuje świadomie z prób jego definiowania (por. s. 42, 44, 57). Stanowi to pewne utrudnienie

przy rozwiązywaniu dalszych problemów, np. przy określaniu różnic pomiędzy obserwacją a eksperymentem, różnic na tyle — zdaniem autorki — znaczących, że nie wolno ich lekceważyć (s. 70).

W r. 5 D. Sobczyńska podejmuje próbę typologii eksperymentów, przy czym uwzględnia klasyfikacje już znane z literatury (np. F. Bacona). Przedstawiając różne typologie autorka pokazuje, że można klasyfikować eksperymenty ze względu na rozmaite ich cechy, można też brać pod uwagę odmienności w strukturze sytuacji eksperymentalnej. Opracowując zarys typologii, autorka koncentruje się na eksperymencie naukowym, głównie w naukach przyrodniczych.

Zagadnieniom eksperymentu w matematyce oraz tzw. eksperymentowi myślowemu poświęcono trzy kolejne rozdziały (6, 7 i 8). Pojawia się tu także zarys typologii, tym razem eksperymentów myślowych. Wreszcie w r. 9 autorka pisze o paradoksach związanych z eksperymentowaniem (paradoksy deformacji i sztuczności oraz paradoks eksperymentu myślowego). Kolejne rozważania dotyczą perspektyw eksperymentowania. Autorka zwraca uwagę na okoliczność, że osiągnięcie mistrzostwa w sztuce eksperymentowania wymaga praktyki, rozumianej jako nauka przez terminowanie. Dlatego też osoba mistrza w środowisku naukowym czy artystycznym jest niezmiernie ważna nawet dziś, gdy rozwój systemów przekazywania informacji sprawił, że skłonni jesteśmy pomniejszać znaczenie bezpośredniego kontaktu z nauczycielem.

Reasumując, recenzowana praca dotyczy dziedziny ważnej, z punktu widzenia filozofii nauki i zawiera wiele interesujących wątków. Za pewną jej wadę można uznać to, że znaczne partie tekstu są przeciążone cytatami. D. Sobczyńska bowiem uprawia taką formę narracji, która polega na ich zestawianiu (por. np. s. 46-50). Bez wątpienia nie wszystko co autorka pisze, czyni zadość stosowanym w danym przypadku wymogom precyzji, niektóre sformułowania wydają się czytelnikowi nazbyt miałkie. Niekiedy można spotkać błąd, może przejęzyczenie. Autorka pisze np., że Popper uważał tzw. surowy test za „ostateczny probierz prawdziwości" (s. 34). Przypisuje ona tę opinię twórcy hipotetyzmu, który jak nikt inny podkreśla uparcie, że żaden probierz prawdziwości nie istnieje, a surowy test pełni jego zdaniem zupełnie inną rolę.

Recenzowana książka ma jednak niewątpliwe walory. Dzięki nim inspiruje, zwraca uwagę na ważne i nie doceniane kwestie. Pozostawia ona otwartym pytanie, jak trafniej wyeksplikować zagadnienia przedstawione przez autorkę i zachęca do podejmowania prób, które do tego celu prowadzą. Takie też były — wolno wnosić — intencje autorki świadomej tego, że w dziedzinie, którą się zajmuje, nie ma rozwiązań prostych i bezspornych.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

MACIEJ POTĘPA

HERMENEUTYKA: POZNANIE TEGO, CO JUŻ POZNANE

Frithjof Rodi: *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts., Suhrkamp 1991, 190 s.*

Książka Frithjofa Rodiego *Erkenntnis des Erkannten* należy niewątpliwie do jednych z najciekawszych, jakie ukazały się na temat filozofii hermeneutycznej 19 i 20 wieku w Niemczech w ostatnich latach. Sam autor jest znany jako twórca w 1983 roku na Uniwersytecie w Bochum, placówki do badań nad filozofią Diltheya, zorientowanej przede wszystkim na uprawianie filozofii nauk humanistycznych. Fridhjof Rodi wyszedł ze „szkoły Diltheya", której tradycję próbuje twórczo kontynuować. Po śmierci najsłynniejszego współczesnego badacza filozofii Diltheya, Otto Friedricha Bollnowa należącego do starszej grupy badaczy, w latach 60., 70. i początkach lat 80., Rodi wraz ze skupioną wokół siebie grupą badaczy, zajmuje się wydawaniem kolejnych tomów *Pism* Wilhelma Diltheya, oraz próbuje twórczo analizować i rozwijać jego filozofię. Książka *Erkenntnis des Erkannten* jest zbiorem artykułów napisanych przez Rodiego w ostatnich latach, w których daje on wyraz swoim zainteresowaniom filozoficzną „teorią wiedzy" nauk humanistycznych w formie, w jakiej została ona wypracowana w „szkole Diltheya", przede wszystkim przez Georga Mischa i Hansa Lippsa. Autor nie ogranicza się wyłącznie do problemów z obszaru tzw. „historycznej filozofii życia" Diltheya, czy wynikających z „logiki hermeneutycznej" Mischa oraz Lippsa, ale interesuje go również znaczenie filozofii Diltheya dla powstania koncepcji *Sein und Zeit,* w polu wczesnej twórczości Heideggera z lat 1920-1925. Również mało znanej hermeneutyce Augusta Boeckhsa, kontynuatora hermeneutyki Schleiermachera, z którego prac nad podstawami filozoficznymi nauk filologicznych zaczerpnął Rodi tytuł dla swojej książki, poświęcony jest jeden z artykułów. Do mało znanych lub prawie nieznanych filozofów hermeneutycznych, którego hermeneutykę Rodi omawia, należy wybitny rosyjski filozof języka dwudziestego wieku — Gustaw Špet, którego praca w tłumaczeniu na język niemiecki pt. *Die Hermeneutik und ihre Probleme* ukazała się w druku w roku 1991, w wydawnictwie Alberta.

Już z samego przeglądu tytułów dziewięciu rozdziałów książki Rodiego wynika, że jej zasadniczym tematem jest filozoficzna hermeneutyka i filozofia hermeneu-

tyczna. Jeśli przyjąć za Güntherem Scholtzem, niemieckim filozofem z Bochum, podział historii hermeneutyki na hermeneutykę techniczną, hermeneutykę filozoficzną i filozofię hermeneutyczną, to filozofia życia historycznego Diltheya, rozwijana później przez Mischa i Lippsa, w której można odkryć filozofię hermeneutyczną, jest głównym tematem książki Rodiego. Nie chodzi mu zatem o hermeneutykę jako dyscyplinę specjalistyczną w ramach logiki i filologii, czy filozoficzną hermeneutykę, u której podstaw leży pytanie o zasady filozoficzne rozumienia, lecz o fundamentalną filozofię, która odsłania ostateczny, niesprowadzalny do niczego fundament filozofowania, jakim jest ludzkie życie. Autor sugeruje takie ujęcie hermeneutyki współczesnej w artykule zawartym w omawianym tomie — *Traditionelle und philosophische Hermeneutik. Bemerkungen zu einer problematischen Unterscheidung* (s. 89-102).

W wielu artykułach horyzont teoretyczny, często ukryty za szczegółowymi problemami należącymi do historii hermeneutyki 19 i 20 wieku, stanowi sposób interpretowania przez Rodiego filozofii życia Diltheya. Idzie tu przede wszystkim o jego zaprzeczenie szeroko rozpowszechnionej w Niemczech tezy o radykalnym przełomie, od psychologii do hermeneutyki, dokonanym w filozofii Diltheya około roku 1900. Rodi charakteryzuje filozofię Diltheya za pomocą pojęcia „krytyka rozumu historycznego" i za datę kluczową w jego rozwoju filozoficznym traktuje lata 1886-1887, kiedy to zmienił on plan zamierzonej, wieloletniej pracy nad książką *Einleitung in die Geisteswissenschaften* i wprowadził do swojego słownika filozoficznego pojęcie „struktury" oraz rozpoczął pracę nad teorią kategorii życia.

W swojej wcześniejszej pracy *Morphologie und Hermeneutik* Rodi utrzymywał, że stanowisko Diltheya w kwestii uzasadnienia psychologicznego czy hermeneutycznego nigdy nie było jednoznaczne; że skłaniał się raz ku jednej, raz ku drugiej stronie. Rodi kończy swoje studium sądem pełnym rezygnacji: „tak oto zagadkowy starzec do końca pozostaje w półmroku" *(Morphologie und Hermeneutik.* Stuttgart 1969, s. 112). Autor skłaniał się w swoje interpretacji do twierdzenia, że Dilthey raz przychylał się ku uzasadnieniu psychologicznemu, raz ku hermeneutycznemu. Czyli, że uzasadnienie psychologiczne i uzasadnienie hermeneutyczne występują obok siebie. Tym samym Rodi kwestionował tezę Bollnowa, który za centralny problem ewolucji poglądów Diltheya uznał przejście przez niego od psychologicznego do hermeneutycznego sposobu ugruntowania nauk humanistycznych. Od czasu ukazania się siódmego tomu *Pism* Diltheya teza o przeprowadzonym przez niego zwrocie hermeneutycznym uzyskała daleko idące uznanie.

Sądzę jednak, że teza ta nie jest prawdziwa, a bliższa prawdy jest taka interpretacja filozofii Diltheya, do której zresztą skłania się, jak mi się wydaje, Bollnow pod koniec życia, a wedle której problemy hermeneutyki nie występują jako nowe dopiero w późnym okresie, lecz że zajmują Diltheya od początku jego twórczości, od czasów jego pracy nad Schleiermacherem. Z drugiej strony, Dilthey jest psychologiem, aż po okres ostatni, co jednak nie znaczy, że w uzasadnieniu podstaw nauk humanistycznych jest psychologistą. Wykazała to w sposób przekonujący w swoich pracach na ten temat Elżbieta Paczkowska-Łagowska, wytrawna znawczyni filozofii Diltheya

Antypsychologizm Diltheya jest widoczny w jego krytyce introspekcji jako drogi do samopoznania, którą często oznacza on przez pojęcie „Selbstbesinnung". Wiedza

o sobie samym nie jest, wedle niego, uzyskiwana przez doświadczenie wewnętrzne, lecz jedynie na drodze okrężnej: przez rozumienie ekspresji życia. Samego siebie poznajemy za pośrednictwem rozumienia ekspresji swych przeżyć, a więc za pośrednictwem własnych wytworów istniejących poza psychiką. Rozumienie ekspresji życia ujmuje własną rzeczywistość wedle jej znaczenia. Rozumienie odnosi się więc do wytworów ducha ludzkiego, które ujmowane są pod względem znaczenia, a nie ze względu na psychiczno-genetyczny rodowód. Wynika z tego, że odwoływanie się do psychologii w wyjaśnianiu genezy przeżyć życia psychicznego człowieka nie wyklucza konieczności odwoływania się w naukach humanistycznych do hermeneutyki, która ujawnia znaczenie struktur kulturowo-społecznych wyłanianych z życia psychicznego. Hermeneutyka jako droga samorozjaśniania życia jest obecna od początku do końca twórczości Diltheya.

Jeszcze mocniej wychodzi to na jaw w życiu historycznym: jest ono właściwie dla Diltheya permanentną samoobiektywizacją ducha. Model eksterioryzacji ducha zakłada, że obiektywizacje, w których przejawia się aktywny duch, są konglomeratem celów, wartości i znaczeń. Zatem są one strukturą sensowną, którą można uchwycić i zanalizować w hermeneutycznym rozumieniu, które ów obiektywny związek symboli, w jaki jesteśmy uwikłani, rozumie przez rekonstrukcję jego sensu na podstawie własnego przeżycia. Z tego właśnie względu autobiografii przypada, wedle Diltheya, szczególne znaczenie w rekonstrukcji sensu życia historycznego. Jeśli z tego punktu, który jest obcy Rodiemu, spojrzeć na Diltheya, to jest on właściwie neoheglistą, ponieważ u postaw jego modelu rozumienia, który na miejsce naiwnej teorii wczucie *(Einfühlen)* przyjmuje metodologiczny związek przeżycia, przedstawienia i rozumienia *(Erleben, Ausdruck, Verstehen),* leży model heglowskiej filozofii refleksji, mianowicie życie ducha polega na tym, że się on eksterioryzuje w obiektywizacjach i jednocześnie powraca do siebie za pośrednictwem refleksyjnego ujęcia tych eksterioryzacji życia.

Dilthey ze swoim programem rozumienia życia i poszukiwaniem dla tego rozumienia hermeneutycznego fundamentu, „którego źródłem jest samo życie", był w hermeneutyce, na co trafnie zwraca uwagę Rodi, prekursorem Heideggera. Należy szczególnie podkreślić zasługi Rodiego na polu zbadania wpływu Diltheya na filozofię „wczesnego" Heideggera. Rodi w sposób przekonujący dowodzi, że Dilthey nie należał do filozofów przezwyciężonych w jednej z wcześniejszych prac Heideggera, powstałych przed *Sein und Zeit.* Także w samym *Sein un Zeit* są widoczne ślady filozofii Diltheya, bowiem jak Heidegger poprzez fundamentalną dla swojej filozofii kategorię „bycia przytomnego" *(Dasein)* człowieka wychodzi poza Kartezjańską filozofię świadomości, tak Dilthey czyni to poprzez wprowadzenie do filozofii kategorii życia. Kategoria świadomości zostaje zastąpiona u Diltheya poprzez pojęcie życia ujętego w perspektywie heideggerowskiej jako sposób istnienia człowieka.

Nie tylko antykartezjanizm łączy filozofię Heideggera z filozofią Diltheya, która koncentruje się na rozumieniu życia w kontekście, w jakim się ono rozwija, oddziałuje i podlega oddziaływaniom, ale samo określenie hermeneutyki jako samorozjaśniającego rozumienia życia, budzi skojarzenie z Heideggerowską analizą rozumienia wyłożoną w *Sein und Zeit.* W dziele tym Heidegger, w egzystencjalnej analityce *Dasein* nie rozwija uniwersalnej teorii hermeneutyki, ujętej nie jako sztuka

rozumienia tekstu czy mowy, lecz wykłada interpretacyjny charakter samego życia. Ze względu na samointerpretujące się życie Heidegger analizuje dynamikę *Dasein,* jego struktury — czyli tzw. „egzystencjalia". Również Dilthey sądzi, że życie należy poddać hermeneutycznemu rozumieniu, oraz dodaje, że aby poprawnie wyłożyć jego sens, trzeba użyć kategorii, które same się z niego wywodzą, a więc nie są narzuconymi mu z zewnątrz konstrukcjami pojęciowymi.

Zarówno w filozofii Diltheya jak i Heideggera, znika rozszczepienie rzeczywistości na podmiot i przedmiot: na *facta bruta* i nieuprzedzone poznanie. Duch i przyroda są jednością. Rodi twierdzi, że Heidegger dystansuje się od Diltheya właściwie dopiero pod wpływem wydanej w roku 1923 korespondencji Diltheya z jego przyjacielem Grafem York von Wartenberg. Heidegger opowiada się w sporze między przyjaciółmi po stronie Yorka, który zarzuca Diltheyowi, iż za mało w swoich badaniach podkreśla opozycję: ontyczne — historyczne. To, co Heidegger zarzuca w *Sein und Zeit* Diltheyowi, jest właściwie powtórzeniem zarzutu Yorka von Wartenberg wobec Diltheya.

Nie mogąc z natury rzeczy bliżej wdawać się tu w analizę tego problemu, chciałbym tylko zwrócić uwagę na to, że Heidegger jest zdania, iż Diltheyowi udało się tylko ukazać prawdziwą historyczność sensu każdej ekspresji ludzkiej. Tego, czego mu się nie udało — na co zwrócił uwagę najpierw York von Wartenberg, a później, jeszcze dobitniej, Heidegger w *Sein und Zeit,* mimo niezwykle silnego przekonania o niezbywalności w filozofii kategorii historyczności — to ukazać, na czym właściwie polega samo bycie dziejowości i uświadomienie skończoności i dziejowego charakteru samej świadomości interpretującej. Świadomość skończoności nie jest u Diltheya ograniczeniem świadomości—ukazaniem skończoności samej świadomości. W tym właśnie miejscu rozchodzą się drogi Diltheya i Heideggera.

Związki Heideggera z filozofią życia pojawiają się również w kolejnych artykułach Rodiego, które za główny temat mają filozofię Georga Mischa i Hansa Lippsa — najważniejszych kontynuatorów filozofii Diltheya. Rodi przedstawia bliżej czytelnikowi filozofię hermeneutyczną przede wszystkim Mischa — filozofa mało znanego w Niemczech, a w Polsce, poza opublikowanym jego artykułem *Idea filozofii życia w teorii nauk humanistycznych* (w przekładzie E. Paczkowskiej-Łagowskiej), oraz poza artykułem tejże tłumaczki na temat „mowy ewokującej" u Georga Mischa, prawie w ogóle nie znanego. Niedawno ukazały się wreszcie długo oczekiwane wykłady Mischa z *Logiki i ogólnej teorii wiedzy* pochodzące z lat trzydziestych. Misch, który zmierzał w kierunku zbudowania kategorii życia, zdolnych do odtworzenia jego struktury, nie zadając przy tym gwałtu jego naturze, był w filozofii życia kontynuatorem Diltheya. Rodi przedstawił w sposób jasny i wyraźny fascynujący program Mischa poszerzenia logiki tradycyjnej, w taki sposób, aby stworzyć w niej miejsce dla tych form ekspresji językowej, które, wyrażając naturę życia, pozostawały zarazem poza granicami postaci dyskursywności, uznawanych w teorii wiedzy. Rodi solidaryzuje się z Mischa wykładnią filozofii Diltheya, wedle której nie jest ona irracjonalizmem; refleksja nad życiem świata przeżyć" bowiem zasadniczo daje się wyrazić w języku.

Mischowski program „poszerzenia fundamentów logicznych" odnosi się nie tyle do znanej jedynej formy dyskursywności znanej z logiki, co do dyskursywności

odmiennego rodzaju, którą Misch określił mianem ewokującej Diltheyowskie ujęcie „niezgłębialności życia" *(Unergrüdlichkeit),* decydujące o jego wewnętrznej dynamice, oraz to, że dąży ono do wyrazu i daje się ująć przez myśl (*Gedenkenmäßigkeit)* — odsyła, zdaniem Mischa, do mowy ewokującej. Otóż mowa ewokująca, której teoria, jak sądzę, stanowi główne osiągnięcie Mischa, występuje zawsze tam, gdzie mamy do czynienia z niezgłębialnością życia. Misch jest przekonany, że w naukach humanistycznych mowa ewokująca — dla której jest charakterystyczne, że w wypowiedzi to, co domniemane nie pokrywa się z tym, co wyrażone—stanowi swoisty środek ekspresji. Także w filozofowaniu nie można się obejść bez środków ewokowania. Nie będąc w stanie zająć się tu bliżej koncepcją mowy ewokującej Mischa i jej fundamentalnym znaczeniem dla filozofii, chciałbym się tylko ustosunkować do zarzutu, jaki Misch, a za nim Rodi, wysuwa pod adresem filozofii Heideggera. Rodi podziela z Mischem, sformułowany przez niego, po raz pierwszy w dziele *Lebensphilosophie und Phänomenologie* w roku 1931, krytykę filozofii Husserla i Heideggera. Misch zalicza tu filozofię obu filozofów do logiko-ontologii.

Sądzę, że o ile można zgodzić się z tezą Mischa, iż rzeczywiście u Husserla idea poznania jest logocentrycznie ukierunkowana na logikę apofantyczną, dającą pierwszeństwo sądowi, o tyle twierdzenie, że u podstaw Heideggerowskiej koncepcji bytu leży również idea logiko-ontologii logiki apofantycznej i „pojęcie pierwotnej idei bytu", uważam za twierdzenie głęboko nietrafne. Przecież Heidegger był jak najdalszy od przyjęcia koncepcji bytu Platona czy Arystotelesa już w latach 1920-1925, a w okresie *Sein und Zeit* sam stawia zarzut wobec koncepcji bytu Platona i Arystotelesa, iż filozofowie ci w miejsce bycia postawili byt ujęty jako to, co obecne *(anwesend)* dla świadomości. Heidegger u podstaw koncepcji bycia w filozofii postsokratejskiej odsłania hermeneutyczne ujęcie bytu jako obecności i koncepcję czasu redukującą go do teraźniejszości.

Misch, a za nim Rodi, jakby w ogóle nie brali także pod uwagę tego, że sens tzw. „zwrotu" w filozofii Heideggera daje się sensownie ująć tylko z perspektywy odejścia Heideggera od transcendentalizmu Husserla, który jeszcze, zdaniem Heideggera, był obecny w *Sein und Zeit.* Sądzę więc, że nie daje się zasadnie utrzymać określenie „logiko-ontologia" w odniesieniu zarówno do filozofii Husserla jak i Heideggera.

Ostatnia kwestia, którą chciałbym poruszyć w związku z książką Rodiego, dotyczy stosunku hermeneutyki filozoficznej do hermeneutyki tradycyjnej. Pod pierwszym pojęciem Rodi rozumie hermeneutykę Gadamera, a drugie określenie odnosi się do hermeneutyki Schleiermachera, Boeckhsa, a przede wszystkim Diltheya. Swoją analizę koncentruje na dwóch kwestiach: po pierwsze, na pytaniu, czy interpretacja hermeneutyki Schleiermachera i Diltheya, jako hermeneutyk operujących pojęciem metody gwarantującej w procesie rozumienia jego obiektywny charakter, jest interpretacją poprawną. Rodi nie zgadza się z Gadamerowską interpretacją hermeneutyki Schleiermachera i Diltheya, wykazując przekonująco, że Gadamer operuje zniekształconą wykładnią obu hermeneutyk. Interpretacja Schleiermachera i Diltheya w *Wahrheit und Methode* wynika, według Rodiego, z samej konstrukcji tego dzieła, w którym Gadamer radykalnie przeciwstawia hermeneutykę Heideggera oraz swój własny dorobek romantycznej hermeneutyce Schleiermachera i hermeneutyce Diltheya.

Otóż sądzę, że Rodi ma rację: u podstaw Gadamerowskiej wykładni hermeneutyki Schleiermachera i Diltheya leży niewłaściwe odczytanie obu tych filozofii. Nie jest bowiem prawdziwym twierdzenie Gadamera, że proces rozumienia u Schleiermachera i Diltheya jest procesem skończonym, w którym interpretacja osiąga poziom obiektywnej ważności. Chociaż rzeczywiście celem hermeneutyki Schleiermachera jest osiągnięcie obiektywnego rozumienia tekstu czy mowy, to w rzeczywistości Schleiermacher mówi o aproksymacji, czyli stopniowym przybliżaniu się do rzeczywistości. Wynika to z tego, że każdy tekst, czy mowa jest dlań podwójnie odniesiona do języka: z jednej strony należy do systemu językowego (do języka ujętego jako ogólny system znaków), ujawniając „totalność języka", który przypisuje w identyczny sposób wszystkim uczestnikom rozmowy syntaktykę i semantykę, z drugiej zaś — do języka, który staje się tak naprawdę językiem dzięki mowie, nadającej indywidualny sens znakom językowym w niej wytwarzanym. Zawarta w każdym tekście czy mowie niezdeterminowana ostatecznie nieokreśloność znaków językowych wskazuje na kreatywność, indywidualną wolność, która odciska się w interpretacji sprawiając, że jest ona procesem nieskończonym.

Również dla Diltheya rozumienie ujęte jako proces rozumienia życia, a tym samym tych form, w jakich obiektywizuje się w świecie zmysłowym wspólnota istniejąca między jednostkami — prawo, państwo, religia, nauka i filozofia — jest procesem, w którym nie ma zagwarantowanej ostatecznie obiektywności. Rozumienie u Diltheya jako proces „reprodukcji pierwotnej produkcji", Rekonstrukcja procesu kreacji sensu" świata duchowego jest również, podobnie jak u Schleiermachera, procesem nieskończonym, polegającym na zbliżeniu się do obiektywności w rozumieniu indywidualnego i historycznego momenty w obiektywizacjach ducha. Do zrozumienia wszystkich obiektywizacji ducha można zbliżać się, wedle Diltheya, tylko w nieskończoności. Zatem należy zgodzić się z twierdzeniem Rodiego, że już u Schleiermachera, oraz u Boeckhsa, a najpóźniej od czasów Diltheya, humanistyczna refleksja charakteryzuje się uznaniem zasady produktywnej niemożliwości ostatecznego ugruntowania życia przez refleksję. Odnosi się to zarówno do wszelkiej wiedzy, jak i jej metodycznego korelatu, mianowicie aproksymatywnie ujętego, nieskończonego zadania rozumienia.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

STEFAN SYMOTIUK

POLAK I CZECH — DWA BRATANKI?

Czesław Głombik: *Tomizm czasów nadziei. Słowiańskie kongresy tomistyczne. Praga 1932—Poznań 1935.* Wyd. „Śląsk", Katowice 1994, 258 s.

Polacy mają dobre wyobrażenie o kulturze czeskiej (muzyka Smetany i Dvořáka, literatur a Haška, Hrabala, Kundery), złe o tamtejszej sztuce filmowej („czeski film"), nijakie o filozofii czeskiej (choć strukturalistyczną „szkołę praską" ceni się u nas). Dumni ze „szkoły lwowsko-warszawskiej" przekonani jesteśmy raczej, że u południowych sąsiadów nic istotnego w filozofii się nie działo. Istotnych zmian pod tym względem można się spodziewać po wejściu w obieg czytelniczy najnowszej książki Czesława Głombika, poświęconej dwu kongresom tomistycznym, jakie w okresie międzywojennym odbyły się w Pradze i w Poznaniu. Z wielkim zamiłowaniem do „detalu historycznego" odtwarza autor nie tylko samo przygotowanie, przebieg i rezonans tych wydarzeń, ale i szerszy kontekst, w jakim miały miejsce. Była nim nie tylko sytuacja środowisk intelektualnych—katolickich i świeckich — w obliczu nacjonalistycznego fanatyzmu w ówczesnej Europie, ale i idea utworzenia silnego bloku państw słowiańskich, począwszy od duchowej unifikacji ich kultury. Właśnie ten ostatni wzgląd przesądził o zwołaniu obydwu kongresów, choć zaważył i na tym, że dla zachodnich tomistów obydwa zgromadzenia nie liczą się w numeracji „międzynarodowych kongresów tomistycznych" — za takie uważa się jedynie zjazdy zwoływane w Rzymie. Rekonstrukcja dokonana przez Głombika, nosząca wyraźnie charakter „historii paralelnej", pozwala przedstawić mało dziś znane szczegóły dotyczące spraw, jakimi żyły środowiska intelektualne w początku lat trzydziestych, nastroje, ludzi i nawet „układy" tych lat (np. na Kongres poznański nie zaproszono znakomitego poznańskiego ekonomisty-liberała Edwarda Taylora i wahano się z zaproszeniem Władysława Tatarkiewicza). Są to sprawy niezmiernie interesujące, gdy patrzymy na rozwój nauki jako zjawisko instytucjonalne i socjologiczne. Sam „Kongres" przecież jest już czymś doniosłym dla „normalnej nauki" — można tę doniosłość porównywać jedynie z takimi wydarzeniami w innych obszarach kultury, jak synody czy sobory chrześcijańskie oraz zjazdy partii politycznych. Kongresy są czynnikiem integrującym nurt czy środowisko wobec konkretnych zadań czy sytuacji zewnętrznych. Są zbiorowym świadectwem jedności. Niestety, piśmiennictwo dotyczące tego rodzaju wydarzeń zbiorowych jest niezwykle nikłe. Brak przekazu

tej tradycji powoduje, że niekiedy organizatorzy „kongresów" zupełnie nie stają na wysokości zadania.

Książka Czesława Głombika pozwala wniknąć w kondycję czeskiego i polskiego tomizmu lat trzydziestych, ale też w związku z obecnością na Kongresach tomistów z zewnątrz, np Przywary czy Maritaina, pozwala ocenić dojrzałość tych kręgów słowiańskiej myśli katolickiej w porównaniu z czołowymi autorytetami zachodnimi. Nie jest to konfrontacja zawsze korzystna dla tych pierwszych. Ale pozytywne wrażenie robi zarówno znaczna ilość zaangażowanych autorów, ciekawa tematyka referatów, rozmaite pierwszoplanowe i zakulisowe wydarzenia, jakie się w obydwu kongresach działy. Jeszcze bardziej interesujące jest prześledzenie „echa" obydwu Kongresów w ówczesnej prasie, głosy obserwatorów i uczestników. Np. okazuje się, że do bardzo krytycznych obserwatorów Kongresu Praskiego należał J. Patočka. Może już w tym momencie zarysował się ten fenomen odróżniający w okresie powojennym życie intelektualne Polski i Czech, gdy uczeń Husserla, który działał w Polsce, a wobec tomizmu zajmował stanowisko milczące — Roman Ingarden, w trakcie swojej działalności nauczycielskiej zdołał wręcz stworzyć krąg „fenomenologizujących" filozofów katolickich, gdy jego czeski odpowiednik, Jan Patočka, takiego wpływu na swoje otoczenie nie miał. Gdy chodzi o polskich myślicieli katolickich tego czasu, to możemy zauważyć aktywność takich osób, jak Władysław Korniłowicz, Franciszek Kwiatkowski, Kazimierz Kowalski, Józef Bocheński, Konstanty Michalski, Paweł Siwek. Ten ostatni występuje w kontekście zupełnie dziś zapomnianej „sprawy Konnersreuth", a stanowisko jakie w tej kwestii zjawisk mistycznych zajął, o mało nie spowodowało wykluczenia go z Kongresu na skutek sprzeciwu biskupa lwowskiego obrządku ormiańskiego, J. T. Teoderowicza. Warto podkreślić, że szereg informacji, podanych w książce Czesława Głombika, przechowało się dzięki salezjaninowi S. Kosińskiemu (1923-1991), który zebrał od 1952 roku ponad dziesięć tysięcy dokumentów z działalności kardynała Hlonda i w postaci pięćdziesięciu tomów zdeponował je w Archiwum Archidiecezjalnym w Poznaniu, jako *Acta Hlondiana.*

Dwa obszerne rozdziały poświęcone Kongresowi Praskiemu i Poznańskiemu są w książce Cz. Głombika poprzedzone dwoma innymi. W pierwszym rysuje on dzieje europejskie tej inicjatywy, jaką były Kongresy Tomistyczne, w drugim zaś *(Idea słowiańskiego kongresu filozoficznego i jej losy)* przedstawia dzieje inicjatywy spotkań filozofów słowiańskich. Powstała ona w 1911 roku w trakcie IV Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego w Bolonii, gdy spotkało się w odrębnej sekcji 24 filozofów (Czechów, Jugosłowian i reprezentantów innych narodów słowiańskich) — pod przewodnictwem W. Lutosławskiego i ustaliło, że zwoła do Ragi przedstawicieli narodów słowiańskich. Zamiar ten był wielokrotnie w następnych dziesięcioleciach przypominany, lecz do skutku nie doszedł. W 1934 roku w Pradze zorganizowano, co prawda, Międzynarodowy Kongres Filozoficzny, ale toczył się on już pod znakiem batalii wokół „Koła Wiedeńskiego" (nawiasem mówiąc referat Ingardena polemizujący z „Kołem" został natychmiast wydrukowany w piśmie neotomistów czeskich — czego śladu nie ma w żadnej polskiej bibliografii R. Ingardena). Słowiańskie Kongresy Tomistyczne były zatem jakby namiastką nie zrealizowanych Słowiańskich Kongresów Filozoficznych. Co

ciekawe — polskim matematykom udało się za to zorganizować w 1929 roku Kongres Matematyków Krajów Słowiańskich (ok. 100 referatów). Organizatorom przewodniczył prof. W. Sierpiński.

Możemy zauważyć, że powzięta przed 83 laty idea „kongresu filozofii słowiańskiej" akurat dziś może być znowu podjęta. Większość społeczności Europy centralno-wschodniej uzyskała wyraźnie państwową samodzielność i poszukiwania wspólnoty historycznej i kulturowej między nimi, jak i „mądrości", która może być owocem wspólnych doświadczeń w wieku XX, są bardzo aktualne. Być może do sformułowania takiego projekty, a może i decyzji praktycznych, powinno dojść już w czasie VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu w 1995 roku.

Książka Czesława Głombika, jednego z najlepszych znawców dziejów polskiej neoscholastyki (np. Początki neoscholastyki polskiej. Katowice 1991), zdaje się wskazywać na potrzebę takiego właśnie biegu wydarzeń: aby filozofowie Polski, Czech, Słowacji, Bułgarii, Słowenii, Chorwacji, Serbii, Ukrainy, Białorusi, Rosji spotkali się jeszcze w tym stuleciu i spróbowali przedyskutować duchowe problemy swoich społeczeństw. Do takiego wydarzenia książka *Tomizm czasów nadziei* jest znakomitym przygotowaniem.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

MAREK SZULAKIEWICZ

BIZNES I FILOZOFIA

Rupert Lay: *Philosophie für Manager.* Düsseldorf, ECON Business, 1991, 224 s.

We współczesnej filozofii często można spotkać publikacje, które przeznaczone są dla wąskiej grupy zainteresowanych filozofią. Są to prace adresowane „do"kogoś, lub filozofie „czegoś". W pracach tych podporządkowanie adresatowi lub przedmiotowi jest tak duże, że zatraca się często uniwersalny charakter myślenia filozoficznego. Książka Ruperta Laya — mimo tytułu *Filozofia dla managerów* — nie należy ani do jednych, ani do drugich, prezentując dociekania nad najbardziej istotnymi problemami współczesności.

Autor nie chce tu jeszcze raz dowodzić, że biznes nie kłóci się z filozofią. Wystarczy wspomnieć „oliwkowy interes" Talesa (o którym opowiada Diogenes Laertios), zaangażowanie Woltera, czy też „handlowy spryt" Schopenhauera, aby przekonać się, że filozoficzna racjonalizacja rzeczywistości nie sprzeciwia się „dobrym interesom" w dziedzinie ekonomii. Autor postępuje odmiennie: chce biznesmenom zaproponować filozofię jako „dobry interes". „Marketing bez poznania filozofii degeneruje się do irracjonalnej intuicji" (s. 9). — stwierdza we *Wstępie,* zaskakując czytelnika nową relacją „biznesu i filozofii".

Czytelnik musi tu jednak zapytać: czy prezentowana postawa nie kłóci się z zasadami myślenia filozoficznego i czy „filozofia dla managerów" może być „filozofią"? Filozofie adresowane „do kogoś" najczęściej przyjmowane są z wielkim niepokojem. Wrażliwy myśliciel mógłby się oburzyć: czy aby nie jest to kolejna próba wykorzystywania filozofii do celów „pozafilozoficznych"? Czy „filozofia na usługach" pozostaje jeszcze filozofią? Historia dowodzi, że „funkcjonalność" zawsze przynosiła szkody filozofii, gubiąc jej uniwersalność. Redukcja filozofii do jednej, określonej funkcjii oznaczała popadanie w sprzeczności z jej ogólniejszymi zasadami: bycia samoświadomością kultury. Lecz *Philosophie jur Manager* wyraźnie unika niebezpieczeństwa takiego zarzutu. Po pierwsze, prezentowana „służba biznesmenom" nie jest w tej książce służbą ekonomii. (Ekonomia—jak mówią sami ekonomiści — była, jest i pozostanie nauką społecznie stronniczą). Nie chodzi więc o to, aby ukazać filozoficzny wymiar zjawisk ekonomicznych. Po drugie, początkowe rozważania autora prowadzą ku tezie, że właśnie jako „skierowana ku biznesmenom" filozofia musi przybrać charakter uniwersalnego myślenia. Lay pisze: „Filozofia stawia sobie zadanie odkrywania struktur i treści powszechnej

świadomości i towarzyszenia w ich przemianach. Z tymi strukturami (...) spotyka się każdy przedsiębiorca i polityk" (s. 9). Słowem: właśnie biznesmen jest najmniej zainteresowany tym, aby filozofia zrezygnowała ze swej uniwersalności, aby zamiast wiedzy na temat rzeczywistości, „powszechnej świadomości", łudziła się ideologią i złudzeniami.

Jak zatem widać, filozofia nie jest tu zagrożona, mimo że zwraca się do biznesmenów. Lecz również od strony biznesu jest ona „dobrym interesem". Mogłoby się wydawać, że w „społeczeństwie biznesu", gdzie życie upływa wśród ksiąg rachunkowych, ekonomii i organizacji, nie ma miejsca na filozofię, że tam nie ma ona zastosowania. Lay wskazuje na coś odmiennego. Właśnie filozofia należy do niezbędnego „bagażu" każdego biznesmena, umożliwiając podjęcie „trafnej" decyzji, zrozumienia „podmiotu konsumpcyjnego" i osiągnięcia sukcesu. Autor potrafi zatem połączyć idee uniwersalnego myślenia filozoficznego z konkretnym adresatem (biznesmenem). Mimo tego, że nie uprawia „filozofii ekonomii",, „filozofii biznesu", lecz chce nauczyć filozofii biznesmenów, to jednak nie ma tu mowy o ograniczaniu filozofii do jakiegoś regionalnego, jednostkowego problemu ważnego tylko dla biznesmena.

Centralne miejsce zajmuje w książce idea powszechnej świadomości *(allgemeine Bewußtsein),* jako obszaru, ku któremu zwrócona jest zarówno filozofia (poszukująca jego zrozumienia), jak i przedsiębiorca (szukający w nim kierunku swych działań). Zazębianie się stanów powszechnej świadomości i gospodarki doprowadza w założeniach autora do tak bliskiego aliansu filozofii i biznesu, w którym filozofia nie traci swej uniwersalności, a biznes swej konkretności.

Po przedstawionych tu uwagach czytelnik mógłby jednak sądzić, że następnym kr okiem powinno być „socjologiczne badanie rynku", gdyż takie działania są często utożsamiane z badaniem świadomości społecznej i z nich też biznesmen dowiaduje się najwięcej o pożądanych kierunkach własnych działali. Badania takie są też najczęściej prowadzone. Wypieranie w tej kwestii filozofii przez socjologię prowadzi jednak do niebezpiecznego samoograniczenia pola badań. Wystarczy spojrzeć na polskie próby idące w tym kierunku, by przekonać się, że zmierzają one najczęściej do wąskiego „zrozumienia rynku", „potrzeb rynku" itp., zakładając z góry racjonalność (mierzalność) postawy konsumenta, producenta i uznając ją za zjawisko oczywiste. Pomija się zaś zagadnienie samej „racjonalności", jej znaczenia i sensu. Postawę taką łatwo zrozumieć, gdyż najmniejsza nawet wątpliwość wobec niej prowadzi do zanegowania całych badań. Chaos nie pozwala niczego przewidzieć, zaplanować, uporządkować. Biznesmen jednak oczekuje racjonalności i boi się chaosu. Jego sukces oparty jest na tej szczególnej cesze kultury Zachodu, jaką jest „racjonalność". Lecz badania, o których wspomnieliśmy, pozostają niejako wewnątrz tej racjonalności, wskazując jedynie na konsekwencje bez analizy jej samej. To ostatnie może czynić tylko filozofia. Mogłoby się więc wydawać, że sukces biznesmena wyznaczony jest tym, aby wiedzieć, czego konkretnego oczekuje rynek, i spełnić te oczekiwania. W istocie jednak sukces ten ma głębsze podstawy, sięgające *arche* naszej kultury, jej racjonalności i losów tej racjonalności. Racjonalność ta wyklucza przypadkowość i chaotyczność, sięga do zasad i norm, zna i kreuje

przyszłość. Dzięki niej biznesmen nie podejmuje swych decyzji w chaosie. Nie bez przyczyny idei kapitalizmu nie można rozpatrywać bez racjonalizmu (Weber).

Zwrot ku takiej racjonalności, jako najgłębszej podstawie, na której zbudowany jest sukces biznesmena, został dokonany w prezentowanej tu pracy Laya. Razem z tym zmieniła się perspektywa spojrzenia na funkcjonowanie organizmów gospodarczych. Perspektywa socjologiczna, której cechą jest przesocjologizowanie rynku, zastąpiona zostaje perspektywą filozoficzną, włączającą świat rynku, biznesmena, konsumenta itp. w źródłową podstawę europejskiej kultury, jaką jest racjonalność. Filozofia, wraz ze swą analizą racjonalności, poszukiwaniem samoświadomości kultury, próbami wskazania losu kultury europejskiej, wyznacza perspektywę, w której również biznesmen znajduje warunki możliwości swych działań.

Łatwo tu dostrzec, że Lay z jednej strony ofiarował biznesmenom najmocniejszą podstawę sukcesu, umacniając ich w przekonaniu, że nie działają w chaosie, lecz w rzeczywistości racjonalnie uporządkowanej, i że tylko działając w takiej rzeczywistości mogą odnieść sukces. Lecz z drugiej strony wskazał, że wszelki kryzys racjonalności, „nierozumność powszechnej świadomości", „chaos" stają się niebezpieczne dla tej działalności. Więcej nawet, idea tu wskazana każe biznesmenowi śledzić wszelkie przemiany racjonalności, strzec jej przed upadkiem, czyniąc z niego „strażnika racjonalności". To wszystko kieruje go jeszcze raz do filozofii. Gdyż właśnie filozofia ma za zadanie, „(...) aby prorokom «bezrozumności» nie odstąpić pola decydującego o orientacji w świecie. Bezrozumność (Unvernunft) nie ma bowiem żadnego kompasu, nie wie dokąd może prowadzić droga, oznacza wydanie się na pastwę ślepej przyszłości (...)" (s. 15). Na taką przyszłość zarówno biznesmen jak i filozof nie mogą wyrazić zgody.

Cała ta „droga do racjonalności", wskazanie na racjonalność jako na filozoficzną podstawę biznesu, nie stanowi jednak celu prezentowanej publikacji. To raczej tło, na którym pojawia się podstawowy problem filozofii (ale teraz i dla biznesu): analiza sytuacji, w jakiej znajduje się racjonalność dzisiaj, droga do tej sytuacji i próby ocalenia rozumności. Lay podkreśla, że doświadczany dzisiaj kryzys racjonalności nie jest tylko kryzysem „ideologicznym", lecz kryzysem obszarów ludzkiej działalności (nauki, techniki, polityki, gospodarki) (s. 14). Taka „nierozumna powszechna świadomość", „panujący irracjonalizm", nie są tylko sprawą ideologii, lecz osłabiają i uniemożliwiają konkretne działania akceptując i propagując chaos. Niebezpieczeństwo irracjonalizmu w interpretacji autora utożsamiane jest z upadkiem powszechnej świadomości w stan „prowincjonalizacji świadomości", zwrotem ku szczególności, prywatności i „prywatnej organizacji wartości", (s. 32).

W kolejnych pięciu rozdziałach autor śledzi losy rozumu i racjonalności w kulturze europejskiej, wskazując niebezpieczeństwa, w jakich znalazł się rozum wraz z „formacją kartezjańską". Niebezpieczeństwo to obrazowo można przedstawić jako stworzenie idei czystego rozumu (wraz z jego dążeniem do pewności, oczywistości, logiczności) i oddzieleniem tej idei od „nierozumności". To zatem stworzenie takiej sytuacji, w której rozum kreuje sobie przeciwnika na zewnątrz siebie i pozbawia się w ten sposób możliwości „kontroli nad nierozumnością". Początki takiego „stwarzania sobie przeciwnika" możemy dostrzec wraz z narodzinami filozofii, która mit pozostawiła poza granicami filozoficznego myślenia. Autor podkreśla, że Sokrates

pierwszy dostrzegł to niebezpieczeństwo dla racjonalności, odnajdując nierozumność wewnątrz samego rozumu (s. 19).

Wskazane przez Laya kłopoty z nierozumnością widać w próbach poszukiwania przyczyn zagrożenia irracjonalizmem w technologicznym świecie. Czym wytłumaczyć fakt, że tysiące ludzi dają się wciągać w niezliczone sekty, uciekając od „świata dobrobytu", „świata rozumności"? Odpowiedzi na to pytanie padają różne. Najczęstszą jest jednak ta, która wskazuje na głód ładu, porządku, logiczności wreszcie — czyli sensu. Zatem tego wszystkiego, co dotychczas było wiązane z rozumem i racjonalizmem, który porządkował i nadawał sens.

Jeśli takie rozpoznanie jest właściwe, to należy stwierdzić, że zagrożenie irracjonalizmem wyrasta w istocie z niewłaściwego ufundowania samej rozumności. Kreacja rozumności (czystej, idealnej) staje się jej samodestrukcją. Zwycięstwa irracjonalizmów mają za podstawę sam rozum, który odrzucił dychotomię Sokratesa, widząc w sobie samym tylko „czystą rozumność". Autor powie: „Jego (rozumu) własna nierozumność zostaje związana z czymś poza rozumem i jest projektowana w inny system" (s. 28). Taka wyzwolona nierozumność nie może już być kontrolowana przez rozum, jest na zewnątrz, sprzeciwia się rozumowi i wzrasta tym bardziej w siłę, im bardziej wymyka się rozumowi. Możemy zatem powiedzieć, że zwycięstwa irracjonalizmów nie są klęską rozumu, lecz wyzwalaniem nierozumności przez sam rozum — na skutek niewłaściwego ufundowania europejskiej „ratio". Irracjonalizm wyrasta z niemożliwości oświecenia tego, co nierozumne. Spełnienie rozumu staje się kreacją nierozumności. Publikacja Laya stanowi próbę uświadomienia sobie niemocy idealnego i czystego rozumu, zawrócenia filozofii w przeciwną stronę, niż ta, w jaką popchnęła ją epoka nowożytna, uznania dychotomii rozumu i tym samym sprzeciwiania się irracjonalizmowi XX wieku.

Wraz z filozoficzną moderną Lay ukazuje „historię niemocy rozumu" (s. 36-46). Mikołaj z Kuzy, Kartezjusz i Kant są tu przedstawieni jako ci, którzy są odpowiedziani za kult rozumu narastający w naszej kulturze. Ten kult, wyrażany w filozofii podmiotu *(Subjektphilosophie),* filozofii refleksji *(Reflexionsphilosophie)* i filozofii rozumu *(Vernunftphilosophie)* zbudowany był — dowodzi Lay — na dogmacie uznającym, że na zewnątrz rozumu znajduje się „inny rozum", będący „nierozumnością", „urojeniem", z którym nie chce się mieć nic do czynienia. Dopiero wraz z kryzysem moderny dogmat ten został przezwyciężony. Marks, Nietzsche, Freud, Adorno, Wittgenstein rozpoznali, że ów „inny rozum", „rozum zewnętrzny" „(...) ma swoje miejsce w rozumie wewnętrznym" (s. 47). Ukazane przez Laya idee „moderny w kryzysie" (rozdział III) stają się zatem wyraźnym wkroczeniem na drogę Sokratesa i uświadomieniem sobie, że ów „inny rozum" (nierozumny, irracjonalny) jest cechą samej racjonalności.

Rozum oświecony nie jest „rozumem czystym", lecz takim, który kontroluje swoją „nierozumność", zna swoje granice, nie wypiera się swej nierozumności. Lecz rozum oświecony to również nie jakiś „superrozum", „nadrozum", który często pojawia się we współczesnej filozofii i stanowi krytykę dotychczasowej racjonalności (Horkheimer, Adomo). Ten błąd „ucieczki w nadrozum" został przez Laya wyraźnie wskazany (s. 50). Tego rodzaju krytyki rozumu są próbami spojrzenia na racjonalizm z perspektywy „wyższego rozumu". W przeciwieństwie do nich chce

autor zaproponować nową drogę: „Krytykujemy rozum z jego wnętrza dobrze wiedząc, że jest on nierozdzielnie związany ze swoim «innym, drugim»" (s. 50). Tylko taka krytyka rozumu jest „oświecaniem oświecenia".

Ten krótki przegląd treści wskazuje, że *Filozofia dla managerów* może być umieszczona obok tych prac, które w XX wieku dokonują nowej krytyki rozumu, lub wskazują na konieczność takiej krytyki. Jej potrzeba ujawniła się wraz z kryzysem, w jakim znalazł się „czysty rozum" (czy też oświecony racjonalizm) na skutek „spotkania z historią". „Rozum uhistoryczniony" stracił oświeceniową (kantowską) pozycję „czystego rozumu". Jeśli nie można już zrealizować projektu moderny, to należy albo projekt ten zrewidować, albo też po prostu odrzucić. Te dwie drogi stają przed przyszłymi „krytykami rozumu". Lay jest jednak świadomy niebezpieczeństwa fałszywych rozwiązań sytuacji kryzysu rozumu w XX wieku (r. V). Autor wskazuje trzy takie próby, które chcą kryzys pokonać (uciec od „zgliszcz moderny"), lecz czynią to w sposób niezadowalający. Próby te niewłaściwie oceniają sam kryzys (Habermas i teoria rozumu komunikacyjnego, s. 132-137), są ucieczką w nierozumność zwracając się przeciw racjonalizmowi *(New Age,* s. 137-145), albo też prezentują ideologię „śmierci rozumu" (postmodernizm, s. 153-163), przyjmując idee bezpowrotnej utraty sensu, wartości. Zamiast nich proponuje autor poszukiwanie „rozumu oświeconego przez rozum" we wspólnotach komunikacyjnych *(Kommunikationsgemeinschaft).* W tych „socjalnych systemach" (s. 173) ujawnia się nowy, „interakcyjny" paradygmat filozofii, a wszystkie kategorie „filozofii podmiotu" otrzymują nowe znaczenie. Właśnie tu, we wspólnocie komunikacyjnej, dostrzega autor idee „nowego racjonalizmu", przekraczającego subiektywizm, ukazującego „socjocentryczny" obraz świata. „Oświecony modernizm" wskazuje na konieczność ponownego przemyślenia tradycyjnych kategorii filozofii podmiotu: rozumu, wolności, sprawiedliwości, godności, prawdy.

Z całości rozważań wynika, że *Filozofii dla managerów* nie należy traktować ani jako podręcznika przeznaczonego dla biznesmenów (chociaż każdy rozdział zamykają pytania mające ugruntować wiedzę), ani też jako „historii europejskiego racjonalizmu". Nie jest to praca historyczna, a tym, co organizuje autorskie myślenie, jest wskazanie, niebezpiecznego dla praktyki (dla biznesu), kryzysu rozumu i poszukiwanie „rozumu oświeconego". Proponowane tu rozwiązania skierowane są zarówno przeciwko tendencjom irracjonalistycznym (przeciwko wyznawcom „śmierci rozumu"), ale też przeciwko oświeceniowemu kultowi rozumu. Dopiero teraz, sądzi autor, nadszedł czas „oświecania oświecenia".

Książka Laya mówi więc nie tylko o historii racjonalizmu, współczesnej jego sytuacji, lecz również stawia przed filozofią zadania nowej interpretacji kantowskiego nakazu posługiwania się własnym rozumem. W czasach zdeprawowania rozumności nakaz ten ujawnia nowe wartości.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 19 1995

NOTY O KSIĄŻKACH

Mikołaj Bierdiajew: *Świat poznania filozoficznego.* Toruń, Wydawnictwo UMK, 1994, 78 s.

Mikołaj Bierdiajew należy do tych filozofów i uczonych, których twórczość miała największe znaczenie dla „rosyjskiego renesansu kulturalnego", jaki nastąpił w pierwszej połowie XX wieku. Zmuszony, wraz z wieloma innymi intelektualistami, do opuszczenia Rosji w 1922 r., przeniósł się, po krótkim pobycie w Berlinie, do Francji. Tam też opublikował swoje najważniejsze dzieła: *Filozofia wolnego ducha,* t. 1-2 (1927-1928); *Los człowieka. Studium etyki paradoksalnej* (1931); *Ja i świat przedmiotów (1934); Duch i realność. Podstawy bogoczłowieczej duchowości* (1937); *Niewola i wolność człowieka. Studium filozofii personalistycznej* (1939); *Studium metafizyki eschatologicznej* (1947); *Egzystencjalna dialektyka boskości i człowieczeństwa* (1952).

W 1949 roku Bierdiajew opublikował swoją autobiografię pt. *Samopoznanije (Opyt filosojskoj awtobiografii).* Składa się ona z czterech części o następujących tytułach: I. *Świat poznania filozoficznego. Źródła filozoficzne;* II. *Świat twórczości. Sens twórczości i przeżywanie twórczej ekstazy;* III. *Moja ostateczna filozofia. Wyznanie wiary. Świat eschatologii. Czas i wieczność;* IV. *O samopoznaniu i jego granicach. Podsumowanie odnoszące się do samego siebie.* Jest to niezwykle interesujący i cenny materiał dla poznania m. in. drogi życiowej i wyborów filozoficznych Bierdiajewa, jego lektur, spotkań, stanu ducha oraz stosunku do niektórych zjawisk w filozofii i literaturze.

Z tych też względów trzeba z uznaniem przyjąć inicjatywę przełożenia przez J. Pawlaka, który już od dawna prowadzi studia nad rosyjską myślą filozoficzną i społeczną, obszernych fragmentów autobiografii M. Bierdiajewa na język polski.

R. Jadczak

Józef Czarkowski: *Oblicza personalizmów. Konfrontacja antropologii filozoficznej E. Mouniera i P. Teilharda de Chardin.* Toruń, Wydawnictwo UMK, 1994, 152 s.

Nazwę *personalizm* nadaje się tym wszystkim kierunkom filozoficznym, które projektują i rozwijają filozoficzną koncepcję człowieka jako bytu osobowego. J. Czarkowski, po dokonaniu przeglądu różnych istniejących klasyfikacji personalizmu, dał własną propozycję podziału, który ma obejmować wszystkie personalizmy.

Za kryterium podziału przyjął miejsce, jakie w obrębie całości filozofii zajmuje problematyka osoby. Na tej podstawie wyróżnia trzy zasadnicze typy personalizmów: 1. Personalizm w najwęższym sensie — oznacza taką filozofię, która w całości zajmuje się tylko problematyką osoby (np. filozofia E. Mouniera); 2. Typ personalizmu, w którym problematyka osoby nie wyczerpuje całości filozofii (np. filozofia M. Schelera); 3. Filozofia, w której problematyka osoby jest rozwijana w obrębie antropologii filozoficznej (np. Teilhard de Chardin).

Zróżnicowanie nurtu personalizmu wykazuje Autor w czterech rozdziałach swej książki, przez analizę porównawczą filozofii Mouniera i Teilharda. W zakończeniu wyszczególnia najważniejsze różnice w sposobie rozwiązywania problemów, występujące pomiędzy oboma analizowanym autorami. M. in. wskazuje, że dla Mounierowskiego personalizmu charakterystyczna jest świadomość tragizmu ludzkiego istnienia, jego tajemnicy i głębi, a także nieustanny rewizjonizm intelektualny i moralny. Tymczasem Teilhardowi zupełnie nie odpowiada obraz człowieka, którego charakteryzuje wewnętrzne rozdarcie świadomości, poczucie tragizmu i paradoksy egzystencjalne. Szczęście i spokój są wedle niego do osiągnięcia przez każdego człowieka już dziś, byleby tylko umiał podjąć służbę na rzecz całości, której jest integralnym elementem.

Praca, napisana przez kompetentnego badacza, odznacza się jasnym układem i przystępnym językiem. Zawiera też bogaty zestaw dzieł obu omawianych autorów oraz poświęconym im prac, w językach polskim i obcych.

R. Jadczak

Etyka w szkole. Materiały z konferencji naukowej. Pod red. **Ryszarda Banajskiego** i **Ryszarda Wiśniewskiego.** Warszawa, IFiS PAN i Sekcja Etyki PTF, 1994, 107 s.

Etyka w szkole to wyzwanie edukacyjne i światopoglądowe, a dla filozofów zajmujących się profesjonalnie etyką — także teoretyczne. Nic więc dziwnego, że od 1991 roku — kiedy to zajęcia z etyki wprowadzono do szkół — trwa dyskusja wokół wielu problemów związanych z tym zagadnieniem. W prezentowanej publikacji znajdziemy dwadzieścia cztery wypowiedzi teoretyków i praktyków edukacji etycznej. Zgrupowano je w cztery bloki tematyczne, a ich tytuły wyjaśniają, na jaki temat toczyła się dyskusja: *Etyka w systemie edukacji szkolnej, Programy i pomoce dydaktyczne; Metoda edukacji; Edukacja nauczycieli etyki.* Zwróćmy uwagę na kilka wypowiedzi.

Grażyna Płoszajska z Departamentu Kształcenia Ogólnego MEN przypomina zasady prawne funkcjonowania etyki w szkole, mówi o obowiązujących programach i zalecanych pomocach dydaktycznych. Podaje też kilka ciekawych informacji statystycznych, które warto przytoczyć. Czytamy więc: „W szkołach podstawowych zajęcia z etyki zostały zorganizowane w 15 województwach. Największe zainteresowanie notuje się w województwie bydgoskim (gdzie na etykę zgłosiło się 0, 5 % uczniów szkół podstawowych), w woj. warszawskim (0, 35 %) oraz katowickim (0, 22

%). W liceach ogólnokształcących zajęcia z etyki są prowadzone w 33 województwach. Największy udział młodzieży stwierdzono w województwach: jeleniogórskie (4, 0 % uczniów), bielskie (3, 7 %) oraz warszawskim i wałbrzyskim (po 3, 2 %). W szkołach średnich zawodowych na zajęcia z etyki zgłosiła się młodzież w 22 województwach: najwięcej w jeleniogórskim (3, 55 %), kieleckim (2, 35 %) oraz wałbrzyskim (2, 0 %). W zasadniczych szkołach zawodowych zajęcia z etyki odbywają się na terenie 10 województw. Największe zainteresowanie etyką w tych szkołach obserwuje się w województwach jeleniogórskim (1,66 %), ciechanowskim (1, 60) oraz bydgoskim (), 43 %)". Dalej Ewa Podrez mówi o korzyściach płynących ze znajomości historii etyki, Stefan Pikus twierdzi, że „nauczanie etyki powinno być (po spełnieniu głównego warunku, tj. wyszkoleniu dobrej kadry) obligatoryjne dla wszystkich uczniów szkół średnich, choć nie musi ono trwać cztery lata", a Janusz Sekuła wygłasza opinię, że „etycy nie widzą sensu, ani potrzeby nauczania etyki przez dwanaście lat szkoły podstawowej i ponadpodstawowej".

Wielu uczestników dyskusji nawołuje do zerwania z fatalnym zwyczajem — sprowokowanym przez decyzje ministerialne—przeciwstawiania sobie zajęć z etyki i religii (tu nasuwa się uwaga: szkoda, że do dyskusji nie zaproszono wykładowców religii—możnaby skonfrontować opinie i wymienić doświadczenia). Dalej Ryszard Jadczak przypomina, że—niezależnie od specjalnych zajęć z etyki—w programach prawie wszystkich przedmiotów szkolnych zawarte są treści etyczne: „trzeba stwierdzić, że w minimach programowych raczej na wyrost, a często sztucznie i w formie dość abstrakcyjnej, eksponuje się treści etyczne bądź bliskie etyce. Trudno sobie wyobrazić, aby np. nauczyciele geografii czy wychowania technicznego byli w stanie je zrealizować". Józef Jaroń przedstawia swoje uwagi o niektórych podręcznikach do nauczania etyki, a Tadeusz Chrobak mówi o ujęciach problematyki etycznej w różnych podręcznikach do filozofii. To tylko wybrane głosy z tej potrzebnej i interesującej publikacji.

Andrzej Miś

Mariola Flis: *Leszek Kołakowski—teoretyk kultury europejskiej.* Kraków, Wydawnictwo „Universitas", 1994, 137 s.

„Filozof współczesny, który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że dzieła jego nie są pewnie warte czytania" — tak kokieteryjnie powiada myśliciel, którego przedstawianie polskim humanistom może się wydać pewnym nietaktem.

Leszek Kołakowski, o którym tu mowa, to na pewno współczesny i bez wątpienia filozof, ale poza tym twórca wymykający się jednoznacznym klasyfikacjom. Specyfiką myśli Kołakowskiego jest bowiem interdyscyplinarność — duża różnorodność perspektyw, w jakich ujmuje on świat Kołakowski wkracza na grunt wielu dziedzin. Oprócz filozofii jest to jeszcze socjologia i antropologia społeczna. Jednak pomimo wielostronności zainteresowań tego wszechstronnego filozofa, da się wyróżnić kilka głównych wątków jego rozważań. Mianowicie jednym z nich jest kultura europejska,

zwłaszcza jej kondycja „tu i teraz". I tak, zawartość licznych prac tego myśliciela można ostatecznie ująć jako „poszukiwanie praw rządzących rozwojem kultury europejskiej" właśnie. To teza *Wstępu* nowej pozycji o Leszku Kołakowskim, autorstwa Marioli Flis. Aby zaakcentować ten właśnie nurt jego intelektualnych wywodów, autorka nazywa twórcę *Obecności mitu* „teoretykiem kultury europejskiej". Tak zarazem tytułuje swą pracę. Na niewiele ponad stu stronach została wyłożona krótko, acz wyczerpująco, problematyka refleksji Kołakowskiego. Siedem rozdziałów książki, jak autorka zapowiada już we *Wstępie,* jest konsekwentną realizacją wyjaśnienia ważnej przemiany, jaka dokonała się w filozofii Kołakowskiego od *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* do *Horroru metafizycznego.* Ten tok myślowy autorki finalizuje się w *Zakończeniu* odpowiedzią na pytanie (zaczerpnięte z *Pochwały niekonsekwencji): kapłan czy błazen?*

Idzie — jak pamiętamy — o „antagonizm między filozofią utrwalającą absolut i filozofią kwestionującą absoluty uznane", antagonizm, dodaje Kołakowski, nieuleczalny. Jest to bowiem różnica, która wyklucza jakikolwiek kompromis. Opowiadający się w latach 60. i 70. za filozofią błazna, Kołakowski stopniowo odchodził od jej założeń. Jak przypuszcza autorka, „przebudzenie z relatywistycznej drzemki" dokonało się za sprawą odkrycia futurystycznej alternatywy: jeśli filozofia będzie istnieć w przyszłym wieku — będzie nią filozofia absolutu. Żadna inna nie będzie mieć racji bytu. Stało się więc tak, że Kołakowski ostatecznie przyjął postawę kapłana, twierdzi autorka. Sceptycyzm i relatywizm uznał za składnik śmiercionośny filozofii i kultury w ogóle. Stąd wyciągnął wniosek, że powstrzymanie tego procesu destrukcji będzie możliwe dzięki odnalezieniu i uznaniu jakiegoś fundamentu pewności. Tym zaś okazał się podmiot najbardziej absolutny — Bóg po prostu. Taka jest najważniejsza teza pracy Marioli His. Rozdział pierwszy książki stanowi syntetyczne ujęcie badań Kołakowskiego jako „antropologa społecznego *a rebours,* z uwypukleniem dwu strategii poznawczych wobec kultury; identyfikacji i dystansowania się, a także roli *insidera* i *o utsidera* europejskiego. Twórczość Kołakowskiego-realtywisty została natomiast przedstawiona w trzech kolejnych rozdziałach. Pierwszy to *„Chrześcijaństwo" Kołakowskiego,* w którym autorka podkreśliła szczególnie normatywny charakter chrześcijaństwa, rzutujący także na stawianą przez Kołakowskiego diagnozę współczesnej cywilizacji zachodniej. Następny rozdział, *Mit jako ład transcendentny,* to próba skrótowego zreferowania monografii Kołakowskiego uznanej przez wielu za jedno z najważniejszych dzieł filozofa — *Obecność mitu* mianowicie, głównie ze wskazaniem na konieczność i nieuchronność mitu w kulturze oraz szerokie implikacje tego faktu. Trzeci rozdział ze „sceptycznej" części książki *—Etyka bez kodeksu,* poświęcony jest omówieniu pracy pod takim właśnie tytułem, tyczącej zaś analizy krytycznej nihilizmu, konserwatyzmu i aktywizmu egzystencjalnego, rozważań nad naturą wartości moralnych oraz niebezpieczeństw związanych z kodyfikacją moralności. Ostatnie trzy rozdziały książki: *A jeśli Bóg jest!, Horror metafizyczny* i *Kołakowski w poszukiwaniu pewności,* odkrywają postawę filozofa już po przemianie — jako kustosza Absolutu. Bóg — „byt problematyczny, lecz pożyteczny epistemologicznie", moralność—uprawomocniana przez odwołanie do „skarbnicy transcendentnej mądrości", a także prawda i pewność, zaniechanie dążenia do których oznacza koniec filozofii — to główne zagadnienia tej części.

Oprócz zrelacjonowania dorobku intelektualnego swego tytułowego bohatera, autorka polemizuje z — jej zdaniem — bardziej wątpliwymi tezami. Dotyczy to np. procesu sekularyzacji kultury, czy też dychotomii „Bóg albo nihilizm moralny". Pierwszej z nich zarzuca negatywną ocenę stopniowego zaniku *sacrum* oraz traktowanie go jako trendu obcego i zewnętrznego wobec chrześcijaństwa. W drugim przypadku nie zgadza się autorka zupełnie z twierdzeniem, iżby moralność musiała być ufundowana w religii. Autorka wykazuje podważalność tej kontrowersyjnej tezy z *Braci Karamazow* zarówno w płaszczyźnie filozoficznej, jak i socjologicznej.

Książka Marioli Flis jest zaopatrzona w przypisy i pełną bibliografię prac Leszka Kołakowskiego. Zawiera także wykaz wszystkich publikacji wykorzystanych w książce. Może więc stanowić swoiste *vademecum* po szerokim polu myśli tego filozofa także dla tych, którzy go jeszcze nie znają.

Agata Macioszek

Ryszard Jadczak: *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce. (Noty bibliograficzne).* Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek, 1955, 95 s.

Ryszard Jadczak, znany ze swych licznych prac na temat historii filozofii polskiej, tym razem pisze o źródłach i rozwoju polskiej filozofii analitycznej. Książka jest zaledwie wstępem czy przygotowaniem do ewentualnej przyszłej monografii. W części pierwszej — opisowej — mowa jest o początkach filozofii analitycznej w Polsce. Wiążą się one z programem *filozofii krytycznej,* rozwijanej i propagowanej przez Kazimierza Twardowskiego. Twardowski kontynuował „minimalistyczno-analityczne" tendencje Brentany, czyli „filozofia analityczna, tak jak ją uprawiano później w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, ma swe źródła głównie w myśli F. Brentana" (s. 16), choć wpływy filozofii brytyjskiej są przez R. Jadczaka również podkreślane (w 1913 roku wydano po polsku *Zagadnienia filozofii* Russella, a w roku 1919 *Zasady etyki* Moore'a) — natomiast kwestia „polska filozofia analityczna a Koło Wiedeńskie" jest zaledwie wspomniana. Oczywiście krytyka i analiza to zabiegi stosowane w filozofii od jej początków, pisząc o filozofii analitycznej trzeba więc pokazać, na czym polega specyfika metody analitycznej, proponowanej w obrębie tego nurtu. O swoistości metody Twardowskiego decydowało to — czytamy — że według niego „podstawę pracy w dziedzinie nauk filozoficznych powinna stanowić *analiza psychologiczna* badanych obiektów, tj. w teorii poznania i logice — analiza czynności poznawczych, w estetyce — przeżyć estetycznych, w etyce — zjawisk duchowych, składających się na poczucie moralne itp. " (s. 20). Ta analiza psychologiczna jest uzupełniona przez analizę pojęciową i analizę realną (możliwą dzięki introspekcyjnemu wglądowi w przebieg badanych czynności psychicznych). Nie wszystkie poglądy Twardowskiego były akceptowane przez innych polskich filozofów, nawet jego uczniowie mieli niekiedy zastrzeżenia. „Powszechnie natomiast zostały przyjęte w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, stanowiąc o analityczności tej orientacji, dyrektywy metodologiczne Twardowskiego dotyczące zwłaszcza konieczności rozróżniania problemów rzeczywistych od pozornych, staranności

terminologicznej, jasności i dokładności wypowiadanych sądów. (...) Wspólna tej orientacji była m. in. postawa racjonalizmu w filozofii, nakierowana na krytykę i zwalczanie wszelkich form myślenia irracjonalnego. Uważano zgodnie, że tylko takie sądy mogą pretendować do uzyskania właściwego im uzasadnienia oraz do uznania ich za prawdziwe, które są poprawnie sformułowane i wyrażone w języku poddającym się naukowej krytyce. Punktem wyjścia winna więc być uważna analiza pojęć filozoficznych i skupienie uwagi na języku, w którym te pojęcia i zawierające je sądy są wyrażane" (s. 31-32). W ten sposób ukształtowała się polska tradycja analityczna, dominująca w naszej filozofii międzywojennej. Oczywiście — jak słusznie przypomina autor — „ze szkoły Twardowskiego wyszli uczeni o różnych szczegółowych zainteresowaniach, metodologii i światopoglądzie. Byli wśród nich m. in. spirytualiści i materialiści, nominaliści i realiści, a także logistycy i psychologowie, filozofowie przyrody, teoretycy sztuki i literatury" (s. 32).

Część druga książki zawiera noty bibliograficzne — jak to określa autor — tj. krótkie streszczenia najważniejszych prac, napisanych przez owych polskich zwolenników metody analitycznej. W rezultacie otrzymaliśmy opis — czy może raczej inwentarz, gdyż streszczenia są bardzo lakoniczne — stanu posiadania polskiej filozofii analitycznej. Prace zaprezentowane w streszczeniach są oczywiście różnej wagi i wartości, niektórzy autorzy sławni i zasłużeni, inni mniej znani i o niewielkim dorobku. W każdym razie jednak książka daje pojęcie o wartości tego ważnego nurtu w polskim życiu intelektualnym, będzie też przydatna w nauczaniu filozofii jako przejrzysty i kompetentny miniprzewodnik po tym wycinku filozofii polskiej.

Andrzej Miś

Edward Jeliński:: *Myśl a rzeczywistość. O pewnych osobliwościach polskiej myśli socjalistycznej w II Rzeczypospolitej*. Poznań, UAM, 1994, 169 s.

Nakładem Wydawnictwa Naukowego UAM w Poznaniu ukazała się książka pod tytułem *Myśl a rzeczywistość. O pewnych osobliwościach polskiej myśli socjalistycznej w II Rzeczypospolitej autorstwa* Edwarda Jelińskiego. Autor jest pracownikiem naukowym Instytutu Filozofii UAM, od kilkunastu lat zajmuje się badaniami nad polską myślą społecznofilozoficzną i polityczną proweniencji socjalistycznej. Pozycja ta jest jego rozprawą habilitacyjną, a jej głównym celem jest ukazanie rozważań polskich socjalistów okresu międzywojennego w pełnym kształcie, bez deformacji i uproszczeń dyktowanych przez lata względami politycznych deformacji. Autor bazuje przede wszystkim na materiałach źródłowych, tzn. książkach, broszurach, artykułach prasowych i naukowych. Na tej podstawie w kolejnych rozdziałach rekonstruuje stosunek polskich myślicieli socjalistycznych do marksizmu, kapitalizmu, demokracji, wreszcie przedstawia ich projekty przyszłości.

Rozdział pierwszy prezentuje szeroką gamę stanowisk—często krytycznych—wobec marksizmu, który nie był, jak się okazuje, traktowany jako spójny system filozoficzno-społeczno-ekonomiczny, lecz raczej jako jedna z wielu teorii socjo-

logiczno-ekonomicznych do zaakceptowania lub nie przez lewicujących myślicieli. Przy czym najczęściej kwestionowany był Marksowski materializm filozoficzny. Polscy socjaliści bowiem byli zbyt głęboko zakorzenieni w tradycji romantycznej, karmiącej się ideami Boga, narodu, ojczyzny, ażeby bez zastrzeżeń zgodzić się z krytyką religii Marksa. Podobnie jak uwikłanie w polską historię kazało im ciągle akcentować potrzebę istnienia państwa (może inaczej tylko było we wczesnych koncepcjach Abramowskiego). Kolejnym—jak pisze autor—przedmiotem krytyki było niedostrzeganie przez marksizm roli czynników subiektywnych w rozwoju historycznym, absolutyzowanie praw ekonomii. Polscy socjaliści bowiem nadawali swoim koncepcjom przede wszystkim wymiar etyczny—socjalizm miał być według nich ustrojem doskonalącym człowieka, umożliwiającym odnowę cywilizacji.

W rozdziale drugim autor omawia stosunek autorów lewicujących do kapitalizmu i demokracji. Te problemy wzbudzały wiele kontrowersji, zwłaszcza sprawa kryzysów w kapitalizmie (tzn. ich strukturalnego lub koniunkturalnego charakteru). Autor precyzyjnie analizuje ewolucję poglądów w tej kwestii na tle przemian w ekonomicznej sytuacji Polski i świata w okresie międzywojennym. Następnie przedstawia przebieg polskich dyskusji na temat demokracji, które—jak się okazuje — doskonale wpisywały się w ogólnoeuropejską debatę nad takimi szczegółowymi problemami, jak stosunek demokracji do socjalizmu, jej rola w zapobieganiu dyktaturze, zagadnienie wolności jednostki, podział demokracji na polityczną i społeczną, czy precyzacje zasady równości obywateli itd.

Rozdział trzeci, zatytułowany *Scenariusze przyszłości,* w pierwszej części zawiera omówienie poglądów wybranych przedstawicieli europejskiej myśli socjalistycznej (Kautsky, Bernstein, Adler, de Man, Jaurés), które autor zestawia z dorobkiem Limanowskiego, Abramowskiego, Daszyńskiego, Grossa i innych, czyniąc wreszcie podsumowanie wzajemnych powiązań i wpływów pomiędzy polskimi i europejskimi wizjami socjalizmu. Najistotniejszym wnioskiem z analiz autora jest stwierdzenie, że polska myśl socjalistyczna dwudziestolecia międzywojennego zachowała swoją specyfikę i autonomię. Przyczyną tego były realia historyczne, w których wzrosła i które — mimo jej wewnętrznego zróżnicowania — nadały jej pewien wspólny charakter. Wyrażał się on w afirmacyjnym stosunku do państwa jako takiego, swoistym pragmatyzmie, wskazującym drogę ewolucyjnych przemian i reformizmu, otwartości wobec innych koncepcji czy proteście wobec „fetyszyzacji dorobku Marksa".

Praca Edwarda Jelińskiego, odsłaniająca taki właśnie, odideologizowany obraz polskiej myśli socjalistycznej, jest o tyle istotna, że ma szanse przełamać jakże fałszywy stereotyp funkcjonujący w polskiej świadomości, nakazujący jednoznacznie łączyć hasło „socjalizm" z linią Marks-Engels-Lenin-Stalin, oraz z okresem „błędów i wypaczeń". Takie zniekształcające widzenie socjalizmu uniemożliwia docenienie go w całym bogactwie jego idei, koncepcji, aspektów. Książka *Myśl a rzeczywistość* może stać się krokiem do ponownego odkrycia w socjalizmie niewyczerpanych pokładów żywych ciągle idei etycznych, ważnych tak dla jednostki, jak i społeczeństwa.

Monika Bobako

Barbara Markiewicz: *Żywe obrazy. O kształtowaniu pojęć poprzez ich przedstawienie.* Warszawa, IFiS PAN, 1994, 105 s.

Myślenie filozoficzne powinno być pojęciowe—mówimy za Heglem. Z drugiej jednak strony lektura filozoficznych tekstów przekonuje nas, że filozofowie chętnie i często rezygnują z czysto abstrakcyjnego języka i uciekają się do wyobrażeń i obrazowych porównań (nawet filozofowie analityczni posługują się takimi środkami wyrazu). Każdy nauczyciel filozofii wie też, że jeśli chce dotrzeć do słuchaczy, musi odwołać się nie tylko do ich rozumu, lecz również do wyobraźni — a więc powinien nie tylko przedstawiać suche argumenty, lecz i żywe obrazy, przemawiające bardziej bezpośrednio i mocniej wnikające w świadomość. Specjalna sztuka „żywych obrazów", rozwinięta w Odrodzeniu, a apogeum swojego rozwoju przeżywająca w wieku XVIII i XIX, również odwoływała się do tej właściwości ludzkiego umysłu, która sprawia, że myśląc o jakiejś idei łączymy ją z jakimś konkretnym — właśnie obrazowym—jej przedstawieniem. Także Hegel—dla którego prawda może istnieć tylko w formie pojęcia — „nie protestuje przeciw wykorzystaniu do wyrażenia pojęcia filozoficznego obrazu czy wyobrażenia", jak pisze Barbara Markiewicz w prezentowanej tu książce. Tyle że — czytamy dalej — „pojęcia i służące do ich wyrażenia obrazy powinny tworzyć, zgodnie z zamysłem Hegla, dynamiczną jedność, to znaczy muszą one prowokować ruch refleksji. (...) Ruch, do którego zmusił Hegel pojęcie, wywołać mogą jedynie takie obrazy, które są z nimi powiązane w sposób konieczny. Dopiero wówczas między wyobrażeniem i pojęciem zachodzi ruch właściwy, który można określić także jako grę. Jest to gra, do której pojęcie nie przystępuje zresztą z własnego wyboru. Jest ono na nią skazane. Tę grę — wzbogacania się pojęcia poprzez obraz o nowe znaczenia i rozwoju obrazu — poprzez odnowione pojęcie—chcę tutaj przedstawić na przykładzie pojęć z filozofii politycznej Hegla". (Skądinąd szkoda, że nazwisko Hegla nie zostało w taki czy inny sposób wyeksponowane w tytule — czytelnik od razu wiedziałby, czego dotyczy publikacja.) Ową grę pojęć i wyobrażeń w filozofii politycznej Hegla autorka pokazuje analizując Heglowskie koncepcje ojczyzny, państwa i Europy. I tak np. Hegel *obrazuje* swoją myśl, że „Europy nie jest w stanie połączyć nic, co ma jedynie charakter rzeczowy, materialny", że Europejczyków może wiązać jedynie więź duchowa, opisując w *Wykładach z filozofii dziejów,* jak to rycerze, którzy podczas wypraw krzyżowych dotarli do grobu Chrystusa i niczego materialnego w nim nie znaleźli, uświadomili sobie, że to w sobie samych, w „żywym duchu" muszą szukać podstaw swej egzystencji. Trzecia część książki, zatytułowana *Obrazy historyczne i ich znaczenia,* jest rekonstrukcją obrazu, za pomocą którego ludzie XIX wieku myśleli o zarazie cholery, jaka wtedy spadła na Europę. Początkiem rekonstrukcji jest opis śmierci Hegla, który — choć nie jest to całkiem pewne — również padł ofiarą nieuleczalnej wówczas choroby. Zaraza, głównie dlatego zapewne, że nie znano jej istoty i nie umiano jej leczyć, stała się doświadczeniem, które wryło się w zbiorową wyobraźnię i przez to doprowadziło „do zmiany sposobu samookreślania się społeczności nowożytnej Europy". Autorka pisze: „Cholera traktowana

była w Europie jako «choroba barbarzyńska» (...), nie można było ustalić jej przyczyn, traktowana więc była jako coś irracjonalnego" — a to oznacza, że Europejczycy uważali siebie za ludzi cywilizowanych i pragnących żyć racjonalnie, że ważne dla nich były idee postępu i racjonalnego porządku. Jak widać, mamy do czynienia z interesującym pomysłem interpretacyjnym, z filozoficzną hermeneutyką wykraczającą poza tradycyjne analizy historycznofilozoficzne. Ciekawa to lektura i — miejmy nadzieję — obiecujący początek szerzej zakrojonych tego typu badań.

Andrzej Miś

Andrzej Olubiński: *Ericha Fromma koncepcje życia po ludzku.* Toruń, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1994, 142 s.

Celem pracy jest dokonanie krytycznej analizy, a następnie elementarnej syntezy poglądów E. Fromma na temat człowieka i jego egzystencji. Poszczególne rozdziały poświęcone są stanowisku Fromma wobec problemu natury człowieka, jego krytyce warunków ludzkiej egzystencji, pojęciom życia „nieludzkiego" i życia „po ludzku", cechom „zdrowego" społeczeństwa. Autor dokonuje też próby oceny poglądów Fromma w kontekście roli, jaką odegrały one zarówno dla rozwoju humanistyki, jak i dla zmian w postawach społecznych zwolenników i krytyków Fromma.

Popularności Fromma dopatruje się A. Olubiński nie tyle w walorach literackich jego prac, co raczej w wadze problemów, jakie porusza (wolność, autorytaryzm, równość, agresja, postawy religijne, patologia życia społecznego, miłość, tożsamość itd.). „Niewątpliwie prace Fromma — pisze — pełnią funkcje terapeutyczne: pokazując zło i rozpoznając jego źródła jednocześnie dają nadzieję, że może być inaczej, lepiej, bardziej «po ludzku»" (s. 10).

W założeniu autora prezentowana tu rozprawa ma mieć walor edukacyjny, przybliżając czytelnikom wiele trudniejszych i mniej dostępnych prac Fromma. Stąd w książce forma wykładu streszczającego jego teksty z intencją jak najbardziej adekwatnego uchwycenia istoty zawartych tam myśli, twierdzeń czy problemów. A. Olubiński zastrzega się przy tym: „Starałem się też unikać własnej interpretacji, tłumaczeń, wyjaśnień — a więc własnego bezpośredniego stosunku do treści prezentowanych poglądów Fromma. Choć oczywiście mam świadomość, iż tak czy inaczej stosunek ten został pośrednio wyrażony np. poprzez odpowiedni dobór tekstów, ich ułożenie, adekwatność dokonanej syntezy lub takie czy inne wyeksponowanie określonego zagadnienia".

R. Jadczak

„Scriptores Scholarom", nr 3-4. Lublin 1994, 186 s.

Warto popierać i popularyzować lokalne inicjatywy wydawnicze w zakresie filozofii, zwłaszcza gdy stoją za tym ludzie młodzi i gdy publikacja przeznaczona

jest dla młodych adeptów naszej dziedziny wiedzy. Słowo filozoficzne nabiera wagi i znaczenia, kiedy się je zapisze, a filozoficzne treści mają szansę dotarcia do większej liczby odbiorców. Oto leży przede mną numer pisma „Scriptores Scholarum". Jest to — jak czytamy na okładce — szkolny kwartalnik popularnonaukowy uczniów i nauczycieli Prywatnego Katolickiego Liceum Ogólnokształcącego im. ks. Kazimierza Gostyńskiego oraz ich przyjaciół (w szkole tej filozofia jest przedmiotem podstawowym i obowiązkowym). Zeszyt jest ładnie wydany i starannie zredagowany (choć niestety w moim egzemplarzu poprzestawiano niektóre strony). W środku znajdujemy teksty różnorodne — pisane przez uczniów i nauczycieli (oczywiście nie tylko z tej jednej szkoły, która pismo wydaje, i nie tylko ze szkół lubelskich) — a w taki czy inny sposób związane z filozofią. Dział pierwszy to *Rozmowy filozoficzne.* Rozmówcy są nie byle jacy, bo s. prof. J. Zofia Zdybicka (zachęcająca do studiowania filozofii, mówiąca o filozofii na KUL, o stosunku między filozofią i religią), Andrzej Drawicz (przedstawiający swoje uwagi o filozofii Dostojewskiego) i Józef Dębowski (mówiący o początkach swojego zainteresowania filozofią, o miejscu filozofii w kształceniu średnim i wyższym). W dziale następnym — *Dydaktyka filozofii* — Jacek Wojtysiak najpierw zastanawia się, *Dlaczego filozofia w szkole?* (młodzieży niezbędna jest „umiejętność samodzielnego i rzetelnego myślenia, znajomość dziedzictwa duchowego naszego kręgu kulturowego oraz wrażliwość intelektualna, światopoglądowa i aksjologiczna", a to wszystko może dać filozofia), a następnie przedstawia swój autorski, interesujący i wart dyskusji, projekt prowadzenia zajęć z filozofii w szkole średniej. Dalej mamy dział *Szkice filozoficzne,* mieszczący wiele różnorodnych pod względem formy tekstów (szkice — niektóre po angielsku, minieseje, opowiadania, wiersze nawet), poruszających rozliczne filozoficzne problemy (bo i o sprawach egzystencjalnych, i o prawdzie i różnych sposobach jej ujmowania, o moralności i polityce, o sztuce wreszcie). Szkice filologiczne i historyczne dopełniają całości. Wartość tych wypowiedzi jest zróżnicowana, choć niektóre są naprawdę świetne —a żaden nie jest ewidentnym niewypałem W tym przypadku zresztą liczy się głównie wysiłek: pisać filozoficzny tekst to nadawać kształt myślom—ato jest przecież właśnie filozofowanie. Cieszy też wielopokoleniowość autorów: to dobrze, że filozofowie bardziej doświadczeni chcą i umieją współpracować z młodymi, i że wstępujący dopiero na pierwsze stopnie filozoficznego wtajemniczenia chcą mieć za przewodnika swoich starszych towarzyszy w myśleniu.

Andrzej Miś

Tadeusz M. Sierotowicz SJ: *Mikrofalowe promieniowanie tła jako experimentum crucis w kosmologii?* Kraków, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, 1993, 247 + XII s.

Książka jest interesującą próbą interpretacji rozwoju kosmologii współczesnej za pomocą zmodyfikowanej metodologii naukowych programów badawczych I. Lakatosa. Autor proponuje koncepcję kosmologicznych programów badawczych, opar-

tą właśnie na tej metodologii, która jego zdaniem dobrze opisuje zasadnicze aspekty rozwoju nauki. Owa metodologia jest powiązana w książce z zajmowanym przez autora stanowiskiem realizmu naukowego, rozumianego jako pogląd głoszący, że następujące po sobie teorie naukowe są wyrazem postępu nauki, zmierzającej do coraz dokładniejszego opisu świata.

Kosmologię XX wieku w latach bezpośrednio poprzedzających odkrycie mikrofalowego promieniowania tła, autor rozpatruje jako arenę rywalizacji dwóch typów teorii (modeli) kosmologicznych: teorii stanu stacjonarnego i teorii ewolucyjnych. Ponieważ jego zdaniem zasadnicze cechy tej rywalizacji najlepiej oddaje koncepcja konkurencji teorii naukowych, zaproponowana przez I. Lakatosa w jego metodologii naukowych programów badawczych, z tego też względu teorię stanu stacjonarnego i teorie ewolucyjne można traktować jako odrębne kosmologiczne programy badawcze. Do roku 1965, to znaczy do czasu odkrycia mikrofalowego promieniowania tła, konkurencja między tymi dwoma rodzajami teorii nie została praktycznie rozstrzygnięta. Dopiero odkrycie tego promieniowania zdecydowanie zmieniło sytuację na korzyść teorii ewolucyjnych. Była to zmiana tak istotna, że wielu autorów uznało, iż odkrycie to praktycznie wyeliminowało teorię stanu stacjonarnego.

Autor słusznie podkreśla, że odkrycie mikrofalowego promieniowania tła nie rozstrzyga rywalizacji konkretnych modeli kosmologicznych, jest natomiast rozstrzygające w odniesieniu do konkurencji wspomnianych wyżej dwóch typów tych modeli. Konsekwencją tej konstatacji jest wprowadzenie przez autora pojęcia typów kosmologicznych programów badawczych i wyróżnienie typu odpowiadającego teorii stanu stacjonarnego oraz typu modeli ewolucyjnych. Wprowadzenie tego pojęcia jest także uwarunkowane przez fakt, że jeden zbiór zasad kosmologicznych może mieć kilka różnych realizacji. To zaś z kolei prowadzi autora do wniosku, że będące elementem metodologii programów badawczych Lakatosa pojęcie małego eksperymentu krzyżowego, rozumianego jako eksperyment rozstrzygający między następującymi po sobie teoriami naukowymi, stanowiącymi ciąg w ramach tego samego programu badawczego, powinno być rozszerzone i dotyczyć różnych wersji tego samego typu kosmologicznego programu badawczego. Co się zaś tyczy dużego eksperymentu krzyżowego, to zdaniem autora należy go rozumieć jako doświadczenie rozstrzygające między różnymi typami kosmologicznych programów badawczych.

Konkluzję rozważań autora stanowi teza, że dopuszczalna jest interpretacja mikrofalowego promieniowania tła jako dużego eksperymentu krzyżowego w konkurencji ewolucyjnych modeli wszechświata i teorii stanu stacjonarnego. Konkluzja ta jest dobrze uzasadniona, ugruntowana na powszechnie akceptowanych wynikach badań kosmologicznych, zarówno teoretycznych, jak i empirycznych. Autor wykazuje się dobrą znajomością obszernej i reprezentatywnej, przyrodniczej a także filozoficznej literatury przedmiotu. Wykaz tej literatury umieszczony w książce zwiększa jej walory naukowe i dydaktyczne. Książkę można polecić jako wartościową lekturę dla osób zainteresowanych filozoficznymi problemami współczesnej kosmologii.

Stanisław Butryn

Społeczna transformacja w refleksji humanistycznej. Pod redakcją **Krystyny Zamiary.** Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, UAM, 1994, 232 s.

Na tom składa się 21 rozpraw, głównie autorstwa uczonych z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, filozofów, psychologów, kulturoznawców, pedagogów. Nic dziwnego, że teksty pisane są „z różnych pozycji teoretycznych, a być może także — ideologicznych", jak czytamy we *Wprowadzeniu* Krystyny Zamiary. Książka dzieli się na trzy części. W pierwszej, zatytułowanej *Autorefleksja nauk społecznych,* umieszczono sześć artykułów. Ich autorzy zastanawiają się nad zadaniami i możliwościami nauk społecznych w okresie społecznej transformacji, w jakiej obecnie uczestniczymy — u nas w Polsce i na świecie. W otwierającym tę część opracowaniu Zbigniewa Bloka, zatytułowanym *Transformacja systemowa jako proces i jako przedmiot badań,* znajdujemy propozycję rozumienia samego terminu „transformacja systemowa": „Otóż transformacja systemowa to nie tylko problem techniczno-organizacyjny na skalę globalną. Nie jest to też tylko problem polityczny czy gospodarczy. Jest to przede wszystkim proces zmian świadomościowych, polegający na przyjęciu zupełnie odmiennego systemu wartości, a więc posiadający w gruncie rzeczy wymiar ideologiczny" (z tym, że — dodajmy — według autora wyróżniona rola w owym procesie przypada przeobrażeniom politycznym). Dalej między innymi Zbigniew Drozdowicz rekonstruuje krytyczne poglądy Simone Weil na temat przemian kulturowych dokonujących się w naszym stuleciu, Łukasz Dzisiów pisze o stosunku Habermasa i Poppera do tzw. „kultury modernistycznej" (Popper zostaje przez autora nazwany „Ordonem modernizmu"), Zbigniew Gierszewski zastanawia się nad przydatnością dwóch antropologicznych koncepcji zmian kulturowych: koncepcji dyfuzji i koncepcji akkulturacji, do badania współczesnych procesów transformacyjnych.

W części drugiej, zatytułowanej *Człowiek i kultura—czynniki sprawcze wszelkich przemian,* znajdujemy także sześć tekstów, których autorzy — odwołując się do różnych historycznych i współczesnych koncepcji antropologicznych, etycznych i edukacyjnych—próbują określić miejsce jednostki ludzkiej (faktyczne i pożądane) w procesach społecznej transformacji.

W części trzeciej, zatytułowanej *Diagnoza stanu,* dziewięciu autorów opisuje i objaśnia różne zjawiska, składające się na obecną sytuację społeczną (przede wszystkim w Polsce, ale również na świecie). I tak Leszek Nowak najpierw wyraża swoje zażenowanie faktem jednomyślności w sprawie drogi rozwojowej naszego kraju i innych krajów postkomunistycznych (w nauce powinno być wiele rywalizujących ze sobą hipotez, tymczasem „jest tylko jeden jedyny pogląd: że kraje te wchodzą na drogę, którą przebyła kiedyś Europa Zachodnia"), następnie przedstawia cztery różne możliwości dalszych przemian naszego społeczeństwa, w końcu zaś stwierdza: „W sumie transformacja ustrojowa jest w naszych warunkach dyferencjacją niezbalansowaną. W którą koleinę rozwojową wejdziemy, zależy od okoliczności (...) przypadkowych. (...) byle co, byle «trzepotanie motyla» może rzeczywiście

zdecydować, iż nasz kraj przesunie się już to w stronę liberalnego społeczeństwa klasowego, już to katolickiego systemu dwójwładzy polityczno-duchowej («państwa wyznaniowego»)". Drugi w tym dziale tekst, autorstwa Stanisława Kozyra-Kowalskiego, to próba wykazania, że kategoria „ludu" ciągle ma dużą wartość teoretyczną i że analiza klasowo-warstwowa jest najlepszą metodą objaśniania przemian społecznych: „Elity mają często o sobie zbyt dobre mniemanie. Bardzo złe o ludzie. Gotowe są nawet kwestionować jego istnienie. Ale pojęcie ludu, wywodzące się co najmniej ze starożytności greckiej i rzymskiej, będzie wyrażać ważne prawdy o życiu zbiorowym tak długo, jak długo będą istniały w Polsce i na świecie różnice i nierówności między ludźmi wyznaczone przez wielkie społeczne podziały pracy i własności zasadniczych czynników produkcji. *Demos, populus* czyli lud nie zniknie z życia współczesnych narodów przed zgonem klas i stanów społecznych".

Poprzestając na tych sygnałach, polecam książkę wszystkim tym, którzy są zainteresowani problematyką filozofii społecznej lub po prostu chcą zdobyć lepsze rozeznanie w naszej współczesności

Andrzej Miś

Mirosław Strzyżewski: *Działalność krytyczna Maurycego Mochnackiego.* Toruń, Wydawnictwo WIT-GRAF, 1994, 304 s.

Książka jest poświęcona działalności najwybitniejszego polskiego krytyka okresu romantyzmu. Składa się z dwóch części. W pierwszej autor porządkuje istniejący stan badań nad Mochnackim. W drugiej omawia rozległą tematykę rozpraw, artykułów i recenzji krytycznych, działalność recenzyjną i warsztat pisarski Mochnackiego.

Praca M. Strzyżewskiego należy wprawdzie do działu historii i krytyki literatury, ale zawiera też, ze względu na zainteresowania badawcze i teoretyczne Mochnackiego, interesujący materiał dla historyka myśli filozoficznej i społecznej. Problematyka filozoficzna wszak jest wszechobecna choćby w dziele Mochnackiego *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym.* Swą koncepcję krytyki filozoficznej, tj. inspirowanej filozofią, Mochnacki czerpał z estetycznych dociekań braci Augusta Wilhelma i Fryderyka Schleglów, Ludwika Tilecka oraz prac F. W. J. Schellinga. Mochnacki pierwszy z polskich teoretyków zaproponował stworzenie uniwersalnego modelu krytyki programowej, którą można odnieść do wszystkich dziedzin aktywności twórczej. Odróżniał „estetykę teoretyczną", którą uważał za część filozofii idealistycznej w jej „obiektywnej odmianie", od krytyki pojmowanej jako forma działalności intelektualnej, nakierowanej na poznanie przedmiotu oraz bezpośrednio na odbiorcę. Odrzucił metodę szczegółowej analizy formalnej przedmiotu na rzecz hermeneutycznej interpretacji wewnętrznego aparatu pojęciowego twórcy.

Praca M. Strzyżewskiego, oparta w dużej mierze na oryginalnych studiach i nieznanych dotąd materiałach archiwalnych, dowodzi, jak ściśle potrafią się wiązać i wzajemnie inspirować metody refleksji uprawianej na polu literatury, estetyki i filozofii.

R. Jadczak

Jan Štěpán: *Logika a logické systemy.* Olomouc, Nakladatelstvi Votobia, 1992, 165 s.

Napisanie podręcznika do logiki nie jest łatwym zadaniem, jak zresztą napisanie podręcznika do jakiegokolwiek przedmiotu. Z pewnością dla takiego przedsięwzięcia są pisane i niepisane reguły, lecz najważniejszym wymaganiem, które musi spełnić autor, jest zwięzłość, jasność, kompetencja i kompletność wykładu, a w przypadku podręcznika do logiki ważna jest również jego uniwersalność, zgodnie z przyjętym za Arystotelesem pojmowaniem logiki jako narzędzia i przygotowania do innych nauk. W konsekwencji walory podręcznika są bezpośrednią pochodną profesjonalizmu autora. Książka *Logika i systemy logiczne,* której autorem jest Jan Štěpán, kierownik Katedry Filozofii w Uniwersytecie Palackiego w Ołomuńcu, w pełni odpowiada tym wymaganiom i jest przypomnieniem ważności logiki zarówno dla nauki, jak i działania praktycznego. Książka składa się z dziesięciu rozdziałów, kolejno: *Wstęp* (zawierający definicję logiki i klasyfikację jej działów); *Logiczne problemy języka* (traktuje o pojęciu języka naturalnego i sztucznego, o klasyfikacji wyrażeń, o definicjach, o rozumieniu eksplikacji i sądu); *Rachunek zdań; Rachunek predykatów* (przedstawiona została tu zwięźle także sylogistyka Arystotelesa), *Rachunek zbiorów; Logika relacji binarnych; System dedukcji naturalnej; Gentzena system dedukcji naturalnej; Systemy aksjomatyczne; Logiki nieklasyczne* (omówione tu są: logika trójwartościowa, logiki modalne i logika intuicjonistyczna). Do każdego z rozdziałów, prócz pierwszego i ostatniego, dodane są ćwiczenia, a całość uzupełniają przegląd symboliki logicznej (podana została także beznawiasowa symbolika J. Łukasiewicza), rozwiązania ćwiczeń i literatura, która jest zarówno podstawą źródłową, jak i polecaną do rozszerzenia wiadomości studiujących. Wyliczenie wszystkich rozdziałów daje wyobrażenie o treści podręcznika i jest to chyba wystarczająca prezentacja, gdyż książka, jak każdy podręcznik, przedstawia aktualny stan i określony standard w danej dziedzinie (można rzec — paradygmat). Książka jest napisana językiem prostym, zaś koncepcja i układ jest realizacją zasady sprawdzonej w nauczaniu, polegającej na przechodzeniu od zagadnień elementarnych do bardziej złożonych, a ponadto ma tę dydaktyczną zaletę, która polega na możliwości jej studiowania bez specjalnego przygotowania z logiki czy matematyki.

W przygotowaniu i wydaniu tej książki tkwi głębszy zamysł, wynikający z projektowanych zmian w programach szkół średnich i studiów w Republice Czeskiej, gdzie logika byłaby po czasach jej zapomnienia (logika jako przedmiot programowy była nauczana do 1989 roku na filozofii: 3 semestry, socjologii i psychologii: 1 semestr i na matematyce informatycznej, gdzie oprócz semestru logiki był semestr teorii mnogości), jednym z ważniejszych przedmiotów ogólnych. Pomyślana jest nie tylko jako podręcznik dla wyższych uczelni (dla wszystkich kierunków studiów prócz matematyki), ale nawet—jak pisze autor w przedmowie—dla szkół średnich.

Ostatnie, przed omawianym, wydanie podręcznika do logiki wyszło w byłej Czechosłowacji w 1981 roku. Teraz, po wielu latach oficjalnego i rozmyślnego zaniedbania, które nie tylko objęło logikę, lecz przede wszystkim filozofię — okaleczoną i sprowadzoną do indoktrynacji — następuje nawrót do normalności

i restytucja nauk tradycyjnie uprawianych w uniwersytetach. Logika i filozofia „od zawsze" były związane z cywilizacją europejską; były najbardziej trwałym jej składnikiem, a ktoś nawet powiedział, że logika dwuwartościowa starożytnych Greków (tzn. rozstrzygnie w kategoriach prawdy i fałszu), zdecydowała o charakterze całej kultury europejskiej. Kultura logiczna, sprawność logiczna, umiejętność jasnego i komunikatywnego wypowiadania swoich myśli, poprawne uzasadnianie i wnioskowanie oraz metodologiczna samowiedza — oto, co daje studium logiki. Poznanie logiki oraz umiejętność korzystania z niej chroni równocześnie przed głupstwem, przed uleganiem frazesowi i niepotrzebnej emocji tam, gdzie po prostu trzeba tylko pomyśleć. Przywróceniu znaczenia tej wiedzy służy podręcznik J. Štěpán oraz projekty reformy programów studiów, jednocześnie potwierdzając w ten sposób zmiany, jakie zaszły po 1989 roku.

Wspomnieć jeszcze należy, że tym celom przysłużyła się także inna, późniejsza publikacja, *Logika — Slownik opisowy i terminologiczny (Logika — Terminologictý a výykladový slovnik,* Nakladatelstvi Scholaforum, Ostrava 1944), której Jan Štěpán jest współautorem wraz z pracownikiem Uniwersytetu Ostrawskiego, Jaromirem Hrubešem.

Bogusław Szubert

Witold Tulibacki: *Etyka i nauki biologiczne.* Olsztyn, Wydawnictwo ART, 1994, 130 s.

Przedmiotem rozważań autora jest etyka jako refleksja nad moralnością oraz sama moralność. Swe rozważania prowadzi w odniesieniu do nauk przyrodniczych, głównie zaś biologicznych. „Przedstawione ujęcie — jak sam pisze — wynika z żywionego przeze mnie przekonania, że poznanie prawdy o człowieku, w tym przypadku — o wielkich «terytoriach» jego zachowań moralnych, jest możliwe jedynie wówczas, gdy etyka zwróci się ku wiedzy przyrodniczej i z niej czerpać będzie inspiracje dla swoich filozoficznych konstatacji" (s. 7).

Tak zarysowany program realizuje autor w pięciu rozdziałach swej książki. W sposób systematyczny omawia poszczególne kwestie moralne, dyskutowane w literaturze przedmiotu, oraz zaopatruje je w swoje uwagi i komentarze. Dwa pierwsze rozdziały mają w istocie charakter wprowadzająco-przeglądowy i mogą być przydatne głównie dla czytelnika, który dotąd nie miał kontaktu z etyką jako dyscypliną filozoficzną. Stąd mowa tam m. in. o strukturze etyki jako wiedzy o moralności oraz o wartościach moralnych, normach, ocenach i sankcjach moralnych itd. W rozdziale III autor omawia związki etyki z wiedzą przyrodniczą, jakie występowały w historii myśli europejskiej. Ciężar uwagi autora spoczywa na etykach naturalistycznych. W rozdziale IV, zatytułowanym Biologia *człowieka i moralność,* W. Tulibacki daje, odwołując się do aktualnego stanu wiedzy biologicznej o człowieku, m. in. egzemplifikacje tez współczesnego naturalizmu w ich związku z refleksją moralną (psychoanaliza, etologia, humanetologia, socjobiologia). Swe rozważania zamyka omówieniem (w rozdziale V) stosunku, w jakim pozostaje etyka wobec

współczesnej wiedzy przyrodniczej (tu np. zagadnienia bioetyki). Autor szeroko wykorzystuje literaturę filozoficzną, jak i pozafilozoficzną. Trudną problematykę tyczącą zagadnień współczesnego przyrodoznawstwa z ich filozoficznymi (etycznymi) kontekstami W. Tulibacki przedstawia przystępnie, ze znajomością rzeczy. Takie ujęcie zapewnia książce duże walory dydaktyczne. Może też być z powodzeniem proponowana jako jedna z wersji propedeutyki etyki. Zawiera indeks rzeczowy, indeks nazwisk oraz wykaz wybranej literatury obcojęzycznej oraz publikacji w języku polskim, odnoszących się do przedmiotu rozważań. Książka była dotowana przez MEN.

R. Jadczak

Włodzinierz Tyburski: *Etyka i ekologia.* Toruń. Wydawca Polski Klub Ekologiczny, 1995, 146 s.

Refleksja etyczna zorientowana na problematykę ekologiczną zyskuje sobie od pewnego czasu coraz więcej zwolenników. Przykładem takiej refleksji jest kolejna książka Włodzimierza Tyburskiego, profesora Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Już sam tytuł książki *Etyka i ekologia* wyznacza perspektywę dyskursu, z jakim mamy w niej do czynienia. Z jednej strony jest nią etyka, która koncentruje swą uwagę na analizie ludzkiej kondycji moralnej, z drugiej ekologia z jej przyrodniczymi zainteresowaniami. Mimo odmienności, jakie istnieją pomiędzy tymi obszarami wiedzy o człowieku i świecie, relacja człowiek-przyroda ma ważki wymiar aksjologiczny. Ta właśnie perspektywa dominuje w książce W. Tyburskiego. Autor w sposób systematyczny przedstawia m. in. podstawowe problemy etyki ekologicznej, którą nazywa środowiskową, określa relacje człowieka wobec świata zwierząt oraz prezentuje alternatywne wizje życia i „społeczeństwa ekologicznego".

W książce znajdujemy też projekt programu nazwanego przez *autora Edukacją do dialogu z przyrodą*—jak zatytułowany jest jeden z rozdziałów. Pod tym wyrażeniem rozumie się edukację o charakterze dialogicznym, która odrzuca instrumentalne traktowanie przyrody, a co za tym idzie — przekonanie, że jej wartość sprowadza się do wartości użytkowej. Podstawowym zadaniem edukacji dla dialogu jest, w przekonaniu W. Tyburskiego, budowanie „myślenia ekologicznego", które m. in. pozwoli na nowo uświadomić ludziom to, że są oni integralną częścią przyrody. Książka, napisana językiem rzeczowym przez kompetentnego autora, zawiera bogaty materiał, który bez wątpienia może być wykorzystany w szeroko rozumianej edukacji ekologicznej.

R. Jadczak

Steven Weinberg: *Sen o teorii ostatecznej.* Przełożył Piotr Amsterdamski. Warszawa, Wydawnictwo Alkazar, 1994, 440 s.

Marzenia o stworzeniu *teorii ostatecznej,* stanowiące szczególnie istotny element ostatnich lat działalności naukowej Einsteina, dziś inspirują znaczną część badań

w dziedzinie fizyki wysokich energii. Steven Weinberg, laureat nagrody Nobla (1979), którą otrzymał właśnie za osiągnięcia w poszukiwaniu takiej teorii, przedstawia te marzenia i problemy z nimi związane jako pewną część historii intelektualnej naszych czasów. W pierwszych trzech rozdziałach książki prezentuje ideę teorii ostatecznej. W rozdziałach 4-8 pokazuje, w jaki sposób zbliżamy się do sformułowania takiej teorii. W rozdziałach 9-11 zastanawia się nad postacią teorii ostatecznej i jej wpływem na egzystencję ludzkości. W ostatnim, dwunastym rozdziale, oraz w *Uzupełnieniu* przedstawia argumenty za i przeciw budowie nadprzewodzącego superakceleratora *(Superconducting Super CoUider—SSC),* niezwykle kosztownego nowego instrumentu badawczego, który jest niezbędny fizykom wysokich energii. Zbudowanie i uruchomienie superakceleratora ma fundamentalne znaczenie dla realizacji „snu o teorii ostatecznej'', gdyż być może dopiero informacje uzyskane za pomocą tego urządzenia umożliwią stworzenie tej teorii.

Weinberg przyznaje, że obecnie nie wiadomo jeszcze, jaką postać będzie miała teoria ostateczna, ani też ile lat upłynie, zanim ona powstanie, ale jest przekonany, że jej zarysy można już dostrzec w teoriach znanych obecnie. Najpoważniejszą, a być może nawet jedyną kandydatką na teorię ostateczną jest dziś, zdaniem Weinberga, teoria strun. Poza tym Weinberg sądzi, że współcześnie wiemy już, jak poszukiwać teorii ostatecznej. „Wydaje mi się — pisze on — że mamy największą szansę poznania teorii ostatecznej szukając takiej teorii, która będzie na tyle jednoznacznie określona, iż każda próba jej modyfikacji doprowadziłaby do logicznych absurdów, takich jak nieskończona energia". Sporo miejsca w książce zajmują rozważania filozoficzne. Weinberga interesuje zwłaszcza problem stosunku wzajemnego filozofii i fizyki. W tej kwestii jest on „przeciw filozofii" — taki tytuł nosi siódmy rozdział jego książki poświęcony analizie tego zagadnienia. Uważa, że generalnie rzecz biorąc, filozofia jest szkodliwa dla fizyki, a największe szkody tej nauce wyrządziły takie stanowiska filozoficzne, jak mechanicyzm i pozytywizm Ostatnio zaś nie tylko fizyce, ale całej nauce zagrażają„... wrodzy komentatorzy, którzy połączyli siły pod sztandarem relatywizmu".

Książka Weinberga zawiera wiele idei kontrowersyjnych i dyskusyjnych. Niektóre jego poglądy filozoficzne robią wrażenie uproszczonych, a niekiedy wręcz naiwnych. Wielce wątpliwa jest zasadność przekonania Weinberga, że teoria strun może być teorią ostateczną lub przynajmniej zasadniczym jej elementem. Teoria strun od dłuższego już czasu nie notuje żadnych postępów i staje się przedmiotem coraz bardziej ostrej krytyki. Zbyt wielki i nie mający dostatecznego uzasadnienia wydaje się też optymizm Weinberga co do możliwości stworzenia teorii ostatecznej. Niemniej jednak jego książka jest pasjonującą opowieścią wybitnego uczonego o wielkiej przygodzie intelektualnej, jaką stanowi poszukiwanie takiej teorii.

Stanisław Butryn

Vittorio Zacchino: *Salento e Polonia. Cinquecento anni di amicizia da Bona Sforza a Carol Wojtyla.* Lecce, 1994, 119 s.

Po monografii Francesco P. Raimondiego *(Andrzej Nowicki—fiłosofo e storico della filosofia.* Lecce 1992, recenzowanej w vol. 17 „Edukacji Filozoficznej",

s. 333-335) i po wcześniejszych opracowaniach włoskich historyków filozofii, m. in. tej miary, co A. Corsano, G. Aquilecchia, G. Papuli, G. Paparelli, omawiających twórczość filozoficzną Profesora Andrzeja Nowickiego, na półkach księgarskich we Włoszech — staraniem Uniwersytetu w Lecce — ukazało się kolejne opracowanie. Nowa książka, pt *Salento i Polska. 500 lat przyjaźni od Bony Sforza do Karola Wojtyły,* została napisana i opublikowana dla uczczenia 75. rocznicy urodzin Andrzeja Nowickiego, w dowód wdzięczności za Jego długoletnie studia nad myślą filozoficzno-społeczną włoskiego Odrodzenia, a także za upowszechnienie w Polsce włoskiej kultury.

Prezentowana książka ma piękne motto: „Polska należy trochę dzięki tysiącom nici do duchowego wnętrza każdego z nas" (Tommaso Fiore, 1944). Obejmuje sześć rozdziałów (tytuły podaję w wersji polskiej): 1. *Humanista Antonio Galateo i Bona Sforza* (s. 11-28); 2. *Markiz Giovan Bernardino Bonifacio d'Oria (1517-1557),* założyciel Biblioteki Gdańskiej — z cennym wykazem tytułów 1162 druków, które tenże ofiarował miastu Gdańsk, s. 29-55; 3. *Solidarność Południowej Apulii z powstańcami polskimi 1863 roku;* 4. *Oddziały gen. Andersa w Apulii w latach 1944-46,* s. 67-96; 5. *Stosunki łączące wielkiego filozofa polskiego z naszą ziemią (I rapporti del grande filosofo polacco Andrzej Nowicki con la nostra terra),* s. 97-106; 6. *Papież Polak wśród mieszkańców Południowej Apulii,* s. 107-112. Cennym uzupełnieniem całości są liczne ilustracje, łącznie 56. Rozdział poświęcony polskiemu filozofowi, historykowi filozofii i religioznawcy, otwiera karta z piękną fotografią Jubilata, a dalej fotokopia Dyplomu ze Złotym Medalem (Diploma di Benemerenza con Medaglio d'oro), przyznanego Andrzejowi Nowickiemu 24 sierpnia 1980 roku przez Prezydenta wspomnianej wyżej prowincji, gdzie w Tarisano (niedaleko Lecce) urodził się Gildio Cesare Vanini. To właśnie Vanini — obok Bruna, Campanelli, Telezjusza i innych myślicieli XV i XVI stulecia—stanowi jedno ze źródeł filozofii A. Nowickiego (la filosofia nowickiana).

Na podkreślenie zasługuje staranna i znakomita kompozycja książki. Jej autor, V. Zacchino—należący do młodszego pokolenia wykładowców filozofii na Uniwersytecie w Lecce—napisał o Profesorze A. Nowickim jeszcze piękniej niż Francesco P. Raimondi, rzetelnie jeśli chodzi o fakty, ale w sposób silnie zabarwiony emocjonalnie. Jednakże fascynacja osobowością Nowickiego nie przesłoniła uczciwości w merytorycznej analizie oraz ocenie prac i warsztatu naukowo-badawczego. Zacchino jest rzetelny zarówno wtedy, gdy w tytule piątego rozdziału (i w tekście) nazywa Andrzeja Nowickiego wielkim polskim filozofem *(il grande filosofo polacco),* jak i zamieszczając tę część swego studium w bezpośrednim sąsiedztwie, na jednej płaszczyźnie z dwoma innymi wielkimi Polakami: papieżem Janem Pawłem II i nieżyjącym już bohaterskim generałem Władysławem Andersem (1882-1970).

Książka stanowi niepodważalny dowód, że twórczość filozoficzna i literacka Andrzeja Nowickiego jest nie tylko dobrze znana we Włoszech, ale także cieszy się nadal wielkim uznaniem.

Józef Dobrowolski

Errata do „Edukacji Filozoficznej” vol. 18 1998

str.	wiersz		jest	winno być
	góra	dół		
1 okładki			Jozak	Kozak
2 okładki			Buyryn	Butryn
3		6	inflanacyjne	inflacyjne
11		8	czywiscie	rzeczywiście
252		10	4. 416 8, 9 %	2. 416 16, 3 %
254		12	pozwalją	pozwalają
256		4	antologii	ontologiki
263		9-8	powtórzenie tekstu	
264	7-10		powtórzenie tekstu	
358	1		Filozofivcznej	Filozoficznej

CONTENTS

Report from the Meeting of the Advisory Council 5

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Bogusław Wolniewicz—*Bayle's Critique of Theodicy* 7
Axel Honneth — *The Social Dynamics of Concept. On the Status of Critical Theory of Society* 25
Karol Toeplitz — *Situations of Conflict* 39
Maciej Potępa — *The Idea of Subject by Kant, Fichte, and Schleiermacher* 55
Józef Piórczyński — *God towards Deity in Speculations of Meister Eckhart.* 69
Józef Wajszczyk — *Presentation of the Proposition on Logical Contradiction of Change on the Basis of Some Non-Traditional Calculi* 83

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Ewa Klimowicz — *Two Versions of Universalism in Medicine and Medical Ethics* 97
Włodzimierz Lorenc — *Richard Rorty's Dispute with Western Philosophical Tradition* 109
Tadeusz Buksiński — *The Category of the Ethical and the Actuality of the Postcommunist Countries* 123

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Jędrzej Stanisławek — *A Programme for Classes in Ethics for Secondary Schools* 133
Jadwiga Mizińska — *The Pedagogic Affection* 155
Maria Muck—*An Introduction into Philosophy of the State* 167
Jonathan Jacobs — *Values, Naturalism, and Teaching the Nature of Values* 179
Waldemar Pycka — *For Anatelic Dimension of Education in Philosophy* 189
Witold Mackiewicz — *Students towards the Picture of the Exceedingly Distant Future* 193

IN THE PHILOSOPHERS' WORKSHOPS

Habilitations in Philosophy:
— Index 198
— Self-Reviews 199
Małgorzata Derc — *Experiences and Creativity. An Outline of Doctor Thesis* 219
Ireneusz Ziemiński — *Discourse and Intuition. An Outline of Doctor Thesis* 221

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Stefan Zabieglik — *On Philosophical Concepts of Lord Monboddo* 223
Joanna Bator—*Anthropological Concepts of Laughter by Ritter and Plessner* 239
Krystyna Stawska-Skurjat — *Władysław Tatarkiewicz's Idea of the History of Philosophy* 251
Bogumiła Truchlińska — *The Origins of the Polish Personalist Thought* 261
Beata Witkowska-Maksimczuk — *Fritjof Capra and Physics ' "Tao "* 273
Henryk Benisz SJ — *Truth and Appearance* 285

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Ulrich Schrade — *Father Innocenty Maria Bocheński (1902-1995)* 297
Christian Thiel — *Paul Lorenzen (1915-1994)* 299
Mirosław Mylik — *Kant's Troubles with Censorship* 301
Ryszard Jadczak—*Before the First Polish Philosophical Congress* 305
Ryszard Jadczak — *Is Universal Ethics Possible?* 315
Juliusz Pieńkowski — *Bioethics: Past, Present, and Future* 321

REVIEWS AND NOTES

Artur Andrzejuk — *Tomism and Human Body* (P. Milcarek: *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu.* Warszawa 1994) 333
Piotr Glinkowski — *Hermeneutic Dimension of Philosophy (Studia z filozofii niemieckiej.* Toruń 1994) 339
Wojciech Herman — *Between System and Origins* (Wł. Lorenc: *Hegel a Derrida. Filozofia w wersji radykalnej.* Warszawa 1994) 345
Marek Nowak OP—*A Romantic of the Age of Steam and Electricity* (J. Skoczyński: *Wartość pesymizmu. Studia i szkice o M. Zdziechowskim.* Kraków 1994) 351
Ewa Nowak-Juchacz — *Ariadna's Thread in Postmodern Labyrinth* (M. Kwiek: *Rorty i Lyotard w labiryntach postmoderny.* Poznań 1994). 357
Marek Pepliński — *History of Philosophy and Metaphysics* (N. Hartmann: *0 podstawach ontologii.* Toruń 1994; *Myśl filozoficzna i jej historia.* Toruń 1994) 363
Juliusz A. Pieńkowski — *Philosophy "in British" for Yoyng Poles* (J. Telchman, K. C. Evans: *Filozofia. Przewodnik dla początkujących.* Warszawa 1994) 369
Elżbieta Pietruska — *On Philosophical and Methodological Aspects of Scientific Experiment* (D. Sobczyńska: *Z zagadnień filozofii i metodologii eksperymentu naukowego.* Poznań 1993) 373
Maciej Potępa — *Hermeneutics: Cognition of the already Known* (F. Rodi: *Erkenntnis des Erkannten.* Suhrkamp 1991) 377
Stefan Symotiuk — *Pole and Czech—Two Brothers?* (Cz. Głombik: *Tomizm czasów nadziei.* Katowice 1994) 383
Marek Szulakiewicz — *Business and Philosophy* (R. Lay: *Philosophic für Manager.* Düsseldorf 1991) 387
Notes on Books 393