Edukacja Filozoficzna

UNIWERSYTET
WARSZAWSKI

20 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

Tytuł finansowany przez Ministra Edukacji Narodowej
z funduszów Komitetu Badań Naukowych

Adres redakcji:
ul. Krakowskie Przedmieście 3
00-047 Warszawa 64
tel. 620-03-81 w. 140
(środy 11-13)

Okładkę projektował:
Zygmunt Ziemka

ISNN 0860-3839

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

Skład i łamanie: Agencja „Witmark”
Druk: Paper & Tinta

SPIS TREŚCI

Witold Mackiewicz — *Kartka z kalendarza* 7

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Bogusław Wolniewicz — *Filozoficzne aspekty kary głównej* 11
Jan Woleński — *Trzy przyczynki do filozofii logicznej* 21
Ryszard Panasiuk — *Cieszkowski i lewica hegłowska* 33
E. R. Dodds — *Tradycja i dokonania własne w filozofii Plotyna* 43
Werner Becker — O *mylnej autointerpretacji współczesnej filozofii* 53
Marek Szulakiewicz — *Heidegger, Jaspers i transcendentalizm* 57
Mirosław Zabierowski — *Heliocentryzm a astronomia starożytnych* 67
Ireneusz Ziemiński — *Dlaczego być dobrym—czyli aporie etyki* 75

POLEMIKI I DYSKUSJE

Zdzisław Cackowski — *Racjonalizm—irracjonalizm* 87
Witold Mackiewicz — *Miłość a wychowanie* 99
Ewa Klimowicz — *Moralny sens tolerancji* 105
Bogumiła Truchlińska — *Postmodernistyczny „projekt" kultury* 119

0 DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Mieczysław Gogacz — *Metafizyka św. Tomasza* 127
Tadeusz Płużański — *Utylitaryzm etyką kapitalizmu* 139
Tadeusz Płużański — *Czy ekonomistom potrzebna jest filozofia?* 145
Jerzy J. Kolarzowski — *Filozofia na studiach prawniczych* 151
Stanisław Gałkowski — *Odpowiedzialność a wychowanie* 155

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

Tadeusz Komendziński — *Znak i jego ciągłość w systemie filozofii Ch. S. Peirce'a. Zarys tezy doktorskiej* 159
Kazimierz Wolsza — *Analiza argumentacji H. Künga za istnieniem Boga. Zarys tezy doktorskiej* 163

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Barbara Pogonowska — *Podstawy tożsamości kultury europejskiej w ujęciu Ajdukiewicza i Husserla* 167
Henryk Benisz — *Filozofia zabawy* 179
Stefan Zabieglik — *Estetyka i etyka F. Hutchesona* 191
Lech Szyndler — *Zagadnienie „słowa serca" w* Scriptum super Libros Sententiarum *św. Tomasza z Akwinu* 205
Jerzy Kosiewicz — *Protestantyzm wobec ciała ludzkiego* 213
Mieczysław Jagłowski — *J. Mariasa metafizyka życia ludzkiego* 225
Krystyna Gurczyńska — *Przemilczane tezy Wittgensteina* 233

Klaudiusz Suczyński — *Szczęście w aksjologii H. Elzenberga* 239

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

Witold Mackiewicz — *VI Polski Zjazd Filozoficzny* 249
V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej 251
Zdzisław Kalita — *U źródeł idei zjazdów filozoficznych* 253
Ryszard Jadczak — *Międzywojenny okres w działalności filozoficznej Władysława Tatarkiewicza* 263
Ryszard Jadczak — *Konferencja* Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim 275

RECENZJE I NOTY

Wiesław Gromczyński — *Powrót Sartre'a* (A. Renaut: *Sartre, le dernier philosophe.* Paris 1993) 279
Mieczysław Jagłowski — *Moralność ciała* (W. Tulibacki: *Etyka i nauki biologiczne.* Olsztyn 1994) 287
Ewa Klimowicz — *Książka, której nie można pominąć* (J. Bréhant *Thanatos. Chory i lekarz w obliczu śmierci.* Warszawa 1993) 293
Jerzy Kosiewicz — *Filozojia w formie myśli myślanej* (W. Mackiewicz: *Ontologia jednostki.* Warszawa 1995) 297
Jerzy Kosiewicz — *W stronę radykalnego i powszechnego agnostycyzmu* (L. Nelson: O *sztuce filozofowania.* Kraków 1994) 301
Krzysztof Łukasiewicz — *Apologią „Lebensphilosophie"* (F. Fellmann: *Lebensphilosophie.* Hamburg 1993) 305
Mirosław Mylik — *Metafizyka egzystencjalna* (E. Morawiec: *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej.* Warszawa 1994) 317
Witold Nowak — *Gnoza i filozofia* (H. Jonas: *Religia gnozy.* Kraków 1994) 321
Bogdan Ogrodnik — *Platon, metafizyka, logika* (A. E. Szołtysek: *Metafizyka Jedni.* Katowice 1994) 325
Ulrich Schrade — *Filozojia w Wilnie* (J. J. Jadacki: *Sławni Wilnianie. Filozofowie.* Wilno 1994) 331
Stefan Symotiuk — *Synchronia i metanarracje* (A. Jamroziakowa: *Obraz i metanarracja.* Warszawa 1994) 335
Marek Szulakiewicz — *Hermeneutyka i metafizyka* (J. Greisch: *Hermeneutik und Metaphysik.* München 1993) 339
Grzegorz Trela — *Co zwiemy nauką?* (A. E Chalmers; *Czym jest to, co zwiemy nauką?* Wrocław 1993) 345
Bogusław Wolniewicz—*Naukowość i przewidywanie* (J. Skarbek: *Pozytywistyczna teoria wiedzy.* Warszawa 1995) 349
Andrzej Wołosewicz — *Filozofii R. Ingardena dziś i jutro* (Wł. Stróżewski, A. Węgrzecki, red: *W kręgu filozofii Romana Ingardena.* Kraków 1995) 353
Katarzyna Gurczyńska — *Poza logiką* Traktatu (C. Barrett: *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief.* Oxford 1991; B. R. Tilghman: *Wittgenstein's Ethics and Aesthetics.* Basingstoke 1991) 359

Ireneusz Ziemiński — *W obronie filozoficznej mądrości* (M. J. Adler: *Dziesięć błędów filozoficznych.* Warszawa 1995) 367
Noty o książkach 371
Errata do „Edukacji Filozoficznej" vol. 19/1995 402
CONTENTS 403

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

WITOLD MACKIEWICZ

KARTKA Z KALENDARZA

Mija dziesięć lat od powołania „Edukacji Filozoficznej". Jest to dobra okazja, aby młodszemu pokoleniu czytelników oraz tym wszystkim, którym kulisy powstania pisma nie są znane, przypomnieć „tło historyczne" naszych narodzin.

Był schyłek roku 1985 i początek roku 1986. W strukturze organizacyjnej Uniwersytetu Warszawskiego od kilkunastu lat funkcjonował Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych. Pod egidą tegoż Ośrodka co kilka lat odbywały się ogólnopolskie konferencje przedmiotowe w obrębie nauk politycznych, filozofii, socjologii i historii; takie też istniały Sekcje wchodzące w jego skład.

Dyrekcja Ośrodka w owym czasie poszukiwała kierownika Sekcji Filozofii i w trakcie konsultacji z różnymi osobami, z taką propozycją zwrócono się także do mnie. Ośrodkiem kierował politolog prof. Artur Bodnar, zaś za politykę kadrową był odpowiedzialny jego zastępca, mgr Tomasz Uliński. Objęcie owej funkcji uzależniłem od spełnienia następujących warunków: 1. Należy zrezygnować z inspekcji metodycznych w wyższych uczelniach, bo tam pracownicy naukowi i dydaktyczni sami dobrze wiedzą, czego i jak mają studentów nauczać; 2. Można w każdym roku organizować konferencje przedmiotowe, ale na ściśle określony temat, z referatami uczestników, dyskusją naukową i w niewielkim gronie — choćby celem wymiany doświadczeń, wzajemnego poznania się i integracji środowiska; 3. Miast zbędnego „poradnictwa metodycznego" należy powołać fachowe pismo o zasięgu ogólnopolskim, w którym swój dorobek dydaktyczny i naukowy będą mogli prezentować przedstawiciele wszystkich ośrodków naukowych i akademickich, reprezentanci różnych stanowisk teoretycznych i ideowych.

Zgłoszony projekt zaakceptowano. W pierwszym numerze pisma (ukazał się w drugiej połowie 1986 roku), w tekście wstępnym, między innymi, napisano: „Spierać się i dyskutować będziemy z każdym reprezentantem odmiennego sposobu myślenia i innej formacji intelektualnej. Respektowanie cudzych i odmiennych poglądów nie może być jednak traktowane jako brak własnego zdania, oznacza natomiast rezygnację z apodyktycznych, fanatycznych i nietolerancyjnych ocen, jak i wyzbycie się nadmiernej wrażliwości na słowa krytyki".

„Edukacja Filozoficzna" była pismem Uniwersytetu Warszawskiego, wydawanym przez COM SNP, w tysiącu egzemplarzy. Pismo było bezpłatnie rozsyłane do uczelni, instytucji naukowych i bibliotek, ponadto każda osoba zainteresowana mogła przyjść do Ośrodka i otrzymać je bez uiszczania opłaty. Postanowiłem zmienić tę sytuację: pismo winno być rozprowadzane do księgarń i sprzedawane tak, jak inne pisma naukowee. Wówczas okazało się, że nie jest to możliwe ze względów formalnych, bo do takiej operacji nie była przygotowana uczelniana księgowość:

mówiono mi, że uniwersytet, jako jednostka budżetowa, może jedynie wydawać pieniądze, zaś na rejestrowanie wpływów — nie dysponuje odpowiednią procedurą buchalteryjną. Nie dałem temu wiary, bo przecież istniało konto bankowe, na które kandydaci na studia wpłacali opłaty za egzamin wstępny; uczestnicy konferencji naukowych wpłacali wpisowe; czytelnicy biblioteki wpłacali kaucje za książki itd. itp. W rezultacie — „Edukacja Filozoficzna" znalazła się w sprzedaży detalicznej. Wydano dziesięć numerów w czasie pięcioletniej (1986-1990) kadencji Rady Redakcyjnej, której przewodniczył prof. dr hab. Zdzisław Czarnecki z UMCS w Lublinie. W skład ówczesnej Rady wchodzili ponadto: prof. dr hab. Marek Fritzhand, Uniwersytet Warszawski; prof. dr hab. Henryk Jankowski, Uniwersytet Warszawski; prof. dr hab. Jan Legowicz, Uniwersytet Warszawski; prof. dr hab. Jerzy Ładyka, ANS KC PZPR; prof. dr hab. Jerzy Kmita, UAM w Poznaniu; doc. dr hab. Witold Mackiewicz, Uniwersytet Warszawski; doc. dr hab. Wacław Mejbaum, Uniwersytet Szczeciński; doc. dr hab. Mieczysław Omyła, Uniwersytet Warszawski; prof. dr hab. Ryszard Panasiuk, Uniwersytet Łódzki; dr hab. Stanisław Rainko, ANS KC PZPR; prof. dr hab. Marek J. Siemek, Uniwersytet Warszawski; dr Tadeusz Stępień, Departament Szkolnictwa Wyższego MEN, SGPiS; prof. dr hab. Jan Szmyd, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Krakowie; doc. dr hab. Kazimierz Ślęczka, Uniwersytet Śląski w Katowicach; doc. dr hab. Karol Toeplitz, Akademia Muzyczna w Gdańsku; prof. dr hab. Jan Woleński, Politechnika Wrocławska.

W skład Zespołu Redakcyjnego wchodzili: doc. dr hab. Stanisław Butryn, IFiS PAN; mgr Janusz Dobieszewski, Uniwersytet Warszawski; mgr Adam Hayto; dr Jerzy Kosiewicz, AWF w Warszawie; mgr Andrzej Książek, COM SNP; doc. dr hab. Witold Mackiewicz, Uniwersytet Warszawski; doc. dr hab. Andrzej Miś, Uniwersytet Warszawski; mgr Mirosław Skwieciński, COM SNP; mgr Krzysztof Wojciechowski, Uniwersytet Warszawski. Ostatni numer ukazał się na przełomie lat 1990/1991 (vol. 10 1990).

Tymczasem w drugiej połowie 1990 roku COM został rozwiązany i tym samym dobiegły kresu wszystkie formy prowadzonej tam działalności; „Edukacja Filozoficzna" została skreślona z uczelnianego budżetu.

Przeprowadziłem rozmowy z niektórymi członkami byłej Rady Redakcyjnej: pogodzono się z zamknięciem pisma i odradzano podejmowania działań na rzecz jego reaktywowania. Jednak do wszystkich członków Rady skierowałem list z pytaniem: czy istnieją powody, dla których warto zabiegać o przywrócenie edycji „Edukacji Filozoficznej"? Większość pytanych powstrzymała się od odpowiedzi, prawdopodobnie w przeświadczeniu o znikomości szans. Zareagowali jedynie profesorowie: Jan Woleński i Ryszard Panasiuk. Do tych opinii dołączyłem, wcześniej uzyskany i merytorycznie pozytywny, list do redakcji autorstwa prof. Bogusława Wolniewicza. Opinie te zaopatrzyłem w pismo kierowane pod adresem ówczesnego Ministra Edukacji Narodowej, prof. dr hab. Henryka Samsonowicza. Zwróciłem w nim uwagę na to, że decyzja o likwidacji COM SNP nie musi oznaczać zaniechania wszelkich form prowadzonej tam działalności, a te, które warto kontynuować, można realizować inaczej, z pożytkiem dla środowiska naukowego w Polsce.

Propozycja ta została skierowana do ekspertów MEN z zakresu nauk filozoficznych, oraz do Prezydium Komitetu Nauk Filozoficznych PAN — celem zao-

piniowania wniosku o kontynuację publikacji pisma. Obie opinie były pozytywne. Departament Szkolnictwa Wyższego MEN postawił wszakże warunek, zgodny z sugestiami opiniodawców: w skład Rady Programowej oraz w skład Zespołu Redakcyjnego winni wejść przedstawiciele wszystkich najważniejszych ośrodków akademickich i reprezentujący odmienne formacje teoretyczne, tak aby pismo było periodykiem całego środowiska filozoficznego w Polsce.

Opracowałem projekt organizacyjno-finansowy uwzględniający powyższe zalecenia W grudniu 1990 roku został on podpisany przez Rektora Uniwersytetu Warszawskiego, Dziekana Wydziału Filozofii i Socjologii tej uczelni, Kwestora, Kierownika biblioteki WFiS (redakcja miała gościnnie korzystać z jej pomieszczenia magazynowego). Projekt ten został przyjęty i zaaprobowany przez Dyrektora Departamentu Szkolnictwa Wyższego MEN. Nowa edycja „Edukacji Filozoficznej" stała się faktem. Na przewodniczącego Rady Programowej został wybrany prof. dr hab. Antoni B. Stępień (Katolicki Uniwersytet Lubelski), któremu w lutym 1995 roku, po pięcioletniej kadencji, Rada ponownie powierzyła tę funkcję. Także ponownie na zastępcę przewodniczącego wybrano prof. dr hab. Jana Woleńskiego (Uniwersytet Jagielloński).

Poza wymienionymi, członkowie aktualnej Rady Programowej reprezentują następujące ośrodki akademickie i naukowe: prof. dr hab. Ryszard Panasiuk, Uniwersytet Łódzki; prof. dr hab. Tadeusz Płużański, emerytowany profesor IFiS PAN; prof. dr hab. Andrzej Półtawski, Uniwersytet Jagielloński; prof. dr hab. Adam Sikora, Uniwersytet Warszawski; prof. dr hab. Bogusław Wolniewicz, Uniwersytet Warszawski; dr Zbigniew Zwoliński, Uniwersytet Warszawski.

Zespół Redakcyjny natomiast tworzą obecnie: doc. dr hab. Stanisław Czerniak, Instytut Filozofii i Socjologii PAN; mgr Adam Hayto; dr hab. Ryszard Jadczak, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; ks. dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie; dr hab. Witold Mackiewicz, prof. nadzw. w Uniwersytecie Warszawskim; dr Paweł Milcarek, Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie; dr hab. Andrzej Miś, prof. nadzw. w Uniwersytecie Warszawskim; dr hab. Maciej Potępa, prof. nadzw. w Uniwersytecie Łódzkim; dr hab. Mieczysław Omyła, prof. nadzw. w Uniwersytecie Warszawskim.

„Edukacja Filozoficzna" jest drukowana w 400 egzemplarzach i sprzedawana w piętnastu księgarniach naukowych na terenie kraju. Aktualnie posiada około sześćdziesięciu subskrybentów, których liczba wolno, ale systematycznie rośnie. Stale współpracuje i prowadzi wymianę materiałów z "Teaching Philosophy", amerykańskim periodykiem naukowym o podobnym profilu tematycznym.

Mamy nadzieję, że następne dziesięciolecie istnienia naszego pisma nie będzie ostatnim, że nasi Współpracownicy i Autorzy nadal na naszych łamach będą drukować swoje teksty, zaś nasi Czytelnicy będą nas nadal zaszczycać swoją uwagą.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

FILOZOFICZNE ASPEKTY KARY GŁÓWNEJ*

Praeambulum. Przedstawiany tu punkt widzenia będzie dla wielu nie po myśli. Ale trzeba go przedstawiać, bo ma dla całej sprawy zasadnicze znaczenie — a próbuje się usilnie stwarzać pozory (w prasie, w telewizji, w Sejmie, w samej literaturze przedmiotu, wszędzie) nie tylko, że jest inaczej, lecz że go w ogóle nie ma.

1. Pod koniec swej *Krytyki czystego rozumu* Kant odróżnia dwojakie rozumienie filozofii: akademickie i uniwersalne (*Schulbegriff* i *Weltbegriff der Philosophie).* W rozumieniu akademickim filozofia jest po prostu tym, czym zwykle zajmują się jej profesorowie i co mało kogo poza nimi obchodzi. Natomiast w rozumieniu uniwersalnym dotyczy ona spraw, które — jak pisze Kant — „z konieczności interesują każdego". Jedną z nich jest kara główna.

Spór o karę główną nie jest w istocie ani jury sprudencyjny, ani penitencjarny, ani kryminologiczny, ani nawet polityczny — choć oczywiście i te aspekty posiada. Przede wszystkim jest to jednak spór filozoficzny. Zderzają się w nim bowiem odmienne poglądy na świat i na naturę ludzką, a także niezgodne ze sobą systemy wartości. Dlatego nie należy oczekiwać, by dyskusja mogła tu kogokolwiek przekonać lub skłonić do zmiany stanowiska. Może jedynie uświadomić stronom, jakie to *principia contraria* wchodzą tu w grę i sprawiają, że porozumienie jest niemożliwe. Możliwy jest tylko kompromis.

2. Kara główna to kara śmierci, — *poena capitalis* w terminologii rzymskiej, albo inaczej *ultimum supplicium* („ostateczne błaganie", do bogów oczywiście, nie do ludzi zwrócone). Zachowanie jej jako instytucji prawa karnego jest sporne od czasów Oświecenia. Pierwszy zakwestionował ją, pod wpływem Helwecjusza, słynny włoski filantrop markiz Beccaria; przeciw niemu wystąpił w swej filozofii prawa Kant. Już wtedy zasadnicze pozycje stron zostały wyraźnie zarysowane i pozostały takie do dziś. Beccaria pisał: „Z kary śmierci nie może być pożytku wobec przykładu barbarzyństwa, jaki daje. (...) Zdaje mi się absurdem, by prawo, które potępia i karze zabójstwo,

* Tekst wygłoszony na ostatniej sesji plenarnej VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu, dnia 9 września 1995 r..

samo miało się go dopuszczać”[1]. Na to replikował Kant „mordował, więc musi umrzeć. Nie ma tu żadnej namiastki dla zadośćuczynienia sprawiedliwości. (Tak musi być — B. W.),... aby każdego spotkało to, na co jego czyny zasługują”.

Spór trwa. Tych, co są za zniesieniem kary głównej, nazywa się zwykle „abolicjonistami”; tych, co chcą ją zachować — „rygorystami”. Słychać jednak głównie abolicjonistów. Rygoryści przeważnie milczą, a mówią za nich anonimowo jedynie wyniki badań opinii publicznej, które na całym świecie pokazują od lat, że są oni wszędzie w zdecydowanej większości, w stosunku mniej więcej dwóch do jednego[3].

Spór zaostrza się. W ciałach prawodawczych przeważają bowiem abolicjoniści, próbujący ze wszech sił narzucić rygorystycznie nastawionemu społeczeństwu sprzeczne z jego wolą rozstrzygnięcia ustawowe. Tak np. jeden z nich, prezes naszego Sądu Najwyższego Adam Strzembosz, wyraził niedawno przekonanie, że „światła część społeczeństwa powinna czasem narzucać pewne rozwiązania. Potem dochodzi do ich zaaprobowania przez ogół”[4]. Deklaracja taka — choć dla abolicjonistów typowa — jednak zdumiewa. Stawia się w niej bowiem znak zapytania nad samą ideą demokratycznej praworządności, — zupełnie jak u komunistów w ich słynnym haśle „prymatu rewolucyjnej celowości nad formalnym demokratyzmem”. Deklaracja kłóci się przy tym z faktami. W Wielkiej Brytanii karę główną zniesiono wbrew opinii większości w 1965 roku. Badanie opinii w 1989 roku — czyli ćwierć wieku później — wykazało, że aż 74 % ludności nadal sądzi, iż „dla pewnych zbrodni najwłaściwszą karą jest śmierć”[5]. Zaś w stanie Nowy Jork, po podobnie długim okresie abolicji, w marcu 1995 roku przywrócono karę śmierci właśnie pod naciskiem opinii publicznej. Nie jest więc tak, że opór społeczny płynie tu jedynie z myślowego bezwładu i raz pokonany już potem nie wraca. Przeciwnie, wygląda na to, że nie tylko dalej trwa, lecz nawet rośnie.

3. Abolicję forsuje się nieraz z fanatyczną zajadłością, ale argumentacja za nią okazuje się zawsze chwiejna i słaba, sztukowana zwykłą sofistyką i grubą demagogią. Oto dwa przykłady.

W sierpniu 1989 roku poseł Jan Rokita, zgłaszając w Sejmie z ramienia Obywatelskiego Klubu Poselskiego projekt ustawy o zniesieniu kary śmierci, nazwał przesłanki, na jakich się ta kara opiera, „mitami” i wymienił ich dwa: „mit odstraszania” i „mit niepoprawnego sprawcy”; następnie przypisał jej zwolennikom „kierowanie się prymitywną ideą odwetu”; wreszcie, zamiast podać jakieś

[1] C. Beccaria: *Dei delitli e delle pene.* 1764. Cyt. tutaj za R. Hood: *The Death Penalty. A Report to the United Nations Comittee on Crime Prevention and Control.* Oxford 1989, s. 120.

[2] I. Kant *Metaphysik der Sitten.* 1797. Cyt za wydaniem: Hamburg 1966, s. 160-161.

[3] W Polsce, według Centrum Badania Opinii Społecznej, 52 % respondentów opowiedziało się w 1989 r. za utrzymaniem kary głównej, 27 % było przeciw (Por.: I. Głuszyński: *Sąd nad karą śmierci.* „Polityka”, nr 43/1989).

[4] Por.: Dodatek „Niedziela” w „Życiu Warszawy” z 22/23 kwietnia 1995 r.

[5] Por.: R. Hood. Op. cit, s. 150-151.

rzeczowe racje za abolicją, oświadczył po prostu—wbrew najelementamiejszym regułom logicznym dysputy—że ciężar dowodu spoczywa na jego oponentach.

Podobnie w czerwcu 1988 roku w Uniwersytecie Jagiellońskim odbyło się sympozjum na temat *Etyka wobec kary śmierci,* gdzie—jak czytamy w sprawozdaniu[6]— „poddano analizie argumenty za karą śmierci". Argument odstraszania odrzucono; to samo zrobiono z argumentami zapobiegania i samoobrony; a już szczególnie stanowczo odżegnano się od „przezwyciężonego już, prymitywnego prawa odwetu". Łatwo się też zgodzono, że „wszystkie argumenty za karą śmierci dają się przenieść na tortury i okaleczanie". Ma się wrażenie, że rygorystów tam w ogóle nie było, bo ich nie dopuszczono.

4. Są ogółem trzy teorie kary: retrybucyjna, prewencyjna i korekcyjna. Każda objaśnia jakoś główny cel kary i usprawiedliwia nim fakt i rozmiar zadawanego karą cierpienia.

Według teorii retrybucyjnej, kara to odwet. Zło czynu popełnionego przez sprawcę ma być okupione złem zadanego mu cierpienia, *malum actionis per malum passionis.* Według teorii prewencyjnej, kara to środek zapobiegawczy. Przez unieszkodliwienie danego osobnika i odstraszenie innych, ma ona chronić społeczeństwo na przyszłość od czynów podobnych. Wreszcie według teorii korekcyjnej, kara to zabieg wychowawczy. Ma ona doprowadzić do moralnej poprawy sprawcy i przywrócić go tak społeczeństwu.

Czy teorie te się wykluczają? Odróżnijmy cel kary od jej funkcji. Celem jest jej efekt zamierzony, który ma ją moralnie usprawiedliwiać. Polega to na tym, że kara ma też nieść jakieś dobro, które przeważy zło jej cierpienia. Natomiast jej funkcją są wszelkie jej efekty wyglądane, czyli zarazem oczekiwane i pożądane. Albo mówiąc prościej: cel kary to jej efekt główny, a funkcja to także różne jej efekty uboczne. Cel kary jest jeden, funkcji może być wiele. Dlatego wymienione trzy teorie kary wykluczają się jako teorie jej celu (jest nim bądź odwet, bądź odstraszanie, bądź poprawa —i zawsze tylko jedno z tych trojga), a jako teorie jej funkcji — nie (wyglądanym przez nas efektem kary może być i to, i tamto, jednocześnie). W dalszym ciągu rozważamy tylko cel kary, nie jej ewentualne efekty uboczne.

5. Jak widzieliśmy, abolicjoniści odsuwają teorię retrybucyjną niechętnie na bok jako niegodną uwagi, bo „prymitywną i barbarzyńską". Sensu tych epitetów bliżej nie objaśniają, ale jeden ma zapewne dyskwalifikować zwolenników tej teorii intelektualnie („to prymitywy"), a drugi cywilizacyjnie („to jacyś barbarzyńcy"). Ponadto próbuje się ich jeszcze zdyskwalifikować moralnie, przypisując im niskie pobudki („oni łakną widoku krwi"). Miesza się przy tym zwykle pojęcie „odwetu" — inaczej „pomsty" — z pojęciem „zemsty", choć tylko tamto retrybucja ma na oku. Wprawdzie i odwet, i zemsta polegają na wyrządzeniu komuś jakiejś szkody — to jest im wspólne. Jednak w odwecie szkoda jest obiektywnie ograniczona: ma być jedynie proporcjonalna do doznanej krzywdy. Natomiast zemsta nie zna granic. Nie chodzi w niej o szkodę proporcjonalną,

[6] Patrz: „Studia Filozoficzne", nr 10/1989.

tylko o jak największą; oraz o to, by się nią delektować („zemsta jest słodka"). W odwecie delektacji nie ma.

Otóż twierdzimy, że wbrew abolicjonistom z trzech teorii kary tylko retrybucyjna ma charakter immanentnie moralny, bo tylko ona wiąże ideę kary z poczuciem sprawiedliwości. Poczucie to, zwane inaczej „sumieniem", na tym bowiem polega, że jak głosi formuła klasyczna trzeba zawsze *cuique suum tribuere:* oddać każdemu, co mu się należy — w dobrym i złym. Ta myśl stoicka, sformułowana po raz pierwszy tak wyraźnie przez Cycerona, a potem przejęta poprzez Ulpiana przez całe prawo rzymskie, stanowi po dziś dzień fundament naszej świadomości prawnej, świadomości prawnej Zachodu[8]. Tak właśnie myślał Kant Sąd to nie organ opieki społecznej, ani zakład użyteczności publicznej, tylko miejsce wymiaru sprawiedliwości. Pisze on: „Kary sądowej nie wolno wymierzać tylko jako środka do realizacji jakiegoś innego dobra — czy to samego przestępcy, czy społeczeństwa ogółem — lecz jedynie dlatego, że zawinił"[9]. I Kant ma rację. Przestępstwo jest naruszeniem moralnego ładu świata. Jedynym dobrem, jakie kara ma na widoku, jest przywrócenie tego ładu — przez to właśnie, że jego naruszenie nie ujdzie płazem, czyli spotka się z odwetem. Wymiar kary oglądający się na tzw. „względy społeczne" podcina samą ideę prawa.

Widać teraz jeszcze lepiej różnicę między odwetem i zemstą: inne są ich pobudki. Dla zemsty jest nią mściwość, dla odwetu — sprawiedliwość. Mściwość to motyw niski, a sprawiedliwość nie.

Sprawiedliwość nie jest miłosierna. I znowu ma rację Kant, gdy wskazuje, że „sprawiedliwość płynie wprawdzie z dobroci prawodawcy, ale sama nie jest dobrocią"[10]. Albo jak mówi Apostoł: „Kto przekracza Prawo Mojżeszowe, ponosi śmierć bez miłosierdzia za świadectwem dwóch albo trzech" (Hebr. 10, 28). Miłosierdzie, w które chętnie stroją się abolicjoniści, to cnota wielce problematyczna. Z definicji jest ona przejawem powszechnej życzliwości, czyli takiej, co spływa jednakowo na godnych i niegodnych, bez różnicy: albo nawet tych niegodnych wręcz preferuje jako swe „dzieci szczególnej troski"[11]. Miłosierdzie nie jest sprawiedliwe i w systemie prawa nie ma na nie miejsca. (Często zresztą hasła „miłosierdzia" i „dobroci" są jedynie ozdobnym parawanem dla małoduszności i oportunizmu, obawiających się przeciwstawić czynnie złu.) Każdy może praktykować miło-

[7] Por. doskonały artykuł K. G. Armstronga: *The Retributivist Hits Back.* „Mind", October 1961, któremu nasz wywód wiele zawdzięcza.

[8] Por.: W. Wołodkiewicz i in.: *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny.* Warszawa 1986, s. 196.

[9] I. Kant: Op. cit, s. 158.

[10] I. Kant: *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (w jego: *Kleine Schriften,* s. 323, przypis): „Auch ist die Strafe in der Ausübung der Gerechtigkeit keineswegs als blosses Mittel, sondern als Zweck in der gesetzgebenden Weisheit gegründet: die Übertretung wird mit Übeln verbunden, nicht damit ein anderes Gute herauskomme, sondern weil diese Verbindung an sich selbst, d. i. moralisch und notwendig gut ist Die Gerechtigkeit setzt zwar Güte des Gesetzgebers voraus (...), aber sie ist nicht Güte".

[11] Por.: I. Kant Metaphysik der Sitten. Op. cit., gdzie „Barmherzigkeit" określa się jako „ein Wohlwollen was sich auf den Unwürdigen bezieht".

sierdzie do woli, to jego sprawa prywatna. Nie ma natomiast rozsądnych powodów, by takie praktyki przenosić na sferę publiczną i czynić z nich normę prawną.

6. Abolicjonista, odrzuciwszy z góry teorię retrybucyjną, ujmuje karę główną jedynie z punktu widzenia prewencji: odstrasza czy nie odstrasza? Tymczasem dla rygorysty jest to kwestia drugorzędna: jak odstrasza, to dobrze, ale nie w tym rzecz. Dobro ewentualnej prewencji nie ma bowiem nic wspólnego z wymierzaniem sprawiedliwości. Dobrem tym jest bezpieczeństwo obywatela — dobro bez wątpienia duże i ważne, ale czysto utylitarne, —jak wygodne buty lub dach nad głową. Rygorysta chce utrzymać karę główną nie dlatego, że społecznie korzystna, lecz że moralnie słuszna.

W tym miejscu abolicjonista zmienia zwykle front (Na tym, między innymi, polega wspomniana chwiejność jego argumentacji.) Wszystko jedno — powie teraz—jaką teorią kary się kierujecie: odbieranie komukolwiek życia jest zawsze moralnie niesłuszne i godne bezwzględnego potępienia. Dlatego karę główną trzeba znieść, tak jak to zaleca projekt *Międzynarodowego porozumienia (covenant) o prawach cywilnych i politycznych,* przyjęty w grudniu 1989 roku przez walne zgromadzenie ONZ, gdzie czytamy: „Zniesienie kary śmierci przyczynia się do podniesienia godności ludzkiej i do postępowego rozwoju praw człowieka”[12].

W ten sposób doszliśmy do sedna sporu, czyli do oceny, jaką wartość ma życie ludzkie. Abolicjonista powie „absolutną”, rygorysta powie „względną”. (Tak np. mówi Kant „Gdy sprawiedliwość zanika, życie ludzkie na ziemi traci wszelką wartość”[13].)

Powiedzieć, że odebranie komuś życia jest „zawsze niesłuszne”, to tyle co uznać, że nie ma takiej wartości, w imię której byłoby to właśnie słuszne. Tak myśli abolicjonista, rygorysta myśli inaczej. Jego zdaniem, życie nie jest najwyższym z dóbr, bo są też inne, co najmniej równorzędne. Jednym z nich jest porządek moralny, a ściślej przywrócenie go, gdy został naruszony przestępstwem — jego *restitutio in integrum,* moralna nie materialna. Porządek ten nie jest bowiem dany przez naturę. Jak cała kultura, został on wydźwignięty z niebytu siłami duszy ludzkiej, tymi lepszymi; i musi być stale podtrzymywany przeciw równie ludzkim, i też stale obecnym, siłom destrukcji i zła. Potężnie ujął to Seneka: *Lento adiutorio opus est—powiada—contra mala continua et fecunda, non ut desinant, sed ne vincant*[14]. To znaczy: „Trzeba nieustannych wysiłków przeciwko złu, co szerzy się i pleni — nie żeby znikło, lecz by nie zwyciężyło”. Kara główna jest częścią tych wysiłków, owego *opus* Seneki. I dopiero ona pokazuje, że są podejmowane serio, czyli na śmierć i życie.

7. Dla rygorysty człekokształtnoś ć nie stanowi kryterium człowieczeństwa. Jest to jedno z jego dwu przeświadczeń fun-

[12] Por.: R. Hood: Op. cit., s. DC i 33.

[13] I. Kant Metaphysik..., op. cit, s. 159: „denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben”.

[14] Seneca: *De ira.* Cyt za Wydaniem: Seneka: *Myśli.* Wyd. S. Stabryła. Kraków 1987, s. 82 (przekład nasz).

damentalnych. Wartość absolutną ma nie człowiek — czy życie ludzkie — jako kategoria biologiczna, tylko człowieczeństwo jako kategoria aksjologiczna. Pierwsze ma ją tylko o tyle, o ile realizuje się w nim i przez nie to drugie. Pojęcie „człowieczeństwa" rozumiane jest przy tym wcale nie wzniośle, ani heroicznie, lecz jedynie minimalnie i negatywnie: są czyny, których ten, co pod nie podpada, mimo wszystko na pewno n i e popełni. W istocie jest to więc pojęcie skromnego minimum człowieczeństwa, ale już dla niego człekokształtność nie jest kryterium.

A co, gdy życiem danego człowieka realizuje się nie człowieczeństwo, tylko antyczłowieczeństwo, jakaś siła demoniczna? Wtedy życie to staje się antywartością, czymś, czego powinno nie być. Należy je zatem unicestwić — i taki jest właśnie sens kary głównej.

Są ludzie z dobrego nasienia i ze złego nasienia — mówi Miłosz za *Biblią*[15]. Są istotnie, ale jak ich rozpoznać? Oczywiście tylko po czynach. Wszystko, co poza tym można i należy zrobić, to przyjąć presumpcję dodatnią: każdy uchodzi za dobre nasienie, dopóki nie dowiódł, że jest inaczej.

Są czyny, które swą immanentną ohydą przekraczają granicę człowieczeństwa. Takie jest drugie przeświadczenie fundamentalne rygorysty. Gdzie i jak ta granica przebiega, tego nie zamierzamy tu ani rozstrzygać, ani nawet rozważać[16]. Twierdzimy jedynie:

(a) że dolna granica człowieczeństwa istnieje;

(b) że granicę tę można przekroczyć;

(c) że kto ją przekracza, przekreśla swe prawo do życia.

I dodajmy jeszcze tylko, że wszelkie próby formalnego wytyczenia tej granicy — czyli sformułowania w kodeksie karnym warunków, których spełnienie pociągałoby za sobą karę główną automatycznie — są prawniczą utopią. Granicę wytycza w każdym konkretnym przypadku ludzkie sumienie, w szczególności sumienie ferującego wyrok sędziego[17].

8. W systemie prawnym kara główna pełni rolę wyjątkową, ale nie dlatego, że jest najbardziej surowa. Śmierć to jeszcze daleko nie najgorsze, co może człowieka spotkać. Byłoby błędem rozważać tę karę po prostu jako kres górny w szeregu możliwych kar o coraz większej surowości, rozumianej tu jako wielkość zadawanego nimi cierpienia. Kara główna do tego szeregu w ogóle nie należy; jest karą innego rzędu. Tamte mieszczą się całe w obrębie świata społecznego, ich wykonanie poza ten świat nie wyprowadza: więzień pozostaje członkiem społeczeństwa i nawet

[15] Por.: Cz. Miłosz: *Listy do Mertona.* Kraków 1991, s. 46. PoL też: Mateusz 13, 37-38.

[16] Granica ta jest historycznie zmienna i zależy m. in. od surowości warunków życia. (Podobnie, jak w opowieści o Narayamie. Por.: T. Drewnowski: *Rzecz russowska. O pisarstwie Marii Dąbrowskiej.* Kraków 1981, s. 349.) Przesuwa się raz w tę, raz w tamtą stronę, ale nie zanika nigdy.

[17] Jednym z argumentów abolicjonistów jest właśnie — jak to określają — „niedopuszczalna arbitralność" kary głównej: że wobec niemożności podania z góry wszelkich jej warunków wystarczającymi, może ona figurować w kodeksie karnym tylko jako „uznaniowa" *(discretional),* a nie jako „obowiązkowa" *(mandatory).*

skazany dożywotnio, może zachować nadzieję. (I nie bez podstaw, bo w praktyce tzw. dożywocie oznacza około 10 lat uwięzienia[18].)

Kara główna wyprowadza poza ten świat i gasi wszelką nadzieję. Jej wyjątkowość bierze się nie z wyjątkowej surowości, lecz z wyjątkowej pozycji, jaką w całości życia ludzkiego zajmuje śmierć. Kardynał Ratzinger rzekł: „Śmierć to są drzwi, przez które wkracza w nasz świat metafizyka"[19]. Tak samo można też rzec, że są to drzwi, którymi wkracza ona w nasz system prawny. Kara główna jest karą metafizyczną.

Abolicjoniści—jak znany adwokat warszawski mecenas de Virion—podnoszą przeciw karze głównej jej nieodwołalność. Ale to jest właśnie jej istota: z tamtego świata nie ma powrotu. Absolutna nieodwołalność wyraża tu ściśle to, co ma być wyrażone: absolutną i nieodwołalną odprawę dla osobnika, w którym zło tego świata tak wyraźnie odsłoniło swe budzące grozę oblicze. Tu nie ma—jak mówi Kant—namiastek ani substytutów.

Obecność kary głównej w systemie prawnym rzuca na ten system posępny blask. Tak musi być, bo odzwierciedla się w niej otchłań zła, jakie kryje się w naturze ludzkiej i czasem z niej wychyla. Zarazem jednak kara główna daje prawu majestat. Jakkolwiek rzadko by się do niej uciekano, sama jej możliwość sprawia, że sąd jest postawiony na pograniczu między tymi tamtym światem, budząc tym samym trwożną cześć. Zdaniem rygorysty — powinien ją budzić. Bez kary głównej prawo jest tylko jeszcze jednym urządzeniem administracyjnym, jak poczta, podatki, wywóz śmieci czy przepisy ruchu drogowego. Cywilizacja nie może trwać bez szacunku dla prawa.

9. Ale przecież — zawołają teraz abolicjoniści—nie można wykluczyć pomyłki sądowej! Prawdopodobieństwo skazania i stracenia osoby całkiem niewinnej, choć znikome, nie jest jednak zerowe, — i co wtedy? Oto argument, który zdaje się im nie do odparcia i jest ich ostatnią linią obrony.

Zauważmy najpierw, że prawdopodobieństwo pomyłki sądowej rzeczywiście jest znikome, gdy tylko przestrzegane są elementarne reguły poprawnej procedury prawnej — a zwłaszcza kardynalna zasada *in dubiis pro reo,* czyli rozstrzyganie

[18] Por.: S. Podemski: *Po stronie kata,* „Polityka" nr 6/1988: „Opinia społeczna dobrze pamięta, że kara dożywotniego pozbawienia wolności (zniesiona przed osiemnastu laty) trwała, średnio licząc, osiem lat". Jak cała „Polityka", autor ów jest abolicjonistą i nie bierze pod uwagę, że opinia przestępcza pamięta to jeszcze lepiej. Tak np. 17-letni „wampir z Ochoty", niejaki Warecki — dwukrotny morderca starych kobiet, które dusił gołymi rękami; a znany i z tego, że lubił dla zabawy rozrywać żywe koty — zapytany przez dziennikarza TV po ujęciu, ile spodziewa się dostać, odparł: „dwanaście lat, a wyjdę po czterech". Prokurator żądał piętnastu. Cóż, „wychowywał się bez matki, może nie zaznał ciepła... " — zastanawia się nad osobowością tego obiecującego młodzieńca komisarz z policyjnej Izby Dziecka w Warszawie. (Matka zmarła, gdy miał 12 lat) Sąd dał mu dwadzieścia pięć, ale to nic nie znaczy. Wyszedł już po pół roku; wypuszczony przez wychowawców na koncert za dobre sprawowanie, natychmiast uciekł i już podjął nowe rozboje, napadając na 86-letnią kobietę — w słusznym zresztą poczuciu swej całkowitej bezkarności. Bo co mu już teraz mogą więcej zrobić? W prasie czytamy: „policja ostrzega przed wpuszczaniem do domu młodych ludzi" (*Wiadomości* TV, 24.11.1994, oraz „Życie Warszawy" z dni 25.11.1994, 15.03.1995 i 20.05.1996.)

[19] J. Ratzinger: *Śmierć i życie wieczne.* Warszawa 1986, s. 87.

wszelkich wątpliwości sądu na korzyść oskarżonego[20]. (Podkreślamy, że „sądu", a nie np. epistemologii, bo wątpliwością taką nie może być po prostu powszechna niepewność wszelkich stwierdzeń empirycznych!) Abolicjoniści nie potrafią wskazać żadnego dobrze udokumentowanego przypadku takiej tragicznej egzekucji. Znawca tej problematyki, profesor prawa z uniwersytetu Yale, Joseph W. Bishop Jr. pisze: „Nie znam w czasach nowszych ani jednego przypadku, w którym zdawałaby mi się zachodzić jakakolwiek realna wątpliwość co do winy skazanego mordercy"[21]. Argument możliwej pomyłki jest raczej konstrukcją teoretyczną niż wnioskowaniem z faktycznych precedensów[22].

Właściwa odpowiedź rygorysty na argument możliwej pomyłki sądowej nie opiera się jednak na statystyce, tylko na ogólnych zasadach sprawiedliwości. Albowiem tym, co mimo nie-zerowego prawdopodobieństwa pomyłki sądowej uprawnia nas m o r a l n i e, by głosować za zachowaniem kary głównej, jest jedna tylko okoliczność: — ta mianowicie, że owo nie-zerowe prawdopodobieństwo pomyłki dotyczy także nas samych i naszych bliskich. To znaczy: mierzymy tu wszystkich równą miarą, wystawiając innych tylko o tyle na ryzyko fatalnej pomyłki, o ile wystawimy się na nie sami. Czy może być coś bardziej rzetelnego i sprawiedliwego? W istocie jest to aplikacja imperatywu kategorycznego Kanta, w wersji nieco odnowionej przez Rawlsa: ustalamy zasady sprawiedliwości, „za zasłoną niewiedzy", czyli nie wiedząc, jak się one potem odbiją na nas samych[23].

Imperatyw Kantowski uprawnia nas do optowania za karą główną. A co nas do tego zobowiązuje? Czemu bierzemy na siebie związane z nią ryzyko? Odpowiedź jest prosta: bo rozumiemy, że ryzyko to stanowi nieuchronny koszt restytucji *in integrum* naruszonego ładu prawnego, albo — gdy kto woli — prawa Bożego. Stając nawet tak osobistym kosztem na straży tego ładu, uznajemy tym samym i potwierdzamy, że ład ten tyle jest wart. Dokonujemy w ten sposób niejako aktu jego moralnej asercji, utwierdzenia w bycie. Abolicjoniści tego nie rozumieją.

10. Prawo karne ma funkcję ekspresywną Wyraża się w nim najdobitniej stopień społecznego potępienia pewnych czynów, oraz wola czynnego przeciwstawienia się im: gwałt niech się gwałtem odciska! Pośrednio zaś wyraża ono wiarę społeczeństwa we własne wartości, oraz s i ł ę tej wiary. Prawo karne to barometr moralności[24].

[20] Ze względów ogólnoepistemologicznych nie można tego prawdopodobieństwa zmniejszyć do zera, ale można je, przez odpowiednią procedurę sądową, zmniejszyć poniżej każdej rozsądnie zadanej z góry wielkości.

[21] J. W. Bishop Jr.: On Capital Punishment „Commentary", February 1984, s. 72. (Zauważmy, że autor mówi o „skazanych", nie o „straconych"; a tych jest wielokrotnie więcej.)

Nie jest wcale prawdą, że — jak się często sugeruje — abolicjonistami są prawnicy, a rygoryści to laicy. Ankieta przeprowadzona w 1984 r. wśród 600 prawników USA pokazała, że 2/3 z nich to rygoryści, czyli tyle co w całej populacji. Por.: R. Hood: Op. cit, s. 156.

[23] Por.: J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości* (1971). Warszawa 1994, *passim.*

[24] Tak sądzi też znany konserwatywny dziennikarz amerykański, G. F. Will *(The Value of Punishment.* „Newsweek", May 24, 1982): „Prawo ma też funkcję ekspresywną, wyraża pewne wartości i je przez to podtrzymuje. (...) Element odwetu — pomsty, gdy kto woli — nie czyni kary okrutną ani niezwykłą; czyni ją zrozumiałą. Odróżnia karę od terapii. Rehabilitacja może być ubocznym efektem ka-

Ale „prawo" to są nie tylko, ani nawet nie głównie zapisy w kodeksach. Same zapisy to jedynie prawo papierowe, prawo martwe. Prawem żywym j est cała świadomość prawna społeczeństwa, jego wola i determinacja, by swego porządku prawnego trzymać się i go bronić. Na nic zdadzą się paragrafy i przepisy, gdy sędziom brak siły wewnętrznej, by ferować sprawiedliwe wyroki, prokuratorom — by ich żądać, świadkom — by rzetelnie świadczyć, a przechodniom czy pasażerom w tramwaju — by przeciwstawić się czynnie paru awanturującym się łobuzom. A tak się dzieje. Znaczy to, że świadomość prawna społeczeństwa słabnie. Abolicjonizm jest jednym z przejawów tego złowieszczego zjawiska.

Zjawisko to tłumaczy też pewien pozorny paradoks. Z jednej strony rośnie przestępczość —jej bezwzględność, bezczelność i brutalność; z drugiej zaś rośnie równolegle nacisk na łagodzenie i „humanizację" represji karnej. Są to jednak dwie strony jednego medalu. Z osłabieniem świadomości prawnej maleją powściągi wewnętrzne u potencjalnych sprawców; a jednocześnie u potencjalnych ofiar gaśnie wola czynnego oporu, która byłaby dla tamtych powściągiem zewnętrznym. Mówiąc obrazowo, puszczają jednocześnie hamulce ręczne i nożne.

Społeczeństwo stoi coraz bardziej bezradne wobec wznoszącej się fali zła — bandytyzmu, terroryzmu, gangsterstwa i rozwydrzenia — bo brak mu siły moralnej i woli do walki z nim. Nic nie pomogą wołania o więcej policji, bo ta jest częścią tego samego społeczeństwa i tak samo brak jej owej siły i woli. Zechciejmy bowiem dobrze zrozumieć, co ta siła i wola walki znaczy. Otóż znaczy ona, że jest się gotowym stanąć czynem w obronie porządku prawnego — wszystko jedno kto, policjant czy cywil, sędzia czy nauczyciel, każdy—i to także z narażeniem własnego życia i zdrowia.

Fakt, że większość społeczeństwa tak uporczywie domaga się zachowania kary głównej, jest pomyślny. Dowodzi bowiem, że świadomość prawna jest wciąż jeszcze żywa. Pośród respondentów, którzy wypowiadali się w duchu rygoryzmu, aż połowa uzasadniała swe stanowisko nie potrzebą bezpieczeństwa, lecz poczuciem sprawiedliwości[25]. Tymczasem „światli" we własnym mniemaniu abolicjoniści pracują niestrudzenie, by to zmienić. Może im się uda; a może stanie się wręcz odwrotnie i dojdzie do tego, że ludzie znowu—jak przed wiekami — wezmą wymiar sprawiedliwości w swoje ręce, przywracając instytucje sądów kapturowych i zemsty rodowej[26].

11. Jak wytłumaczyć tę dziwną zaciekłość abolicyjną? To szeroki temat i możemy go jedynie zamarkować. Praźródłem abolicjonizmu jest szalejący u ty l i t ar y z m — ideologia, w świetle której „życie jest wartością nadrzędną", zaś d o b r e jest wszystko to i tylko to, co życiu służy. Nie ma zła w świecie, którym dałoby się usprawiedliwić odebranie go komukolwiek. Wartość życia przeważa wszelkie zło[27].

ry, ale karze się po to, by wymierzyć sprawiedliwość, oddając ludziom to, na co zasłużyli".

[25] Por.: I. Głuszyński. Op. cit.

[26] Na tę ewentualność zwróciła słusznie uwagę w dyskusji prof. Maria Gołaszewska.

[27] Myślą tak: zamordował, ale zabijając go — tamtego życia nie przywrócimy, a to zgasimy. A więc

Abolicjoniści to miłośnicy życia. Ono stanowi ich największą świętość, ich *sacrosanctum,* któremu gotowi są poświęcić wszystko, ze sprawiedliwością włącznie. Rygorysta ma inną hierarchię świętości.

Postscriptum

Już w czasie pracy nad powyższym tekstem ukazała się — datowana 25 marca 1995 roku — encyklika papieska *Evangelium vitae (O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego),* w której porusza się także kwestię kary głównej. Nie sposób więc się do niej nie odnieść, choć czynimy to niechętnie — nie tyle nawet dlatego, że trudno się z nią zgodzić, ile dlatego, że trudno ją zrozumieć.

Kwestia pojawia się w r. III *Nie zabijaj.* W punkcie zatytułowanym „'Upomnę się (...) u człowieka o życie człowieka' (Rdz, 9, 5): życie ludzkie jest święte i nienaruszalne", czytamy:

> „W tej perspektywie należy też rozpatrywać problem kary śmierci. (...) Wymiar i jakość kary (...) nie powinny sięgać do najwyższego wymiaru, czyli do odebrania życia przestępcy, poza przypadkami absolutnej konieczności, to znaczy gdy nie ma innych sposobów obrony społeczeństwa Dzisiaj jednak, dzięki coraz lepszej organizacji instytucji penitencjarnych, takie przypadki są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale".

Te trzy zdania, to wraz z tytułem wszystko, co encyklika mówi o karze głównej. Uderzają w nich dwie rzeczy. Pierwszą jest nikłość podstawy teologicznej: poza piątym przykazaniem, stanowi ją tylko ułamek wersetu 9, 5 z *Księgi Rodzaju.* Drugą jest utylitarny punkt widzenia: karę ujmuje się czysto prewencyjnie jako „sposób obrony społeczeństwa". Obie budzą istotne wątpliwości co do samej doktryny wiary.

O wykładni Dekalogowego zakazu „nie będziesz zabijał" pisaliśmy niedawno gdzie indziej *(Etyka abstrakcyjna i konkretna.* W: *Nauka i język.* Red. M. Omyła, Warszawa 1994) wskazując, że w świetle całego *Pięcioksięgu* zakaz ów nie jest ani absolutny, ani bezwarunkowy, — wręcz przeciwnie. Zaś co do przymierza Noahowego, z którego ów ułamek jest wzięty, to przypatrzmy się mu bliżej w jego najbliższym kontekście. Brzmi tak (Rdz. 9, 5-6):

> „Co do ludzi — upomnę się o życie każdego u bliźniego jego. Kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego; bo człowiek został stworzony na obraz Boży".

Ten, który to mówi — kimkolwiek jest — nie jest prewencjonistą.

Prewencyjna teoria kary jest czysto utylitarna. Rozważmy więc teraz dwie przesłanki, które zdają się trudne do odrzucenia. Oto większa z nich: czysty utylitaryzm jest sprzeczny z duchem i tradycją chrześcijaństwa. A oto mniejsza: stosunek do kary głównej wyrażony w encyklice *Evangelium vitae* jest czysto utylitarny. Wniosek, jaki z nich wynika, leży na dłoni — i stąd wątpliwości.

ilość życia się zmniejszy. Gdyby to działało prewencyjnie, ocalając jakieś życie w przyszłości, to owszem, ale przecież teoria prewencji na karze głównej się nie sprawdza. *Ergo...*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

JAN WOLEŃSKI
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

TRZY PRZYCZYNKI DO FILOZOFII LOGICZNEJ

Termin „filozofia logiczna" oznacza zarówno pewien sposób uprawiania filozofii jak i jego rezultaty[1]. Stosując się do rozsądkowej maksymy „po owocach ich, poznacie je", nie będę zachwalał filozofii logicznej za pomocą ogólnych rozważań metafilozoficznych. Chcę natomiast zademonstrować trzy najzupełniej konkretne przykłady analizy logicznej.

§ 1. To, co dozwolone i to, co zakazane

Nieczęsto zdarza się, że impuls dla analizy logicznej przychodzi od strony spraw najzupełniej praktycznych. Znane jest powiedzenie, że w Wielkiej Brytanii to, co nie jest zakazane, jest tym samym dozwolone, zaś w Niemczech myśli się odwrotnie: to, co nie jest dozwolone, jest tym samym zakazane. Ma to odzwierciedlać różnicę między dwoma legalizmami: brytyjskim, opartym na priorytecie uprawnień, oraz niemieckim — wyróżniającym obowiązki. Oto pierwszy przykład praktycznej wagi stosunku tego, co dozwolone do tego, co zakazane. Drugi pochodzi z bieżących (lato 1995) dyskusji wokół podstaw polskiego porządku prawnego. Biskupi polscy odrzucają zasadę „to, co nie jest zakazane, jest dozwolone", a nawet uznają ją za absurdalną. Mniej radykalny pogląd sformułował o. M. Zięba („Tygodnik Powszechny" 29/1995, 16 lipca): przedmiotowa zasada ma zastosowanie wobec systemów prawnych, ale też wyłącznie wobec nich. Jak to więc jest z dozwoleniem, zakazem i relacjami pomiędzy nimi? Odpowiedź na powyższe pytanie wymaga sprecyzowania pojęć zakazu i dozwolenia. Dotychczasowy stan dyskusji podpowiada, aby zakaz uznać za pojęcie pierwotne. Dokładniej, wyjdziemy od pojęcia obowiązku, który może być bądź pozytywny (nakaz), bądź negatywny (zakaz), przy czym

(1) (a) jest zakazane, że A = jest nakazane, że nie-A;
(b) jest nakazane, że A = jest zakazane, że nie-A,

gdzie litera A reprezentuje formułę zdaniową opisującą czyn zakazany (nakazany). Oznaczmy: **O**A — „jest nakazane, że A", **F**A — „jest zakazane, że A", **P**A — „jest dozwolone, że A". Mamy trzy możliwości zdefiniowania PA, mianowicie:

[1] Termin ten został zaproponowany przez Jerzego Perzanowskiego, przy czym autor pomysłu zwraca uwagę, że program filozofii logicznej jest kontynuacją idei metafilozoficznych wyrażonych przez Jana Łukasiewicza w jego znanym referacie wygłoszonym na II Polskim Zjeździe Filozoficznym w Warszawie w 1927 r. Por.: J. Łukasiewicz: *O metodę w filozofii.* „Przegląd Filozoficzny" 31 (1928), s. 3-5, przedruk w „Studia Filozoficzne" nr 5, 1988, s. 135-137.

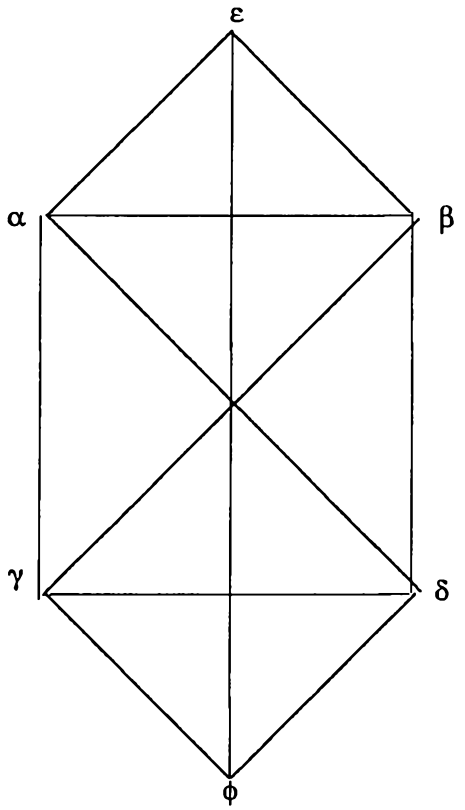
(2) $\mathbf{P}A = \neg \mathbf{F}A$;
(3) $\mathbf{P}A = \neg \mathbf{O}A$;
(4) $\mathbf{P}A = \neg \mathbf{F}A \wedge \neg \mathbf{O}A$.

Formuła (2) definiuje dozwolenie jako nie-zakaz, (3) jako nie-nakaz, a (4) jako nie-zakaz i nie-nakaz. Uważa się, że pojęcie określone przez (3) nie jest zbyt interesujące. Pozostają więc (2) i (4). Trzeba je jakoś odróżnić. Przyjmujemy

(5) $IA = \neg \mathbf{F}A \wedge \neg \mathbf{O}A$,

czytając formułę IA jako „jest indyferentne, że A". Formalne relacje logiczne wprowadzonych pojęć zbiera następujący diagram, analogiczny do dobrze znanego (nieco uogólnionego o punkty ε i ϕ) kwadratu logicznego dla zdań kategorycznych

(D)



Niech: $\alpha = \mathbf{O}A$, $\beta = \mathbf{F}A$, $\gamma = \mathbf{P}A$, $\delta = \neg \mathbf{O}A$, $\varepsilon = \mathbf{O}A \vee \mathbf{F}A$ (tj. jest obowiązkowe, że A, symbolicznie **O**bA) i ϕ = IA. Mamy m. in. następujące zależności jako tezy logiki deontycznej

(6) (a) $(\alpha \Rightarrow \gamma)$

(b) $\neg (\alpha \Leftrightarrow \delta)$
(c) $\neg (\beta \Leftrightarrow \gamma)$
(d) $\neg (\alpha \wedge \beta)$
(e) $\beta \Rightarrow \delta$
(f) $\alpha \vee \delta$
(g) $\beta \Rightarrow \varepsilon$
(h) $\gamma \Rightarrow \varepsilon$
(i) $\phi \Rightarrow \gamma$
(j) $\phi \Rightarrow \delta$
(k) $\neg (\varepsilon \Leftrightarrow \phi)$
(l) $\alpha \vee \beta \vee \phi$.

Zwróćmy teraz uwagę na (6c). Natychmiast wyprowadzamy z tego

(7) (a) $\mathbf{P}A \Leftrightarrow \neg \mathbf{F}A$
(b) $\neg \mathbf{P}A \Leftrightarrow \mathbf{F}A$.

Pierwsza z tych formuł ustala, że zdanie „to, co jest dozwolone" i „to, co nie jest zakazane" są równoważne, a druga ustala ekwiwalencję pomiędzy „to, co nie jest dozwolone" i „to, co jest zakazane".

Ekstensja formuły PA jest w pewnym sensie niehomogeniczna, gdyż

(8) $\mathbf{P}A \Leftrightarrow \mathbf{O}A \vee IA$.

Mówiąc, że coś jest dozwolone nie przesądzamy, czy mamy na myśli nakaz czy indyferencję. Tej wady (pragmatycznej, a nie logicznej) pozbawiona jest formuła

(9) $IA \Leftrightarrow \neg \mathbf{Ob}A$,

tj. „to, co jest indyferentne nie jest obowiązkiem". Dalej mamy

(10) (a) $\neg \mathbf{Ob}A \Leftrightarrow IA$.
(b) $\neg IA \Leftrightarrow \mathbf{Ob}A$,

tj. odpowiednio „to, co nie jest obowiązkiem, jest indyferentne" i „to, co nie jest indyferentne, jest obowiązkowe". Przyjmę, że (10a) wyraża zasadę legalizmu brytyjskiego, a (10b) — niemieckiego. Fromuły (10a) i (10b) są, tak jak (7a) i (7b), wzajemnie równoważne logicznie. Czy zatem oba legalizmy są nieodróżnialne, przynajmniej z formalnego punktu widzenia? Czy poglądy katolickich krytyków zasady „to, co nie jest zakazane, jest dozwolone" mają jakiekolwiek podstawy, skoro jest ona tautologią logiczną, a więc nie może być absurdem lub być ważną tylko wobec pewnych systemów normatywnych?

Przeciwnicy zasady „to, co nie jest zakazane, jest dozwolone" powiedzą zapewne, że powyższa analiza oparta jest na niewłaściwym pojęciu dozwolenia. W istocie

rzeczy, zasada legalizmu niemieckiego bywa formułowana zwykle w takiej postaci

(11) to, co nie jest wyraźnie dozwolone, jest zakazane.

Pojęcie wyraźnego (lub mocnego) dozwolenia jest w każdym razie nieredukowalne do operatorów **O**, **F**, **I** oraz funktora negacji. Jest to zatem jakieś dodatkowe pojęcie pierwotne, za którym stoi intuicja, że dozwolone = wyraźnie dozwolone przez jakąś regułę normatywną. Zatem miałoby być tak:

(12) A jest wyraźnie dozwolone przez system S wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje w systemie S reguła R mająca postać „wolno czynić A".

Niestety (12) nie generuje wyraźnych własności logicznych mocnego dozwolenia. Mamy tyle tylko (**Ps** — jest mocno dozwolone, że)

(13) $\mathbf{PSA} \Leftrightarrow \neg\, \mathbf{OBA}$,

ale nie na odwrót, gdyż formuła $\neg\, \mathbf{ObA} \Leftrightarrow \mathbf{PsA}$ nie jest tezą logiki mocnego dozwolenia[2]. Tak być musi z uwagi na (12). Niemniej jednak, (13) nie usprawiedliwia (11), gdyż pierwsze nie znaczy

(14) $\neg\, \mathbf{PsA} \Leftrightarrow \mathbf{FA}$,

a ta ostatnia zależność jest potrzebna dla ugruntowania zasady legalizmu niemieckiego. Ani zasada legalizmu brytyjskiego, ani też zasada legalizmu niemieckiego — nie są tautologiami w logice z mocnym dozwoleniem. Sądzę, że analiza logiczna nie da tutaj już nic więcej, o ile nie rozważymy pewnych okoliczności o charakterze pragmatycznym, związanych z pojęciem normowania[3].

Niech U będzie uniwersum czynów. Przez unormowanie U rozumiem jego rozłączny podział na czyny nakazane, zakazane i dozwolone[4]. Jeśli naszą bazową logiką jest ta, którą produkuje diagram (D), to możemy powiedzieć po prostu, że unormowanie jest podziałem U na obowiązki i indyferencje. Jak można to zrobić? Jedynie przez zadanie pewnego skończonego zbioru obowiązków pierwotnych, z uwagi na (1a), po prostu zbioru nakazów. Oznaczmy ten zbiór przez S_o. Wówczas cały system S obowiązków może być zdefiniowany jako zbiór konsekwencji logicznych zbioru S_o, tj. $S = CnS_o$. Sferę indyferencji określimy jako dopełnienie S_o[5].

[2] Por. w tej kwestii: K. Opałek, J. Woleński: *O tzw. słabych i mocnych dozwoleniach*. „Studia Filozoficzne" nr 1, 1974, s. 115-124; J. Woleński: *Przyczynek do analizy pojęcia dozwolenia*. „Państwo i Prawo" nr 1-2, 1982, s. 61-64 oraz K. Opałek, J. Woleński: *Normative Systems, Permission and Deontic Logic*. „Ratio Juris" v. 4, no. 3, 1991, s. 334-348. Artykuły te zawierają krytykę rozmaitych koncepcji mocnych dozwoleń.

[3] Dalsza analiza nawiązuje do prac cytowanych w przypisie 2.

[4] Warunek rozłączności jest równoważny temu, że unormowanie jest niesprzeczne.

[5] Sformułowania te są niezupełnie jednoznaczne, bo raz mówi się o czynach, a raz o zdaniach je opisujących. Niemniej jednak, nie prowadzi to do nieporozumień.

Formalnie rzecz biorąc, można również określić sferę obowiązków jako dopełnienie sfery indyferencji. Wszelako normowanie przez zadanie zbioru indyferencji jest nieefektywne.

Przypuśćmy, że mamy do czynienia ze społecznością całkowicie „dziewiczą" pod względem normatywnym, tj. taką, w której uprzednio nie było jakichkolwiek obowiązków. Tak więc, każdy czyn możliwy do spełnienia w owej społeczności jest tego rodzaju, że wolno go dokonać i wolno go także nie dokonać. Powiedzenie o jakimś czynie A, że jest indyferentny, nie zmienia tej sytuacji i nie wprowadza żadnych obowiązków. Tak więc, sfera indyferencji jest wtórna wobec sfery obowiązków, a nie odwrotnie. W ogólności: określenie jakiejś indyferencji niezależnie od sfery obowiązków nie jest unormowaniem. Dodam jeszcze, że powyższe rozważanie uzasadnia logiczny priorytet obowiązków, a nie ich wyróżnienie w duchu legalizmu niemieckiego.

Cy mocne dozwolenia produkują unormowania? Otóż, wydaje się, że nie, bo (13) prowadzi jedynie do wniosku, że to, co mocno dozwolone, nie jest zakazane, a to za mało, aby unormować U. Skąd się zatem bierze pogląd o potrzebie pojęcia mocnego dozwolenia? Ma on swe źródło w co najmniej dwóch obserwacjach. Po pierwsze, w dyskursach normatywnych pojawiają się konteksty sugerujące, że „wolno" znaczy coś innego niż **P** lub I[6]. Rozważmy zapis w pomieszczeniu publicznym „tutaj wolno palić". Wydaje się, że mamy tutaj do czynienia z przyznaniem prawa do palenia w określonym miejscu. Wszelako znaczy to tyle tylko, że poza tym fragmentem owego miejsca publicznego palenie jest zabronione. Gdy dowódca powiada swym żołnierzom „wolno palić", to informuje ich, że poprzedni wyraźny lub domniemany zakaz palenia został odwołany. „Wolno" może też określać jakieś wyjątki od generalnego zakazu, ale wtedy możemy po prostu rzec: „to a to jest zakazane, z wyjątkiem takich a takich przypadków". Jedynym naprawdę poważnym problemem dla redukcji tzw. reguł zezwalających do obowiązków, są przepisy przyznające komuś kompetencje. W *Małej Konstytucji* z 1992 roku czytamy np., że Sejm może sam się rozwiązać przed upływem kadencji. Takie reguły kompetencyjne traktuje się na ogół jako wyraźne (mocne) zezwolenia. Ich redukcja do obowiązków jest problemem kłopotliwym, ponieważ mamy ogólną zasadę, iż organ państwowy ma dokładnie tyle kompetencji, ile mu przyznaje prawo. Możemy jednak interpretować kompetencje jako obowiązki warunkowe[7].

Podany przykład z Sejmem można rozumieć tak: „jeśli Sejm podejmie uchwałę o samorozwiązaniu się przed upływem kadencji, to respektowanie jej jest obowiązkowe przez wszystkich obywateli i wszystkie instytucje". Przy takiej interpretacji zasada (11) byłaby skrótem dla legalizmu brytyjskiego w sferze kompetencji instytucjonalnych. Ponieważ problemy związane z legalizmem brytyjskim i legalizmem niemieckim odnosi się na ogół do czynów jednostek, a nie względem kompetencji instytucjonalnych, możemy pominąć tzw. normy kompetencyjne w dalszej dyskusji.

---

[6] Por.: K. Świrydowicz, S. Wronkowska, M. Zieliński, Z. Ziembiński: *O nieporozumieniach dotyczących tzw. 'norm zezwalających'*. „Państwo i Prawo" nr 7, 1975, s. 57-64.

[7] Por.: Z. Ziembiński: *Kompetencja i norma kompetencyjna*. „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny" nr 4, 1989, s. 23-40.

Jeśli to uczynimy, to możemy stwierdzić, że „wolno" albo skrótowo wyraża jakiś zakaz, albo też modyfikuje repertuar obowiązków, np. przez zniesienie zakazu uprzednio obowiązującego.

Reguły „to, co nie jest obowiązkowe, jest indyferentne" i „to, co nie jest dozwolone, jest zakazane", są przez prawników nazywane regułami zamykającymi system prawny. Zasada legalizmu brytyjskiego jest nie tylko wyrażona przez tautologię logiki deontycznej, ale ma także poparcie w analizie efektywności normowania. Reguła odwrotna, mianowicie, że to, co nie jest indyferentne, jest obowiązkowe, chociaż w pełni prawomocna logicznie, jest jednak niejako „sterylna" jako wskazówka co do sposobu normowania. Pierwsza zamyka system normatywny racjonalnie, natomiast druga nie, bo nie sposób wyliczyć wszystkich indyferencji.

Zasada legalizmu niemieckiego (w wersji (11)), nie ma swego uzasadnienia ani w logice, ani w analizie normowania. Mając skończony zbiór mocnych dozwoleń, nie można dokonać podziału U na odpowiednie sfery, przy czym potrzebna jest tutaj dodatkowa sfera mocnego dozwolenia. Wiadomo tyle tylko, że jest ona rozłączna ze sferą zakazów. Tedy zasada legalizmu niemieckiego nie domyka systemu prawnego w sposób pełny. Mamy więc wszelkie podstawy, aby preferować legalizm brytyjski wobec niemieckiego, nie tylko dlatego, że drugi jest, jak to się zwykle wskazuje, niedemokratyczny. Na pewno taki jest, gdyż uzależnienie sfery wolności od wyraźnych zezwoleń, stanowi ograniczenie wolności. Niemniej jednak, argument zasadniczy przeciw legalizmowi niemieckiemu jest dyktowany przez logikę deontyczną z równoczesnym uwzględnieniem dość elementarnych obserwacji pragmatycznych, dotyczących pojęcia racjonalnego unormowania uniwersum czynów.

Powyższa analiza nie wystarcza jednak do polemiki z katolickimi krytykami zasady „to, co nie jest zakazane, jest dozwolone". U podstaw ich obiekcji znajduje się, jak się zdaje, następujący pogląd: czysto formalne rozumienie reguł zamykających systemy prawne jest niewłaściwe, ponieważ sankcjonuje ominięcie praw naturalnych. Sugeruje to regułę

(15) prawnie dozwolone powinno być to, co powinno być dozwolone z punktu widzenia prawa naturalnego.

Ta ostatnia zasadsa wyraża postulat zgodności dwóch porządków normatywnych: prawa natury i prawa pozytywnego. Całą wcześniejszą analizę można teraz powtórzyć wobec (15), przy czym punktem odniesienia będzie system prawa natury, wobec którego też trzeba zapytać o wzajemne stosunki pomiędzy obowiązkami a dozwoleniami. O. Zięba zwyczajnie myli się, gdy zaleca ograniczenie zasady „to, co nie jest zakazane, jest dozwolone" wyłącznie do systemu prawnego. Reguła ta ma walor uniwersalny, o ile akceptujemy normalną logikę deontyczną. Pogląd broniony przez o. Ziębę wymaga wykazania, że jakaś inna logika ma walor poza systemem prawnym. Natomiast stanowisko biskupów polskich polega po prostu na odrzuceniu legalizmu brytyjskiego jako reguły zamykającej system prawny. Jakakolwiek dyskusja byłaby możliwa dopiero po zaznajomieniu się z jakąś nową regułą, bo (15) na pewno nią nie jest. W ogólności, postulat zgodności dwóch (lub więcej) systemów normatywnych jest zgoła czymś innym niż zasada zamykająca system prawny.

Można utrzymywać, że treść prawa pozytywnego ma odpowiadać takim czy innym wymaganiom prawno-naturalnym i równocześnie twierdzić, że to, co nie jest zakazane, jest dozwolone.

§ 2. Bóg, wolność i odpowiedzialność

Uważam problem wolności i odpowiedzialności w kontekście atrybutów Boga, za prawdziwy *horror theologicus*. Nie jestem oczywiście pierwszym, kto uważa, że Boża wszechmoc i wszechwładza razem z *creatio ex nihilo* nie dają się racjonalnie pogodzić z wolnością człowieka i jego odpowiedzialnością przed Bogiem za popełnione czyny. Nie mogę tutaj rozważać tej kwetii w całej rozciągłości. Chciałbym jedynie odnieść się do fragmentu książki Alvina Plantingi: *Bóg, wolność i zło* („Znak" 1995, s. 102-103)., w którym znajduje się krytyka dobrze znanego fragmentu, że Boża wszechwiedza wyklucza wolność. Wedle Plantingi, argument ten sprowadza się do dwóch następujących stwierdzeń

(16) jeśli Bóg z góry wie, że osoba X zrobi A, to musi być tak, że X zrobi A;
(17) jeśli musi być tak, że osoba X zrobi A, to X nie jest wolny, aby powstrzymać się od A.

Plantinga powiada, że (16) jest dwuznaczne i może być interpretowane na jeden z dwóch poniższych sposobów

(18) z konieczności, jeśli Bóg wie z góry, że X zrobi A, to naprawdę X zrobi A;
(19) jeśli Bóg z góry wie, że X zrobi A, to jest konieczne, by X zrobił A.

Wedle Plantingi, krytykowany argument wymaga uznania (19), natomiast mamy jedynie podstawy dla akceptacji (18). Wykażę, iż (18) wystacza dla uznania

(20) musi być tak, że osoba X zrobi A,

a przeto usprawiedliwia przedmiotową argumentację.
Oto dowód (zamiast „Bóg wie z góry" piszę po prostu „Bóg wie")

(21) jeśli Bóg jest wszechwiedzący, to Bóg wie, co zrobi X;
(22) Bóg jest wszechwiedzący;
(23) Bóg wie, co zrobi X;
(24) niech A będzie tym, co X zrobi;
(25) Bóg wie, że X zrobi A;
(26) jeśli Bóg wie, że **P**, to nie może być nie-**P**;
(27) jeśli Bóg wie, że **P**, to **P** jest konieczne;
(28) jeśli Bóg wie, że X zrobi A, to z konieczności, Bóg wie, że X zrobi A;
(29) z konieczności, Bóg wie, że X zrobi A;
(30) zdanie (18);
(31) jeśli z konieczności, o ile Bóg wie, że X zrobi A, to X zrobi A, to jeśli z koniecz-

ności Bóg wie, że X zrobi A, to z konieczności X zrobi A;
(32) jeśli z konieczności Bóg wie, że X zrobi A, to z konieczności X zrobi A;
(33) z konieczności X zrobi A (= (20)).

A oto uzasadnienie poszczególnych kroków dowodowych: (21) — definicja wszechwiedzy; (22) — atrybut Boga; (23) — (21), (22), reguła odrywania; (24) — założenie dowodu; (25) — partykularyzacja (21) względem A; (26) — definicja natury wiedzy Bożej (to, co Bóg wie, jest tym samym konieczne, bo nie może być inne); (27) — inna postać (26); (28) — podstawienie „X zrobi A" za P w (27); (29) — (25), (28), reguła odrywania; (30) — teza wyraźnie akceptowana przez Plantingę; (31) — konkretyzacja aksjomatu logiki modalnej o rozkładzie operatora konieczności względem funktora implikacji (jeśli z konieczności A implikuje B, to jeśli A jest konieczne, to B jest konieczne); (32) — (30), (31), reguła odrywania; (33) — (29), (32), reguła odrywania. Tak więc, Plantinga nie ma racji w swej krytyce. Nie znam sposobu zakwestionowania (33), o ile przyjmuje się chrześcijańską koncepcję Boga. Jeśli mam rację, to mówienie o odpowiedzialności człowieka przed Bogiem jest rzeczywiście absurdalne. Absurd ten może być pokonany tylko aktem wiary, wedle wyznania *credo, qua absurdum*, ale nie argumentacją rozumową.

§ 3. Determinizm i przwdziwość zdań o przyszłości

Problem rozważany w niniejszym paragrafie ma związek z tym, co było przedmiotem § 2, ale jest wolny od jakichkolwiek konotacji teologicznych[8]. Rozważmy zdanie

(34) zdarzy się, że A.

Powstaje pytanie, czy A jest już prawdziwe lub fałszywe obecnie, tj. w chwili wygłaszania zdania (34). Jeśli jest, to znaczy, że przyszłość jest kompletnie zdeterminowana przez przeszłość. W samej rzeczy, niech (34) ma postać

(35) zdarzy się, że będę w Warszawie za rok, tj. 23 lipca 1996.

Możemy przy tym ograniczyć dyskusję do zdania
(36) będę w Warszawie za rok, tj. 23 lipca 1996,

[8] Kwestia „determinizm a wartość logiczna zdań o przyszłości" ma bogatą historię zaczynającą się od Arystotelesa i trwającą do naszych czasów. Ramy tego artykułu uniemożliwiają nawet najbardziej skromne odniesienia do dotychczasowych dyskusji. Muszę jednak podkreślić, że moje rozważania nawiązują do Twardowskiego obrony absolutnego pojęcia prawdy oraz Leśniewskiego idei, że jeśli chcemy operować absolutnym pojęciem prawdy, to nie możemy jej indeksować zmienną temporalną (tj. chociaż wolno powiedzieć „*a* jest *b* w czasie *t*" jest prawdziwe, to nie wolno powiedzieć „*a* jest *b*" jest prawdziwe w czasie *t*), a także do pracy Z. Jordana *O logicznym determinizmie*, „Studia Logica" nr 14 (1963), s. 59-93, gdzie argumentuje się, że nie ma logicznych związków pomiędzy tezami logiki i tezami ontologii.

które wyraża to samo, co (35). Zdanie (36) jest wygłoszone 23 lipca 1995. Jeśli (36) jest prawdziwe lub fałszywe już w tym momencie, tj. 23 lipca 1995, to teza determinizmu skrajnego (radykalnego) jest trafna. Jest to bardzo poważny problem dla zwolenników temporalnej absolutności prawdy (TAP), którzy równocześnie chcieliby odrzucić determinizm radykalny. TAP głosi

(37) jeśli zdanie A jest prawdziwe w chwili t, to jest również prawdziwe w dowolnej innej t_1, takiej, że $t_1 \neq t$.

Z kolei, (37) rozpada się na dwie części, mianowicie

(38) (a) jeśli zdanie A jest prawdziwe w chwili t, to jest prawdziwe w dowolnej chwili t_1 takiej, że $t_1 \geq t$;
(b) jeśli zdanie A jest prawdziwe w chwili t, to jest prawdziwe w dowolnej chwili t_1, takiej, że $t_1 \leq t$.

Stwierdzenie (38a) znaczy „to, co teraz jest prawdą, nigdy nią być nie przestanie" (wieczność prawdy), natomiast (38b) „to, co teraz jest prawdą, zawsze nią było" (odwieczność prawdy). Wieczność prawdy nie stanowi żadnego problemu dla tych, którzy sprzeciwiają się determinizmowi. Inaczej ma się sprawa z odwiecznością prawdy, gdyż (38b) zdaje się pociągać fatalizm. Moje dalsze uwagi będą zmierzały do obrony tezy, że TAP jest całkowicie niezależna od sporu determinizmu z indeterminizmem. Znaczy to m. in., że nie ma powodu do rewizji semantyki czy metalogiki klasycznej po to, aby bronić wolności. Zaznaczam wyraźnie, iż dążę do takiego rozumienia prawdziwości zdań o przyszłości, która byłaby zgodna z TAP i determinizmem, oraz z TAP i indeterminizmem.

Rozważmy jeszcze raz (36). Gdy ktoś wypowiada takie zdanie, może mieć na myśli bardzo rozmaite rzeczy, np. to, że prawdopodobnie (lub nawet najprawdopodobniej) będzie w Warszawie za rok, że ma taki zamiar, że ma taką nadzieję, że musi być z uwagi na interesy, ślub przyjaciela lub polecenie swego szefa itd. Otóż wszystkie te okoliczności nie mają żadnego znaczenia dla rozważanej kwestii filozoficznej. Ma takie znaczenie to, że odnośne zdarzenie jest możliwe. Nie twierdzę bynajmniej, że zdanie (38) jest równoznaczne z

(39) jest możliwe, że będę w Warszawie za rok, tj. 23 lipca 1996,

natomiast uważam, iż jakkolwiek rozważać (39) w związku z (36), tj. pierwsze jako część znaczenia, założenie czy następstwo drugiego, to zdanie (39) jest tym, które należy przede wszystkim przedyskutować w związku z prawdziwością (36). W ogólności, zagadnienie wartości logicznej zdań o przyszłości, tj. zdań o postaci (34) redukuje się do kwestii prawdziwości zdań typu

(40) jest możliwe, że zdarzy się, że A.

Chcąc zatem bronić TAP w całej rozciągłości, musimy jakoś zinterpretować. Wystarczy, gdy oczytamy (40) jako

(41) jest możliwe w chwili $t \leq t_1$, że A zdarzy się w chwili t_1.

Zastosowanie (41) do (39) daje

(42) jest możliwe 23 lipca 1995, że będę w Warszawie za rok, tj. 23 lipca 1996.

Nie powinno być raczej wątpliwości, że (42) precyzyjnie wyraża intencję osoby stwierdzającej (39). Nie ma teraz żadnych powodów, aby odrzucić

(43) jeśli zdanie „jest możliwe w chwili $t \leq t_1$, że A zdarzy się w chwili t_1" jest prawdziwe w chwili t, to jest prawdziwe w dowolnej chwili t_2 takiej, że $t_2 \leq$ t.

Formuła (43) wyraża tezę o odwieczności prawdy dla zdań typu (41) i, *a fortiori*, typu (40). W pewnym uproszczeniu, sprowadza się to do mniemania, że jeśli coś jest możliwe, to zawsze takie było.

Pozostaje nam jeszcze wykazać, że (43) jest niezależne zarówno od tererminizmu, jak i indeterminizmu. Wróćmy w tym celu do diagramu (D) z § 1. Zastąpmy symbole **O**, **F**, **P** i **I** odpowiednio przez L, N i K, dalej zinterpretujmy LA, NA, MA i KA kolejno jako „jest konieczne, że A", „jest niemożliwe, że A", „jest możliwe, że A" i „jest przypadkowe, że A"[9]. Wszystkie zależności (1)-(8) zachowują ważność przy nowej interpretacji. Definiujemy (symbol A w (44f) i (44g) oznacza dowolny, ale ustalony stan rzeczy).

(44) (a) determinizm skrajny = $\forall A(LA \vee NA)$;
(b) indeterminizm skrajny = $\forall AKA$;
(c) determinizm minimalny = $\exists AKA$;
(d) indeterminizm minimalny - $\exists A(LA \vee NA)$;
(e) determinizm umiarkowany = $\exists A(LA \vee NA) \wedge \exists AKA$;
(f) indeterminizm umiarkowany = $\exists A(LA \vee NA) \wedge \exists AKA$;
(g) determinizm ze względu na A = NA;
(h) indeterminizm ze względu na A = KA.

Tak więc skrajny determinizm powiada, że wszystko jest zdeterminowane, tj. konieczne lub możliwe; skrajny indeterminizm, że wszystko jest przypadkowe; umiarkowany determinizm, że istnieją przypadki; umiarkowany indeterminizm, że istnieją determinacje (tj. stany rzeczy konieczne lub możliwe); determinizm i indeterminizm w wersji umiarkowanej, że istnieją i determinacje, i istnieją przypadki (oba poglądy mogą się różnić, co najwyżej w kwestii zakresu determinacji i przypadków); determinizm z uwagi na pewien ustalony stan rzeczy A, że ten stan rzeczy jest zdeterminowany, a indeterminizm z uwagi na pewien ustalony stan rzeczy A, że ten stan

[9] Por.: przypis 5.

rzeczy jest przypadkowy. Wystarczy, gdy rozważymy naszą kwestię dla w kontekście (48g) i (48h).

Niech A będzie ustalonym stanem rzeczy. Formuła MA jest podobnie niehomogeniczna, jak PA, gdyż

(45) $MA \Leftrightarrow LA \vee KA$.

Jeśli powiemy, że MA znaczy tyle samo, co LA, to przesądzimy determinizm względem A, a gdy wybierzemy drugą alternatywę, przesądzimy indeterminizm odnośnie do tego stanu rzeczy. Skoro nie chcemy ani jednego, ani drugiego, musimy poprzestać na MA. Ponieważ

(46) (a) $LA \Rightarrow MA$
(b) $KA \Rightarrow MA$,

uznanie A za możliwe jest zgodne zarówno z determinizmem, jak i indeterminizmem. Dalej, skoro zdecydowaliśmy, że (43) ustala sens absolutnego pojęcia prawdy dla zdań typu MA, gdzie A ma się dopiero zdarzyć, zarówno determinizm jak i indereterminizm są zgodne z TAP. A to właśnie chcieliśmy okazać.

Determinizm i indeterminizm są również kojarzone z prawem wyłączonego środka (TND). Zwróćmy uwagę na (44a) i (44g). Możemy je przepisać odpowiednio jako

(47) (a) $VA (LA \vee L\neg A)$;
(b) $LA \vee L\neg A$.

Ani (47a), ani (47b) nie wyrażają prawa wyłączonego środka, tj. formuły $A \vee \neg A$. Niemniej, z uwagi na prawo logiki modalnej

(48) $LA \vee L\neg A \Leftrightarrow L(A \vee \neg A)$,

a obie implikują

(49) $L(A \vee \neg A)$,

która to formuła może być uznana za jakąś postać TND. Okazuje się zatem, że jeśli zachodzi jakikolwiek związek logiczny determinizmu i prawa wyłączonego środka, to nie TND implikuje determinizm, ale jest na odwrót: determinizm implikuje TND. Rezultata ten jest filozoficznie godzien uwagi sam przez się, niemniej jednak narusza on akceptowane przeze mnie wymaganie, aby logika i ontologia były odseparowane od siebie, przy czym mam na myśli separację logiczną, która znaczy: tezy logiki nie są racjami logicznymi dla tez ontologii i *vice versa*. Gdy jednak dokładniej przeanalizujemy treść (4), dojdiemy do wniosku, że formuła ta wyraża fakt następujący: istnieje taki stan rzeczy A, który jest zdeterminowany. Jest to teza determinizmu minimalnego, która może być rozszerzona w różny sposób (por. (44)). Zakładając,

że symbol L wyraża jakąś konieczność ontologiczną, możemy traktować $L(A \vee \neg A)$ jako wyraz tego, co w tradycji nazywało się ontologicznym prawem wyłączonego środka. Nawet skrajny indeterminista, tj. ktoś, kto uznaje

(50) $\forall A \neg (LA \vee L \neg A)$,

wcale nie musi dyskwalifikować logicznego (czy metalogicznego) prawa wyłączonego środka, chociaż odrzuca (49).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

RYSZARD PANASIUK
Uniwersytet Łódzki

CIESZKOWSKI I LEWICA HEGLOWSKA[1]

Jeśli idzie o problem wzajemnego stosunku młodoheglistów i Cieszkowskiego, wśród badaczy interesujących się tematem nie ma jednolitego stanowiska. Jedni zaliczają go do lewicy, inni zaś do prawicy, i to nawet nie wyłącznie w rozumieniu starszych uczniów Hegla; jedni, analizując poglądy młodoheglistów, pomijają twórczość autora *Prolegomenów* milczeniem, inni zaś to młodzieńcze dzieło Cieszkowskiego uważają za jeden z największych tekstów czasu napisanych w języku niemieckim[2].

Jeżeli idzie o fakty podstawowe, przy obecnym stanie badań, jak się zdaje dość dobrze ustalone, to wiadomo, że Cieszkowski studiował w Berlinie, gdzie zbliżył się, a następnie zaprzyjaźnił z K. L. Micheletem, uczniem i wyznawcą Hegla, który sam siebie sytuował w lewym centrum szkoły. Miał też w kręgu starszych uczniów Hegla liczne znajomości i bliskie kontakty osobiste. Nic natomiast nie wskazuje na to, by pozostawi w jakichś związkach z D. E Straussem, B. Bauerem czy Feuerbachem

Gdy publikował swe *Prolegomena zur Historiosophie (1838),* polaryzacja wśród uczniów Hegla już się była wyraźnie zaznaczyła, do czego przyczyniły się polemiki wokół dzieła D. F. Straussa, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (1835-1836), najważniejsze jednak prace dotyczące krytyki religii autorzy młodoheglowscy mieli jeszcze przed sobą.

Jednakże trudno uważać, by zaczynające się spory w szkole stanowiły w jakimś stopniu źródło pomysłów Cieszkowskiego, bowiem zasadnicze idee *Prolegomenów* miał — jak to wynika z korespondencji z Micheletem — gotowe już w roku 1836, a wtedy sławnego dzieła Straussa jeszcze nie czytał, choć oczywiście słyszał o nim[3].

Jeśli zaś idzie o orientację polityczną młodoheglistów, rozwijającą się w łonie młodszej szkoły od 1838 roku za sprawą redaktora „Hallische", następnie „Deutsche Jahrbücher", Arnolda Rugego, ważną tu o tyle, że właśnie na łamach wspomnianych

[1] Jest to tekst referatu przedstawionego w języku niemieckim na międzynarodowym sympozjum poświęconym związkom Cieszkowskiego z niemiecką i polską tradycją duchową, organizowanym przez Fundację im. A. Cieszkowskiego i Katedrę Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego, które odbyło się w Łodzi w dniach 6-8 czerwca 1995 r. Materiały sympozjum zostaną opublikowane w specjalnym zeszycie „Folia philosophica", przygotowanym przez Katedrę Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego.

[2] Por.: A. Walicki: *Francuskie inspiracje myśli filozoficzno-religijnej A. Cieszkowskiego. „*Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. 16, 1970, s. 130 (przywołane opinie T. Krońskiego, A. Cornu, S. Avineriego, N. Lobkowicza).

[3] Por.: Cieszkowski do Micheleta, 10 października 1836. W: A. Cieszkowski: *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat l836-1842.* Warszawa 1971, s. 332.

czasopism, i to w związku z problematyką polityczną, zaczną się stopniowo wyłaniać pomysły nowego, wychodzącego poza Hegla tłumaczenia historii, stwierdzić należy, że nie mamy dowodów zainteresowania Cieszkowskiego dla tej orientacji. Dodać przy tym trzeba, że w 1838 roku zaczęła się ona dopiero krystalizować i w publicystyce młodoheglistów nie ma jeszcze w tym czasie prób modyfikacji Heglowskiej filozofii historii[4].

Z drugiej strony — lewicowi hegliści również wykazywali zdumiewająco małe zainteresowanie historiozoficznymi pomysłami Cieszkowskiego; poza jedną, napisaną przez autora pozostającego właściwie poza kręgiem szkoły recenzję *Prolegomenów* w „Hallische Jahrbücher", w pisarstwie ich panuje na temat wspomnianych pomysłów całkowite milczenie[5].

Skrupulatnie odnotowane przez J. Garewicza echa w ówczesnym piśmiennictwie niemieckim obu prac Cieszkowskiego świadczą, jak nikłe było zainteresowanie jego twórczością w ówczesnych niemieckich środowiskach intelektualnych[6]. Zdumiewa to tym bardziej, jeśli się zważy, jak żywo reagowano na *Prolegomena* w Rosji i w Polsce[7]. W Niemczech, poza Mosesem Hessem, nikt nie szukał teoretycznego wsparcia w pomysłach polskiego autora[8].

Jeszcze mniejszy odzew miała następna praca niemiecka Cieszkowskiego, *Gott und Palingenesie* (1842), na którego wywody zareagował jedynie K. L. Michelet, dokonując przy okazji cennego dla nas streszczenia nie zachowanej części drugiej rozprawy[9]. Jest zastanawiające, że Cieszkowski, tak często we wspomnianej wyżej pracy odsyłający czytelnika do *Prolegomenów,* nie ustosunkowuje się w ogóle do politycznego nurtu młodoheglizmu i rozwijanych w jego łonie pokrewnych mu pomysłów historiozoficznych, ograniczając się właściwie do zajęcia stanowiska w dawnym sporze na temat osobowego charakteru Boga i nieśmiertelności duszy indywidualnej, rozpoczętym jeszcze przed publikacją dzieła Straussa o życiu Jezusa. Przy okazji dystansuje się zdecydowanie wobec poglądów D. F. Straussa, B. Bauera i L. Feuerbacha, krytyków ortodoksji religijno-teologicznej i religii samej, wywodzących się z radykalnego nurtu heglizmu[10].

Wyrażając dezaprobatę zarówno wobec metody ich postępowania, uznanej przezeń za destrukcyjną, jak i rezultatów, które mają czysto negatywny charakter, sam sytuuje się na antypodach ich stanowiska. Przyznaje jednakowoż — rzecz godna uwagi — zasadniczą zgodność ich intencji z poglądami wyrażonymi przed czterema laty w *Prolegomenach,* mianowicie, że podobnie jak on sam, zmierzają do wyjścia

[4] Por.: R. Panasiuk: *Filozofia i państwo.* Warszawa 1967, s. 50 i nn.

[5] J. Frauenstädt: *Prolegomena zur Historiosophie.* „Hallische Jahrbücher" nr 60, 61, 1839, s. 476-478, 487-488.

[6] Por.: J. Garewicz: *Cieszkowski w oczach Niemców w latach 30. i 40. XIX w.* W: *Polskie spory o Hegla* 1830-1860. Warszawa 1966, s. 214 i nn.

[7] Por.: A. Walicki: *Cieszkowski i Hercen,* tamże, s. 153 i nn.; H. Kamieński: *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa.* Warszawa 1959, s. 139 i n.; E. Dembowski: *Pisma.* Warszawa 1955, t. 1, s. 295 *i passim,* t. 3, s. 129.

[8] Por.: M. Hess: *Triarchia europejska. Pisma filozoficzne 1841-1850.* Warszawa 1963, s. 8 i *passim.*

[9] Por. tłumaczenie tego tekstu w: A. Cieszkowski: *Prolegomena...,* op. cit., s. 186 i nn.

[10] Por.: Tamże, s. 86 i nn.

poza abstrakcyjne, czysto teoretyczne formuły absolutnego idealizmu, orientując się ku filozofii czynu i życia, dążąc do „rozwiązania rzeczywistych, faktycznych sprzeczności naszej epoki... ”[11]. To znaczy uważa, że wymienieni krytycy filozofii Hegla, teologii i religii postępują zgodnie z duchem czasu, przyczyniając się do otwarcia perspektywy ku nadchodzącej epoce; burząc zaś, a nie budując — wyrażają moment krytyczny przejścia raczej niż pozytywną zapowiedź nowego ładu, który ma niebawem nastąpić.

Odnosi się wrażenie, jak gdyby Cieszkowski, przywołujący tak często swoją młodzieńczą rozprawę o filozofii dziejów, czuł się zawiedziony, że zawarte tam wskazania nie znalazły posłuchu, wśród młodszych uczniów Hegla, zaś „duch dziejów” wybrał inną (gorszą oczywiście) metodę postępowania, jakkolwiek z konieczności zmierza w kierunku przewidzianym przez autora *Prolegomenów.*

Lektura *Goli und Palingenesie* skłania do przeświadczenia, że Cieszkowski czuł się pełnoprawnym uczestnikiem szerokiego ruchu intelektualnego, mającym świadomość wagi swoich twórczych dokonań, ruchu prowadzącego do wyjścia poza abstrakcyjne formuły systemu Hegla ku realnym problemom epoki, jednocześnie jednak wyczuwającym swoją jakby zasadniczą inność na tle tej plejady krytyków, parcelujących dziedzictwo „berlińskiego Mistrza”. Może nawet dzisiejszy badacz jego twórczości tę inność dostrzega ostrzej niż sam autor wspomnianego traktatu.

Nie idzie tu bynajmniej o to jedynie, że był on przeciwny radykalizmowi młodoheglistów w kwestii metody postępowania, że przyjął postawę koncyliatorską, godząc przeciwieństwa i poszukując syntezy przeciwstawnych pierwiastków zarówno w dziedzinie ducha, jak też rzeczywistości. Szło mu o coś więcej, co wyraźnie wykraczało poza horyzonty całego ruchu krytycznego rozwijanego w Niemczech w latach 30. i 40., inspirującego się myślą Heglowską.

Przyjrzyjmy się, choćby pobieżnie, historii fermentu umysłowego zapoczątkowanego głośnym wystąpieniem D. F. Straussa. Początkowo dotyczył on, jak wiadomo, krytyki wykładni fundamentalnych prawd chrześcijaństwa w spekulatywnym języku Hegla, wykładni zmierzającej do udowodnienia, że jest to *religia absolutuna,* zatem wykraczająca poza historię. Dokonana przez Straussa relatywizacja prawd religijnych, wyrażająca się w formule, że konkretny człowiek, Jezus Nazareński, nie może być pełnym i ostatecznym wcieleniem Absolutu, czyli Boga[12], niewątpliwie otwiera drogę ku traktowaniu dziejów ludzkich jako procesu nie mającego zakończenia. Ten pogląd Straussa, podtrzymany później przez innych młodoheglistów, np. L. Feuerbacha[13], niewątpliwie miał istotne znaczenie nie tylko jeśli idzie o uhistorycznienie chrześcijaństwa, jak również filozofii Hegla; przyczynił się także do wyłączenia procesu historycznego spod podporządkowania transcendencji. Jednak było to tylko ukazanie pewnej możliwości postępowania; nie zostało ono podjęte jako szerzej rozbudowana refleksja nad historią, podczas gdy Cieszkowski już w

[11] Tamże, s. 193.

[12] Por.: D. F. Strauss: *Das Leben Jesu.* Fragment z przekł. pol. w: R. Panasiuk: *Lewica heglowska.* Warszawa 1969, s. 221 i nn.

[13] Por.: L. Feuerbach: *Przyczynek do krytyki filozofii Hegla.* Wybór pism. Warszawa 1988, t. 1, s. 374-376.

1838 roku, zatem w początkowej właściwie fazie ruchu młodoheglowskiego, rozwinął koncepcję filozofii historii, wychodząc poza ustalenia Heglowskie w sposób systematyczny i w pełni ogólny.

Różnica, jaka się ujawnia między *Prolegomenami,* bo je tu mamy na myśli, a ówczesnymi próbami młodoheglistów dotyczącymi tego tematu, nie polega jedynie na tym, że Strauss, na przykład, ukazywał tylko przyszłą perspektywę rozwoju religii, gdy Cieszkowski wykładał swoją koncepcję dziejów jako projekt generalny. Daje się tu dostrzec odmienność fundamentalna co do intencji obu twórców, a może nawet co do źródeł inspiracji. W porównaniu z Cieszkowskim intencja Straussa była ograniczona. Chodziło o zakwestionowanie pewnego paradoksu, tkwiącego u podstawy systemu Heglowskiego, wyrażającego się w przekonaniu, że byt jednostkowy nie może być w żadnych okolicznościach utożsamiony z bytem ogólnym. Cieszkowski natomiast nie tylko rozważał proces dziejowy w całej ogólności, ale włączał też w ramy swoich rozważań stan przyszły ludzkości, jako syntezę przeszłości z teraźniejszością.

Wprowadzając trójczłonowy podział historii z integralnym włączeniem doń przyszłości jako prawomocnego przedmiotu filozoficznej refleksji, Cieszkowski nie zamierzał jedynie skorygować i uzupełnić Mistrza, który, jak wiadomo, nie tylko wykluczał możliwość namysłu nad przyszłymi przeznaczeniami ludzkości, ale także, wbrew regułom swojej dialektyki, dotychczasowy bieg dziejów podzielił na cztery epoki. Cieszkowskiemu szło o coś więcej: o możliwość budowania przez ludzi, w sposób świadomie zamierzony, społeczeństwa przyszłości.

Jednak zarówno jeśli idzie o taką możliwość, jak przekonanie, iż dotychczasowy bieg ludzkiej historii przybliża jej dotąd nieświadomych kreatorów ku momentowi przełomowemu polegającemu na przejściu od stanu rozkojarzenia i dezintegracji — ku „fazie organicznej", gdzie rozproszone dotąd żywioły zostaną zespolone w harmonijną całość w wyniku świadomych aktów wolnych podmiotów, nie mógł znaleźć dostatecznych bodźców do rozwinięcia owej wizji zarówno u „Mistrza berlińskiego", jak też u jego mniej lub bardziej ortodoksyjnych uczniów.

Co do owych źródeł inspiracji, to ustalenia A. Walickiego[14] wydają się bezsporne i tłumaczą nie tylko osobliwości pozycji Cieszkowskiego w kręgu niemieckiego heglizmu, ale także najistotniejsze rysy charakterystyczne całej jego doktryny, znamionujące nie tylko pisma niemieckie i francuskie, ale także napisane po polsku *opus magnum — Ojcze Nasz.* Idzie mianowicie o to, że Cieszkowski, przystępując do pisania *Prolegomenów,* miał już za sobą rozległe lektury pism francuskich reformatorów społecznych, w szczególności saint-simonistów i fourierystów. Zauważalne jest to zarówno przy lekturze materiałów przygotowawczych opublikowanych przez W. Kühne, jak i korespondencji z Micheletem, a także samych *Prolegomenów*[15].

To właśnie owo przekonanie, dotyczące przełomowego charakteru epoki i zarysowującego się przejścia do wyższej, w pełni racjonalnej formy uspołecznienia, przekonanie, że historia jest procesem prawidłowym, którego rytm można poznać i

[14] Por.: A. Walicki: *Francuskie inspiracje...,* op. cit., s. 125 i nn.

[15] Por.: A. Cieszkowski: dz. cyt., s. 14, 38, 98-99, 326, 330, 331.

następnie — w ramach ogólnej konieczności — nim sterować realizując ideał, kierowały jego intencją, gdy pisał *Prolegomena do historiozofii.* Przejęty ideami socjalnej przebudowy, głoszonymi przez francuskich reformatorów społecznych, miał jednocześnie świadomość, że w postaci, w jakiej były dotąd propagowane, nie mogły się ostać wobec rygorów naukowej krytyki.

Nawiasem mówiąc, także niektórzy społeczni pisarze francuscy mieli świadomość potrzeby bardziej zdyscyplinowanego, naukowego opracowania projektów reformy społecznej. Wyrażało się to w rosnącym zainteresowaniu w tych środowiskach ekonomią polityczną, a nawet heglizmem[16].

Cieszkowski, zafascynowany francuskimi pomysłami społecznej przebudowy, jednocześnie przekonany, że to właśnie Hegel dostarcza naukowej metody traktowania procesu historycznego, podjął, w swoim przekonaniu, przez odwołanie się do formuł i języka Hegla, naukową wykładnię rozumienia tego procesu. W przeciwieństwie do swego mistrza, który starał się unikać wypowiadania sądów dotyczących przyszłości, uczeń jest przekonany, że na podstawie wiedzy o prawidłowościach obowiązujących w czasie przeszłym i teraźniejszym, może o kierunku zdarzeń przyszłych wydawać sądy pewne, bowiem stanowią one konieczne następstwo tego, co się właśnie zdarzyło dotąd i co zachodzi obecnie. Wyposażony w naukowy klucz rozumienia dziejów, może więc rozwinąć koncepcję świadomego projektu, opartego o naukową wiedzę stanu przyszłego, jako realizującego się prawidłowo w historii. Szło o to, by ukazać, że ideał jest koniecznym wynikiem dotychczasowego biegu historii, a nie że jest jej arbitralnie narzucony.

Pogląd ten stanowi wyraz przekonania, bardzo charakterystycznego dla ducha epoki przeżywającej fascynację wynalazkami technicznymi i osiągnięciami nauk przyrodniczych (daje się to odczuć także u Cieszkowskiego), znamionującymi postępy panowania człowieka nad przyrodą, że z równym powodzeniem, jeśli tylko będzie w dyspozycji odpowiednia teoria, będzie także możliwe zapanowanie nad żywiołem historii. Byłby to kolejny, a właściwie ostateczny już etap postępującego w ciągu dziejów osiągania przez człowieka wolności, rozumianej jako pełna autonomia woli, wyzwolenia się nie tylko od konieczności przyrodniczych, ale także od tych, jakie niesie ze sobą żywiołowość procesów społecznych.

Trzeba od razu zaznaczyć, że młodohegliści nie tylko nigdy nie wypracowali tak całościowo i systematycznie ujętej wizji procesu historycznego, ale też nigdy, przynajmniej w okresie, gdy działali jako względnie spójna formacja, nie odwoływali się, gdy krytykowali istniejący stan rzeczy, do tak całościowo i globalnie pojętego, jak to ma miejsce u Cieszkowskiego, społecznego ideału przyszłości.

Dla swoich ujęć zmodyfikowanego schematu historiozoficznego Hegla, jego młodsi uczniowie dochodzą stopniowo — a wyniku perypetii ich zaangażowania politycznego wyrażającego się przechodzeniem od afirmacji państwa pruskiego jako wcielenia racjonalności, przede wszystkim ze względu na obecną w nim zasadę protestancką — ku coraz bardziej radykalizującej się krytyce jego zasad ideowych i instytucji politycznych. W związku z tym, w ich koncepcji historii następuje zna-

[16] Por. np. *Doktryna Saint-Simona.* Wykłady A. Bazarda i B. P. Enfantina. Warszawa 1961, s. 331 i nn. 555-557 (przypis wydawców)

mienne przesunięcie z teraźniejszości ku **przyszłości** jako obszaru realizacji ideału przeciwstawionego nieracjonalnej rzeczywistości. Jako konsekwencja przekonania, iż istnieje rozwarcie między istniejącym stanem rzeczy a rozumnymi zasadami organizacji życia politycznego, pojawia się w naturalny sposób postulat aktywności, świadomego działania mającego prowadzić do realizacji ideału[17].

Zmienia się przy tym funkcja filozofii: od teoretycznej kontemplacji istniejącej rzeczywistości, filozof przechodzi do konfrontacji z jej istotą, by ukazać niezgodność tego, co jest — z tym, co być powinno, postulując jednocześnie działanie mające prowadzić do likwidacji owej niezgodności. Filozofia przestaje być ezoteryczną mądrością, a staje się aktywnym czynnikiem przeobrażania świata, prawdą mającą wartość o tyle, o ile wskazuje kierunek działania i wzywa do niego.

Sygnalizowane tu koncepcje młodoheglistów, zmierzające do wyjścia poza kontemplatywizm Hegla ku zaangażowaniu się w przemiany polityczne w Prusach, zaangażowaniu sprzężonemu z krytyką zastanych form życia duchowego, pojawiają się w „Hallische Jahrbücher" właściwie dopiero na początku 1840 roku i nie daje się dostrzec, by źródłem inspiracji ku temu mogły być tu *Prolegomena zur Historiosophie.* Przeświadczenie o braku impulsów stąd płynących wzmacnia porównanie obu ujęć, ujawniające więcej różnic niż podobieństw.

Niewątpliwie, zarówno Cieszkowski jak i publicyści „Hallische" i „Deutsche Jahrbücher" wychodzili od Hegla, założenia teoretyczne jego systemu przyjmowali jako podstawę i punkt wyjścia swoich historiozoficznych konstrukcji. Jednak, gdy Cieszkowski, co już zostało powiedziane, w sposób systematyczny wykładał swoją historiozoficzną wizję jako dalsze rozwinięcie i dopełnienie nauki Mistrza, wspomniani publicyści dokonywali wyłomów i modyfikacji w systemie Heglowskim fragmentarycznie, niejako w sposób doraźny, na użytek określonych celów publicystyki politycznej. Jednak różnice są jeszcze głębsze. Można by bronić tezy, że Cieszkowski był bardziej wierny złożeniom heglizmu, bowiem wypracowana przez Hegla metoda dialektyczna była dlań niekwestionowalną, nie wymagającą korekty prawdą, podczas gdy Ruge i krąg jego przyjaciół politycznych właśnie dialektykę poddawali daleko idącej modyfikacji. Gdy Cieszkowski bowiem akcentował rolę zapośredniczenia i syntezy zawierającej w harmonijnym zespoleniu przezwyciężone momenty rozwoju, młodsi uczniowie Hegla kładli nacisk na rolę negacji jako czynnika dynamizującego proces przemian. Prowadziło to do zupełnie odmiennych koncepcji nie tylko samego rozwoju, ale też jego rezultatów. Różnicę tę dostrzegał dobrze sam Cieszkowski, gdy konfrontował własne stanowisko z rezultatami działalności krytycznej młodoheglistów *w Gott und Palingenesie,* które były dlań wszystko niszczącym „terrorem w nauce"[19].

Radykalizm polityczny młodoheglistów przekładał się w planie teoretycznym na ich filozofię **negacji** w równym stopniu, jak umiarkowana postawa „postępowego konserwatysty" (jakim się widział Cieszkowski) miała wpływ na jego rozumienie

[17] Por.: R. Panasiuk: dz. cyt., rozdz. III.

[18] Por. tegoż: *Versöhnung und Negation. Dialektik bei Hegel und Junghegelianern. W. Hegel a współczesność.* Ossolineum 1975, s. 253 i nn.

[19] A. Cieszkowski: Op. cit., s. 189.

dialektyki jako metody zapośredniczeń i harmonizacji przeciwieństw. Jednakże to zestawienie radykalizmu z koncyliatorstwem nie powinno nas mylić. Młodohegliści byli radykalni, ale ich postulaty przemian społecznych były ograniczone i dotyczyły właściwie jedynie demokratyzacji pruskich instytucji politycznych, podczas gdy Cieszkowski, ostrożny co do sposobu postępowania, w reformowaniu istniejącego stanu rzeczy rozwijał program dalekosiężny, obejmujący nie tylko globalną przemianę istniejących stosunków w świecie, przemianę, która miała doprowadzić do zharmonizowania istniejącego dotąd rozdwojenia i dezorganizacji w postaci uszczęśliwiającej wszystkich członków wspólnoty, ale także głęboką przemianę człowieka samego. W projektowanym społeczeństwie idealnym nastąpi bowiem pogodzenie człowieka z samym sobą, jego cielesnością i zewnętrzną wobec niego przyrodą, jak też człowiekiem i Bogiem. Nastąpi koniec historii, i—jak sugeruje Michelet dobrze rozumiejący intencje przyjaciela — skończy się czas i nastanie Królestwo Boże na ziemi[20].

Jest to wyraźnie finitystyczne ujęcie historii, ujęcie, któremu w szkole Hegla już na początku przeciwstawiali się ci, którzy tym samym uplasowali się na lewicy. Tak więc przy całej fragmentaryczności i niepełnym wyklarowaniu koncepcji młodohegelistów można uważać, że w przeciwieństwie do jej finitystycznego ujęcia u Cieszkowskiego, ich wizja dziejów ma raczej charakter infinitystyczny. Jeżeli chcielibyśmy pozostawać w kręgu kultury niemieckiej, to Cieszkowskiego ujęcie historii jako kończącej się stanem ostatecznego spełnienia, bliższe byłoby ujęciu Schellinga z *Systemu idealizmu transcendentalnego*[21], albo też Marksa, przynajmniej w okresie młodości, gdy mówi on o komunizmie jako definitywnym przezwyciężeniu wszelkich możliwych konfliktów i napięć oraz rozwiązaniu zagadki historii[22].

Kolejny problem, ujawniający zarówno podobieństwa jak różnice obu stanowisk. Idzie mianowicie o przekonanie wspólne Cieszkowskiemu i młodoheglistom, że znajomość praw historii stwarza możliwość świadomego jej tworzenia. Aby historię można było poznać, należało przyjąć zasadniczo deterministyczny charakter przemian społecznych. Jeżeli chciało się mieć pewność, że możliwe jest zrealizowanie w niej ideału jako rezultatu owego procesu przemian, to zachodziła konieczność wpisania w ten proces teleologii. Jeżeli idzie o Cieszkowskiego, to łatwo stwierdzić, iż jest on nie tylko przekonany, że przebiegi przemian dotychczasowych dziejów podlegały regularnościom, ale także, że „organizm historii" da się ująć w postaci sylogizmu, którego konkluzją obu przesłanek — przeszłości i teraźniejszości — z konieczności z nich wynikłą, jest przyszłość[23]. Wynik historii, jej stan ostateczny, jest jednocześnie jej spełnieniem, czyli rozwój ma charakter zarówno deterministyczny, jak teleologiczny. Historia realizuje więc ideał za pośrednictwem podmiotów

[20] Michelet do Cieszkowskiego, 6 kwietnia 1836. W: A. Cieszkowski, dz. cyt., s. 347. Por tamże: s. 85, 86, 103.

[21] Por.: F. W. J. Schelling: *System idealizmu transcendentalnego.* Warszawa 1979, s. 335 i nn.

[22] Por.: K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku.* W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła,* Warszawa 1960, t. 1, s. 577.

[23] Por.: A. Cieszkowski: *Prolegomena.* Op. cit., s. 7, 8 *i passim.*

w niej działających, wypełniających jej immanentny program: początkowo nieświadomie, ale od momentu poznania jej praw już w sposób świadomy i wolny.

Tak jest zasadniczo u młodoheglistów i Cieszkowskiego, jak również u młodego Marksa, który przecież także wyszedł ze szkoły młodoheglowskiej. Jednak Cieszkowski, zafascynowany możliwością totalnej przebudowy ludzkiego świata sugerowaną przez ówczesnych francuskich reformatorów społecznych, wprowadza do tego schematu motyw u młodoheglistów (z wyjątkiem może Straussa)—nieobecny. U tych ostatnich bowiem historyczny proces rozwoju ludzkości jest, by tak rzec, porządkiem autonomicznym, nie poddanym żadnemu nadzorowi. W ich ujęciu wizja dziejów ludzkich, proweniencji wyraźnie religijnej, poddana została zabiegom laicyzacyjnym przez włączenie treści świadomości religijnej do wnętrza tego procesu. Inaczej jest u Cieszkowskiego. Co prawda próbuje on wyjść — w perspektywie realizującego się w historii ideału — poza ortodoksalną koncepcję transcendencji Boga wobec świata i tradycyjnego dualizmu, zachowuje jednak przy tym przekonanie, że pojęcie bóstwa nie jest jedynie treścią ludzkiej świadomości religijnej, ale odsyła doń jako rzeczywiście istniejącego bytu. Prowadzi to do poglądu, że istnieje instancja nadrzędna wobec historii, mianowicie sterująca dokonującymi się w niej przemianami opatrzność boża[24].

Cieszkowski zdaje się nie dostrzegać trudności rozwijanej przez siebie koncepcji, trudności polegającej na wykluczaniu się, opartego na poznaniu praw historii, wolnego czynu z podwójną właściwie determinacją teleologicznie wyznaczonych i bezaltematywnie dokonujących się w niej przemian. Tak więc wolność w rozumieniu Cieszkowskiego, jeśli idzie o tworzenie historii przez podmioty ludzkie, polegać by mogła jedynie na świadomej realizacji znanych im wyroków opatrzności. Wydaje się, choć to jasno nie wynika z koncepcji Cieszkowskiego, rozwijanej przynajmniej w jego tekstach niemieckich, że nawet gdy założymy, iż udział świadomych podmiotów w przybliżaniu nadejścia stanu spełnienia przeznaczeń ludzkości jest warunkiem koniecznym owego procesu, to nie udało się uniknąć podejrzenia, iż owe podmioty w dramacie historycznym tak naprawdę grają rolę marionetek. Nawiasem mówiąc, niewiele też pomogła, dokonana przez młodoheglistów, laicyzacja owego deterministyczno-teleologicznego schematu rozwoju historii, jako że proces dziejowy, ukierunkowany w sposób niezłomny, tu również nie pozostawiał miejsca na swobodny wybór celów. Inicjatywa podmiotów tworzących historię ograniczała się do możliwości jedynie wyboru środków i dróg dojścia do tego, co i tak musiało nastąpić.

*

Podsumujmy nasze dotychczasowe wywody. Badacz usiłujący konfrontować wczesną twórczość Cieszkowskiego z poglądami młodszych uczniów Hegla, dostrzega niewątpliwie wspólny dla nich punkt wyjścia i horyzont teoretyczny, który tworzy myśl Hegla. Co więcej, nawet w owym zmierzającym ku filozofii czynu dążeniu do rozszyfrowania tajemnic historii, można odnaleźć również zasadniczą tożsamość orientacji, choć w tym wypadku inspiracja nie mogła być ściśle Heglow-

[24] Por. tamże, s. 48. Por. też: J. Garewicz: *Fichte i polska filozofia czynu.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. 25, 1975, s. 112-113.

ska, wynikała raczej z właściwej epoce atmosfery przeżycia krytycznego charakteru czasów i zbliżającego się przełomu w dotychczasowym biegu dziejów. W tym względzie, jak to wynika ze skrupulatnych badań A. Walickiego, szczególną rolę odegrała inspiracja francuska, co też w niemałym stopniu przyczyniło się do osobliwego — w porównaniu z myślą młodoheglistów — uformowania poglądów Cieszkowskiego jako całości, a co też niewątpliwie stanowiło przeszkodę w ich asymilacji na gruncie niemieckim.

Można zatem powiedzieć, że Cieszkowski, wykorzystując założenia teoretyczne heglizmu do swojej konstrukcji filozofii dziejów, wpisał w nią treści heglizmowi obce, dlatego też tylko w niewielkim stopniu mógł uczestniczyć w debatach filozoficznych toczonych przez uczniów Hegla. Pozostając w bliskich, niekiedy nawet serdecznych stosunkach z wieloma zwolennikami starszej szkoły, jednocześnie zwracał się ku problematyce społeczno-religijnej i ekonomicznej — jak to ukazały następnie jego francuskie i polskie prace — które wśród heglistów nie budziły ówcześnie szerszego zainteresowania. Moses Hess, jak to słusznie zauważa J. Carewicz[25], odnalazł z autorem *Prolegomenów* wspólny język m. in. dlatego, że w ruchu młodoheglowskim był właściwie outsiderem, którego bardziej zajmowały głoszone we Francji idee reformy społecznej niż teologiczno-filozoficzne spory heglistów.

Jest godne uwagi, że w końcowej fazie ruchu młodoheglowskiego, tj. około 1843 roku, pojawia się potrzeba asymilacji francuskich koncepcji socjalnych i szerszej współpracy ze środowiskami socjalistycznymi po drugiej stronie Renu. Cieszkowski może być w tym względzie uważany za prekursora na gruncie niemieckim.

[25] Por.: J. Garewicz: A. *Cieszkowski w oczach Niemców.* Op. cit., s. 227.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

E. R. DODDS

TRADYCJA I DOKONANIA WŁASNE W FILOZOFII PLOTYNA[1]

I. Zbiór pism filozoficznych Plotyna — któremu niestety wciąż nadajemy bezsensowny i nieplotyński tytuł *Enneady* — stanowi węzłowy punkt w ewolucji idei Zachodu. W dziele tym zbiegają się wszystkie główne prądy myślowe osiemsetletniej refleksji greckiej; z niego bierze początek nowy prąd mający zapłodnić umysły tak odmienne, jak Augustyn i Boecjusz, Dante i Mistrz Eckhart, Coleridge, Bergson i T. S. Eliot. Natomiast historykom nie pozostaje nic innego, jak zapytać: jaki jest sekret tej transmutacji, dzięki której stare motywy podejmowane są na nowo i zyskują inny kierunek i znaczenie? Na takie pytanie nie padnie żadna całościowa odpowiedź, co również i tu nie ma miejsca. Artykuł ten ma być jedynie zilustrowaniem kilku aspektów tego problemu, służącym tym czytelnikom, którzy raczej nie zgłębiali pism Plotyna. Pomija on wiele z tego, co specjaliści od Plotyna słusznie uznaliby za ważne; a luźne terminy zawiera tam, gdzie ekspert mógłby z powodzeniem domagać się uściśleń.

Naturalnym jest zacząć od pytania: co Plotyn myślał o własnym dziele i jak pojmował swoją historyczną rolę? Odpowiedź jest prosta ale i rozczarowująca. Plotyn najwyraźniej nie wiedział, że jest neoplatonikiem: myślał o sobie jako o plato*niście tout court. „*Że słowa nasze—mówi (5, 1, 8, 10) mając namyśli własny system — „nie są nowe i nie zostały dopiero teraz wypowiedziane, lecz już dawno, a tylko nie w sposób łatwy do zrozumienia, tak iż obecne słowa są jeno wyjaśnieniem tamtych, dzięki świadectwom, które wykazały starożytność tych poglądów na podstawie pism Platona". Nie jest to język twórczego myśliciela potwierdzającego swój dług u wielkiego poprzednika, jest to język akademika zabezpieczającego się przed oskarżeniem o niekonwencjonalność *(kainotomia).* I rzeczywiście, Plotyn z zasady unikał jakichkolwiek roszczeń do oryginalności. Rzadkie wyjątki dotyczą tylko detali jego systemu.

Na pierwszy rzut oka jest to niepokojące. Lecz musimy zaakceptować fakt, że Plotyn był akademikiem Urodził się w świecie, gdzie od prawie 500 lat nikt nie próbował założyć nowej szkoły filozoficznej lub chociaż ogłosić prawdziwie nowej idei. Oczywiście nie oznacza to, że żadnych nowych idei nie było. Z drugiej strony, między trzecim wiekiem przed a trzecim po Chrystusie nie tylko platonizm, ale

[1] Odczyt wygłoszony na Trzecim Międzynarodowym Kongresie Studiów Klasycznych, wrzesień 1959 r., druk w: „Journal of Roman Studies" 1960. („.. uważam Doddsa za duży autorytet i upływ kilkudziesięciu lat nie ma tu wielkiego znaczenia. Temat jest świetny (...)" — z redakcyjnej recenzji wewnętrznej. Przyp. red.).

również pitagoreizm, stoicyzm, nawet arystotelizm przeszedł ważniejsze zmiany doktrynalne, a nade wszystko radykalny zwrot zainteresowań: kwestie, nad którymi najchętniej debatowano w tych szkołach, gdy Plotyn był chłopcem, nie były już tymi, które absorbowały ich założycieli. Jedynie epikureizm pozostał skostniały w dogmatycznej sztywności. Ale nowe idee rozwijały się pod starymi sztandarami. Zmieniła się atmosfera; a filozofowie, jak inni ludzie, czuli w kościach zmianę. Ale zmiany uznać nie mogli — mądrość była wieczna. Nawet Antiochus — ten najbardziej elastyczny i wymykający się schematom spośród platonistów — nawet on, jak wiemy, wpisywał swoje stoickie teorie w Platona i głosił, że jego eklektyczna doktryna była powrotem do nauki starej Akademii[2]. To samo dzieje się dwa wieki później z Numeniuszem: głosząc swój własny, bardzo osobisty amalgamat Platońskich, Pitagorejskich i gnostyckich elementów twierdził, że to, co naprawdę robi, to przywraca prawdziwą naukę Platona oczyszczoną z wszelkich Arystotelesowskich i stoickich naleciałości[3]. Te przykłady mogą stanowić dla nas ostrzeżenie, aby nie brać zbyt dosłownie deklaracji Plotyna, że nie jest oryginalnym myślicielem. Oryginalność jako taka nie była pożądana w trzecim stuleciu.

Formalnie, wyłącznie formalnie, filozofia Plotyna jest interpretacją Platona; generalnie nazwałbym ją próbą rozwiązania duchowych problemów jego czasu przy użyciu terminów tradycyjnego greckiego racjonalizmu. Nigdzie wprost nie zaprzecza swojemu mistrzowi, choć dostrzega, że Platon mówił czasem zagadkami (6, 2, 22), pozostawiając nam samym odnalezienie odpowiedzi (5, 8, 4), a także, że jego nauka nie była zawsze spójna, przynajmniej w swej powierzchniowej warstwie (4, 4, 22; 4, 8, 1). Do każdego ważniejszego rysu własnej doktryny może przytoczyć i czuje się zobligowany do przytoczenia konkretnych tekstów Platona jako „autorytetu". Odnajduje zatem swoje boskie zasady w *proton hen, hen polla* i w *hen kai polla Parmenidesa* i w trzech „Królach" z *Listu drugiego* (który, jak wszyscy mu współcześni, uznawał za autentyczny). Gdy chodzi o transcendencję Dobra, odwołać się może *do Rep.* 509b; gdy chodzi o jego dynamiczną koncepcję idei i ich tożsamości z Nous, do *Soph.* 247e i 248e i do *Tim.* 39e. Swą doktrynę materii odkrywa w Platońskiej *hypodohe* (Tim. 49a). Niektóre z jego interpretacji mogą być uważane za uprawnione przedłużenie myśli Platona; inne są ewidentnie zniekształceniami. Niektóre z nich, jak interpretacja *Parmenidesa,* były rozpowszechnione, jak wiemy, wcześniej[4]; inne mogą być rezultatem jego własnych przemyśleń — dla przykładu: we wcześniejszym tekście (3, 9, 1) zabawia się Numeniuszowską interpretacją rozstrzygającego fragmentu z *Timajosa*[5]*,* lecz później, po ponownym przemyśleniu problemu, otwarcie odrzuca punkt widzenia Numeniusza (2, 9, 6, 14).

Ale owe Platońskie teksty nie są prawdziwymi **punktami wyjścia** jego filozofii; wierzy w Jednię nie dlatego, że znalazł ją w *Parmenidesie;* z drugiej strony znajduje ją w *Parmenidesie,* ponieważ już w nią wierzy. Również jego wywody nie rozpoczy-

[2] Sext. Emp.: *Pyrrh. Hyp.* 1, 235.

[3] Numeniusz fr. 1 Leemans, *apud Eus. Prep.* Evang. 14, 5, 728 d.

[4] Por.: „Classical Quarterly" 22 1928, 129 ff.

[5] Numeniusz *apud* Procl. *in Tim.* 111, 103, 28 (- test. 25 Leemans) Por. mój artykuł w *Les Sources de Plotin* (Entretiens Hardt, L 5).

nają się zwykle od Platona; przeważnie jego metoda polega na postawieniu problemu i próbowaniu różnych sposobów rozwiązania go, aż do momentu, gdy dojdzie do czegoś, co uznaje za logicznie satysfakcjonujące *(eulogon);* wtedy, najczęściej tylko wtedy, przytoczy dla wzmocnienia tekst z Platona. W istocie cytuje Platona w bardzo podobny sposób, jak czynili to z *Pismem* niektórzy siedemnastowieczni filozofowie — nie jako część logicznego uzasadnienia, ale jako świadectwo prawowierności. Jego podstawowe pytanie nie ma charakteru historycznego: „co Platon o tym myślał? ", lecz filozoficzny: „jaka jest o tym prawda? ". Szacunek dla Wielkiego Poprzednika wymagał oczywiście, by odpowiedź na obydwa pytania była taka sama. Lecz tam, gdzie dopasowanie to zostało osiągnięte na siłę, generalnie Platon cierpi na zgodności z prawdą; na tyle, na ile mogę to ocenić, prawda jest rzadko wypaczana, aby zgadzała się z Platonem. Gdyby nie było Platona, Plotyn musiałby sformułować swoją myśl w całkowicie inny sposób, lecz skłonny jestem przypuszczać, że jej ogólna struktura i kierunek byłyby wciąż w widoczny sposób takie, jak teraz. Ten, kto mówił do niego w imieniu Platona, był jego własnym dajmonem, nawet wtedy, gdy używał słów samego Platona.

Oczywiście Platon nie jest jedynym źródłem, z którego czerpał Plotyn — jeśli „źródło" jest właściwym określeniem tej relacji. Że stoickie i perypatetyckie elementy można u niego znaleźć, to zauważył już Porfiriusz *(vit. Plot.* 14). Samo to nie było nowością: eklektyzm od dawna był modny w szkole platońskiej. Porfiriusz dodaje jednak do swojej uwagi zastrzeżenie: U Plotyna te obce elementy, to *lanthanonta,* przez co rozumiem, że ich obcego pochodzenia nie zauważali czytelnicy, gdyż stopiły się i uległy przekształceniu w nowym kontekście intelektualnym. Tu wskazuje on podstawową różnicę między Plotynem a jego eklektycznymi poprzednikami.

To prawda, że jeżeli rozłożyć system Plotyna na czynniki pierwsze, to dla każdego z nich daje się znaleźć, jeśli nie coś, co można by nazwać źródłem, to przynajmniej pewien mniej lub bardziej pokrewny model, antycypację lub impuls pochodzący czy to ze szkoły platońskiej, czy też spoza niej. Plotyn zbudował swój konstrukt w dużej mierze z używanych elementów, z materiałów dostarczonych przez grecką tradycję filozoficzną. Lecz istota Plotyńskiego systemu zawiera się w nowym znaczeniu, jakie całość narzuca częściom. Jego prawdziwa oryginalność wiąże się nie ze składnikami, ale z projektem (co w istocie, jak przypuszczam, ma miejsce w przypadku każdego wielkiego systemu filozoficznego). I jest to według mnie to, co Longinus rozumiał przez *idios tropos theorias* znajdowany przez niego w pismach Plotyna *(vit. Plot.* 20, 70). Aby docenić ten rodzaj oryginalności, trzeba czytać autora *in extenso;* nie wystarczy znajomość kilku haseł i barwnych fragmentów. Spróbuję jednak w pozostałej części artykułu wskazać pewne aspekty projektu Plotyńskiego, które są zarówno nowe, jak i historycznie ważne.

*

II. Jak wielu systemowych myślicieli, Plotyn skupiony jest głównie na dwóch pojęciach: na Bycie i Wartości, oraz na ich wzajemnej relacji. Lecz relację tę przedstawia w całkowicie sobie właściwy sposób. Plan rzeczywistości widzi jako złożone pole mocy *(poikilia dynameon,* 4, 4, 36, 9), które utrzymywane są w równowadze przez wieczne, wzajemne oddziaływanie dwóch impulsów, które nazy-

wa wypływem *(proodos)* i powrotem *(epistrofe)*. Co do wypływu, jego ulubionym wyobrażeniem jest rozszerzający się krąg, którego wszystkie promienie biorą początek w czystej niezłożoności nierozciągłego i niepodzielnego punktu i niosą poza jego obwód ślad tej potężnej złożoności, która gaśnie stopniowo wraz z tym, jak koło się rozszerza, ale która nigdy nie znika całkowicie (4, 2, 1 etc.). Możemy myśleć o wciąż rozszerzających się i wciąż słabnących kręgach fal pojawiających się po wrzuceniu kamienia do spokojnej wody — z zastrzeżeniem, że nie ma tu żadnego rzucającego, jak i żadnej wody: rzeczywistość **to fale** i nic poza tym. Niepodzielne źródło i jego słabnące oddziaływanie w kolejnych emanacjach było powszechnym założeniem w tamtych czasach. Są jednak trzy cechy odróżniające Plotyński wypływ od innych starożytnych teorii substancji.

(1) Jest to koncepcja dynamiczna. Dla Plotyna cały byt wywodzi się z przelania się pojedynczego nieskończonego rezerwuaru mocy, rezerwuaru, który, w języku Blake'a, nie jest pojemnikiem, lecz fontanną, *dynamis byssothen apeiros* (6, 5, 12, 5). I ten początkowy dynamizm udziela siebie wszystkim następnym poziomom istnienia. Platońskie idee nie są żadnymi statycznymi archetypami, jak błędnie przypuszczał Arystoteles *(Meth.* 991 b 4); twórcza potencja jest treścią ich istoty (6, 4, 9). A przelanie kontynuowane jest w świecie zmysłowym: natura, w prostej metaforze Plotyna, „kipi nadmiarem życia" *(hyperdzei dzoe,* 6, 5, 12, 9); a życie jest na wszystkich poziomach przekazem mocy.

(2) Plotyńska teoria nie jest historyczną czy mitologiczną wykładnią **początku** wszechświata. Dla niego wszechświat nie ma początku: nie było czasu, w którym fontanna nie przelewałaby się tak, jak nigdy nie będzie czasu, w którym wyschnie. Przyczynowość nie jest zdarzeniem. Jest relacją bezczasowej zależności, dzięki której świat umysłowy utrzymywany jest w wiecznym bytowaniu, świat zmysłowy w wiecznym stawaniu się, porównywalnym do „ciągłego stwarzania", w które wierzą teraz niektórzy astronomowie. I to odróżnia plotynizm od żydowskich czy gnostyckich mitów o stworzeniu w równym stopniu co od tej odmiany platonizmu, która traktuje *Timajosa* dosłownie. Stworzenie zatem nie jest dla Plotyna rezultatem aktu woli(5, 1, 6). Fontanna przelewa się po prostu dlatego, że jest to jej naturą i wszystkie kolejne kreacje są podobnie automatyczne i mimowolne. To, co wyższe, tworzy to, co niższe jako przygodną konsekwencję swego własnego bytu.

(3) To prowadzi mnie do trzeciej odróżniającej, według mnie, cechy: związek między przyczyną a skutkiem nie jest relacją **obustronną:** co oznacza, że to, co wyższe determinuje to, co niższe, nie będąc wtedy samo determinowane lub modyfikowane swoją sprawczą aktywnością; udziela ono własnej mocy w zmniejszonym stopniu swojemu wytworowi, lecz samo nie doznaje przez to żadnego zmniejszenia mocy, czy zmiany jakiegokolwiek rodzaju tak, jak człowiek nie doznaje zmiany lub zmniejszenia siły przez rzucanie cienia. Doktryna ta, być może, pojawiła się w średnim stoicyzmie, który w systemie stoickim przyznawał Bogu miejsce przed kosmosem. Lecz w każdym razie jest to istotny rys odróżniający plotynizm od jakiegokolwiek rodzaju panteizmu czy panpsychizmu. Bez tego przyczyna ta musiałaby ostatecznie być wyczerpana poprzez rozproszenie w swych skutkach, stwarzająca Jednia musiałaby być wchłonięta w stworzenie.

Jeśli ów wypływ, ten bezczasowy impuls, skierowany na zewnątrz i w dół, byłby jedynym w systemie Plotyna, bez żadnego skierowanego do wewnątrz i ku górze impulsu równoważącego go, to wszechświat Plotyna byłby domeną sztywnego determinizmu — w istocie mentalnego determinizmu, a nie materialistycznego, niemniej jednak przygniatającego jednostkę. Taka doktryna słabo oddziaływałaby na świat tęskniący ponad wszystko za „zbawieniem", to jest za ucieczką jednostki od paraliżującej mocy *Losu.* Lecz jednostka dla Plotyna jest czymś więcej niż bezradnym produktem kosmicznego przelewu. Jest stworzeniem posiadającym wolę i ma możliwość realizacji swojego prawdziwego ja — nie poprzez uznanie iluzorycznej niezależności, ale przez dobrowolną identyfikację ze swoim źródłem, rozmyślne odwrócenie wypływu, słowem—przez powrót Możliwość ta nie jest, teoretycznie, dana tylko człowiekowi; wiemy, że jest ona wiecznie doświadczana przez boski umysł w stosunku do Jedni i przez duszę świata w relacji do umysłu.

Jednakże oczywiste jest, że jedyny model takiej koncepcji odnaleźć można w ludzkim doświadczeniu. Jego zalążek pojawia się w micie z *Fajdrosa* i w dobrze znanym fragmencie *Państwa* o „odwróceniu" oka duszy; mógł mieć bardziej bezpośrednie pierwowzory w średnim stoicyzmie, co skwitować można powiedzeniem takim, jak słowa Seneki: „sursum illum vocant initia sua" (*Epist.* 79, 12; cf 65, 16). Lecz dla Plotyna jest to oś całego systemu: wartość, którą rzeczywistość z konieczności traci w procesie rozprzestrzeniania lub rozwijania, jest jej ponownie przywracana przez dobrowolny akt powrotu bez niszczenia przez to jednostkowości, którą proces rozchodzenia się wiecznie stwarza. Może w ten sposób uzgodnić wolność z koniecznością oraz realność i wartość z jednością całości.

Dwie odróżniające cechy są warte podkreślenia, skoro ustanawiają one różnicę między Plotyńskim powrotem i analogicznymi doktrynami „proletariackiego platonizmu"[6]—jak niedawno nazwano to, co znajdujemy w *Hermetica,* w *Wyroczniach haldejskich* i w wielu systemach gnostyckich. Po pierwsze, Plotyński powrót czy to w życiu, czy po śmierci nie jest niczym więcej niż zwróceniem się do wewnątrz, odkryciem prawdziwego ja; nie zakłada żadnego przestrzennego ruchu, żadnego „lotu duszy poprzez wszechświat"; podróż duszy jest podróżą do wewnątrz—*heksei uk eis allo, all eis heauten* (6, 9, 11, 38). Po drugie, nie zależy ani od żadnej wiedzy tajemnej *(gnosis),* ani od żadnego szczególnego aktu boskiej łaski, lecz po prostu od wyboru dokonanego przez duszę: jak ujął to M. de Gandillac,„ zbawienie jest pracą zbawionego"[7]. Antyteza Plotyńskiej samozależności i gnostyckiej czy chrześcijańskiej łaski, została w istocie osłabiona, jeśli nie zanegowana, przez jednego z najsubtelniejszych badaczy Plotyna, M. Jeana Trouillarda[8], lecz jego wywód mnie nie przekonuje. Bez wątpienia zdolność do powrotu dana jest w wypływie: bez wątpienia Jednia, jak bóg Arystotelesowski, *kinei hos eromenon* (6, 7, 31). Lecz Plotyn zapewnia nas, że Jednia nie potrzebuje swoich wytworów i mogłoby dla Niej

[6] W. Theiler w: *Rechearches sur la tradition platonicienne* (Entretiens Hardt, t. 3), s. 78.

[7] M. de Gandillac: *La Sagesse de Plotin,* s. 27.

[8] J. Trouillard: *La Purification plotinienne,* s. 11, 125 ff. Por.: A. H. Armstrong: *Salvation, Plotinian and Christian.* „Downside Review" 1957, s. 126 ff., i H. Crouzel: *Bull, de litt. eccles.* (Toulouse), 1956.

nie być ich wcale (5, 5, 12); muszę wszelako znaleźć tekst, który sugeruje, że interesuje się ona zbawieniem jednostki, czy nawet, że jest tego świadoma.

*

III. Proponuję teraz zilustrować sposób, w jaki własna wizja Plotyna dała nowe życie i nowe znaczenie starym pojęciom; jako przykład wybrałem jego traktowanie dwóch Platońskich światów: *kosmos noetos* i *kosmos aisthetos.* Nie różnią się one oczywiście położeniem, skoro *kosmos noetos* nie jest przestrzenny. Myślę, że nie pomylimy się mówiąc za Brehierem[9], że dla Plotyna świat intelligibilny równa się świat zmysłowy minus jego materialność (która obejmuje jego przestrzenność i czasowość). Ale ten wyższy świat nie jest według niego wyabstrachowany z niższego; jest raczej bliższy temu, co Bradley miał nazwać powszechnikiem konkretnym, ogółem czystych relacji istniejących samych przez się, którego tylko spaczony obraz przedstawia czasoprzestrzenny *kosmos.* Dla Plotyna świat ten był niezwykle realny i udało mu się daleko bardziej od Platona przedstawić to swoim czytelnikom.

Pokazuje on, jak czasowe następstwo jest w takim świecie zastąpione przez bezczasową *totum simul,* jego słowami „życiem pozostającym w tym samym i zawsze nierozciągłym stanie [...] podobnie w punkcie, gdzie wszystkie punkty są razem i nie zaczynają jeszcze wypływać" (3, 7, 3. 16-20), w rzeczywistości będąc *energeia akinesias,* którą Arystoteles przypisywał Bogu *(EN* 1154 b 27). I pokazuje także, jak wzajemne wykluczanie się relacji przestrzennych jest zastępowane systemem wzajemnych implikacji, systemem, gdzie całość jest *implicite* obecna w każdej części, a każda część jest potencjalnie całością, nie tracąc przy tym tożsamości (5, 8, 4 etc.). Jak wykazał on, w mniejszej skali mamy coś zbliżonego do takiego systemu, w przypadku dowolnego, jasno sformułowanego zasobu wiedzy (5, 9, 6 por. 4, 9, 5), a jeszcze lepiej w przypadku żywego organizmu, gdzie każda część implikuje całość, a całość aktywizuje każdą część (6, 7, 14). Zawdzięcza tu coś Platońskiej *koinonia genom,* coś Arystotelesowskiej koncepcji jedności organicznej, a w końcu coś stoikom, którzy zastosowali tę koncepcję do świata zmysłów jako całości. Ale wyszedł daleko poza swoje „źródła", zmuszając czytelnika do kontemplowania zawartości takiego świata-obrazu. Całkowite uwolnienie myślenia od czasoprzestrzennych szat wymaga długotrwałego wysiłku wyobraźni, którego Plotyn wymaga od nas samych. Powinniśmy zacząć, mówi, od wyobrażenia sobie przejrzystej, świetlistej kuli, w której wszystkie zjawiska świata są widoczne jednocześnie, a mimo to bez zmieszania i utraty tożsamości. Utrzymując to przed oczyma umysłu, mamy następnie wytworzyć następną kulę, z której musimy „usunąć rozciągłość i relacje przestrzenne" *(afelein ton onkon kai tous topus).* I nie możemy ulegać pokusie uczynienia tej drugiej kuli jedynie mniejszą kopią pierwszej. Jeśli wysiłek nie daje rezultatu, wzywać mamy pomocy tego boga, który stworzył pierwowzór (mianowicie *nous)* — i on nadejdzie, mówi Plotyn, wnosząc ze sobą swój własny świat (5, 8, 9). Jest to bardzo podobne do ćwiczeń w medytacji, polecanych przez indyjskich i chrześcijańskich mistyków i wydaje się wskazywać na to, że przechodząc

[9] E. Brehier *La Philosophie de Plotin,* s. 91.

od *dianoia* do *noesis,* naprawdę przechodzimy od myślenia naukowego czy logicznego do religijnego — to jest, do myślenia pre- czy post-logicznego.

To samo wysoce osobiste piętno może być dostrzeżone w słynnym fragmencie (3, 8, 4), który traktuje o pochodzeniu świata zmysłowego. Plotyn wyobraża sobie filozofa rozmawiającego z naturą *(physis)* i pytającego ją, dlaczego tworzy. W odpowiedzi wyjaśnia ona, że świat zmysłowy jest jej *theama,* jej widzeniem: „przysługuje mi natura miłująca widzenie, i że to we mnie, co ogląda, tworzy przedmiot oglądania, podobnie jak oglądając, rysują geometrzy. Tylko, że ja nie rysuję, lecz jeno oglądam, a zarysy ciał powstają, jakby się same wyłaniały". Następnie Plotyn mówi, że oglądanie dokonywane przez naturę jest słabe i podobne do snu, w porównaniu z oglądaniem przynależnym *nous* czy *psyche:* dlatego jej twór jest **ostatnim** tworem niezdolnym do odtwarzania siebie w następnych światach. Wraz z nią *theoria,* charakterystyczna aktywność całej Rzeczywistości, stała się tak słaba, że może wyrazić się tylko w *praxis,* w wytwarzaniu czegoś fizycznego. „Także ludzie — dodaje — kiedy zabraknie im mocy żeby oglądać, uprawiają czynność, ów cień oglądania i rozumnego wątku... ażeby ujrzeć oczyma to, czego nie mogli ujrzeć umysłem". Polityk i artysta są w rzeczywistości filozofami *manques,* którzy projektują swój sen właśnie dlatego, że nie mogą go przeżyć. Także natura jest filozofem *mangues,* którego sen nabiera kształtu jako rozciągły świat materialny, gdyż nie jest wystarczająco silny, aby istnieć w inny sposób. Oczywiście degradacja *praxis* do niższego substytutu *theoria,* nie była w zasadzie nowością w trzecim stuleciu; jest to kulminacja długiego rozwoju, który możemy prześledzić od presokratyków do Epikura i dalej. Co tu odróżnia Plotyna, to śmiały sposób, w jaki idea ta jest przeniesiona z człowieka na kosmos i użyta, aby dostarczyć odpowiedzi na pytanie, charakterystyczne dla trzeciego stulecia: „dlaczego musi istnieć świat materialny? ". Pod tym, jak i pod innymi względami, Plotyńska teoria Rzeczywistości jest rodzajem widma Brockena—powiększonym cieniem rzuconym na ekran wszechświata przez jego teorię człowieka. *Panta eiso,* mówi (3, 8, 6, 40) — „wewnątrz jest wszystko"; jeśli pragniemy poznać Rzeczywistość, musimy tylko patrzeć w siebie.

*

IV. Owo badanie samego siebie jest jądrem plotynizmu i właśnie w analizie podmiotu poczynił on swoje najbardziej oryginalne odkrycie, z których o jednym lub dwóch musimy krótko wspomnieć. Był najwyraźniej pierwszym, który dokonał istotnego rozróżnienia między całościową osobowością *(psyche)* i świadomością *ego (hemeis);* w *Enneadach,* jak zaobserwował Stenzel, *ego* staje się po raz pierwszy terminem filozoficznym[10]. Od tego rozróżnienia między *psyche* a *ego* zależy cała jego psychologia. Dla niego *psyche* jest, jak powiedział Platon *(Tim.* 90 a), jak drzewo rosnące do góry nogami, którego korzenie są w Niebie, ale gałęzie sterczą w dół, w fizycznym ciele; jej doświadczenie obejmuje wszystkie stopnie bytu, od negatywnej ciemności materii, do boskiej ciemności Jedni. Osobowość człowieka to *continuum:*

[10] J. Stenzel: *Metaphysik des Alterlums,* s. 191 (cytowane przez H. C. Puech: *Buli, de l'Assoc. Bude,* no. 61, 56).

nie składa się z dwóch części, jednej naturalnej a drugiej świętej, pochodzącej z zewnątrz, jak Arystotelesowski *nous tkyrathern;* nie ma ostrej granicy między *psyche* a *nous.*

Lecz świadomość *ego* nigdy nie pokrywa się z całością *continuum;* przemieszcza się jak snop światła obejmując to wyższy, to niższy obszar; i w miarę, jak się przemieszcza, tworzy widoczną, ale nie realną, przerwę między częścią *continuum* znajdującą się w obrębie świadomości, a częścią, która jest poza tym obrębem. W zwyczajnym życiu w jej obręb wchodzą funkcje fizjologiczne zasady życiowej, która bezpośrednio kontroluje ciało; nie tylko takie procesy, jak oddychanie i trawienie są poza świadomą kontrolą i zwykle poza przytomną świadomością, ale i zauważa Plotyn (antycypując Leibniza), że istnieją wrażenia, które nie docierają do świadomości, jeśli nie zwrócimy na nie szczególnej uwagi (4, 4, 8; 5, 1, 12), a także, że (antycypując Freuda) są pragnienia [u Plot. żądze—przyp. tłum.], które „przebywają w części pożądającej i są nam nieznane" (4, 8, 8, 9). To samo tyczy się stałych dyspozycji, które są rezultatem przeszłych doświadczeń czy aktów mentalnych. Dyspozycje takie, mówi, mogą oddziaływać niezwykle mocno, jeśli jesteśmy ich najmniej świadomi: ponieważ, gdy wiemy, że posiadamy dyspozycję, jesteśmy świadomi naszego od niej oddzielenia; lecz kiedy posiadamy ją nie wiedząc o niej, to zdolni jesteśmy, zauważa, „być tym, co posiadamy" (4, 4, 4) [w przekładzie Krokiewicza fragment ten brzmi następująco: „... że tym, co posiada, jest on sam" — przyp. tłum.]. Rozpoznanie, że świadomość i życie mentalne nie pokrywają się, jest na pewno jednym z jego najważniejszych psychologicznych spostrzeżeń, choć faktycznie przez wiele wieków było ono ignorowane i wartość jego została ostatecznie potwierdzona na całkiem innej drodze".

Plotyn jest także, razem z Alexandrem z Afrodyzji, pierwszym piszącym który jasno sformułował ogólną ideę samoświadomości *(synaisthesis* czy *parakoluthesis heauto),* świadomości *ego* swojego własnego działania[12]. Taka świadomość to nie to samo, co samowiedza i Plotyn nie ceni jej zbyt wysoko. Słusznie wskazuje, że nie jest ona konieczna do efektywnego działania i w rzeczywistości mu przeszkadza. „I tak — mówi — nie musi ten, kto czyta, mieć świadomości, że czyta, a szczególnie wtedy, kiedy czyta z napiętą uwagą, i również ten, kto postępuje mężnie, że postępuje mężnie". Samoświadomość, konkluduje, może łatwo osłabić działanie: intensywność życia jest większa, ponieważ większa jest koncentracja, gdy nie jesteśmy świadomi tego, co robimy (1, 4, 10).

Lecz ani podświadomość, ani świadomość nie są tak ważne dla Plotyna, jak obszar osobowości, który leży **ponad** ego-świadomością i jej zwykłym zasięgiem. Tak jak podmiot ma swoje przedłużenie w dół w podświadomej zasadzie życiowej, tak i ona ma przedłużenie w górę, w wyższej formie życia mentalnego, które również w przeważającej części przebiega poza naszą świadomością. W każdym z nas, wierzy

[11] Freud w istocie zauważył, że wiedza Nieświadomego może być uzyskana przez doświadczenie mistyczne. „Pewne praktyki mistyków mogą spowodować zachwianie zwykłych relacji zachodzących między różnymi regionami umysłu tak, że, na przykład, system percepcyjny może wejść w relacje z głębszymi pokładami *ego* i *id,* które w innym razie byłyby dla niego nieosiągalne" *(New Introductory Lectures on Psychoanalysis, s.* 106).

[12] O historii tych terminów por. ważny artykuł H. -R. Schwyzera w: *Les Sources de Plotin.*

on, jest tajemny „wewnętrzny człowiek", który bezczasowo zaangażowany jest w *noesis* (4, 8, 8; 5, 1, 12). Ograniczone czasem *ego* może, poprzez wysiłek woli, identyfikować się z tym wewnętrznym człowiekiem i w ten sposób widzieć rzeczy „sub specie aeternitatis"; ale skoro jego zwykłe życie i funkcje przebiegają w czasie, do czasu musi powrócić.

Nie była to tradycyjna doktryna w szkole Platońskiej: Plotyn mówi, że była *para doxan ton allon* (4, 8, 8). Mogła być częściowo zasugerowana przez osobiste doświadczenie, częściowo przez „aktywny *nous"* duszy, który egzystuje w niewyjaśniony sposób gdzieś w głębinach naszej istoty. Lecz Plotyn wyciągnął konsekwencje z wywodów Arystotelesa pozostawionych w prowokująco niesprecyzowanym stanie; a dzięki swojemu rozróżnieniu *psyche* i *ego,* mógł to zrobić bez rozbijania umysłu ludzkiego na dwie części, o co oskarżono Arystotelesa. To również owo rozróżnienie umożliwia dostąpienie powrotu bez interwencji zewnętrznych czynników (jak u Filona lub w gnostycyzmie). *Ego* pojąć może Platońskie idee, ponieważ idee są już obecne w strukturze *psyche (esmen hekastos noetos,* 3, 4, 3, 22). A ponieważ ukryty ośrodek, z którego bierze początek ta struktura, zbiega się z Ośrodkiem wszystkich rzeczy, *ego* może mieć nadzieję na osiągnięcie w rzadkich chwilach całkowitego zjednoczenia — to jest na stanie się Bogiem — „a raczej", mówi Plotyn, „na **bycie** Bogiem" (6, 9, 9, 59). Pindarowe *genoio hoios essi* mogłoby być mottem Plotyna: dla niego ekstaza nie jest niczym innym, jak tylko chwilowym objawieniem wiecznej treści.

Zatrzymałem na koniec tę doktrynę unii mistycznej, choć jest to pierwsza rzecz, jaką każdy kojarzy z imieniem Plotyna; a to dlatego, że uważałem, iż będzie lepiej zilustrować jego oryginalność przykładami, które mogą być mniej znane poza kręgiem specjalistów. W istocie temat ten nie zajmuje wiele miejsca w jego pismach zebranych. Jest on poruszany może na dwudziestu czy trzydziestu stronicach osiemsetstronicowego Teubnerowskiego wydania. Niemniej jednak są to oczywiście ważne stronice. Ze były napisane pod wpływem osobistego doświadczenia, żaden czytelnik nie może wątpić, nawet jeśli nie wystarcza nam wyraźne świadectwo Porfiriusza *(vit. Plot.* 23, 14ff) i oczywiście samego Plotyna (4, 8, 1). I usprawiedliwione jest pytanie o wpływ doświadczeń Plotyna na jego filozofię, nawet jeśli nie możemy dać żadnej pewnej odpowiedzi. Jak myślę, jest pewne niebezpieczeństwo w pojmowaniu tego wpływu w zbyt specyficzny sposób. Plotyn doświadczył zjednoczenia, zatem nie wymyślił Jedni. **Terminu** *to en* dostarczyła tradycja; do **pojęcia** można dojść i Plotyn najczęściej robi to poprzez czysto filozoficzny wywód konieczności Absolutu z istnienia tego, co zależne — wywód, który zresztą często powtarzano —jest on na przykład bardzo podobny do Bradleyowskiego dowodu, że „forma relacyjna implikuje substancjalną całość poza relacjami i ponad nimi". To, co doświadczenie zjednoczenia zdaje się powodować, to uzyskanie pewności, że punkt, do którego dochodzi ta regresywna dialektyka, nie jest żadną pustą abstrakcją, że ujemne znaki *via negativa* są w rzeczywistości znakami dodatnimi, skoro doświadczenie to, jak powiedział profesor Armstrong, „niesie ze sobą nieodłącznie ocenę

[13] Por.: H. C. Puech: Op. cit., s. 45.

[14] F. H. Bradley: *Appearance and Reality.* First edition, s. 160.

wartości, która jest natychmiastowa, pozbawiona deliberowania i nieosobowa”[15]. Jest to, rzec by można, doświadczalna weryfikacja abstrakcyjnego zdania, że Jednia jest Dobrem; gdyż doświadczyć zjednoczenia, to doświadczyć najwyższej z form życia, *dzoen aristen energien* (4, 8, 1, 4).

Ale, jeżeli doświadczenie w tym sensie potwierdziło system, okazuje się również, że system wpłynął na interpretację doświadczenia. Przypomina mi się uwaga, jaką Joyce Carry włożył w usta jednej ze swoich postaci: „Mistycyzm nie jest religią; jest charakterem”[16]. Jest charakterem, który pojawiał się sporadycznie w wielu różnych kulturach i okazał się współgrać z szeroką paletą wierzeń. Jest bez wątpienia „niehelleński” w tym sensie, że większość Greków (jak większość Anglików) nie posiadała go; lecz Plotyn, który go właśnie posiadał, poddał go dyscyplinie helleńskiego racjonalizmu. Technika doświadczenia nie ma dla niego natury fizjologicznej czy magicznej, lecz intelektualną. Nie podawał żadnych ćwiczeń oddechowych, żadnych powolnych kontemplacji, żadnego hipnotycznego powtarzania świętych sylab. Nie zgodzimy się też z poglądem wyrażonym przez Aldousa Huxleya, że „nawyk myślenia analitycznego fatalnie wpływa na intuicję myślenia integralnego”[17]. U Plotyna przeciwnie, nawyk analitycznego myślenia jest niezbędnym i wartościowym ćwiczeniem, *katharsis,* którego musi doświadczyć umysł, zanim osiągnie to, co Huxley nazywa „myśleniem integralnym” (1, 3, 4). Unia mistyczna nie zastępuje wysiłku intelektualnego, lecz jest jego celem i ukoronowaniem. Ani też nie zastępuje wysiłku moralnego. Ta obecność *arete* i *phronesis,* jak twierdzi, odsłania nam Boga; „bóg w ustach, bez prawdziwej cnoty w sercu, jest czczym imieniem! ” (2, 9, 15, 38). A w końcu jednoczące doświadczenie jest w jego systemie **naturalnym** zdarzeniem, a nie ponadnaturalną łaską, jak w mistycyzmie chrześcijańskim Duch ludzki nie jest zastąpiony innym, jak u Filona czy w montanizmie, gdzie ekstaza jest rodzajem posiadania. U Plotyna podmiot nie jest wymazywany, lecz odzyskiwany; postrzega doświadczenie jako „przebudzenie w sobie” (4, 8, 1, 1). Ani też ów święty podmiot nie oczekuje na *liberation,* jak w gnostycyzmie; oczekuje tylko odkrycia — nie ma żadnego „dramatu zbawienia”. Pod wszystkimi tymi względami Plotyn pozostaje autentycznym Hellenem[18]. Jego ujęcie unii mistycznej jest jego najbardziej osobistym osiągnięciem; lecz jest to osiągnięcie umysłu ukształtowanego przez klasyczną tradycję grecką i zdecydowanego, by zachować integralność tej tradycji, wbrew naporom obcych mód intelektualnych.

Z angielskiego przełożył: *Artur Przybysławski*

[15] A. H. Armstrong: *Architecture of the Intelligibile Universe in the Philosophy of Plotinus,* s. 46.

[16] J. Cary: *An American Visitor.* Clarfax edition, s. 151.

[17] A. Huxley: *The Parennial Philosophy,* s. 27.

[18] P. Friedlander przeoczył to, różnicując „platonizm” i „mistycyzm” *(Plato,* s. 1, 77 ff., English ed.), co prowadziło do przesadnej różnicy perspektyw w odniesieniu do Plotyna i Platona.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

WERNER BECKER
Universität Gießen

O MYLNEJ AUTOINTERPRETACJI WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII*

W dzisiejszej filozofii widoczna jest tendencja przedstawiania tej dyscypliny jako pewnej nauki, opierającej się na obiektywizowalnym poznaniu. Najbardziej zauważalne jest to w rozpowszechnionym posługiwaniu się wymagającym językiem nauki, który w aspekcie fachowej terminologii umożliwia jej dorównywanie każdej nauce szczegółowej z obszaru medycyny czy przyrodoznawstwa. Tej naukowo-teoretycznej autointerpretacji odpowiada waga, jaką przyznaje się systematycznym dyscyplinom szczegółowym w ramach filozofii. Dostosowała się do tego praktyka obsadzania stanowisk profesorskich. Ogłoszenia dotyczące wakujących profesur oraz tryb kwalifikowania [kandydatów] dokumentują, iż proces naukowej specjalizacji objął w zupełności również filozofię. Powiada się w nich regularnie „filozofia z akcentem na... ” — tu następuje jedno z określeń obszarowych: logika, teoria nauki czy etyka albo też nazwa jednej lub wielu filozofii „dopełniaczowej”: filozofia dziejów, filozofia społeczeństwa, filozofia państwa, filozofia przyrody, filozofia języka.

Jeśliby trzymać się postępującej dominacji zorientowanego na naukowość i specjalizację samorozumienia filozofii, to musiałoby powstać wrażenie, że Kantowski ideał unaukowienia filozofii zdołał się jednak, po długim błądzeniu i zawirowaniach, przebić. Pozwolę sobie w tym miejscu przywołać bardzo słynne, programowe stwierdzenie z przedmowy do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu:*

„Dla metafizyki, jako dla zupełnie izolowanego spekulatywnego poznania rozumowego, które się całkowicie wznosi ponad pouczenie przez doświadczenie, i to przy pomocy samych tylko pojęć (nie zaś tak jak matematyka przez zastosowanie [pojęć] do danych naocznych), gdzie więc rozum sam ma być swym nauczycielem, los nie był dotychczas na tyle przyjazny, żeby zdołała wejść na pewną drogę badania naukowego, choć jest starsza od wszystkich innych [nauk] i choć istniałaby [nawet wtedy], gdyby wszystkie pozostałe [nauki] miała całkowicie pochłonąć otchłań wszystko niszczącego barbarzyństwa. (...) Trzeba w niej niezliczoną ilość razy zawracać z drogi, ponieważ pokazuje się, że nie wiedzie ona tam, dokąd się chce iść. A co się tyczy jednomyślności jej zwolenników w twierdzeniach, to tak jej jeszcze daleko do tego, że jest ona raczej polem bitwy, które wydaje się całkiem specjalnie do tego przeznaczone, żeby ćwiczyć na nim siły w potyczkach prowadzonych dla zabawy, i na którym jeszcze żaden szermierz nie mógł sobie wywalczyć najmniej-

* Niemiecki oryginał tego tekstu ukazał się w piśmie "Information Philosophie", 4/1993, s. 26-30 (A. P.).

szego nawet miejsca ani też oprzeć na swym zwycięstwie trwałego [jego] posiadania" *(Krytyka czystego rozumu,* B XIV-XV).

Tyle krytyczna część tego fragmentu. Po niej następuje część pozytywna, w której Kant wskazuje na wzorce nowożytnej nauki, wedle których metafizyka powinna zostać „zrewolucjonizowana", aby sama mogła „wejść na pewną drogę badania naukowego":

„Powinien bym przypuszczać, że przykłady matematyki i przyrodoznawstwa, które stały się tym, czym są teraz, dzięki naraz dokonanej rewolucji, są dość znamienne, ażeby zastanowić się nad istotnym rysem przemiany w sposobie myślenia, która stała się dla nich tak korzystna, i ażeby je w tym choćby dla próby naśladować, o ile na to pozwala podobieństwo ich, jako poznań rozumowych, do metafizyki" (Tamże, B XVI).

Poprzez sformułowanie swego programu osiągnął Kant bez wątpienia epokowe zrewolucjonizowanie metafizyki. Następujący po nim filozofowie—przede wszystkim my dziś, w retrospektywie — musieli jednocześnie doświadczyć tego, iż spodziewana przemiana filozofii w naukę podręcznikową zgodną z modelem współczesnych nauk przyrodniczych nie nastąpiła również po rewolucji Kantowskiej. Określeniem „nauka podręcznikowa" oznaczam nauki, które—jak większość nauk przyrodniczych i niektóre nauki społeczne — posiadają na każdym stopniu ich rozwoju teoretycznego pewien akceptowalny rdzeń trwałych, sprawdzonych teorii. Ten rodzaj naukowości pragnął Kant osiągnąć także dla metafizyki i podstawowych dyscyplin filozoficznych. Chodziło mu o coś więcej niż tylko o zastosowanie modelowych pojęć nauki do rozważenia zagadnień klasycznej metafizyki, chciał czegoś więcej niż używanie specjalistycznego języka, skonstruowanego wedle wzorców nauk przyrodniczych. Jednakże tak jak większość nauk humanistycznych i poważna część nauk społecznych, również filozofia w swym pokantowskim rozwoju nie zbliżyła się do ideału „prawdziwej" *(richtiger)* nauki, przy założeniu, że nauka „prawdziwa" to „nauka podręcznikowa". Filozofia ciągle jeszcze jest „polem bitwy, które wydaje się całkiem specjalnie do tego przeznaczone, żeby ćwiczyć na nim siły w potyczkach prowadzonych dla zabawy, i na którym jeszcze żaden szermierz nie mógł... na swym zwycięstwie oprzeć trwałego [jego] posiadania" (Tamże).

W naszym stuleciu w tradycji zachodniej przez długi czas szkoły filozoficzne — od neokantyzmu poprzez fenomenologię, neopozytywizm, egzystencjalizm aż po frankfurcki neomarksizm oraz racjonalizm krytyczny — stanowiły ekwiwalent braku istnienia zasobu trwałej wiedzy teoretycznej o charakterze podręcznikowym. Jednakże w „postmodernistycznym" pluralizmie współczesności dawno już rozmyły się wymagania co do obiektywności [na podstawie] przynależności do jakiejś szkoły. Marksizm bloku wschodniego zawdzięczał pozorny status obiektywnej nauki bez wątpienia wyłącznie dyktatowi państwa. W tzw. realnym socjalizmie potrzebowano pozoru obiektywnej naukowości, bowiem teorie stanowiące rdzeń marksizmu-leninizmu musiały spełniać rolę politycznej teorii ustroju *(Verfassungslehre).* To właśnie owa dyktowana politycznie potrzeba nadawała „socjalizmowi naukowemu" znany odcień *(Anstrich)* pewnej obiektywności, i to większej nawet niż w przypadku normalnych nauk, bo obiektywności obowiązującej w sposób dogmatyczny.

W obszarze zachodnim rozwój filozofii nauki — tego kierunku, który w naszym stuleciu z największym naciskiem wcielał w życie Kantowski program unaukowienia filozofii — sam zakwestionował scientystyczne rozumienie. Ona sama nie może w żadnej mierze być interpretowana jako wypełnienie tego programu, tzn. nie da się pojąć jako postępujące naprzód ulepszanie wiedzy obiektywnej dotyczącej podstaw i metod nauk empirycznych. Jest ona — od Macha i Schlicka poprzez Camapa i Poppera aż po Quine'a, Putnama, Feyerabenda, Alberta i Stegmüllera — historią pewnej filozoficznej próby *(Ansatzes),* która zaowocowała wielością perspektyw i interpretacji podstaw i warunków nauk empirycznych, nie wypracowała jednak ze swej strony ich teorii w postaci postępu naukowej obiektywności. Nie ma tam Newtona i Maxwella, których poprawiałby jakiś Planck, jakiś Einstein czy też czołowi dzisiejsi fizycy, jak to stało się w podręcznikowo zagwarantowanym obszarze wiedzy współczesnej fizyki. Filozoficzna teoria nauki nie zdołała sama w żadnej mierze osiągnąć tego stopnia naukowości, który wyróżnia jej wzorzec do naśladowania — fizykę. Nie różni się w tym od innych kierunków, takich jak hermeneutyka czy fenomenologia. Wkład teorii nauki do współczesnej filozofii ocenić trzeba dwuznacznie *(zwiespaltig).* Z jednej strony żąda się jasności i logicznej racjonalności. Z drugiej zaś sprzyja się irracjonalności w naszej dyscyplinie, tzn. [sprzyja się] nowoczesnej wierze w to, że intensywne zastosowanie języka nauki już gwarantuje naukowość.

Trzeba [zatem] stwierdzić: nad zorientowaną na naukę autoprezentacją filozofii rozpościera się dziś zasłona fałszywej sugestii. Scientystycznym samorozumieniem coś sobie i naszemu otoczeniu przesłaniamy. Zepsujemy sobie w końcu nawet nasz fach, jeśli oddamy go w ręce wierzących w naukę specjalistów od filozofii „dopełniaczowej". W konsekwencji doprowadzi to do tego, że filozofowie, którzy są już tylko logikami, zostaną wchłonięci przez matematyków; że filozofowie, którzy są tylko etykami, staną się akademickimi propagandystami interesów społeczno-politycznych; że filozofowie, którzy są jedynie teoretykami nauki, rozbiją się na braku zainteresowania ze strony naukowców, którym chcą wręczyć swe metateorie.

Potrzeba nam ponownie autentycznego namysłu nad tym, co jako filozofowie — z jedynym wyjątkiem logiki — robimy we wszystkich fragmentach naszej dyscypliny. Żaden z nas nie współdziała w tworzeniu czy też poprawianiu jakiejś „wiedzy podręcznikowej". W dyskusjach prowadzonych w naszych dyscyplinach i kierunkach [badań] miernikiem akceptacji jest przypuszczalna albo rzeczywista oryginalność propozycji. Premiuje się nowatorskość danej perspektywy, argumentu krytycznego czy też tezy.

Filozofia współczesna stoi przed problemem tożsamości: jako system nauk filozofia w naszych czasach nie jest możliwa, bo niemożliwy jest po pierwsze uniwersalny uczony, oraz po drugie — bo to, czy naukowe teorie i metody są wiążące czy też nie, rozstrzygane zostaje w samych naukach. Jeśli w reakcji na obecną sytuację określimy się głównie jako specjaliści naszych dyscyplin, tzn. jako logicy, filozofowie nauki, etycy, filozofowie społeczeństwa lub historycy, to oddamy w ofierze jedność naszej dyscypliny, jedność filozofii. Bo albo zostaniemy jako specjaliści od analizy pojęciowej włączeni w dyskusje naukowców-specjalistów, a to znaczy—

wessani przez nich, albo też staniemy się — wobec zmiany mód i problemów — nierozpoznawalni, bo nie dotrzymamy kroku nauce.

Jeśli zależy nam na jedności filozofii, to powinniśmy pozytywnie podkreślać i bronić roli, którą w naszej dyscyplinie odgrywa tradycja. Jest to aż po dzień dzisiejszy zdumiewająco żywa, szeroko akceptowana tradycja kultury zachodniej. Jedynie ona tworzy w dzisiejszym sensie filozofii równoważnik dla „podręcznikowej wiedzy" nauk. Jej droga wiedzie od Platona i Arystotelesa po Heideggera i Wittgensteina. Gdyby odnoszenie się do tej tradycji stało się — zgodnie z trendem panującym w naszych czasach — definitywnie [wyłącznie] sprawą specjalistycznych studiów historycznych, to wkrótce byłoby po filozofii jako jednorodnej dyscyplinie akademickiej

Z niemieckiego przełożył:
Andrzej Przyłębski

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

MAREK SZULAKIEWICZ
Wyższa Szkoła Pedagogiczna
w Rzeszowie

HEIDEGGER, JASPERS I TRANSCENDENTALIZM

1. Wprowadzenie

Karl Jaspers i Martin Heidegger należą do tych filozofów, o których bezsprzecznie można powiedzieć, że określają współczesny charakter myślenia filozoficznego. Chociaż przez długi czas jeden z nich — Heidegger — był sztandarową postacią wyznaczającą formę i styl filozofowania, to obecnie coraz bardziej daje się dostrzec „zmęczenie heideggeryzmem" i ponowne odkrycie myśli filozofa, który — jak sam stwierdził — poszukiwał drogi ku nadchodzącej filozofii światowej (*Weltphilosophie)*[1].

Filozofia obydwu myślicieli wyrasta w tym samym obszarze problemowym określonym, z jednej strony, transcendentalizmem sięgającym Kanta, z drugiej zaś filozofią życia Kierkegaarda i Nietzschego. Bezspornym faktem jest jednak, że mimo tego wspólnego obszaru ich filozoficzne drogi rozchodzą się. W częstych interpretacjach obu filozofii zapomina się o transcendentalizmie koncentrując uwagę głównie na samej „filozofii życia". Przykładowo: O. F. Bollnow wskazuje, że obaj rozpoczynają w Niemczech w latach 30. filozofię egzystencji *(Existenzphilosophie),* która przeniesiona na grunt francuski stała się filozofią egzystencjalną *(Existentialismus)*[2]. Mimo tego, że wyraźnie odróżnia się Heideggerowską filozofię „Ek-sistenz" od Jaspersowskiej filozofii „Existenz"[3], to jednak płaszczyzna spotkania, sporów i różnic wyznaczana jest najczęściej właśnie ze względu na rozumienie kategorii „egzystencji". Idea trenscendentalizmu jakby przesuwana jest na dalszy plan, a przecież ona właśnie stanowi — jak chcemy tu wskazać — najważniejszą przesłankę w nadaniu odmiennych kierunków tych filozofii.

Bezspornym jest, że Heidegger i Jaspers prezentują ten styl filozofowania, który próbuje pokonać tendencje do przeciwstawienia sobie transcendentalizmu i filozofii życia. Ujawniająca się na przełomie XIX i XX wieku alternatywa: Kant albo Nietzsche, zostaje przez nich odrzucona. Wbrew protestom neokantystów (Rickert), obydwie filozofie nie tylko nie są tu sobie przeciwstawne, lecz wydają się wzajemnie wzbogacać. Taka postawa wobec transcendentalizmu i filozofii życia łączy obydwu

[1] *Por.: Nekrolog, von Karl Jaspers selbst verfaßt.* W: J. Hersch: *Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk.* München 1990, s. 143.

[2] Por.: O. F. von Bollnov: *Deutsche Existenzphilosophie.* Bern 1954, s. 10.

[3] Por. np.: J. B. Lotz: *Existenz und Ek-sistenz. Zur Gegenwartsbedeutung des Gesprächs zwischen Karl Jaspers und Martin Heidegger.* W: „Theologie und Philosophie" 1984, nr 59, s. 67.

filozofów i każe umieszczać w opozycji do neokantyzmu[4]. Lecz nie oznacza to jednak, że transcendentalizm otrzymuje u obydwu jednakową interpretację. Zadaniem tego artykułu jest ukazanie zasadniczych przesłanek interpretacji idei transcendentalizmu przez obydwu filozofów, wskazanie ich różnic i konsekwencji wynikających stąd dla odmiennych pozycji filozoficznych.

2. Heidegger i transcendentalizm

Heideggera spotkanie z filozofią transcendentalną odbyło się w horyzoncie myślenia neokantowskiego. Odrodzenie tej filozofii w drugiej połowie XIX wieku dokonało się w nurtach teorii poznania. Neokantowska filozofia nauki wyznaczyła specyficzną postać powrotu do Kanta na przełomie wieków, w której pogłębiło się zjawisko „niezaangażowania" transcendentalizmu w problematykę metafizyczną. Zostawiając dla tej filozofii jedynie sferę poznawania nauk, nie znajdowano już możliwości jej rozszerzenia na tematykę metafizyczną czyniąc z tego ograniczenia jeden z warunków zbliżenia się filozofii do nauki. Filozofia pokantowska wydawała się nie wypowiadać żadnych tez o bycie. Z takim też transcendentalizmem spotyka się Heidegger we Freiburgu.

Łatwo jednak dostrzec, że nie takie odczytanie filozofii Kanta przyjmowane jest w dalszym rozwoju myśli Heideggera. Interpretacja neokantowska, uniemożliwiająca w istocie realizację Kantowskiego projektu filozofii i zadań samej myśli transcendentalnej[5], w sposób wyraźny zostaje przez Heideggera przezwyciężona. Począwszy od wykładów z lat 1925-1926, a później w pracy *Kant und das Problem der Metaphysik,* wskazywał on, że transcendentalne badania Kanta nie zajmują się „czystą teorią poznania", lecz „teorią poznania ontologicznego", stanowiąc nowe ugruntowanie metafizyki[6].

Na czym polegało to nowe spojrzenie na transcendentalizm? Czy właśnie w tej interpretacji nie powinniśmy szukać rozejścia się dróg Jaspersa i Heideggera mimo tego, że obaj powołują się na transcendentalizm i filozofię życia? Pomijając całą kontrowersyjność interpretacji Heideggera — na którą w literaturze filozoficznej wielokrotnie wskazywano[7] — stwierdzić należy, że nadawała ona tej filozofii nie tylko nowe znaczenie (ontologiczne), lecz w równej mierze wskazywała na obecną w niej ideę samoprzekroczenia, jako podstawową wartość transcendentalnego stylu myślenia. Było to zatem nie tylko wyraźne opowiedzenie się przeciwko neokantowskiej tradycji „epistemologizacji" pierwszego dzieła Kanta i odzyskanie przez

[4] Heidegger w liście do Jaspersa pyta: .. co tacy ludzie jak Windelband i Rickert mogą mieć wspólnego z Kantem" (Por.: *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963.* Herausgegeben von W. Biemal, H. Saner. Frankfurt am Main 1990. List 38 z 26 grudnia 1926, s. 71).

[5] Kant w swym stwierdzeniu: „(...) cała filozofia transcendentalna, która z konieczności poprzedza metafizykę (...)", sugeruje przed-metafizyczny sens tej filozofii. Por.: I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka.* Warszawa 1993, s. 40.

[6] Por.: M. Heidegger *Kant a problem metafizyki.* Warszawa 1989, s. 24.

[7] Por. np.: E. Cassirer *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant Interpretation.* W: "Kant-Studien" XXXVI. W literaturze polskiej np.: A. L. Zachariasz: *Martina Heideggera pojmowanie transcendentalizmu Immanuela Kanta.* „Philosophon Agora", Lublin, z. I, 1990.

transcendentalizm jego kaniowskiego sensu: w interesie metafizyki[8]. Wskazanie przez Heideggera na ontologiczny sens Kantowskiej analizy transcendentalnej można zatem odczytać jako pierwszy element tej nowej interpretacji. Drugi element jest konsekwencją pierwszego i zakłada konieczność wykroczenia poza transcendentalizm. I on też jest szczególnie interesujący, gdyż nadaje tej filozofii rolę samozniesienia się przez otwieranie ku nowej problematyce. W interpretacji Heideggera transcendentalizm jest więc zarówno „metafizyką" (gdy formułuje tego rodzaju pytania o metafizykę), ale jest też z góry potencjalnie czymś więcej. To „więcej" oznacza, że skierowany jest on zawsze poza siebie, jest żądaniem swego przekroczenia, samoznoszącym się. Używając terminologii samego Heideggera należałoby powiedzieć, że jest to filozofia, która „przypomina o zapomnieniu", lecz nie formułuje problemu tego, „co (jak) zapomniane". Na to jest on „za ciasny". I jako taki wymaga przezwyciężenia.

Zaprezentowana tu interpretacja transcendentalizmu oznacza, że Heidegger przedstawia się jako filozof, który zakończył nurt myślenia transcendentalnego, wyczerpał jego możliwości itp. Ale również jako filozof, który ideę zniesienia transcendentalizmu dostrzega w samej filozofii odwołującej się do Kanta.

Naturalnie ten „posttranscendentalizm" filozofii Heideggera nie charakteryzuje jego myśli począwszy od najwcześniejszych prac. Możemy nawet powiedzieć, że *Sein und Zeit,* a z pewnością *Kant und das Problem der Metaphysik,* to ciągle jeszcze próby pozostania w strukturach filozofii transcendentalnej. Niemniej tendencja do przekroczenia tych struktur jest tu już widoczna. Sytuacja zmienia się zaś radykalnie po tzw. „zwrocie" (wykłady z lat 1930/1931), kiedy jasnym stało się, że transcendentalizm wyczerpał swoje możliwości. Jedyne co pozostało w tej sytuacji, to „metatranscendentalizm". Innymi słowy, filozof z Freiburga jest przekonany, że pytanie o otwartość bycia, „o warunki możliwości" tej otwartości, nie może pojawić się z perspektywy transcendentalnej, że jest (musi być) już „posttranscendentalizmem".

Podsumowując te uwagi należy stwierdzić, że Heideggerowska interpretacja Kantowskiego transcendentalizmu ewoluuje wyraźnie ku jego traktowaniu raczej jako zjawiska historycznego, który spełnił rolę otwierania nowej problematyki i wskazywał na konieczność swego przekroczenia. Właśnie taka interpretacja Kanta i transcendentalizm wyznacza podłoże filozofii „Ek-sistenz". Możemy powiedzieć, że wypełniony (czy też zniesiony) transcendentalizm ma dalszy ciąg w filozofii Heideggera jedynie jako „posttranscendentalizm", jako nowa filozofia wyrastająca na przekroczeniu starej. W takiej sytuacji nie może być mowy o kontynuacji myślenia Kantowskiego, gdyż oznaczałoby to powstrzymywanie konieczności zamknięcia transcendentalizmu i jego przekroczenia.

Mogłoby się wydawać, że w tym Heideggerowskim „przekroczeniu" transcendentalizm został zrealizowany i wypełniony. Więcej nawet, można sądzić, że propozycja Heideggera jest jedyną drogą dla tej filozofii, która korzeniami sięga do myślenia filozofa z Królewca. Lecz czy rzeczywiście ukazana tu interpretacja „samoznoszącego się transcendentalizmu" dociera do istoty tej filozofii? Czy taka „rozprawa z transcendentalizmem" jest potrzebna, gdyż nie ma możliwości dalszego

[8] Por.: I. Kant: *Prolegomena...,* op. cit., s. 11.

jej rozwoju? Czy nie wystarczy po prostu myśleć dalej tak jak Kant? Wszystkie te pytania każą szukać innej interpretacji Kantowskiego transcendentalizmu. Wydaje się, że przed takimi właśnie problemami stanął Jaspers, który — odmiennie niż Heidegger—chciał nadal filozofować z Kantem, ale też—tak jak Heidegger—nie chciał stracić metafizycznych poszukiwań Kantowskiej filozofii.

3. Jaspers i transcendentalizm

Przedstawiona powyżej idea zamknięcia (zniesienia) transcendentalizmu nie jest tą, z którą Jaspers wiąże swój sposób uprawiania filozofii. Jaspers odczytuje istotę tej filozofii akcentując trzecią z *Krytyk.* Kiedy Heidegger przygotowuje pracę *Kant und das Problem der Metaphysik,* również Jaspers w semestrze zimowym roku 1927 oddaje się w Heidelbergu lekturze pism Kanta. Wykłady, które prowadzi w tym czasie, miały być pomocą w przygotowaniu piątego rozdziału pracy *Philosophie,* poświęconego metafizyce. W listach do Heideggera czytamy jednak, że interesuje go właśnie trzecia krytyka Kanta, *Krytyka władzy sądzenia.* W niej Jaspers szuka drogi do metafizyki i ona zadecydowała o interpretacji transcendentalizmu i wskazanie na konieczność dalszej kontynuacji tej filozofii[9].

Wspólna opozycja obydwu filozofów wobec neokantowskiego spojrzenia na transcendentalizm nie prowadzi więc w tym samym kierunku. Pozornie można sądzić, że obaj filozofowie mówią o tym samym, o „przekroczeniu ontologii przez Kanta"[10], o nowym ugruntowaniu metafizyki[11], że więc odnawiają metafizyczny transcendentalizm tak samo i w taki sam sposób. A jednak konsekwencje tych słów oznaczają nakreślenie odmiennego kierunku dla tej filozofii. W *Die großen Philosophen* swój stosunek do filozofii odwołującej się do myśliciela z Królewca wyraził Jaspers słowami: „Przyswajanie Kanta dotychczas odbywało się za jednym wielkim zamachem w sposób dwojaki: w idealizmie i w neokantyzmie. Sposoby te należy ocenić dzisiaj jako niezrozumienie Kanta (...)"[12]. Razem z tą kry tyczną oceną pojawia się — według Jaspersa — konieczność spojrzenia na myśl filozofa z Królewca „po raz trzeci". Na czym ono polegało?

Pierwszą istotną różnicę w interpretacji Jaspersa odnajdujemy w zanegowaniu idei „zniesienia" transcendentalizmu. Jaspers odnajduje istotę filozofii transcendentalnej nie tam, gdzie widział to Heidegger (w posttranscendentalizmie), lecz w kontynuacji tej filozofii w takim zamierzeniu, jaki został nakreślony przez Kanta. Z tą podstawową ideą kontynuacji filozofii transcendentalnej związane jest odmienne spojrzenie na samą jej istotę. Filozof z Freiburga (Heidegger) traktuje transcendentalizm jako metodę (drogę) doprowadzenia do problemu bycia, dostrzegając ukrytą w samym transcendentalizmie konieczność jego przekroczenia. Metoda ta zostaje odrzucona na początku nowej drogi filozofii zwróconej ku byciu. Odrzucona zostaje

[9] Por.: *Martin Heidegger/Karl Jaspers Brießwechsel 1920-1963.* Herausgegeben von W. Biemel und H. Saner. München 1992, s. 81.

[10] Ibidem, s. 89.

[11] Por.: M. Heidegger. Kant a problem..., op. cit., s. 20.

[12] Por.: K. Jaspers: *Die großen Philosophen,* t. 1. München 1957, s. 615. Por. też: K. Jaspers: *Antwort.* W: P. Schilpp (Hrsg.): *Philosophen des 20. Jahrhunderts. K. Jaspers.* Stuttgart 1957, s, 789.

nie tylko jako droga „fałszywa", lecz głównie jako uniemożliwiająca realizację nowych zadań filozofii. Dla Jaspersa transcendentalizm jest filozofią docierania do granic, lecz wcale nie do jednej granicy. W tym kontekście istotniejsza okazuje się Kantowska postawa „transcendowania", akt sformułowania problemu metafizyki, wreszcie sam proces docierania do granic niż odkrywnia w jego wyniku rzeczywistość.

Jaspers nie dokonuje rewolucji w filozofii (jak czyni to Heidegger) i zwraca uwagę na zupełnie inne elementy filozofii transcendentalnej. Istotne jest dla niego nie to, „co" ujawnił filozof z Królewca, lecz Jak" to uczynił. Sama idea transcendentalizmu sprowadzona zostaje do postawy, drogi, metody i jako taka musi być zawsze otwarta ku nowym badaniom. Jak łatwo dostrzec, koncepcja transcendentalizmu otwartego i otwierającego określa całą periechontologię[13]. Jaspers próbuje więc zbudować nową metafizykę nie odwołując się do rezultatów postawy transcendentalnej (jak to czynił Heidegger), lecz do niej samej. Takie spojrzenie wskazuje na niezamknięty obszar, wobec którego należy skierować pytanie „jak", a zatem na konieczność ciągłego kontynuowania transcendentalizmu wykluczając możliwość jego przekroczenia. Łatwo dostrzec, że sama filozofia transcendentalna staje się tu metafizyką, a nie świat przez nią odkryty, gdyż „co" jest ugruntowane w Jak".

Przyjęcie takich myśli nie mogło oznaczać nic innego, jak konieczność pójścia dalej drogą transcendentalną. Naturalnie nie tą samą, którą szli Rickert i neokantyści, chcący — jak stwierdził Windelband — „wykroczyć poza Kanta"[14]. Tu, u Jaspersa, droga ta oznacza raczej wzbogacanie transcendentalizmu ideami filozofii życia, stawianie nowych zadań przed — ciągle aktualnym — kantowskim sposobem myślenia.

Należy zapytać: skąd takie odmienne rozumienie kantyzmu? Wydaje się, że istotną rolę w takim odczytaniu transcendentalizmu odgrywa spotkanie obydwu filozofów z badeńskim neokantyzmem.

4. Perspektywa neokantyzmu

Historycznym faktem jest spotkanie obydwu filozofów z myślą neokantyzmu, lecz ich postawa wobec tego stylu myślenia jest odmienna. Odwrócenie się Jaspersa od neokantowskiego transcendentalizmu było aktem zdecydowanym i definitywnym. Mimo neokantowskiego ducha panującego w Heidelbergu, Jaspers potrafił uprawiać filozofię ponad badeńskim systemem filozofowania określonym myślami Windelbanda i Rickerta. Korzenie jego filozofii tkwią w nauce o specyficznej metodologii (psychopatologia), a duchowa bliskość z filozofią Nietzschego i Kierkegaarda nie dała się dołączyć do myśli prezentowanej przez neokantyzm badeński. Jaspers jest nie tyle krytykiem tej filozofii, lecz wyraźnym jej oponentem. Inaczej dzieje się to u Heideggera, który zajmuje wobec tej akademickiej filozofii pozycję krytyczną, lecz uprawia swą filozofię w resentymentalnej postawie wobec niej jako —rzec można—błędu do naprawienia. W wykładach z 1919 roku wyraźnie można

[13] Por.: K. Jaspers: *Von der Wahrheit.* München 1991, s. 160.

[14] Por.: W. Windelband: *Präludien,* t. 1. Tübingen 1903, s. IV.

dostrzec, jak motyw krytyki filozofii wartości Rickerta przeradza się we wskazania konieczności zapytania o to, „czym" są te wartości, które mają dla Rickerta ważność[15]. I nie jest to wcale zejście z drogi neokantowskiej, lecz kroczenie nią jeszcze dalej, jakby dostrzegając, że nie tu, w wartościach, był jej kres. Odmienna postawa wobec tej filozofii ujawnia się w latach dwudziestych, gdy po ukazaniu się *Psychologie der Weltanschauungen* Heidegger przygotował niezwykle wnikliwą recenzję tej rozprawy Jaspersa kwestionując nowy kierunek nakreślonej tu filozofii, antysystemowy i zwrócony ku życiu[16]. Przygotowane rękopisy wysłał do Husserla i właśnie do Ricketra[17], który krytykę tej nowej „filozofii życia" przyjął z zadowoleniem. Rickert obawiał się „chaosu", który może spowodować ta filozofia w myśleniu teoretycznym, a recenzja Heideggera jakby utwierdzała go w tej postawie. Jednak ten „ukłon" w stronę neokantysty nie oznaczał całkowitego przyjęcia stanowiska (krytyki) Rickerta. Heidegger nie staje po stronie Rickerta (po stronie neokantyzmy), ale przeciwko Jaspersowi[18]. Filozof z Heidelbergu (Rickert) i filozof z Freiburga odnosząc się krytycznie do wspomnianej tu pracy Jaspersa, czynią to jakby z innych przyczyn. Pierwszy widzi w niej „modę XX wieku", w której „egzystujący myśliciel" kieruje się już tylko „interesami" swego życia". Drugi poddaje ją krytyce za—rzec można — niewłaściwy kierunek nadany myśleniu poneokantowskiemu. Jeśli więc myśl Heideggera zrozumiemy jako zamknięcie i jednocześnie przekroczenie neokantyzmu to jasnym się stanie, że droga filozofii transcendentalnej w niej zaprezentowana nie jest drogą Jaspersa. Heidegger chce neokantyzm poprawiać, Jaspers go odrzuca. „Dalej tak jak Kant" wcale nie oznacza dla Jaspersa „dalej tak jak neokantyzm", ani też „lepiej niż neokantyzm".

5. Jaspers i Heidegger

Jasnym staje się, że tak różna postawa wobec neokantyzmu i samej idei transcendentalizmu nie stwarza ani możliwości porozumienia, ani też jedności zadań jakie obaj stawiają przed myśleniem filozoficznym. Tu właśnie, jeszcze przed sformułowaniem konstruktywnych tez własnych filozofii, drogi obydwu filozofów się rozchodzą. Interpretacja transcendentalizmu staje się najważniejszym elementem prowadzącym do skierowania filozofii egzystencjalnej w dwu kierunkach i uniemożliwia porozumienie między filozofami.

Jaspers przyznaje w swej *Autobiografii,* że nie rozumiał fragmentów *Sein und Zeit,* które czytał mu Heidegger. I chociaż na swoim seminarium już w 1928 roku

[15] Por.: M. Heidegger *Zur Bestimmung der Philosophie.* Frankfurt a. M. 1987.

[16] Por.: M. Heidegger *Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauungen'.* W: H. Saner (red.): *Karl Jaspers in der Diskussion.* München 1973, s. 70-100.

[17] Por.: List Heideggera do Jaspersa z 25 czerwca 1921. W: *Martin Heidegger, Karl Jaspers Briefwechsel...,* op. cit., s. 21.

[18] Por.: M. Heidegger *Logik. Die Frage nach der Wehrheit (Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/1926).* W: *Gesamtausgabe* Bd. 21, s. 216. Heidegger przyznaje rację Rickertowi, że filozofia życia nie dociera do „struktur kategorialnych", lecz dostrzega też nową tendencję w tym filozofowaniu, którą później — w *Sein und Zeit* — nazwie tendencją ku rozumieniu bycia *Dasein.*

[19] Por.: H. Rickert: *Grundprobleme der Philosophie.* Tübingen 1934, s. 6.

omawiał fragmenty tej pracy, to jednak *w Notizen...* Heidegger przedstawiony zostaje wyraźnie jako filozof, którego nie czyta on gruntownie. Jest on tu tylko tym, który „onieśmiela" a nie pobudza do myślenia, jest filozofem, który uczy czekać, lecz w konsekwencji nie dowiadujemy się, na co czekamy. Jest jednak Heidegger również jedynym „współczesnym profesorem filozofii", który wzbudza zainteresowanie przez jakąś dziwną moc, wobec której nie da się przejść obojętnie. Filozof z Freiburga nie pozostaje Jaspersowi dłużny. Czyta co prawda gruntownie jego prace, lecz ocenia nazbyt krytycznie. Słuchając zarzutów o „niejasnym duchu swej książki", nazywa Jaspersa filozofem tradycyjnym[20].

W wymianie listów między Jaspersem a Heideggerem znajdujemy dwa pochodzące z grudnia 1931 roku, w których problem oceny własnych filozofii uzyskuje rozjaśnienie. Zacytujmy najpierw stwierdzenie Jaspersa *„MojaPhilosophie*—pisze on — nie chce być czymś nowym obok starego"[21]. Jaspers wie jednak, że swym dziełem „rozpala drugi ogień", nie tak wielki, jak uczynił to myśliciel z Freiburga dziełem *Sein und Zeit,* ale jednak ogień[22]. Pytając o ową„tradycyjność" należy zatem podkreślić, że nie jest to przecież filozofowanie w jakichś „starych", „martwych" strukturach. Wszystko to kłóci się z podstawowym dążeniem Jaspersa, z którego wyrasta cała jego filozofia, dążeniem do nowego ugruntowania myślenia filozoficznego. W omawianej korespondencji z roku 1931, gdy Jaspers wysyła do Freiburga swoją *Philosophie,* Heidegger, dziękując za przesyłkę, pisze: „Istotnym jest to, że wreszcie w dzisiejszej filozofii wraz z Pańskim dziełem pojawiło się coś będącego koniecznością i całością Mówi Pan z jasnej i rozstrzygającej postawy zwycięzcy i z bogactwa doświadczenia egzystencjalnego"[23].

Te pełne grzeczności słowa nie powinny jednak zwodzić czytelników i stwarzać złudzenia zbieżności celów obydwu filozofów. Jeszcze w roku 1937 Heidegger informował francuskiego egzystencjalistę Jeana Wahla, że nie stawia on pytania o egzystencję człowieka, lecz o „bycie". Dodawał też, że takiego pytania nie formułował ani Nietzsche, ani też Kierkegaard, zaś Jaspers „przeszedł koło niego obojętnie". Również filozof z Heidelbergu, pisząc do filozofa francuskiego podkreśla, że nie było jego zamiarem dawanie wiedzy o całości bytu, lecz tylko „wiedzy o sposobach ogarniającego". Co więcej, wskazanie, że taka wiedza o całości jest niemożliwa. , Jeśli Heidegger—pisze Jaspers —jest łączony razem ze mną, jak gdybyśmy czynili to samo, jest to, wydaje mi się, nieporozumieniem. Wspólna była dla nas może tylko krytyczno-negatywna postawa wobec tradycyjnej filozofii uniwersyteckiej (czytaj: neokantowskiej — M. Sz.) i związek z myślą Kierkregaarda. Zaś oddzielamy się od siebie treściami własnych filozofii[24]. W roku 1948 Jaspers wypowiada opinię obydwu: „Fakt, że nasze nazwiska wymienia się w świecie często razem, nie odpowiada

[20] Mówiąc o sobie Jaspers nazywa się filozofem „staroświeckim" dodając, że kroczy nadal drogą Kanta. Por.: K. Jaspers: *Notizen zu Martin Heidegger.* Hrsg H. Saner. München 1989, notatka nr 79.

[21] *Martin Heidegger, Karl Jaspers Briefwechsel..., s.* 147.

[22] Ibidem, s. 146.

[23] Ibidem, s. 143.

[24] Fragmenty tej korespondencji umieszczają wydawcy w komentarzach do: *Martin Heidegger, Karl Jaspers Briefwechsel...,* op. cit., s. 126.

ani Panu, ani mnie”[25]. Mamy oto z jednej strony zarzut „tradycyjności” filozofii Jaspersa sformułowany przez Heideggera, z drugiej zaś obronę samego Jaspersa przed kierunkiem nakreślonym przez myśliciela z Freiburga, kierunkiem „post-transcendentalizmu”. Ma się wrażenie, że Jaspers świadomie nie chce swej filozofii skierować w stronę wskazywaną przez Heideggera. Wydaje się też, że problemem są tu nie tylko — dostrzegane przez Jaspersa[26] — niebezpieczeństwa związane z filozofią Heideggera, lecz protest wobec idei zniesienia transcendentalizmu. Dyskusja tych dwu filozofów odbija spór toczący się nieco wcześniej między Jaspersem a Rickertem. Jak poprzednio, tak i tu chodzi o kierunek rozwoju transcendentalizmu. Jeśli jednak Rickert jedynie protestował przed włączeniem do tradycji tego myślenia filozofii życia, to Heidegger — mimo tego, że Kantowski transcendentalizm łączy z filozofią życia Nietzschego—przenosi ten problem na wyższy poziom, wskazując na konieczność przekroczenia samego transcendentalizmu. Dla neokantysty Rickerta, transcendentalizm wcale nie wzbogacił się wraz z odkryciem filozofii życia, lecz odwrotnie, tracił swój pierwotny sens, zaś dla Heideggera sama ta filozofia staje się „za ciasna” do podjęcia nowej tematyki. Można powiedzieć, że Jaspers staje w tej kwestii na innej drodze, między Rickertem a Heideggerem: widzi jeszcze możliwości ukazujące się przed filozofią transcendentalną i to właśnie dzięki włączeniu do niej filozofii życia, i zamierza „iść z Kantem do końca”, pozostając niejako „wewnątrz” tej filozofii. Teraz dopiero możemy zapytać: jakie to są możliwości i co właściwie oznacza kontynuowanie transcendentalizmu, pójście z Kantem „do końca”?

6. Transcendentalizm i poszukiwanie granicy

Inna niż Heideggera, droga filozofii transcendentalnej nie mogła być wyznaczona inaczej, jak przez dokładne przyjrzenie się temu, co uczynił Kant przekraczając ontologię, będącą naukowym poznaniem bytu[27]. O ile jednak Heidegger odkrywa u Kanta ontologiczne uzasadnienie metafizyki, to filozof z Heidelbergu akcentuje „postawę transcendentalną” jako istotę jego filozofii. „Kant— dowodzi Jaspers — nadał transcendowaniu nowy kierunek. Rzecz w sobie nie należała już do świata rzeczy, ani też nieśmiertelna dusza nie była przedmiotem. Rozpoznał on niemożliwość uznania ich za przedmioty”[28]. Kantowskie transcendowanie było wykraczaniem poza przedmiotowość, „(...) z pomocą tego myślenia mogę się upewnić, że świat (jako przedmiot — M. Sz.) nie jest wszystkim, nie jest bytem w sobie, nie jest bynajmniej całością. Lecz jednocześnie w myśleniu tym nie wychodzę poza tę granicę, ku jakiemuś bytowi, który nie byłby światem, ani też nie znajduję w samym świecie jakiegoś adekwatnego wyrazu tego transcendowania. Tak więc jedynie

[25] Por. Ibidem, s. 170.

[26] Filozofię Heideggera określa Jaspers trzema słowami: Kommunikationslos — weltlos — gottlos. Por.: *Karl Jaspers Notizen zu Martin Heidegger.* Hrsg, von H. Saner. München 1978, nr 7.

[27] Por.: *Von der Wahrheit...,* op. cit., s. 159.

[28] Por.: K. Jaspers: *Philosophie. I.* Berlin 1932, s. 40.

w samym akcie transcendowania ujawnia się myśl granicy, bez niego jest ona niczym”[29].

Co oznaczają te słowa dla idei transcendentalizmu? Jaspers czyni krok, którego ani neokantyzm, ani też Heidegger w swej interpretacji Kanta nie chcieli uczynić. Neokantyzm zatrzymał się przy poszukiwaniu warunków możliwości rozumienia przedmiotów docierając — w najszerszej postaci — do transcendentalnej filozofii kultury, Heidegger z kolei dotarł do „myślenia bycia”. Mówiąc obrazowo: neokantyzm badeński był zbyt konserwatywny, powstrzymując transcendentalizm przed rodzącymi się ideami filozofii życia, Heidegger zaś zbyt nowatorski, przekraczając transcendentalizm. Jaspers chce „pozostać przy Kancie”, kontynuować jego myśl i widzieć nowy obszar, jaki pojawia się dla tego myślenia wraz z filozofią życia. Filozof z Królewca przedstawia się teraz jako ten, który badając relację poznawczą uświadomił granice bytu świata, a cała jego filozofia staje się filozofią granic, filozofią docierania do granic. Lecz jako taka właśnie ma dalszy ciąg. „Ponieważ żaden byt—pisze Jaspers—który byłby dany jako badany przedmiot nie jest obecny jako byt właściwy, filozofia musi transcendować ponad wszelką przedmiotowość”[30]. Kant to właśnie czyni badając relacje poznania, wykraczając ponad przedmiotowość ku „nieprzedmiotowości” *(Ungegenständliche)*[31]. Kantowska filozofia trenscendentalna docierała do granic rozumu i świata wolności. Lecz w ten sposób otworzyła jedynie problem granic i ludzkiego doświadczenia.

Przyjmując taką ideę filozofii transcendentalnej (jako docieranie do granic), nie może Jaspers pogodzić się z Heideggerowskim posttranscendentalizmem. Transcendowanie staje się teraz nie tylko przypisane właśnie do tej filozofii, lecz do filozofii w ogóle. „Gdzie myślenie nie dokonuje aktów transcendowania — pisze on— tam w ogóle nie ma filozofii (...)”[32]. Utożsamienie filozofowania i transcendowania w innym świetle stawia problem „posttranscendentalizmu”. Nie może teraz być mowy o heideggerowskim „przekroczeniu” filozofii transcendentalnej, lecz odwrotnie, filozofia zostaje postawiona w konieczności dalszego myślenia transcendentalnego. Transcendentalizm jest nieprzekraczalny. Transcendowanie jest „docieraniem do granic”[33], ujawnia granice, lecz nie wyprowadza ku czemuś poza te granice. Poza nimi to zawsze Niepojmowalne, Nieuprzedmiotowialne itp. Transcendentalizm Jaspersa chce w ten sposób osiągnąć najszerszy obszar tego co możliwe[34]. Podkreślmy: Kantowskie pytanie *Jak jest x możliwe?,* nie oznacza już teraz pierwotnej koncentracji na „warunkach możliwości” poznania, kultury itp., lecz na najszerszym obszarze ludzkiego doświadczenia, na tym „co jest w ogóle możliwe”, na wskazywaniu możliwości bytu. Transcendentalizm nie chce już ograniczać się do pytań o warunki możliwości ludzkiego poznania, nie chce też tylko wyjaśniać możliwości nauk, ani też szukać podstaw kultury. Filozofia ta staje na początku drogi, na której całe ludzkie

[29] Ibidem, s. 42.

[30] Ibidem, s. 37.

[31] Por.: Ibidem, s. 38.

[32] Ibidem, s. 39.

[33] K. Jaspers: *Philosophie I...,* op. cit., s. 43.

[34] Por.: K. Jaspers: *Vernunft und Existenz...,* s. 35.

doświadczenie objęte zostaje pytaniem transcendentalnym. Szukając odpowiedzi na podstawowe pytanie periechontologii (Jak mogę i muszę myśleć byt?), Jaspers nie tylko wskazywał na nowy poziom tradycyjnego pytania metafizyki: Czym jest byt? Filozof ten, dzięki filozofii życia, odzyskał dla myślenia Kantowskiego nowe doświadczenie. Periechontologia zaczyna bowiem od człowieka i jego konkretnych sytuacji. Żadna z tych sytuacji nie może teraz być pominięta przy próbie odpowiedzi na to nowe pytanie, zmierzające do rozjaśnienia bytu. Filozofia odzyskuje tu cały obszar ludzkiego doświadczenia.

Zakończenie

Wskazane w powyższych rozważaniach dwie idee transcendentalizmu w sposób wyraźny określają filozofie Heideggera i Jaspersa decydując o odmiennych kierunkach w jednym nurcie filozofii egzystencjalnej. Z jednej strony transcendentalizm wypełniony, przekroczony i zniesiony, z drugiej kontynuowany i otwierający ku nowym doświadczeniom. Pierwszy określa filozofię *Ek-sistenz,* drugi filozofię *Existenz.* Filozofia Jaspersa chce widzieć świat lepiej, jest filozofią możliwości; filozofia Heideggera chce widzieć świat inaczej, jest filozofią nowości. Jaspers — dowodzą historycy filozofii—dostrzega ciągle jeszcze niezrealizowane możliwości kultury. Heidegger takich możliwości już nie dostrzega. Pierwszy z nich podejmuje w swych pracach problemy identyfikacji obszarów zła i niebezpieczeństw naszej kultury, drugi ucieka od rzeczywistości chcąc możliwe zastąpić fikcją[35].

Musimy zapytać, czy przedstawione tu odmienne interpretacje idei transcendentalizmu mogą wyznaczyć ten, poszukiwany od dawna, element określający relacje filozofii Jaspersa i Heideggera? Niewątpliwie ukazane tu dwa spojrzenia na transcendentalizm nie sytuują obydwu filozofii jako konkurencyjnych, zwalczających się czy też sobie zaprzeczających. Filozofie te mogłyby stać się nawet uzupełniającymi. Pod jednym wszak warunkiem: jest nim konieczność zamknięcia możliwości filozofii Jaspersa. Lecz tego właśnie w tej filozofii nie można uczynić. Kto zatem chce filozofować razem z Jaspersem musi stwierdzić, że czas Heideggera jeszcze nie nadszedł, ale i otwarta filozofia Jaspersa wskazuje, że nigdy nie nadejdzie, gdyż nie można zamknąć obszaru doświadczeń człowieka. Lecz kto chce filozofować z Heideggerem, dla tego filozofia Jaspersa będzie tylko echem dzwonu, który dawno już umilkł.

[35] Por.: *Martin Heidegger - KarlJaspers. Briefwechsel 1920-1963.* Op, cit., s. 211.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

MIROSŁAW ZABIEROWSKI

HELIOCENTRYZM A ASTRONOMIA STAROŻYTNYCH

NOWA TEORIOPOZNAWCZA INTERPRETACJA TRADYCJI ASTRONOMII

1. Krytyka koncepcji instrumentalizmu Poppera i Feyerabenda. Jerzy Giedymin w artykule z roku 1976[1] krytykuje dwie koncepcje instrumentalizmu zawarte w pracy Karla Poppera[2] i dwóch pracach Paula Feyerabenda[3]. W opinii Giedymina koncepcje obu autorów różnią się tylko tym, że w pierwszej swojej pracy Feyerabend, odmiennie niż Popper, wskazuje na różnicę w traktowaniu tezy o współmierności teorii z punktu widzenia instrumentalisty i realisty. Popper i Feyerabend omawiają przewrót kopernikański i obydwaj decydują się uznać stanowisko Andreasa Osjandra i Roberta Bellarmina za przykład instrumentalistycznego traktowania hipotez naukowych. Giedymin uważa rozumienie instrumentalizmu przez Poppera i Feyerabenda za skrajne; traktuje ono jednakowo poznawczy charakter wiedzy, jaki wyłania się z pism Osjandra, Bellarmina, George'a Berkeleya, Ernsta Macha, Pierre'a Duhema i Henri Poincarego. Byliby oni więc wszyscy instrumentalistami, co jest często niezgodne i z ich własnymi deklaracjami, jak i różniącymi ich sposobami rewizji esencjalistycznego realizmu, zawartej w ich pracach.

Giedymin krytykuje obie — zarówno Poppera jak i Feyerabenda — wersje instrumentalizmu. Osobno rozprawia się z zaliczeniem Osjandra i Bellarmina do instrumentalistów i następnie — osobno z podobnym ocenianiem konwencjonalistów. Zajmiemy się dokładniej tą pierwszą sprawą i porównamy stanowisko Giedymina i Alana Musgrave'a[4] w kwestii statusu poznawczego astronomii.

Porównując dwie postawy: Giedymina i Musgrave'a, spostrzegamy, że Giedymin przede wszystkim wskazuje na nieadekwatność wersji instrumentalizmu Poppera i Feyerabenda w konfrontacji z historią astronomii, mniej zaś zajmuje się oceną statusu poznawczego astronomii, podczas gdy Musgrave kładzie nacisk na tę drugą kwestię.

2. Ocena heliocentryzmu przez Osjandra i Bellarmina. Hipoteza heliocentryzmu zaproponowana przez Mikołaja Kopernika, została oceniona pod względem jej statusu poznawczego przez samego jej autora, w liście do papieża Pawła III, przesłanym za pośrednictwem Osjandra. W liście tym Kopernik wyraźnie wska-

[1] Por.: Giedymin, 1976.

[2] Por.: Popper, 1963.

[3] Por.: Feyerabend, 1979 a; b.

[4] Por.: Musgrave, 1991.

zywał na jej związek z tradycyjnym rozumieniem przez starożytnych zadań astronomii matematycznej. Nie przypadkiem napisane po grecku motto do norymberskiego wydania dzieła Kopernika, było ostrzeżeniem dla tych, który astronomicznym wywodom w nim zawartym przypisywaliby treści niezgodne z matematycznym charakterem dzieła. Motto to brzmi: „Niech nie mają wstępu nie znający geometrii".

W liście do papieża Pawła III Kopernik w sposób dosadny użył słowa „bredzić"[5] w stosunku do tych, którzy — nie bacząc na matematyczny charakter jego dzieła— będą się zastanawiać nad jego fizycznym sensem i porównywać je z cytatami wyrwanymi z *Pisma Świętego.* Kopernik wyraźnie pragnął uprzedzić dogmatycznie realistyczną recepcję heliocentryzmu i wskazać na umowny, konwencjonalistyczny charakter swego dzieła. Chodziło mu o podkreślenie nowego, formalnego obrazu prawidłowości ruchu planet, nie zaś obrazu układu planet[6]. Tym bardziej nie można mu przypisać tendencji instrumentalistycznych, bowiem Kopernik zdawał sobie sprawę z tego, że jego hipoteza pomaga w wyjaśnieniu pewnych faktów, które w koncepcji geocentrycznej są anomaliami; jednocześnie był świadom tego, że w celu ułożenia nowych tablic astronomicznych (zwanych efemerydami), potrzebna jest nowa teoria zjawisk astronomicznych, i że choć teoria Ptolomeusza jest niewystarczająca, to i jego własna propozycja jest w tym względzie daleka od doskonałości[7].

Osjander w anonimowej przedmowie do *De revolutionibus* wskazał na empiryczne pochodzenie wiedzy astronomicznej, która jest budowana na podstawie obserwacji i w celu zarówno wyjaśnienia przeszłych obserwacji, jak i przewidzenia przyszłych. Wyjaśnienie w tym przypadku oznacza wyliczenie (obliczenie) określonych pozycji planet w tym samym aparacie matematycznym, w którym dokonuje się przewidywań. Wyjaśnienie nie jest więc odniesione do podania przyczyn obserwowanych zjawisk — modelu kauzalnego, według Teresy Grabińskiej[8], lecz rzeczywiście sugeruje instrumentalistyczne traktowanie wszelkich hipotez o naturze ciał niebieskich. Gdy więc komentatorzy porównują „ideologię" przedmowy Osjandra z przekonaniami epistemologicznymi Kopernika, odnajdują w tym miejscu wyraźny dysonans między poglądami autora dzieła i autora wstępu[9].

[5] Por.: Witkowski, 1955.

[6] Józef Witkowski, 1955, sugeruje, że tytuł dzieła Kopernika został zmieniony przez Osjandra i że w zamyśle autora brzmiał: *O obrotach.* Druga część tytułu: *sfer niebieskich,* miałaby być dodana. Ma o tym świadczyć — według Witkowskiego — skreślenie drugiej części tytułu przez Bonnera, przyjaciela Kopernika, widoczne w jego własnym egzemplarzu dzieła Kopernika. Kopernikanista wrocławski Antoni Lenkiewicz zwracał historykom uwagę na to, że wiarygodność historycznego przekazu o losach egzemplarza Bonnera wymaga dalszych badań. Sądzimy też, że możliwa jest inna interpretacja skreślenia w tytule niż ta, którą podaje Witkowski, wskazując na dobrze znane Bonnerowi intencje Kopernika. Powód skreślenia może być inny. Owen Gingerich, 1981; 1982, jest skłonny przypisywać skreślenia w wydaniach *De revolutionibus,* wykluczające realistyczne traktowanie dzieła Kopernika, wypełnianiu zaleceń Św. Oficjum, jak i doktryny protestanckiej. Sądzimy również, że zrozumienie statusu poznawczego hipotezy heliocentryzmu w świetle tradycji starożytnej astronomii matematycznej, znacznie głębiej przekonuje o ostrożności Kopernika w realistycznym traktowaniu hipotez.

[7] Por.: Retyk, *Narratio prima.* W: Rosen, 1959.

[8] Por.: Grabińska, 1993.

[9] Por. też list Osjandra do Kopernika. W: Rosen, 1959.

Bellarmino[10] także podkreślał hipotetyczny charakter modeli matematycznych zjawisk astronomicznych. „Matematyczność" modelu oznaczała u niego — podobnie jak u Osjandra i w zgodzie z tradycją starożytnych — obliczalność, ilościową wykładnię wiedzy. Jako dostojnik Kościoła, kardynał Bellarmino jednoznacznie upatrywał źródeł wiedzy o ciałach niebieskich w *Piśmie Św.;* próbował ją jednak uzgodnić z realną demonstracją hipotezy heliocentryzmu. Wyjście, które znalazł, prowadziło do tego, że to nie tyle hipoteza czy jej demonstracja są fałszywe, lecz zrozumienie *Biblii* jest niepełne, lub niewłaściwe jest zrozumienie związku demonstracji z jej treścią: demonstracja heliocentryzmu nie musi być sfalsyfikowaniem przekazu biblijnego, bowiem polega ona na „zachowaniu" pewnych zjawisk (w sensie wyjaśniania ilościowego), natomiast nie jest demonstracją rzeczywistego porządku ruchów i wzajemnych położeń Ziemi i Słońca.

3. Stanowisko Osjandra i Bellarmina wobec statusu poznawczego hipotezy heliocentrycznej. Giedymin słusznie stwierdza, że nawet jeśli przypisać Osjandrowi i Bellarminie instrumentalistyczne traktowanie hipotez, to ten ich epistemologiczny pogląd miał zupełnie inne źródła niż współczesne prądy instrumentalizmu. Antyrealistyczne traktowanie hipotezy heliocentrycznej nie wynikałoby więc z przekonania, że cała lub określona część wiedzy ma taki charakter, lecz, po pierwsze — ze szczególnego statusu astronomii, poczynając od czasów zamierzchłej starożytności; po drugie — z arystotelesowskiej klasyfikacji dziedzin poznania"

Wiedza astronomiczna, czyli wiedza o niebie, miała w starożytności dwa niezależne nurty. Są one obecne w rozważaniach Arystotelesa[12], gdzie „niebo" oznacza zarazem nadprzyrodzoną[13] część świata, znajdującą się poza eteryczną sferą górną, i część świata w sąsiedztwie Ziemi (w zależności od ruchomego ciała niebieskiego — planety, z którym jest związane, podzielone jest na kolejne sfery niebieskie).

W filozofii średniowiecznej temu rozwarstwieniu substancji świata odpowiadały różne rodzaje wiedzy: o zjawiskach nadprzyrodzonych lub bytach idealnych, czyli teologia i filozofia w duchu platońskim, i o zjawiskach przyrodzonych, zmysłowo postrzeganych, wiedzy o gatunkach, ruchu, zmienności, czyli fizyka Arystotelesa.

Fizyka Arystotelesa była wiedzą przede wszystkim jakościową. Tymczasem astronomia — mimo że dotyczyła przedmiotu fizyki — była rozwiniętą dyscypliną wiedzy ilościowej[14]. Dlatego w obrębie samej astronomii można było mówić o następnym podziale na: astronomię fizyczną oraz matematyczną(lub praktyczną). Czym innym więc była wiedza o naturze najniższych sfer nieba, tzn. o przyczynach ruchu, siłach, substancji, zasadach ruchu, a czym innym metody obliczeniowe do wyznaczania pozycji ciał niebieskich. W tej perspektywie ocena hipotezy heliocentrycznej przez Osjandra, czy Bellarmina jako sądu, który nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy, lecz służy jako podstawa określonej metody obliczeniowej (narzędzia), nie nosi tych

[10] Por. list Bellarmina do Foscariniego. W: Rosen, 1959.

[11] Por. rozważania Grabińskiej nad fizyką i metafizyką w kosmologii Arystotelesa. W: Grabińska, 1995.

[12] Por.: Arystoteles, 1980.

[13] Terminu „nadprzyrodzony" używamy tutaj w ograniczonym sensie. Oznacza on te rodzaje bytu, które mają naturę duchową i nie są przedmiotem fizyki (także w sensie arystotelesowskim).

[14] Por.: Gingerich, 1981; 1982, a także: Ravetz, 1965; Siemianowski, 1989; Witkowski, 1955.

znamion instrumentalizmu, który bujnie rozkwitł w naszym wieku, w innej tradycji poznania.

Spuścizna średniowiecza bynajmniej nie odmawiała waloru realności wiedzy o świecie przyrodzonym, lecz wiązała sens realności z objawieniem *Pisma Świętego:* ustalała dogmatyczne kryterium prawdy[15]. Hipoteza heliocentryczna miała o tyle interpretację instrumentalistyczną, o ile nie wiązała się z wiedzą zawartą w *Biblii.* Nie była więc w tym zakresie heretycka. Dopiero próba zmiany kryterium prawdy w kierunku „demonstracji" (praktycznej) prawdziwości hipotezy prowadziło do herezji i rewolucji światopoglądowej[16].

4. Poglądy Musgrave'a na status poznawczy teorii i hipotez astronomicznych. Musgrave[17] rozważa wersję instrumentalizmu podaną w pierwszej pracy Feyerabenda[18], która jest także przedmiotem dyskusji Giedymina. Musgrave, podobnie jak Giedymin, krytykuje wersję instrumentalizmu Feyerabenda i zarzuca jej graniczną „globalność", która odmawia teoriom funkcji opisowych i traktuje je wyłącznie jako narzędzie do przewidywania i porządkowania faktów empirycznych. Musgrave proponuje rozróżniać „globalny" i „lokalny" instrumentalizm. „Lokalność" oznaczałaby dopuszczenie instrumentalnego charakteru zaledwie niektórych fragmentów wiedzy naukowej. Jednocześnie Musgrave opowiada się za wyróżnieniem realizmu dogmatycznego i realizmu krytycznego".

Musgrave obszernie przedstawia problem oceny przez Duhema astronomii starożytnych i jego konkluzję o jej priorytetowym instrumentalistycznym charakterze w porównananiu z fizyką Arystotelesa. Sprawę tę porusza także Giedymin[20], lecz w dużo skromniejszym wymiarze. Musgrave krytykuje stanowisko Duhema i przedstawia własną (nieistrumentalistyczną) interpretację astronomii Platona, Eudoksosa, Apoloniusza, Hipparcha i Ptolomeusza. Najpierw Musgrave krytykuje tezę Duhema o tym, że zaproponowanie przez Platona regularnych kołowych trajektorii ruchu planet miało charakter instrumentalny. Modelowy geometryczny sens trajektorii miał być — zgodnie z Duhemem — świadectwem instrumentalistycznego odtwarzania zjawisk w sensie porządkowania faktów.

Musgrave wysuwa kilka argumentów przeciwko twierdzeniom Duhema. Pierwszy z nich mówi o tym, że Platon, aby instrumentalistycznie traktować ruch sfer niższych, musiałby porzucić grecką tradycję uprawiania astronomii, w której — w przeciwieństwie do tradycji babilońskiej — ważniejsze były jakościowe wyjaśnienia niż ilościowe przewidywania. Kołowy ruch planet był przez Platona — w

[15] Nie oznacza to, że spuścizna chrześcijańskiej filozofii średniowiecza zawierała wyłącznie dogmatyczne kryterium prawdy. Wystąpiły także propozycje demonstrowania prawdy: były one żywe w filozofii chrześcijańskiej, jak np. świadczą o tym rozważania Bellarmina, przytoczone w punkcie 2 niniejszej pracy. Nie wyrażały one jednak jasnego kryterium prawdziwości.

[16] Por. nowe podejście do sprawy Galileusza, przedstawione w: Zabierowski, 1993. a do statusu astronomii w: Zabierowski, 1994.

[17] Por.: Musgrave, 1991.

[18] Por.: Feyerabend, 1979 a.

[19] Por. odpowiednie wersje instrumentalizmu umiarkowanego i realizmu krytycznego w: Grabińska, 1992; 1993; 1994.

[20] Por.: Duhem, 1969.

opinii Musgrave'a, którą potwierdzamy w tej rekonstrukcji — traktowany realistycznie, podobnie jak realistycznie traktowany był kołowy ruch (dobowy) sfery gwiazd stałych. Gdy mówimy o modelowaniu przez Platona niższych sfer niebieskich, to możemy mówić co najwyżej o modelowaniu przez analogię, ale analogię jakościową i uwzględniającą metafizyczną zasadę powinowactwa substancjalnego i kinematycznego sfer świata[21]. Musgrave przytacza też następujący argument Poppera na rzecz realistyczności obrotu sfer: zaczepienie ciał niebieskich na sferach obracających się bez tarcia (swobodnie), wyjaśnia regularność i wieczność (w sensie niewyczerpywalności) ruchu ciał. Ponadto Musgrave twierdzi, że na realistyczność astronomii Platona wyraźnie wskazuje jego własny wkład (kierowany osiągnięciami pitagorejskimi) do modelu systemu geocentrycznego. Platon wprowadził kąt nachylenia płaszczyzn kardynalnych siedmiu planet do płaszczyzny kardynalnej sfery gwiezdnej, aby wyjaśnić zjawisko pór roku.

Pozostaje problem pogodzenia Platona empirysty, opisującego i wyjaśniającego zjawiska, z Platonem idealistą uznającym byty niematerialne. Musgrave rozwiązuje go w taki oto sposób: ponieważ realne ruchy planet nie odbywały się po kołach (zawsze były to jakieś spirale), to teza o kołowości sfer niebieskich nie odnosiła się do planet (do zagadnienia kinematycznego planet), lecz do idealnych niewidocznych sfer niebieskich[22], a te na pewno miały status realności na mocy ontologii Platona.

Eudoksos poprawił w istotny sposób system astronomiczny Platona. Modyfikacje najczęściej sprowadzały się do dodawania sfer, aby wyjaśnić obserwowane anomalie ruchu planet Ten stan rzeczy nasunął Duhemowi instrumentalistyczną interpretację astronomii Eudoksosa i Kalliposa jako wiedzy matematycznej i modelowej, której elementy takie jak sfery, były po prostu fikcjami geometrycznymi. W sytuacji braku oryginalnych pism, a także wobec faktycznego rozbudowania systemu sfer przez Eudoksosa i Kalliposa, Musgrave ma trudniejsze zadanie obronienia realistyczności astronomii następców Platona. Za Wrightem[23] posługuje się argumentem, że tak rozbudowany system był nadzwyczajnie skomplikowany i w dalszym ciągu mało dokładny w sensie zgodności z obserwacjami. Nie dostarczał więc dobrego instrumentu przewidywania i porządkowania faktów. Doskonalenie funkcji instrumentalnych nie było więc jego celem.

Chociaż wyznajemy pogląd Musgrave'a, argument ten wydaje się nam słaby. Uznanie go wymaga wyraźnego uzupełnienia tez instrumentalizmu o warunek dużej użyteczności lub wygody narzędzia teoretycznego w realizacji celów instrumentalnych. Ten zaś warunek nie pozwala odróżnić stanowiska konwencjonalistycznego od instrumentalistycznego. Według nas lepszym, choć nie rozstrzygającym argumentem jest ten, który wskazuje na nadrzędność tezy metafizycznej o ruchu jako takim i o inercjalności ruchu sfer wobec szczegółowego zagadnienia ruchu planet oraz na realistyczność wiedzy o sferach w odniesieniu do tej metafizyki.

[21] Por.: Giedymin, 1976.

[22] Pamiętajmy, że w oryginalnej greckiej astronomii ciała niebieskie nie krążyły, lecz były doczepione do obracających się sfer, a więc w zasadzie nie można było mówić poważnie o trajektorjach i zagadnieniu kinematycznym.

[23] Por.: Wright, 1973/1974.

Arystoteles jako twórca poprawionego systemu geocentrycznego, nie jest w zasadzie przez nikogo z historyków i filozofów nauki traktowany jako instrumentalista. System Eudoksosa poprawił w ten sposób, że inercjalne dotychczas sfery uczynił „oddziaływującymi". W ten sposób system zyskał na realistyczności, przy jednoczesnym braku postępu w wyjaśnianiu obserwacji. Realistyczność więc oznaczała, podobnie — naszym zdaniem—jak u innych greckich uczonych, nie tyle zgodność z empirią, ile zgodność z jakościową fizyką lub (ku czemu się bardziej przychylamy) — z metafizyką, z zasadami systemu planetarnego, które musiały być zgodne z całą arystotelesowską kosmologią. W rekonstrukcji Musgrave'a zasady te są następujące: 1° skończoność świata; 2° geocentryzm; 3° sferyczność Ziemi i ciał sfery najbliższej Ziemi; 4° koncentryczność sfer; 5° jednostajność ruchu sfer; 6° wypełnienie świata substancją. Wyraźne niezgodności w obserwacjach zmiennej jasności planet, które sugerowały ich zmienną odległość od Ziemi, nie mogły zachwiać systemem astronomicznym Arystotelesa wobec dominującej metafizyki.

Dzieło Ptolomeusza wydaje się natomiast niezwykle wdzięcznym obiektem do odtwarzania instrumentalistycznego charakteru wiedzy astronomicznej. Sam Ptolomeusz dał po temu pierwszorzędne powody w *Algameście,* gdzie w celu uniknięcia braków koordynacji systemu Arystotelesowskiego z obserwacją, wprowadził dodatkowe, jakby fikcyjne „ruchy własne" planet po epicyklach i deferensach, oraz dodatkowy (nie związany z żadnym ciałem niebieskim) umowny punkt odniesienia, dla jednostajnego ruchu względnego deferensów — ekwant. Naruszył w ten sposób zasadę koncentryzmu i zmodyfikował zasadę jednostajności i wypełnienia substancją. Gdyby jednak uważało się Ptolemeusza za instrumentalistę, to jego stosunek do zasad kosmologii Arystotelesa nie miałby znaczenia. Rzecz jednak w tym, że Ptolemeusz w swym drugim dziele pt. *Założenia o planetach* uzupełnił „praktyczny" wykład astronomii z *Almagestu* precyzyjnymi wywodami, które miały na celu uzgodnienie własnej wersji geocentryzmu z fizyką i metafizyką Arystotelesa. Nawet Duhem, który zdecydowanie kwalifikował Ptolemeusza jako instrumentalistę, wyrażał wobec treści drugiego dzieła zdziwienie rozdwojeniem epistemologicznej jaźni aleksandryjskiego astronoma.

Musgrave w przekonujący sposób dowodzi realistyczności modelu i teorii Ptolemeusza. Wskazuje trafnie na zastąpienie przez Ptolemeusza postulatu o koncentryzmie — postulatem o prostocie aparatury teoretycznej, który nie jest wyrazem —jak się często sądzi—instrumentalistycznego charakteru wiedzy o planetach, lecz zgodności ze zmienioną nieco metafizyką Arystotelesa. Nie będziemy tu powtarzać wywodu Musgrave'a, bowiem warto jest jego pracę przeczytać w oryginale i przemyśleć.

5. Opinia Giedymina o statusie poznawczym astronomii starożytnych. W pracy z 1976 roku Giedymin niezbyt wiele miejsca poświęca astronomii starożytnych. Problem instrumentalizmu tej dziedziny wiedzy jest jednak tak szeroko dyskutowany, że i Giedymin w artykule o instrumentalizmie musi się do niego ustosunkować. W punkcie poświęconym konkluzjom pracy, jest on skłonny przyjąć dwoistość astronomii, pod względem statusu poznawczego, równolegle do jej podziału na astronomię matematyczną i fizyczną. W sumie więc byłby bliższy poglą-

dom Duhema niż Musgrave'a. Trzeba jednak pamiętać, że Giedymin w tym przypadku raczej powtarza tezy niż sam do nich dochodzi na podstawie badań źródłowych.

Podobne stanowisko jak Duhem, reprezentuje Giedymin wobec statusu poznawczego systemu teoretycznego Ptolemeusza. Określa go on jako instrumentalistę w matematycznej astronomii i realistę — w fizycznej.

Na koniec pragniemy stwierdzić, że trudno nam zrozumieć oczywistość, z jaką wybitni filozofowie nauki przyjmują (jak np. Duhem czy Giedymin) tezę o „schizofienii" poznawczej greckich astronomów. Nie ośmielamy się kwestionować pewnej niezależności rozwoju obu dziedzin — matematycznej i fizycznej, ani odmienności celów im przyświecających. Popieramy jednak wysiłki Musgrave'a idące w tym kierunku, aby zrozumieć i odtworzyć relację między dwiema 'astronomiami' i prowadzące do ustalenia istoty relacji wiedzy filozoficznej, matematycznej i fizykalnej nie tylko w odniesieniu do astronomii starożytnych.

Bibliografia:

Arystoteles, 1980. *O niebie.* Warszawa.

Duhem, P., 1969. *To save the phenomena: an essay on the idea of physical theory from Plato to Galileo.* Chicago-London.

Feyerabend, P., 1979 a, *Realizm i instrumentalizm. Uwagi o logice potwierdzenia przez fakty.* W: P. Feyerabend: *Jak być dobrym empirystą.* Warszawa, 152-193.

Feyerabend, P., 1979 b, *Ku pocieszeniu specjalisty.* W: P. Feyerabend: *Jak być dobrym empirystą.* Warszawa, 200-250.

Giedymin, J., 1976, *Instrumentalism and Its Critique: a Reappraisal.* W: *Essays in Memory of Imre Lakatos,* red. R. S. Cohen. Dordrecht, 179-207.

Gingerich, O., 1981, *The Censorship of Copernicus 'De revolutionibus'.* Annali dell 'Institute Museo di Storia della Scienze di Firenze 4, 45-61.

Ginerich,., 1982, *The Galileo Affair.* „Scientific American", Aug., 118-127.

Grabińska, T., 1992, *Realizm i instrumentalizm w fizyce współczesnej.* Wrocław.

Grabińska, T., 1993, *Teoria, model, rzeczywistość.* Wrocław.

Grabińska, T., *1994, Poznanie i modelowanie.* Wrocław.

Grabińska, T., 1995, *Czy zasada kosmologiczna jest naukowa?* W: *Nauka — tożsamość i tradycja,* red. J. Gołkowski i S. Marmuszewski. Kraków. 191-203.

Musgrave, A., 1991, The Myth of Astronomical Instrumentalism. W: *Beyond Reason,* red. G. Munévar, Dordrecht, 243-280.

Popper, K. R., 1963, Conjectures and Refutations. London.

Ravetz, I. R., *Astronomia i kosmologia w dziele Kopernika.* Wrocław.

Rosen, E., 1959, *Three Copernican Treatises.* New York.

Siemianowski, A., 1989, *Zasady konwencjonalistycznej filozofii nauki.* Warszawa.

Witkowski, J., 1955, *Reforma Kopernika.* W: *Sesja Kopernikańska.* Red. J. Witkowski. Warszawa.

Wright, L., 1973/74, *The Astronomy of Eudoxus. Geometry or Physics?* „Studies in History and Philosophy of Science" 4, 165-172.

Zabierowski, M., 1993, *Wszechświat i człowiek.* Wrocław.

Zabierowski, M., 1994, *Wszechświat i wiedza.* Wrocław.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI
Akademia Techniczno-Rolnicza w Bydgoszczy

DLACZEGO BYĆ DOBRYM — CZYLI APORIE ETYKI

Wyzwanie dobra

Jednym z istotnych rysów człowieka jest to, że żyje on w obliczu moralnego prawa, które instynktownie aprobuje i z którym pragnie być wewnętrznie zgodny. Zadając sobie na każdym kroku pytania: co powinienem czynić?, czy postąpiłem dobrze?, dlaczego nie umiem podjąć decyzji?, dlaczego tak łatwo ulegam złu? itd. — człowiek poszukuje trwałego i ostatecznego drogowskazu, mogącego być przewodnikiem w jego zbłąkaniach i upadkach. Nawet akceptując jako właściwy i słuszny, określony ideał życia, nie może on nie zadać sobie pytania: dlaczego ów ideał uważa za dobry, jakie racje uzasadniają taki a nie inny wzorzec postępowania, wreszcie jakie istnieją przed nim alternatywy? W pytaniach tych zalążkowo tkwi, nie zawsze w pełni uświadomiony, problem: **jak żyć,** jakim wartościom służąc — ocala się swe życie, a jakim służąc — nieodwołalnie się je traci?

Te pytania, codziennie przez człowieka przeżywane, legły u podstaw obecnych rozważań. Co warte podkreślenia: pytania te odsłaniają fundamentalne aporie etyki jako swoistej dziedziny wiedzy, mającej na celu nie tyle opisywanie ludzkiego życia, ile go (poprzez formułowanie określonych norm) porządkowanie. Oznacza to, że etyka w pierwszym rzędzie musi nie tyle budować szczegółowy i jednolity system nakazów i zakazów moralnych, ile odkryć **racje,** dla których normy te mają obowiązywać człowieka i wiązać go w sumieniu. Inaczej mówiąc, naczelnym zadaniem etyki jest uzasadnić roszczenie norm moralnych do słuszności i obowiązywalności.

Problem możliwości uzasadnienia norm moralnych, będący zasadniczym tematem obecnych rozważań, zostanie tu poddany analizie w świetle codziennego doświadczenia. Wyjściowym pytaniem jest budzący się niekiedy w człowieku okrzyk zwątpienia i zagubienia: **dlaczego mam być dobry?** Jest oczywiste, że oczekujemy od innych należnego nam szacunku, respektowania naszych podstawowych praw i naszej osobowej godności. Podobnych zachowań domagają się od nas inni. Na jakiej jednak podstawie ludzie wzajemnie wobec siebie takie roszczenia wysuwają? Jakie mamy prawo oczekiwać od innych dobra i szacunku, nie zaś zła i pogardy? Skąd płynie powinność okazywania innym szacunku i wyświadczania dobra, a przynajmniej — powstrzymywania się przed wyrządzaniem im krzywdy? Inaczej mówiąc —dlaczego mam być dobry i co to znaczy „być dobrym' '? Kiedy moje działanie jest zgodne z tym fundamentalny wymogiem, kiedy zaś się z nim kłóci? Co ostatecznie uzasadnia wymóg bycia dobrym, co czyni powszechnie (wszystkich ludzi) i bezwzględnie (bez żadnych wyjątków) obowiązującą określoną normę

moralną, **np. chroń życie** lub **bądź sprawiedliwy?** Widać wyraźnie, że tytułowe pytanie: dlaczego być dobrym? — okazuje się pytaniem o racje obowiązywalności norm moralnych, o ich **ostateczne uzasadnienie.**

Poszukując racji dla powszechnej i bezwzględnej obowiązywalności norm moralnych, człowiek poszukuje zarazem fundamentów dla godziwego współistnienia z Drugim. „Powszechnie wiadomo — pisała Maria Ossowska — jak dalece akceptowanie różnych norm moralnych zagraża spoistości grupy. Trudno sobie wyobrazić harmonijne współżycie w grupie, gdzie jeden lekceważy swoje zobowiązania, a drugi je szanuje, gdzie jeden respektuje normę 'nie zabijaj', a drugi się z nią nie liczy". Poszukując uzasadnienia norm moralnych, człowiek poszukuje trwałego i niezmiennego oparcia dla swojej ziemskiej wędrówki, niezawodnego drogowskazu prowadzącego do pełni człowieczeństwa.

Można więc powiedzieć, że podstawowy dylemat moralnego życia człowieka jest następujący: jeżeli wszelkie wartości, wszelkie rozróżnienia między dobrem a złem, są czysto subiektywnym wymysłem i iluzją, to czy ludzkie życie może posiadać jakikolwiek sens? Czy warto angażować siły w realizację powziętych celów? Inaczej mówiąc: czy takie życie jest rzeczywiście godne człowieka? Jeżeli jednak wartości są czymś obiektywnym, to jak uzasadnić powszechną obowiązywalność norm na nich opartych, nie naruszając zarazem niczyjej wolności? Jak wymagać ich respektowania, bez naruszania ludzkiej godności i podstawowych praw, w tym prawa do błądzenia? Próbując przybliżyć sens powyższych pytań, trzeba poddać analizie zasadnicze uzasadnienia norm moralnych, proponowane w dziejach filozofii.

Próby uzasadnienia norm moralnych

Jednym z historycznie najwcześniejszych uzasadnień norm moralnych były religie, w myśl których Bóg, objawiając się człowiekowi, przekazuje mu zarazem określone prawo moralne, którego przestrzegania wymaga i którego prawomocność poświadcza własnym autorytetem. Jest jednak oczywiste, że religijne uzasadnienie powszechnej i bezwzględnej obowiązywalności norm moralnych nie jest wystarczające, jest bowiem narażone na kilka zasadniczych trudności: 1. Z faktu wiary w Objawienie nie wynika słuszność norm moralnych głoszonych przez daną religię; 2. Różne religie często głoszą odmienne normy moralne, w związku z czym pojawia się nierozstrzygalne pytanie: która z religii jest prawdziwa?; 3. Uznając Wolę Boga za ostateczną rację obowiązywalności norm moralnych, trzeba wcześniej mieć przekonanie, że Bóg jest dobry (zatem dokonać pozare- ligijnej, moralnej oceny jego działań) i 4. Z określonego sposobu pojmowania Boga nie wynika jednoznacznie jeden i tylko jeden zbiór norm moralnych itd.

Podobnie, nie jest zadowalająca proponowana współcześnie, choćby przez J. Habermasa, tzw. etyka negocjacji, w myśl której racją obowiązywalności norm miałby być fakt ich uzgodnienia (wynegocjowania) w dialogu społecznym. Zasadniczymi tu trudnościami są: 1. Skrajna relatywizacja dobra i zła (dobre będzie to, co apro-

[1] M. Ossowska: *Zagadnienie powszechnie uznanych norm moralnych.* W: M. Ossowska; *O człowieku, moralności i nauce.* Warszawa 1983, s. 435.

bowane przez większość społeczeństwa, zaś złe to, co przez większość odrzucane); 2. „Umowa społeczna" może uzasadnić, jako obowiązującą i dobrą, najbardziej zbrodniczą ideologię; 3. Trudno rozstrzygnąć, kto miałby prawo głosu w takim społecznym dialogu: czy tylko dorośli, bądź tylko uznani za normalnych?; 4. Człowiek przeżywa dobro i zło jako niezależne od siebie, jako niedyskutowalne i oczywiste itd.

Podobnie — nie można uznać za wystarczające uzasadnienie obowiązywalności norm moralnych, proponowane przez etykę prawa (prawo stanowione przez państwo jest często jawnie sprzeczne z normami moralnymi, uważanymi przez społeczeństwo za obiektywne i niezmienne), etykę utylitaryzmu (pod pozorem korzyści, nawet ogólnoludzkiej, można usankcjonować największe zbrodnie), etykę empiryczną interpretowaną socjologicznie bądź psychologicznie (to, co ludzie uważają za dobre i złe, często jest tylko psychiczną lub społeczną iluzją), ani wreszcie etykę wolności (dając człowiekowi prawo do kierowania się w działaniu wyłącznie indywidualną wolnością, w istocie rzeczy znosi się wszelkie normy moralne i skrajnie relatywizuje wszelkie wartości).

Wydaje się, że najpoważniejszymi formami uzasadnienia powszechnej i bezwzględnej obowiązywalności norm moralnych (w dużej mierze wolnymi od powyżej zasygnalizowanych trudności), były w dziejach filozofii tzw. etyka zmysłu moralnego bądź sumienia, oraz ściśle z nią związana etyka prawa naturalnego. Obie wyrastały z przekonania, że słuszność norm moralnych obowiązujących człowieka, da się uzasadnić w sposób racjonalny i obiektywny. Ich bliższa analiza jest zasadniczym przedmiotem obecnego artykułu.

Etyka sumienia

Wyrażenie „etyka sumienia" oznacza tu jedną z fundamentalnych prób uzasadnienia norm moralnych, polegającą na odwołaniu się do tzw. zmysłu moralnego (lub sumienia, bądź oczywistości serca), jako określonej władzy poznawczej człowieka, pozwalającej mu w każdym przypadku odróżnić dobro od zła. Zwolennikami tego modelu etyki byli przede wszystkim: F. Hutcheson, D. Hume i R. Cudworth, współcześnie zaś T. Kotarbiński i T. Czeżowski. Wartości moralne na gruncie tego modelu uważa się za oczywiste i niejako *a priori* wyryte w ludzkim sumieniu (czy sercu). Każdy człowiek, stojąc w obliczu określonej sytuacji moralnej, posiada zdolność jej adekwatnej oceny, tj. rozróżnienia między tym, co godziwe i powinne a tym, co haniebne i naganne.

Znakomitą ilustracją etyki odwołującej się do oczywistości sumienia (a zarazem obiektywnej oczywistości wartości moralnych), może być przykład podany przez I. M. Bocheńskiego: wyobraźmy sobie, że Karol namawia Ludwika, aby swojej matce poderżnął gardło podczas snu i tą drogą zdobył pieniądze na wódkę. Ludwik na taki czyn nie może się zdobyć, instynktownie uważając go za haniebny. Gdyby jednak Karol domagał się uzasadnienia takiej postawy, gdyby więc „zapytał, dlaczego nie można robić czegoś zbrodniczego, brudnego, grzesznego i tak dalej, to moglibyśmy tylko powiedzieć po prostu, że takich rzeczy się nie robi. Mówiąc inaczej, nic byśmy nie odpowiedzieli. Dowodu, uzasadnienia naszej postawy w ogóle

nie bylibyśmy w stanie dostarczyć. Zdania ’Nie powinieneś swej matce podcinać gardła, żeby zdobyć pieniądze na popijawę’ nie można uzasadnić. Ono jest **oczywiste;** można co najwyżej powiedzieć, że tak jest, i że nie ma co o tym dyskutować”[2]. Fundamentalną kwestią jest tutaj **dojrzenie** przez człowieka wspomnianej oczywistości: „Skoro się już raz zrozumiało, czym jest matka, to nie można mieć żadnych wątpliwości, iż morderstwo matki zawsze jest i pozostanie zbrodnią. Kto temu przeczy, jest w tym zakresie ślepy. Są ludzie ślepi na barwy i ludzie ślepi na wartości”[3].

W zależności od rozłożenia akcentów i specyficznej interpretacji zmysłu moralnego, ostatecznym uzasadnieniem norm moralnych (i związanej z nim powinności czynienia dobra), jest bądź to **obiektywnie istniejąca sfera wartości,** dostępna człowiekowi w aktach moralnego poznania(uzasadnienie bardziej przedmiotowe), bądź sam **akt przeżycia powinności,** czyli doświadczenie wartości (uzasadnienie bardziej podmiotowe). Na gruncie tego drugiego modelu, bardziej subiektywnego, często akcentuje się całkowitą autonomię etyki od religii, światopoglądu i filozoficznych rozstrzygnięć, dotyczących podstawowej struktury bytu, zwłaszcza bytu ludzkiego. Wiedza moralna jest, jak mówił R. Curworth, od doświadczenia całkowicie niezależna i względem niego uprzednia. Wybierając dobro, człowiek kieruje się wrodzonymi pojęciami i intuicjami moralnymi, według których ocenia i porządkuje rzeczywistość empiryczną wokół siebie. Na gruncie tej interpretacji odpowiedź na pytanie: dlaczego być dobrym?, brzmi: ponieważ podstawowa inklinacja ku dobru jest wyryta w moim sercu i stanowi dla mnie niekwestionowalną oczywistość.

Ta próba uzasadnienia norm moralnych jest jednak także narażona na kilka trudności. Przede wszystkim rodzi się pytanie: w jaki sposób wykazać, że człowiek rzeczywiście posiada zmysł moralny, stanowiący przedempiryczną i niezawodną busolę jego postępowania? Jedną z dróg mogłaby być analiza faktycznych zachowań moralnych ludzi, lecz ona właśnie — zdaje się przeczyć istnieniu zmysłu moralnego jako apriorycznej, wspólnej wszystkim władzy rozpoznawania dobra i zła, a przynajmniej — jego **niezawodności.** W obliczu bowiem odmiennych zachowań bądź osądów moralnych, uznać trzeba bądź to, że a) niektórzy ludzie błądzą bądź też, że b) są pozbawieni zmysłu moralnego (sumienia) i cierpią na moralną ślepotę, bądź wreszcie, że c) ich sumienie jest wypaczone (dla S. Butlera zmysłem moralnym może być tylko sumienie prawe, dobrze ukształtowane).

Pierwsza możliwość zdaje się jednak wykluczać interpretację sumienia jako **adekwatnego i nieomylnego** narzędzia rozpoznawania dobra i zła, druga zdaje się negować **powszechne** (wspólne wszystkim ludziom) występowanie zmysłu moralnego, trzecia zaś zmusza do postawienia pytania o **kryteria** prawego sumienia (znamiona zmysłu moralnego, działającego sprawnie i bezbłędnie), a więc o to, kto i na jakiej podstawie będzie w stanie ocenić, czyje sumienie jest dobrze ukształtowane (prawe), a czyje wypaczone. Istnieje niebezpieczeństwo, że za wzorzec prawości każdy człowiek będzie chciał uznać własne sumienie, skrajnie tym samym subiekty wizując to, co miało być adekwatnym rozpoznaniem wartości moralnych, „oczy-

[2] T. M. Bocheński: *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych.* Warszawa 1986, s. 44.

[3] Tamże, s. 48.

wistością sumienia". Zmysł moralny staje się tym samym jedynie subiektywną emocją, która może każdego poinformować o tym, w jaki sposób reaguje on na określone zjawiska moralne; brak jednak podstaw, by w zmyśle tym upatrywać postawy uzasadnienia **powszechnej i bezwzględnej** obowiązywalności norm moralnych.

Co więcej, jest faktem, że doświadczenie (subiektywnie) zniewalających wprost oczywistości, jest wyzwalane u różnych ludzi w obliczu całkowicie różnych zjawisk. Czyż można jednak żądać od kogokolwiek, by za autentyczne i wiarygodne uznał **moje oczywistości,** moje przeżycia dobra i zła? Więcej: czy ktokolwiek z ludzi ma prawo odmówić drugiemu adekwatnego przeżycia wartości, kierując się tylko swoim rozeznaniem, nawet najbardziej przekonującym? Czyż jest do pomyślenia, aby tylko mnie (lub tym nielicznym, którzy podzielają moje oczywistości) dane było widzieć prawdę, inni zaś skazani byli na błądzenie? Inaczej mówiąc, czy tylko ja posiadam sprawnie funkcjonujący zmysł moralny czy prawe sumienie, zaś sumienia innych są wypaczone? Czy mamy prawo odmówić sumienia temu, kto żadnych moralnych oczywistości nie dostrzega? Na koniec wreszcie: co znaczy naprawdę „mieć prawe sumienie"?

W obliczu rozbieżności ocen moralnych (a co za tym idzie — przynajmniej niekiedy zachodzących błędnych rozpoznań tego, co dobre i złe), można oczywiście, za T. Czeżowskim, zaproponować jako jedyną (lub główną) drogę eliminacji błędów **— ćwiczenie** zmysłu moralnego (sumienia), poprzez kontrolowanie i sprawdzanie poprawności dokonywanych przezeń osądów: „Umiejętność oceniania rozwija się poprzez ćwiczenie, jak umiejętność obserwacji (w szczególności np. umiejętność mikroskopowania lub wysłuchiwania szmerów w badaniu internistycznym). Nabycie wprawy w ocenianiu ułatwia eliminowanie mylnych ocen"[4]. Problem jednak w tym, że aby dokonać takiej kontroli, trzeba już dysponować wglądami adekwatnymi i oczywistymi. W obliczu jednakże rozbieżnych ocen i wglądów powstaje pytanie: **które** mają zostać uznane za **rzeczywiście** odekwatne i oczywiste, a tym samym stanowić podstawę osądu innych jako błędnych? Kontrola zmysłu moralnego wymaga więc, jako warunku swej skuteczności, uprzedniego i adekwatnego kryterium oczywistości sądów i ocen moralnych. Kryterium to jednak—aby uniknąć błędnego koła w uzasadnianiu — musi być od zmysłu moralnego (czy sumienia) niezależne, bardziej pierwotne. Tym samym jednak tzw. etyka sumienia nie może zostać uznana za **ostateczne** uzasadnienie norm moralnych.

Truizmem jest też, co podkreślała w odniesieniu do tzw. oczywistości moralnych **M.** Ossowska, stwierdzenie, że **zakresy** tego, co oczywiste, nie są zbieżne nawet u ludzi pochodzących z tego samego kręgu kultury, narodu, religii czy nawet małej grupy społecznej. Tzw. oczywistości moralne „często są (...) po prostu głosem naszych nawyków myślowych, które z właściwym sobie egocentryzmem usiłujemy rzutować na otoczenie"[5].

[4] T. Czeżowski: *Etyka jako nauka empiryczna.* W: Tegoż: *Pisma z etyki i teorii wartości.* Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1989, s. 98.

[5] M. Ossowska: Op. cit, s. 440.

Co więcej, oczywistości moralne są (według określenia M. Ossowskiej) plastyczne, tzn. mogą zmieniać się pod wpływem określonych bodźców, np. w procesie wychowania (jak pisał w *Bajce o pszczołach* P. Mandeville — nie ma takiej rzeczy, której nie dałoby się wmówić człowiekowi). Często też tzw. oczywiste normy tracą swoją oczywistość — jak podaje M. Ossowska — pod wpływem prób bardziej precyzyjnego i szczegółowego ich sformułowania. I tak np. norma „każdy człowiek winien mieć takie warunki, by mógł rozwinąć wszystkie swoje możliwości", z pozoru słuszna i oczywista, przestaje taką być w obliczu stwierdzenia, że możliwością stojącą przed człowiekiem jest nie tylko dobro, ale i zło.

Wspomniane tu zjawisko iluzoryczności i relatywności oczywistości już nie tylko rodzi pytanie o kryterium oczywistości autentycznych, lecz pozwala sądzić, że tzw. oczywistości moralne (głos sumienia, przeżycie powinności itd.) są bądź fikcją, bądź też — jeżeli nawet istnieją oczywistości obiektywne — nie są one w stanie przemówić do wszystkich ludzi i ich sumień w sposób jednakowo przekonujący. Tym samym jednak moralne oczywistości można uzasadnić, co najwyżej, drogą przemocy bądź statystycznie, zatem przez wskazanie, że większość ludzi podziela takie właśnie a nie inne zasady (i normy) moralne. Stąd też racją bycia dobrym na gruncie etyki sumienia nie byłoby przeżycie oczywistości, lecz zbieżność sądów moralnych głoszonych przez większość, i narzuconych pozostałym, którym odmawia się prawych sumień.

Idąc dalej należy stwierdzić, że zmysł moralny (sumienie), traktowany jako fundament etyki, może w istocie uzasadnić obowiązywalność dowolnych i wzajemnie ze sobą niezgodnych (a nawet sprzecznych) norm moralnych, np. zarazem wymóg miłowania nieprzyjaciół jak i eksterminacji wyznawców odmiennej („fałszywej") religii. Zdaniem np. F. Hutchesona zmysł moralny skłania ludzi nie tylko do dobra, ale wręcz — do bezinteresowności. Kierowanie się jednak w działaniu szlachetną intencją nie zapewnia jeszcze dobroci i godziwości czynu. W dobrej intencji, w najgłębszej zgodzie z własnym sumieniem, ludzie nie tylko oddają swe życie za innych, lecz często popełniają także największe zbrodnie.

Podniesiona tu subiektywność zmysłu moralnego (sumienia) i odkrywanych przezeń oczywistości dobitnie pokazuje, że z faktu posiadania przez człowieka określonych przeżyć moralnych (np. przeżycia powinności), nie wynika bynajmniej słuszność ocen i czynów. „Pewne rzeczy jawią się nam jako oczywiste, ale nie potrafimy w żaden sposób przejść od subiektywnych oczywistości do obiektywnych faktów"[6]. Tym samym jednak, jeżeli przeżycie oczywistości dobra (lub powinności określonego czynu) nie ma być jedynie chwilową emocją czy poruszeniem serca (bądź nawet iluzją), musi być zakorzenione w tym, co obiektywne. Inaczej mówiąc, oczywistość serca czy sumienia zakłada istnienie niezależnego od człowieka porządku niezmiennych wartości. Tylko bowiem obiektywnie istniejąca sfera wartości, dostępna poznawczo człowiekowi, może stanowić podstawę rozstrzygnięcia w konkretnych wypadkach, czy głos sumienia jest słuszny, czy nie. Rzec można, że etyka zmysłu moralnego zakłada określone prawo naturalne odczytywane przez

[6] Z. Szawarski: *Etyka George'a Edwarda Moore'a* W: G. E. Moore: *Etyka.* Warszawa 1980, s. XIX (podkr. —Z. Sz.)

człowieka Tym samym jednak tym, co ostatecznie uzasadnić ma obowiązywalność norm nie jest głos sumienia czy zmysł moralny, lecz **obiektywnie istniejące wartości** (czyli tzw. prawo naturalne).

Etyka prawa naturalnego

Etykę prawa naturalnego można, w pewnej przynajmniej mierze, potraktować jako przedmiotową, obiektywistyczną interpretację etyki sumienia (bądź też jako jej przedmiotowe dopełnienie i fundament). Prawo naturalne wszak, to niezależny od człowieka porządek wartości wyznaczających kierunek ludzkiego działania. Na gruncie tej koncepcji normy moralne opierają się nie na subiektywnym poczuciu ich oczywistości, lecz na rzeczywistym bycie, na jego „wewnętrznej prawdzie". Można powiedzieć, że ludzki rozum, penetrując poznawczo rzeczywistość, ujmuje zarazem jej wymiar aksjologiczny, „powinnościowy", wyrażający się w naczelnej normie prawa naturalnego — „dobro należy czynić, zła unikać". Prawo to, wpisane w ludzką naturę, aktualizuje się, jak pisze M. A. Krąpiec, zawsze w momencie decyzji podjętej w obliczu konkretnego dobra. „Gwarantem obiektywizmu tego prawa jest intelekt odczytujący konieczne aspekty przedmiotu jako dobra konkretnego"[7]. Inaczej mówiąc, prawo naturalne jest przedmiotowo oczywiste, człowiek zaś dysponuje wrodzoną zdolnością jego poznania i uznania za wiążące go w sumieniu. Można powiedzieć, że dobrym będzie taki czyn, który respektuje zasady prawa naturalnego, złym zaś ten, który zadaje im gwałt Oznacza to, że uzasadnieniem norm moralnych nie jest subiektywne poczucie powinności dobra, lecz obiektywnie istniejąca hierarchia wartości. Stąd też, jak pisał Karol Wojtyła, „bez rzetelnej refleksji nad bytem ludzkim oraz nad jego celowością nie można zbudować uzasadnionej wiedzy o tym, co jest moralnie dobre lub złe, czyli etyki"[8].

I ta jednak próba uzasadnienia etyki, odwołująca się do absolutności, obiektywności i niezmienności wartości moralnych, nie jest wystarczająca. Przede wszystkim fundamentalny nakaz prawa naturalnego („dobro należy czynić, zła unikać") jest czysto formalny, treściowo pusty; nie precyzuje wszak, **co i w jakich warunkach** jest dobrem, co zaś złem. Każda próba jego dookreślenia zakłada już jakąś, nie zawsze oczywistą, wizję człowieka i hierarchię wartości. Co więcej, czysto formalny nakaz prawa naturalnego podatny jest na rozmaite i niekiedy sprzeczne ze sobą interpretacje, niezależnie od tego, co pojmuje się jako powinne dobro, co zaś jako zabronione zło. Oznacza to, że odwołując się do prawa naturalnego jako fundamentu etyki, można uzasadnić wszelkiego typu zbrodnie. Jeżeli np. za najwyższe dobro uzna się rozwój ludzkości, może to prowadzić do skrajnej liberalizacji i relatywizacji normy chroniącej jednostkowe ludzkie istnienie. Z ogólnej wszak zasady: „dobro należy czynić", nie da się wyprowadzić żadnej konkretnej normy „powinieneś czynić to a to w danej sytuacji", np. ocalić tego człowieka od śmierci.

Idąc dalej należy stwierdzić, że na gruncie etyki prawa naturalnego w istocie uzasadnia się normy etyczne poprzez odwołanie się do tego, co faktycznie istnieje.

[7] M. A. Krąpiec: *Ja—człowiek. Zarys antropologii filozoficznej.* Lublin 1986, s. 259.

[8] K. Wojtyła: *Elementarz etyczny.* Lublin 1983, s. 24.

Inaczej mówiąc, powinności usiłuje się wyprowadzić z tego, co jest. To jednak, jak dowodził już D. Hume, nie jest możliwe. Z faktu wszak, że człowiek jest takim to a takim bytem, oraz że istnieją określone wartości, w żadnym razie nie wynika, że człowiek jest zobowiązany jakiekolwiek wartości cenić, a tym bardziej — urzeczywistniać. Podejmowane niekiedy (np. w XVIII wieku przez W. Wollanstona, czy współcześnie przez J. P. Searle'a) próby uprawomocnienia zdań normatywnych w oparciu o zdania opisowe, skazane są (i to z zasady) na niepowodzenie. Nie przypadkowo więc I. M. Bocheński przekonanie, że normy moralne wynikają z faktów nazywa „zabobonem". Tym samym jednak należy stwierdzić, że natur a bytu nie może stanowić ostatecznej racji **powszechnej i bezwzględnej** obowiązywalności norm moralnych. Pomiędzy sferą faktów i wartości zdaje się istnieć, wyraźnie podkreślana chociażby przez I. Kanta, nieprzezwyciężalna przepaść. Tym samym, warunkiem uzasadnienia norm moralnych jest, przynajmniej, istnienie obiektywnych i powszechnie obowiązujących wartości jako osobnej, „powinnościorodnej" sfery rzeczywistości oraz ich poznawcza dostępność człowiekowi w jakiejś postaci oczywistości. Jednak ani etyka sumienia, ani etyka prawa naturalnego — tych warunków nie spełniają.

Znaczenie etyki sumienia i etyki prawa naturalnego

Mimo powyżej sformułowanego wniosku, nie można nie dostrzec doniosłości zaprezentowanego w obecnym artykule modelu etyki i znaczenia ukazanych na jego gruncie problemów. Przede wszystkim, etyka sumienia i etyka prawa naturalnego unaoczniają fakt, że jeżeli jakakolwiek norma moralna ma być dla ludzkiego sumienia wiążąca, to uzasadniająca ją wartość musi być obiektywna, bezwzględna i niezależna od człowieka. Więcej, musi być dla każdego, indywidualnie, dostrzegalna i akceptowalna. Inaczej mówiąc, człowiekowi nie można narzucić żadnej normy z zewnątrz, bez jego osobistego, w pełni wolnego i świadomego przyzwolenia. Etyka sumienia w pełni więc respektuje postulat **wolności** (moralnej autonomii) każdego z osobna człowieka.

Co więcej, ukazuje jedyny rzeczywisty fundament tej wolności, mianowicie zastaną przez człowieka **prawdę rzeczy.** Wolnością nie jest wszak realizacja wszystkich, całkowicie dowolnych pragnień czy dążeń. Wolność można zbudować i ocalić jedynie w prawdzie jako instancji ostatecznej, niepodatnej na subiektywizacje i manipulacje ze strony kogokolwiek. Normą, która wiąże każdego człowieka nie jest prawo ustanowione przez określoną władzę i przez nią egzekwowane, lecz immanentne prawa rządzące światem wartości. Tym samym też stwierdzić należy, że — jakkolwiek paradoksalnie to brzmi — normą dla człowieka może być tylko odczytana i uznana w wolności sumienia **prawda bytu** (odwieczne prawo natury).

Co więcej, etyka sumienia wyrasta z głębokiego optymizmu, z ufności w moralną godziwość i prawość człowieka, a przynajmniej — w zdolność bycia prawym i godziwym. Człowiek to nie istota, której postępowanie należy kształtować drogą fizycznej i psychicznej tresury, lecz powołany i w pełni zdolny do osiągnięcia prawdy i dobra autonomiczny **podmiot.** Można powiedzieć więc, że etyka sumienia to etyka **ufności** wobec człowieka, dzięki czemu jest zarazem etyką **szacunku** dla

ludzkiej, indywidualnej godności. Zasadą etyki jest wszak, jak podkreślał H. Struve, by każdy człowiek pozostawał zawsze w zgodzie z samym sobą, aby to, co czyni, było wiernym odbiciem tego, kim jest. „(...) nie wymagam, aby mój znajomy, albo (...) mąż pobożny (...), albo rycerz średniowieczny, lub też Dahomejczyk, stosowali się do moich przekonań etycznych, ja nie oceniam ich postępowania ze stanowiska moich reguł moralnych; ale ja mam prawo wymagać, aby każdy z nich stosował się w swym postępowaniu do własnych przekonań etycznych, aby jego czyn nie ujawniał sprzeczności z tym, co on sam uznaje za właściwe i dobre. Jednym słowem, aby osobnik działający był w zgodzie z samym sobą. I w tym przedstawia się nam właśnie najwyższa zasada postępowania etycznego”[9]. Jak podkreślał św. Tomasz z Akwinu, bardziej godziwym jest ten kto, mając najgłębsze przekonanie, że Chrystus jest bluźniercą i uzurpatorem, odtrąca Go, aniżeli ten, kto—nie wierząc w Boga—trwa przy chrześcijaństwie dla racji pozareligijnych.

Na koniec wreszcie, etyka sumienia oraz etyka prawa naturalnego ukazują problem zasadniczej, jak się zdaje, niedowodliwości norm moralnych. Albo ich słuszność człowiek dostrzega, albo nie. Może w tym rozeznaniu błądzić, nie może jednak podać rozstrzygającego argumentu za lub przeciw określonej normie. Można tym samym stwierdzić, że — i to zdaje się być główną aporią etyki — albo słuszność norm moralnych jest oczywista i zasadniczo dostępna wszystkim (czemu przeczą wnioski powyższych analiz), albo ostatecznie nieuzasadnialna, przynajmniej w sposób bezwzględny (co może prowadzić do skrajnego relatywizmu, a nawet anarchizmu moralnego). Jakiej jednak w tej sytuacji mamy udzielić odpowiedzi na wyjściowe pytanie: dlaczego być dobrym?

Postulat dobra

Wydaje się, że błądząc i poszukując uparcie racji swego moralnego postępowania, człowiek zarazem posiada chociażby intuicyjne i najczęściej jednak prawidłowe rozeznanie moralne. Wprawdzie niełatwo jest powiedzieć, co jest **rzeczywiście** dobre i złe, niemniej jednak „prawie każdy, kto tylko nie powtarza bezwolnie powszechnie przyjętych opinii, rozumie tę ideę”[10]. „Gdy wyrządzono ci krzywdę, masz pewnie poczucie, że inni powinni się z tym liczyć: nie myślisz, że to nie ich sprawa i że nie mają powodu starać się cię nie krzywdzić”[11]. Więcej: „Nasze cierpienia wszyscy poczytujemy nie tylko za **złe dla nas, ale za zło w ogóle”**[12]**.** To oznacza, że pomimo wszelkich trudności w uzasadnianiu norm moralnych, bywają sytuacje, w których człowiek intuicyjnie i nieomylnie doświadcza różnicy między dobrem i złem. Wobec zbrodni ludobójstwa przecież, jak pisał B. Russell, nikt nie może zająć postawy *„de gustibus non est disputandum”*.

[9] H. Struve: *Zasada postępowania etycznego.* W: S. Jedynak: *Etyka polska w latach 1863-1918.* Warszawa 1977, s. 321.

[10] T. Nagel: *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii.* Warszawa 1993, s. 67.

[11] Tamże, s. 60.

[12] Tamże, s. 62.

Czym jest ta podstawowa intuicja moralna, ten Sokratejski demon, którego głosu nie jest człowiek w stanie zagłuszyć, więcej, którego wyroki, niekiedy bardzo bolesne, każdy człowiek musi przyjąć z pokorą? Jest na pewno głosem prawdy. Tylko w nim dostępna jest pełna prawda o człowieku, tylko on bowiem wyraża ludzkie wnętrze w pełni i do końca. Jest też głosem ostatecznym w tym sensie, że nie może być sprawdzony za pomocą żadnej innej, bardziej fundamentalnej instancji. Prawda o człowieku jest po prostu prawdą **sumienia.** Perspektywa sumienia natomiast odsłania jeden z najbardziej istotnych wymiarów ludzkiego życia, mianowicie odniesienie do prawdy. Dobro i zło wszak, przynajmniej w ludzkim doświadczeniu, nie są sprawą osobistej opcji czy preferencji, lecz sprawą **prawdy.** Bez względu więc na niemożność uzasadnienia powszechnej i bezwzględnej obowiązywalności norm moralnych, nawet na gruncie etyki sumienia czy etyki prawa naturalnego, zarówno sumienie jak i prawo naturalne („prawdę rzeczy"), uznać trzeba (chociażby w formie postulatu) za podstawową przestrzeń ludzkiego życia moralnego.

Człowiek przecież instynktownie rozumie, że nie on tworzy prawdę, lecz ją zastaje i że tylko do niej się stosując, może nie błądzić w życiu. Tylko słuchając głosu prawdy — może też odnaleźć rzeczywiste dobro. Wymóg prawdy wpisany jest w sam rdzeń bycia człowiekiem. Jak pisał H. Struve: „dążność do prawdy jest potrzebą oraz obowiązkiem ducha. Więc uznać ją muszę, gdy mi się w sposób przekonywający narzuca. Ma ona dla mnie, jako prawda, siłę obowiązującą, i dlatego nie mogę jej dowolnie zmieniać, lecz muszę się do niej zastosować, jeżeli nie chcę popaść w wewnętrzną sprzeczność z samym sobą"[13].

Gdzie jednak ostatecznie poszukiwać prawdy o człowieku, prawdy bycia, prawdy o dobru i złu? Czy prawda ta jest jeszcze na tyle wyraźna, by człowiek mógł ją dosłyszeć? Pytanie to, zwłaszcza w umyśle współczesnego człowieka, ma wprost Piłatowski sens: **„cóż to jest prawda? ".**

W takim kontekście wypada powrócić do dramatycznego, ale zarazem bardzo aktualnego pytania postawionego na początku tych rozważań: **dlaczego być dobrym?** Pytanie uderza swoją banalnością, ale i niestosownością. Czyż może ono być postawione przez człowieka **całkiem poważnie?** Inaczej mówiąc: czyż człowiek aż tak dalece, tak bardzo siebie zagubił, że nie wie, czym jest dla niego dobro? Czyż rzeczywiście potrzebna jest jakaś dodatkowa racja uzasadniająca ludzką potrzebę i powinność dobra? Czyż nie należy ono do ludzkiej natury?

Trudną, ale jedyną odpowiedzią na pytanie, dlaczego mam być dobry, jest stwierdzenie: **ponieważ jestem człowiekiem.** Gdyby nawet nie udało się uzasadnić żadnej normy moralnej, ta jedna, chociaż tylko formalna zasada, pozostawałaby w mocy: **mam być dobry dlatego, że jestem człowiekiem.** Człowiek przecież „nie odczytuje dobra i zła jako tylko różne kształty swego losu. Jest ze swej natury skierowany i pchnięty ku dobru, pochylony w stronę dobra. W ciszy sumienia odkrywa swoją najgłębszą zgodność z dobrem i obcość zła. Przeżywa dobro jako coś powinnego"[14].

Dobro odkrywa się w sumieniu, zostając sam na sam ze sobą, z bolesną niekiedy prawdą o sobie. Nikt za mnie prawdy tej nie odkryje, nikt za mnie nie odnajdzie drogi

[13] H. Struve: Op. cit., s. 329.

[14] J. Gałkowski: *Wprowadzenie.* W: K. Wojtyła: Op. cit., s. 11.

do dobra, nikt wreszcie za mnie nie odkryje racji dobra ani nie podejmie żadnej decyzji. Tylko ja mogę wszystko ocalić, albo wszystko zaprzepaścić. Ta świadomość stawia na krawędzi—pomiędzy prawdą a fałszem, dobrem a złem, pomiędzy bytem a nicością; jest świadomością pełni, godności i zarazem nędzy człowieczeństwa. Możliwej wielkości i grożącego upadku, tryumfu i klęski. Ileż heroizmu trzeba, by się nie zxałamać. Mieć w rękach swój los i nim dysponować. Kto choćby częściowo zrozumie, czym jest bycie pomiędzy dobrem i złem, nie może nie odczuć trwogi i lęku. Być człowiekiem, to być w niepokoju.

*

Każdej etyce, każdej próbie uzasadnienia norm moralnych można postawić zarzut, że jest niewystarczająca lub nawet błędna. W każdej jednak wyraża się fundamentalna potrzeba człowieka, by sprostać wyzwaniu dobra, wyzwaniu człowieczeństwa. Każdam w specyficzny dla siebie sposób, ukazuje dramat dobra i zła, dramat wolności. Każda wyrasta bowiem z doświadczenia rozbitego życia i potrzeby jego scalenia, potrzeby ładu i sensu. Czyż człowiekowi jednak sens ten może być kiedykolwiek — przynajmniej na ziemi — dostępny?

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

ZDZISŁAW CACKOWSKI
Uniwersytet M. Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

RACJONALIZM — IRRACJONALIZM

UWAGI WPROWADZAJĄCE

Odczyt swój muszę poprzedzić czteropunktowym wstępem, określającym w zarysie przesłanie całego wykładu.

Po pierwsze, zapraszam Państwa do współmyślenia ze mną (a nawet za mną) o racjonalności. Chodzi o współmyślenie ze mną/za mną w trakcie wykładu, i tylko. Po wykładzie każdy wróci do siebie, do swojego sposobu myślenia. A ten powrót będzie sprawdzianem racjonalności naszego spotkania. W dwu przypadkach będzie to sprawdzian całkowicie negatywny: gdy treść i porządek mojego wykładu w niczym nie zmieni treści i porządku Państwa myślenia oraz (przypadek drugi), gdy własny Państwa porządek myślenia o racjonalności nie okaże żadnego oporu mojemu porządkowi, przyjmując go w całości i bez reszty.

Po drugie, będę mówił o **pewnych** tylko właściwościach postawy racjonalnej i działania racjonalnego, ani się ważąc na sporządzanie pełnego rejestru tych właściwości.

Po trzecie, w wybieraniu cech racjonalności kieruję się pewnym kryterium. Chodzi mi o to, aby parametry/zmienne, poprzez które staram się opisywać i oceniać racjonalność, pozwalały od **wewnątrz** wyznaczać granice racjonalności, po przekroczeniu których racjonalność umiera, to znaczy: (a) staje się bezsilna wobec napom tego, co irracjonalne (chaos, bezład, przypadkowość), lub (b) ostatecznie kończy swoje dzieło i nie ma przed sobą żadnego dalszego ciągu, bo osiągnęła stan ostatecznego tryumfu, **DZIEŃ SIÓDMY.**

Inaczej mówiąc, star am się tak dobierać parametry opisu rozumu, aby irracjonalność, jako jego zagrożenie, mogła być traktowana nie tyle i nie tylko jako coś wobec rozumu zewnętrznego, ale jako pewien stan/pewne stany wewnętrznych charakterystyk samego rozumu/samej rozumności.

Po czwarte, całemu mojemu wywodowi towarzyszy przeświadczenie, że życie ludzkie (w tym także ludzki rozum) nie dotarło jeszcze do **DNIA SIÓDMEGO,** ciągle mamy **DZIEŃ SZÓSTY,** a perspektywa **DNIA SIÓDMEGO JEST PERSPEKTYWĄ ŚMIERCI.**

* Tekst przedstawiony na forum VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego (Toruń 05-09 września 1995), w trakcie sesji plenarnej (red.).

Przechodzę teraz do zasadniczej części odczytu.

MIĘDZY CHAOSEM A „DNIEM SIÓDMYM"

Racjonalizm (Rm) jest jedną z filozoficznych doktryn dotyczących ludzkiej wiedzy. Mnie tutaj interesować będzie ta z nich, która jest przeciwstawiana **irracjonalizmowi (Irm),** w odróżnieniu od innej, przeciwstawianej **empiryzmowi** lub **sensualizmowi.**

Najważniejsze elementy tej doktryny: (a) rzeczywistość ludzka (świat otaczający człowieka oraz sam człowiek) jest poznawalna; (b) podmiotem poznania tej rzeczywistości jest człowiek, sam człowiek (jako jednostka i zbiorowość, gatunek), co oznacza, że wiedza nie jest człowiekowi **dawana** (np. objawiana przez jakiś podmiot „nadnaturalny"), ale jest przezeń **zdobywana;** (c) sam proces ludzkiego poznawania świata jest artykułowalny i kontrolowalny przez człowieka, to znaczy, że przebiega, a w każdym razie może przebiegać, w sposób świadomy i pod kontr olą świadomości.

Rm jest więc doktryną poznawczego optymizmu (a), antropocentryzmu (b), oraz świadomie kontrolowanej metodyczności poznawczej, co można by też nazwać rygoryzmem metodycznym lub logicznym (c). Tak pojmowany **Rm** ma swoją opozycję w **Irm,** który głosi: pesymizm poznawczy; niepodmiotowość poznawczą człowieka; nieartykułowalność i niekontrolowalność procesu poznawczego ze strony człowieka. Te dwie postawy mogą być i bywają odnoszone do siebie w sposób **dysjunktywny** bądź **koniunktywny.** Używając terminologii Heglowsko-Marksowskiej, można mówić o **metafizycznym (albo — albo)** lub **dialektycznym (i — i)** ujmowaniu ich wzajemnego stosunku. W przypadku „albo — albo", każda z tych postaw przybiera postać skrajną, w przypadku zaś „i — i" — żadna z nich nie da się sformułować bez drugiej, bez uwzględnienia ograniczeń płynących z postawy drugiej.

Rzeczywistość ludzkiego losu, w tym losu ludzkiego poznania, jest sinusoidalna: po fazach wzlotów (uzasadniających w mniejszym lub większym stopniu, ale nigdy ostatecznie, optymizm poznawczy), następują fazy mniejszych lub głębszych załamań (uzasadniające w mniejszym lub większym stopniu, ale znowu nie ostatecznie, pesymizm poznawczy), a po tych — znowu — fazy względnych i przejściowych (zawsze względnych i przejściowych!) sukcesów itd., jak długo życie trwa.

Podłożem filozofii racjonalizmu były zawsze fazy sukcesu rozumu, fazy racjonalizmu **zwyciężającego.** To natomiast, co w takich sytuacjach filozofia racjonalizmu głosiła, to nie była tylko idea racjonalizmu zwyciężającego; to była zwykle (zawsze?) idea racjonalizmu **ostatecznie zwycięskiego.** Faza rzeczywistego sukcesu (zawsze względnego i przejściowego, jak się później okazywało), przeobrażała się w racjonalistycznej filozofii w ideę **tryumfu racjonalizmu, w dzień siódmy rozumu.** W tym znaczeniu racjonalizm jako doktryna filozoficzna był zawsze, i ciągle bywa, w fazach swojego tryumfu **ideologią** sukcesu ludzkiego rozumu, sukcesu totalnego, który jest zawsze złudzeniem, zawsze nieprawdą. Przez to złudzenie totalności i ostateczności sukcesu rozumu, którego wyrazem jest racjonalizm filozoficzny (albo dotychczasowe jego formy), w racjonalizmie tym zawarte jest jego przekroczenie, jego zanegowanie; w racjonalizmie filozoficznym racjonalizm się

więc degeneruje, choć określenie to może jest zbyt ostre, bowiem owa degeneracja może być, w pewnych warunkach, twórcza. Ten racjonalizm filozoficzny („racjonalizm"?) spełnia przemienną rolę: jest czynnikiem promocji sukcesu, dokąd inne okoliczności mu sprzyjają i go podtrzymują; jest czynnikiem ogłupiającym, gdy dana faza sukcesu rozumu się kończy lub się skończyła, i gdy trzeba poszukiwać **nowych zasad rozumności, racjonalności.**

Analogicznie rzeczy się mają z irracjonalizmem. Podłożem filozofii irracjonalizmu były zawsze fazy niepowodzenia rozumu (ściśle mówiąc — **niepowodzenia człowieka!),** fazy rozumu **załamującego się.** To natomiast, co w takich sytuacjach filozofia irracjonalizmu głosiła, to nie była tylko idea racjonalizmu doznającego porażek; to była idea **totalnej i ostatecznej klęski rozumu.** W tym znaczeniu irracjonalizm jako doktryna filozoficzna, był zawsze i ciągle bywa **ideologią ostatecznej klęski człowieka.**

Filozofii/ideologii racjonalizmu przypisałem przed chwilą podwójną (przemienną) rolę w rozwoju człowieka i jego wiedzy — pozytywną bądź negatywną. Ta niejednoznaczność funkcjonalna powinnaby przysługiwać również filozofii/ideologii irracjonalizmu, choć bardziej oczywista wydaje mi się jego rola negatywna, która utwierdza destrukcyjne poczucie ostateczności klęski człowieka i jego władz poznawczych, utwierdza go w poczuciu bezsiły... Stan bezradności jest—jakże często! — autentyczną rzeczywistością ludzkiego losu; wtedy poczucie i świadomość bezradności jest mądrym refleksem tego stanu rzeczy. Pamiętajmy bowiem, że głupi optymizm też może być, i bywa, destrukcyjny. Jednakże filozofia/ideologia bezradności totalnej jest chyba bardziej destrukcyjna niż najgłupszy nawet optymizm, choć wobec niego też potrzebna jest czujność i krytycyzm.

Z tego, co wyżej napisałem, wyłaniają się dwa obszary dziwności, niepokoju, czy jak tam inaczej by to nazwać: obszar racjonalizmu ostatecznie zwycięskiego i obszar irracjonalizmu ostatecznego. Oba te obszary mają jedną cechę wspólną, którą jest właśnie owa **ostateczność, totalność:** wszystko jedno, czy dotyczy ona sukcesu rozumu, czy jego niepowodzenia.

Mówiłem dotąd o doktrynach filozoficznych (ideologicznych) dotyczących rozumu. Teraz chciałbym się zastanowić nad rozumem „samym", nad podstawową funkcją rozumu oraz jej zagrożeniami i deformacjami, które — ewentualnie — mogłyby być traktowane jako symptomy kryzysu rozumu.

*

Nazwą **rozum** oznaczam pewien rodzaj działalności ludzkiej, albo pewien aspekt ludzkiej działalności. Najważniejsze rodzaje/aspekty ludzkiej działalności, to: działalność ekonomiczna, społeczno-polityczna, kulturowo-artystyczna, naukowo-badawcza,... Każdy z wymienionych rodzajów działalności człowieka zawiera w sobie składowe (aspekty) **ciężkie** (takie lub inne działania fizyczne nastawione na przekształcanie środowiska przyrodniczego, technicznego, społecznego), oraz składowe **lekkie** (działania w sferze symbolicznej). Proporcje między tymi dwiema składowymi (aspektami) każdego ludzkiego działania są zróżnicowane, np. udział działań **ciężkich** jest znacznie większy w sferze produkcji materialnej niż w sferze działalności naukowej. Te proporcje jednak w jednym i w drugim przypadku są zmienne,

a przy tym wydaje się, że oznaką procesów rozwojowych jest obniżanie się udziału działania ciężkiego (zmniejszanie się materiało- oraz energochłonności).

Racjonalność ludzkiego działania oraz jego efekty można rozważać w skali wąskiej (cząstkowej), oraz szerokiej (globalnej). Można na przykład rozważać sprawę racjonalności kultury intelektualnej danego społeczeństwa, albo problem racjonalności działań produkcyjnych tegoż społeczeństwa. Ale można też, nawet należy, spojrzeć na zagadnienie racjonalności w sposób globalny, obejmujący wszystkie podstawowe formy życia społecznego oraz ich wzajemne oddziaływania.

Na czym polega racjonalność ludzkiego działania? Na czym polega podstawowa funkcja **„rozumu"?** Przyjmuję, że tą funkcją jest **porządkowanie różnorodności/chaosu,** co dokonuje się w oparciu o uzyskiwaną i przetwarzaną informację. Każdy „... rozumny system spełnia następujący wymóg: **każdy system dokonujący właściwego wyboru (o stopień wyższego od wyboru przypadkowego) dokonuje tego wyboru w oparciu o pozyskaną informację" (AR,** s. 34). Radzenie sobie z przypadkiem (z przypadkowością), oto podstawowy i odwieczny problem człowieka, powiada Habermas

Przejawem więc rozumności jest uporządkowanie działań realizowanych różnorodnymi środkami i skierowanych na zmienną różnorodność środowiska (przyrodniczego, technicznego, społecznego, kulturowo-symbolicznego); jej miarą zaś jest poziom owego uporządkowania ponad przypadkowy rozkład działań. Rozumność jest więc mierzona stopniem uporządkowania, tak! **Ale porządek całkowity i ostateczny jest jej zaprzeczeniem, zdegenerowaniem.**

Rozumność/racjonalność jest więc zawsze **MIĘDZY** całkowitym uporządkowaniem a totalnym chaosem, zawiera w sobie jedno i drugie w dynamicznym sprzężeniu, jest afirmacją i negacją. Negacja jest zawsze wyzwaniem dla rozumu, gdy napotyka on chaos, nieporządek, czyli przeszkodę do pokonania. Jest ona, z drugiej strony, „układem" odniesienia dla uświadomienia sobie i wartościowania wiedzy (osiągniętego porządku myślowego). Nie można, pisze G. Bachelard, „... mieć świadomości uporządkowania wiedzy *(normalité du savoir)* bez pewnego odniesienia do nieporządku zredukowanego, wyeliminowanego, tak że powinniśmy systematycznie łączyć ze sobą psychologię reguł oraz psychologię przeszkód" (BG, s. 15).

Dwa są do pomyślenia stany absolutnej śmierci **„rozumu"** jako działalności człowieka (jednostki czy zbiorowości), nastawionej na porządkowanie różnorodności (chaosu) ludzkiego świata przedmiotowego (sfera **ciężka,** *hardware)* i symbolicznego (sfera **lekka,** *software).*

Pierwszym jest **zalew chaosu** i zerowa efektywność człowieka w jego porządkującym działaniu. Fazy anarchii i rewolucji w życiu społeczeństw (gdy stare zasady porządkowania życia społecznego już nie działają, a nowych jeszcze nie ma), stanowią przykład tendencji w tym właśnie kierunku prowadzących. W nauce ilustracją tej tendencji mogą być fazy gromadzenia coraz bardziej różnorodnego materiału faktograficznego, którego nie są już w stanie zespalać i porządkować dotychczasowe teorie, a teorii nowych jeszcze nie ma i nie wiadomo, czy się je znajdzie. Fazy takiego zagrożenia (kryzysu) rozumu są zwykle przejściowe i nie-

bawem nowe zasady porządkowania się pojawiają, czyli stan kryzysowy zawiera (choć to się ujawnia dopiero *ex post)* swe twórcze moce.

Drugim stanem „śmierci" rozumu, śmierci przez tryumf, są tak zwane **zamknięte** struktury społeczne, w których osiąga się pełny i „ostateczny" porządek przez zablokowanie różnorodności (zablokowanie jej wewnętrznego generowania lub napływania z zewnątrz). W nauce hipotetycznym przykładem takiego tryumfu, czyli śmierci rozumu, byłaby taka (bardzo wąska) dziedzina wiedzy, w ramach której wszystkie fakty zostałyby poznane i ostatecznie uporządkowane, co oznaczałoby, że rozum, jako czynność porządkująca, byłby dalej zbędny. Analogicznym przykładem może też być teoria, która generowałaby wyłącznie problemy własnymi środkami rozwiązywalne i nie generowałaby żadnych problemów wymagających dla swojego rozwiązania zmiany tej teorii.

Ilustracją mogą tu także służyć pewne formy kultury duchowej (magiczne, mitologiczne, religijne), które — spetryfikowane w dogmatyce, rytuale i obrzędach — porządkują całość rzeczywistości przyrodniczej, społecznej i duchowej za pomocą „absolutnie niezmiennych" kryteriów i zasad. W dotychczasowych dziejach tak bywało, że taki czy inny „ostateczny i pełny" tryumf określonej rozumności/racjonalności (religijnej, ideologicznej, politycznej, moralnej, naukowej,...) prędzej czy później pękał pod naporem życia, czyli nowej różnorodności, która wymuszała szukanie nowych zasad porządkowania. Ale — o dziwo — pewnym (zwłaszcza religijnym, ideologicznym i politycznym) formacjom kulturowym zależy na utrzymaniu pozorów niezmiennej skuteczności ich zasad w całkowitym i ostatecznym uporządkowaniu świata nawet wtedy, gdy ich względną (!) skuteczność osiągają ciągłym owych zasad zmienianiem.

Mówiąc w powyższym akapicie o różnych formach rozumności/racjonalności, wywołuję ważne pytanie o odmienność kryteriów i zasad porządkowania świata przez różne formy kultury. Tej sprawy tu nie omawiam, choć — rzecz jasna — nie sugeruję identyczności racjonalności naukowej i magicznej na przykład.

Obecnie powstaje pytanie o charakter zagrożenia, z jakim mamy do czynienia w dzisiejszym świecie. Zdaje się, że faktycznie żyjemy w fazie kryzysu rozumu, rozumności, porządku i porządkowania naszego świata (przyrodniczego, technicznego, społecznego).

Ale czy jest to kryzys (zagrożenie) płynące z **nadchaosu/nadróżnorodności** w życiu społecznym, w sferze techniki, w obszarze wiedzy, czy też jest to kryzys (zagrożenie) płynące z **nadporządku/nadrygoryzmu?** W chaosie widziałby groźbę modernista; w porządku lub nadporządku upatruje ją postmodernista. Może na to pytanie trzeba odpowiadać w różny sposób w odniesieniu do różnych dziedzin życia i aktywności ludzkiej?

IRRACJONALNOŚĆ W OBSZARZE NAUKI

Obserwacja skąpca, gdy jest skąpy, gdy się spełnia jako skąpiec, to obserwacja **banalności.** Obserwacja skąpca, gdy okoliczności zmuszają go do rozrzutności, to obserwacja **dramatu** bądź **komedii.**

Mówienie o racjonalności tam, gdzie ona jest **ewidentna** (obszar nauki), a o irracjonalności tam, gdzie irracjonalność jest **ewidentna** (czary, magia, egzorcyzmy, ...), to trywialność. Natomiast zastanawianie się nad sytuacjami, w których i ze względu na które działania czarownika, maga, egzorcysty zyskują znamiona działań racjonalnych, taki namysł, to już coś niebanalnego. Otóż właśnie banalne są rozważania o racjonalności i racjonalizmie obszaru nauki. A czyż **banalność** nie jest **istotnym wskaźnikiem irracjonalności?!**

Pomyślmy więc o obszarze nauki niebanalnie, czyli intrygująco. Zastanówmy się więc nad obszarami, albo przejawami irracjonalności w sferze nauki.

*

„Prawdopodobnie wymogiem umysłu ludzkiego jest posiadanie jednolitej i spójnej wizji świata. Brak jej wywołuje lęk i schizofrenię. I trzeba przyznać, że w kwestii jedności objaśnienie mityczne znacznie przewyższa objaśnienie naukowe. Nauka nie dąży bowiem od razu do całkowitego i definitywnego wyjaśnienia Wszechświata; funkcjonuje tylko lokalnie. Przeprowadza na zjawiskach eksperyment szczegółowy i przez to dochodzi do opisywania i definiowania. Zadowala się odpowiedziami cząstkowymi i tymczasowymi. Wszelkie inne natomiast systemy wyjaśniania: magiczne, religijne czy mityczne, inaczej niż nauka, ogarniają wszystko. (...) odpowiadają one bez najmniejszego wahania na każde pytanie oraz rozwiązują wszystkie trudności przez prosty i jedyny argument a *priori"* (JF, s. 25-26).

*

Gdy ktoś mówi o sprawach ważnych i poważnych, i mówi o nich poważnie, to nigdy jego poważna prawda o owych ważnych i poważnych rzeczach nie może być **absolutnie zakończona, to nigdy jego racja nie może być stuprocentowa. Prawdy** tego rodzaju mogą mieć i zawsze mają swój dalszy ciąg, zawsze są one otwarte. I to jest podstawowy znak, podstawowy rys postawy racjonalistycznej.

Przeciwnie, gdy ktoś w sprawach ważnych i poważnych głosi **prawdy skończone — stu-** czy **tysiącprocentowe,** ten...

Oto pouczający dialog na powyższy temat

„ — Pan Ajbigman ma sto procent racji — pochlebiał Abrum młodszy.

— Sto procent racji nie istnieje — odburknął Bjumen.

—Jakżeż? Sto procent—najlepszy interes — wymądrzał się Abrum młodszy.

— Główne przykazanie dla wszystkich interesów — przekrzyczał go Bjumen — że sto procent racji nie istnieje.

— Jakżeż to, Bjumenie — spytał jeden z paniczów — w rachunkach każdy procent dopuszczalny.

— Ale nie w racji — upierał się Bjumen.

— Nie rozumiem was.

— Nie ma co rozumieć. Jeśli dwóch kłóci się, a jeden ma rzetelnych 55 % racji, to bardzo dobrze, i nie ma co się szarpać. A kto ma 60 % racji? To ślicznie, to wielkie szczęście, i niech Panu Bogu dziękuje. A co by powiedzieć o 75 % racji? Mądrzy ludzie powiadają, że jest to bardzo podejrzane. No, a co o 100 %? Taki, co mówi, że

ma sto procent racji, to paskudny gwałtownik, straszny rabuśnik, największy łajdak" (VSt, s. 99).

*

Umysł irracjonalny — to umysł **skończony, zamknięty.** To zamknięcie może mieć dwa wymiary: przedmiotowy (semantyczny) oraz komunikacyjny (pragmatyczny). Oba wymiary tego zamknięcia spełniają się w osobowości **wąsko specjalistycznej.**

O jednym z tych aspektów tak oto pisał Albert Einstein:

„Każdemu **poważnemu** badaczowi znana jest dobrze owa **bolesna** świadomość przymusowego ograniczania się do coraz to węższego **zakresu pojmowania** (podkreślenia Z. C.); ograniczenie takie grozi uczonemu pozbawieniem szerokich perspektyw i zepchnięciem go na poziom wyrobnika nauki" (EA, s. 30).

Wygląda na to, że, według Einsteina, różnica między „poważnym badaczem" a „wyrobnikiem nauki" tkwi w **bolesnej** świadomości przymusowego ograniczenia **„zakresu pojmowania".** Jeżeli ktoś ma ową bolesną świadomość generowaną przez przymusowe ograniczenie „zakresu pojmowania", to będzie przeciwdziała swojemu bólowi, w jakiejś mierze—proporcjonalnie do swojego bólu i do swoich możliwości — będzie to ograniczenie pokonywał, dając świadectwo temu, że jest „poważnym badaczem". A jeżeli świadomość owego ograniczenia nie jest bolesna? Wtedy ograniczenie nie jest przymusowe, a świadomości w istocie w ogóle nie ma.

*

Istotnym wskaźnikiem racjonalności jest komunikacja: między ludźmi, między różnymi obszarami wiedzy, między różnymi formami języka,... otóż rozwój nauki jest rozwojem racjonalności i racjonalizmu, **ale równocześnie i paradoksalnie —** wytwarza też pewną wyraźną irracjonalność, coś w sposób drastyczny przeciwstawnego racjonalności: nauka współczesna wytwarza mianowicie podwójnie uwidaczniający się **kryzys komunikacji, kryzys porozumienia.** Ten kryzys, ta wyraźna irracjonalność ujawnia się podwójnie: (a) na granicy między wspólnotą uczonych a resztą, a „laikatem" oraz (b) na granicach między specjalizacjami naukowymi.

To drugie jest szczególnie ważnym przejawem tego osobliwego rozwoju naukowej racjonalności, który generuje wewnątrznaukowy irracjonalizm, czyli **owo tak trudno przezwyciężalne specjalistyczne odosobnienie.**

Greckie słowa: *idiosis* **(odosobnienie),** *idiotikos* **(prywatny, amatorski, banalny),** *idiotismos* **(prostactwo),** które we współczesnych językach nabrały znaczeń związanych z patologią, pierwotnymi swoimi znaczeniami wskazywały właśnie na istotny związek między odosobnieniem i nieracjonalnością.

Wielcy przedstawiciele współczesnej nauki to zagrożenie racjonalności naukowej ze strony wytwarzanego przez samą naukę **odosobnienia/irracjonalności,** wyraźnie dostrzegają. Podejmują też działania na rzecz przezwyciężania owego podwójnego odosobnienia, które wraz z rozwojem nauki się ujawnia. Ale są i tacy ludzie nauki, którzy tego zagrożenia nie dostrzegają, a nawet przeciwnie — tym odosobnieniem się szczycą, jako wskaźnikiem własnej elitarności. Tamci na przykład piszą prace ze swej specjalności, adresując je do ludzi innych specjalności lub

do ludzi spoza nauki, a czynią to w przekonaniu sensowności takich działań, czyli w przekonaniu o możliwości skutecznego przezwyciężania odosobnienia umysłowego. Ci drudzy głoszą, że samo czytanie nie daje żadnego zrozumienia, że warunkiem rozumienia opisu czynności badawczej i efektu badawczego jest wykonanie opisywanych czynności badawczych i własne dojście w ten sposób do opisywanego efektu poznawczego. Wedle takiego myślenia, autentyczne porozumienie możliwe jest tylko między przedstawicielami tej samej specjalności, a dokładniej — porozumiewać się może badacz tylko z samym sobą.

Jednakże wzajemne **odosobnienie** wąskich specjalności naukowych nie jest jedyną możliwą i rzeczywistą formą wewnątrznaukowego irracjonalizmu. Formą drugą — na przeciwnym biegunie usytuowaną—jest **pusta ogólność** (realna groźba filozofii), która — „obejmując wszystko" — nie ma do zakomunikowania niczego.

W miarę zbliżania się do swojego spełnienia, obie te formy irracjonalności zbliżają się też do siebie i — ostatecznie — są nieodróżnialne: pełna kompetencja specjalistyczna ma pełną wiedzę o niczym, zupełna natomiast ogólność dysponuje zerową wiedzą o wszystkim.

Pewną szczególnie doniosłą płaszczyzną usytuowania trudności komunikacyjnych wewnątrz nauki oraz między nią a myśleniem potocznym (pozanaukowym) jest ogromny dystans języków: języka nauki (np. specjalistycznego języka mechaniki kwantowej) i języka potocznego, który można by nazwać **językiem fabularyzacji obrazowej.** Trudność ta nie jest trudnością komunikacji między nauką (w tym przypadku mechaniką kwantową) a myśleniem potocznym, myśleniem pozanaukowym. Jest to wewnątrznaukowa trudność, bowiem mechaniki kwantowej **nie da się przedstawiać bez owych obrazowych fabularyzacji.** Nie da się zredukować jej rozumienia do kalkulacji, do obliczania wyników, które następnie zyskują potwierdzenie w pomiarach i obserwacjach; tak wąsko pojmowali rozumienie rzeczywistości neopozytywiści, a Heisenbergowi takie pojmowanie rozumienia nie wystarczało (HW, s. 260-261).

Jak więc przekraczać zaostrzającą się ciągle granicę między fizyką współczesną a fizyką klasyczną i — wreszcie — między jakże nieobrazowym i niefabularnym językiem fizyki współczesnej a językiem myślenia potocznego? Tu wyrasta przepaść, której przekraczanie zdaje się być koniecznym warunkiem głębszego rozumienia współczesnej nauki. Ta przepaść przeraża laików, ale jest to fakt trywialny. W istocie rzeczy laicy nawet się tym nie przerażają, bo ich to mało obchodzi. Niebanalne jest dopiero, gdy tą przepaścią, skalą trudności rozumienia fizyki współczesnej są przerażeni jej najwybitniejsi przedstawiciele, którzy owo przerażenie uważają nawet za wstępny warunek autentycznego rozumienia. Niels Bohr opowiada, jak na początku lat 50. próbował opowiedzieć filozofom (głównie z kręgu neopozytywistów) o mechanice kwantowej: „Po moim wykładzie nie było żadnej opozycji ani żadnych trudnych pytań, muszę jednak przyznać, że to było dla mnie najstraszniejsze. Jeśli ktoś nie jest w pierwszej chwili przerażony teorią kwantów, to przecież niemożliwe, żeby ją zrozumiał" (HW, s. 260). Fizycy współcześni więc, którzy obecnie już teorię kwantów rozumieją (całkiem?), zapewne fazę przerażenia przeżyli i pokonali oraz — co ma tu szczególne znaczenie — pamiętają treść tego

swojego przerażenia, sposoby jego pokonania i potrafią tę treść oraz te sposoby przekazać innym. Z tym wszakże, że mechanika kwantowa, jak i cała fizyka współczesna, jest w ruchu, więc rodzi nowe źródła przerażenia, których pokonywanie stanowi treść rozumienia.

*

O innym z tych dwóch aspektów zamkniętości intelektualnej powiem, odwołując się do przykładu Heisenberga, oraz refleksji Carla Friedricha von Weizsâckera.

Heisenberg, to przykład umysłu szeroko otwartego, przykład szeroko otwartej kompetencji. Już w okresie młodzieńczym — tuż przed maturą — miał, z jednej strony, dość wyraźnie ukształtowane zainteresowania dla fizyki i jej bardzo wyspecjalizowanego języka, a z drugiej strony, czytał *Timaiosa,* znajdując — i to jest tutaj rzecz zasadnicza — **merytoryczną** więź między tymi tak bardzo odległymi językami.

A teraz refleksja Weizsâckera o Platonie i Heisenbergu.

Carl Friedrich von Weizsäcker stwierdza ogromną przewagę filozoficzną Platona względem Heisenberga. „Myślę, że bez ujmy dla mego nauczyciela i przyjaciela Heisenberga mogę powiedzieć, że precyzja i gęstość filozoficznej myśli dialogów platońskich przewyższa dialogi Heisenberga (chodzi o Heisenberga Der *Teil und das Ganze* — Z. C.), że poziom filozoficznej refleksji Platona jest wyższy, ale też nie umiałbym wymienić żadnego dzieła światowej literatury, względem którego nie przyznałbym pierwszeństwa Platonowi" (WC, s. 155-156).

Zdaje mi się, że Weizsäcker przesadza z tą absolutną przewagą dialogów Platona. To jednak, co dalej pisze o „pewnej przewadze" Heisenberga nad Platonem, jest „strzałem w dziesiątkę": „Z drugiej strony dialogi Heisenberga mają też pewną przewagę nad platońskimi. U Platona Sokrates—albo ktokolwiek występuje w imieniu Platona, gość z Elei, gość z Aten, pitagorejczyk Timaios — ma zawsze rację. U Heisenberga rację ma niekiedy także ten drugi" (Ibid., s. 156).

I to jest sedno różnicy między postawą racjonalistyczną i irracjonalistyczną. Narzucając sobie w ocenach maksimum ostrożności powiem, że Heisenberg jest w większym stopniu racjonalistą niż Platon. A mówiąc bez powściągu trzeba by stwierdzić, że racjonalizm Platona jest racjonalizmem „dnia siódmego", czyli racjonalizmem zdegenerowanym, czyli irracjonalizmem.

ROZUM BEZ NEGACJI

Do mojego referatu ustosunkował się ksiądz (nie znam nazwiska); przedstawiam treść wypowiedzi księdza tak, jak ją zapamiętałem.

W swoim wykładzie — wedle mojego polemisty — wykazałem nie klęskę rozumu, ale klęskę rozumu Heglowsko-Marksowskiego, którego konstytutywną część stanowi **negacja.** Ten dialektyczny rozum, wewnętrznie obciążony negacją (lub: obciążony wewnętrzną negacją), zaczął się kształtować od czasów Lutra, utwierdzany był przez Hegla i Marksa, a do współczesnej mentalności wprowadza takie pojmowanie rozumu filozofia Heideggera, Habermasa,... Takie właśnie, dialektyzujące pojmowanie rozumu było, zdaniem dyskutanta, przedmiotem refera-

tu prof. Cackowskiego, który wykazał klęskę takiego właśnie rozumu. Ta klęska wszakże nie dotyka **rozumu prawdziwego, transcendentnego,** nie dotyka ona **nadczasowego LOGOSU,** który nie jest obciążony żadną negacją, który jest czystą i pełną afirmacją dającą człowiekowi **spokój oraz poczucie pewności, uwalniającą człowieka od niepokoju i lęków.** Trzeba więc wrócić do tego nadczasowego Logosu, z którym związana jest tradycja naszego narodu, tradycja patriotyzmu i patriotycznej powinności.

W swojej bezpośredniej odpowiedzi ograniczyłem się do stwierdzenia, że oferta rozumu absolutnie bezpiecznego, wolnego od jakichkolwiek lęków, niepewności i rozterek nie odpowiada mi, i że realizacja idei rozumu absolutnie spokojnego/uspokojonego, oznacza tegoż rozumu zdegenerowanie. Teraz jednak, publikując tekst wykładu, odczuwam potrzebę nieco szerszego skomentowania tego, co ksiądz polemista powiedział.

Po pierwsze, ja nie wykazywałem żadnej klęski rozumu. Mówiłem tylko o warunkach jego niepowodzenia (zapaść w chaos, w niemoc) lub degeneracji (gdy rozum osiąga absolutny sukces), czyli — mówiąc słowami mojego polemisty — uwalnia się całkowicie od jakiejkolwiek negacji.

Po drugie, nie było czasu na szczegóły, ale w wykładzie sformułowano dość wyraźnie symptomy pozwalające rozpoznawać fazę degenerowania się rozumu, i to zarówno teoretycznego, jak i praktycznego. W dziejach ludzkich, np. w epoce chrześcijańskiego średniowiecza, ale i w naszych czasach (stalinizm), łatwo znaleźć wymowne przykłady rozumu uspokojonego, wolnego (raczej **uwolnionego)** od negacji; przykłady te budzą grozę.

Po trzecie, nie odżegnuję się od Hegla, tym mniej (wręcz przeciwnie!) od Marksa; kojarzenie treści mojego wykładu z myślą Heideggera czy Habermasa też przykrości mi nie sprawia. Muszę jednak wyraźnie stwierdzić, że wykład mój nie dotyczył historii doktryn filozoficznych. Jego przedmiotem był los człowieka w realnym ludzkim świecie, los człowieka zawieszonego między dwiema groźbami: groźbą chaosu/totalnej przypadkowości/totalnej entropii i bezładu a groźbą **TOTALNEGO I OSTATECZNEGO UPORZĄDKOWANIA.** Ciągle istnieją chętni do obdarzenie ludzi totalnością porządku. Mało, że istnieją chętni do obdarzania ludzi ostatecznym porządkiem **bez negacji.** Ludzie sami, my wszyscy, jesteśmy bardzo otwarci na takie „usługi", a nasza podatność na nie jest funkcją zagrożeń chaosem, które niekiedy przybiera rozmiary monstrualne; wtedy łatwo się wpada w monstrualność chaosowi przeciwstawną, monstrualność totalnego porządku, który oznacza kres rozumu, a nawet samego życia.

Po czwarte i w związku z zapewnieniem mojego polemisty, że rozum oparty o wiarę w transcendencję, w nadczasowy Logos, czyli po prostu w Boga takiego, jak go określają katoliccy teologowie, że taki rozum pozbywa się wewnętrznej negacji, rozterek, czyli zyskuje spokój.

Usłyszawszy te słowa chciałem, w pierwszym odruchu, powiedzieć **„gratuluję",** ale ugryzłem się w język, czując, że byłoby to z mojej strony nieuczciwe, bowiem dla mnie spokój ducha, to bezruch, wieczne odpoczywanie, słowem — śmierć.

Ja, owszem, odpoczynek lubię, cenię go i go potrzebuję, ale ten mój stosunek nie odnosi się do odpoczywania **wiecznego.** Wyznam tu, że gdy sobie czasem pomyślę o Bogu (o Bogu teologów), to ogarnia mnie wręcz metafizyczne współczucie wobec tego bezgranicznego **„INTELEKTU",** który wszystko wie, w którym nie ma żadnej negacji, żadnej rozterki, którego nic nie zaskakuje, nie zadziwia nic a nic, czyli **— WIECZNE ODPOCZYWANIE.** Bezgraniczna wielkość takiego umysłu budziła zachwyt św. Augustyna, wszelako zachwyt ten ocierał się o **grozę:** „Gdyby istniał umysł wyposażony w tak olbrzymią wiedzę i przedwiedzę, że cała przeszłość i cała przyszłość byłyby mu tak dokładnie znane, jak mnie jest znany ulubiony psalm, cudowny byłby to umysł, zadziwiający **aż do zgrozy!** (podkr. — Z. **C.)"** (A, s. 282). Tak, św. Augustyn wyczuwał zgrozę umysłu spełnionego, rozumu „dnia siódmego".

W obszar tego wiecznego odpoczywania zsunę się kiedyś (jak każdy), nie ma rady; mam nadzieję jednak, że życie nie doświadczy mnie aż tak, aby miało to nastąpić na moje własne życzenie.

W tym miejscu i na zakończenie chciałbym zalecić, także mojemu Polemiście, lekturę prac Miguela de Unamuno — wielkiego chrześcijanina, którego dzieła Kościół umieścił na indeksie ksiąg zakazanych, chyba właśnie dlatego, że Unamuno rozumiał i odczuwał życie człowieka (w tym także ludzki rozum) jako zawierające negację, którą ciągle tylko częściowo skutecznym Syzyfowym trudem trzeba pokonywać.

Nie ma więc rady: chcąc uwolnić **całkowicie** życie ludzkie i rozum ludzki od negacji, trzeba człowieka uwolnić od życia i rozumu. Trzeba się więc wystrzegać totalnych wyzwolicieli. Adresuję te słowa do katolika, który ze mną polemizuje, ale i do siebie, boć poczuwając się do więzi z myślą Marksa i z tradycją marksistowską, nie mogę nie odczuwać skojarzeń z marksizmem, który był (a może ciągle jakoś jest, albo w przyszłości może być, jest to przecież ciągle żywy i doniosły nurt intelektualny i ideowy) tak bardzo uwikłany (zwłaszcza w swej postaci najbardziej zdegenerowanej, jaką był stalinizm), w **totalne (więc złudne!)** eliminowanie z życia (i z myślenia) elementu negacji; cóż za paradoks: marksizm, teoria myślenia zawierającego zawsze wewnętrzną negację, wprzęgany w realizację programu bez jakiejkolwiek negacji, w realizację programu **PEŁNEJ AFIRMACJI!**

Zupełną zaś tragifarsą jest ten dar dla mnie (dar **nadczasowego LOGOSU?)** w postaci głosu mojego Polemisty, który pozwala aż tak wyraźnie dostrzec zbieżność między zdegenerowanym rozumem marksizmu a rozumem absolutnie afirmatywnym (wolnym od negacji) o całkiem odmiennej proweniencji.

LITERATURA:

Ashby R. (AR): *Czto takoje rozumnaja maszina?* W: *Wozmożnoje i niewozmożnoje w kibiernietikie. Sbornik statiej.* Akademia Nauk SSSR, Moskwa 1963.
św. Augustyn (A): *Wyznania.* Tłum. Z. Kubiak. Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
Bachelard G. (BG): *Le rationalisme appliqué.* PUF, Paris 1949.
Einstein A. (EA): *Mój obraz świata.* Wydawnictwo M. Fruchtman, Warszawa 1935.
Heisenberg W. (HW): *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu.* PIW, Warszawa 1987.

Vincenz St. (VSt): *Na wysokiej połoninie. Barwinkowy wianek.* PAX, Warszawa 1983.
Weizsäcker C. F. von (WC): *Platońska koncepcja prawdy w dziejach przyrodoznawstwa.* „Literatura na Świecie" 3 (119), 1981.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

MIŁOŚĆ A WYCHOWANIE*

W "Edukacji Filozoficznej" 19/1995 Jadwiga Mizińska zamieściła tekst *Miłość pedagogiczna.* Było to wystąpienie wielce kontrowersyjne, toteż formułuję pod jego adresem kilka uwag krytycznych. Tezy autorki wybijam kursywą.

1. *„Śmierć Boga" ogłoszona w XIX wieku spowodowała upadek autorytetu, opartego na starszeństwie i zasadzie ojcostwa.*

Jadwiga Mizińska przypisuje Fryderykowi Nietzschemu zainicjowanie procesu, którego efektem był upadek autorytetu. Jednak problem ten wcześniej rozważało wielu myślicieli i twórców, zwłaszcza jeśli chodzi o autorytet władzy, która na autorytet nie zasługiwała, jednak miała go zagwarantowany na mocy ustaleń pozaracjonalnych. Autorytet głupkowatego ojca zawsze stał pod znakiem zapytania, co zabawnie ukazał Arystofanes w *Chmurach.,* autor jakby nie było starożytny. Dociekanie natury dobra i zła, poszukiwanie rozumnych argumentów na rzecz ludzkiego postępowania i sceptycyzm wobec zasad współżycia „danych" od Boga czy zastanych (presja tradycji) — mają swoje głębokie, kulturowe i historyczne zakorzenienie, sięgające nie tylko średniowiecznego sporu o uniwersalia (gdzie chodziło, między innymi, o przyznanie prymatu temu, co ogólne nad tym, co szczegółowe; temu, co centralne nad tym, co lokalne), ale i antycznych poszukiwań „dobrych" i „lepszych" argumentów. Bezpośrednio przed Nietzschem, Dostojewski stawiał problem samowystarczalności moralnej i racjonalnej człowieka, wskazując, że rozum jest zbyt kruchą instancją gwarantującą mu poczucie bezpieczeństwa i sensu istnienia. Innymi słowy: co człowiekowi grozi, kiedy zacznie myśleć i poszukiwać na własny rachunek? Co stanie się z kulturą, jeśli filozofia przestanie pełnić funkcję *ancillae theologiae?* Nie Nietzsche więc przyczynił się do upadku autorytetu: ów upadek był następstwem długotrwałego procesu, zaś Nietzsche jedynie rozpoznał jego najnowsze, nowoczesne aspekty. Proces ten trwa nadal i aktualnie przeżywa kolejne apogeum.

Stąd pojawia się, nie po raz pierwszy w dziejach, zagrożenie dla dotychczasowego ładu i stabilizacji opartych na starych zasadach, i to we wszystkich dziedzinach życia. Pojawia się potrzeba odszukania nowych wartości, przeciwdziałających rozpadowi i anarchii, ale nie może to już być magia autorytetu starszeństwa i ojcostwa, chyba że taki autorytet zostanie wzbogacony o całkiem nowe treści. Jakie to byłyby

* Tekst przedstawiony na forum VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego (Toruń 05-09 września 1995), w ramach sekcji *Edukacja Filozofii* (red.).

treści? A no takie, które może uznać współczesny, myślący, oświecony i roztropny człowiek; nie jest wykluczone, że wartości te należy dopiero wykreować, zaś ich kształtu jeszcze nie znamy.

Można by przyjąć, że niezmiennie autorytetem cieszy się rozum i człowiek mądry, gdyby nie to, że coraz więcej ludzi sądzi, że rozumu mają pod dostatkiem, a nawet więcej niż inni.

2. *Przeszłości odebrano kształcący i edukacyjno-wychowawczy charakter, zepchnięto ją na śmietnik i opatrzono etykietami: degrengolada, nędza, strach.*

Nie wiem, skąd Jadwiga Mizińska czerpie taką wiedzę o stosunku obecnych pokoleń do przeszłości.

Jeżeli autorka omawianego szkicu sądzi, że ktoś przeszłości odebrał (odbiera) kształcący i edukacyjny charakter i widzi w niej same złe strony, to należy tego kogoś wskazać, zaprezentować jego błędne tezy i podjąć z nim polemikę; następnie należy przeszłości przywrócić owe utracone dostojne oblicze, a przynajmniej podjąć kroki w tym kierunku. Jak mi wiadomo, represjonowanie różnych dziedzin wiedzy wiąże się przede wszystkim z usuwaniem ich z programów nauczania. Nie są mi znane podobne zabiegi w odniesieniu do nauczania historii w polskich szkołach różnych szczebli. Także nie słyszałem, aby obecnie napiętnowano historyków jakiejkolwiek orientacji ideowej czy twórców odwołujących się do czasów minionych: ten rodzaj działalności literackiej z reguły miał szerokie grono odbiorców.

Naturalną koleją rzeczy czasy obecne, pod wieloma względami, górują nad czasami minionymi (ale czy pod każdym względem?). W przeszłości działo się wiele rzeczy haniebnych i poniżających godność ludzką, ale i dzisiaj owych niegodziwości nie jest mniej, a może nawet więcej. Przeszłość wydała ludzi znakomitych, znanych i anonimowych; wspaniałe wartości kultury tworzyły wybitne jednostki, jak i całe zbiorowości. Jest to dorobek niezmierzony i niepodważalny. Nie wiem więc, na jakiej podstawie autorka szkicu *Miłość pedagogiczna* sądzi, że historię zepchnięto na śmietnik? Wystarczy odwiedzić Zamek Królewski w Warszawie, Wawel w Krakowie czy dowolny obiekt tego typu w naszym kraju: cieszą się one niezmiennym zainteresowaniem, nie mniejszym niż kina i teatry. Zatem powyższa teza Jadwigi Mizińskiej jest nie tylko błędna, ale i bałamutna.

Całkiem osobną kwestią jest problem interpretacji przeszłości: jest ona przedmiotem nieuchwytnym w większym stopniu, niż przedmioty badań w innych naukach, co stwarza pokusę do dowolności i zafałszowań, a nawet zwalczania metodami administracyjnymi (pozamerytorycznymi) innych, niewygodnych poglądów na dzieje. Nie mam jednak pewności, czy autorce o tę stronę zagadnienia chodziło.

3. *Panoszy się kult i ideologia młodości, ale rozumianej jako młodzieńczy czy młodzieżowy „luz". Jest to indoktrynacja nastawiona na rozbudzenie potrzeb konsumpcyjnych, bo młodzieżowość to także częsta zmiana stylów i mód, zatem i szeroka penetracja rynku. Jestem* przeciwnikiem starczej kontemplatywności i maniery na „umartwianie się". Nie widzę także nic zdrożnego w częstej zmianie mód, w różnych dziedzinach życia. Moda nie wywiera przemożnego wpływu na jednostkę świadomą swych wartości i każdy ma prawo oprzeć się jej oddziaływaniom. Znam osoby wartościowe, które od dziesięcioleci (może oszczędnie) chodzą w tym samym, ale zadbanym odzieniu. Sam także ubieram się w to, w czym czuję się najlepiej, właśnie

„na luzie", i podobnie zachowuję się w obszarze zadań, jakich się podejmuję: staram się z nich wywiązać, ale bez morderczej katorgi własnej, w miarę możliwości rekreacyjnie, często zabawowo. To dusza niewieścia, jak sądzę, jest niewolniczo uzależniona od wpływów mody, bowiem dla kobiety (wnoszę to z obserwacji, nie z autopsji) nie dobre samopoczucie, wygoda i higiena osobista są najważniejsze, ale opinia gapiów. Albo inaczej: dobre samopoczucie jest uzależnione od opinii gapiów. Z taką stroną natury ludzkiej nie ma co walczyć, jest ona znakiem każdej epoki, nie tylko czasów współczesnych. Dlatego protest Jadwigi Mizińskiej wobec wpływów mody — jest nieuzasadniony. Trendy rozwojowe rynku związane z modą mogą drażnić tych, którzy finansowo nie są w stanie dotrzymać im kroku, ale wówczas należy napiętnować przyczyny i wskazywać źródła ubóstwa pracownika nauki w Trzeciej Rzeczypospolitej.

Młodzieńczy czy młodzieżowy „luz" był także znakiem każdej epoki i wyrażał tendencję do odrzucania zastanych wartości i wzorów zachowań. Jest to zjawisko wielce chwalebne, bo stymuluje rozwój i postęp.

Istnieją dziedziny życia, w których obowiązują jednoznaczne ustalenia, reguły, ład i porządek, posłuszeństwo i konsekwencja. Są to zobowiązania służbowe, badawcze, produkcyjne, religijne, wojskowe, dyplomatyczne, organizacyjne, zasady ruchu komunikacyjnego i wiele innych. „Luz" i dowolność przeniesione tam z ulicy, zacisza własnego mieszkania i życia towarzyskiego, spowodowałyby chaos i rozprzężenie. Jednak jest bardzo szeroka sfera życia, w której posłuszeństwo, dryl i ścisłe przestrzeganie poleceń, także mało rozsądnych, ale zgodnych z „protokołem" — jest śmieszne, sztuczne, szkodliwe i znamiomujące obłudę i zakłamanie: związane jest z tłumieniem, zmieniających się przecież, ludzkich pragnień, naginanych wówczas do stereotypów, kodeksów, wymogów tradycji itp. W wielu krajach ludzie ogólnie szanowani i całkiem zwyczajni — wkładają strój sportowy i biegają po ulicach, parkach, skwerach, uganiają się za piłką na parkiecie czy boisku, bez względu na wiek. My (mam na myśli nasze społeczeństwo, wielce przywiązane do tradycji) jesteśmy pod tym względem daleko za takim, niezwykle chwalebnym „luzem": byłem świadkiem, jak przechodnie zgromadzeni na chodniku przy Placu Trzech Krzyży podczas rozgrywania w Warszawie ulicznego biegu maratońskiego, domagali się dla biegnących natychmiastowego aresztu: żądanie to formułowały szacowne niewiasty, osoby szanujące normy, rytuał i tradycję, odrzucające „młodzieżowy luz".

Wstydzić się „młodzieżowego luzu" winni ci, którzy nie dbają o swoją sylwetkę, o sprawność fizyczną i psychiczną, wiodą tryb życia nieruchawy, monotonny, mało urozmaicony, statyczny. Jeżeli „styl młodzieżowy" oznacza także radosne przeżywanie życia, to jestem jego gorącym entuzjastą.

Ą. Władza totalitarna (chodzi o naszą niedawną przeszłość) *zwolniła rodziców z obowiązków rodzicielskich, a szkoły stały się koszarami, w których stosowano brutalną przemoc fizyczną, psychiczną i moralną.*

Całą swoją szkolną młodość spędziłem pod czujnym okiem i batem ojca, który w swych najśmielszych snach nie przypuszczał, że ówczesna władza może przejąć jego funkcje rodzicielskie i wychowawcze oraz że ma ona takie ambicje. Nie wiem, skąd Jadwiga Mizińska czerpie taką wiedzę? Terenem, na którym tradycyjne war-

tości (bardzo często także konserwatywne i wsteczne) przetrwały w miarę bezpiecznie, była właśnie rodzina.

Bywają kraje, gdzie systemy wychowania i kształcenia są realizowane w obiektach zamkniętych o zaostrzonym rygorze. Jest to dobry teren penetracji i kampanii, jaką przeciwko tym systemom edukacyjnym mogłaby podjąć Jadwiga Mizińska.

Widzę jednak zasadniczą trudność: przeciwniczka rygoru i przemocy jest jednocześnie przeciwniczką „luzu" wychowawczego.

5. *Dzisiaj wszystko jest dozwolone, toteż dawna i utajona agresja młodzieży wobec szkoły—przeszła w stan otwarty. Młodzież nienawidzi szkoły, nauczyciele są zdezorientowani i pobawieni autorytetu, który niegdyś gwarantowała im władza.*

Dzisiejsza młodzież nie ma zielonego pojęcia o tym (bo mieć nie może), czy nauczyciel 30 lat temu miał autorytet gwarantowany przez władzę, czy też go nie miał. Źródła agresji dzisiejszej młodzieży są całkowicie gdzie indziej: wynikają z ubóstwa życia codziennego, ubóstwa szkół i niemożności formułowania ofert w zakresie kształcenia pozalekcyjnego, rozbudzania zainteresowań (brak sprzętu) czy proponowania interesujących młodzież, dodatkowych zajęć sportowych. Kiedyś — jak sięgam pamięcią — mierny nauczyciel nie miał autorytetu wśród uczniów i władza w tym względzie nie miała nic do powiedzenia. Natomiast dobry nauczyciel cieszył się szacunkiem niezależnie od „wiatrów historii". Po każdych wakacjach wracałem do szkoły z radością, niezależnie od przykrości, jakich czasami doświadczałem i których sam często byłem współanimatorem. Z radością także odwiedzam mury swoich szkół: podstawowej i średniej, a z najbardziej nie łubianymi (groźnymi, jak np. polonistka) wówczas nauczycielami dzisiaj utrzymuję przyjacielskie stosunki. Autorka takich więzi psychicznych, niezależnych od władzy — nie rozważa. Dlaczego?

6. *Obecną zapaść szkolnictwa można przezwyciężyć hasłem „kochajmy się" i hasło to głosi papież Jan Paweł II w książce* **Przekroczyć próg nadziei.**

Chrystus umarł na krzyżu (ofiarę z własnego życia, także bardziej męczeńską, poniosło wielu bojowników o idee) po to, aby świat człowieka był coraz lepszy. Czy ta ofiara dała taki rezultat, czy dzięki niej — świat jest już lepszy? Należy wątpić. Miłość zalecana z ambony kościelnej oraz z każdego innego miejsca—to są jedynie słowa: do miłości człowiek musi dojrzeć emocjonalnie i jej pragnąć. Może ona być adresowana tylko do konkretnych ludzi, zazwyczaj bardzo nielicznych. Jeśli jest to miłość do istoty nadprzyrodzonej, to miłość do człowieka jest czysto deklaratywna. Miłość bowiem jest uczuciem niepodzielnym. Można, rzecz prosta, kochać dziecko i własnego brata, ale są to różne rodzaje miłości: na obdarzenie nią wszystkich — człowieka najzwyczajniej nie stać. Każdy, kto mówi, że kocha wszystkich, uprawia żonglerkę słowami. Co ponadto to słowo znaczy w sensie religijnym oraz w każdym innym? Czy miłość typu religijnego jest miłością małżeńską, rodzinną, narzeczeńską? A jeżeli nie, to czy dla oznaczenia pewnych szczególnych relacji uczuciowych i psychicznych nie należy poszukać innych określeń?

Jako nauczyciel wiem, że nie tylko nie mógłbym kochać wszystkich ludzi, ale także swoich uczniów, szczególnie uczennic, studentek itd. Wystarczy, zarówno mnie jak i im, kiedy będziemy się wzajemnie szanować i cenić, bo to w relacji nauczyciel-uczeń w zupełności zadowala obydwie strony. Każde przekraczanie tej granicy rodzi

zbędne problemy i uniemożliwia realizację procesu edukacyjnego. Natomiast nawoływanie do realizacji czegoś, czego zrealizować nie sposób, jest działalnością mało skuteczną i jałową, jeśli nie szkodliwą.

Chodzi o to, aby człowiek drugiemu nie czynił krzywdy, nie był źródłem jego cierpień. Aby wyzbył się nietolerancji, fanatyzmu, nienawiści i zawiści, egoizmu, skłonności do oszustw i nałogów itd. itp. Jak to uczynić? Głowią się nad tym wybitne umysły od tysiącleci, pouczają nawołują świecą przykładem, wszczynają konflikty, wojny i krucjaty. Niezmiennie jednak za stosunek człowieka do podstawowych wartości, za wykształcenie jego sfery emocjonalnej — są odpowiedzialni rodzice. Tych z kolei kształtuje codzienna rzeczywistość, która jest bardziej skomplikowana niż dająca się zawrzeć w kilku słowach czy jednym haśle.

Jako człowiek niewierzący mam prawo nie wiedzieć, czym jest miłość typu religijnego. Jednak żyjąc wśród wiernych, mógłbym doświadczać jej przejawów, ale tego właśnie nie mogę potwierdzić. A może owi wierni kochają tylko wierzących? Ale tak — też nie jest, bo moi znajomi-wierzący (niektórzy) wzajemnie siebie nie lubią i nie tolerują swojego obustronnego (wielostronnego) towarzystwa. Jak zatem możliwe jest to, aby człowiek wierzący mógł kochać wszystkich ludzi, skoro nie jest w stanie kochać tych, których ma obok siebie? Chyba, że kochać „wszystkich" jest łatwiej dlatego, że taka „miłość" do konstrukcji fikcyjnej (a taką jest „ludzkość" której nigdy nie doświadczam) nie jest związana z jakimikolwiek zobowiązaniami?

Stąd wynikają konkluzje paradoksalne. Oto nauczyciel stojący przed klasą, człowiek religijny: czy ma kochać uczniów-współwyznawców tej samej religii, czy także kochać uczniów-ateistów oraz uczniów-innowierców, skoro ich religijne poglądy są mu obce, nawet nieprzyjazne? Oto dlaczego twór językowy, jakiego użyła Jadwiga Mizińska: „miłość pedagogiczna", jest konstrukcją wewnętrznie bezsensowną Chyba, że — jak u Sokratesa i Platona oraz w *Śmierci w Wenecji* Tomasza Manna—mamy do czynienia z konkretnym nauczycielem i jego uczniem, konkretnym miłośnikiem i jego oblubieńcem. Ale takiej miłości nie popieram; nad *pedagogiczną* — stawiam miłość rodzinną, koleżeńską lub partnerską. Miłością nazywam także nie to samo, co przez miłość rozumie Jadwiga Mizińska. Jeżeli nawet najgoręcej, najbardziej płomiennie kogoś kocham, kto jednak o tym nie wie i — co więcej — nie chciałby wiedzieć, to czy mogę wówczas rzec: oto przeżyłem wielką miłość? Z całą pewnością nie mam prawa do takiego stwierdzenia. Kochanie jednostronne, platoniczne i nieodwzajemnione nie jest miłością, bowiem umiłowany obiekt nie odczuwa jego (tj. kochania) dobrodziejstwa, chyba że negatywnie: jest owym kochaniem tyranizowany czy „uszczęśliwiany na siłę". Kochanie odwzajemnione, zarówno w relacjach rodzinnych jak i małżeńskich lub narzeczeńskich, połączone z przyjaźnią, zaufaniem, poświęceniem i wzajemną identyfikacją — jest taką miłością, która przytrafia się dosyć rzadko, jest „darem niebios" i przedmiotem najskrytszych pragnień chyba bez mała każdego człowieka. Takiej miłości nie można nauczyć, zalecać, domagać się jej. *Amicus verus rara avis est (Prawdziwy przyjaciel to rzadki ptak).* A miłość — to już ptak rajski.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

EWA KLIMOWICZ
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

MORALNY SENS TOLERANCJI

Przegląd literatury poświęconej zagadnieniu tolerancji przekonuje, że myślenie o niej koncentruje się wokół opozycji: „tolerancja dobra, nietolerancja zła". Poglądy na temat pozytywnych walorów tolerancji należą dziś do kanonu moralnego każdego nowoczesnego człowieka, a przekonanie o zbawiennych skutkach tolerancji stało się sztandarowym hasłem i mitem kultury XX wieku. Tego mitu nie zburzył nawet tragiczny test II wojny światowej. W przedziwny sposób przyczynił się nawet do jego utrwalenia. Oto bowiem działania sprawców zbrodni ludobójstwa traktuje się raczej jako przykład krańcowej nietolerancji, zapominając przy tym, że faszyzm zrodził się w społeczeństwie, w którym w wielu środowiskach opiniotwórczych bardzo popularne były idee liberalizmu i tolerancji.

Mimo tego przywiązania do idei tolerancji, wśród jej zwolenników trudno wskazać autorów, którzy jawnie i stanowczo głosiliby postulat nieograniczonej tolerancji. Najczęściej powiada się: „Tolerancja—tak, ale do pewnych granic". Jakie jednak powinny być jej granice? Tego problemu z pewnością nie rozwiąże popularna współcześnie maksyma, głosząca, że „nie ma tolerancji dla nietolerancji", albo że „nie ma tolerancji dla zła, zbrodni i ludobójstwa". Takie i podobne ograniczenia postulatu tolerancji pozostaną bowiem czczym frazesem, dopóki nie ma zgody co do znaczenia terminów *tolerancja, nietolerancja, dobro, zło* i dopóki w interpretacji granic tolerancji nie uwzględni się pojęcia odpowiedzialności za los innych ludzi.

Celem tego artykułu jest próba wyjaśnienia treści pojęcia *tolerancja* w jego znaczeniu moralnym oraz wykazanie, że postulat tolerancji nie może być traktowany jako bezwarunkowo obowiązujący, ponieważ jego respektowanie może wchodzić (i często wchodzi) w konflikt z innymi nakazami moralnymi, zwłaszcza z formułowanym na gruncie wielu europejskich systemów etycznych nakazem posłuszeństwa prawdzie albo z nakazem przeciwdziałania krzywdzie.

1. Przedmiotowe i podmiotowe podejście do problemu tolerancji

Tradycyjne podejście do zagadnienia tolerancji i jej granic zazwyczaj było inspirowane nadzieją, że uda się sporządzić katalog poglądów, gustów lub czynów, które z pewnych powodów nie mogą być tolerowane. Jak jednak dowodzi historyczne doświadczenie ludzkości, niełatwo sporządzić taki katalog, a jeszcze trudniej uzyskać dlań powszechną aprobatę. Ze względu na „niepowodzenia wszelkich prób w przedmiocie": *tolerancja,* spróbuję w tym artykule zmienić punkt wyjścia

i rozpocząć rozważania od analizy formalnych warunków tolerancji, następnie wskazać te, które nadają jej sens moralny, by w zakończeniu przejść do omówienia sytuacji, w których może ona wchodzić w konflikt z innymi zasadami etycznymi.

Jako punkt wyjścia przyjmijmy zdroworozsądkowe określenie tolerancji podane przez wybitnego współczesnego filozofa i etyka angielskiego, R. M. Hare'a. Jego zdaniem, tolerancja przejawia się w gotowości do szanowania poglądów innych w równym stopniu, jak własnych[1]. Kiedy jednak spróbujemy przyjrzeć się bliżej temu określeniu, pojawia się wątpliwość dotycząca przedmiotu owego, istotnego dla tolerancji, szacunku. Można bowiem rozumieć tolerancję albo (1) jako gotowość do poszanowania poglądów odmiennych od naszych, albo (2) jako gotowość do szanowania ludzi, głoszących owe odmienne poglądy. W pierwszym przypadku tolerancja wymagałaby afirmacji poglądów, z którymi w jakimś stopniu się nie zgadzamy; w drugim—sięgałaby głębiej, bo żądając poszanowania cudzych poglądów, jednocześnie domagałaby się szacunku dla osoby interlokutora. Wymienione interpretacje powodują pojawienie się zgoła odmiennych problemów moralnych, które częściowo staną się przedmiotem naszych dalszych rozważań. W tym miejscu trzeba tylko podkreślić, że kiedy w postulacie tolerancji akcent pada na odmienność poglądów, sprawą zasadniczą staje się to, czego one dotyczą i jak oponenci odnoszą się do przedmiotu sporu. Kiedy natomiast postulat tolerancji rozumieć jako nakaz szanowania osoby interlokutora, przedmiotem zainteresowania staje się relacja międzyosobowa i przez jej pryzmat należałoby oceniać praktyczne zachowanie uczestników spora. Zatem analizując zagadnienie tolerancji, możemy skoncentrować uwagę albo na tym, CO jest przedmiotem spora, albo na tym, KTO z KIM się spiera i JAK odnosi się do oponenta.

Pierwsze, „przedmiotowe" podejście do problemu, charakteryzuje większość tradycyjnych i współczesnych rozważań o tolerancji. Biorąc pod uwagę, co jest przedmiotem spora, badacze tradycyjnie wyodrębniali następujące jej rodzaje: tolerancję religijną, definiowaną jako uznanie prawa innych do swobodnego głoszenia własnej wiary i do życia zgodnego z jej nakazami; tolerancję intelektualną, wyrażającą się w szacunku dla cudzych poglądów, choć są one niezgodne z naszymi; tolerancję obyczajową przejawiającą się w wyrozumiałym lub pobłażliwym traktowaniu nieortodoksyjnych zachowań, oraz tolerancję moralną, oznaczającą przyznanie innym prawa do kierowania się osobistą hierarchią wartości ze względu na szacunek dla autonomii człowieka.

2. Formalne warunki tolerancji. Tolerancja jako postawa moralna

Najczęściej tolerancja bywa traktowana jako postulat, nakazujący szanowanie poglądów, gustów, a nawet czynów odmiennych od tego, co sami uznajemy za słuszne lub godziwe. Naturalnie, jest to określenie zbyt ogólne i nie należy traktować go jako definicji tego pojęcia. Pozwala ono jednak od strony formalnej scharakteryzować sytuacje, w których może pojawić się problem tolerancji. Zapytajmy zatem: jakie są formalne warunki tolerancji?

[1] Por.: R. M. Hare: *Freedom and Reason.* Oxford 1963, s. 177.

Od razu nasuwa się uwaga, że problem tolerancji może pojawić się — po pierwsze—tylko w sytuacji powstania niezgody przekonań na jakiś temat; po drugie — musi to być niezgoda pomiędzy co najmniej dwiema osobami; po trzecie — musi to być niezgoda nierozstrzygalna, żeby każda ze stron mogła pozostać przy swoim zdaniu. W przeciwnym wypadku nie ma powodu mówić o tolerancji, jak nie ma powodu mówić o niej wówczas, gdy ujawniona na początku dyskusji różnica przekonań okazuje się pozorna albo gdy w trakcie sporu doszło do uzgodnienia stanowisk. Dopiero bowiem ujawnienie nieusuwalnej różnicy przekonań (a czasem i działań) stawia przed uczestnikami sporu pytanie: po pierwsze — jak się odnieść do nieaprobowalnych poglądów (lub czynów) oponenta: przekonywać go, indoktrynować, zmusić metodami pozawerbalnymi do ich zmiany, zlekceważyć je czy tolerować? oraz — po drugie — jak w związku z tym ustosunkować się do osoby oponenta. W ramach spectrum tych możliwych zachowań lub postaw mieści się tolerancja. Czwartym jej formalnym warunkiem jest zatem możliwość świadomego wyboru typu własnego postępowania. Ze względu na ten warunek trudno mówić o tolerancji w odniesieniu do osoby, która myśli i działa stereotypowo, idzie za głosem ślepych namiętności lub bezrefleksyjnie przyjętych wzorców zachowań.

Zauważmy jednak, że możliwość wyboru rodzaju własnej postawy wobec nieaprobowalnych poglądów pojawia się tylko wówczas, gdy osoba dokonująca takiego wyboru sama żywi jakieś przekonania, które uważa za prawdziwe lub słuszne. Jakże jednak może ona wówczas szanować poglądy przeciwne? Czy postulat tolerancji nie jest wewnętrznie sprzeczny? Czy tolerancja jest logicznie i psychologicznie możliwa? Oto problemy, które za chwilę wypadnie nam podjąć.

Nawiązując do określenia podanego przez R. M. Hare'a, trzeba teraz zwrócić uwagę, że tolerancja może być pewną postawą w sensie psychologicznym, której trafnym synonimem byłoby wyrażenie „życzliwa otwartość". Dla zwolenników idei tolerancji kształtowanie takiej postawy jest zasadniczym zadaniem w wychowywaniu młodego pokolenia dla demokracji.

Tolerancja jednak może być rozumiana nie tylko jako postawa psychologiczna, ale ponadto jako **postawa moralna.** Różnica między postawą psychologiczną a moralną jest znacząca, bo aczkolwiek każda postawa moralna jest rodzajem postawy psychologicznej, to jednak różni się od pozostałych tym, że stanowi wyraz świadomego i wolnego wyboru. W odniesieniu do tolerancji jako **postawy moralnej** znaczy to świadome i dobrowolne uznawanie prawa innych do posiadania poglądów, przekonań, gustów itp. odmiennych od poglądów oceniającego. Różnica między psychologiczną postawą „życzliwej otwartości" a moralną postawą tolerancji jest zatem na tyle istotna, że jeszcze raz wyrażę ją następująco: życzliwa otwartość może wypływać „z głębi serca", być spontanicznym aktem; tolerancja zaś jako postawa moralna wymaga namysłu, zakłada wolny wybór, a w związku z tym—odpowiedzialność moralną

3. Tolerancja jako poszanowanie autonomii oponenta

Skoro wstępnie określiliśmy tolerancję jako postulat nakazujący szanowanie poglądów odmiennych od naszych, to obecnie staje przed nami pytanie, w imię jakich racji powinniśmy to czynić? Na gruncie etyki współczesnej, jak zresztą na terenie

całej humanistyki, na to pytanie pada zazwyczaj pozornie prosta odpowiedź: powinniśmy szanować cudze poglądy (lub nawet czyny) ze względu na szacunek dla **osoby** oponenta. Każda **osoba** jest bowiem autonomicznym podmiotem moralnym, któremu z tej racji przysługuje prawo do samostanowienia, a więc także prawo do swobodnego ferowania opinii i orzeczeń moralnych. Kto jednak jest osobą w sensie wyżej podanym? Komu i dlaczego można przypisać cechę bycia podmiotem moralnym? Niełatwo krótko i jednoznacznie odpowiedzieć na te pytania.

Tradycyjny sposób rozumienia podmiotu moralnego dopuszcza dwojaką interpretację. To pojęcie może oznaczać—po pierwsze — osobę, która ma pewne prawa i obowiązki wynikające z przynależności do wspólnoty społecznej. Jest to psychologiczno-socjologiczne rozumienie tego pojęcia. Po drugie — w sensie filozoficznym i etycznym „osoba" jest traktowana jako podmiot moralnie prawodawczy; jako bliżej niedookreślony, ale konstytutywny składnik bytu ludzkiego. Na płaszczyźnie metodologicznej założenie o personalistycznym charakterze bytu ludzkiego ma najczęściej charakter przesłanki podstawowej, z której wyprowadza się jakieś zalecenia szczegółowe, ale która sama nie podlega uzasadnieniu. Ten drugi sposób rozumienia osoby jako podmiotu moralnego może uzasadniać obowiązek respektowania autonomii oponenta, ale uprzednio wymaga określenia warunków, jakie musi spełniać jednostka pretendująca do roli osoby (autonomicznego podmiotu moralnego).

Na gruncie antropologii filozoficznej zdolność do bycia autonomicznym podmiotem moralnym — od czego uzależnia się prawo do samostanowienia — określano na podstawie nader różnorodnych kryteriów. Już od czasów Platona i Arystotelesa, poprzez kolejne pokolenia filozofów i teologów, starano się wskazać jakiś zespół cech konstytutywnych, na podstawie których można by ustalić moralną podmiotowość człowieka. Z historii filozofii dowiadujemy się zatem, że człowiek jest autonomicznym podmiotem moralnym albo dlatego, że jako jedyny byt cielesny posiada nieśmiertelną duszę (św. Augustyn, św. Tomasz), albo dlatego, że został wyposażony w wolną wolę (Schopenhauer), albo dlatego, że posiada rozum i dobrą wolę, zdolną do ustanawiania praw moralnych (Kant), albo dlatego, że on jeden jest istotą zdolną żywić świadome pragnienie życia (P. Singer), albo po prostu dlatego, że jest jedynym bytem posiadającym samoświadomość i wolność (egzystencjalizm). Te i podobne charakterystyki autonomicznego podmiotu moralnego można ciągnąć prawie w nieskończoność, nie przybliżając się ani na jotę do wyjaśnienia zagadnienia tolerancji rozumianej jako wyraz szacunku dla autonomii oponenta.

Trzeba wszakże podkreślić, że bez względu na to, jak się scharakteryzuje własność bycia autonomicznym podmiotem moralnym (a zawsze będzie to charakterystyka uwikłana w cały kontekst antropologii filozoficznej danego myśliciela), w interesującej nas sprawie ważne jest powszechnie przyjmowane założenie o symetryczności relacji interpersonalnych, w których pojawia się problem tolerancji jako poszanowania autonomii oponenta. Innymi słowy: zagadnienie tolerancji rozpatrywane w jej aspekcie moralnym wymaga od stron uczestniczących w sporze obustronnego wzajemnego uznania swojej równości. Mówiąc prościej: wymaga uznania, że TY masz takie same prawo, jakie mam JA, do bycia traktowanym jako wolny podmiot. I ten — piąty z kolei — warunek przesądza, moim zdaniem, o moralnym sensie tolerancji.

Sądzę, że nic więcej nie da się o niej powiedzieć bez głębokiego wikłania się w meandry antropologii filozoficznej wraz z jej światopoglądowymi odniesieniami. Jeśli zatem chcemy pozostać na płaszczyźnie rozważań aksjologicznie neutralnych, musimy poprzestać na wyżej podanej formalnej jej charakterystyce.

4. Tolerancja w sensie moralnym; jej graniczne terytoria

Termin *tolerancja,* często występujący w języku potocznym, nie zawsze zachowuje swoją moralną treść i bywa używany w znaczeniach dalekich od przyjętego w tym artykule. Dlatego kilka słów zmuszona jestem poświęcić omówieniu tych odmienności, aby zapobiec możliwym nieporozumieniom.

Na gruncie myślenia potocznego jako oczywistość przyjmuje się założenie, że powinniśmy być tolerancyjni wobec dzieci lub chorych psychicznie, jako że są oni niezdolni do spełnienia wymagań stawianych normalnemu, dojrzałemu człowiekowi. Takie uzasadnienie odwołuje się nie tyle do idei autonomii podmiotu moralnego rozumianej jako prawo do samostanowienia, ile do powszechnie uznawanej powinności opiekowania się słabszymi, którzy mają pewne prawa, chociaż jeszcze (albo już) nie mają obowiązków. Innymi słowy: osoby te uważa się tylko za podmiot uprawnień, wynikających z przynależności do wspólnoty społecznej — przyznaje się im podmiotowość w pierwszym, wyróżnionym wcześniej znaczeniu, odmawia zaś podmiotowości w sensie drugim, kwestionując ich prawo do samostanowienia.

W odniesieniu do tej grupy tolerancja może oznaczać wyłącznie cierpliwość, wyrozumiałość i opiekuńczy paternalizm; nie jest zaś i nie może być przejawem szacunku dla autonomii, skoro osobom tym z racji ich niedojrzałości lub choroby odmawia się zdolności, będących warunkiem prawa do samostanowienia. Jeśli zatem dochodzi do jakiejś kontrowersji pomiędzy osobą mającą prawo do samostanowienia a osobą, której z takich czy innych uzasadnionych powodów odmawia się tego prawa, już na wstępie sporu występuje zasadnicza moralna nierówność uczestników interakcji, która czyni tolerancję w sensie moralnym niemożliwą. Innymi słowy, nasz stosunek do dzieci lub innych ludzi, za których z takich czy innych powodów ponosimy odpowiedzialność, wyklucza tolerancję rozumianą jako poszanowanie autonomii oponenta. W stosunku do tych ludzi mamy jednak, wynikający z przysługującego im prawa do opieki z naszej strony, obowiązek traktowania ich podmiotowo w takim zakresie, w jakim są one, lub mogą się stać autonomicznymi osobami. Dlatego paternalistycznie usprawiedliwiany przymus stosowany wobec dzieci jest praktyką na ogół powszechnie aprobowaną i nie mieści się w granicach tolerancji moralnej, jeśli stoi za nim troska o rozwój samodzielności dziecka.

Trzeba więc podkreślić, że trudno mówić o tolerancji w sensie moralnym, pojmowanej jako szacunek dla autonomii oponenta, gdy spór toczy się przy wyraźnej, dominującej przewadze jednej ze stron—bez względu na to, z czego ta przewaga wynika; a tym trudniej, gdy jedna ze stron (słusznie czy też nie) odmawia drugiej prawa do samostanowienia. W takich sytuacjach zostaje bowiem zanegowane partnerstwo interakcji, a uczestnicy sporu nie traktują siebie jako osoby równorzędne pod względem moralnym.

Jeśli dominacja przybiera postać przewagi w układzie sił lub władzy, stosowniejszym określeniem postawy drugiej osoby byłyby terminy: cierpliwość, bezsilność lub bezradność. Choć bowiem może ona nie zgadzać się z poglądami strony dominującej, nie jest w stanie podjąć jakichkolwiek przeciwdziałań, a czasem nawet nie jest w stanie wyrazić własnych poglądów. Opisywany przez filozofów syndrom „pana i niewolnika" jest tego wymownym przykładem. Relacja „pan-niewolnik" wyklucza tolerancję w sensie moralnym ze względu na negację autonomii „niewolnika". Jego posłuszeństwo względem „pana" oraz dominacja tego ostatniego uniemożliwia partnerstwo interakcji, a tym samym stanowi zaprzeczenie równości osobowej oponentów. Jeśli czasem się mówi, że „niewolnik" toleruje zachowania i poglądy „pana" lub „pan" toleruje zachowania „niewolnika", to raczej ma na myśli fakt, że pokornie lub pobłażliwie je znosi. W takiej relacji nie ma miejsca na szacunek dla cudzej autonomii.

Jeśli dominująca rola jednej ze stron wynika z przewagi wiedzy, doświadczenia, kompetencji a nawet wieku, zdrowia lub sprawności — a więc z cech istotnych dla kreowania autorytetu — to druga osoba ujawnia raczej uległość, posłuszeństwo lub zaufanie, ale nie tolerancję. Tolerancja bowiem zakłada niezgodę w jakiejś sprawie; autorytet zaś — przeciwnie. Szacunek dla autorytetu zakłada akceptację jego poglądów lub czynów; tolerancja zaś jest szczególnym rodzajem szacunku dla osoby, ponieważ nie wymaga, a nawet wyklucza akceptację poglądów sprzecznych z własnymi.

Charakterystyczny dla tolerancji w sensie moralnym partnerski układ interpersonalny lub raczej: symetryczność relacji uznaniowej, może czasem okazać się złudzeniem, gdy jedna ze stron uczestniczących w sporze zaneguje podmiotowość oponenta. Dlatego nie jest możliwa tolerancja w sensie moralnym (a może nawet w żadnym innym) dla nietolerancji rozumianej jako pogarda lub negacja autonomii drugiej strony. W takiej sytuacji mamy bowiem do czynienia z niezgodą podstawową, całkowicie przekreślającą symetryczność i równość aksjologiczną uczestników interakcji, co idzie w parze z przekreśleniem możliwości znalezienia jakiejkolwiek wspólnej płaszczyzny komunikacji. Ujawniają się wtedy postawy jawnej lub ukrytej wrogości, a nawet nienawiści, typowe dla różnych form walki i fanatyzmu, a nie dla tolerancji.

5. Problem prawdy, autonomii i tolerancji

Historyczny przegląd różnych interpretacji tolerancji wskazuje, że istnieją pewne prawidłowości w ewolucji tego pojęcia, idące w kierunku poszerzenia granic zachowań tolerowanych z uwagi na szacunek dla autonomii oponenta.

Przypomnijmy w związku z tym, że tolerancja w rozumieniu klasycznym dotyczyła dość wąskiego problemu: stosunku między ostatecznymi rozstrzygnięciami filozoficznymi czy religijnymi a życiem politycznym. Jej zwolennicy głosili, że w tych sprawach nie jesteśmy w stanie się porozumieć, więc nikomu nie należy poglądów narzucać siłą. Wiele z nich albo pozostaje w obszarze wiary, albo przekracza możliwości rozumu ludzkiego, albo napotyka na opór stawiany przez głupotę i przesądy. Dlatego powinna nas cechować, po pierwsze, gotowość do podejmowania na płaszczyźnie racjonalnej (bo nikt nie powinien zakładać z góry, że racja jest tylko

po jego stronie) dyskusji z poglądami, których sami nie uważamy za prawdziwe; po drugie, otwartość na argumentację interlokutora i gotowość do zmiany własnych przekonań; a po trzecie, w przypadku utrzymania się rozbieżnych opinii: tolerancją czyli przyznanie oponentowi prawa do posiadania innych przekonań ze względu na szacunek dla jego autonomii. Na tych złożeniach opierał się klasyczny traktat *O tolerancji* J. St. Milla[2], poświęcony m. in. problemowi tolerancji. Granicą, jaką ten autor wyznacza tolerancji, jest wzgląd na cudzą krzywdę. Z tego powodu większy zakres powinniśmy wyznaczyć wolności słowa niż wolności działania; ale nawet i wolność słowa nie może być bezgraniczną jeśli ktoś z niej korzysta po to, by podżegać do krzywdzącego działania. Krótko mówiąc, Mili rozumie tolerancję jako postulat nieinrerencji w cudzą wolność (autonomię moralną) i uważa go za słuszny i godny stosowania w praktyce, pod jednym wszakże warunkiem: że tolerowane przez nas działanie nie narusza wolności lub autonomii drugiej osoby. Podważenie czyjegokolwiek prawa do takiej wolności zwalnia nas z obowiązku bycia tolerancyjnym i nakłada obowiązek ingerowania w wolność sprawcy krzywdzącego czynu. Granicą wolności jednostki jest bowiem wolność innych osób. Na tej płaszczyźnie równości aksjologicznej podmiotów moralnych Mill rozpatruje tolerancję i dlatego uważa, że warunkiem jej obowiązywania jest wzajemne poszanowanie autonomii podmiotów.

Przypomniana tutaj tytułem ilustracji koncepcja J. St. Milla, opiera się na złożeniu braku możliwości dotarcia do jakiejś obiektywnej, absolutnej prawdy (a może nawet na kwestionowaniu jej istnienia[3]). Dlatego wymieniony autor przywiązywał wielkie znaczenie do wolności słowa i do tolerancji, widząc w nich środki wiodące do jakiegoś społecznego konsensusu i harmonizujące współżycie społeczne.

Inaczej przedstawia się problem tolerancji, wolności i autonomii człowieka w koncepcjach filozoficznych lub religijnych, które przyjmują istnienie jakiejś prawdy obiektywnej i absolutnej, na kanwie której ma być budowany porządek społeczny i układ relacji interpersonalnych — w tym także moralnych. Przykładem takiej koncepcji jest myśl filozoficzna związana z religią katolicką. I ona właśnie posłuży nam jako ilustracja diametralnie odmiennego podejścia do problemu prawdy, jej związku z tolerancją i z jej granicami.

Wymieniona koncepcja opiera się na wierze w istnienie jednej, obiektywnej i absolutnej prawdy, o której się sądzi, że ma ona kierować życiem i postępowaniem człowieka. W istocie jest to prawda objawioną której wszyscy winni posłuszeństwo — zwłaszcza jeśli deklarują się jako jej wyznawcy. Dzieje instytucji kościoła przekonują, że różnice zdań wśród wyznawców były tolerowane tylko o tyle, o ile nie dotyczyły podstawowych dogmatów, a tylko spraw drugorzędnych. Często jednak i w takich sprawach nie pozostawiano jednostce swobody orzekanią ponieważ instytucją powołaną do rozstrzygania wszelkich sporów doktrynalnych i praktycznych był kościół i akceptowane przez niego autorytety. Obowiązywał zatem raczej nakaz podporządkowania się autorytetom, a nie tolerancja. Jeśli tu i ówdzie

[2] J. St Mill: *Utylitaryzm. O wolności.* Warszawa 1959.

[3] Por.: J. St. Mill: *System logiki,* t. 2. Warszawa 1962, s. 670-690; *John Stuart Mill's Philosophy of Science Method.* E. Nagel (ed.). New York 1950, s. 400-410.

pojawiła się nazwa *tolerancja,* to była ona rozumiana jako powinność chrześcijanina cierpliwego i pokornego znoszenia przykrych niedogodności osobistego losu.

Spróbujmy ten problem wyjaśnić bliżej, ponieważ związek między rozumieniem prawdy a rozumieniem tolerancji wydaje się ważny także z moralnego punktu widzenia. Jest on ważny także z tego powodu, że z jednej strony założenie o istnieniu jedynej prawdy jest charakterystyczne dla prawie całej kultury europejskiej, a zwłaszcza dla myśli chrześcijańskiej; z drugiej zaś ta sama kultura, a w jej ramach myśl chrześcijańska (choć nie tylko ona) jest niepodważalnie przywiązana do idei autonomii człowieka i jego godności. Powstaje więc pytanie: jak pogodzić te idee — prawdę i autonomię? Jak w tym kontekście rozumieć tolerancję?

Przykładem rozwiązania tego problemu poprzez uznanie priorytetu Prawdy (naturalnie, chodzi o prawdę religijną, utożsamianą z prawdą w ogóle) w stosunku do wolności i autonomii, są myśli zawarte w Encyklice Jana Pawła II *Veritatis Splendor.* Czytamy tam, że „prawdziwa autonomia moralna człowieka nie oznacza bynajmniej odrzucenia, ale właśnie przyjęcie prawa moralnego, Bożego przykazania: «Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz». Wolność człowieka i prawo Boże spotykają się i są powołane, aby się wzajemnie przenikać". Stosunek między prawdą a wolnością dalej zostaje przez Papieża wyraźnie określony: „Prawda kieruje wolnością. Wolność jest podporządkowana prawdzie".

Ograniczenie autonomii podmiotu moralnego przez religijnie lub metafizycznie pojmowaną prawdę powoduje, że tolerancja rozumiana w przyjętym tu znaczeniu jako szacunek dla autonomii oponenta musi mieć charakter ograniczony przez „posłuszeństwo prawu Bożemu". Zatem jest ona możliwa tylko w stosunku do osób o takim samym światopoglądzie, bo tylko w stosunku do nich może zostać zachowana relacja równości podmiotów: pozostają one suwerenne w tym samym stopniu, ograniczonym posłuszeństwem prawdzie.

Zanegowanie tej ograniczoności przez jedną ze stron sporu powoduje zanik równości podmiotów, płynący z przypisywania sobie odmiennych zakresów autonomii. Czy w takiej sytuacji tolerancja rozumiana jako szacunek dla autonomii oponenta i jako przyznanie mu prawa do ferowania autonomicznych orzeczeń moralnych jest możliwa? Sądzę, że nie, ponieważ w świetle tego poglądu prawo do ferowania autonomicznych orzeczeń, zwłaszcza moralnych, zostaje przypisane wyłącznie Bogu oraz Jego ziemskim reprezentantom.

Tak więc uznanie prymatu wartości prawdy nad wartością autonomii lub wolności prowadzi do nadania pojęciu tolerancji takiego sensu, w którym słowo to oznacza tylko pobłażliwą wyrozumiałość, a nie poszanowanie autonomii oponenta. Jeśli bowiem odmawia się człowiekowi prawa do ferowania autonomicznych orzeczeń moralnych i wymaga się od niego posłuszeństwa dla danych „z góry" reguł, to jedyny zakres autonomii, jaki mu pozostaje, ogranicza się do ferowania orzeczeń, czy dany czyn lub pogląd jest zgodny lub niezgodny z tym, co nakazane lub podane do wierzenia. To jednak powoduje, że obracamy się raczej w kręgu pojęcia legalności, nie zaś — moralności.

Podporządkowanie autonomii lub wolności prawdzie występuje jednak nie tylko na terenie religii, szczególnie monoteistycznych. Z podobnym zjawiskiem mamy bowiem do czynienia w dziedzinie filozofii.

Z historii filozofii wiemy, że przekonanie o istnieniu jedynej prawdy — tym razem w sensie epistemologicznym — ma rodowód starszy niż tradycja religii chrześcijańskiej, i — jak wiadomo — pogląd ten bywał podtrzymywany nie tylko przez Kartezjusza. Przyjęcie tego założenia epistemologicznego powoduje jednak — podobnie jak w przypadku prawd religijnych — że tolerancja, w tym przypadku intelektualna, ma charakter co najmniej ograniczony, a w istocie staje się niemożliwa. Jeśli bowiem istnieje tylko jedna prawda o jakimś przedmiocie, to spór na jej temat musi być ostatecznie rozstrzygalny —jeśli nie teraz, to w przyszłości. Przekonanie o zasadniczej rozstrzygalności sporu czyni tolerancję trudną, jeśli nie niemożliwą, ponieważ skłania oponentów do uporczywego trzymania się własnych racji, co z czasem może prowadzić do dogmatyzmu.

Ponadto jeśli przyjmuje się założenie o jedyności prawdy, to przyznanie komuś prawa do pozostawania przy własnym zdaniu, które uważa się za fałszywe, jest w istocie zezwoleniem na pogrążanie się w błędzie. Błędu zaś w epistemologii tolerować nie sposób — podobnie jak nie sposób tolerować, tj. szanować, błędu religijnego, czyli grzechu. Spór zatem musi być kontynuowany do momentu uzgodnienia poglądów. Jednakże w przypadku ich uzgodnienia także nie pojawia się możliwość tolerancji, bo nie występuje różnica zdań, która mogłaby być tolerowana przez oponentów.

Biorąc to wszystko pod uwagę, współcześni adherenci idei tolerancji podkreślają, że kultura zachodnia ma charakter paradoksalny. Z jednej bowiem strony wypracowała ideę autonomii podmiotu moralnego oraz ideę tolerancji opartą na przyznaniu wszystkim autonomicznym podmiotom prawa do samostanowienia; z drugiej jednak strony — ogranicza się autonomię poprzez podporządkowanie jej prawdzie, religijnej czy epistemologicznej, co w praktyce prowadzi do nietolerancji.

W bardziej ambitnych wersjach tego poglądu wyrażane jest przekonanie, że skoro główną przyczyną nietolerancji jest idea podporządkowania wolności prawdzie, to należy tę ideę usunąć, a zrobić to można obalając kategorię prawdy absolutnej. Gdy zniknie ona z naszego myślenia, będziemy wolni od owej pychy, która każe nam traktować z pogardą inaczej myślących. A ponieważ kategoria prawdy wynika z klasycznej metafizyki i epistemologii, więc to one właśnie są praźródłem nietolerancji i powinny zostać odrzucone w imię dobra człowieka i jego autonomii. W ten sposób u niektórych współczesnych autorów (np. Derridy czy Rorty'ego) spór o tolerancję przybiera postać sporu o klasyczną koncepcję prawdy.

Zwolennicy idei prymatu wolności nad prawdą często poszukują dla niej oparcia w kulturach pozaeuropejskich, zwłaszcza w religiach i myśli moralnej dalekiego Wschodu. Tam przyjmuje się zupełnie inne rozwiązanie problemu prawdy, zakładając z góry, że poszukiwanie prawdy jest nigdy nie kończącym się procesem, wobec tego nikt nie może uzurpować sobie prawa do posiadania racji ostatecznej. Charakterystyczne dla tego stylu myślenia są szerzej w Polsce znane poglądy Mahatmy Gandhiego. Pisał on tak: „Nie lubię słowa *tolerancja,* ale nie znajduję lepszego. Tolerancja może bowiem nasuwać przyposzczenie, że inna wiara jest pośledniejsza od naszej, podczas gdy *ahinsa* uczy, że należy do religii bliźniego żywić taki sam szacunek, jaki mamy dla naszej wiary — której niedoskonałość w ten sposób uznajemy. Takie nastawienie łatwe będzie dla tego, który szuka Prawdy (...). Gdy-

byśmy doszli do pełnej wizji Prawdy, nie bylibyśmy już poszukującymi, ale stanowilibyśmy jedno z Bogiem. Prawda bowiem to Bóg. (...) Jeżeli wszystkie koncepcje religijne, które tworzą sobie ludzie, są niedoskonałe, nie może być mowy o wyższości czy niższości jednej w stosunku do drugiej"[4].

Jak z powyższego wynika, Gandhi początkowo przyjmuje, że tolerować znaczy tyle, co traktować pobłażliwie. Dalej jednak dystansuje się od takiego rozumienia tolerancji i podkreśla, że wymaga ona uznania własnej wiary (lub szerzej: własnych poglądów) za niedoskonałe, podobnie jak za niedoskonałe uważa się poglądy oponenta. Jego zdaniem takie podejście jest możliwe tylko przy założeniu, że prawdy szuka się wspólnie. To założenie obecne w wielu religiach Wschodu wydaje się podstawowym warunkiem komunikacji i współdziałania, sugeruje bowiem równość partnerów interakcji. Mówiąc nieco patetycznie: kultura Wschodu zakłada równość ludzi w Niewiedzy; kultura Zachodu zaś zdaje się wynosić jednych nad drugich, przyznając im monopol na jedyną Prawdę.

6. Logiczna możliwość tolerancji w sensie moralnym

W związku z tymi kulturowymi odmiennościami w podejściu do zagadnienia prawdy rodzi się pytanie, czy obecne w kulturze Zachodu przekonanie o możliwości pewnego (w sensie: niewątpliwego) poznania nie wyklucza tolerancji rozumianej jako szacunek dla odmiennych opinii? Czy przekonanie o posiadaniu jedynej, „najprawdziwszej prawdy" może — z psychologicznego punktu widzenia—sprzyjać postawie tolerancji rozumianej jako szacunek dla autonomii oponenta? W obu tych pytaniach chodzi o rzecz niebagatelną: w pierwszym przypadku — o to, czy w sensie logicznym tolerancja jest możliwa?; w drugim — czy jest ona możliwa w sensie psychologicznym?

Przeciwnicy tolerancji, wywodzący się z grona wyznawców jedynej prawdy, religijnej bądź epistemologicznej, niejednokrotnie podkreślają, że postulat tolerancji rozumianej jako szacunek dla nieakceptowanych poglądów prowadzi w sposób konieczny do sprzeczności wewnętrznej, ponieważ dewaluuje wartość własnych opinii. Istotnie, jeśli ktoś twierdzi, że A i jednocześnie szanuje opinię innej osoby, która twierdzi, że nie-A, to mamy do czynienia z pewną sprzecznością logiczną. Czyżby wobec tego tolerancja była logicznie wykluczona?

Problem ten wymaga dłuższego omówienia, niż pozwalają na to ramu niniejszego artykułu. Toteż muszę tylko ograniczyć się do konstatacji, że zarzut nielogiczności tolerancji zachowałby swą moc tylko wówczas, jeśli pojęcie szacunku byłoby tożsame z uznaniem za prawdziwe poglądów oponenta. Jednakże nie jest wcale oczywiste, czy można redukować pojęcie szacunku tylko do tego. Jeśli bowiem nadać mu inne znaczenie, np. moralne, i jeśli zgodzić się z tym, że szacunek nie dotyczy sprzecznych opinii na jakiś temat, lecz charakteryzuje relację między partnerami sporu, to tolerancja jest logicznie możliwa. Można bowiem żywić szacunek dla

[4] M. Gandhi: *Tolerancja, czyli równość religii.* W: *Panorama myśli współczesnej,* red. G. Picon, Paryż 1960, s. 472.

autonomii oponenta, w imię tego powstrzymywać się od przeciwdziałania i jednocześnie uważać jego poglądy za fałszywe, a czyny — za złe.

Ponadto tolerancja w sensie logicznym jest możliwa, jeśli zrezygnuje się z idei pewności poznania — o czym mówił Gandhi — i gdy poszukiwanie prawdy (czy to religijnej, czy poznawczej lub innej) uzna się za nie kończący się proces. Odrzucenie pewności poznania i wiary w posiadanie prawdy absolutnej bardziej sprzyja postawom tolerancyjnym, podczas gdy fanatyzm zazwyczaj idzie w parze z poczuciem pewności co do własnych przekonań.

Logiczna możliwość tolerancji nie jest jednak tożsama z jej możliwością praktyczną. Jak bowiem świadczą europejskie walki o tolerancję, wcale nie jest łatwo walczyć z grzechem i jednocześnie szanować grzesznika.

7. „Słabe" i „mocne" rozumienie tolerancji

Kolejny paradoks związany z pojęciem tolerancji w jej sensie moralnym, tj. tolerancji rozumianej jako szacunek dla autonomii oponenta, wynika z „mocnej" interpretacji tego postulatu.

Tolerancja bowiem, rozpatrywana od strony jej praktycznych konsekwencji, może być interpretowana „słabiej" i wówczas redukuje się do postulatu nieingerowania w poglądy, cechy lub czyny nie aprobowane przez oceniającego — ze względu na szacunek dla autonomii oponenta. Jest to ten rodzaj tolerancji, który I. Lazari-Pawłowska nazywa tolerancją bierną lub negatywną[5].

Wspomniana autorka wyodrębnia jednak „mocniejszą" interpretację tego postulatu, przy której tolerancja miałaby polegać nie tylko na powstrzymaniu się od przeciwdziałania ze względu na szacunek dla autonomii oponenta, ale także na powinności wspierania podejmowanych przez niego działań — na „popieraniu cudzej odmienności".

Jeśli jednak zgodzimy się z tą ostatnią wykładnią pojęcia tolerancji, to musimy pamiętać, że doprowadzi ona do nakazu wspierania nie akceptowanych poglądów lub działań. Czy szacunek dla autonomii oponenta—co uznaliśmy za istotną cechę tolerancji w jej moralnym sensie — rzeczywiście tego wymaga? Jeśli tak, to tolerancja w sensie moralnym nakładałaby na nas obowiązek postępowania niemoralnego, jako że aktywne popieranie czegoś, co uważa się za błędne lub niesłuszne, wydaje się wręcz niemoralne. Ponadto powinność wspierania „cudzej odmienności" musi opierać się na przekonaniu o niesamodzielności oponenta, o jego słabszej pod jakimś względem pozycji — co pozostaje w sprzeczności z formalnym warunkiem tolerancji, określonym jako symetryczność relacji interpersonalnych.

8. Spór o moralną dopuszczalność samobójstwa a problem tolerancji

Kolejny problem związany z tolerancją—tym razem rozumianą potocznie jako bezwzględny zakaz stosowania przymusu — budzi wątpliwości ze względu na równie nas obligującą powinność obrony krzywdzonych. Skrajnym przypadkiem

[5] I. Lazari-Pawłowska: *Trzy pojęcia tolerancji.* „Studia Filozoficzne" 1984, nr 8.

konfliktu między zasadą tolerancji (ciągle rozumianą jako wyraz szacunku dla autonomii oponenta) a zasadą zapobiegania krzywdzie, jaką ktoś może uczynić samemu sobie, jest sytuacja w jakiej stawia nas samobójca. Dlatego moralna ocena samobójstwa jest krzywym zwierciadłem, w którym może siebie obejrzeć niejeden adherent idei tolerancji rozumianej jako szacunek dla autonomii oponenta. Warto zatem bliżej przyjrzeć się temu zagadnieniu, bo spór o moralną dopuszczalność samobójstwa jest także świadectwem ewolucji postaw współczesnych wobec problemu tolerancji.

Jak wiadomo, przykłady działań, w których ktoś tylko sobie wyrządza szkodę, bywają najczęściej przywoływane jako ilustracja powinności tolerancji. Często cytuje się tutaj opinię J. St. Milla, który twierdził, że jeśli czyn dotyczy samego sprawcy, nikt nie ma prawa ingerować i powinno mu się pozostawić wolność wyboru, choćby nam się to z jakichś powodów nie podobało. Przykłady „uszczęśliwiania na siłę" oraz przykłady wybujałego paternalizmu są podawane jako dowód naganności postępowania osób nietolerancyjnych, które uważają, że „wiedzą lepiej" na czym polega cudze dobro i naruszają cudzą wolność, a niekiedy nawet autonomię, w imię tego dobra.

Jednakże sprawa nie przedstawia się tak prosto, jak się na pozór wydaje. Istnieją bowiem sytuacje, w których pojawia się konflikt między zasadą odpowiedzialności za los innych, a powinnością poszanowania ich autonomii (lub prywatności). Drastyczną ilustracją tego dylematu moralnego jest pytanie o granice odpowiedzialności i nieingerencji wobec osób usiłujących popełnić samobójstwo lub osób domagających się od innych sprowadzenia „dobrej śmierci".

Jak wiadomo, opinie, zarówno na temat samobójstwa, jak i eutanazji, są skrajnie zróżnicowane. Utrwalone przekonania na temat bezwzględnej wartości życia skłaniają niektórych etyków (zwłaszcza katolickich) do formułowania obowiązku przeciwdziałania wszelkim próbom samobójczym, a więc do ratowania człowieka przed nim samym—nawet kosztem pogwałcenia jego autonomii. Tak rozumują ci, którzy na skali hierarchii wartości wyżej umieszczają życie człowieka niż jego wolność. Dla usprawiedliwienia takich ingerencji często podważa się autonomiczność decyzji samobójczych i z góry się zakłada, że nikt „przy zdrowych zmysłach" nie może targnąć się na swoje życie. Skoro zatem ktoś się na to decyduje, to znaczy, że nie wie, co czyni, mamy więc obowiązek przeciwdziałać. W ten sposób uchyla się zarzut braku szanowania cudzej autonomii.

Traktowanie wszelkich aktów autodestrukcji w kategoriach patologii psychicznej nie znajduje jednak oparcia w faktach. Są bowiem osoby, które będąc w pełni władz umysłowych z takich lub innych powodów decydują się rozstać z życiem. Czy w takich przypadkach mamy obowiązek ingerować? Czy może przeciwnie: szanując ich autonomię, powstrzymać się od ingerencji?

Ci etycy, którym szczególnie droga jest wolność i poszanowanie autonomii człowieka, twierdzą, że każdy normalny, dorosły człowiek ma prawo decydować zarówno o swym życiu, jak i o swej śmierci — zwłaszcza gdy nie ma żadnych powinności opiekuńczych. Wynika stąd, że inni mają obowiązek nieingerowania, a więc szanując autonomiczną decyzję potencjalnego samobójcy, powinni dopuścić do samounicestwienia.

Samobójstwo jest więc sytuacją prowokującą do namysłu nad hierarchią spoczywających na nas obowiązków. Pytanie: ingerować czy nie ingerować w przypadku próby samobójczej, rozstrzygane na korzyść ingerencji, może i bywa przez wielu poczytywane za przykład krańcowej nietolerancji, a nawet za pewien rodzaj przymusu, ponieważ odratowanie kogoś wbrew jego woli jest równoznaczne z narzuceniem mu obowiązku życia. Z kolei to samo pytanie, rozstrzygane na korzyść nieingerencji, rodzi inne wątpliwości, płynące przeważnie stąd, że nigdy nie można być dość pewnym, czy decyzja samobójcza została podjęta w pełni świadomie i dobrowolnie, a więc — czy spełnia kryteria aktu autonomicznego.

Trwające obecnie dyskusje na temat eutanazji i prawa człowieka do godnej śmierci świadczą o tym, że coraz częściej pojawiają się wątpliwości co do obowiązującego w kulturze europejskiej założenia, że człowiek ma prawo do samostanowienia z wykluczeniem wszakże prawa do decydowania o swym życiu lub śmierci — nawet wówczas, gdy kontynuowanie życia subiektywnie uważa za bezsensowne. Niektórzy myśliciele posuwają się nawet tak daleko w aprobacie prawa do samostanowienia, że na osoby trzecie nakładają obowiązek udzielania pomocy w popełnieniu samobójstwa, jeśli autor desperackiej decyzji fizycznie nie jest w stanie zrealizować swej decyzji. Postulat tolerancji, czyli obowiązek szanowania cudzej autonomii, jest przez zwolenników tego poglądu interpretowany w jego „mocnej" wersji[6].

Spór między zwolennikami a przeciwnikami eutanazji jest współczesnym rodzajem sporu o granice tolerancji. Uwidacznia się w nim to, że moralna ocena tolerancji dokonująca się zgodnie ze schematem: „tolerancja jest dobra, nietolerancja — zła", bynajmniej nie jest przejrzysta. Istotna dla tolerancji powinność szanowania autonomii oponenta bywa bowiem ograniczana przez uznanie priorytetu innych powinności, jak np. przez obowiązek ratowania czyjegoś życia w sytuacji niepewności co do autonomicznego charakteru jego decyzji (w takiej sytuacji najczęściej znajdują się lekarze). Bywa ona ograniczana także przez uznanie priorytetu innych wartości, np. wartości życia lub powinności opiekuńczych.

Omówiony spór powierzchownie dotyczy tylko granic tolerancji, w istocie bowiem jest sporem o dobro i zło, a także o hierarchię wartości i priorytet obowiązków. A ponieważ strony uczestniczące w tym sporze dla uzasadnienia swych poglądów odwołują się do racji nadrzędnych — filozoficznych i religijnych, spór ten nabiera charakteru światopoglądowego. Z tego powodu nie widać szans na jego rozstrzygnięcie i prawdopodobnie każda ze stron pozostanie przy swojej opinii.

Tego rodzaju sytuacja rodzi możliwość tolerancji rozumianej jako poszanowanie dla autonomicznych poglądów lub decyzji oponenta — ale tylko możliwość. Jak bowiem wykazałam w tych rozważaniach, tolerancja zakłada świadomy wybór rodzaju zachowania wobec oponenta. Jednak w sytuacji, gdy jedna ze stron przypisuje sobie monopol na prawdę lub dobro, tolerancja—jeśli w ogóle jest możliwa— może dotyczyć tylko spraw drugorzędnych. Trudno bowiem serio spierać się o to, czy większą wartość ma życie człowieka, czy jego autonomia—z kimś, kto *a priori* akceptuje jedną tylko odpowiedź jako prawdziwą: tę, w którą sam wierzy.

[6] Dobitnym tego świadectwem jest holenderska ustawa legalizująca eutanazję „na żądanie".

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

BOGUMIŁA TRUCHLIŃSKA
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

POSTMODERNISTYCZNY „PROJEKT" KULTURY

1. „Przedmowa jest wszędzie" — tako rzecze Jacques Derrida. Tak oto mój czyt postmodernistycznego pisu projektu kultury niech będzie przed-mową, głosem w dyskusji—jak kto woli.

Każda epoka ma swoje postmodernizmy, obawia się Eco żegnając się w imię Róży. „Chcę cię oswoić" — mówi Mały Książę. Po cóż jednak rzucać perły przed wieprze! Nie ma takiej mowy, którą można brać serio — konstatuje Platon. „Porzućcie więc wszelką nadzieję... "—na zrozumienie postmodernizmu i jednoznaczne klasyfikacje. Bo postmodernizm to pełnia możliwości i spełnień inkontrologicznych. Już w tym krótkim fragmencie będącym próbką naśladowania nowego języka postmoderny, spotkali się: Nietzsche, Derrida, Okudżawa, Eco, Saint-Exupéry, Mateusz Ewangelista, Platon i Dante.

Postmodernizm — to pewna szansa dla krytyków i twórców po okresie wyczerpania (J. Barth), skoro już nic nowego nie może się zdarzyć ani powstać. *Taedium vitae* końca XX wieku. Pozostała już tylko gra, w kulturę i z kulturą.

2. „Projekt" jest ulubionym słowem postmodernistów i ich zwolenników, zapewne przeciwstawionym kiedyś równie modnemu „modelowi". Jego solidności przeciwstawia się lekkość, szkicowość, niedookreśloność, niedokończenie. Wszelka zabawa czy gra musi mieć jakiś projekt Co stanowi ów postmodernistyczny projekt kultury? Co można projektować w świetle poglądów postmodernistów? Czy ów projekt to również projekcja, a jeśli tak, to czego? Pytania można mnożyć. Przyjrzyjmy się niektórym elementom „projektu", uwzględniając takie tradycyjne kategorie jak: autor, odbiorca, ich czynności i wytwory.

A. Czynności, metody i środki

Postulowana przez postmodernistów twórczość nawiązuje, po zakwestionowaniu awangardyzmu, do tradycji (którą traktuje dość swobodnie), romantyzmu i neoromantyzmu. Niemniej — nie gardzi się także środkami wypracowanymi przez awan- gardy. Ma więc miejsce świadoma mieszanina stylów i języków; często zaleca się operowanie pastiszem (słowo to oznacza „pasztet", etymologicznie rzecz biorąc), parodią, ironią, kpiną — także z potencjalnego odbiorcy. Metodą „zaprojektowaną" jest także dekonstrukcja tekstów. Właściwie to cała tradycja kulturowa może być

potraktowana jako tekst (tekst kultury jako palimpset), ale właśnie metoda dekonstrukcjonistyczna miła być przeciwstawiona „tyranii tekstów", jaką narzucił strukturalizm. Dekonstrukcja to także wystąpienie przeciwko unifikacji, ujednoliceniu i kanonizacji tekstu i jego recepcji, „przeciw interpretacji" (S. Sontag), utrwlającej schematy myślowe. Jest to także odrzucenie „centrum", „rządy zdecentralizowanych struktur", jak twierdzi poststrukturalista Landwehr. Tyranię i totalitaryzm tekstów zastąpiono więc tyranią wolności. Może do-wolności?

Pewien nurt sztuki postmodernistycznej jako środki wyrazu i sposób zamanifestowania swojej wolności afirmuje obłęd, szaleństwo, szarlatanerię. Znamienne jest tu stanowisko Antonina Artaud, autora *Zeszytów z Rodez,* notatek pisanych w zakładzie psychiatrycznym (M. Gołaszewska: *Postmodernistyczna gra w kulturę.* W: — 9). Sztukę tego rodzaju ujmuje się jako psychodeliczną bądź schizofreniczną. Koresponduje z tym nurtem literatura i sztuka, stanowiąca swoistą pochwłę „inności", „marginesu", dewiacji (G. Battaille). Stanowi ona wyraz złamania wszelkiego zakazu, przełamania oporu (także estetycznego) wobec rzeczy wstydliwych, uznanych za potworne i obrzydliwe.

Zaprojektowane „gry z kulturą" minionych epok przejawiają się nie tylko w mieszaniu stylów i konwencji, zacieraniu granic gatunkowych. To także swoista cytatologia, swobodne nawiązania i bezceremonialne niekiedy traktowanie dorobku minionych epok. Być może wynika to z ujęcia „tekstu" kultury jako palimpsetu, być może jest to kontestacja przeciwko prawom autorskim? Każda jednak gra posiada jakieś reguły. Postmoderniści, programowo odżegnując się od takich przeżytków w ludzkim myśleniu głoszą, że jedyną reguła jest brak reguł (zob. 4). Nie ma jednak takiej mowy, którą nłeżłoby traktować poważnie. W świetle ujęć postmodernistycznych, każda wypowiedź jest „podejrzana": zarówno afirmatywna jak i negatywna. „Za" i „przeciw" nie wykluczają się bowiem, lecz przenikają, wzajemnie się zanieczyszczają poprzez nieuchwytną granicę „i".

Czy postmodernistyczna gra nie okaże się jeszcze jedną grą szklanych paciorków? „Gra wszelkimi treściami i wartościami naszej kultury", jak wspomnianą grę definiuje H. Hesse *(Gra szklanych paciorków,* 1971), odsłania także swoje uniformizujące oblicze. Gra jest bowiem—zdaniem Hessego—„uniwersalnym językiem i metodą wyrażania wszelkich intelektualnych i artystycznych wartości oraz sprowadzania ich do wspólnego mianownika" (s. 119).

B. Autor

„Czy postmodernistyczny twórca wie, że jest postmodernistą? " — pyta przytomnie jeden z czytelników-interpretatorów. Sytuacja bowiem nie jest jednoznaczna. Czasem twórca jest etykietowany przez krytyków i broni się przed taką kwlifikacją, jak Eco w swoich *Zapiskach na pudełku od zapałek* (aż żal tytułu oryginału — *La bustina Minerwa;* uruchomił bowiem wielość odniesień kulturowych i filozoficznych zarazem). Eco uważa przymiotnik „postmodernistyczny" za zbyt dwuznaczny (ale czy „opera aperta" już w swej warstwie fonetycznej nie brzmi postmodernistycznie?). Wprowadza natomiast niezwykle trafne słowo rozpoznawcze w stosunku

do kultury współczesnej, mianowicie „poliglotyzm kulturowy". W felietonie z 1991 roku pisze:

„W naszych czasach wynaleziono tylko jedną nowość: taką tolerancję dla wszystkich *-izmów,* że doprowadziła do ich zniknięcia. I to nie tylko w obrębie literatury i sztuki, ale również ideologu" *(Poliglotyzm kulturowy albo ostatnia rewolucja.* W: *Drugie zapiski na pudełku od zapałek.* Poznań 1994, s. 38-39).

Wielojęzyczność i wielogłosowość autora i tekstu (czyż nie bywa traktowany tekstualnie autor, skoro tekst bywa seksualnie?) — można rzec: „to jest to". Autor zaprojektowany w tekście jako hipoteza interpretacyjna i autor realny — konkretny osobnik, różnią się nieco według osób tego świadomych. Przeciętny odbiorca nie odróżnia tych dwu kategorii, stąd częste spory, zwłaszcza w naszym piśmiennictwie, o „szarganie świętości". Jednak każdy z „autorów" ma jakąś rolę, jakiś „głos" i „język". Różnie to bywa rozwiązane w różnych koncepcjach. Kiedyś mówiono: „styl to człowiek". Przywołany tu Eco w innej swojej pracy, mianowicie w *Lector in fabuła,* „autora Wittgensteina" ujmuje jako styl filozofowania, albowiem w jego tekście przytaczanym przez Eco nie została użyta żadna forma gramatyczna, która wyróżniałaby tę strukturę i pozwalała na identyfikację.

Autor realny może być postmodernistą w przynajmniej trojaki sposób: po pierwsze, sam może ogłosić się programowym postmodernistą; po drugie, może nawiązywać i odwoływać się do prądów filozoficznych i światopoglądowych określanych mianem postmodernizmu; po trzecie, może być wylansowany przez specjalistów od kultury jako postmodernistą. To decyduje więc środowisko odbiorców: krytyków, intelektualistów. Ale w ich kręgu jest także kategoria odbiorców traktujących kulturę jako rynek. Twórcy mogą więc być zaprojektowani na postmodemistów zgodnie, z modą, przez marchandów i art-dealerów. Ich rola spełnia się poprzez manipulacje rynkowe, reklamę i mass-media. W tym momencie krytyka zaczęła odgrywać rolę co najmniej dwuznaczną. Znalazła się bowiem w sytuacji analogicznej do tej, którą zauważył na początku naszego wieku Stanisław Brzozowski, mianowicie między plotką, denuncjacją a reklamą *(Współczesna powieść i krytyka literacka,* Warszawa 1984, s. 185). Jeśli jednak wszystko jest towarem, to nie może dziwić pojawienie się krytyków i tekstów sponsorowanych.

Między sferą projektów a praktyką wydarza się też coś nader interesującego. Oto część twórców uznawanych za postmodemistów, była już nimi na długo zanim usłyszała to słowo. Trochę to przypomina sytuację Molierowskiego pana Jourdain, który odkrył, że mówi prozą. Tak dzieje się z różnych powodów, m. in. zbytniego rozszerzania granic przestrzennych i czasowych zjawisk zwanych postmodernizmem. Za przykład niech posłuży zaliczenie literatury latynoamerykańskiej do postmodernizmu. Nie ma też zgody co do tego, kiedy się postmodernizm zaczął, a kiedy skończył modernizm. Nie budzi natomiast wątpliwości to, że sztuka *(resp.* literatura) najnowsza, po okresie absolutyzowania nowości i oryginalności, sięga po odmienne środki. Być może, nastąpiło zjawisko samolikwidacji awangardy (skoro odbiorca do wszystkiego już się przyzwyczaił i nic nowego nie jest w stanie go zadziwić), być może zjawisko „wyczerpania". Jak długo można bowiem być w kondycji *avant-garde?*

C. Projekt wytworów. Kraina symulaków czyli dom gry

Aluzja do tytułu filmu Davida Mameta nie jest tu przypadkowa. Film ten wprowadza nas do dziwnej krainy — Symulakrii, odsłania mechanizmy naszego zniewolenia i nieustannych mistyfikacji. Jest tam gra z bohaterką-intelektualistką, znawczynią dusz ludzkich, gra z widzem, z prawdą o człowieku i z konwencjami artystycznymi. „Nikomu nie należy ufać" — powie jeden z szulerów do głównej bohaterki *Domu gry.* W estetyce symulaków ma miejsce afirmacja pozoru. Mamet również ukazuje, że wszystko jest pozorem i nie tylko z racji umowności sztuki.

Postmodernizm poniekąd rehabilituje sztukę współczesną i podkreśla jej znaczenie jako wytwórczyni pozorów (symulaków). Ma to swoje filozoficzne implikacje: dokonuje się tu ludyczne „zawieszenie" rzeczywistości, jak i zmiana zapatrywań na filozofię i jej rolę. W konsekwencji może to oznaczać zmianę nastawień metodologicznych w historii filozofii, bowiem najbardziej interesujący będzie nurt filozofii nieprofesjonalnej, jak i filozofii tkwiącej *implicite* w tekstach pozafilozoficznych, w dziełach sztuki i literatury. Za wzorce mogłyby tu posłużyć, wydane u progu postmodernizmu (schyłek lat 60.), dwie książki Bogdana Suchodolskiego: *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka* i *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka.*

Postmoderniści twierdzą, że autokreacja człowieka może mieć miejsce jedynie w oparciu o pozór, w momencie jego wytwarzania czy produkcji. W ten sposób twórca zarazem staje się filozofem. Pierre Klossowski nawołuje: „Do nas pozory! Bądźmy zwodzicielami i upiększycielami ludzkości! " *(Nietzsche et le cercle vicieux,* 1978). To nie tylko odrzucenie *mimesis,* ale i aneksja filozoficzna pozoru. Równoznaczna ze zmianą zapatrywań na funkcję filozofii i filozofów. Zwodzić i upiększać to nic innego, jak wyrzec się tradycyjnej funkcji odkrywania prawdy. Zmęczonej i zdezorientowanej ludzkości, której nauka i naukowa filozofia pozbawiły złudzeń, po-nowoczesny filozof-artysta proponuje nowe fikcje. *Nota bene* — w tym postulowanym prawie do fikcji upatruję analogię do niektórych anty-utopii. W *Nowym wspaniałym świecie* Huxleya „uszczęśliwiany" na siłę bohater żąda prawa do bycia nieszczęśliwym. Wizja proponowanego świata „post" jest przeciwstawna uszczęśliwiającemu ładowi i harmonii. To programowy chaos, bezład, nie-ład. Egzystencja *chaosmosu* wymyka się więc prawdzie; jest też pozorna.

Paradoksalnie — obrona indywiduum może mieć tu miejsce tylko poprzez symulację, maskowanie, mistyfikację. By nie dać się zjeść pleśniom — jak powiedziałby Edward Stachura. Jednym słowem fikcja, dotychczas środek literacki, zostaje przypisana całości egzystencji i kultury. Panfikcjonalizm jest jednym z zasadniczych wyróżników myślenia postmodernistycznego.

Powróćmy do Klossowskiego. Według jego mniemań sztuka i literatura to nic innego, jak „teatr masek", miejsce licznych metamorfoz, z mnóstwem postaci o zmiennych tożsamościach. Ujmując je w kategoriach przestrzennych wskazuje na „przestrzeń pozorów", w której już nie słowo, lecz obraz i figura odgrywają decydującą rolę. Ta przestrzeń pozorów w trakcie procesów eksterioryzacyjnych, a raczej — towarzyszących im technik, staje się „przestrzenią duchów". Myśl daje się opisać jako domena duchów. Obok grammatologi, w postmodernizmie pojawia się demo-

nologia. W tym momencie nasuwa się pytanie: czy nie jest to *par excellence* rehabilitacja romantyzmu? Sugeruje mi to także *Projekt krytyki fantazmatycznej* (1991) M. Janion, która wszak narzeka na pewny już zmierzch paradygmatu romantyzmu w naszej dobie, ale ukazuje też funkcjonowanie fantazmatów jako przejawu kreatywności wyobraźni oraz obcowanie ludzi i demonów, tak charakterystyczne dla romantyzmu. Dzisiaj wraca się do tego motywu. Jest to wyraźne podkreślenie pewnej dwoistości człowieka i sił irracjonalnych w nim tkwiących. Owa „moc nierozumu" ujawnia się w szczególnych osobowościach twórczych, takich jak: Markiz de Sade, Hörderlin, Nietzsche, Van Gogh, Artaud. Są oni niejako pre-postmodemistami. Zapomina się tu wszakże o tym, że jest to myśl o „szaleńcach bożych" wysunięta już w starożytności. We współczesnej demonologii wspartej zresztą o pozorność prawd psychoanalizy (zob. Mamot i jego *Dom gry),* fikcja ma pełnić funkcję egzorcystyczną, ujawniać obsesje, oswajać demony. Na marginesie — chorobą nie jest sam fakt występowania ich w duszy człowieka, ale ich brak. Stąd ta łatwość formuły: „wybaczyć sobie", którą zaczyna się posługiwać lekarz psychiatra i sławny psychoanalityk po dokonaniu (bądź przekonaniu o ich popełnieniu, być może są one fikcyjne i zaaranżowane przez innego lekarza) szeregu przestępstw, aż po najcięższe *(Dom gry).*

Inną wersję koncepcji symulacji przynosi dorobek Jeana Baudrillarda. Jest to ujęcie socjologiczne, dokonujące diagnozy społeczeństwa industrialnego i postindustrialnego. Symulacja jest wynikiem produkcyjności społeczeństwa industrialnego. Do czasów rewolucji przemysłowej — zdaniem Baudrillarda—miała miejsce imitacja („podobnik" oparty na analogii), natomiast wraz z pojawieniem się techniki imitacja podobników ustąpiła miejsca ich produkcji. Baudrillard wskazuje na seryjność produkcji, powtarzalność, które stanowią jedynie pozór produkcji identycznych egzemplarzy na podstawie modelu. Wytwór ujawnia binarność relacji symulaka i modelu, co ma totalizujące konsekwencje. Wszystko bowiem, według autora koncepcji — staje się grą symulaków. Następuje pomieszanie sztuki z produkcją (czyż nie za tym tęsknili niektórzy artyści i teoretycy sztuki w latach 20. i 30. naszego stulecia?); jeśli kładzie się akcent na produkcję dla produkcji, traci ona swą społeczną celowość, zaś sztuka staje się maszyną do reprodukcji. W świetle tej koncepcji estetyzacja życia stała się w ponowoczesnym społeczeństwie faktem: sztuka jest bowiem wszędzie. B. Baran wskazuje w swoim odczytaniu Baudrillarda (1) na bliskoznaczność sztuki i sztuczności. Sztuczność zaś jest nieodłączną cechą rzeczywistości postindustrialnej.

Jednak wydaje się, że w tym estetycznym świecie symulaków przemieszano realność z jej obrazem, a sztuczna sztuka, zastępując życie, zdaje się być martwa. „Udawać można tylko rzecz realnie istniejącą" — konstatuje P. Klossowski. Pozór musi więc mieć swe odniesienie do świata realnego. Budowa „światów możliwych" przypomina tu zabawę z elementów składanki Lego, odnoszących się wszak do realnego świata. Ale tu już wkraczamy na tereny zakazane przez czołowych twórców postmodernizmu (m. in. Derridę). „Klasycy" postmoderny odrzucają możliwość zachowania jakiegoś fundamentu pojmowanego metafizycznie.

D. Odbiorca

Postmodernizm balansuje „między—kulturą elitarną a masową. To postmodernizm teoretyczny. W sferze praktyki zachodzi jedno i drugie (rola „i" — zob. 7), ale bardziej to drugie. Orientację ku masowości wymuszają bowiem prawa rynku. Postmodernizm jest, moim zdaniem, wykwitem pewnego kryzysu tzw. kultury wyższej, tj. powiązanej z historycznym znaczeniem grup społeczno-zawodowych, na Zachodzie zwanych intelektualistami, u nas zaś inteligencją. Postępująca demokratyzacja kultury, poprzez rozszerzanie się kręgu kulturowego, prowadziła do wytworzenia się kategorii odbiorcy masowego. Ten — po swojej ciężkiej pracy żądał odpoczynku i rozrywki. Déjà vu — można by rzec. To przecież Fr. Schiller, Herder, Novalis wskazywali już na podobny kryzys i upadek gustów. Wraz z narodzinami kapitalizmu pojawił się odbiorca lekceważący zasady dobrego smaku, płynące z salonów. Fryderyk Schiller w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka* wskazywał również na rolę pozoru estetycznego. Pozór ten po dwóch wiekach postmodernizm wyabsolutyzował: realizując Schillerowską ideę „państwa estetycznego" w projekcie symulakrii. Rodzi się jednak pytanie: czy jest to kultura pozorów czy pozór kultury?

U niektórych postmodernistów spotykamy się z podobną jak u pre- i romantyków krytyką kapitalizmu; różnica dotyczy tylko stadium rozwoju. Rozpowszechnienie kultury za pomocą docierających do każdej dziedziny życia symulaków-reproduktów to nic innego, jak niszczenie jej autonomii, to „spadek z wysokiej kultury w symulację i populizm", jak twierdzi amerykański marksizujący krytyk F. Jameson. Tu pojawia się problem: o ile Schiller brał pozór estetyczny za pozór, czyli traktował go programowo irrealne, to współczesny uczestnik i odbiorca symulakrii traktuje pozór realistycznie. Zatem: kultura pozorów czy pozór kultury? A może odwołamy się do nowej funkcji łącznika „i"?

Projekt odbiorcy ujawnia nam dwie kategorie odbiorców dzieł kulturowych (lub tekstów, jak kto woli): odbiorcę naiwnego i odbiorcę krytycznego. Kategoria odbiorcy naiwnego jest powiązana z pojęciem kultury masowej. Odbiorca krytyczny również jest z nią związany („wtopiony" w nią nawet nie z własnej woli), ale ona nie wyznacza jego kulturowych horyzontów. Odbiorca naiwny — to konsument kultury symulaków, efektu kultury masowej i zaprojektowanego masowego odbiorcy. Ale — projekt kultury postmodernistycznej ujawnia nam fakt pewnego zawieszenia „między": kulturą masową a kulturą elitarną. Odbiorca krytyczny, do którego na przykład kierowane są utwory literackie U. Eco, to odbiorca elitarny. Cechuje go bowiem założony przez autora wysoki poziom wiedzy (i to szczegółowej) z zakresu historii sztuki, historii średniowiecza, historii zakonów. Idąc dalej: z teorii sztuki i literatury; musi umieć odróżnić style i gry oraz konwencje literackie, symbole i alegorie (np. odkryć ogromne bogactwo kulturowe skojarzeń ze słowem „róża") itp. Oprócz dużej wrażliwości, odbiorca musi mieć rozeznanie w sporach filozoficznych i światopoglądowych, w pewnych trendach z zakresu psychologii i psychiatrii. Problem tyczy nie tylko dzieł Eco. Uprawomocniony zatem będzie wniosek o świadomym zapisie w postmodernizmie „dwutorowości" kultury: wysoko--niskiej (1). Będzie to często stop w jednym dziele różnych typów kultury,

pomieszanie gatunków i stylów, zarówno wysokich jak i niskich (na marginesie: tego zabraniały czynić konwencje klasycystyczne). Tak zatem projektuje się np. powieść stanowiącą stop prozy sensacyjnej z traktatem filozoficzno-teologicznym. Wspomniany film *Dom gry* łączy w sobie konwencję kryminału z eksperymentem naukowym. Nie ulega bowiem wątpliwości, że główna bohaterka stała się obiektem manipulacji i eksperymentu psychoanalitycznego swej starszej, uczonej przyjaciółki.

Projekty postmodernistyczne kojarzą mi się z koncepcją różno jedni B. Trentowskiego, który polemizując z heglowskim rozumieniem syntezy (poprzez negację), usiłował pogodzić sprzeczności akceptując ich współwystępowanie *(Myślini,* 1844, t. 1). On też pierwszy spostrzegł, że niemieccy filozofowie kładą akcent na jednię, zaś francuscy na różnię. Czy to przypadek, że to właśnie francuscy postmodemiści (Deleuze, Derrida, Lyotard) tworzą różnicologię, w której „różnią" i „poróżnienia" stanowią fundamentalne kategorie?

*

Postmodernistyczny projekt kultury opiera się na pewnych przesłankach światopoglądowo-filozoficznych. Na Szekspirowskim przekonaniu, że ś w i a t wyszedł z formy. Potwierdza to idea chaosmosu, brak reguł i norm, poczucie braku sensu. U ich podstaw legły przekonania o rodowodzie nihilistyczno- -anarchistycznym. Filozofia postmodernizmu jest antytotalitaryzmem, ale i antyhumanizmem (bądź posthumanizmem). Człowiek nie stanowi już bytu i wartości wyróżnionej w zdecentralizowanym społeczeństwie. Nowe (?) koncepcje człowieka i społeczeństwa kreślą wizje wielce niepokojące. Pojawiają się obrazy „istnienia poszczególnego" przyrównujące go do ameby dryfującej wśród wirów i kręgów nurtu życia społecznego. Ów antytotalitaryzm pokazuje indywiduum w kondycji niemożności komunikacji społecznej i totalnie osamotnione. Jedyną jego szansą są maski i transgresje, czyli zabawa w pozór kultury; także — leczenie swych obsesji. Bowiem kultura ma w swej kreatywności spełniać funkcję psychoterapeutyczną — jakkolwiek rozumielibyśmy wspomniane tu demony, to ich rola jest jednoznaczna. Natomiast zastanawia strona odbiorcza. Czy odbiorca również „wybaczy sobie", folgując „ciemnym siłom" swej duszy? I czy będzie to odbiorca wirtualny, czy też realny, empiryczny? Trzeba tu jeszcze raz podkreślić, że charakterystyczną cechą zarówno poglądów teoretycznych jak i praktyki artystycznej — jest irracjonalizm. Jest to zjawisko towarzyszące wyróżnionym momentom czasowym („koniec wieku", koniec tysiąclecia). Na marginesie: to Stanisław Brzozowski w szkicu o Stanisławie Przybyszewskim *(Współczesna powieść i krytyka literacka)* kondycję historyczną modernizmu XIX wieku określał jako zrealizowany bezrozum.

Postmodernizm wskazuje również, że jedyną ludzką ojczyzną człowieka jest sztuka. Jego po-nowoczesność nie jest wyrzeczeniem się dotychczasowych zdobyczy i osiągnięć, pewnego pułapu dobrobytu. Jest to raczej spór o kształt i charakter nowoczesności, nie zaś jej negacja; zastąpienie techniki i produkcji — technologią i konsumpcją Jeśli postmodernizm zostanie uznany za „formację" teoretyczną, to będzie on niewątpliwie związany z rewolucją informatyczną, z którą wkraczamy w nowe milenium. Być może jej demony jeszcze się nie obudziły...

Literatura:

1. Baran B.: *Postmodernizm.* Kraków 1992.
2. Janion M.: *Projekt krytyki fantazmatycznej.* Warszawa 1991.
3. Kubicki R., Sójka J., Zeidler R: *Problem destrukcji pojęcia prawdy.* Poznań 1992.
4. Mackiewicz W.: *Postmodernizm.* W: *Filozofia współczesna w zarysie,* wyd. III rozszerzone. Warszawa 1994.
5. Matuszewski K.: *Symulakria.* „Colloquia Communia" 1988, nr 1-3.
6. Miś *A.: Dekonstrukcjonizm.* W: *Główne nurty filozofii współczesnej.* Warszawa 1992.
7. Rachwał T.: *Filozofia przypadka.* W: *Interpretacja i style krytyki.* Katowice 1988.
8. Zeidler-Janiszewska A. (red.): *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej.* Warszawa 1991.
9. Zeidler-Janiszewska A. (red.): *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej.* Warszawa 1992.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

MIECZYSŁAW GOGACZ
Akademia Teologii Katolickiej
w Warszawie

METAFIZYKA ŚW. TOMASZA
(Specyfika głównych zagadnień)

1. Dwa aspekty metafizyki

Metafizyka św Tomasza w aspekcie skutku czynności poznawczych intelektu ludzkiego jest zespołem twierdzeń o każdym jednostkowym bycie realnym. W aspekcie genezy stanowiących ją twierdzeń jest rozpoznawaniem w jednostkowym bycie realnym zapoczątkowujących go i stanowiących ten byt pierwszych elementów strukturalnych, odnoszących się do siebie jak przyczyna do skutku.

Intelekt ludzki, wskazując na pierwsze elementy strukturalne każdego jednostkowego bytu realnego, a więc na to, co znajduje się poza intelektem, tworzy metafizykę.

Rozważając samo rozpoznawanie tych elementów, to więc, co w nim się dzieje lub to, czego doznaje, intelekt ludzki tworzy teorię poznania.

Należy tu zauważyć, że zachodzi głęboka więź między bytowaniem i poznawaniem oraz że poznawanie i bytowanie są realnie różne. Można w związku z tym dodać, że metafizyka i teoria poznania także są dwiema osobnymi naukami, gdyż dotyczą dwu różnych przedmiotów badań.

Metafizyka wskazuje na układ w realnym bycie jednostkowym zapoczątkowujących go i stanowiących ten byt pierwszych elementów strukturalnych jako pryncypiów bytu.

Teoria poznania wskazuje na skutki recepcji tych elementów wewnątrz uzyskującego te skutki ludzkiego intelektu możnościowego.

Mówiąc o bytowaniu, wskazujemy zarazem na realną i określoną zawartość bytu. Jako coś realnego i określonego ta zawartość jest aktem, którego jednostkowość wyznacza w tym bycie nieokreślona możność. Połączenie faktycznej i określonej realności jako aktu z określoną możnością czyni te dwa elementy strukturalne jedną substancją jako samodzielnym bytem jednostkowym.

Mówiąc o rozpoznawaniu wyjaśniamy, że intelekt doznając aktu, wpływającego na możność, odbiera akt i możność jako przyczynę i skutek. Z tego powodu zawsze odbiera byty jako połączenie wewnątrz jednostkowego bytu przyczyny i skutku. Św. Tomasz dopowiada, że ten sposób poznawania bytów przez intelekt staje się metodą filozoficznego ich ujęcia, gdyż właśnie byt wyznacza sposób rozpoznawania go i zaprezentowania w wiedzy, utworzonych z tej recepcji.

Z kolei, dalej mówiąc o rozpoznawaniu, wskazujemy na intelekt ludzki, który według Arystotelesa jest możnościowy i z tego względu bierny w swych zachowaniach, tylko doznający oddziałującej na niego zawartości bytu. I powtórzmy, że ta wewnętrzna zależność bytu jest zawsze czymś realnym i określonym, a ponadto określającym. Zawsze jest aktem i możnością.

2. Zagadnienie poznania

Pozanie jest swoistą jakby czynnością intelektu możnościowego. Jest raczej jego gotowością do przyjmowania wpływu oddziałujących na ten intelekt pierwszych elementów strukturalnych bytu jednostkowego, gdy wśród tych elementów jest materia. To poznanie jest wtedy bezpośrednie. Gdy intelekt możnościowy pozna te elementy strukturalne ze względu na ich wzajemne powiązania, a nie ze względu na to, czym są, a są aktem i możnością, wtedy rozumie je jako przyczynę i skutek. Przenosząc te doznania wewnętrznej struktury bytu jednostkowego na sumę osobnych bytów, także te byty rozpoznaje jako przyczyny i skutki. Poznanie jawi się więc jako pierwszy skutek spotkania z bytami, oddziałującymi tym, czym są, dzięki warunkującej to spotkanie realności. Poznanie jawi się też jako czynność intelektu, który, gdy nie orientuje go dodatkowy aspekt, najpierw rozpoznaje to, co staje się treścią metafizyki.

Dodatkowy aspekt poznania to skutek wpływu intelektu czynnego na intelekt możnościowy. Intelekt czynny jest władzą tworzenia wiedzy, porządkowanej przez przedmiot, jako wskazany przez intelekt czynny właśnie aspekt czyli część tego, co chcemy dokładniej poznać. Tych części, wyodrębnionych przez intelekt czynny, jest wiele. Wiele więc jest przedmiotów poznania, które intelekt możnościowy odbiera, swoiście posłuszny intelektowi czynnemu, wciąż jednak we wszystkim ujmując akt i możność jako przyczynę i skutek.

a) Intelekt czynny

Intelekt czynny wydobywa z intelektu możnościowego jego rozumienie aktu i możności jako przyczyny i skutku. Tworzy z tego w sobie ich obraz, nazywany pojęciem, które często mylimy ze znajdującym się w poznawanym bycie aktem i możnością.

Intelekt czynny tworzy ponadto obraz cech gatunkowych i rodzajowych, które zestawiła zmysłowa władza łączenia, nazywana wewnętrzną „vis cogitativa". Zebrała ona w te dwa scalenia, w gatunek i rodzaj, to wszystko, czego doznały wewnętrzne władze zmysłowe. Intelekt czynny tworzy dla tych scaleń swoisty symbol, ułatwiający ujęcie ich wszystkich w jeden obraz cech jako pojęcie. To utworzenie symbolu jest oderwaniem gatunkowego lub rodzajowego scalenia od cech, znajdujących się w poznawanych bytach. To utworzenie symbolu wielości cech jest abstrahowaniem.

Intelekt czynny z kolei tworzy wiedzę, gdy łączy pojęcia w sądy, a sądy w rozumowanie jako uporządkowanie sądów według zakresów i nierównej jasności znaczeń.

Intelekt czynny wreszcie za pomocą działań „vis cogitativa" wpływa na łączenie przez tę władzę zmysłową pojęcia ze znakami fizycznymi, dzięki czemu powstaje język, wyrażający utworzoną wiedzę zgodnie z wpływem na ten intelekt ludzkiej kultury. Należy bowiem dodać, że intelekt czynny jest usprawniany właśnie przez kulturę, która nie tylko steruje jego tworzeniem wiedzy, lecz także uwrażliwia go na to, co w niej dominuje. Może np. uwrażliwić go na treści idealistyczne i nie wyzwolić w nim otwarcia na realizm, a więc na same byty. Intelekt czynny zresztą nie poznaje realnych bytów, nie kontaktuje się z nimi, lecz z tym wszystkim, co wewnątrz władz poznawczych umysłowych i zmysłowych wywołał wpływ na te władze otaczających nas bytów realnych, a także ludzkich wytworów stanowiących kulturę.

Z realnymi bytami kontaktuje się wyłącznie intelekt możnościowy poprzez „species" jako stan władz poznawczych, wywołany wpływem bytu i dostosowany do recepcji intelektualnej najpierw pośrednio przez zmysły zewnętrzne i wewnętrzne, a z kolei bezpośrednio przez intelekt czynny.

Należy zauważyć, że „species", ujęta od strony oddziałującego na nas bytu, jest wywołanym przez poznawany byt stanem władz poznawczych, najpierw jako połączeniem wrażeń, gdy jest to zmysł wspólny, z kolei jako odsłonięciem niematerialnych podobieństw do pryncypiów istoty, gdy jest to intelekt czynny. Ta „species", ujęta od strony władz poznania, jest wypracowanym przez zmysł wspólny i przez intelekt czynny powodem poznawczego kontaktu bytu z intelektem możnościowym

„Species" więc jako postać stanu władz poznania nie jest czymś osobnym, czymś poza władzami poznania, przypadłością lub substancją. Jest pobudzeniem tych władz, ich zareagowaniem, jakby wyćwiczeniem się w odbiorze wpływu poznawanego bytu.

Intelekt czynny reagując na „species" zmysłową wydobywa z niej splątane z wrażeniami „podobieństwa" do niematerialnych elementów strukturalnych bytu. Oddziela te „podobieństwa" od wrażeń i nie staje się nimi zaktualizowany. Przesyła je dalej. Te „podobieństwa" scala nie intelekt czynny, lecz wpływ własności transcendentalnych, towarzyszących w bycie pryncypiom istotowym. Powstaje w ten sposób „species intelligibilis expressa", zespół niematerialnych „podobieństw", już oddzielonych od wrażeń i nie zatrzymanych wewnątrz intelektu czynnego.

Ta „species" jest stanem wpływu bytu na zmysł wspólny i intelekt czynny, już dostosowanym do przejęcia go przez intelekt możnościowy. Wnika w ten intelekt, odciska się w nim, jest w nim zawarty. Staje się „species intelligibilis impressa". Dzięki niej ten intelekt rozumie pierwsze elementy strukturalne istoty bytu, jego subsystencję.

b) Intelekt możnościowy

Intelekt możnościowy spełnia także kilka czynności, które są w nim raczej recepcjami różnych „części" oddziałującego na niego bytu.

Doznaje najpierw przez „species" elementów strukturalnych istoty bytu jednostkowego. Doznaje zarazem spajających te elementy własności transcendentalnych jako przejawów istnienia bytu jednostkowego.

Ogarnia z kolei w sobie „zrodzone" w nim przez wpływ oddziałujących na niego pryncypiów bytu „słowo serca".

Ulegając ponadto aktywności „słowa serca" jako powodu, wyzwalającego w nim zwrócenie się ku oddziałującemu bytowi, dopuszcza do więzi z wolą, która skierowuje człowieka relacjami istnieniowymi do wiązania się z oddziałującym bytem. Dzięki temu człowiek wiąże się przez realność życzliwościową jako więzią z oddziałującym bytem, przez prawdę zaufaniem, a przez dobro zabieganiem o powiązanie przez życzliwość i zaufanie. Korzystając z tych powiązań intelekt możnościowy rozumie więź istnienia z istotą, a intelekt czynny przejmując te rozumienia tworzy z nich metafizykę jako wiedzę o wewnętrznej strukturze bytu. Intelekt możnościowy jako bierny, tylko doznając tej struktury, nie tworzy wiedzy, lecz wchodzi w stan zdumienia, które Arystoteles uznał za początek metafizyki, już porządkowanej lub tworzonej przez intelekt czynny. Intelekt możnościowy współpracując z intelektem czynnym dopuszcza do tego, że intelekt czynny wypełnia tworzone przez siebie zdania doznaniem przez intelekt możnościowy własności trenscendentalnych. Zdania, w których treścią są te własności, stanowią pierwsze zasady poznania.

Tak bogate poznanie ludzkie w samej dziedzinie tworzenia metafizyki dystansuje ilościowe ujęcia, właściwe naukom szczegółowym.

3. Nauki szczegółowe

Nauki szczegółowe, tworzone przez władze zmysłowe z zestawienia przejawów cechy mierzalności, nazywanych wymiarami ujawniającymi rozciągłość rzeczy, osiągają swój szczyt w skutkach działania intelektu czynnego. Ten skutek działań to wyabstrahowanie jako utworzenie symbolu dla zestawionych przez „vis cogitativa" gatunkowych i rodzajowych cech rzeczy, doznanych przez zmysłowe władze poznawcze.

Nauki szczegółowe, uzupełnione abstraktami, stają się filozofią analityczną jako właśnie logicznym uporządkowaniem doznanych przejawów cechy mierzalności rzeczy.

Nauki szczegółowe są interesujące i fascynujące jedynie dla tych, którzy nigdy nie posłużyli się rozpoznawaniem przyczyn i skutków, a wobec tego nigdy nie doznali rozumień. Nie rozpoznając przyczyn i skutków zwolennicy wyłączności nauk szczegółowych i uprawiający jedynie te nauki nie używają intelektu możnościowego, który tylko wtedy „działa", gdy odbiera akt i możność w ich powiązaniu jako właśnie przyczynę i skutek. Uprawiający nauki szczegółowe używają wyłącznie władz zmysłowych, głównie scalającej i łączącej wszystko zmysłowej władzy osądu, nazywanej „vis cogitativa", której skutki intelekt czynny uzupełnia tworzonymi przez siebie abstraktami jako symbolami zakresów cech.

Jeżeli wysoko stawia się w kulturze nauki szczegółowe, to tylko dzięki aksjologii, która polega na porównywaniu, a więc na związaniu z preferowaną rzeczą dowolnej oceny, tylko wytworzonej przez intelekt czynny z wyabstrahowanych zakresów cech fizycznych.

4. Zagadnienie bytowania

Bytowanie jest stanem realnych elmentów strukturalnych, które dzięki wiązaniu się przez własności trenscendentalne w układ aktu i możności stają się samodzielnym bądź niesamodzielnym bytem jednostkowym.

Samodzielność bądź niesamodzielność mają źródło w charakterze urealniającego byt aktu istnienia. Istnienie samodzielne jest pochodne od samoistnego aktu istnienia i zależy od urealnionej przez niego istoty, lecz nie zależy w swym trwaniu. Istnienie niesamodzielne, także pochodne i zależne od urealnionej przez niego istoty, jest ponadto zależne w swym trwaniu od samodzielnego istnienia bytu, w którym tkwi razem ze współstanowiącą z nim istotą jako byt przypadłościowy. Z tego powodu byty są substancjami i przypadłościami.

Układ elementów strukturalnych wyznacza odmiany i typy bytów. Przypadłości zawsze tkwią w substancjach jako cechy bytów, a stają się różne zależnie od aktualizującej je formy i przyczyn celowych. Substancje są różne z powodu zawartości ich istoty.

Gdy w istocie substancji oprócz formy jako aktu znajduje się rozumna możność niematerialna, substancja jest aniołem. Gdy w istocie substancji oprócz formy znajduje się obok rozumnej możności niematerialnej także możność materialna, substancja jest człowiekiem. Gdy w istocie substancji oprócz formy znajduje się wyłącznie możność materialna, substancja jest zwierzęciem bądź rośliną. Zależy to od natury formy. Gdy formę wypełnia doskonałość wyzwalania ruchu, działań zmysłowych i wegetatywnych, substancja jest zwierzęciem. Gdy formę wypełnia doskonałość sprawiania ruchu i działań wegetatywnych, substancja jest rośliną. Gdy forma wyzwala wyłącznie ruch, substancja jest minerałem, związkiem chemicznym, cząstką materii.

Struktury, które nie mają w swojej formie żadnej z wymienionych doskonałości, są jako mechanicznie złożone całości tylko sztucznymi wytworami.

Wyjątkową odmianę bytu stanowi istnienie nie powiązane z żadnym innym elementem strukturalnym. Jest wtedy Istnieniem Samoistnym. Ponieważ istnienie jest zasadą realności, to wtedy, gdy nie jest z niczym powiązane, jest absolutnie wolne, nie powstaje i nie ginie, od zawsze jest. Samoistność polega bowiem na niezależności od przyczyn. Czyni to istnienie Istnieniem Samoistnym, samą z siebie absolutną realnością i jedynością, a zarazem pełnią mocy stwórczej, która jest naturą ojcostwa. Samoistne Istnienie ze względu na to jest Bogiem.

5. Metafizyka realnego bytu jednostkowego

Nie ma metafizyki kosmosu jako całości lub sumy bytów. Całość i suma są tylko pojęciami. Nie ma metafizyki pojęć. Jest metafizyka realnych bytów jednostkowych.

Każdy realny byt jednostkowy jest dlatego bytem, że stanowi go akt istnienia i jednostkująca ten akt możność.

Mówimy krótko, że byt jest istnieniem i istotą.

1) Istnienie i istota

Istnienie wewnątrz bytu jednostkowego zapoczątkowuje go i urealnia. Jest aktem całego tego bytu. Jest w nim strukturą prostą, nie złożoną, jedynie związaną z istotą. Z powodu tego związania zależy od niej w tym, że trwa w stałej z nią więzi. Istnienie jest jednak pierwsze wśród pierwszych elementów strukturalnych bytu. Nadaje też bytowi samodzielność istnienia. Nie nadaje samodzielności gatunkowej. Tę samodzielność wyznacza łącznie istnienie i istota.

Istota wewnątrz bytu jednostkowego jako zawarta w nim możność jednostkuje ten byt, to znaczy na stałe wiąże z sobą jego istnienie. Istota determinuje to istnienie czyli określa i czyni istnieniem tylko tego bytu. Nie narusza samodzielności bytu w istnieniu, jedynie uzależnia cały byt od podmiotowanych w sobie przypadłości i otaczających byt substancji.

Ta istota nie jest strukturą prostą. Jest właśnie złożona i uporządkowana przez istnienie. Stanowi ją forma jako wywołany w niej przez istnienie i podobny do niego prosty akt. Stanowi ją zarazem materia jako możność przeniknięta cechą rozciągłości, dzięki temu zdolna do zajmowania miejsca jako przestrzenności, a tym samym do posiadania wymiarów. Forma i materia wypełniają istotę bytów, a razem z istnieniem współtworzą jeden realny dzięki istnieniu byt jednostkowy.

Przypomnijmy, że istota w jednostkowych bytach może być różna zależnie od tego, jakie doskonałości posiada forma, która kształtuje materię na ich miarę.

2) Urealnianie i aktualizowanie

Istnienie jednostkowego bytu spełnia w nim dwie funkcje: urealnia i aktualizuje.

Urealnianie polega na ogarnięciu przez przejawiającą istnienie własność realności całej możności, wywołanej w bycie przez istnienie z charakteryzującej go cechy pochodności. Cała możność bytu nosi to znamię istnienia. Jest od niego pochodna, a głównie i bezpośrednio pochodzi od niego forma, utworzona z możności niematerialnej, jeszcze nie przeniknietej rozciągłością. Dopiero forma wprowadzając do możności rozciągłość czyni ją materią, która pod wpływem formy, lecz zgodnie ze swą naturą, podmiotuje przypadłości fizyczne. Wyzwala je z tej materii i forma, i otaczające byt substancje, które mają w sobie materię.

Aktualizowanie polega na tym, że akt istnienia wiąże z sobą wszystkie ustrukturowania możności. Wiąże z sobą formę i materię, zarazem wszystkie wywołane w tej materii przez formę zróżnicowania istoty, także podmiotowane przez materię przypadłości. Nie zmienia ich szczegółowego ukształtowania I wszystkie te struktury czyni wewnętrzną zawartością realnego bytu jednostkowego, w którym jest zasadą realności i aktualizowania

3) Wewnętrzne i zewnętrzne przyczyny bytu

Istnienie jest wewnętrzną w bycie przyczyną realności i aktualności istoty jako skutku. Istota jest wewnętrzną w bycie przyczyną jednostkowości istnienia Nie jest przyczyną jego realności, gdyż właśnie istnienie ją urealnia. Sprawia jedynie więź z sobą istnienia bytu. Istnienie i istota to dwie w bycie współstanowiące go jego wewnętrzne przyczyny.

Stanowiące byt jego wewnętrzne przyczyny współtworzą byt samodzielny, substancję. Same jednak nie są bez siebie samodzielne. Ta niesamodzielność czyni je strukturami pochodnymi.

Istnienie nie pochodzi od istoty, gdyż to ono urealnia istotę. Pochodzi od zewnętrznego wobec siebie istnienia, które, aby mogło być przyczyną, musi być pełnym bytem i wyłącznie istnieniem, gdyż tylko wtedy sprawia to, czym jest Przyczyną więc istnień pochodnych jest Istnienie Samoistne, które jest zarazem samoistnym bytem.

Istnienie Samoistne jest zewnętrzną wobec bytu jednos&owego jego przyczyną sprawczą.

Przyczyną zewnętrzną bytu jednostkowego jest także przyczyna celowa. Jest nią każda otaczająca dany byt jednostkowy substancja, która tym, czym jest, wpływa na ustrukturowanie się istoty. Jest więc przyczyną kompozycji istoty. Nie jest przyczyną jej realności, ani nie jest przyczyną istnienia bytu. Jest jako przyczyna miarą struktury istoty. Spełnia jakby cel bytu, to, czym byt jest. Z tego względu jest nazywana przyczyną celową.

Istnienie Samoistne i substancje samodzielne, otaczające byt, są zewnętrznymi przyczynami realnego bytu jednostkowego. Są przyczynami wewnętrznych przyczyn bytu: jego istnienia i jego istoty. Istnienie Samoistne jest przyczyną sprawczą istnienia urealniającego istotę. Substancje otaczające są przyczynami ukształtowania się na ich miarę istoty bytu, urealnionej przez stworzone istnienie. Istnienie Samoistne bowiem stwarza czyli poza sobą czyni czymś realnym akt, zapoczątkowujący byt jednostkowy. Substancja otaczająca tylko przekomponowuje możność, urealnioną przez stworzone istnienie, w strukturę, zgodnie z rolą wyznaczoną w bycie przez jego formę.

4) Przypadłości jako cechy istoty

Przypadłości bytu, objęte realnością przejawiającą istnienie bytu, są cechami istoty, wyzwolonymi w niej przez formę i ustrukturowanymi przez wpływ przyczyn celowych. Są niematerialne i materialne.

Przypadłości niematerialne są zapodmiotowane w możności, której jeszcze nie przeniknęła sprawiona przez formę rozciągłość. Występują one w substancjach, których forma nie połączyła się z materią Te substancje to aniołowie i ludzie.

Przypadłości materialne są zapodmiotowane w materii jako możności przeniknietej rozciągłością

Przypadłości niematerialne są nazywane przypadłościami gatunkowymi jako charakteryzującymi byt ze względu na jego formę.

Przypadłości materialne stanowią grupę przypadłości rodzajowych jako charakteryzujących byt ze względu na jego materię.

Wyławia je i grupuje „vis cogitativa" jako zmysł przeniknięty wpływem intelektu czynnego. „Vis cogitativa" jest władzą łączenia.

Przypadłości jako cechy istoty najpierw doskonalą byt przez wzbogacanie istoty jej cechami. Doniosłe są głównie przypadłości fizyczne. Stanowią bowiem ważną warstwę ciała. Wydobywane przez formę z materii i w niej zapodmiotowane są jakby narzędziami kontaktu z substancjami otaczającymi. Chronią przez to pryncypia, stanowiące istotę.

Przypadłości z kolei chroniąc bezpośrednio pryncypia istotowe bytu chronią cały byt w trwaniu jego realności oraz istnienia jako wewnętrznej przyczyny realności bytu. Pośrednio więc chronią istnienie bytu i cały byt w jego trwaniu.

5) Przejawy istnienia jako transcendentalne własności bytu

Istnienie każdego bytu jednostkowego urealnia ten byt. Znaczy to, że realnością jako swym przejawem ogarnia związaną z nim istotę, współstanowiącą z nim realny byt jednostkowy. To istnienie zarazem powoduje jedność pryncypiów stanowiących byt. Czyni ten byt czymś odrębnym. Ten byt udostępnia się oddziałując na podmiot poznający, co nazywamy prawdą właśnie trenscendentalną. Wywołuje też zareagowania pozytywne, co nazywamy dobrem. A jako proporcjonalna i harmonijna oraz zwarta struktura, przejawiająca wyraźnie to, czym jest, ujawnia własność piękna.

Takich przejawów nie powoduje ani forma, ani materia, gdyż one wymagają realności i jedności. Nie mogą być odrębne w sensie osobności. Muszą stanowić istotę. Nawet także istota nie może powodować tych przejawów, a głównie prawdy i dobra, gdyż nie przysługiwałyby one wtedy całemu bytowi jednostkowemu, lecz części bytu.

Własności trenscendentalne, przysługujące każdemu bytowi, są więc przejawami istnienia, jego manifestowaniem się jako realność, jedność, odrębność, udostępnienie nazywane prawdą, wywoływanie akceptacji nazwane dobrem oraz piękno.

Każdy z tych przejawów istnienia przenika istotę bytów, a poznawany przez intelekt możnościowy nawet staje się osobnym przedmiotem nauki. Jest ponadto podstawą nawiązywania przez byt relacji istnieniowych, stania się treścią pierwszych zasad poznania. Wszystkie przejawy istnienia sprawiają pełną więź poznawczą w poziomie mowy serca.

6) Teorie przyczynowania

Dominują trzy teorie przyczynowania jako urealniania bytów, wypracowane przez różne metafizyki i rozważane w tomizmie. Są one następujące: teoria przyczynowania przez emanację, przez myślenie, przez stwarzanie.

a) Teorię przyczynowania przez emanację wypracowały różne odmiany neoplatonizmu, w których głosi się hierarchię bytów wypływających z Jedni, często utożsamianej z Bogiem.

Św. Tomasz twierdzi, że emanaty nie istnieją, a teoria emanacji jest sprzeczna. Emanat bowiem byłby oddzielającą się od Jedni lub Boga ich częścią. Ta część miałaby naturę swej przyczyny. Jednia lub Bóg są niepochodne, pierwsze i absolutne. Emanat jako wyłoniona z nich część byłby niepochodny, pierwszy i absolutny, a przecież pochodzi, jest wtórny i z tego względu nieabsolutny. Jest więc pochodny i zarazem niepochodny. Jest i nie jest tym, czym jest Jest ukonstytuowany z elementów, które się wykluczają. Budowa z wykluczających się elementów strukturalnych sama się unicestwia. Emanaty więc nie istnieją.

b) Teoria przyczynowania przez myślenie jest oparta na tezie, że tworzywem lub naturą bytów jest myśl, ewentualnie poznanie. Myśl jako tworzywo przenosi w teorię gnozy i jej błędy, a przypisanie czynności myślenia mocy przyczynowania jest błędem uznania przypadłości za substancję, gdyż działają tylko samodzielne byty, których myślenie jest właśnie działaniem jako przypadłością.

Ta teoria przyczynowania ma źródło w ujęciu Platona. Upowszechniła ją *Księga o przyczynach,* wyakcentował Henryk z Gandawy, a upowszechnił oddziałujący do dziś Kartezjusz swym utożsamieniem poznania z bytowaniem. Z dużą siłą głoszą tę teorię Kant i Hegel. Ta teoria wnika w niektóre odmiany tomizmu.

c) Teorię przyczynowania przez stwarzanie wypracował i głosi w swej metafizyce św. Tomasz.

Stwarzanie jest spowodowaniem w wyniku decyzji Istnienia Samoistnego jako Osoby różnego od Boga i poza Nim istnienia, wyprzedzającego wszelkie tworzywa. To istnienie urealnia możność i aktualizuje jej ustrukturowania, tworzące się jako istota i przypadłości pod wpływem oddziałania formy i natury substancji otaczających.

Tworzenie, które trzeba odróżnić od stwarzania, jest scalaniem przez działania człowieka różnorodnych substancji w wytwór za pomocą łączenia tych substancji ich przypadłościami. Wytwór jest mechanicznie budowaną, a więc sztuczną strukturą Nie ma jako wytwór aktu istnienia ani formy i materii. Nie ma stanowiących go pierwszych elementów strukturalnych jako pryncypiów. Jest sztuczną całością mechanicznie dobranych substancji, przymuszonych do pełnienia zadanej im funkcji.

Teoria stwarzania wyklucza monizm tworzywa bytu oraz wszelkie odmiany panteizmu jako tożsamości Boga i świata. Wyklucza też idealizm jako teorię o pierwszeństwie myśli przed realnymi bytami. Powstaje w realistycznie uprawianej teorii poznania i metafizyce realnych bytów jednostkowych. Pr owadzi zarazem do teorii Boga jako Samoistnego Istnienia i Osoby. Sam realizm jest teorią o pierwszeństwie realnych bytów przed myślą która jest przypadłościowym działaniem tylko człowieka.

6. O Bogu i o człowieku

Twierdzenia o Bogu są dydaktycznie wyodrębnionym z metafizyki bytu zespołem wniosków, wskazujących na Pierwszą Przyczynę sprawczą istnienia bytów jednostkowych.

Twierdzenia o człowieku są wynikiem zastosowania w identyfikacji człowieka ustaleń w metafizyce realnego bytu jednostkowego. Są zarazem filozoficzną informacją o specyficznej strukturze istoty człowieka, urealniającej i z kolei zaktualizowanej przez właściwy jej akt istnienia, dopuszczający przetwarzający istotę wpływ przyczyn celowych.

Twierdzenia o Bogu i twierdzenia o człowieku na temat ich bytowej struktury są metafizyką Boga i metafizyką człowieka. Jednak w tej prezentacji są jedynie zarysem ważniejszych zagadnień i ich specyfiki.

1) Ważniejsze twierdzenia o Bogu

a) Poznanie istnienia Boga jest pośrednie. Polega na znalezieniu przyczyny sprawczej istnienia bezpośrednio poznawanych bytów jednostkowych. Te byty są realne. Przyczyną tej realności może być albo niebyt, albo byt Można też rozważać wewnętrzną samoistność realności lub że człowiek sam jest przyczyną swej realności. Jednak niebyt jest wykluczeniem realności. Jest nicością. Nie istniejąc nie może niczego sprawiać. Wewnętrzna samoistność realności czyniłaby człowieka Absolutem, który nie spełnia warunku niezależności od jakichkolwiek uzależnień. Ponadto nie można przyjąć tezy, że człowiek, a nawet jakikolwiek byt, jest przyczyną siebie. Znaczyłoby to bowiem, że nie istniejąc zarazem istnieje, skoro działa. Utożsamienie niebytu z bytem jest naruszeniem zasady niesprzeczności i wyklucza poznanie. Pozostaje więc przyjęcie tezy, że przyczyną realności człowieka jest wewnętrzne w nim istnienie, które zostało sprawione przez byt, zewnętrzny wobec tego istnienia i o mocy przyczyny sprawczej. Sprawiony skutek wskazuje zgodnie z proporcjonalnością skutku i przyczyny, że przyczyną sprawczą istnienia człowieka i każdego realnego bytu jednostkowego jest Istnienie Samoistne.

b) Poznanie natury Boga jest wyprowadzeniem i uświadomieniem sobie, a raczej zrozumieniem treści wniosków, wynikających z bliższego określenia Istnienia Samoistnego. Samoistność jest niezależnością od jakichkolwiek przyczyn. Istnienie Samoistne z niczym więc się nie wiąże. Jest aktem prostym, bez związków z możnością i bez przypadłości. Nie podlegając żadnym przyczynom zawsze jest i zawsze będzie, gdyż naturą istnienia jest niczym nieograniczona realność.

Istnienie Samoistne jak każde istnienie przejawia się lub manifestuje poprzez własności transcendentalne, które są jego atrybutami. Jest to realność, jedność, odrębność, dostępność jako prawda, wywoływanie akceptacji nazywane dobrem oraz piękno.

Z porównywania Boga z innymi bytami wynikają określenia statusu lub pozycji Boga wśród bytów. Są wtedy wskazaniem na atrybuty aksjologiczne, które są swoistą oceną Boga. Porównywalnie bowiem jest ocenianiem. Mówimy wtedy np., że Bóg jest nieskończony w przeciwieństwie do bytów skończonych, że jest wieczny, niematerialny, wszechmocny, wszechobecny.

Z porównywania wynikają też określenia tego, kim Bóg jest dla mnie. Nazywa się to orzekaniem uwznioślonym lub ujęciem eminentnym. Mówimy wtedy, że Bóg jest naszym życiem, szczęściem, naszym całym światem, wprost wszystkim. Wyz-

nacza te określenia związanie z rozumieniami naszych uczuć i przeżyć. Tworzą się wtedy określenia liryczne, osobiste i język mistyków jako osób zakochanych w Bogu.

Uczucia są zawsze zareagowaniami, wyznaczanymi przez wyobrażenie dobra fizycznego. W odniesieniu od Boga wyznacza je przeżycie wiedzy o Bogu.

Czymś innym są istnieniowe relacje osobowe, wywołane przez przejawy istnienia Dzięki nim realnie wiąże nas z Bogiem i Boga z nami relacja miłości, wiary i nadziei. Jednak te relacje tworzą już religię. Są przyrodzone w warstwie istnieniowej. Są nadprzyrodzone w warstwie istotowej jako udzielanie nam przez Boga jego w nas obecności. Jest to obecność w nas Trójcy Osób Boskich. Te nadprzyrodzone aspekty obecności w nas Boga wykraczają jednak poza metafizykę Boga.

2) Ważniejsze twierdzenia o człowieku

Człowieka, jak każdy byt, stanowi istnienie i istota, która jest formą i materią. Forma wraz z możnością niematerialną jest duszą człowieka. Materia z wyzwolonymi w niej przez duszę i wpływ otaczających nas substancji przypadłościami stanowi ciało ludzkie. W ciele stwierdzamy też obecność towarzyszących przypadłościom i aktywizujących je substancji otaczających jako przyczyn celowych, regulujących zgodnie z naturą przypadłości i ich działania.

Urealniające człowieka istnienie wyzwala w istocie człowieka intelektualność, a w całym człowieku powoduje swymi przejawami pojawienie się jego istnieniowych relacji osobowych. Intelektualność, która wyzwala rozumność, a także wiązanie się z osobami istnieniową relacją miłości, wiary i nadziei, czynią człowieka osobą. Mówimy krótko, że osoba to byt rozumny, który zarazem kocha, ufa i zabiega o trwanie w powiązaniach przez miłość i wiarę.

Relacje osobowe są podstawą tworzenia się wspólnot, takich jak rodzina, naród, Kościół, gdy są to relacje osobowe z Bogiem. Relacje, wyzwolone przez przejawy istoty, to ludzkie poznanie i postępowanie. Stają się one przedmiotem takich nauk, jak teoria poznania i teoria postępowania. Gdy wiążą ludzi relacje osobowe i zarazem relacje istotowe, powstają wspólnoty z elementami o charakterze instytucji, takie wspólnoty jak szkoła, uniweresytet, zakład pracy, szpital czy inne. Analiza stanowiących człowieka i znajdujących się u podstaw wspólnot pierwszych elementów strukturalnych jest metafizyką człowieka.

7. Zakończenie

Prezentując metafizykę św Tomasza, a raczej uwyraźniając specyfikę zarysowanych tu jej głównych zagadnień, chciałbym skierować uwagę Czytelników na dzieła z zakresu metafizyki samego św. Tomasza i takich autorów najpierw zagranicznych, jak np. J. Maritain, E. Gilson, może M. D. Chenu, M. J. Congar, J. Pieper, C. Fabro, a z kolei polskich, jak np. S. Swieżawski, M. A. Krąpiec, B. Bejze.

Zarazem zalecałbym ostrożne czytanie tych tekstów, w których metafizyka św. Tomasza jest połączona z dominującymi w niej wątkami arystotelizmu (np. M. D. Philippe, J. M. Bocheński), z kolei z tezami neoplatonizmu (np. F. van Steenberghen, a w wersji augustynizmu K. Michalski), dalej ze szkotyzmem (np. Ch. Boyer,

W. Granat), ponadto z kantyzmem (np. J. Maréchal, K. Wais), z heglizmem (np. A. Gamelli, F. Gabryl). Należy dodać, że jest ponadto wiele odmian tomizmu, kompilujących w jednym wykładzie metafizyki dużą ilość różnorodnych, czasem wykluczających się nurtów lub twierdzeń filozoficznych.

Powodem więc różnorodności odmian tomizmu jest wpływ na rozumienie myśli św Tomasza głównie erudycji tomistów, ich niedokładnego ujęcia aktu istnienia, akcentowanie użytecznych dziś rozwiązań, a nie tych, które są wiernością wewnętrznej struktury bytu.

Dodajmy, że tomizmem tradycyjnym nazywamy wszystkie kompilacje myśli św. Tomasza z tezami innych filozofów. Tomizmem lowańskim nazywamy wyodrębniające się mieszanie tez metafizyki z tezami nauk przyrodniczych. Tomizmem transcendentalnym nazywa się wiązanie tomizmu głównie z myślą Kanta i Heideggera oraz kontynuatorów ich myśli. Tomozmem egzystencjalnym jest dążenie do uwolnienia myśli św. Tomasza od twierdzeń obcych i wyakcentowanie w bycie roli aktu istnienia, urealniającego istotę i aktualizującego różne jej ustrukturowania oraz przypadłości.

Zauważmy także, że tomizm wzbogaca kulturę intelektualną przez wprowadzenie do filozofii egzystencjalnej metafizyki bytu, a w niej głównie teorii osoby, która z racji swej istoty i istnienia wiąże się z innymi osobami w sposób rozumny istnieniowymi relacjami osobowymi. Wzbogaca to i pogłębia rozumienie Boga jako Samoistnego Istnienia i Osoby.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

TADEUSZ PŁUŻAŃSKI

UTYLITARYZM ETYKĄ KAPITALIZMU

Korzenie etyki kapitalizmu tkwią w rzeczywistości społeczno-gospodarczej Europy zachodniej od czasu, kiedy to zaistniała potrzeba moralnego uzasadnienia nowych stosunków społecznych i wypracowania norm działania podmiotów gospodarczych. Tę potrzebę stara się zaspokoić kierunek myślowy nazwany utylitaryzmem. Negatywnym punktem odniesienia utylitaryzmu dogodnym dla dalszych rozważań zdaje się koncepcja Thomasa Hobbesa (1588-1679), który z rzadko spotykaną wyrazistością określił motywy działań i stosunki międzyludzkie czasów pierwszej akumulacji.

Pomijając inne dziedziny refleksji tego przedstawiciela brytyjskiego Oświecenia, skupimy uwagę wyłącznie na poglądach zawartych w jego *philosophia civilis.* Jest to tym bardziej uzasadnione, że ta właśnie filozofia społeczeństwa cywilnego, lub jeśli kto woli — społeczeństwa obywatelskiego, stanowi najbardziej oryginalną część jego poglądów.

Cechą charakterystyczną koncepcji Hobbesa jest traktowanie filozofii sprzecznej jako swego rodzaju przedłużenia refleksji nad przyrodą. Wyszedł on bowiem z założenia, że człowiekiem kierują te same, mechanistycznie pojmowane prawa, które rządzą światem przyrody. Hobbes starał się przeniknąć ludzką psychikę i ustalić zasady działania mechanizmu psychicznego jednostki. Uogólniając te prawa, spodziewał się odtworzyć mechanizm funkcjonowania ludzkiej zbiorowości. Nie godził się z poglądem wywodzącym się jeszcze od Arystotelesa, że człowiek jest z natury istotą społeczną. Sądził, że jest wprost przeciwnie, że człowiek z instynktu i z natury jest egoistą, zajmuje się wyłącznie własnymi sprawami i dąży do egoistycznie pojmowanego szczęścia, mając na uwadze jedynie własne dobro. Dobre jest to, co służy interesowi jednostki, nawet jeśli dzieje się to z krzywdą innych. Poszczególne egoizmy ścierają się ze sobą, stąd nieuchronna walka wszystkich ze wszystkimi. W niej człowiek zachowuje się, jak walczący o swój byt wilk. Hobbes tak pojmowanego człowieka określił lapidarną formułą: *homo homini lupus.* Ów człowiek-wilk nie zna żadnych ograniczeń w realizacji własnego egoizmu, ani praw, ani obowiązków. Liczy się tylko jego własna siła i umiejętność walki.

Hobbes zdawał sobie sprawę, że walka wszystkich przeciwko wszystkim przynosi straty, a w ostatecznej konsekwencji jest dla społeczeństwa zabójcza. Szukał więc wyjścia z tej groźnej sytuacji, formułując pogląd, że ludzie, aby uniknąć szkód przynoszonych przez powszechną walkę, zaczęli żyć tak, jak gdyby zawarli ze sobą umowę, w myśl której każdy ustępuje część swoich roszczeń na rzecz pozostałych. W ten sposób może istnieć społeczność zapewniająca poszczególnym jej uczest-

nikom harmonię i spokój. Tak powstało państwo istniejące nie z natury, lecz z obawy o jednostkowy los każdego i z rozsądku, który nakazuje jakby zawrzeć z pozostałymi umowę ograniczającą ich agresywność. Państwo, wedle Hobbesa, ma być dobrze funkcjonującym mechanizmem, którego prawidłowe działanie gwarantuje monarchia, jako najwyższa siła sprzęgająca poszczególne części społecznej całości. Lud przekazuje mu prawo do władzy. Od jego woli i rozkazów zależą normy życia. Ma to, w przekonaniu Hobbesa, zabezpieczyć pokój wewnętrzny i uchronić przed wybujałym egoizmem poszczególnych uczestników zbiorowości.

Chociaż Hobbes wskazał skuteczny, jego zdaniem, sposób na pogodzenie indywidualnych egoizmów, to jednak, proponując rozwiązanie monarchiczne i autorytarne, nie spełniał warunków dyktowanych przez kształtujący się właśnie nowy system społeczny domagający się wolności działań gospodarczych, a w konsekwencji także wolności politycznych. Jego wkładem było odebranie dobru i innym wartościom moralnym niezmiennego i absolutnego charakteru. W jego koncepcji źródłem tych wartości jest wola ludzi, z natury niestała i zmienna. W ten sposób Hobbes torował drogę refleksji zdolnej rozwiązać postawiony przez niego problem zażegnania konfliktów między jednostkowymi egoizmami.

Krok w kierunku rozwiązania tego problemu społecznego i moralnego uczynił John Locke. Uznał on, że zasady etyczne powinny być konkterne i żywe, winny uwzględniać popędy i wolę człowieka, jego rozum, które przeciwstawił uznanym autorytetom moralnym. Głosił ponadto, że ludzie działają jedynie w imię własnego interesu i uznał to za naturalne, z tym jednak zastrzeżeniem, że powinni to robić rozumnie. Tym właśnie poglądem Locke przygotował grunt dla późniejszego utylitaryzmu.

Dalszą drogę w tym kierunku wyznaczył David Hume (1711-1776), dla którego podstawowym faktem filozofii moralnej były uczucia. Spośród nich za pierwotne uznał nie egoizm, lecz przeciwnie, sympatię. Nie jest ona wyrozumowaną zasadą moralną, lecz naturalnym zjawiskiem o podłożu biologicznym, solidarnego reagowania i działania. Tak pojmowana solidarność jest postawą pierwotną, podczas gdy reakcje egoistyczne mają w stosunku do niej charakter wtórny. Państwo i prawo p o w s t a j ą, zdaniem Hume'a, jako naturalny wytwór rozwijającego się społeczeństwa. W ten sposób Hume wprowadził jeszcze jeden nowy element, mianowicie społeczny i historyczny punkt widzenia. Hume'owska zasada solidarności wiąże się z jego koncepcją kojarzenia, rozumianego jako rodzaj przyciągania. Podobnie jak Newtonowska teoria grawitacji odniesiona do świata przyrody, tak koncepcję przyciągania tłumaczy, zdaniem Hume'a, prawidłowość i konieczność przypadkowych, jakby się zdawało, zdarzeń. Znaczyło to, że wszelkie zaszłości gospodarcze i polityczne były zdeterminowane. Stąd wynikał wniosek, że mogą one być przedmiotem nauki, z tym zastrzeżeniem, że zjawiska psychiczne są zdeterminowane tylko częściowo, że wyobraźni przysługuje znaczna sfera wolności.

Myśliciele brytyjskiego Oświecenia zadawali sobie pytanie: jak to się dzieje, że ludzkie dążenia mogą mieć charakter moralny, jeżeli człowiek dąży i nie może dążyć do niczego innego, jak tylko do realizacji własnych interesów? D. Hume sformułował zasadę, w myśl której działanie jest moralne, jeżeli realizując własny interes, służy się interesowi ogółu. Uczynił on wszakże zastrzeżenie, że teorie naukowe mogą

stwierdzić tylko to, co jest, natomiast etyka chce ustalić, jak być powinno i nie opisuje faktów, tylko ustala normy postępowania. Normy te, zdaniem Hume'a, są domeną uczuć, nie zaś nauki (tj. rozumu). Tymczasem utylitaryści pragnęli stworzyć naukę o moralności.

Na postawione wyżej pytanie: jak dążenie do własnego interesu można pogodzić z dobrem ogólnym? — odpowiedzi mogą być różne. Jeżeli uznamy, że człowiekowi właściwe jest uczucie sympatii, jako czynnika określającego ludzkie działania, to wówczas interes osobisty w naturalny sposób harmonizuje się z ogólnym. Odpowiedź ta była, z pewnymi zastrzeżeniami, możliwa do przyjęcia przez Davida Hume'a i Adama Smitha. Jeśli przyjęło się zasadę nie sympatii, lecz egoizmu, to możliwe do przyjęcia były dwie interpretacje. Po pierwsze, chociaż jednostki powodują się wyłącznie egoizmem, to przecież egoizmy te harmonizują ze sobą w naturalny sposób i realizują dobro ogólne. Była to teza o naturalnej tożsamości interesów. Na potwierdzenie jej słuszności przytaczano fakt, że społeczeństwa żyją i rozwijają się. Gdyby interesy jednostkowe ze sobą nie harmonizowały, społeczeństwa musiały by się rozpaść. Jeśli nadal istnieją i rozwijają się, to znaczy, że egoiści są pożytecznymi obywatelami. Pogląd ten upowszechnił Bernard de Mandeville (1670-1733), autor głośnej książki pt. *Bajka o pszczołach,* która w alegorycznej formie i paradoksalnym ujęciu ukazuje, że egoistyczne działania, nazywane przez Mandeville'a występkami, służą dobru ogółu. Stąd wniosek, że dbając o własne zyski egoiści przyczyniają się do krążenia kapitałów, co jest korzystne dla ogółu obywateli. W odniesieniu do ubogich, Mandeville wspólne dobro rozumiał w szczególny sposób. W dbałości o niski poziom płac autor Bajki o pszczołach głosił potrzebę dużej podaży siły roboczej: „Podstawą bogactwa jest możliwie największa liczba pracujących ubogich (...) w wolnym narodzie, w którym niewolnictwo nie jest dozwolone, najpewniejszym skarbem jest liczna rzesza pracującej biedoty" (B. Mandeville: *Bajka o pszczołach.* Warszawa 1957, s. 305).

Zmienia się stosunek do ubogich i ubóstwa. Biedak nie jest już, jak w Średniowieczu, „rzeczą świętą", któremu udziela się jałmużny z religijnego obowiązku. W XVI i XVII wieku zostaje on już poddany prawom rynku, zgodnie z którymi „pospólstwo" powinno żyć w najbardziej nędznych warunkach, winno być nie tylko ubogie, ale i ciemne, aby mogło dobrze znosić swą nędzę (Por.: Tamże). Ocena moralna została zatem podporządkowana amoralnym prawom wolnego rynku.

Interpretacja druga stwierdza, że wprawdzie nie ma naturalnej harmonii między egoizmami, jednakże możliwe jest sztuczne jej wytwarzanie. A to stanowi zadanie rządów i prawodawców. Była to teza o „sztucznej tożsamości interesów". Bliscy temu poglądowi byli w Wielkiej Brytanii D. Hume i J. Bentham, a we Francji A. C. Helvetius.

Zasada utylitaryzmu rozpowszechniła się zwłaszcza w Anglii w XVIII wieku. Szczęście pojmowano jako zespół przyjemności, a przyjemności utożsamiano z korzyściami. Mówiono o szczęściu ogółu i dobru ogółu, zaś etykę traktowano jako „sztukę kierowania czynnościami ludzkimi, tak, aby wytwarzały możliwie najwięcej szczęścia". Wynikało stąd, że korzyści i przyjemności należy mnożyć, nie zaś ograniczać. Przy tym nie należy powodować się sentymentem, lecz rozumem. Interes jednostkowy jest jak gdyby podporządkowany społecznemu.

Na tej podstawie tworzono etykę, której główną zasadą było uznanie interesu własnego i szczęścia ogółu. Utylitarystyczna teoria prawa nie uznawała wiecznych praw natury, traktując je jako niepotrzebne fikcje i ustanawiając, jako miarę prawa — interes ogółu. Jednym z twórców tej filozofii był Jeremy Bentham (1748-1832). Jego zdaniem, celem jest największe szczęście największej liczby ludzi. Dążąc do szczęścia, człowiek unika bólu i przykrości, natomiast stara się doznawać możliwie jak najwięcej przyjemności. Bentham był jednym z tych, którzy tę zasadę „użyteczności" uczynili podstawą nie tylko działań indywidualnych, lecz także społecznych.

Adrien Claude Helvetius (1715-1771) postawił sobie jako cel opracowanie naukowej sztuki życia opartej na rozumie i doświadczeniu. Człowiek jest, jego zdaniem, tylko częścią natury i ten punkt widzenia winien być uwzględniony w rozważaniach nad właściwym życiem ludzkim. Pogląd taki prowadzi do przekonania, że pobudką wszelkiego działania człowieka jest egoizm, a miarą wszelkich ocen — jego interes. „Jak świat fizyczny podlega prawom ruchu, tak moralny prawom interesu". Zdawać się może, że ludzie dążą np. do sprawiedliwości, ale faktycznie kierują się lękiem przed cierpieniem spowodowanym niesprawiedliwością. O dobru i złu, moralności i cnocie można mówić, gdy się przyjmie zasadę, że dobrym jest ten, kto realizując swój jednostkowy egoizm, służy zarazem interesom innych. Natomiast złym jest ten, kto działając z egoistycznych pobudek szkodzi innym. W ten sposób Helvetius określił utylitarystyczne kryterium dobra i zła.

David Hume głosił potrzebę zreformowania „roztrząsań moralnych", odrzucenia najbardziej nawet efektownego systemu etyki, jeżeli nie opiera się go na faktach i obserwacji. Tę dyrektywę zastosował uczeń i przyjaciel Hume'a, Adam Smith. Pr zeszedł on do historii nie tylko jako klasyk ekonomii politycznej, ale także jako współtwórca utylitarystycznej etyki. Już w pierwszym obszernym dziele Smitha pt. *Teoria uczuć moralnych* pojawia się twierdzenie, że każdy człowiek ma wrodzone dążenie do bogactwa, co w konsekwencji okazuje się dobroczynne dla społeczeństwa. Stąd wyrasta koncepcja *homo oeconomicus,* człowieka gospodarującego. Pogląd Smitha na świat uwzględnia istnienie Opatrzności czuwającej nad owym *homo oeconomicus* i sprawiającej, że jest on narzędziem dobra. Bóg, Duch Uniwersalny, rządzi światem poprzez prawa naturalne, a ich celem jest zachowanie powszechnej pomyślności. Jednostki dążą wprawdzie do własnej korzyści, ale ich sharmonizowania dokonuje „niewidzialna ręka rynku", co wychodzi na dobre zarówno tym poszczególnym jednostkom, jak i całemu społeczeństwu. Wszystko, co naturalne jest, zdaniem Smitha, zarazem dobre. Działając w warunkach niedoboru dóbr, *homo oeconomicus* jako jednostka, wykazuje wiele cech negatywnych. Jest chciwy, dumny, leniwy, niemoralny, próżny. Smith był jednak przekonany, że poprzez te skłonności człowiek odsłania także pozytywne cechy swej natury: odwagę, szlachetność, zmysł piękna, a poszczególne egoizmy przyczyniają się do realizacji wspólnego dobra.

Niczym nieograniczone działania podmiotów gospodarczych prowadziłyby, w pewnych przypadkach, do anarchii i chaosu. Zatem niekiedy korzystne okazuje się wkraczanie państwa. „Niewidzialna ręka rynku" działa, jak sądził Smith, tylko wówczas, gdy konkurencja nie jest ograniczona przez przywileje, umowy, monopole. Rynek, wolna konkurencja okazują się siłą dobroczynną, gdy społeczeństwo, przy

udziale państwa, kieruje się zasadami sprawiedliwości. Podobnie jak inni utylitaryści, Adam Smith sądził, że wszelkie prawa stanowią ludziem przeto nie są one stałe i niezmienne, wieczne, lecz stworzone przez człowieka dla społecznego pożytku. Dotyczy to także prawa własności, będącego fundamentem porządku społecznego.

Adam Smith nie miał złudzeń co do moralnej wartości natury ludzkiej. Negatywnie oceniał zwłaszcza żądnych zysku kupców i przemysłowców. Ta ocena moralna nie przeszkadzała mu jednak w przekonaniu, że rzeczywistymi twórcami postępu są właśnie kupcy i przemysłowcy. Brał on bowiem pod uwagę przede wszystkim interesy produkcji i postępu gospodarczego. Natomiast ocena moralna schodzi w jego rozważaniach na plan dalszy. Smith zdawał sobie sprawę z ogromnej śmiertelności wśród dzieci „prostego ludu", zwłaszcza w domach podrzutków i sierocińcach, jednak zjawisko to interesowało go głównie nie ze względów humanitarnych, lecz z uwagi na potrzeby rynku pracy, na „popyt na ludzi, podobnie jak na każdy inny towar". Autor *Bogactwa narodów* stwierdza, że podział pracy stosowany w przemyśle w skali masowej, prowadzi do prawie całkowitej demoralizacji i degeneracji ludności, niemniej to właśnie on przyczynia się do wzrostu produkcji. To stanowi o pozytywnym bilansie ogólnym podziału pracy.

W poglądach Adama Smitha, ekonomisty, filozofa i moralisty, przejawia się obraz rodzącego się kapitalistycznego świata, który, mimo licznych mankamentów, odznaczał się konsekwentną dążnością do coraz większego bogactwa i powszechnej szczęśliwości.

Podstawowe zasady utylitaryzmu można, jak się zdaje, przedstawić syntetycznie w następującej postaci:

1. Egoizm jednostki stanowi naturalną motywację jej działań. 2. Dobre jest działanie egoistyczne, o ile nie szkodzi innym; złe, jeśli im szkodzi. 3. Rozum jest w stanie zneutralizować jednostkowe egoizmy, harmonizując je dla dobra ogólnego. 4. Prawa rynku są pierwotne w stosunku o prawa moralnego i one decydują o ostatecznej ocenie czynów jednostkowych i zbiorowych. 5. W stosunkach międzyludzkich istnieje postęp na drodze do bogactwa i związany z nim postęp moralny (Smith). 6. Zasada utylitaryzmu obejmuje tzw. stan trzeci, czyli mieszczaństwo, z wykluczeniem tzw. pospólstwa, które nie ma własnym interesów poza utrzymaniem się przy życiu.

Współcześni autorzy wypowiadający się na temat etyki kapitalizmu, chętnie powołują się na Hume' a i Smitha (byli oni wszak przeświadczeni, że „społeczeństwo handlowe — przez co rozumieją obecne społeczeństwo kapitalistyczne — stanowi postęp moralny w stosunku do swoich historycznych poprzedników. Ów postęp będzie źródłem nowych form życia społecznego. Ukształtuje nowy doskonalszy etos. Wydobędzie masy ubogich z ich dawnego niedostatku, poszerzy ich horyzonty i możliwości, nauczy wszystkie klasy społeczne nowych zachowań w procesie społecznej wymiany" (M. Novak: *Bogactwo i cnota.* W: *Etyka kapitalizmu.* Kraków 1994, s. 92).

Michael Novak wykorzystuje teksty Hume'a i Smitha dla uzasadnienia swego poglądu, że tłem burżuazyjnego etosu są tradycyjne przesłanki, że wszystkie istoty ludzkie należą do jednej rodziny wzajemnie uzależnionych od siebie osób; że każdy dąży do osiągnięcia wyższego poziomu życia, zarówno w sensie materialnym, jak

iduchowym; że dążenie do dostatku nie jest celem samym w sobie, lecz tylko niezbędnym środkiem rozkwitu rodzaju ludzkiego; że wolność nie jest jedynie wolnością od tyranii i samowoli, lecz również ćwiczeniem w starożytnych cnotach uczciwości, odwagi, sprawiedliwości i powściągliwości. „Rewolucja burżuazyjna na jej obecnym etapie otwarła przed nami dziedzinę rozwoju moralnego i kulturalnego. Prawdziwą moralną awangardą są teraz — jak zawsze — setki milionów osób ekonomicznie wyzwolonych, które pomału zaczynają rozumieć, że dostatek jest jedynie środkiem, a rzeczywiste powołanie człowieka wolnego polega na rozwoju wewnętrznej siły, czyniącej pięknymi akty wolności, a więc praktyki wstrzemięźliwości, sprawiedliwości i hojności, którymi kieruje nasza natura" (Tamże, s. 101).

Ten sielankowo-moralizatorski obraz zostaje jednak zmącony m. in. wypowiedziami papieża Jana Pawła ii w jego licznych encyklikach społecznych, a zwłaszcza w *Sollicitudo rei socialis* z 30 grudnia 1987 roku. Jest to dokument wydany w dwadzieścia lat po ukazaniu się encykliki Pawła VI *Populorum progresso* z 1967 roku, w której papież ten wyraził „pewien optymizm" co do możliwości złagodzenia opóźnienia ekonomicznego ubogich ludów. Paweł VI stwierdził, że prawdziwy pokój nie może polegać na zwykłym gromadzeniu bogactw i możliwości korzystania w większym stopniu z dóbr i usług, jeśli osiąga się to kosztem niedorozwoju wielkich rzesz i bez należytego uwzględnienia wymiarów społecznych i duchowych istoty ludzkiej. Ponadto papież doszedł do wniosku, że „rozwój jest nowym imieniem pokoju", a krociowe wydatki na zbrojenia zamykają drogę do normalnego rozwoju. „Obecnie (tzn. w 1987 roku) — pisze Jan Paweł II — sytuacja świata z punktu widzenia rozwoju daje wrażenie raczej negatywne" *(Sollicitudo.. III)*. „Nie wchodząc w analizę cyfr i statystyk, wystarcza spojrzeć na rzeczywistą sytuację niezliczonej rzeszy mężczyzn i kobiet, dzieci, dorosłych i osób w podeszłym wieku, jednym słowem — konkretnych i niepowtarzalnych ludzi, którzy cierpią pod nieznośnym ciężarem nędzy. Jest wiele milionów ludzi, którzy stracili nadzieję, bowiem w różnych częściach świata ich sytuacja dotkliwie się pogorszyła. W obliczu tego dramatu skrajnej nędzy i potrzeb, w jakich żyje tylu naszych braci i sióstr sam Chrystus staje przed nami i pyta" (Tamże). Jan Paweł II analizuje obecną sytuację w świecie: stwierdza analfabetyzm, bezrobocie, kryzys mieszkaniowy, imperializm i nowe formy kolonializmu, gigantyczne zbrojenia, przemoc w systemach totalitarnych, wzrastające zadłużenie krajów nierozwiniętych, osiągnięcie przez kwestie społeczne wymiaru światowego itd. itd. „W każdym razie — czytamy w encyklice *Sollicitudo rei socialis* — należy koniecznie napiętnować istnienie mechanizmów ekonomicznych, finansowych i społecznych, które, chociaż są kierowane wolą ludzi, działają w sposób jakby automatyczny, umacniając stan bogactwa jednych i ubóstwa drugich. Mechanizmy te uruchomione w sposób bezpośredni lub pośredni — przez kraje rozwinięte, sprzyjają — poprzez samo ich funkcjonowanie — interesom tych, którzy nimi manewrują, ale w końcu doprowadzają do zdławienia lub uzależnienia gospodarki krajów słabiej rozwiniętych" (Tamże, IV, 15).

Z dwóch przytoczonych ocen, apologetycznej i krytycznej, rzeczywistość współczesnego świata odzwierciedla niewątpliwie encyklika Jana Pawła II *Sollisitudo rei socialis.* Zawarto w niej ocenę moralną nie tylko współczesnego świata, ale także, pośrednio, utylitaryzmu z jego skłonnością do podkreślania pozytywnych stron rzeczywistości.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

TADEUSZ PŁUŻAŃSKI

CZY EKONOMISTOM POTRZEBNA JEST FILOZOFIA?

Czy ekonomistom potrzebna jest filozofia? Z pewnością wiele osób zajmujących się działalnością gospodarczą lub ekonomią jako dyscypliną teoretyczną, zadaje sobie to pytanie. Odpowiedzi nawet wśród specjalistów są różne. Jedni spośród nich sądzą bowiem, że ekonomiście wystarczy dobre opanowanie przedmiotów praktycznych, a niezbędna ilość teorii zawarta jest już w ekonomii politycznej, historii myśli ekonomicznej, historii gospodarczej itp. Filozofia natomiast, jako sfera refleksji, jest tak odległa od realnego życia gospodarczego, że zajmowanie się nią w ramach studiów ekonomicznych jest stratą czasu i zbędnym obciążeniem słuchaczy.

Natomiast inni specjaliści, zwłaszcza ci, którzy śledzą sprawy związane ze studiami ekonomicznymi na Zachodzie wiedzą, że w programach wielu wyższych szkół ekonomicznych, zwłaszcza tych o aspiracjach akademickich, nauczanie filozofii uznane zostało za nieodzowny składnik studiów nad gospodarką. Nasuwa się pytanie: dlaczego?

Nim będziemy mogli na nie wiarygodnie odpowiedzieć, musimy zdać sobie sprawę czym filozofia jest, a także jakie są jej związki z ekonomią. Musimy się cofnąć do czasów starożytności greckiej, bowiem to Grecy właśnie stworzyli filozofię europejską i nadali jej nazwę złożoną z dwóch członów: *philein* — lubić, *philos* — kochany, oraz sophia — mądrość. Filozofia, zgodnie z tym źródłem, jest to umiłowanie mądrości. Wynika stąd, że filozofia nie jest jednoznaczna z mądrością, lecz stanowi tylko jej umiłowanie.

Ale czymże jest mądrość, skoro nie identyfikujemy jej z filozofią? I w tej materii zwrócić się wypada do starożytnych myślicieli greckich. Spośród wielu sposobów traktowania mądrości napotykanych w greckiej filozofii, godne uwagi, także i dziś, wydają się poglądy **Sokratesa,** który utożsamiał dwie cnoty: wystarczy — twierdził — wiedzieć, co jest dobre, by dobro czynić. Nazwano ten pogląd intelektualizmem etycznym. Inaczej podszedł do sprawy drugi wielki umysł starożytności helleńskiej, **Arystoteles,** odróżniając mądrość, jako cnotę dianoetyczną (intelektualną), od dobra — cnoty etycznej. Towarzyszą one sobie nawzajem, sądził Arystoteles, ale się nie utożsamiają.

Greckie tradycje filozoficzne kontynuowali w pewnym stopniu Rzymianie: **Seneka,** żyjący w I wieku n. e., nauczyciel późniejszego cesarza Nerona, przedstawiciel szkoły stoickiej, rozważał również problemy mądrości i filozofii. Mądrość, powiadał on, jest tym, co Grecy określają mianem *sophia,* a różnica między nią

i filozofią polega na tym, że mądrość jest najwyższą doskonałością duszy ludzkiej; filozofia natomiast, jej, czyli mądrości — umiłowaniem. Mądrość, zdaniem Seneki, to „znajomość spraw boskich i ludzkich". Do mądrości dochodzi się przez uprawianie filozofii, przez jej umiłowanie.

Myśl chrześcijańska nadała pojęciu mądrości treść specyficzną. „Mądrość chrześcijańska" to trwała dyspozycja poznania prawdy absolutnej, ostatecznej, źródła wszelkich prawd, czyli Boga. Według *św. Tomasza z Akwinu,* ludzka prawda naukowa musi być z konieczności zgodna z mądrością chrześcijańską. Jeśli jest z nią niezgodna, to znaczy, że nie jest prawdą, lecz fałszem, i jako taka powinna być odrzucona. Mądrość, w rozumieniu myślicieli chrześcijańskich, pozwala całościowo ujmować rzeczywistość, odróżniać dobro od zła, moralne piękno od brzydoty, zarówno w myśli, jak i w czynie. Takie rozumienie mądrości dominowało w wiekach średnich i w znacznym stopniu ukształtowało stosunek teologii do nauk świeckich i do świeckiej filozofii.

Dla potrzeb rozważań o filozofii gospodarczej najbardziej przydatne wydaje się określenie Arystotelesa, który sądził, że mądrość, to trwała dzielność naszego intelektu, a filozofia, to umiłowanie tak pojmowanej mądrości. Mądrość można wzbudzać i aktywizować, ale niepodobna jej stworzyć „z niczego". Ona żywi się wiedzą, a wiedza ją zasila coraz nowymi treściami, doskonali i wyostrza. Bez wiedzy pozostaje tylko niespełnioną możliwością. Mądrość czyni z wiedzy właściwy, korzystny dla człowieka użytek, głupota ją marnuje albo wykorzystuje przeciwko człowiekowi.

Wiedza i mądrość nie są tym samym. Mądrość to trwała dyspozycja intelektu, zaś wiedza to zbiór informacji. Można być uczonym pozbawionym prawdziwej mądrości i mędrcem nie posiadającym wiedzy (np. mędrcem ludowym). Można mieć znaczne zasoby wiedzy, a nie dysponować mądrością.

Co jednak oznacza określenie: „trwała dzielność intelektyalna"? Czy da się ona porównać z innymi rodzajami ludzkiej dzielności? Mówimy najczęściej o dzielności żołnierskiej, nazywając w ten sposób postawę wolną od lęków, obaw i niezdecydowania, a charakteryzującą się aktywną odwagą i determinacją, skłonnością do podjęcia ryzyka, nawet wobec możliwości zranienia lub zagrożenia śmiercią. Dzielnością może odznaczać się sportowiec, cenną zwłaszcza wówczas, gdy wyczyn wiąże się z niebezpieczeństwem utraty zdrowia lub życia. Można mówić także o dzielności w przypadkach trudnych i ryzykowanych przedsięwzięć gospodarczych, o dzielności pionierów cywilizacji w dzikich dotychczas terenach. Dzielność jako trwałą dyspozycję wykazują także reformatorzy struktur gospodarczych i społecznych w skali całych krajów.

A trwała dzielność intelektualna, o której mówił Arystoteles, że jest mądrością? I ona także wymaga odwagi, ale nie żołnierskiej czy sportowej, lecz intelektualnej, gdy trzeba na przykład „spojrzeć prawdzie w oczy", a może być ona gorzka, niewygodna lub nawet groźna. Trzeba mieć odwagę intelektualną, aby wystąpić wbrew utartym, ale błędnym i szkodliwym poglądom, często uporczywie bronionym, i wykazać dzielność w dochodzeniu do prawdy, pomimo przeszkód i trudności. Trzeba mieć odwagę, tym razem cywilną, by przyznać się do własnych błędów, a jest to typ odwagi szczególnie trudny, nawet u ludzi imponujących odwagą bojową

Mądrość może mieć charakter teoretyczny i wówczas nazywamy ją mądrością filozoficzną. Ale może zawierać także treści praktyczne i wówczas mówimy o mądrości rozsądkowej. W dziedzinie gospodarczej teoretyczny typ mądrości posiadają np. wielcy teoretycy ekonomii, podejmujący najtrudniejsze problemy życia gospodarczego w skali krajów lub nawet całego świata. Typ praktyczny mądrości demonstrują m. in przedsiębiorcy podejmujący z namysłem ryzyko trudnych przedsięwzięć gospodarczych.

Z mądrością, rozumianą jako trwała dzielność intelektualna, wiąże się inna cnota: dzielność etyczna, która pozwala (z udziałem mądrości) formułować słuszne normy postępowania i działać zgodnie z nimi. Jest to ważne dla każdej działalności człowieka, a w dziedzinie gospodarczej oznacza ustalenie hierarchii wartości, praktykowanie zasad etyki zawodowej w skali jednostkowej i społecznej.

Już z tego, co zostało powiedziane wynika, że filozofia, rozumiana jako umiłowanie mądrości, jest obecna we wszystkich dziedzinach życia i myślenia, także w gospodarce i ekonomii. Ale jej udział nie wyczerpuje się we wskazanym zakresie.

Każda dziedzina nauki, w tym także nauki humanistyczne i ekonomiczne, wypracowują refleksję dotyczącą miejsca tej właśnie dziedziny wśród innych nauk, a także określają jej własną specyfikę i metodę. Mówimy wówczas o filozofii danej nauki, np. o filozofii historii, filozofii fizyki, a także o filozofii gospodarczej. Istnieje także filozofia przyrodoznawstwa, a także ogólna metodologia, czyli teoria czynności, zwłaszcza umysłowych, na których polega budowanie nauk.

W znaczeniu uniwersyteckim, jako przedmiot wykładany w wyższych uczelniach, filozofia dzieli się na ontologię (czyli naukę o bycie — od greckiego *tu on* — to znaczy *byt)* jako naukę opisową; metafizykę, jako refleksję starającą się wyjaśnić istotę bytu, jego pochodzenie, sens itp.; teorię poznania, zwaną inaczej epistemologią (od greckiego *episteme — wiedza)* lub gnoseologią (od gr. *gnosis — poznanie)* zajmującą się sposobami, granicami, zasięgiem poznania, a także kryteriami prawdziwości, logikę, jako naukę o formach ludzkiego myślenia; ogólną metodologię; etykę, jako naukę o moralności; estetykę, jako naukę o pięknie.

Filozofia bywa określana jako teoretyczna refleksja nad światem, inaczej mówiąc refleksyjny sposób widzenia i pojmowania świata, przeciwstawny religijnemu, artystycznemu, potocznemu.

Napotkać można także rozumienie filozofii jako świadomie sformułowanej propozycji światopoglądowej, chociaż między filozofią i światopoglądem występuje pewna różnica. Pogląd na świat, światopogląd — stanowi kompleks twierdzeń opisujący przyrodę, człowieka, społeczeństwa, włączając cywilizację i kulturę oraz systemy wartości ocen i norm. Trzonem światopoglądu bywa filozofia mająca uniwersalistyczne aspiracje, ale rzadko pokrywa się ona ze światopoglądem.

W starożytnej Grecji filozofia obejmowała także dzisiejsze nauki szczegółowe, takie jak matematyka, przyrodoznawstwo, nauka o państwie, etyka etc. Prawie wszyscy znamy imiona **Talesa** i jego słynne prawo o proporcjonalności, oraz **Euklidesa,** twórcy systemu geometrii, jak również twierdzenie **Pitagorasa** o zależności kwadratów boków trójkąta prostokątnego. Wszyscy oni, podobnie jak wielu innych, byli także autorami koncepcji filozoficznych. Faworyzowana ówcześnie była zwłaszcza matematyka, czemu dał wyraz m. in **Platon,** zabraniając wstępu do jego

Akademii osobom nie znającym tej dziedziny, a kształcenie adeptów filozofii, jak również pretendentów do sprawowania władzy, rozpoczynał od studiów matematycznych.

Z czasem poszczególne nauki wyodrębniły się i usamodzielniły, a proces ten trwa do dziś. W naszych czasach to rozczłonkownie nauk w ramach daleko idącej specjalizacji przybrało znaczne rozmiary. Można bez ryzyka popełnienia większego błędy stwierdzić, że nieomal każda dziedzina poznania ukonstytuowała odrębną naukę posiadającą własny przedmiot badań i swoistą metodę, a także niejednokrotnie własną filozofię. Mówi się już np. nie tylko o fizyce, jako dyscyplinie naukowej, ale m. in. o fizyce nuklearnej; nie tylko o medycynie, ale o jej poszczególnych działach, specjalnościach, jak np. chirurgii serca. Dzięki postępowi techniki wyodrębniła się m. in. medycyna nuklearna itd.

W wieku XIX spośród ogólnej refleksji dotyczącej spraw społecznych i gospodarczych, wyłoniły się socjologia i ekonomia jako odrębne dyscypliny naukowe, ściśle zresztą związane z ogólną refleksją filozoficzną. Za „ojca" socjologii uchodzi **August Comte,** filozof, twórca tzw. pierwszego pozytywizmu.

Współtwórcą tzw. klasycznej ekonomii angielskiej jest **Adam Smith,** z wykształcenia filozof, a z temperamentu moralista. Każda z tych dyscyplin naukowych ma też „własną" filozofię, to znaczy refleksję nad metodą i specyfiką danej dziedziny.

W tej sytuacji możemy zasadnie mówić nie tylko o filozofii fizyki, medycyny, czy też nauk społecznych, ale także — co nas szczególnie interesuje — o filozofii gospodarczej. Tak, jak mówimy o poszczególnych działach ekonomii, które wyodrębniły się z ogólnej refleksji nad życiem gospodarczym, jak np. ekonomia polityczna, historia społeczna, geografia gospodarcza, tak też zasadne się stało traktowanie ogólnej refleksji dotyczącej zjawisk gospodarczych jako odrębnej dziedziny. Występuje ona właśnie pod nazwą filozofii gospodarczej.

„Ekonomia — pisze R. L. Heilbroner — zajmuje się złożonymi skutkami procesów społecznych, w tym aktów wymiany, dążenia do ekspansji kapitału i jeszcze innymi zachowaniami, które określamy jako „ekonomiczne". Jednakże same zachowania stanowią odzwierciedlenie historycznego — czy ludzkiego — układu, w jakim występują. U korzeni zagadnienia znajduje się człowiek; jednakże nie jako istota «ekonomiczna», ale jako istota społeczna i psychologiczna" (R. L. Heilbroner: *Wielcy ekonomiści.* Warszawa 1993, s. 285).

W ten sposób znaleźliśmy się w centrum zagadnień interesujących filozofię dla ekonomistów. Będzie ona korzystała z istniejących już zasobów filozofii gospodarczej. Ale nie tylko. Filozofia dla ekonomistów ma ambicje objęcia tzw. podstawowego zasobu wiedzy historyczno-filozoficznej ze szczególnym uwzględnieniem elementów myśli ekonomicznej, pojawiających się w toku historycznego rozwoju refleksji filozoficznej, a nawet teologicznej, jak na przykład poglądy Arystotelesa na działalność gospodarczą, czy uwagi o wzajemnym powiązaniu działań reformatorskich, teologii **Lutra** i **Kalwina** z rodzącym się kapitalizmem.

Filozofia dla ekonomistów chce występować z reguły w powiązaniu z jej zapleczem gospodarczym i społecznym właściwym danej epoce, a także pragnie wskazać na wzajemne powiązania tych odległych, zdawałoby się, od siebie dziedzin,

jakimi są życie społeczno-gospodarcze i bieg myśli filozoficznej, na wzajemną zależność świadomości społecznej i społeczno-gospodarczego bytu.

Zgodnie z od dawna stosowaną przez autora tych słów zasadą, podstawowym zagadnieniem filozofii w stosunku do ekonomii jest jej humanizacja. Zasada ta znalazła potwierdzenie w przytoczonej wyżej wypowiedzi R. L. Heilbronera. Ta zbieżność umacnia w przekonaniu o konieczności, a z punktu widzenia potrzeb kształcenia ekonomistów — o użyteczności uwzględnienia a ramach filozofii dla ekonomistów nurtu antropologicznego filozofii europejskiej, inaczej mówiąc, filozofii człowieka. Przemawia za tym również wieloletnie doświadczenie piszącego te słowa w Szkole Głównej Handlowej w Warszawie, gdzie prowadził on zajęcia pt *Wielcy filozofowie humaniści.* Cykl ten spotkał się z przychylnym przyjęciem słuchaczy, którzy pojęli, że nie można być naprawdę dobrym ekonomistą, nie będąc zarazem humanistą, tzn. nie dostrzegając w każdym działaniu gospodarczym jego podmiotu, jakim jest jednostkowy i społeczny człowiek.

Cechą charakterystyczną wykładu filozofii dla ekonomistów ma być wyeksponowanie m. in. tych filozofów, których myśl obejmowała problemy z pogranicza filozofii i ekonomii lub których interesowały zarówno problemy bytu, poznania, etyki itp., zaliczane do ściśle filozoficznych, jak również sprawy związane z działalnością gospodarczą.

Ponadto istnieje wyraźne „pogranicze" filozofii i ekonomii, teren „wspólny", w którym występują te same lub pokrewne pojęcia pełniące różne funkcje w ekonomicznych bądź filozoficznych koncepcjach. Należą do nich np. pojęcia: pracy, wartości (materialnych i duchowych), człowieka jako podmiotu działań gospodarczych i zarazem poznawczych, pojęcie alienacji (tzn. wyobcowania) — mogące służyć w teoretycznym poznaniu filozoficznym, jak i w analizie konkretnych sytuacji społecznych. Pojęcie alienacji, zaczerpnięte z filozofii Hegla, zostało przetworzone przez Marksa w narzędzie poznania sytuacji ekonomicznych i społecznych, a stosowane jest nawet do wyjaśnienia zjawiska religii i analizy niektórych problemów antropologicznych. Cała ta dość rozległa sfera, wyznaczona pojęciami wspólnymi dla filozofii i ekonomii, znajdzie się, z natury rzeczy, w polu widzenia filozofii dla ekonomistów.

Wydaje się, że w oparciu o powyższe uwagi możemy udzielić pozytywnej odpowiedzi na postawione na wstępie pytanie: czy filozofia potrzebna jest ekonomiście?

1. Jest ona wręcz niezbędna, po pierwsze dlatego, że zawiera pewne elementy wiedzy o człowieku pomocne w ugruntowaniu w ekonomiście przekonania, że zawsze ma on do czynienia nie tylko z przedmiotami działań gospodarczych, jak np. pieniądz, towar itp., ale również i przede wszystkim, z człowiekiem jednostkowym lub zbiorowym, który „kryje się" za tymi przedmiotami. Że najprostsza nawet transakcja gospodarcza, jak np. kupno-sprzedaż, jest nie tylko wymianą jednego towaru na drugi, lecz „zapośredniczoną" przez te towary relacją między podmiotami gospodarczymi, to znaczy ludźmi.
2. Filozofia dla ekonomistów stara się poszerzyć horyzonty myślenia adeptów ekonomii, ułatwić im przyszłą aktywność na różnych szczeblach społeczno-gospo-

darczej drabiny, od działania w małym lub średnim przedsiębiorstwie, aż do pełnienia najbardziej odpowiedzialnych funkcji kierowniczych w gospodarce narodowej.

3. Filozofia dla ekonomistów ma ambicje umocnienia pozycji filozofii gospodarczej wśród wielu innych nauk społecznych przez wskazanie jej ważnego miejsca i pożytecznych funkcji w ogólnym procesie rozwoju gospodarczego naszego kraju.

Na zakończenie tych wywodów przytoczmy wypowiedź **Johna Maynarda** Keynesa: „Nauka ekonomii... Łatwy przedmiot, w którym jednak tak niewielu celuje! Być może wyjaśnieniem tego paradoksu jest potrzebne mistrzowi-ekonomiście rzadko spotykana kombinacja uzdolnień. Musi on być w pewnym stopniu matematykiem, historykiem, mężem stanu, filozofem... ”.

Warszawa, marzec 1995.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

JERZY J. KOLARZOWSKI
Uniwersytet Warszawski

NAUCZANIE FILOZOFII NA WYŻSZYCH STUDIACH PRAWNICZYCH*

Studia prawnicze należą obecnie do jednego z najbardziej obleganych kierunków humanistycznych. Można powiedzieć, że od jakości wykształcenia kadr prawniczych w dużym stopniu zależy w przyszłości jakość tworzonego prawa, sposób funkcjonowania instytucji życia publicznego, sprawność demokratycznych procedur życia państwowego. Po 1989 roku kształcenie kadr prawniczych uległo zmianie w niewielkim stopniu. Przedmiot wykładany na piątym roku w wymiarze jednego semestru pod nazwą *Teoria państwa i prawa* zastąpiono *Filozofią prawa.* Rozpoczęła się likwidacja bloku przedmiotów określanych mianem społeczno-polityczne. Zlikwidowano *nauki polityczne, propedeutykę filozofii, ekonomię.* Obecna sytuacja jest następująca: przychodzący na studia prawnicze na pierwszym roku stykają się z teoretycznymi zagadnieniami logiki. Logika, z której wykłady i konsultacje prowadzone są w pierwszym semestrze studiów, budzi strach wśród większości studentów i siłą rzeczy pełni rolę przedmiotu selekcyjnego. Z okruchami wiedzy filozoficznej studenci spotykają się na pierwszym roku, w ramach przedmiotów historycznych, szczególnie w ramach *Powszechnej historii państwa i prawa.* Przedmiotu tego nie sposób nauczać, nie podając elementarnej wiedzy o Platonie, Arystotelesie, Abelardzie, św. Tomaszu z Akwinu, Jean Bodinie, N. Machiavellim, H. de Grot, Th. Hobbesie, J. Locke'u, Voltaire, Rousseau czy Montesquie. Trzeba dodać, że także zespół profesorów, wykładowców i asystentów z zakresu prawa rzymskiego dokłada wielu starań, by ten trudny i „suchy" przedmiot w miarę możliwości wzbogacać o elementy wiedzy o kulturze świata antycznego. Na drugim roku** wiadomości te, częściowo dublowane a częściowo rozszerzane, są wykładane przez jeden semestr w ramach przedmiotu *Historia doktryn polityczno-prawnych.* Zajmujący się tym przedmiotem postulują zmianę jego nazwy, zakresu i formy, by przybrał on nazwę *Historia myśli polityczno-prawnej.* Chodzi głównie o zmianę systematyki wykładu i przeniesienie punktu ciężkości z omawiania kolejnych koncepcji-doktryn, na rzecz ukazania ciągłości historycznej i nauczenia studentów umiejętności dokonywania syntez dziejowych, oraz formułowania samodzielnych wniosków.

* Tekst przedstawiony na forum VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego (Toruń, 05-09 września 1995), w ramach *sekcji Edukacja filozofii* (red.).

** Od. 3. X. 1995 *przedmiot Historia doktryn polityczno-prawnych* przeniesiony na III rok studiów.

Na drugim roku jest także obecne prawo karne, w obszernym wymiarze godzin i przerabiane na różnorodnych zajęciach. Część ogólna tego przedmiotu, tzw. *Wprowadzenie do prawa karnego,* zawiera szereg wiadomości z zakresu teorii moralności w związku z teoriami karania, koncepcji czynu, związków przyczynowych itp. Na piątym roku studenci stykają się z *Filozofią prawa.* Jest ona przedmiotem traktowanym przez młodzież „z przymrużeniem oka". Dla jednych, o szerszych horyzontach, jest ten przedmiot swoistą wprawką w myśleniu humanistycznym; nie ma go wiele podczas studiów, a pełni wielce użyteczną rolę przy pisaniu pracy magisterskiej. Dla innych jest ten przedmiot pewną barierą trudną do przebycia. Jak bowiem można uczyć się o filozofii prawa, poczynając od Platona, poprzez Hegla aż po współczesne koncepcje jurysprudencji i teorie sprawiedliwości, skoro tak mało się wie o filozofii w ogóle? Znaczna część zdających *Filozofię prawa* ma poczucie absurdu: trudno bowiem zaakceptować sytuację, kiedy można „oblać" ostatni egzamin na studiach. Liczą więc na to, że egzaminator nie wstawi oceny negatywnej do indeksu, albo umawiają się z krórymś z adiunktów, z jakich lektur i zagadnień będą pytani na egzaminie. W konkretnych sytuacjach studenci z piątego roku radzą sobie w różny sposób. Zaabsorbowani pisaniem pracy magisterskiej, proszą o pomoc bardziej „ufilozoficznionych" kolegów lub zaprzyjaźnionych asystentów. Podkreślam, że uwagi te piszę właśnie z pozycji asystenta-korepetytora. Przedmiotem, z którego prowadzę zajęcia na co dzień, jest *Powszechna historia państwa i prawa.* W przeszłości wiele razy mi się zdarzało, że studenci ostatniego roku prosili mnie o koleżeńską pomoc polegającą na przerobieniu z nimi szczegółowych zagadnień, bądź nawet całkowite przygotowanie do egzaminu z filozofii prawa. Znając te trudności, kierownik katedry filozofii prawa, prof. Maria Szyszkowska wprowadziła fakultatuwny dwuletni wykład, obejmujący historię filozofii i zagadnienia filozofii współczesnej. Jednak, co zrozumiałe, z zajęć tych korzystają głównie studenci interesujący się problematyką filozoficzną. By obraz był bardziej pełny, muszę wspomnieć o istniejącym na moim wydziale prawa — fakultecie z etyki. Prowadzi go jeden wykładowca, zatem podczas jego przerw w pracy (urlop naukowy czy zdrowotny) nie ma go kto zastąpić. Przedmiot ten, w opinii studentów, jest mało konkretny i wymaga wysublimowanych umiejętności, zatem nie cieszy się wśród studentów szczególnym wzięciem. Taki stan rzeczy trudno szerzej komentować; prawnicy z reguły nie kierują się zasadami etycznymi, a procedurą prawną dosyć szeroko określoną stosownymi przepisami *(dura lex sed lex).*

Trzeba tu postawić pytanie: jakie cele ideowe i pragmatyczne stoją przed wykształconą kadrą w różnorodnych zawodach prawniczych? Jaką rangę i jakie miejsce usytuowania nadać filozofii — „królowej nauk" w kształceniu przyszłych kadr prawniczych? Odpowiedź na te pytania zależy od wielu czynników. Po pierwsze, od tego, jak się widzi miejsce Polski w roku dwutysięcznym. Czy będzie to państwo włączone do struktur europejskich, tak militarnych jak i ekonomicznych, stanowiące ostatnie ogniwo ciągłości w łańcuchu narodów — od położonej nad Atlantykiem Portugalii, aż po granicę z Białorusią na Bugu? Włączenie Polski do struktur zachodnioeuropejskich winno być poprzedzone wieloma głębokimi reformami, które obejmą także strukturę wydziałów prawa i sposób kształcenia prawników. Takie przedmioty, jak *prawo karne, cywilne, finansowe* i *prawo pracy* zostaną

poszerzone o wiedzę z zakresu szczegółowych dziedzin prawa w państwach europejskich. Wiadomości z tych dziedzin będą podawane w kontekście porównawczym. *Powszechna historia państwa i prawa,* przed laty uratowana przed likwidacją, dzięki autorytetowi prof. Karola Koranyiego, stanie się w nowej sytuacji historią prawa i ustrojów państw europejskich. W moim przekonaniu, właśnie ten szeroki, historyczny przedmiot winien stać się punktem wyjścia do poszerzenia wiedzy z zakresu wszechstronnie rozumianych europejskich tradycji filozoficznych i prawnych. Na tak zmienionych studiach prawniczych powinno być wiele przedmiotów zawodowych, historycznych i okołofilozoficznych, nauczanych tak, aby student piątego roku mógł kontynuować swoją edukację przez dodatkowy semestr, na którymś z uniwersytetów Europy zachodniej. Ostatni z omówionych pomysłów został zgłoszony przez niedawno zmarłego prof. Henryka Kupiszewskiego. Choć dziś wydaje się on trudny do wprowadzenia w życie, to ze względu na gwałtowny rozwój programów subsydiujących oświatę i szkolnictwo wyższe, winien mieć wszelkie szanse realizacji na początku kolejnego stulecia

Odpowiedź na drugie pytanie: jak nauczać filozofii i jak humanizować studia prawnicze, w dużej mierze zależy od tego, czy studenci pierwszego roku mieli w szkole średniej kontakt z propedeutyką filozoficzną. Wymóg posiadania oceny z filozofii na świadectwie maturalnym jest jednym z warunków nostryfikacji, a z czasem automatycznego ich uznawania w państwach Wspólnego Rynku.

Szczegółowe dziedziny filozofii, takie jak: historia filozofii, etyka, logika wraz z filozofią języka, filozofia społeczna, filozofia prawa, czy filozofia polityki — winny stanowić w programie studiów prawniczych funkcjonalną strukturę. Niektóre z tych przedmiotów (etyka, logika, filozofia języka) powinny być przedmiotami obligatoryjnymi. Szczególnie dotychczasowa fakultatywność etyki na studiach prawniczych powinna zostać ukazana szerszej opinii publicznej w kategoriach skandalu. Warto też stale pamiętać o istniejących dwóch tendencjach: zredukowania studiów prawniczych do zawodowego minimum i tendencji przeciwnej, tj. poszerzenia ich tak, aby absolwenci, którzy siłą rzeczy i tak zasilają elity polityczne, stanowili zarazem „kwiat" jego inteligencji.

W konkretnej rzeczywistości gabinetów, w których będą obradować gremia władz wydziałowych, problem sprowadza się do kilku pytań technicznych: jakie przedmioty, w jakim wymiarze godzin i w jaką ułożone strukturę? Jeśli idzie o dobór przedmiotów, to uważam, że winno się przyjąć zasadę chronologicznego pierwszeństwa przedmiotów historycznych w stosunku do współczesnych, przedmiotów ogólnych przed specjalistycznymi i teoretycznych wyprzedzających praktyczne. Ta oczywista zasada nie jest jednak konsekwentnie realizowana. Na przykład, prowadzone na drugim roku studiów, a poza Warszawą na trzecim, zajęcia z socjologii prawa, nie są poprzedzone wykładem z filozofii społecznej i współczesnych teorii socjologicznych. Innym kuriozalnym zjawiskiem występującym niejednokrotnie na różnych wydziałach prawa jest pełna, lub częściowa nieobecność przedmiotu zwanego *Zasady tworzenia prawa.* W Warszawie przedmiot ten nie jest wykładany, a w innych ośrodkach ma charakter tylko fakultatywny. Posiadanie umiejętności operowania technikami legislacyjnymi, w połączeniu z elementarną wiedzą z filozofii

języka i językoznawstwa, to najbardziej pożyteczna umiejętność, jaką można wynieść ze studiów prawniczych.

Wreszcie ostatnia, ale jakże dotkliwa luka w kształceniu kard prawniczych: mam na myśli psychologię. Zawody prawnicze w większości mają tę specyfikę, że polegają na pracy z ludźmi. W notariatach, kancelariach adwokackich, prokuraturach i sądach—tam wszędzie są ludzie, z którymi prawnik stale obcuje. Nierzadko petenci wymiaru sprawiedliwości, przez sam kontakt z tymi instytucjami, popadają w głębokie stresy. W przypadku sądów karnych, a niekiedy rodzinnych, prawnicy mają często styczność z osobami patologicznymi lub na granicy patologii psychicznej. W tych sytuacjach rutyna zawodowa niejednokrotnie zawodzi. Dlatego studia prawnicze, obok filozofii prawa, winny zostać wyposażone w całoroczne zajęcia z psychologii. Psychologia jest głęboko zakorzeniona w filozofii, dysponuje różnorodnymi koncepcjami jednostki ludzkiej i stale jest wzbogacana o coraz to nowe techniki rozwoju ludzkich osobowości; jako taka — winna być „licencyjnym" szlifem przyszłych kadr prawniczych. Struktura studiów winna skutecznie kształtować osobowości przyszłych pracowników wymiaru sprawiedliwości. Podczas pięciu lat studiów, nauczanie przedmiotów zawodowych połączone z blokiem dyscyplin filozoficznych, może przynieść oczekiwane efekty. Absolwenci studiów prawniczych winni być jednostkami świadomymi swych wartości indywidualnych, racjonalnie i prospołecznie myślącymi, potrafiącymi postrzegać samych siebie jako podmioty żyjące w uniwersum europejskiej rzeczywistości.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

O DYDAKTYCE FILOZOFII
I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

STANISŁAW GAŁKOWSKI
Wyższa Szkoła Pedagogiczna
w Rzeszowie

ODPOWIEDZIALNOŚĆ A WYCHOWANIE[1]

Odpowiedzią na pytanie: *dlaczego wychowywać?,* jest przeważnie dłuższa lub krótsza lista wartości i cnót uznawanych przez wychowawcę za ważne. Cały wysiłek teoretycznego uzasadnienia wychowania koncentruje się na uzasadnieniu poszczególnych wartości w ramach różnych systemów filozoficznych[2]. Tymczasem wskazanie na istnienie wartości, do realizacji których czuje się zobowiązany nauczyciel, nie jest odpowiedzią na pytanie. Z faktu, że ja jestem zobowiązany np. do prawdomówności (a nawet, że zobowiązany do niej jest każdy człowiek), nie wynika, że jestem zobowiązany do pewnej aktywności mającej na celu, by konkretny chłopiec czy dziewczynka cechowali się prawdomównością. Z faktu, że ja uznaję daną wartość a nawet uznaję, że jej respektowanie jest powinnością każdego nie wynika, że muszę innych nakłaniać by ją uznawali. Uznajemy, że lepszym sposobem spędzania czasu jest aktywność artystyczna niż sportowa, czy sportowa niż gra w Bingo, czy oglądanie horrorów. Ale nie czujemy powinności, by poświęcić życie na przekonywanie o tym każdego.

Ową lukę między „ja powinienem" a „powinienem działać, by inni tę powinność również odkryli", wypełnia fenomen odpowiedzialności. Ona to sprawia, że powinniśmy wychowywać, a jednocześnie zakreśla ramy naszej aktywności w tym względzie. „Wolno nam" wychowywać, ale tylko osoby, za które jesteśmy odpowiedzialni.

Roman Ingarden w swojej *Książeczce o człowieku*[3] wymienia następujące warunki odpowiedzialności: obiektywne istnienie wartości, wolność jej podmiotu, identyczność i substancjalna jego struktura, przyczynowa struktura świata.

Każdy jest odpowiedzialny tylko za to, co leży w granicach jego sprawczości. To znaczy, jak zauważa Georg Picht, chodzi „nie tylko o procesy spowodowane przez człowieka, lecz te, na które człowiek może mieć wpływ, choć przebiegają bez jego udziału"[4]. O odpowiedzialności decyduje więc „moc" danej osoby, jej kompetencje, możliwość oddziaływania na otaczającą ją rzeczywistość. Chodzi jednak nie tylko o

[1] Tekst przedstawiony na forum VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego (Toruń 5-9 IX 1995), w ramach sekcji *Filozofia edukacji.*

[2] Por. m. in.: R. S. Peters: *Ethics and Education.* London 1978, s. 90-115.

[3] R. Ingarden: *Książeczka o człowieku.* Kraków 1987.

[4] G. Picht *Pojęcie odpowiedzialności.* W: Tegoż: *Odwaga utopii.* Warszawa 1981, s. 243.

„moc" aktualnie posiadaną, lecz również o „moc" potencjalną, którą mogliśmy i powinniśmy uzyskać, ale tego nie zrobiliśmy[5]. Można być odpowiedzialnym za zdarzenia, których nie tylko nie chciało się, lecz nawet nie wiedziało się o ich zachodzeniu, co ilustruje przykład dróżnika, który zasypiając dopuścił do katastrofy kolejowej. Jest on za nią odpowiedzialny nawet wówczas, jeśli jego działanie w żadnym wypadku nie było nakierowane na szkodzenie komukolwiek; o ile jednak „był w mocy" jej zapobiec, to ponosi za nią odpowiedzialność.

Podsumowując można powiedzieć, że odpowiedzialność jest proporcjonalna do stopnia wolności i mocy (aktualnej i potencjalnej) danej osoby.

Hans Jonas[6] rozróżnia pomiędzy pojęciem formalnym *(ex post)* i pojęciem substancjalnym odpowiedzialności (odpowiedzialności wybiegającej do przodu). Odpowiedzialność *ex post,* zdaniem Jonasa, nie ustanawia celów działania, a jest jedynie formalną cechą wszystkich czynów ich sprawcy; każdy człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny i ich skutki. Odpowiedzialność „wybiegająca do przodu" jest odpowiedzialnością za to, co dopiero ma (winno) nastąpić. Nie jest to odpowiedzialność za czyn i jego konsekwencje, a za jej przedmiot, który jest względem podmiotu zewnętrzny, ale w zasięgu jego „mocy", a przez to w jakiś sposób od niego zależny. Przykładem może być odpowiedzialność rodziców za ich dzieci, kierowcy czy kapitana statku za pasażerów. Najpierw pojawia się powinność *dobycia (ought-to-be)* przedmiotu, potem powinność czynu ze względu na posiadaną władzę. Przedmiot odpowiedzialności staje się nakazodawcą, który obliguje nas do czynów, które w przeciwnym razie nie byłyby wzięte pod uwagę.

Odpowiedzialność rodzi się w chwili stwierdzenia niepełności bytu wychowanka, tzn. stwierdzenia, że istnieją w nim potencjalności, które domagają się rozwinięcia i potrzeby domagające się zaspokojenia. Stan zaspokojenia pewnych potrzeb i rozwinięcia potencjalności (czy raczej nieustannego ich rozwoju), jawi się jako wartość, pociągając za sobą powinność ich realizacji, co z kolei nakłada odpowiedzialność — zobowiązanie do pomocy podopiecznemu w jego rozwoju. Zobowiązanie to daje wychowawcy mandat, uprawnienie do sprawowania nadzoru nad wychowankiem.

Odwołując się raz jeszcze do rozróżnienia Jonasa między odpowiedzialnością *ex post* oraz „wybiegającą do przodu", należy się zastanowić, co jest przedmiotem obu tych rodzajów odpowiedzialności wychowawcy.

Według Hansa Jonasa[7], odpowiedzialność jest „totalna", to znaczy wychowawca jest odpowiedzialny za wszystko, co leży w jego możliwościach. Przedmiotem odpowiedzialności wychowawcy jest dojrzałość wychowanka, stan, w którym jest on już autonomiczny i suwerenny w swoich decyzjach, zatem w pełni za nie odpowiedzialny. Inaczej mówiąc: pierwszym i podstawowym przedmiotem troski jest dynamicznie pojmowana potrzeba rozwoju, a nie zaspokajanie każdej potrzeby

[5] Por. m. in.: H. R. Niebuhr: *The Responsible Self. An Essay in Christian Moral Philosophy.* With an Introduction by J. M. Gustafson. New York-Evanston-London, s. 51.

[6] H. Jonas: *The Concept of Responsibility.* W: *An Inquiry into the Foundations of Ethics, Science, Religion and Values.* New York-London, s. 51-53.

[7] Op. cit., s. 59-62.

Wychowanka, pojmowanej statycznie i w oderwaniu od całego procesu rozwojowego.

Odpowiedzialność *ex post* wychowawcy za rozwój wychowanka jest bardzo ograniczona. Główna jej część spoczywa w podmiocie wychowania jakim jest sam wychowanek. Oczywiście nie jest ona równomiernie rozłożona w czasie, a rośnie wraz z rozwojem wychowanka, początkowo zerowa, pod koniec procesu wychowania zmienia się w całkowitą lub prawie całkowitą.

Odpowiedzialność wychowawcy za czyny małego dziecka jest sprawą oczywistą. Dopóki nie jest ono w stanie we właściwy sposób rozpoznać sytuacji, podjąć i wykonać właściwą decyzję, odpowiada zań wychowawca. Czy jest on jednak również w jakiś sposób odpowiedzialny za czyny już dorosłego człowieka? Zbytnie akcentowanie odpowiedzialności wychowawcy jest właściwie równoznaczne z negowaniem odpowiedzialności wychowanka, czyli jego podmiotowości.

Widać tu pewien paradoks: każdy „normalny" człowiek jest w pełni odpowiedzialny za swoje czyny[8], lecz jednocześnie w każdym z tych czynów jest jakaś cząstka odpowiedzialności wychowawcy. Wychowanie nigdy (jeżeli nie zmieniło się w całkowite „pranie mózgu") nie zdejmuje odpowiedzialności z wychowanka[9]. Lecz odpowiedzialność wychowanka za swoje czyny nie oznacza, że wychowawca nie ponosi za nie jakiejś cząstkowej odpowiedzialności. Byłoby to sprzeczne z tezą o sprawczości procesu wychowania: jest ono w jakimś stopniu odpowiedzialne za to, że wychowanek prezentuje właśnie taką postawę, uznaje taki system wartości, ma takie a nie inne nawyki. Niewątpliwie jest za to odpowiedzialny sam ich podmiot, lecz jeżeli zostały one uformowane w trakcie wychowania i za sprawą wychowawcy, lub przynajmniej wychowawca mógł wpłynąć na pozbycie się szkodliwych nawyków, a zaniedbał tego, jest on za nie odpowiedzialny. Odpowiedzialność owa ma jednak charakter pośredni, nie dotyczy każdego czynu wychowanka, lecz tego, że ma on skłonność do takich a nie innych czynów. Inaczej mówiąc: wychowawca jest (częściowo) odpowiedzialny za to, jaki jest jego wychowanek, a nie (bezpośrednio) za to, co on zrobił. Każdy człowiek ma obowiązek i możność samodzielnego kształtowania swych postaw i zachowań. Wychowawca może mu jedynie w tym pomóc lub zaszkodzić i jest on odpowiedzialny za to, że wychowanek znalazł się w gorszej sytuacji, nie znajdując w swoim otoczeniu odpowiednich wzorców, informacji etc. Bezpośrednia odpowiedzialność wychowawcy ma miejsce jedynie wtedy, gdy wychowanie odebrało wychowankowi możliwość samostanowienia, ściśle determinując jego zachowanie.

Wychowawca wychowuje „nie w swoim imieniu", a jako przedstawiciel obiektywnego ładu, który zna lepiej od wychowanka, co daje mu prawo do kierowania nim i stawiania wymagań[10]. Wychowawca staje się (czy stać się powinien) w sensie

[8] R. Ingarden: Op. cit., s. 77.

[9] Por.: R. Brumbaugh, N. M. Lowreng: *Philosophical Themes in Modern Education.* Boston 1973, s. 192-197; P. von Inwagen: *The Compatibility of Responsibility and Determinism.* „Action and Responsibility, Bawling Green Studies in Applied Philosophy". Vol. II 1980, s. 30-38.

[10] Por.: D. Bonhaeffer: *The Structure of Responsible Life.* W: *On Being Responsible. Issues in Personal Ethics.* Ed. J. M. Gustafson, J. T. Laney, London 1969, s. 99.

aksjologicznym *medium quo* (znakiem przeźroczystym), wobec wartości, które chce przekazać wychowankowi. W miarę dojrzewania i prawidłowego rozwoju wychowanka, przejmuje on odpowiedzialność za swe czyny, „znosząc" tym samym odpowiedzialność wychowawcy. Stanem idealnym (jak każdy ideał — nieosiągalnym w pełni) jest więc sytuacja, gdy wychowanek „Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio się po niej wspiąwszy", świadomie godząc się z tym, że bierze w pełni odpowiedzialność za czyny będące konsekwencją wcześniej wpojonych mu zasad; tym samym swojego wychowawcę uwalnia od odpowiedzialności za owe czyny.

Odpowiada się przed tą instancją, która nałożyła na nas powinność. Odpowiedzialność ma dwa wymiary: ontyczno-moralny oraz społeczny. W systemach uznających obiektywność dobra, ten pierwszy sprowadza się ostatecznie do Absolutu".

Wychowanek musi żyć w społeczeństwie, które jest jednocześnie instytucją formującą cele wychowawcze, zatem nakładającą nań odpowiedzialność, jak również trybunałem, przed którym odpowiadamy za wychowanie.

Gdy piszę „wychowawca", mam na myśli osoby odpowiedzialne za wychowanie dziecka, przede wszystkim rodziców, lecz oczywiście odnosi się to (choć w mniejszym stopniu) do wszystkich nauczycieli, instruktorów itp.

Pierwszym podmiotem odpowiedzialności procesu wychowania są rodzice[12]. Ponieważ podstawowa różnica między odpowiedzialnością rodziców a nauczycieli polega na tym, że odpowiedzialność tych ostatnich jest dobrowolnie przyjęta na podstawie umowy, zatem jest ona również tą samą drogą „zbywalna". Rozwiązanie umowy zmienia ów obiektywny układ odniesienia, a więc znosi odpowiedzialność. W przypadku rodziców układ odniesienia (rodzicem jest się od urodzenia dziecka aż do śmierci) jest niezmienny, tak więc odpowiedzialność jest „niezbywalna", jest ona „naturalna"[13] — pojawia się „siłą faktu" w momencie pojawienia się dziecka, niezależnie od wszelkich wyborów i intencji rodziców; nie daje też ona alternatywy w postaci możliwości „nie przyjęcia". Wygasa też samoczynnie. Jest ona „totalna", bo odnosi się do wszystkich aspektów życia dziecka, od zaspokojenia podstawowych potrzeb fizjologicznych, po rozwój umysłowy i emocjonalny. Odpowiedzialność nauczyciela ma charakter „kontraktowy" i wynika z dobrowolnego przyjęcia i zaakceptowania pewnych określonych obowiązków., jest też ściśle ograniczona zakresowo i czasowo.

Na zakończenie, aby obraz nie był zbyt klarowny, trzeba zauważyć, że odpowiedzialność rodzicielska oprócz swego naturalnego charakteru, ma również wszystkie cechy odpowiedzialności „kontraktowej", co wynika ze społecznego aspektu wychowania.

[11] Por. m. in.: J. O. Riedl; *The Role of Philosophy in Christian Education.* W: *Some Philosophers on Education.* Ed. D. A. Gallagher. Milwauke, Wisconsin 1968, s. 87-91.

[12] Por. m. in.: M. A. Krąpiec: *Suwerenność... czyja?* Łódź 1990, s. 75.

[13] Pojęcie naturalnej i zakontraktowanej odpowiedzialności *(Natural and Contractual Responsibility)* wprowadził H. Jonas w swojej książce *Imperatyw odpowiedzialności.* Por.: H. Jonas: *The Imperative of Responsibility. In Search of Ethics for the Technological Age.* Chicago-London (b. r. w.), s. 94-95.

EDUKACJA FILOZOFICZNA **W PRACOWNIACH FILOZOFÓW**
Vol. 20 1995

TOMASZ KOMENDZIŃSKI
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

ZNAK I JEGO CIĄGŁOŚĆ W SYSTEMIE FILOZOFII CH. S. PEIRCE'A.
Semiotyka między precepcją i recepcją

Zarys rozprawy doktorskiej
Promotor: prof. dr hab. Lech Witkowski
Obrona: Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu — rok 1995

Praca nie jest rekonstrukcją systemu filozofii Peirce'a. Nie jest także całkowitym sprawozdaniem z przeprowadzonej interpretacji filozofii tego myśliciela jako systemu. Zamierzeniem moim było opracowanie narzędzia potrzebnego do badań nad recepcją koncepcji filozoficznej, idei czy problemu oraz dokonanie interpretacji przynajmniej niektórych obszarów pola badań nad Peirce'em. Przyjmowana hipoteza interpretacyjna składa się z przekonania o architektonicznym charakterze systemu filozofii Peirce'a oraz takiej (architektonicznej) metodzie jego konstruowania. Dalej przyjmuje się, iż wyróżnioną rolę w architektonice systemu filozofii Peirce'a pełni stanowisko synechizmem, dostrzegające wagę kategorii ciągłości (jako kategorii metafizycznej, epistemologicznej i semiotycznej) w porządku jego systemu filozofii, oraz zasady ciągłości (jako zespolenia) w procesie konstruowania systemu. Dalsze szczegóły analityczne są wynikiem zastosowania metody badań precepcyjno-recepcyjnych w obszarze literatury Peirce'ologicznej i jej ustaleń interpretacyjnych. Metoda ta jest oparta na idei „precepcji" ujętej w pracy jako poszukiwania preceptorów, czyli nauczycieli, lecz różniącej się od antycypacji tym, że dokonuje się tego z perspektywy wewnątrztekstowych reguł badanego tekstu. Dzięki Peirce'owskiej koncepcji semiotyki badania precepcyjno-recepcyjne zyskują ostatecznie wykładnię semiotyczną.

Korpus pracy tworzą dwie części. Pierwsza z nich dotyczy kontekstu precepcyjnego i recepcyjnego semiotyki Ch. S. Peirce' a, natomiast druga ukazuje semiotyczny sens Peirce'owskiej logiki odkrycia naukowego w perspektywie recepcyjno-precepcyjnej. Dwie główne partie pracy w tym porządku narracji poprzedzone są *Przedmową* i *Wstępem* oraz uzupełnione *Dodatkiem.*

W *Przedmowie* zajmuję się stanem badań Peirce'ologicznych wskazując na różne style precepcji filozofii Peirce'a. Tutaj też wstępnie zostaje określone pojmowanie rekonstrukcji, interpretacji i recepcji oraz wprowadzone nowe utworzone pojęcie precepcji. Podkreślone są tu istotne dla całej pracy przekonania, że nie jest

możliwa w badaniach precepcyjnych oraz recepcyjnych postawa rekonstruktora docierającego do intencji autorskiej, za to każdy styl recepcji jest dla dzieła „bolesny' ' raniąc je i to w sposób symboliczny. Interpretacja zostaje określona jako stawanie naprzeciw tego co jest jej przedmiotem, a co sytuuje się na granicy, pomiędzy, wobec precepcji i recepcji. Opisane zostaje też owo architektoniczne podejście do konstruowania systemu filozoficznego. Z kolei *Wstęp* rysuje w sposób szkicowy dorobek semiotyki i filozofii w zakresie teorii znaku. Jest to swego rodzaju mapa pozwalająca określić miejsce koncepcji Peirce'a pośród innych ujęć znaku.

W r. I zatytułowanym *Ikon i znak ikoniczny* dokonane zostało podstawowe rozróżnienie między ikonem i znakiem ikonicznym. Postawiono tu tezę, iż Platońska kategoria mimesis stanowi kontekst precepcyjny dla Peirce'owskiego pojęcia ikonu. Rozważany jest również problem degeneracji znaków, czyli ikonizacji. R. II *Indeks i znak indeksowy* dokonuje rozróżnienia indeksu i znaku indeksowego. Najistotniejsze poruszane tu kwestie związane są ze starożytnym (stoickim i epikurejskim) kontekstem precepcyjnym dla Peirce'owskiego pojęcia indeksu. Tym razem bezpośrednim preceptorem okazał się Filodemos. Koncepcja semiotyczna Peirce'ana wzór starożytnej zostaje związana z logiką i wnioskowaniem ze znaków. Tutaj także przedstawiono idee powiązania recepcyjnego kontekstu odkrycia z precepcyjnym kontekstem uzasadniania. Ważnym ustaleniem przedstawionym w tej części pracy jest teza o możliwości aktualizacji ikonów w postaci indeksów. W r. III *Symbol, racjonalizacja i znak symboliczny* mówi się o symbolu i znaku symbolicznym, a także symbolizacji. Szeroko omawiana jest rola hermeneutyki dla recepcji myśli tegoż filozofa. Analizy tu prowadzone sięgają także do wielu innych obszarów recepcji i precepcji. R. IV *Morrisowska rama recepcyjna i jej przestrzeń recepcji* to przykład bardziej szczegółowej analizy niezwykle ważnej dla interpretacji Peirce'a Morrisowskiej ramy recepcyjnej. Pokazuje się tam wpierw kształtowanie się tej ramy (uprzedmiotowienie czyli ikonizację), a następnie rozpoznanie i analizę, czyli deikonizację.

Na drugą część pracy zatytułowaną *Semiotyczny sens „logiki odkrycia" Ch. S. Peirce'a w perspektywie recepcyjno-precepcyjnej* składają się trzy rozdziały. Pierwszy z nich, o teorii znaku i reprezentacji, stara się przybliżyć podstawową semiotyczną terminologię Peirce'a oraz ideę pośredniej reprezentacji. Rozważania prowadzone w r. VI *Semiotyczny wymiar „logiki odkrycia Ch. S. Peirce'a* oraz VII *Ciągłość jako tekst, lektura i strategia interpretacji,* wykorzystują dotychczasowe wyniki lub też podejmują próbę określenia miejsca dokonywanej w pracy interpretacji Peirce'a pośród innych możliwych sposobów realizacji zagadnienia sformułowanego w tytule. R. VI nie ogranicza się do referowania (przedstawienia interpretacji) Peirce'owskiej koncepcji „logiki odkrycia", lecz sięga się tam do tych tematów z filozofii Peirce'a, które konstruują architektonikę systemu jego filozofii, tak jak ją wskazuje C. Hausman. W tym rozdziale zaprezentowany jest system filozofii Peirce'a w działaniu. Tak więc objaśniony tu jest sposób rozumienia kluczowego elementu Peirce'owskiego pragmatycyzmu, mianowicie tzw. zasady pragmatycznej. Dalej wykorzystywane są ustalenia z dziedziny semiotyki, które niosą ze sobą Peirce'owską faneroskopię, czyli teorię kategorii fenomenologicznych. Wreszcie sama „logika odkrycia" jako proces prowadzący od wątpienia do utrwalenia przeko-

nania, wraz z semiozą dają wgląd w pojmowanie ciągłości jako podstawy synechizmu. Kolejny rozdział dotyczy kluczowego dla pracy problemu ciągłości. Rozważone tu zostały trzy postawy interpretacyjne wobec tego zagadnienia. Ciągłość jest więc kolejno traktowana jako: tekst, lektura oraz strategia interpretacyjna. Każda z tych postaw ma swoją rolę dla odpowiednio pojmowanej interpretacji. Kiedy jednak ciągłość sama staje się strategią prowadzonej interpretacji, obejmując dwie pozostałe postawy, wyznacza dla nich odpowiednią rolę. Rodzajem projektu na przyszłość jest przedstawiony w *Dodatku* szkic teorii recepcji pt. *Recepcja jako trwanie filozoficznej idei poprzez ikoniczne jej uprzedmiotowienie.* W pracy podkreśla się: a) poznawczą wartość semiotyki oraz metody precepcyjno-recepcyjnej; b) znakowy charakter poznania i semiotyczny wymiar precepcji i recepcji oraz c) teoretyczną dojrzałość i metodologiczne bogactwo semiotycznej epistemologii Peirce'a. Semiotyczny system jego filozofii daje kontekst do szeroko rozumianych badań interdyscyplinarnych. W istocie semiotyczna metoda precepcyjno-recepcyjna wraz ze zwiniętym w niej systemem filozofii Peirce'a daje ogromne możliwości w obszarze wszystkich dyscyplin humanistycznych, a być może nie tylko (np. także w historii nauki).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

KAZIMIERZ WOLSZA
Katolicki Uniwersytet Lubelski

ANALIZA ARGUMENTACJI HANSA KÜNGA ZA ISTNIENIEM BOGA

Zarys rozprawy doktorskiej
Promotor: Prof. dr hab. Józef Herbut
Obrona: KUL — rok 1993

Problematyka możliwości filozoficznego poznania Boga stanowi jeden z wątków pisarstwa Hansa Künga, szwajcarskiego teologa związanego z Uniwersytetem w Tybindze. Podstawowymi zagadnieniami składającymi się na tę problematykę są krytyka tradycyjnych argumentów filozoficznych za istnieniem Boga (kosmologicznego, teleologicznego, ontologicznego i moralnego), oraz propozycja własnej argumentacji osadzonej we współczesnym klimacie myślowym.

Krytyka wszystkich argumentacji za istnieniem Boga jest u Künga konsekwencją zmiany dotychczasowego ujęcia relacji pomiędzy wiarą i rozumem. W neoscholastycznym modelu wiara była nadbudowana na naturalnym rozumie, który był w stanie dostarczyć jej przesłanek i racji *(praeambula fidei)*. Model ten zakłada wyraźne odróżnienie płaszczyzn wiary i rozumu, jak również przekonanie o prawomocności poznania racjonalnego. Według Klingą drugie założenie kłóci się z pierwszym. Przekonanie o prawomocności poznania racjonalnego jest przyjęte aktem wiary w rozum, którego to aktu nie da się do końca zracjonalizować. Kling uważa, że jest to założenie, które przyjmuje i przemilcza wszelki typ racjonalizmu, nie wykluczając krytycznego racjonalizmu K. Poppera i H. Alberta. Chcąc być „bardziej racjonalnym" niż racjonaliści, Kling ujawnia moment zaufania leżący u podstaw racjonalizmu. Powoduje to zmianę w określeniu relacji rozumu i wiary. Rozum nie może być bazą dla wiary, gdyż sam bazuje na akcie zaufania. Relację tę należy więc ująć następująco: akt zaufania do rozumu uprawomocnia rozum, rozum podbudowuje wiarę, wiara wtórnie uzasadnia akt zaufania. Przyjmując taki model relacji rozumu i wiary należy zrezygnować z przekonania o dowodowym charakterze tradycyjnych argumentów za istnieniem Boga, gdyż argumenty te przyjmują w charakterze pewnika prawomocność poznania racjonalnego oraz pierwszych zasad tego poznania.

* Autorów zatwierdzonych rozpraw doktorskich zachęcamy do nadsyłania ich streszczeń nie przekraczających 2-3 stron znormalizowanego maszynopisu (red.).

W związku z tą zmianą paradygmatu wiary i rozumu w punkcie wyjścia argumentacji nie można zakładać żadnej oczywistości. Należy w miarę możliwości wyczerpująco opisać ambiwalencję rzeczywistości i życia ludzkiego, to znaczy wszelkie przejawy sensu i bezsensu, dobra i zła, piękna i brzydoty, racjonalności i irracjonalności. Człowiek stojący wobec ambiwalencji rzeczywistości musi dokonać wyboru fundamentalnej postawy wobec niej i wobec siebie. Pierwszą możliwą postawą jest akt pra-zaufania (pojęcie przejęte od E. H. Eriksona) do rzeczywistości i do własnego rozumu, pomimo całej ambiwalencji. Drugą postawą jest akt nieufności, utożsamianej z nihilizmem. Pewną pomocą w dokonaniu tego zasadniczego wyboru jest rozważenie następstw wypływających z obu postaw. Postawa nieufności pogrąża człowieka w nihilizmie i pesymiezmie. Człowiek odbiera rzeczywistość i swoje życie jako bezsens. Nie potrafi on wtedy odpowiedzieć na żadne z dręczących go pytań. Ostatecznie nihilizm zamyka mu drogę myślową do Boga. Zaufanie do rzeczywistości i do rozumu umożliwia człowiekowi sensowne urządzenie życia, a także otwiera drogę do stawiania pytań filozoficznych oraz do odpowiedzi na nie. Spośród tych pytań na czoło wysuwa się pytanie o rację (warunek możliwości) istnienia i sensu rzeczywistości. Rozważenie tego pytania prowadzi do postawienia hipotezy o istnieniu Boga. Küng udziela warunkowej odpowiedzi na wspomniane pytanie. Mówi ona, że jeżeli Bóg istnieje, wówczas można wskazać warunek możliwości istnienia i sensu rzeczywistości. Tę hipotezę następnie konfrontuje z hipotezą jej przeciwną, hipotezą ateizmu. Po obszernej dyskusji ze znanymi nam historycznymi formami ateizmu stwierdza, że ateizm nie może wskazać takiego warunku. W ateistycznej interpretacji świata trzeba więc uznać samo pytanie o warunek możliwości za bezsensowne, lub pozostawić je bez odpowiedzi. Hipoteza teizmu nie zmusza człowieka do jej przyjęcia. Wyjaśnieniu za pomocą tej hipotezy nie przysługuje oczywistość przedmiotowa, lecz pewność podmiotowa, która jednak pojawia się dopiero w samym akcie wyboru. Człowiek więc może zaufać w to, że Bóg istnieje, lub może wobec tej tezy okazać nieufność. Akt zaufania w istnienie Boga ma analogiczną atrukturę do pra-zaufania do rzeczywistości i jest jego ostateczną konsekwencją. Pozwala ona na udzielenie odpowiedzi na dręczące człowieka pytania, nadaje sens i porządkuje całokształt życia ludzkiego, wtórnie uzasadnia pierwotne zaufanie do rzeczywistości.

Argumentacja Künga rozwiązuje kluczowe problemy (afirmację sensu rzeczywistości oraz istnienia Boga) aktami decyzji. Akty te są aktami całego człowieka. Nie są wyłącznie racjonalne, co nie znaczy, że są nierozumne. Küng uważa, że w horyzoncie nihilizmu i ateizmu, nie da się już utrzymać apriorycznego przekonania o sensie rzeczywistości, ani o możliwości dowodów na istnienie Boga. Podkreślenie momentów decyzji nie oznacza dowolnego decyzjonizmu, a więc formy uzasadniania wiary, którą J. Bocheński nazywa „skokiem na oślep". Küng korzysta z wielu wątków tradycyjnych argumentów filozoficznych (przede wszystkim z argumentu przygodnościowego, celowościowego), lecz osłabia ich roszczenia do oczywistości. Uważa, że jego argumentacja ma charakter racjonalny, lecz jej racjonalność ma charakter „wewnętrzny". Etap argumentacji pomiędzy aktem pra-zaufania a aktem zaufania w istnienie Boga ma najbardziej filozoficzny charakter i da się opisać kategoriami intersubiektywnie pojętej racjonalności oraz elementarnymi prawami logiki (niesprzeczności, wyłączonego środka, tollendo ponens). Węzłowych momen-

tów argumentacji, aktów zaufania, nie da się jednak całkowicie zobiektywizować. Właśnie te akty są aktami „wewnętrznie" racjonalnymi, to znaczy, że jedną z przesłanek (ale nie jedyną) za przyjęciem określonej postawy jest sama decyzja człowieka. Akty te można ponadto opisać kategoriami wypracowanymi przez logikę decyzji i uznać je za akty racjonalne z pragmatycznego punktu widzenia. Spełniają one reguły racjonalności przewidywane dla decyzji w warunkach ryzyka, takie jak: reguła wyższego stopnia prawdopodobieństwa subiektywnego, reguła największej zdobyczy, najmniejszego zawodu, największego bezpieczeństwa. Metodologiczna poprawność nie jest jednak jedynym celem argumentacji Künga. Pragnie on dotrzeć ze swą argumentacją do konkretnego człowieka. Jego propozycję należałoby więc usytuować na pograniczu argumentacji i przekonywania. Jest to pośrednia propozycja pomiędzy racjonalizmem dowodów scholastycznych a fideizmem. Takie określenie pozycji Künga jest zgodne z jego deklaracjami, w myśl których zajmuje on stanowisko pomiędzy sformułowaniami Soboru Watykańskiego I (1870), uznającymi możliwość naturalnego poznania istnienia Boga, a teologią dialektyczną K. Bartha, zdecydowanie taką możliwość odrzucającą.

EDUKACJA FILOZOHCZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE
Vol. 20 1995 PRZEGLĄDY

BARBARA POGONOWSKA
Akademia Ekonomiczna w Poznaniu

PODSTAWY TOŻSAMOŚCI KULTURY EUROPEJSKIEJ W UJĘCIU AJDUKIEWICZA I HUSSERLA

Przedmiotem rozważań niniejszego tekstu jest światopoglądowy wymiar idei Kazimierza Ajdukiewicza z zakresu filozofii nauki. Zakładam, iż często spotykane w społeczności polskich uczonych zjawisko akceptacji twórczości Ajdukiewicza jest nie tylko wynikiem uznania Jego dorobku badawczego w dziedzinie logiki czy semantyki lecz także rezultatem dokonanego przezeń wyboru systemu wartościowania zjawisk kultury, w tym także i nauki[1]. Zamysł konfrontacji idei racjonalności sądów nauki z fragmentarycznie przywołaną filozofią kultury E. Husserla wypływa natomiast z faktu umiejscowienia tej idei w ogólniejszej wizji nauki, w której Ajdukiewicz zakłada istnienie pewnych związków między nauką a kulturą europejską. W tym sensie, są to także rozważania z dziedziny filozofii kultury. Uważam, że mimo odmienności perspektyw, w systemach obu twórców w sposób porównywalny wyróżniona zostaje wartość, jaką jest racjonalność wiedzy ludzkiej (racjonalność poznania naukowego vs. racjonalność poznania fenomenologicznego), w sposób porównywalny rozważana jest jej doniosłość z punktu widzenia wartości wyższej, tzn. tożsamości kultury europejskiej. Pojawia się problem, na ile właściwym jest ujmowanie kultury europejskiej w sensie partykularnego fenomenu kultury ludzkiej w ogóle. W niniejszym tekście nie będę zajmować się analizą samego zagadnienia, pozwolę sobie założyć bez dodatkowych uzasadnień, iż z takim rozumieniem kultury europejskiej (dokładniej zachodnioeuropejskiej) można się spotkać w licznych pracach z różnych dziedzin humanistycznych (niekoniecznie przy tym uwikłanych w stereotyp europocentryzmu).

1. Idea racjonalności w tradycji filozoficznej

Zawarty w tytule temat rozważań odnosi nas do zagadnienia racjonalności sądów nauki, która to cecha w opinii Ajdukiewicza decyduje o wyjątkowej wartości i znaczeniu nauki dla całokształtu zjawisk politycznych, historycznych, ekonomicznych, obyczajowych, itd. Owa wyjątkowość bierze się stąd, iż mówiąc słowami polskiego filozofa, nauka to najlepiej uzasadniona i najjaśniej sformułowana postać wiedzy ludzkiej. Wartość jaką jest jej rozwój i postęp reprezentuje stan rzeczy szczególnie przez Ajdukiewicza uprzywilejowany — dlatego też nauka nie może zostać podporządkowana żadnym celom i interesom działań

[1] O funkcji praktyczno-poznawczej filozofii nauki Ajdukiewicza piszę m. in. w: *Ajdukiewicz a Kuhn. Tradycja i współczesność myślenia o nauce.* „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki", 12, 1992.

innego typu. Także i dlatego, że rozwój i postęp wiedzy naukowej jest sprawą nauki samej, dokonuje się dzięki istnieniu określonych reguł, ograniczeń i nakazów wyrażających się np. w wymogu ścisłości formułowanych wypowiedzi, krytycyzmu wobec głoszonych i przyjmowanych poglądów, braku dogmatyzmu, itd.

Przypomnijmy, wartość wypowiedzi naukowych (ich prawdziwość, racjonalność), to według Ajdukiewicza środek sprzyjający spełnianiu wartości wyższych, takich jak np. obrona społeczeństwa przed nonsensem i fałszem[2]. Zatem potrzeba ochrony i zachowania tych własności nauki istnieje nie tylko ze względu na dobro jej samej, lecz również w celu podtrzymania owych wyróżnionych wartości ogólnokulturowych. Powiązanie wewnętrznych własności nauki z wartościami wobec niej nadrzędnymi można traktować jako znaczący wyraz pełnienia przez koncepcję Ajdukiewicza funkcji perswazyjno-motywacyjnej. Uczestniczące w praktyce badawczej jednostki otrzymują dzięki temu powiązaniu dodatkową motywację do troski i dbałości o wskazane własności [idea etosu uczonego] w imię obrony tożsamości nauki a w konsekwencji — w imię kształtowania pewnej wizji życia społecznego.

Klasyczny sens pojęcia racjonalności wiedzy ludzkiej dotyczy literalnie poznania naukowego z terenu dyscyplin przyrodniczych i matematyki. W stopniu najwyższym czyni ono zadość trzem podstawowym warunkom: intersubiektywnej kontrolowalności i komunikowalności formułowanych wypowiedzi oraz regule respektowania (poszanowania) elementarnych zasad logiki w obrębie zdań tworzących owe wypowiedzi. Jest to przy tym rozumienie racjonalności całkowicie zgodne z tradycją filozoficzną, która zawsze dążyła uparcie do znalezienia kryteriów odróżniania wiedzy rzetelnej i prawomocnej od spekulacji i bezzasadnych wypowiedzi opartych na przeczuciach, domniemaniach i intuicji.

Jest ono jednocześnie w swej genezie zakorzenione w XVII- i XVIII-wiecznych ideach traktujących o racjonalności Natury, uniwersalizmie i konieczności Jej wrodzonego porządku i o racjonalności rozumu ludzkiego pojmowanego jako część składowa tejże Natury. Wspominam o tej kwestii, bowiem w opracowaniach dotyczących owych zagadnień pojawia się często sprawa uzasadnienia czy też genezy funkcjonowania idei racjonalności w obszarze kultury europejskiej[3]. I tak twierdzi się, iż początkowo synonimem racjonalności był sam byt, którego odkrywane w toku dociekań filozoficznych własności gwarantowały ład i porządek, a więc rozumność świata, w którym nie ma miejsca na przypadek, a wszystko odbywa i dzieje się według zasady ścisłego determinizmu. Zakładano także, iż to co rozumne nie może być złe — łączono więc ze sobą jako współwystępujące zasadę prawdy i dobra. Samo zaś dociekanie tajemnic bytu, sądzenie o nim przy założeniu jedności myślenia i bytu: „Tym samym jest myślenie, co i przedmiot myślenia. Nie znajdziesz bowiem myślenia bez tego, co istnieje i czego jest ono wyrazem. ”[4], musiało w prostej konsekwencji być także czymś rozumnym i racjonalnym. Poza bytem, taką gwarancją racjonalności stał się w póź-

[2] K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki poznania.* Warszawa 1983, s. 72.

[3] Korzystam z uwag: B. Skarga: *Potrzeba filozofii. „Z*nak” 5-6, 1983, s. 899-920.

[4] *Wybrane teksty* z *historii filozofii. Filozofia starożytna.* Opr. J. Legowicz, Warszawa 1968, s. 87.

niejszym okresie kultury europejskiej chrześcijański Bóg. Po stuleciach obowiązywania w kulturze racjonalności metafizycznej, pojawia się wraz z Kantem myślenie o orientacji antropocentrycznej. Racjonalność nie jest już atrybutem transcendentalnego bytu bądź Boga, lecz jest zakorzeniona w rozumie, w myśli ludzkiej, która z poszukiwacza prawd danych uprzednio, staje się twórcą wiedzy prawomocnej o świecie. Uzasadnieniem dla tej wersji idei racjonalności była określona koncepcja wyposażenia władz poznawczych człowieka rewolucjonizująca dotychczasowe widzenie relacji między podmiotem poznającym a poznawaną rzeczywistością.

Epistemologiczne idee Kanta, które i tak nie znalazły ówcześnie szerszego oddźwięku, zastąpi filozofia scjentyzmu, powracająca do idei porządku transcendentalnego świata, gdzie ów porządek wypływać ma z nieugiętych praw przyrody władających również i światem społecznym. Powszechny i konieczny porządek świata przyrody i społeczeństwa -- a zatem jego racjonalność—jest celem ludzkiego poznania. Zgodnie z filozofią scjentyzmu, jest ono rzetelną rejestracją danych zmysłowych (faktów), ich uporządkowaniem i opracowaniem pozwalającym na odszukanie relacji pomiędzy nimi. Powstały w efekcie materiał myślowy, w postaci zbioru definicji pojęć i praw, zbliża nas do uchwycenia porządku świata przyrody i społeczeństwa. Racjonalny porządek świata nie łączy się już z żadnym wartościowaniem - kategorie dobra i zła są zmienne historycznie, są wytworem kultury, nie zaś elementem powszechnego i koniecznego ładu.

Scjentystyczne pojmowanie idei racjonalności dysponowało licznymi uzasadnieniami (prawa gatunkowej adaptacji, prawidłowości rozwoju czynności intelektualnych), ale najbardziej znaczącym i nośnym społecznie stało się (znane już w Oświeceniu) odniesienie do pojęcia postępu i rozwoju. Chodziło o doskonalenie różnorodnych poziomów, dziedzin i sfer, takich jak organizacja i dobrobyt materialny społeczeństwa, proces wychowania, formy zachowań ludzkich - dzięki rozszerzaniu obszarów zastosowań wiedzy cechującej się skutecznością technologiczną.

Od kilkudziesięciu lat (najczęściej wskazuje się na przełom lat 60-tych, ale można spotkać opinie sięgające głębiej w przeszłość) w wielu środowiskach intelektualnych jako banalna traktowana jest teza, iż skuteczność technologiczna wiedzy ludzkiej nie jest żadną miarą postępu czy rozwoju społecznego. Istniejące w Europie i Stanach Zjednoczonych ruchy społeczne skierowane przeciwko negatywnym konsekwencjom postępu technologicznego posiadają wyprzedzającą je, bądź im równoległą, światopoglądową artykulację. Ma ona oczywiście bardzo zróżnicowany charakter i zakres, mieszczą się tu nurty filozofii ekologicznej, poglądy o tendencji mistycyzującej, systemy magiczno-religijne, koncepcje paranaukowe, nieklasyczne bądź alternatywne propozycje teoretyczne z dziedziny ekonomii, koncepcje socjologiczne krytykujące stan współczesnych społeczeństw, rozbudowane systemy filozoficzne, w których rozważa się zagadnienia takiej miary, jak kryzys kultury europejskiej czy upadek cywilizacji Zachodu, czy wreszcie idee postmodernizmu, które podważają prawomocność stosowania jakichkolwiek kwalifikacji do opisu zjawisk kulturowych.

Wspólna dla tych wszystkich poglądów krytyka oczywistych do pewnego momentu wartości kultury zachodnioeuropejskiej bardzo często opiera się na pos-

tułacie odrzucenia dotychczas niekwestionowanych wartości nauki i uznania jej za tę formę ludzkiej wiedzy i działalności, która ponosić ma szczególną odpowiedzialność za obecny stan rzeczy. Chodzi tu niewątpliwie o deprecjację tylko pewnego modelu, ideału nauki, stąd z pewnymi zastrzeżeniami powyższe systemy przekonań można określić jako antyscjentystyczne. Niezależnie jednak, czy chodzi o krytykę nauki w ogóle, czy też o krytykę tylko pewnej, historycznie zaistniałej (scjentystycznej) formy wartościowania nauki — silna pozycja systemów podważających status nauki w kulturze nie może być ujmowana jedynie w kategoriach przejściowego bądź akcydentalnego załamania przeświadczeń na temat wyjątkowej roli nauki.

2. Miejsce filozofii nauki K. Ajdukiewicza w tradycji refleksji epistemologicznej

Jak zatem w sytuacji klimatu intelektualnego lat 90. przedstawiają się poglądy Ajdukiewicza ukształtowane (ekstremalnie licząc) ponad pięćdziesiąt lat temu i tak silnie eksponujące wartość nauki jako wyjątkową i wręcz niezbędną dla całokształtu wartości kultury zachodnioeuropejskiej? Być może teza o aktualności tych idei i w efekcie ich akceptacja w społeczności polskich uczonych jest uzasadniona tylko i wyłącznie przy założeniu, iż społeczność ta nie jest „na bieżąco" z najnowszymi trendami intelektualnymi Zachodu, że egzystuje nadal w perspektywie dawno w tym sensie przebrzmiałej filozofii scjentyzmu. Nie dysponując żadnymi badaniami na ten temat, można chyba stwierdzić, iż większość przedstawicieli świata nauki funkcjonuje satysfakcjonująco w tej właśnie perspektywie w tym sensie, iż prowadzi badania, których wyniki cechują się określoną (pośrednią lub bezpośrednią) efektywnością technologiczną. Odnosiłoby się to stwierdzenie niewątpliwie bardziej do przedstawicieli nauk przyrodniczych i formalnych, natomiast w przypadku dyscyplin społeczno-humanistycznych coraz ostrzej jest dostrzegana problematyczność ich funkcji praktycznej (biorąc przykładowo pod uwagę dziedzinę ekonomii czy socjologu). Można oczywiście rozumieć funkcję praktyczną humanistyki inaczej i przyjąć np. perspektywę charakterystyczną dla społeczno-regulacyjnego ujęcia kultury J. Kmity. Proponowany w nim program badań humanistyki wytycza cel, jakim jest rozpoznawanie wszelkiego typu uwarunkowań konkretnych działań społecznych[5]. Humanistyka powinna zmierzać do rekonstrukcji przekonań kierujących naszym postępowaniem i do odsłonięcia założeń leżących u podłoża owych przekonań-regulatorów. Tym samym będzie ona uświadamiać i ujawniać milcząco dotąd respektowane wartości i reguły (zasady) ich osiągania. Według Kmity, funkcją humanistyki jest po sokratejsku pojmowana funkcja maieutyczna, która zachęcając nas do autorefleksji nad bezwiednie dotąd przyjmowanymi przekonaniami, sprzyja emancypacji i autokreacji jednostki. Dzięki temu, jednostka będzie w stanie dokonać świadomego wyboru własnego uwikłania w kulturze. Humanistyka nie pełni tu zatem funkcji polegającej na uzyskiwaniu sprawdzalnych

[5] *Rozmowa z J. Kmitą o filozofii i kulturze.* W: „Viel, O, Sophie". Poznań 1991, s. 79-95.

technologicznie rezultatów — jest natomiast użyteczną ponieważ dzięki niej możliwa jest rekonstrukcja kultury.

Na wstępie należy rozważyć kwestię, w jakim nurcie tradycji epistemologicznej mieszczą się poglądy Ajdukiewicza na naukę. Biorąc pod uwagę nie tylko literalną treść wypowiedzi filozofa na temat roli aparatury pojęciowej w formułowaniu obrazu świata określonej dziedziny przedmiotowej, można niewątpliwie stwierdzić, iż najbardziej reprezentatywna część tych wypowiedzi mieści się w filozofii konwencjonalizmu[6]. Od razu pojawia się następne pytanie dotyczące miejsca konwencjonalizmu w obszarze filozofii nauki. Odpowiedź na nie bywa przedmiotem kontrowersji, zwłaszcza przy uwzględnieniu tezy o niejednorodności (niejednoznaczności) całokształtu filozofii konwencjonalistycznej. Nie analizując w tym miejscu dokładniej owej kwestii stwierdźmy, iż konwencjonalistyczne w swym duchu wypowiedzi Ajdukiewicza można umieścić „między filozofią pozytywistyczną i hipotetystyczną" przede wszystkim ze względu na zawartą w nich już postpozytywistyczną ideę nieistnienia „neutralnej" i „bezzałożeniowej" bazy doświadczalnej nauk empirycznych.

Tak określone miejsce poglądów epistemologicznych Ajdukiewicza sytuuje je w bardzo rozległej strefie filozofii scjentystycznej ze względu na wspólne wszystkim jej odłamom waloryzowanie działalności badawczej przy pomocy wyróżnionej wartości, jaką jest stopniowe odkrywanie prawdy (pozytywizm), bądź eliminacja fałszów tkwiących w wiedzy ludzkiej (hipotetyzm). W filozofii Ajdukiewicza mamy niewątpliwie do czynienia z poznawczą formą wartościowania poznania naukowego, wielokrotnie mówi się o prawdzie w nauce (odnosząc ją w pewnym sensie do funkcji technologicznej), ale jednocześnie zostaje ona podprządkowana wartościom wyższego rzędu, wartościom ogólnohumanistycznym kultury zachodnioeuropejskiej (można by tu zasygnalizować bliskość z poglądami Feyerabenda i jego „emancypacyjno-anarchistycznym" światopoglądem, gdzie przy zdecydowanej krytyce scjentystycznego pojmowania nauki nie rezygnuje się wcale z wartości, jaką jest rozwój poznania naukowego, polegający na wzroście treści empirycznej wiedzy, a więc z wartości reprezentującej funkcjonalność technologiczną odnośnych przekonań).

Wątek społeczno-subiektywnej, kulturowej reprezentacji, jaką stanowi wyróżniona w ramach danego światopoglądu nauki wartość, jest o tyle istotny z punktu widzenia powyższych rozważań, iż właśnie w tradycji już nowożytno-europejskiej myśli filozoficznej niezwykle trwały jest pogląd, według którego funkcjonalność technologiczna określonych przekonań utożsamiana jest z ich adekwatnością poznawczą względem opisywanej przez nie „rzeczywistości obiektywnej". Rozważania Ajdukiewicza są z tą tradycją niewątpliwie zbieżne, aczkolwiek znane są stwierdzenia, w których mówi on o pojawieniu się w kulturze greckiej działalności intelektualnej powołanej do życia przez potrzeby czysto poznawcze, a więc działalności oderwanej od jej bezpośredniej użyteczności dla człowieka, a nakierowanej jedynie na bezinteresowne dążenie do prawdy. Wypowiadając się zaś na temat czasów nowożytnych, Ajdukiewicz twierdzi, że nauka zaistniała w postaci

[6] Chodzi o poglądy przedstawione po raz pierwszy w pracy *Obraz świata a aparatura pojęciowa.* W: K. Ajdukiewicz: *Język i poznanie.* T. 1, Warszawa 1985.

zawodu wtedy, gdy alchemicy stali się chemikami, a astrologowie astronomami, tzn. wtedy, gdy w miejsce wiedzy mającej służyć wyraźnie określonym celom praktycznym (produkcja złota, opanowanie przyszłości), tworzyła się wiedza zaspokajająca wyłącznie swe autonomiczne, czysto poznawcze cele. Nie znaczy to jednak, że Ajdukiewicz odmawia nauce pełnienia przez nią funkcji technologicznych: „Być może każda zdobycz naukowa posiada jakąś bezpośrednią lub pośrednią praktyczną doniosłość. Ale jest to własność, która jej przysługuje *per accidens,* i gdyby się okazało, że rozwiązanie jakiegoś zagadnienia nie posiada żadnej praktycznej doniosłości, to nie byłoby to dowodem, że dane zagadnienie do nauki nie należy”[7]. Takie rozłożenie akcentów w kwestii poznawczej i technologicznej funkcji nauki, tłumaczy ogólniejsza w swej wymowie opinia Ajdukiewicza na temat prawa nauki do autonomii i samodzielności intelektualnej, opinia głoszona w oparciu o przeświadczenie, iż charakter wewnętrznych prawidłowości rządzących postępowaniem naukowym gwarantuje w sposób wystarczający właściwy rozwój nauki, tzn. taki, który jest zgodny z wymaganiami rozwoju społecznego[8]. Powtórzmy, owe wewnętrzne prawidłowości rozwoju nauki to określone reguły, ograniczenia i nakazy wyrażające się m. in. w wymogu ścisłości formułowanych wypowiedzi, braku dogmatyzmu itd. Tak więc brak jednoznacznego utożsamienia wartości wypowiedzi naukowych (tzn. ich prawdziwości, racjonalności) z efektywnością technologiczną należałoby łączyć z niechęcią filozofa do utylitarystycznego pojmowania celów nauki, do ujęcia, które zakłada możliwość ograniczenia autonomii nauki jako określonego typu działalności i obszaru przekonań. Jest to zatem kolejny przykład światopoglądowej perswazji obecnej w poglądach Ajdukiewicza. Akcentując istnienie wewnętrznych mechanizmów gwarantujących tożsamość nauki, sankcjonuje wyłączność społeczności uczonych do oceny prawomocności tworzonych w obszarze nauki rezultatów i odmawia prawa do jakiejkolwiek ingerencji z zewnątrz (typu ideologicznego, religijnego bądź ekonomicznego). Przyznanie tego typu wyłączności to z pewnością wysoce przekonywujący dla uczonych sposób filozoficznego dowartościowania ich uczestnictwa w działalności badawczej.

Wracając zaś do kwestii usytuowania filozofii nauki Ajdukiewicza w obszarze tradycji epistemologicznej, powtórzmy, mamy tu niewątpliwie do czynienia z poznawczą formą wartościowania działalności badawczej. Ilustracją tego stanu rzeczy mogą być wypowiedzi filozofa zawarte w artykułach będących wykładem koncepcji skrajnego konwencjonalizmu[9]. Stwierdza w nich, iż tworzone w toku praktyki badawczej naukowe obrazy świata, to artykułowane w określonej aparaturze pojęciowej nie sztuczne konstrukcje myślowe, które można oceniać jedynie pod względem ich „wygodności” (stanowisko Poincarego), lecz przyjęte aksjomatycznie, na mocy wolnej decyzji zasady i opierające się na konwencjach interpretacje, podlegające — w ramach danej aparatury pojęciowej — kwalifikacji epistemologiczno-prawdziwościowej. Ajdukiewicz uważa zatem, że badacz funkcjonujący

[7] K. Ajdukiewicz: *O wolności nauki.* W: *Język i poznanie.* T. II, Warszawa 1985, s. 280.

[8] K. Ajdukiewicz: *Wartość nauki.* W: *Język i poznanie.* T. I, s. 314-316.

[9] Tegoż: *Obraz świata i aparatura pojęciowa* oraz *Naukowa perspektywa świata.* W: *Język i poznanie.* T. I i II s. 175-195, 215-221.

na gruncie określonej aparatury pojęciowej musi dysponować jakimś kryterium oceny zdań — są nimi obowiązujące w danym języku dyrektywy znaczeniowe; kierując się nimi będzie on skłonny uznać za prawdziwe te wypowiedzi, które owe dyrektywy właśnie spełniają (wespół z danymi doświadczenia). Atrybut „prawdziwy"przysługuje zdaniom tylko w kontekście danej aparatury pojęciowej, w której są one artykułowane, głównie zaś ze względu na funkcjonujące w niej dyrektywy znaczeniowe.

Nie oznacza to wcale, że Ajdukiewicz rezygnuje ze stosowania jakiejkolwiek oceny kolejnych, zaistniałych historycznie w nauce aparatur pojęciowych i artykułowanych w ich obrębie naukowych obrazów świata. Stwierdza *explicite,* że uprawianie działalności badawczej w następujących po sobie w nauce różnych perspektywach pojęciowych to proces stopniowego przybliżania się do rzeczywistości. Kolejne zaś etapy tego procesu wiążą się z eliminacją błędów tkwiących w naszej wiedzy (Ajdukiewicz ma tu na uwadze występującą w naukach empirycznych tendencję idealizacyjną). Oczywiście istnieje możliwość wyboru między różnymi aparaturami pojęciowymi, między typem języka, w którym następuje artykulacja obrazu świata (nie jest ona przecież jednoznacznie „wymuszona"przez dane doświadczenia). Tym, co zdaniem Ajdukiewicza wpływa ostatecznie na decyzję wyboru jest nieantropomorficznie rozumiany cel nauki (idealne stadium końcowe, do którego zbliżają się stopniowo poszczególne dyscypliny). Cel ów jest możliwy do przewidzenia dzięki obserwacji występujących w toku rozwoju praktyki badawczej tendencji ewolucyjnych, zaś stopień ich realizowania się jest właśnie miarą wartościowania danej aparatury pojęciowej, przy czym nie jest tu istotne hierarchizowanie samych tych tendencji[10]. Jako pierwszą z nich wymienia Ajdukiewicz tendencję do rezygnacji z danej aparatury pojęciowej w przypadku zauważenia wystąpienia w jej obrębie sprzeczności. Tendencja do racjonalizacji polega zaś na wyborze tej aparatury pojęciowej, na gruncie której można rozwiązać jak najwięcej problemów bez potrzeby odwołania się do danych doświadczenia. Z kolei tendencja do doskonalenia aparatury pojęciowej sprowadza się do poszukiwania języków, w których jak najmniej problemów ma charakter nierozstrzygalny. Natomiast tendencja do stopniowania empirycznej czułości aparatury pojęciowej polega na preferencji tych aparatur, które ignorują jak najmniej danych doświadczenia i które na różne dane doświadczenia reagują w możliwie różny sposób.

Uznanie kolejnych, pojawiających się historycznie aparatur pojęciowych i artykułowanych na ich gruncie naukowych obrazów świata jako stopniowych, coraz doskonalszych przybliżeń do „rzeczywistej rzeczywistości" jest poznawczą formą wartościowania nauki. Znaczenie konkretnych rozstrzygnięć badawczych ulega wzmocnieniu poprzez odniesienie ich do wartości wyższej, jaką jest udział w osiąganiu prawdy o świecie. Warto dodać, że także i własna koncepcja praktyki badawczej (artykułowany w określonej aparaturze pojęciowej obraz nauki) pojmowana jest przez filozofa jako wytwór działalności poznawczej stanowiący pewne przybliżenie do „rzeczywistej rzeczywistości poznawczej".

[10] Tamże. T. I, s. 192-193.

3. Warunek racjonalności kultury europejskiej w ujęciu Husserla

Zapowiadane na wstępie niniejszego tekstu zamierzenie usytuowania poglądów epistemologicznych Ajdukiewicza w kontekście zagadnień nurtujących współczesną filozofię kultury, w tym zwłaszcza kwestii racjonalności jako własności mającej walor cechy określającej kulturę europejską, kieruje nas w stronę klasyka tego sposobu myślenia. Dla interesującego mnie problemu pewne idee Husserla są niezwykle przydatne, zawierają bowiem *explicite* wyrażane przeświadczenie o racjonalności jako własności konstytuującej fenomen kultury europejskiej. Ważne jest także i to, że artykulacja owych idei związana była z rozpoznaniem pewnych zjawisk i procesów—zdaniem filozofa—niekorzystnych, a nawet niebezpiecznych z punktu widzenia zachowania tożsamości kultury europejskiej. Pragnę na marginesie zastrzec, iż jakkolwiek znane mi są sposoby argumentacji krytykujące zarówno Husserlowskie ujęcie kultury europejskiej, jak i styl przeprowadzanej przezeń obrony zagrożonych wartości tej kultury, nie zamierzam w tym miejscu nawiązywać do tego nurtu refleksji (zgodnie z uwagą uczynioną we wstępie).

Sens Husserlowskiej charakterystyki kultury europejskiej, charakterystyki umieszczonej w kontekście jakże rozległych rozważań filozoficznych, trafnie oddaje uwaga Kołakowskiego uczyniona do fragmentu *Powołania filozofii:* „Znajdujemy w nim niezmiernie dla Husserla charakterystyczną racjonalistyczną wiarę w szczególne powołanie filozofii, która zdolna jest wznieść się ponad historyczne ograniczenia, ponad wartościowania światopoglądowe, i przezwyciężając swój status dowolnych „opinii", a także indyferentyzm poznawczy czy sceptycyzm, osiągnąć pozycję poznawczą bezwzględnie radykalną, wolną od niedowodliwych uprzedzeń, realizującą rozum transcendentalny w całej jego niezależności. Myśl europejska, zdaniem Husserla, wkroczyła na tę drogę już w czasach greckich, brakowało jej wszakże samowiedzy swojego powołania i metodycznej pracy „oczyszczającej", której właśnie fenomenologia miałaby się podjąć" ".

Obszar istniejących interpretacji sensu Husserlowskiego pojmowania racjonalności kultury europejskiej zawiera wiele możliwych form i postaci w zależności od wcześniej przyjętych założeń i zamierzonych celów. W niniejszym tekście pragnie się podkreślić, iż realizowana przez Husserla w programie fenomenologii idea znalezienia absolutnego uzasadnienia prawomocności ludzkiej wiedzy wypływa z silnie akceptowanego przez filozofa przeświadczenia, iż szansa takowa istnieje i że jest wręcz obowiązkiem filozofii (i filozofów występujących w specyficznie pojmowanej roli funkcjonariuszy ludzkości) podtrzymywanie i wzmacnianie wiary w możliwość posiadania (uzyskania) opartego na takim gruncie poznania uniwersalnego. Określiwszy tak zadanie (powołanie) filozofii dla tych, którzy: „żyjemy dla prawdy, i tylko tak żyjąc, w naszej prawdzie jesteśmy i być chcemy"[12], Husserl

[11] *Filozofia i socjologia XX wieku.* Cz. I, Warszawa 1968, s. 299.

[12] E. Husserl: *Powołanie filozofii.* W: *Filozofia i socjologia XX wieku,* op. Cit, s. 303.

uzasadnia je odwołując się do pewnej specyficznej wartości, tkwiącej jego zdaniem w kulturze europejskiej. Jest nią: „Telos zaszczepione europejskiemu człowieczeństwu wraz z narodzinami greckiej filozofii... ”[13], widziane w postaci niezakończonego nigdy procesu nabywania przez ludzkość samowiedzy własnych możliwości. Owa samowiedza, przejście od utajonego do ujawnionego rozumu stanowi dla Husserla prawdziwy i autentyczny sens człowieczeństwa: „... jeżeli człowiek jest istotą rozumną *(animal rationale),* to jest nią tylko o tyle, o ile cała ludzkość jest ludnością rozumną — w utajeniu kierującą się ku rozumowi albo otwarcie kierującą się ku entelechii, która dotarła do samej siebie, samej sobie się objawia, i która teraz z istotną koniecznością świadomie przewodzi ludzkim losom”[14].

Poszukiwanie przez Husserla „transcendentalnej podmiotowości”, to droga dotarcia do sfery bezwzględnie prawomocnej, sfery „... będącej pierwotnym siedliskiem wszelkiego nadawania znaczeń i sprawdzania wszelkiego istnienia”[15]. Poszukiwanie owej drogi jest moralnym nakazem filozofii, ponieważ kultura europejska znalazła się w sytuacji krytycznej, jej życiową i filozoficzną nędzą stał się brak zrozumienia i uprawomocnienia przez siebie samą nauki i doświadczenia potocznego. Różnorodność produkowanych przez nie i przez filozofię nastawień wobec świata prowadzi do sytuacji, w której ludzkość nękana niedorzecznościami w ujęciu i zrozumieniu świata nie może funkcjonować harmonijnie, „... wszelkie życie jest zajmowaniem postaw, wszelkie zajmowanie postaw dokonuje się w zasięgu jakiejś powinności, jakiejś instancji, która wyrokuje o prawomocności lub nieprawomocności, zgodnie z normami pretendującymi do absolutnej mocy obowiązującej”[16]. Przezwyciężenie owej dysharmonii zaznaczającej się w naszej postawie wobec życiowej rzeczywistości jest jedynym racjonalnym, rozumnym programem wyjścia ze stanu, w który popadła kultura europejska — sceptyczny negatywizm, rozkład dawnych, nie ujętych jasno ideałów, zakwestionowanie wszystkich bez wyjątków norm, bądź ich empiryczne zafałszowanie grozi totalnym unicestwieniem kultury. Ten jakże „czysto”w swej istocie światopoglądowy program ratowania zagrożonych wartości kultury europejskiej ujawnia bez trudu zbiór założeń tworzących określony model tego fenomenu. W jakim zatem sensie, w Husserlowskim ujęciu, racjonalność czy też rozumność europejskiego ducha ludzkości miałaby stanowić o wyjątkowości naszej kultury, mającej być czymś więcej niż tylko „empirycznym typem antropologicznym jak Chiny czy India”[17].

Owa racjonalność (rozumność), to—jak sądzę—wartość, którą wyraża postulat domagający się, aby życiem społecznym jako całością i życiem poszczególnych indywiduów kierowała określona zasada uniwersalna. Jej wyjątkowy charakter ma natomiast polegać na tym, iż jako najbardziej ogólny „motor” losów ludzkich

[13] Tamże, s. 300-301.

[14] Tamże, s. 301.

[15] E. Husserl: *Posłowie do moich Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii".* W: *Drogi współczesnej filozojii.* Opr. J. Siemek. Warszawa 1978, s. 51.

[16] E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka.* W: *Filozofia współczesna.* T. I. Red. Z. Kuderowicz, Warszawa 1983, s. 195.

[17] E. Husserl: *Powołanie filozofii.* Op. cit, s. 301.

i dziejów kultury musi dysponować określoną podstawą, uzasadnieniem czy też prawomocnością. Pozostawiam na marginesie kwestię charakteru owego ugruntowania pojmowanego jako założenie: „... które trzeba uczynić absolutnie oczywistym *(einsichtig)* — założenie wszelkich założeń, wszystkich w potocznym *sensie same przez się zrozumiałych"*[18] Można je interpretować jako odwołujące się do powszechnie respektowanego świata wartości, czyli do sfery społecznie obowiązujących założeń dotyczących semantycznych odniesień przedmiotowych poszczególnych sądów i pojęć. Najbardziej interesujące jest bowiem samo wskazanie owej zasady, nie mającej dopuścić do tego, aby - najprościej mówiąc — o życiu społecznym decydowały przekonania i sądy pozbawione prawomocności o zasięgu ponadpodmiotowym. Husserl broni kultury europejskiej jako wspólnoty wartości, consensusu poglądów integrującego społeczeństwo względem siebie i względem własnej tradycji. Brak tak pojmowanego uniwersalizmu doprowadzić może do jednostronności działań i wiedzy — to zaś dla Husserla jest jednoznaczne ze zubożeniem, bądź nawet degeneracją kultury (katastroficzna wizja ludzkości zamieszkującej wraz z nauką i jej zastosowaniami ruiny filozofii podobnie, jak małpy zamieszkujące świątynię Angkor). Odrzucenie owej uniwersalnej zasady spowoduje triumf irracjonalizmu i mistycyzmu (jako postawy wobec świata nie wymagającej, a wręcz odrzucającej ponadpodmiotowe warunki prawomocności), niszczącego tradycję kultury europejskiej i będącego świadkiem porażki kultury, która dla Husserla jest uosobieniem sensu absolutnego świata.

4. Światopoglądowy sens wybranych idei Ajdukiewicza i Husserla

Husserlowska idea racjonalności kultury europejskiej sprowadzona do obecności uniwersalnej zasady kierującej życiem społecznym i życiem poszczególnych jednostek, zasady przejawiającej się w żądaniu poszukiwania absolutnego, ponadpodmiotowego uprawomocnienia ludzkiej wiedzy w imię nadrzędnej wartości, jaką jest sens ludzkości w ogóle, jest — w ogólnym sensie światopoglądowym — bardzo bliska poglądom polskiego filozofa tak silnie akcentującym cechę racjonalności sądów nauki. Ajdukiewicz (podobnie jak i Husserl), przywołuje—jego zdaniem— najważniejsze i ostateczne wartości kultury ogólnoludzkiej, dla których istnienia rola wskazywanych przezeń własności nauki ma być decydująca (tak, jak dla Husserla — racjonalność ducha kultury europejskiej).

Myślę, że warto na te zbieżności zwrócić uwagę chociażby z tego powodu, iż jak wiemy, jednym z istotniejszych źródeł powstania fenomenologii jako systemu epistemologicznych i filozoficznych poglądów była krytyka nauki europejskiej — wiedzy, która nie rozumie samej siebie i nie potrafi samej siebie uprawomocnić, oraz sprzeciw wobec uroszczeń i naiwności filozofii pozytywizmu, której największym grzechem była z góry założona ufność wobec wyników nauki. Wprawdzie Husserl nie jest przeciwnikiem poznania naukowego w ogóle, docenia oddziaływanie kon-

[18] Tenże: *Posłowie do moich „Idei... "*. Op. cit., s. 78-79.

kretnych dyscyplin na praktykę, ale nie ma zaufania do ich ustaleń twierdząc, iż nie dysponują one wystarczająco prawomocną podstawą Jej dostarczenie jest zadaniem poznania fenomenologicznego, które powinno wytłumaczyć tzw. obiektywizm ustaleń nauki, rozjaśnić stosowane przez poszczególne dyscypliny podstawowe pojęcia itd. Dla tego typu zastrzeżeń nie ma oczywiście miejsca w filozofii Ajdukiewicza. Jego epistemologia należy do nurtu refleksji z góry zakładającej wiarygodność poznawczą ustaleń nauki i nie odwołującej się w celu ich uzasadnienia do jakichkolwiek przednaukowych (w Husserlowskim sensie) podstaw.

Na zakończenie można by zapytać, jaki pożytek przynieść może zestawienie tak odmiennych nurtów refleksji epistemologiczno-filozoficznej i czy samo dostrzeżenie pewnych zbieżności w warstwie światopoglądowej obu systemów posiada jakąś istotną wartość. Patrząc z punktu widzenia określonego systemu wartości, posiadanych nastawień wobec nauki i kultury, można niewątpliwie ów stan rzeczy odnotować z satysfakcją, bądź z niechęcią Natomiast z punktu widzenia znaczenia i funkcji jaką pełnią określone idee o charakterze światopoglądowym, ważne jest w jakim stopniu owe systemy wpływają i oddziaływują na znajdujące się w ich „zasięgu" typy działań ludzkich.

Wspominałam już wcześniej o typie waloryzacji nauki właściwej dla filozofii Ajdukiewicza; wiemy również, iż niezależnie od specyficzności ujęcia nauki w epistemologicznej refleksji Husserla mamy także i w niej do czynienia z poznawczą formą wartościowania działalności badawczej. W literaturze przedmiotu, tego typu forma waloryzacji nauki uważana jest za „sprzymierzeńca" praktyczno-poznawczego interesu nauki, a posługujące się nią scjentystyczne epistemologie oparte na idei realizmu poznawczego uznaje się za względnie efektywny regulator działań uczestników praktyki badawczej (także i z uwagi na pewne względy natury logicznej)[19]. Wydaje się, że koncepcja Ajdukiewicza w ostatecznym efekcie (z uwagi na jej konwencjonalistyczną wymowę) posiada pewną przewagę nad systemem Husserla w sensie perswazyjno-światopoglądowego oddziaływania na działalność badawczą. Owo oddziaływanie ma bowiem charakter progresywny: pozwala uczonemu powstałe wcześniej obrazy świata (logicznie i empirycznie nieporównywalne z jego własnym ze względu na odmienność aparatur pojęciowych) ujmować w epistemologiczny nawias. Oznacza to po prostu, że semantyczne odniesienia twierdzeń składających się na ów powstały wcześniej naukowy obraz świata, nie muszą być przez uczonego traktowane w sposób przedmiotowy.

5. Uwagi końcowe

Idea racjonalności sądów nauki oraz uwzględnione w tekście poglądy nie wyczerpują zawartości systemu wartościowania obecnego w filozofii nauki Ajdukiewicza. Pominięte zostały, bądź tylko zasygnalizowane kwestie takie jak: silnie akcentowana potrzeba obrony podmiotowości jednostki i społeczeństwa, propa-

[19] J. Kmita: *Scjeniyzm i antyscjentyzm.* W: *Poznanie. Umysł. Kultura.* Red. Z. Cackowski. Lublin 1982, s. 146 oraz 182-184.

gowanie etosu uczonego czy troska o uprawianą zgodnie z tym etosem działalność pedagogiczną (zwłaszcza w zakresie logiki i filozofii). Sądzę, iż mimo nieuwzględnienia owych znaczących kwestii, światopoglądowa atrakcyjność (efektywność) filozoficznej wizji nauki Ajdukiewicza nie budzi wątpliwości. Wizja ta dlatego satysfakcjonująco pełnić może rolę przekonań podtrzymujących i chroniących praktyczno-poznawczy interes społecznej praktyki badawczej, ponieważ „umieszczenie"codziennej działalności uczonych w kontekście wartości ogólnokulturowych jest nadaniem wyższego sensu uwiarygodniającego potrzebę jej istnienia.

Powtórzmy, chodzi przede wszystkim o obronę wartości jaką jest racjonalność wiedzy ludzkiej, o postulat przestrzegania na terenie nauki wymogów gwarantujących jej uzyskiwanie, a także o prawo do formułowaniu w oparciu o tę wartość ogólnych zasad życia społecznego. Filozofia racjonalizmu, której Ajdukiewicz jest żarliwym zwolennikiem, dążyła zawsze do osłabienia wpływu na życie społeczne czynników niekontrolowalnych, czyli takich, które nie legitymują się uprawomocnieniem o charakterze ponadjednostkowym. Ajdukiewicz (tak jak i Husserl) dostrzega niebezpieczeństwo płynące ze strony subiektywizmu, irracjonalizmu i mistycyzmu — zagrażają one prawu jednostki (i całych społeczeństw) do autonomii, są ograniczeniem dla wartości emancypacyjnych i autokreacyjnych. Natomiast nauka, pojmowana jako sfera przekonań i jako typ działalności, jest tym obszarem, w obrębie którego w stopniu relatywnie najwyższym wpływ owych niekontrolowalnych czynników ulega stłumieniu.

Na zakończenie pozwolę sobie sformułować następującą uwagę. Jakkolwiek słuszność wyboru opcji światopoglądowej nie jest kwestią rozstrzygalną z punktu widzenia obowiązujących w nauce kryteriów (także i tych w sensie Ajdukiewicza), to z całą pewnością stwierdzić można, że ów typ racjonalnej postawy uczonych wobec własnych dokonań, wpływa korzystnie na rozwój nauki. Widoczne przejawy troski o respektowanie tychże zasad stanowić zatem mogą istotny element kształtowania oczekiwań odnośnie do zachowań i postaw reprezentantów społeczności uczonych, niezależnie od charakteru uprawianej dyscypliny. Zatem nawet milczącą zgodę na wypełnianie takich oczekiwań uznać można za świadectwo stałej obecności w kulturze naukowej propagowanego przez Ajdukiewicza sposobu wartościowania nauki, za świadectwo światopoglądowej nośności Jego idei.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

HENRYK BENISZ SJ

FILOZOFIA ZABAWY
O próbie przezwyciężenia przez F. Nietzschego tradycyjnego, przejętego od Arystotelesa, ujmowania zabawy jako wypoczynku

Czy zabawa jest wystarczająco poważnym tematem filozoficznych rozważań? Nietzsche uważał, że tak, ponieważ sama zabawa jest działaniem, wymagającym powagi. Aby jednak właściwie to pojąć, musimy zrezygnować z potocznej definicji zabawy. Nie należy traktować jej jako zwykłej „igraszki" małego dziecka, ani jako wypoczynku po pracy człowieka dorosłego. Nie można też podporządkować jej pod jakąkolwiek inną formę ludzkiej działalności. Chcąc bawić się, musimy autentycznie, całym sobą zaangażować się w wykonywane przez nas czynności. Poprzez zabawę nie zamierzamy jednak nigdy spełniać jakichś zamiarów, czy też osiągać jakieś cele. Sens zabawy tkwi w samym bawieniu się. Nie wystarcza ona jednak — jak by się mogło wydawać — samej sobie. Zabawa dokonuje się wskutek wyzwolenia twórczych mocy życia. Tylko bawiąc się, człowiek zostaje zespolony ze stającym się życiem i osiąga w ten sposób wyższy poziom *Dasein.* Nietzsche wyobrażał sobie, że w przyszłości każdy człowiek zostanie włączony w jedną wielką zabawę, która stanie się powszechnym, wszystko obejmującym dzianiem się.

1. Nowe rozumienie zabawy

Zdaniem Nietzschego, zabawa jest specyficzną postacią ludzkiego zachowania, poprzez którą ujawnia się twórcze działanie samego życia. Takie rozumienie zabawy kłóci się jednak z tradycyjnym ujęciem jej istoty, przedstawionym przez Arystotelesa. Filozof ten stwierdził bowiem, że bawimy się tylko „dla wytchnienia"[1], czyli „zabawa jest pewną formą wypoczynku, a człowiek potrzebuje wypoczynku, ponieważ nie może pracować bez przerwy"[2]. Innymi słowy, zabawa służy zrelaksowaniu się po pracy i nabraniu sił do podjęcia kolejnych czynności, związanych z pracą.

Nietzsche przyznaje, że istnieje pewien związek zabawy z pracą, ale jest on inny, niż zwykło się sądzić. Zabawę można by nawet uznać za odmianę pracy, tyle że jest to praca wypływająca z woli człowieka, więc wykonywana przez niego chętnie. Istotną cechą zabawy jest zaś to, że nie jest ona warunkowana potrzebą osiągnięcia

[1] Arystoteles: *Polityka.* Warszawa 1964, s. 340 [VIII 2, 1337b].

[2] Tegoż*: Etyka Nikomachejska.* Warszawa 1965, s. 377 [X 6, 1176b].

jakiegoś wymiernego, racjonalnie założonego celu: „Człowiek wynalazł pracę bez trudu, zabawę, działanie bez rozsądnego celu”[3].

Jeżeli praca wypływa z woli człowieka, wówczas daje mu ona zadowolenie, bez względu na stopień jej uciążliwości. Taka praca jest już początkiem zabawy. W czasach zdominowanych przez kult pracy jako produkcji materialnej, niewiele osób doświadcza pracy jako działania zbliżonego do zabawy. Jednak zdarzają się ludzie, którzy wolą raczej zginąć, niż pracować bez zadowolenia z pracy [...]. Do tego rzadkiego gatunku ludzi należą artyści i kontemplujący różnego rodzaju, ale też tacy próżniacy, którzy spędzają swoje życie na polowaniach, podróżach albo na miłostkach i przygodach. Wszyscy oni chcą pracę i biedę, o ile jest ona połączona z radością, i najcięższą, najtwardszą pracę, jeżeli tak być musi”[4]. Pracę nie dającą człowiekowi zadowolenia, a więc wykonywaną najczęściej tylko ze względu na wynagrodzenie, nazywa Nietzsche pracą niewolników. Natomiast pracę wykonywaną z własnej woli i dającą zadowolenie, uważa za pracę ludzi wolnych: „Praca niewolników! Praca wolnych! Pierwszą jest każda praca, która nie jest wykonywana z naszej własnej woli i która nie ma w sobie żadnego zadowolenia. Trzeba jeszcze znaleźć wiele ducha, aby każdy ukształtował swoje prace w sposób siebie zadowalający”[5].

W jakich okolicznościach mamy już jednak do czynienia z samą zabawą? Nietzsche uważa, że o zabawie decyduje najbardziej wolne postępowanie. Nie znaczy to jednak, że chciałby on gloryfikować anarchię i wszelkie działania, które nie podlegają żadnym kryteriom poprawności. Opowiada się bowiem za postępowaniem, będącym w najwyższym stopniu samowolnym i jednocześnie rozumnym: „Najbardziej wolne postępowanie jest wtedy, gdy uzewnętrznia się nasza najbardziej własna, silna, najbardziej wyćwiczona natura, tak, że równocześnie nasz intelekt ukazuje swoją dyrygującą rękę. — Zatem n aj bardziej samowolne a jednak najbardziej rozumne postępowanie! ”[6].

Podczas zabawy odczuwamy w sobie nadmiar siły i mamy także poczucie bycia wolnymi. Bawimy się, ale właściwie bawi się już poprzez nas sama zabawa. Wszelkie możliwe cele odchodzą na najdalszy plan i praktycznie przestają się liczyć. Jednym, co w tej chwili staje się ważne jest to, byśmy mogli uczestniczyć w zabawie: „Gdzie czujemy, że czynimy coś z nadmiarem siły, tam czujemy się wolni; gdzie bawi sam czyn a nie dokonuje się czynu tylko w celu zabawienia się, tam powstaje odczucie wolności chcenia: chcemy tutaj wprawdzie pewnego celu, ale ten cel nie opanowuje nas całkiem, daje on tylko okazję ku temu; ponieważ oceniamy cel dosyć dowolnie i nisko, to nie czujemy się jego niewolnikami; to znaczy, czujemy się jako chcący w związku z tym celem, ale też jako wolni od niego”[7].

[3] KSA 8, 432. 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 liczba oznacza tom, druga stronę z której cytuję. Tam, gdzie jest to możliwe, podaję w nawiasie również tytuł dzieła.

[4] KSA 3, 408-409 *[Fröhliche Wissenschaft],*

[5] KSA 9, 508.

[6] KSA 10, 258.

[7] KSA 9, 60.

Przystępując do zabawy, nie musimy mieć żadnego wyobrażenia o jej przebiegu. Wytyczony cel czy ustalone zasady działania, sprzeciwiają się nawet wolności bawienia się. Wartość zabawy nie zależy od czegokolwiek, co zabawą nie jest: „Że wartość działania ma zależeć od tego, co poprzedza je w świadomości — jakie to fałszywe! ”[8]. Bawiąc się, należy być oddanym zabawie i przyjąć w niej postawę bezinteresowną. Nie są ważne ani pobudki skłaniające do zabawy, ani też intencje, jakie przyświecają osobie bawiącej się. W zabawę należy wkładać serce, a nie doszukiwać się celu bawienia się: „Cel jest tym, co bezcześci każdą rzecz i czyn: gdyż czym jest świętość, jeżeli nie siedzi ona w sercu i sumieniu rzeczy i czynu! Chcę, żebyś nie czynił żadnej rzeczy «dla» i «ponieważ» i «aby»—lecz każdą rzecz dla tej rzeczy i z miłością do niej”[9].

Głęboki sens i znaczenie zabawy tkwi właśnie w tym, że nie doszukujemy się w niej niczego, poza nią samą. Osobie bawiącej się powinno zależeć tylko na zabawie[10]. Doszukując się celu zabawy, obniżamy wartość naszego bawienia się. Nietzsche stwierdza, że „poniżasz swoje działanie, jeżeli będzie ono czynione ze względu na jakiś cel”[11].

Zabawa powinna nawiązywać do wolności i zmienności życia, ponieważ z niego wywodzi się i do niego dąży. Zabawa, jako działanie powstające bezpośrednio na tkance stającego się życia, nie ma w sobie zakodowanych żadnych teleologicznych struktur. Bawiąca się osoba równocześnie przybliża się do życia i wnika w jego nieskończone bogactwo możliwości różnorodnego, wolnego od jakiegokolwiek celu, dziania się. Nietzsche przypomina, że nie należy przypisywać życiu celowości, bowiem „przez cele życie jest całkiem bezsensowne i nieprawdziwe ”[12].

Brak celowości w zabawie nie oznacza, że brakuje w nim ruchu. Bawienie się wymaga działania, ale nie jest to działanie podporządkowane zasadom teleologii. Zabawa, łącząc się z życiem, zaczyna wręcz tętnić życiem. Jest pełna radości bawienia się, chociaż radość ta nie była wcale zamierzona: Jest się czynnym, gdyż wszystko co żyje, musi się poruszać— nie **dla** radości, zatem bez celu: chociaż radość jest przy tym. Ten ruch nie jest naśladowaniem celowościowych ruchów, jest to coś innego”[13].

2. Niewinność bawiącego się dziecka

Myśl o zabawie dziecka zaczerpnął Nietzsche z filozofii Heraklita. Dziecko z metafory Heraklita bawi się kamieniami, znajdującymi się w piasku. Tworzy z nich

[8] KSA 13, 371.

[9] KSA 10, 616.

Zainspirowany Nietzschem Heidegger stwierdza: „«Ponieważ» zatapia się w zabawie. Zabawa jest bez «dlaczego» [...]. Pozostaje tylko zabawa: to, co najwyższe i to, co najgłębsze. Ale to «tylko» jest wszystkim, jednym, jedynym” (M. Heidegger: *Der Sat vom Grund.* Verlag Günther Neske. Pfüllingen 1971, s. 188).

[11] KSA 10, 486.

[12] KSA 8, 584.

[13] KSA 9, 16.

dowolne konfiguracje, po czym rozrzuca je beztrosko. Podobnie też buduje pagórki z piasku i niszczy je, gdy są już gotowe. Nietzsche dostrzega, że w zabawie dziecka ujawnia się działanie życia, tworzącego i niszczącego rozmaite formy istnienia. Budując i burząc, tworząc i niszcząc, dziecko naśladuje artystyczne cechy życia. Jego zabawa dotyka granic nieskończoności i niemalże uczestniczy w praradości samego życia. Przed dzieckiem odkrywa się tajemnica świata, będącego wytworem nieustannego, artystycznego stawania się: „Dążenie do nieskończoności, łopot skrzydeł tęsknoty, przy najwyższej radości z wyraźnie percypowanej rzeczywistości, przypomina o tym, że w obydwu stanach rozpoznaliśmy dionizyjski fenomen, który nam stale od nowa objawia zabawowe budowanie i niszczenie indywidualnego świata jako wytwór praradości, w podobny sposób, jak przez Heraklita porównana jest tworząca świat siła z dzieckiem, które, bawiąc się, przesuwa tam i z powrotem kamienie i buduje pagórki z piasku i znowu burzy”[14].

Nie należy patrzeć na zabawę dziecka jak na pozbawioną większego sensu rozrywkę i bezproduktywny sposób spędzania wolnego czasu. Nietzsche widzi, że zabawa jest niezbędnym elementem życia dziecka. Podczas niej angażuje się ono całym sobą w bawienie się. Jest to więc dla dziecka forma pracy, a nie odpoczynku. Nietzsche dostrzega też, że pomiędzy zabawą dziecka a twórczością dojrzałego artysty, zachodzi analogia. W jednym i w drugim wypadku dochodzą bowiem do głosu twórcze moce życia. Artystyczna twórczość jest więc tak samo niezbędna dorosłemu człowiekowi, jak zabawa dziecka: „Bawienie się jest właściwą pracą dziecka i jest mu tak samo potrzebna, jak dojrzałemu wiekowi twórcza działalność”[15].

Artystycznie twórczy człowiek pozostaje przez całe życie bawiącym się dzieckiem. Zabawa w naszym życiu jest tak długo czymś ważnym, jak długo dysponujemy jeszcze energią czerpaną z mocy życia. Powinniśmy więc bawić się przez całe życie jak dzieci, mimo iż tymczasem staliśmy się już osobami dorosłymi. Dorosłość ta wcale nie przeszkadza nam w możliwości kontynuowania zabawy: nie należy zbyt rygorystycznie rozgraniczać dzieciństwa od dojrzałości, biorąc pod uwagę kryterium wieku. Według Nietzschego, pozostajemy zawsze dziećmi, niezależnie od naszego wieku: „Wieczne dziecko. — Uważamy, że bajka i zabawa należą do dzieciństwa: my krótkowzroczni! Jak gdybyśmy mogli w jakimkolwiek wieku żyć bez bajki i zabawy! Nazywamy to i oczywiście odczuwamy inaczej, ale właśnie to przemawia za tym, że jest to tym samym — gdyż także dziecko odczuwa zabawę jako własną pracę i bajkę jako własną prawdę. Krótkość życia powinna nas uchronić przed pedantycznym rozdzielaniem okresów życia”[16].

Odwołanie się Nietzschego do bajki jako do jednego z elementów współistniejących z zabawą nie zmienia samej jej wymowy. Z powyższego tekstu wynika jasno i niedwuznacznie, że każdy człowiek pozostaje — w pewnym sensie — przez całe życie dzieckiem. Poza tym, sposób bawienia się dziecka rzutuje na sposób wywiązywania się człowieka dorosłego ze swoich obowiązków. Czas poświęcony dziecięcej zabawie jest równocześnie przygotowaniem do dorosłości. Jeżeli ktoś

[14] KSA 1, 153 *[Geburt der Tragödie]*.

[15] KSA 8, 148.

[16] KSA 2, 493 [*Menschliches, Allzumenschliches II*].

potrafi dobrze się bawić, to będzie umiał równie dobrze pracować. Nietzsche mówi, że „jak chłopiec się bawi, tak będzie mężczyzna pracował”[17].

W pojęciu zabawy nie kryje się nic żartobliwego. Nie bawimy się po to, aby wyzwolić w nas poczucie humoru. Zabawa dokonuje się w klimacie najwyższej powagi, a nie w klimacie swawolnej wesołości. Powaga w tym wypadku nie oznacza jakiegoś podniosłego, nienaturalnego nastroju. Polega ona na bezwarunkowym oddaniu się zabawie i na spełnianiu tego wszystkiego, co zabawa przynosi ze sobą w każdym momencie jej trwania. Człowiek nie staje się jednak nigdy niewolnikiem zabawy, tak jak może się stać niewolnikiem pracy. Powaga zabawy nie jest tak bezduszna i bezwzględna, jak powaga zmęczonego pracą człowieka. Atmosfera zabawy przepojona jest powagą, ale powaga zabawy uczy nas wrażliwości i umiejętności reagowania na impulsy pochodzące od życia. Powinniśmy nieustannie odnajdywać tę powagę, jaką mieliśmy podczas dziecięcej zabawy: „Dojrzałość mężczyzny: oznacza to odnaleźć powagę, którą miało się jako dziecko, podczas zabawy”[18].

Dziecko jest autentycznym artystą, czerpiącym swe natchnienie z poruszeń samego życia. Jego zabawę cechuje niewinność tworzenia, bowiem dziecko nie czyni niczego z rozmysłem i nie planuje swojej zabawy. Bawiąc się, po prostu pozwala bawić się zabawie. Dlatego też nie jest ono w żaden sposób odpowiedzialne za efekt swojego działania. Podobnie też cała artystyczna twórczość — będąc zakorzeniona w zmienności życia — nie może ponosić odpowiedzialności za to wszystko, co dokonuje się w jej obszarze: „Stawanie się i przemijanie, budowanie i niszczenie, bez jakiejś moralnej oceny w wiecznie tej samej niewinności, przynależy w tym świecie do zabawy artysty i dziecka. I tak, jak bawią się dziecko i artysta, bawi się też wiecznie żywy ogień, buduje i niszczy, w niewinności”[19].

Niewinność bawiącego się dziecka jest echem niewinności działającego w dziecku życia. Wydaje się, że dziecko przestaje postępować zgodnie z własną wolą, a staje się posłuszne jakiemuś wewnętrznemu imperatywowi zabawy. Nawet ono nie uświadamia sobie, jak bardzo oddane jest zabawie i jak mało zależy już od tego, co samo chce robić. Trudno byłoby więc powiedzieć, że rzeczywiście bawi się jeszcze dziecko. To raczej zabawa bawi się poprzez bawiące się dziecko w „wiecznie takiej samej niewinności *<ewig gleiche Unschuld>*”[20].

3. Konieczność w zabawie świata

Już w czasie opracowywania *Geburt der Tragödie* Nietzsche zastanawiał się nad związkiem zabawy człowieka z zabawą całego świata. Zabawa świata jest przecież także inspirowana przez życie. We wczesnej spuściźnie Nietzschego zachowała się jego notatka na temat natury, w której człowiek został przedstawiony jako jedynie bezwolny obserwator zabawy świata. Aktywna jest natomiast natura, która, bawiąc

[17] KSA 8, 436.

[18] KSA 5, 90 *[Jenseits von Gut und Böse]*.

[19] KSA 1, 830.

[20] Tamże.

się, stale daje i odbiera indywidualne życie. Działanie natury jest zabawą rozgrywającą się na naszych oczach. Nie mamy jednak wpływu na tę zabawę, ani też nie możemy w niej naprawdę uczestniczyć. Bawi się wyłącznie natura: „Przedstawia ona sztukę i czy sama to widzi nie wiemy, ale bawi się dla nas, stojących w kącie. — Jej sztuka jest stale nowa, gdyż tworzy ona stale nowych widzów. Życie jest jej najpiękniejszym wynalazkiem i śmierć jest jej sztuczką, by mieć dużo życia”[21].

Stopniowo wszystkie elementy życia włączane są do zabawy. Pod różnymi formami zabawy świata przejawia się zarówno to, co piękne i abstrakcyjne, jak i to, co brzydkie i nieprzyjemne. Wszystko w jakiś sposób ma swój udział w niekończącej się artystycznej zabawie. Bawi się cały świat, ale w rzeczywistości podmiotem zabawy jest wyłącznie wola tego świata, biorąca się ze źródeł życia, jako z podstawy wszelkiego istnienia. To ona, posługując się wszystkim co istnieje, bawi się sama ze sobą. Jest to pełna radości zabawa świata, „artystyczna zabawa, w którą wola, w wiecznej pełni swojej radości, bawi się sama ze sobą”[22].

Podobna myśl pojawia się także w późnej spuściźnie Nietzschego. Znowu wszystko, co istnieje, zostaje włączone do wspólnej zabawy. Centrum wszelkiego dziania się, tajemnicza wola samego życia, przybiera postać centrum mocy. Stamtąd właśnie pochodzą impulsy, poruszające wszystko do zabawy. Nawet tworzony przez nas całościowy obraz świata jaki zastąpić nam ma konstytutywną zmienność życia, jest rodzajem akcji, wywołanej działaniem sił. Poruszamy się więc wśród pozoru życia, ale pozoru tworzonego siłami życia. Gra pozorów dokonująca się wokół nas, ale także i w nas samych, jest zabawą świata: „«Pozorny» świat redukuje się do specyficznego rodzaju akcji wobec świata, wychodząc od pewnego centrum [mocy]. Nie ma żadnego innego rodzaju akcji: i «świat» jest tylko słowem dla wspólnej zabawy tych akcji”[23].

Okazuje się więc, że cały świat jest nigdy nie ustającą zabawą. Wszystko, co wydaje się takie realne, stabilne i bezpieczne, może się w każdej chwili zmienić. Nie jesteśmy w stanie przewidzieć następnego ruchu życia. To nie my się bawimy, a co najmniej, nie my potrafimy w ten sposób pokierować zabawą, aby jej przebieg był zawsze dla nas pomyślny. Zabawa może nas całkowicie pochłaniać i możemy się nawet dobrze czuć w jej trakcie, ale i tak nie mamy pełnego dostępu do procesów, ukrytych pod jej osłoną. Centrum mocy, ośrodek działania wszelkich aktywnych sił powoduje, że świat jest tylko „zabawą sił i fal siłowych”[24].

W późnej spuściźnie Nietzschego znajdują się też notatki na temat bodaj największej tajemnicy życia, którą stanowią wieczne powroty tego samego. Zgodnie z wyobrażeniami Nietzschego, świat znajduje się w stałym ruchu dokonujących się przemian, ale moc do nich czerpie wyłącznie z samego siebie. Proces powstawania i przemijania jest charakterystyczną cechą tego świata, skazanego na wieczną niemożność bycia raz na zawsze światem ukończonym. Powstawanie dokonuje się dzięki przemijaniu, a przemijanie zachodzi wskutek powstawania. Nietzsche stwier-

[21] KSA 7, 562.

[22] KSA 1, 152 [*Geburt...*].

[23] KSA 13, 371.

[24] KSA 11, 610.

dza: „nigdy nie zaczął być i nigdy nie przestał przemijać. On utrzymuje się w obydwu [stanach]. Jego ekskrementy są jego pokarmem”[25].

Działająca moc życia powoduje, że następują cyklicznie powtarzające się zmiany. Wynika to z faktu istnienia skończonej ilości kombinacji, jakie w życiu mogą zaistnieć. Co jakiś czas powtarza się taki sam świat jako rezultat tej samej kombinacji. Ponieważ zaś pomiędzy określoną kombinacją a jej kolejnym „powrotem’ ’ powinny pojawić się wszystkie pozostałe kombinacje i to we właściwym porządku, dlatego, zdaniem Nietzschego, można mówić o nieustającej cyrkulacji z cyklicznie występującymi, identycznymi kombinacjami. Uważa on więc „świat za cyrkulację <*Kreislauft*>, która powtarzała się już nieskończenie często i która bawi się w swoją zabawę *in infinitum”*[26].

W świecie wiecznych powrotów działa jakaś wyższa forma konieczności, wprowadzająca ład do wszystkiego, co następuje po sobie. Podporządkowanie się temu ładowi nie jest w żadnej mierze gestem poddańczym, ale wyrazem zrozumienia najgłębszego sensu życia. Nietzsche dostrzega w działaniu życia artystyczne piękno i zachwyca się nim. Zabawa świata staje się w jakiś sposób niedoścignionym wzorcem każdego rodzaju bawienia się: „Ktoś bawi się z nami — drogi przypadek: prowadzi on okazjonalnie naszą rękę i najmądrzejsza opatrzność nie mogłaby wymyślić piękniejszej muzyki niż udaje się to wówczas naszej głupiej ręce”[27].

Udział w zabawie jest potrząsaniem kubka przypadku, z którego i tak wynika to, co konieczne. Nasze uczestnictwo w zabawie świata jest uświadomieniem sobie, że to właśnie my, będąc wolnymi istotami, poruszamy kubkiem przypadku i zgadzamy się na konieczność, która jest rezultatem kolejnych rzutów kostkami do gry. Wszystkie nasze działania przyczynowo-celowe, biorące się—jak nam się jeszcze wydaje — z wolnej decyzji naszej woli skłaniającej się do określonego działania, są po prostu zabawą świata, jaka ma miejsce dzięki naszemu pośrednictwu: „Owe stalowe ręce konieczności, które potrząsają kościanym kubkiem przypadku, bawią się w swoją zabawę w nieskończoność [...]. B y ć może nasze akty woli, nasze cele nie są niczym innym, jak właśnie tymi rzutami — i jesteśmy tylko zbyt ograniczeni i zbyt próżni, aby pojąć naszą wewnętrzną ograniczoność: tę mianowicie, że my sami potrząsamy stalowymi rękami kościany kubek, że my sami w naszych najbardziej celowych działaniach nie robimy niczego innego, tylko bawimy się w zabawę konieczności”[28].

4. Wolność w zabawie tworzenia

Nasz status istot wolnych, a jednocześnie podlegających determinizmowi, jest w najwyższym stopniu paradoksalny. Próba ukazania pozytywnego rozwiązania tego paradoksu zawarta jest w znanej metaforze Nietzschego o trzech przemianach ducha[29]. Przedstawia ona rozwój samoświadomości człowieka. Duch został w niej

[25] KSA 13, 374.

[26] KSA 13, 376.

[27] KSA 3, 522 *[Frohliche...]*.

[28] KSA 3, 122 *[Morgenröte]*.

[29] KSA 4, 29-31 *[Also sprach Zarathustra]*.

wyobrażony kolejno pod postaciami wielbłąda, lwa i dziecka. Powyższe postaci wskazują na trzy fundamentalne możliwości ludzkiego *Dasein.* Wydaje się, że właśnie w metaforze o trzech przemianach ducha, kryje się w zalążkowej postaci cały program filozoficzny Nietzschego.

Wielbłąd symbolizuje w niej człowieka zwróconego ku wielkim, wspaniałym ideałom Jest to człowiek przyjmujący i akceptujący zasady (tradycyjnie rozumianej) filozofii i nakazy (chrześcijańskiej) moralności Jego wiara w transcendencję stanowi dla niego niezbędny warunek trwałości i sensowności ludzkiego istnienia Dzięki niej uzyskuje on stabilny punkt zaczepienia w żywiołowości życia oraz pociechę w trudnych chwilach. Człowiek ten żyje więc w zgodzie z wielowiekową tradycją kulturową i religijną

Lew symbolizuje człowieka o wywrotowym nastawieniu do zastanego świata ideałów i wartości. Chce on czuć się wolnym, dlatego buntuje się przeciwko jakimkolwiek formom zależności od transcendencji. Gardzi też tradycją ponieważ narzuca ona człowiekowi powinności, nie dając wiele w zamian. Ponad przyjmowane przez jego poprzedników poddańcze «powinieneś», wynosi własne, buńczuczne «chcę».

Dopiero dziecko symbolizuje człowieka naprawdę wolnego, żyjącego pełnią wolności i pozostającego w harmonijnych relacjach z całym otaczającym go światem. Nie musi on już buntować się i walczyć z wyimaginowanymi wrogami. Nie chce też dokonywać jakichś rewolucyjnych zwrotów w kulturze, czy w świadomości innych. Nie odczuwa on w sobie powołania do nowego wartościowania świata. Człowiek taki po prostu raduje się własnym Dasein i chce pozostać takim, jakim jest Mówi on «tak» i nic więcej[30].

Trzy przemiany ducha nie mają zobrazować etapów ontogenetycznego rozwoju człowieka. Nietzsche uważa je raczej za kolejne, zapisane w dziejach ludzkości, epoki świata. O ile dwie pierwsze zostały już, jego zdaniem, urzeczywistnione, to trzecia jest dopiero w stadium tworzenia się. Nietzsche chciałby, aby mogła ona kiedyś ujawnić się w swojej pełni, ponieważ jest najdoskonalsza i stanowi zwieńczenie dwóch poprzedzających ją epok. Nastanie trzeciej epoki świata będzie równoznaczne z dokonaniem się zasadniczego przełomu w samoświadomości człowieka.

W pewnej notatce z tego samego okresu twórczości Nietzsche powtarza myśl, zawartą w metaforze o trzech przemianach. Postawę dziecka identyfikuje teraz

[30] Löwith stwierdza, że „poprzez tę ostatnią przemianę «wolności do niczego» w «dobrowolnie chcianą konieczność wiecznego powrotu tego samego» wypełnia się dla Nietzschego jego doczesny, jak i wieczny los; jego *Ego* staje się jego *fatum"* (K. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts.* W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1958, s. 212). Löwith nie zauważa jednak twórczego charakteru działania *fatum* w bawiącym się dziecku. W ten sposób nie może też zrozumieć istoty, tworzonej przez Nietzschego, sztuki przyszłości. Natomiast trafnie sens trzeciej przemiany postrzega Messer: „leżeli Nietzsche dołącza jeszcze trzeci stopień, to chce on przez to wyraźnie zaznaczyć, że wolność wywalczona na drugim nie zatrzymuje się na krytyce, na negacji, lecz odnajduje swój sens i swoje wewnętrzne wypełnienie przez działanie i tworzenie wypływające z własnej świadomości wartości. Człowiek jest obecnie wychowywany i kształtowany przez obcy wpływ; wyrastając ponad nim dochodzi do samego siebie i może dopiero teraz rozwijać swoją własną, twórczą moc. Dlatego symbolem tego stopnia oznaczającego nowy początek, pozytywne i poważne tworzenie («święte mówienie Tak») jest dziecko " (A. Messer: *Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra.* Verlag von Strecker und Schröder, Stuttgart 1922, s. 25).

z postawą greckich bogów. Przyszła, najdoskonalsza epoka ludzkości, miałaby więc być w jakimś sensie powrotem do czasów greckiej tragedii. Człowiek tej epoki jest bawiącym się dzieckiem, która pozwala, aby żywioły życia doszły w nim do głosu i umożliwiły wyzwolenie artystycznych mocy. Twórcze «jestem» określa człowieka, który — podobnie jak Dionizos — wyraża sobą niezmierzone bogactwo życia. «Jestem» oznacza najgłębszy wymiar samoświadomości człowieka, będący najwyższym stanem zrozumienia życia: „Wyżej niż «powinieneś» stoi «chcę» (bohaterowie); wyżej niż «chcę» stoi «jestem» (bogowie Greków)”[31].

Jedynie w znaku bawiącego się dziecka jesteśmy naprawdę wolni i potrafimy naprawdę tworzyć nasz świat Dziecko, poprzez najwyższą afirmację *Dasein* i świata, żyje w świecie swoją własną wolnością. Zabawa dziecka jest rodzajem artystycznej twórczości, poprzez którą ujawnia się niewinność i wewnętrzna wolność twórcy. Odczucie wolności wywołuje w człowieku autentyczną radość tworzenia. Nie jest on, tak jak wielbłąd, więźniem tradycyjnych zasad moralnych. Nie podlega też, jak lew, nakazom działającej w nim, moralnie nacechowanej woli tworzenia nowych zasad. Człowiek-twórca z trzeciej epoki świata żyje wyłącznie czasem obecnym, nie przejmując się błędami przeszłości, ani nie lękając się niepewnej przyszłości. Mówi «tak» zabawie tworzenia i oddaje się całym sobą artystycznej woli, czerpanej z głębi samego życia. W ten sposób, podobnie jak niewinnie bawiące się dziecko, uobecnia sobą autentyczną, twórczą wolność: „Niewinność jest dzieckiem i zapomnieniem, nowym początkiem, zabawą, samoczynnie obracającym się kołem, pierwszym poruszeniem, świętym mówieniem «tak». «Tak» zabawie tworzenia, bracia moi, potrzeba świętego mówienia «tak»”[32].

Twórcze akty są wyrazem ufundowanej na mocy życia, osobistej wolności człowieka. Jednocześnie potrafi on tylko wtedy czuć się naprawdę wolnym, gdy, podobnie jak dziecko, zaangażuje się całkowicie w zabawę. Czerpiąc inspirację do zabawy z bogactwa życiowych możliwości, nieustannie tworzy w artystyczny sposób otaczający go świat[33]. Tylko to, co jest artystycznym tworzeniem, prowadzi do wzrostu mocy i — w konsekwencji — do wzrostu życia. Wolność człowieka, jako gwarantowana przez życie, staje się więc w pełni wolnością jedynie pod postacią „zabawy tworzenia”[34].

[31] KSA 11, 105.

[32] KSA 6, 31.

[33] Dlatego dopiero w tym momencie ujawnia się najpełniej sens Nietzscheańskiego *«amor fati».* Bliski tego rozumienia jest Schmid, który zauważa, że „poznanie artysty może być jedynie afirmacją całości świata. Mówi o tym Nietzsche jako *«amor fati»,* co oznacza: być nastawionym dionizyjsko do *Dasein* [...]. Artysta jest poznającym jako aktor <*Schauspieler*> [w słowie tym zawarte jest odniesienie do zabawy — H. B.]: w transfiguracji interpretującego ciała. Tylko dionizyjsko w tym sensie urzeczywistnia się *«amor fati»"* (H. Schmid: *Über die Tragweite der Artisten-Metaphysik.* W: *Nietzsche—Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung.* Verlag Walter de Gruyter, Berlin-New York 1984, t. 13, s. 442).

[34] KSA 6, 31. Wydaje się, że skoro autentyczna zabawa, jak twierdzi Nietzsche, staje się zabawą tworzenia, to również każda prawdziwa sztuka przybiera w swoim ostatecznym wyrazie formę zabawy. W takim razie Gadamer, chcąc ukazać istotę sztuki, niezwykle trafnie posługuje się terminem „zabawa sztuki <*das Spiel der Kunst*>" (H. -G. Gadamer: *Kleine Schriften IV. Variationen.* J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1977, s. 234).

W aforyzmie *Langeweile und Spiel* Nietzsche usiłuje bardziej obrazowo ukazać, jak się przeżywa zabawę tworzenia. Twórczo bawiący się człowiek nie jest w żadnym wypadku tym samym człowiekiem, który usiłuje odnaleźć w zabawie wypoczynek po pracy. Autentycznie bawiący się człowiek przeżywa podczas zabawy coś, co ma charakter tańca, ruchu stymulowanego poruszeniami mocy życia. Jest to jednak — jak się okazuje — przeżycie bardzo trudne do pojęciowego sprecyzowania. Sięga ono w głąb życia i dotykając jego radości stawania się, pozwala twórcy doświadczyć swoistego uczucia szczęścia[35]. Nietzsche mówi: „Aby uciec przed nudą, człowiek albo pracuje ponad miarę swoich potrzeb, albo wynajduje zabawę, to znaczy pracę, która nie ma uciszyć żadnej innej potrzeby, tylko potrzebę pracy w ogólności. Komu zbrzydła zabawa i z powodu nowych potrzeb nie ma żadnego powodu by pracować, tego nachodzi czasem pragnienie trzeciego stanu, który odnosi się do zabawy, jak bujanie się do tańczenia, jak tańczenie do chodzenia, [pragnienie] błogiego, spokojnego poruszania się: jest to wizja artystów i filozofów o szczęściu”[36].

5. Perspektywa wielkiej zabawy

Zabawa jest rodzajem działania, które podporządkowuje sobie wszystkie inne, dokonujące się w nas działania. Obejmuje nas ona całkowicie i włącza w wir żywiołowego życia. Zaczynamy patrzeć, słyszeć i czuć samym życiem. Nasza percepcja świata jest chłonięciem życia w jego niezmierzonym bogactwie i pełni. Myślimy wówczas o świecie, bawiąc się rozmaitymi doznaniami życia: „Nasze myślenie jest rzeczywiście niczym innym niż bardzo wysubtelnioną, razem splecioną zabawą patrzenia, słyszenia, czucia”[37].

Wszystko co dzieje się w nas i poza nami, zamienia się nieustannie w jedną wielką zabawę. U podstaw tej zabawy stoi jednak zawsze niezmienna powaga. Zadaniem człowieka jest aktywnie przyczyniać się do rozwoju tworzonej rzeczywistości zabawy: „To [jest] najwyższa ludzka możliwość — wszystko zamienić w zabawę, za którą stoi powaga”[38].

Myśl o zabawie jako o duchowym, wolnym ale i pełnym powagi nastawieniu do świata, została chyba najdobitniej przedstawiona w jednym z końcowych fragmentów *Die fröhliche Wissenschaft.* Nietzsche wypowiada się tam w imieniu wszystkich tych, którym na sercu leży pełne urzeczywistnienie się wielkiej zabawy, czyli ludzi „nowych, bezimiennych, «trudno-zrozumiałych» przedwcześnie narodzonych jeszcze nie dowiedzionej przyszłości”[39]. Przedstawia on najwyższy ideał, jaki odtąd przyświecać będzie wszystkim, jemu podobnym prekursorom trzeciej epoki świata.

[35] Nietzsche polemizuje tutaj z Arystotelesem, który uważał, że szczęście nie zawiera się w zabawie (Arystoteles: *Etyka nikomachejska.* Op. cit., s. 377 [X6, 1177a]) oraz że zabawa nie jest i być nie może ostatecznym celem ludzkiego życia (s. 376 [X6, 1176b]). Wydaje się więc, że Nietzsche budował swoją koncepcję zabawy w ciągłej opozycji do poglądów Arystotelesa.

[36] KSA 2, 346 *[Menschliches...]*.

[37] KSA 9, 309.

[38] KSA 7, 801-802.

[39] KSA 3, 635 *[Fröhliche...]*.

Zdaje jednak sobie sprawę z trudności i niebezpieczeństw, wiążących się z tym ideałem „Inny ideał jest przed nami, osobliwy, kuszący, niebezpieczny ideał, do którego nie chcemy nikogo namówić, gdyż nikomu tak łatwo nie przyznajemy d o niego prawa: ideał ducha, który naiwnie, tzn. niechcący i z kipiejącej pełni i mocy bawi się wszystkim co nazywało się dotąd świętym, dobrym, nietykalnym, boskim; dla którego to co najważniejsze, w czym lud słusznie ma swoją miarę wartości, znaczyłoby już tak dużo jak niebezpieczeństwo, upadek, poniżenie lub, co najmniej, jak wypoczynek, ślepota, czasowe samozapomnienie; ideał ludzko-nieludzkiego zdrowia i życzliwości, który często jawi się nieludzkim, na przykład gdy ustawia się zachowania, słowa, brzmienia, spojrzenia, moralności i zadania, jak ich najbardziej wcielona, wymuszona parodia — i z nim dopiero unosi się być może, pomimo tego wszystkiego, owa wielka powaga, postawiony zostaje dopiero właściwy znak zapytania, odwraca się los duszy, wskazówka kiwa się, tragedia się rozpoczyna”[40].

Zdaniem Nietzschego, nie ma już żadnej świętości, ani też niczego innego, co z racji swego dotychczasowego autorytetu cieszyło się uznaniem jako pewne i niezmienne. Wszystko ulegnie przemianie w zabawę, w tym nawet działania wymagające najwyższego poczucia odpowiedzialności. Organizacja życia państwowego także zostanie podporządkowana zabawie: „Nowy ideał teoretycznego człowieka. Uczestniczy on w państwie itp. jeszcze tylko dla zabawy ”[41].

Wszystkie funkcje w państwie spełniane będą już tylko dla zabawy. Zaniknie stąd samoczynnie ów pośpiech i niecierpliwość, związane z kultem pracy. Nastanie błogi okres wielkiej zabawy, w którym człowiek będzie miał świadomość wyższości zabawy nad uwarunkowaniami, wynikającymi ze sztywnej struktury państwowej: „Będzie on musiał uczestniczyć w państwie itd., ale bez namiętnej niecierpliwości: z zewnątrz nie może do niego nic przyjść. Będzie się skłaniał coraz bardziej ku zabawie. Przeczuwa on, że jest to najbardziej błogi okres, gdy narody jeszcze tylko dla zabawy są państwami, tylko dla zabawy kupcami i naukowcami — z wyższością nad tym wszystkim”[42].

Ludzie podejmować będą swoje obowiązki z innym nastawieniem niż dotychczas. Nawet praca naukowa będzie formą zabawy, podczas której nikt nie będzie się zbytnio wysilał. Niezależnie od tego co się robi, ważne jest to, aby się dobrze bawić: „Uczony z pędu do zabawy. —Jego ucieczką jest szukanie i rozwiązywanie węzełków: nie wysila się on przy tym zbytnio, aby nie stracić uczucia zabawy”[43].

Nie istnieją żadnego rodzaju działania, które nie zostałyby wprzęgnięte w wielką zabawę. Udział w wielkiej zabawie nie deprecjonuje nawet największych zadań, jakie stoją przed człowiekiem. Nietzsche uważa zabawę za istotowe założenie wszelkich zadań. Jedynie w duchu zabawy można naprawdę dokonywać wielkich

[40] KSA 3, 637 *[Fröhliche...]*.

[41] KSA 7, 801.

[42] KSA 8, 802.

[43] KSA 7, 631.

rzeczy: „Nie znam żadnego innego sposobu obcowania z wielkimi zadaniami niż zabawa: jest ona oznaką wielkości, istotowym założeniem[44].

Jeszcze w czasie przygotowywania dzieła *Also sprach Zarathustra* Nietzsche zauważył, że przemiana wszystkich działań w zabawę mogłaby stanowić szansę osiągnięcia przez ludzkość wyższej jakości ludzkiego *Dasein.* W ten sposób usiłował pozytywnie odpowiedzieć na trudność przedstawioną przez Schopenhauera. Jeżeli człowiek nie chce zatracić się w sprzeczności i jeżeli zamierza osiągnąć coś wyższego niż utrzymanie rodzaju ludzkiego, to powinien opowiedzieć się po stronie wielkiej zabawy. Oddając się całkowicie wielkiej zabawie, może liczyć na to, że jego artystycznie odmienione życie osiągnie najwyższy poziom samoświadomości: „Bawić się wielką zabawą—włożyć w to egzystencję ludzkości, aby być może osiągnąć coś wyższego niż utrzymanie gatunku”[45].

[44] KSA 6, 297 *[Ecce Homo],*

[45] KSA 10, 372.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol 20 1995

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE
PRZEGLĄDY

STEFAN ZABIEGLIK
Politechnika Gdańska

ESTETYKA I ETYKA FRANCISZKA HUTCHESONA

W artykule przedstawiono rys biograficzny szkockiego filozofa Franciszka Hutchesona oraz omówiono jego koncepcje estetyczne i etyczne wyłożone w dziele *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725).

1. Rys biograficzny

Franciszek Huteheson (1694-1746), uważany za ojca szkockiej filozofii XVIII wieku, urodził się w północnej Irlandii w rodzinie pochodzenia szkockiego. Jego ojciec i dziadek byli prezbiteriańskimi duchownymi. Ten ostatni czuwał nad pierwszymi latami edukacji chłopca, który podczas nauki w szkole średniej zapoznał się z podstawami filozofii scholastycznej, w tym logiki. W czternastym roku życia Franciszek został wysłany na studia do Glasgow. Tam od razu został przyjęty na trzeci rok i już w 1712 roku uzyskał stopień Master of Arts, którym kończył się typowy kurs uniwersytecki.

10 II 1713 roku Hutcheson został wpisany do rejestru studentów teologii i pozostał w Glasgow przez następne sześć lat, pracując także w charakterze prywatnego tutora. Na katedrze teologii zasiadał wówczas profesor John Simson, którego wykłady miały ważny wpływ na rozwój intelektualny przyszłego filozofa.

Miejscowe władze kościelne atakowały Simsona za głoszenie nauk niezgodnych z oficjalnie obowiązującym w Kościele Szkockim *Wyznaniem Wiary.* Najbardziej poważne oskarżenie dotyczyło kwestii bytowej współistotności *(homousia)* Jezusa Chrystusa i Boga Ojca, co było równoznaczne z zarzutem antytrynitaryzmu. Kilkunastoletnie szykany miały swój finał w orzeczeniu Zgromadzenia Generalnego[1] z 1729 roku, iż Mr. Simson nie nadaje się na wychowawcę przyszłych duchownych.

Po powrocie do Irlandii Hutcheson został duchownym miejscowego Kościoła prezbiteriańskiego. Jego kazania nie cieszyły się jednak uznaniem wiernych, którzy wywody o dobrym i życzliwym Bogu traktowali jako „próżne gadanie" *(idle cackle),* gdyż nie znajdowali w nich dobrze im znanych fraz o predestynacji, potępieniu, grzechu pierworodnym itp.

[1] Zgromadzenie Generalne *(General Assembly)* — najwyższy organ władzy w Kościele Szkockim; jego skład jest wybierany co roku spośród duchownych i osób świeckich.

W następnych latach Hutcheson prowadził szkołę średnią w Dublinie, a także brał aktywny udział w życiu intelektualnym irlandzkiej stolicy[2]. Za namową przyjaciół, w 1725 roku wydał swoje pierwsze dzieło *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue.* Ukazało się ono anonimowo, gdyż autor nie wierzył, że odniesie sukces. Rozprawa zyskała sobie jednak uznanie i już w następnym roku wyszło jej drugie, poszerzone wydanie. W 1725 roku „Dublin Journal" opublikował także sześć listów Hutchesona zawierających polemikę z koncepcjami etycznymi Hobbesa i Mandeville'a[3]. Trzy lata później autor *Inquiry* odpowiedział na krytykę swego dzieła, zamieszczoną na łamach „London Journal" i sygnowaną przez „Philaretusa". Owocem tej polemiki była rozprawa o zmyśle moralnym, która ukazała się w drugim z kolei dziele Hutchesona *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with illustrations of the Moral Sense* (1728). Jak wiadomo, właśnie ów „zmysł moralny" miał się stać pojęciem kojarzonym z Hutchesonem, choć ten ostatni przejął je od Shaftesbury'ego.

19 XII 1729 roku władze Uniwersytetu Glasgow wybrały Hutchesona na profesora filozofii moralnej. 30 XI następnego roku wygłosił on (po łacinie) swój wykład inauguracyjny *De naturali hominum socialitate,* w którym przedstawił koncepcję przyrodzonej życzliwości człowieka, stanowiącą trzon jego filozofii wyłożonej w dotychczas wydanych dwóch dziełach.

Tematyka wykładów Hutchesona obejmowała religię naturalną, etykę, filozofię prawa i filozofię polityki. Ponadto prowadził on seminaria, na których studenci czytali i komentowali dzieła starożytnych. Zajęcia takie były wówczas nowością na szkockich uniwersytetach, gdzie dominowało podawanie wiedzy w postaci wykładów. Inną innowacją było wprowadzenie angielskiego jako języka wykładowego. Nie oznaczało to wcale deprecjacji łaciny; wprost przeciwnie, właśnie dzięki Hutchesonowi odżyły w Glasgow zainteresowania literaturą klasyczną. Zgodnie z miejscową tradycją, w niedzielne wieczory wygłaszał także prelekcje na temat prawdziwości i wyższości chrześcijaństwa. Cieszył się on opinią znakomitego wykładowcy. Niektórzy studenci powtórnie uczęszczali na jego wykłady. Sława Hutchesona ściągała do Glasgow nie tylko Szkotów, ale także irlandzkich prezbiterian i angielskich nonkonformistów. Wśród jego studentów było wiele znanych później osób, z których na pierwszym miejscu należy wymienić Adama Smitha; w 1759 roku on właśnie został profesorem filozofii moralnej w Glasgow.

Chociaż Hutcheson nie zajmował się bezpośrednio ówczesnymi kontrowersjami teologicznymi, wywarł wpływ na rozwój liberalnego trendu wśród prezbiteriańskiego duchowieństwa. Charakterystyczne, że chociaż starał się on być w całkowitej

[2] Warto dodać, że w tym okresie w Irlandii nastąpiło znaczne ożywienie intelektualne. W pierwszym rzędzie należy tu wymienić George'a Berkeley'a oraz Williama Molyneux (1656-1698). Ten ostatni był współzałożycielem Dublin Philosophical Society (1683) i pierwszym sekretarzem Royal Irish Academy, a od 1685 r. członkiem Royal Society. Przełożył na angielski *Medytacje* Kartezjusza, korespondował z Locke'iem. Jego *Dioptrica nova* była przez dłuższy czas jedną z podstawowych prac z optyki.

[3] Zostały one zamieszczone w zbiorze *A Collection of Letters and Essays on Several Subjects, Lately Published in the Dublin Journal* (London 1929), wydanym przez J. Arbuckle i wznowionym pięć lat później. W 1750 r. listy Hutchesona ukazały się w oddzielnym wydaniu pt. *Reflections Upon Laughter, and Remarks Upon „The Fable of the Bees"* (Glasgow 1750).

zgodzie z prezbiteriańską ortodoksją, studenci upatrywali w nim... socynianina. W czasie pobytu w Glasgow Hutcheson koncentrował się na swej działalności nauczycielskiej, stroniąc od życia towarzyskiego. W 1745 roku nie przyjął propozycji objęcia fotela profesora filozofii moralnej w Edynburgu.

W okresie swojej działalności akademickiej Hutcheson opublikował *Synopsis Metaphysicae* oraz *Philosophiae moralis institutio compendiaria libris ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens* (1742), a także wydał angielski przekład *Rozmyślań* Marka Aureliusza, które opatrzył biografią cesarza-filozofa oraz wprowadzeniem i przypisami, świadczącymi o dobrej znajomości filozofii stoickiej[4]. Już po jego śmierci ukazał się, napisany jeszcze w 1737 roku, *A System of Moral Philosophy* (1755), wydany wraz z przygotowanym przez W. Leechmanna[5] życiorysem Hutchesona, a dwa lata później *Logicae compendium,* powstałe również w okresie działalności akademickiej w Glasgow.

2. Podstawowe założenia metodologiczne estetyki i etyki Hutchesona

Na tytułowej stronie pierwszego *wydania Inquiry* znalazła się zapowiedź „objaśnienia i obrony zasad hrabiego Shaftesbury oraz przedstawienia idei dobra i zła zgodnie z poglądami starożytnych moralistów". W przedmowie Hutcheson formułuje także podstawowe założenia metodologiczne, którymi kierował się w swych dociekaniach. Wychodząc z założenia, że „żadna część filozofii nie jest ważniejsza niż poznanie ludzkiej natury oraz jej różnych władz i dyspozycji", autor *Inquiry* twierdzi, że poznanie to winno być realizowane za pomocą metody empirycznej, a główne kryterium weryfikacji twierdzeń stanowi odwołanie się do faktów[7]. Badając władze poznawcze człowieka należy opierać się na faktach własnej świadomości.

Stosując wspomnianą metodę, Hutcheson stwierdza istnienie władz poznawczych, które nazywa zmysłami *(senses)*[8]. Dostarczają one umysłowi wrażeń i odczuć, umożliwiających formułowanie sądów dotyczących przedmiotów naszej percepcji. W ten sposób postrzegamy nie tylko świat fizyczny, ale także piękno i dobro. Zmysły, za pomocą których poznajemy cechy fizyczne, Hutcheson nazywa „zewnętrznymi". Do poznawania piękna lub brzydoty służy natomiast „zmysł wewnętrzny", nazywany

[4] *The Meditationes of the Emperior Marcus Aurelius Antoninus.* Newly translated from Greek: with notes, and an account of his life. Glasgow 1742. Hutcheson przełożył ks. III-XII. Ks. I-II przetłumaczył jego były uczeń i późniejszy profesor greki, James Moor.

[5] Był on studentem Hutchesona; później objął katedrę teologii.

[6] F. Hutcheson: *An Inquiry concerning Beauty, Order, Harmony, Design.* Ed. with introd, and notes by P. Kivy. Nijhoff, The Hague 1973, s. 23.

[7] Leechmann pisze, że Hutcheson był zawsze przekonany, iż „prawdziwy system moralności (...) musi stanowić rezultat właściwej obserwacji (...). Tak jak badamy strukturę organizmów zwierząt, roślin czy systemu słonecznego, tak też należy badać naszą wewnętrzną strukturę, by stworzyć ścisłą teorię etyczną" (F. Hutcheson: *A System of Moral Philosophy in three books;* (...) pub. from the Original Manuscript by His Son Francis Hutcheson, M. D. To which is prefixed some Account of the Life, Writings, and Character of the Author by the Reverend William Leechmann, D. D. Vols. I-II, Glasgow-London 1755, vol I, s. XVI.

[8] Termin ten jest nieco mylący, gdyż tradycyjnie rozumiane zmysły stanowią jedynie część tego, co oznacza tym terminem Hutcheson.

przezeń także „zmysłem piękna" *(sense of beauty).* Aprobatę lub dezaprobatę ludzkich uczynków umożliwia nam „poczucie moralne", czyli „zmysł moralny" (moral sense)[9]. Obie te władze cytowany autor określa wspólnym mianem „zmysłów wyższych".

An Inquiry into the Original of our ldeas of Beauty and Virtue składa się z dwóch traktatów, które stanowią wykład dwóch teorii: estetycznej i etycznej. Oparte są one na założeniu istnienia owych zmysłów wyższych. Zgodnie z tytułem pierwszego traktatu, dotyczy on „piękna, porządku, harmonii i celowości" *(Concerning Beauty, Order, Harmony, Design).* Drugi omawia „moralne dobro i zło" *(Concerning Moral Good and Evil).* Taka kolejność wykładu nie jest przypadkowa. Hutcheson rozpoczyna od estetyki, gdyż uważa, że zmysł piękna jest bliższy zmysłom zewnętrznym. Ponadto sądzi, że akceptacja istnienia owej władzy ułatwia przyjęcie założenia o istnieniu zmysłu moralnego.

W przeciwieństwie do zmysłów zewnętrznych działających prawie od samego urodzenia, zmysł piękna i zmysł moralny wymagają kształcenia. Jeśli jednak zostały one już wykształcone, to wtedy działają instynktownie, tak jak instynktownie reagujemy na dany smak czy dźwięk.

3. Percepcja piękna

Piękno, twierdzi Hutcheson, nie jest percepowane za pomocą zmysłów zewnętrznych. Można bowiem postrzegać barwy czy dźwięki, nie postrzegając piękna obrazów czy muzyki. Z drugiej strony, w postrzeganiu piękna twierdzeń matematycznych lub prawd ogólnych, jak również piękna związków przyczynowo-skutkowych czy zasad moralnych, zmysły zewnętrzne w ogóle nie biorą udziału. Owa władza działa jednak jak zmysł: poczucie piękna jest natychmiastowe, konieczne i niezależne od naszej woli lub pożądania, a także „bezinteresowne" (czyli niezależne od naszej woli). Z różnych powodów możemy zrezygnować ze smacznej potrawy, ale nie stanie się ona dla nas przez to niesmaczna. Gdybyśmy nie posiadali zmysłu piękna, moglibyśmy opisywać rzeczy jako pożyteczne, wygodne, ciepłe czy lekkie, ale nigdy jako piękne.

Powyższe rozumowanie stanowi dla Hutchesona dowód na istnienie zmysłu piękna. Następnie przechodzi on do rozważań dotyczących samego piękna, które określa jako „jedność wśród różnorodności" *(Uniformity amidst Variety)*[10] Przejawem tej jedności jest piękno przyrody: ziemi, roślin, zwierząt (zwłaszcza piór ptaków). Osobny rozdział (III) Hutcheson poświęca pięknu twierdzeń nauki, zwłaszcza twierdzeń matematycznych, odwołując się przy tym wielokrotnie do *Elementów* Euklidesa. Piękno to, jego zdaniem, zawiera się w fakcie, że owe twierdzenia są

[9] W dalszym ciągu stosuję zamiennie (w zależności od kontekstu) terminy „zmysł moralny" i „poczucie moralne" dla oddania *moral sense,* którym posługuje się Hutcheson w odniesieniu do władzy postrzegania „zacności" uczynków, a także doznawanego przez nas uczucia aprobaty („a nawet zachwytu") wobec dobrego postępowania bliźnich. Podobna uwaga dotyczy „zmysłu piękna" i „poczucia piękna".

[10] F. Hutcheson: *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue; In Two Treatises. With an attempt to introduce a Mathematical Calculation in Subjects of Morality.* London 1725, s. 15. Dalej jako: *Inquiry.*

prawdami ogólnymi, które obejmują całą mnogość (często nieskończoną) konkretnych przypadków. Co do logiki to uważa jednak, że w jej aksjomatach zawiera się mało piękna, gdyż „są one zbyt nieokreślone, a jedność zbyt słabo widoczna”[11]. Natomiast piękne są zasady i prawa fizyki Newtona.

W r. V Hutcheson zajmuje się zagadnieniem celowości i mądrości przyczyny sprawczej, o której możemy wnioskować na podstawie piękna, czyli prawidłowości (regularności) jej skutków[12]. Przypadkowa regularność i prawidłowość jest bowiem —jego zdaniem—mało prawdopodobna. Piękno i harmonia sugerują zatem celowy charakter ich przyczyn. Prawdopodobieństwo przypadkowego powstania roślin czy zwierząt, nie mówiąc o człowieku, „zdaje się być zerowe” *(seems quite to vanish)*[13]. Prawdopodobieństwo, że Wszechświat jest urządzony celowo, „równa się prawie jedności”. Tak więc — konkluduje Hutcheson — tezę o celowości możemy uznać za pewną choć przytoczone rozumowanie nie może być uważane za dowód matematycznie ścisły[14].

Przy okazji celowości w przyrodzie Hutcheson określa jako absurdalne „hipotezy kartezjańskie i epikurejskie”. W szczególności odnosi się to do koncepcji zakładającej możliwość wprowadzenia w ruch materii przez byt nie kierujący się żadnym celem. „Ta *conatus ad motum* [dążność do ruchu — S. Z.], nie mająca faktycznie kierunku, wydaje się być tak wielkim absurdem w kartezjańskim systemie, że zajmowanie się jej obalaniem jest poniżej godności zdrowego rozsądku”. Ci, którzy za przyczynę różnych zjawisk przyjmują jakąś niemyślącą „przyrodę” czy „przypadek”, nie są w stanie wyjaśnić występującej w świecie regularności, której istnienie „staramy się właśnie wykazać w pierwszych czternastu paragrafach tego rozdziału”[15].

W r. VI-VII Hutcheson stara się usunąć sprzeczność między tezą o powszechności zmysłu piękna danego wszystkim ludziom, a oczywistym faktem różnic w percepcji piękna. W tym celu opiera się na twierdzeniu Locke’a, że umysł nie zawiera żadnych idei wrodzonych[16]. Wspomniane różnice biorą się — zdaniem autora *Inquiry*—z błędnych asocjacji idei piękna z innymi ideami, co nie jest dziełem samego zmysłu wewnętrznego. Na podstawie swego dotychczasowego doświadczenia, ludzie mogą wyciągać fałszywe wnioski. Tak np. strach jest zwykle rezultatem wpajanych nam przesądów lub niewiedzy. Ale poczucie piękna nie zależy też od intelektu. Jeśli ktoś nie posiada tego daru, na nic zdadzą się tu szkoła i książki, tak jak nie pomogą one niewidomemu postrzegać barw.

W ostatnim (VIII) rozdziale pierwszego ze wspomnianych traktatów Hutcheson wskazuje na funkcjonalny charakter piękna zawierającego się w przedmiotach, twierdzeniach czy postępowaniu ludzi. Jego zdaniem, dążenie do posiadania pięknych rzeczy stanowi silny bodziec do bogacenia się. Ludzie dążą do bogactwa,

[11] *Inquiry,* s. 15.

[12] Section V: *Reasonings about Design and Wisdom in the Cause, from the Beauty or Regularity of Effects.*

[13] *Inquiry,* s. 53.

[14] Hutcheson był świadom trudności, jakie rodzi posługiwanie się ideą nieskończoności: „Idea of Infinite is troublesome enough to manage in Reasoning” *(Inquiry,* s. 51).

[15] *Inquiry,* s. 46,

[16] Zdaniem Hutchesona, wrodzony jest tylko zmysł piękna, a nie idea piękna.

ponieważ umożliwia im ono zaspokajanie potrzeby piękna, harmonii, porządku, które czynią życie przyjemnym. Bogaci chcą mieć piękną służbę, piękne przedmioty, piękne domy itd. Poznanie praw przyrody umożliwia człowiekowi planowe i skuteczne działanie, a ich piękno utwierdza go w przekonaniu o boskiej mądrości i dobroci. Dotykając zagadnienia teodycei, do którego powróci jeszcze w ostatnim paragrafie drugiego traktatu. Hutcheson formułuje pogląd, że Bóg nie ingeruje bezpośrednio w prawa przyrody, w szczególności nie zawiesza ich, by zapobiec złu, gdyż „taka sytuacja zwalniałaby ludzi od wypełniania ich obowiązków".

Związek piękna z postrzeganą przez nas jednolitością, harmonią i porządkiem, nie ma—zdaniem Hutchesona—charakteru koniecznego, a stanowi jedynie rezultat boskiej dobroci. Bóg dał ludziom zmysł wewnętrzny, by połączenie różnorodności stanowiło podstawę do zadowolenia. Gdyby ludzie byli wyposażeni w zmysł wewnętrzny przeciwnego rodzaju (tzn. gdyby podobało im się to, co brzydkie), to rozum i interes skłaniałyby ich do wykrycia i ukazania jedności w różnorodności, natomiast ów „odwrócony" zmysł wewnętrzny kierowałby ich w stronę dysharmonii, braku prawidłowości itp., co prowadziłoby do „dysonansu duszy".

4. Percepcja dobra

Drugi traktat omawianego *Inquiry* stanowi wykład teorii etycznej Hutchesona. We *Wstępie* autor definiuje dobro moralne jako „ideę cechy postrzeganej w czynach drugiego człowieka, która to cecha wywołuje w nas bezinteresowną aprobatę dla ich sprawcy". Analogicznie, moralne zło, to cecha czynów wywołująca w nas bezinteresowną dezaprobatę dla ich sprawcy. Ów czynnik bezinteresowności odgrywa tu istotną rolę i odróżnia dobra moralne od dóbr naturalnych (majątek, zdrowie, siła, rozsądek itp.), które przynoszą nam korzyść. Pochwalamy bowiem takie cechy, jak honor, wielkoduszność czy dobroć, podobnie jak potępiamy wiarołomstwo, okrucieństwo, niewdzięczność itp., choć nie przynosi to nam żadnej korzyści czy szkody. Z drugiej strony, współczujemy ofiarom zła, także zła naturalnego (ból, bieda, głód, cierpienie, śmierć itp.), nawet jeśli dokucza ono nam samym. Co prawda, w przypadku przestępców poczucie sprawiedliwego wyroku zmniejsza lub eliminuje współczucie okazywane skazanemu i usprawiedliwia to naturalne zło, jakim jest jego cierpienie. Jeśli my sami doświadczamy dobra, wtedy odróżnienie dóbr naturalnych (związanych z korzyścią) od moralnych może wymagać znacznego wysiłku. W przypadku osób trzecich, przychodzi nam to stosunkowo łatwo.

Postrzeganie dobra moralnego nie opiera się na obyczaju, przykładzie czy wykształceniu. Zdolność ta stanowi immanentny składnik natury ludzkiej. Każdy człowiek posiada zmysł moralny *(moral sense),* który umożliwia mu odróżnianie dobrych uczynków od złych. Władza ta wytwarza w nas, podobnie jak zmysł piękna, bezinteresowne uczucie (poczucie moralne), wyrażające się w naszej aprobacie lub dezaprobacie wobec postępowania innych ludzi. Za pomocą zmysłu moralnego możemy także oceniać nasze własne postępowanie, jeśli tylko inne czynniki, np. gwałtowne namiętności, nie zakłócają jego działania.

[17] *Inquiry,* s. 97.

Warto zauważyć, że dla Hutchesona owa władza wartościowania jaką jest zmysł moralny, będąc zdolnością przyrodzoną, sama nie podlega ocenie moralnej. Nawiasem mówiąc, między innymi tę właśnie tezę negował jego najpilniejszy i najzdolniejszy uczeń, A. Smith, który swoją filozofię moralności oparł na pojęciu „sympatii" *(sympathy),* czyli współdoznawania[18]. „Gdy aprobata, z jaką nasz bliźni ogląda postępowanie trzeciej osoby, zgadza się z naszą — czytamy w jego *Teorii uczuć moralnych* — aprobujemy jego aprobatę i uważamy, że jest w pewnej mierze dobra moralnie; jeśli natomiast nie zgadza się z naszymi uczuciami, dezaprobujemy ją i uważamy w pewnej mierze za moralnie złą"[19].

Zakładając istnienie zmysłu (poczucia) moralnego, Hutcheson tym samym występuje przeciwko rozpowszechnionym w jego czasach racjonalistycznym systemom etycznym. „Czyż człowiek musi posiadać umysł Cumberlanda lub Pufendorfa — pyta retorycznie autor *Inquiry* — by zachwycać się wielkodusznością, ufnością, humanitaryzmem, wdzięcznością? Czy musi on przeprowadzać subtelne rozumowania, by dostrzegać zło w okrucieństwie, wiarołomstwie, niewdzięczności? "[20].

Podstawowa teza Hutchesona, do której powraca on wielokrotnie w drugim traktacie, głosi że interes nie jest ani źródłem naszych idei moralnych, ani nie stanowi podstawy aprobaty lub dezaprobaty postępowania bliźnich. Poczucia moralnego nie można przekupić: „Czy mamy pochwalać kogoś, kto zdradził swój kraj, prowadzący z nami wojnę, na równi z bohaterskim obrońcą naszej ojczyzny, jeśli nawet ten pierwszy przysparza nam więcej korzyści? "[21]. Źródłem dobra moralnego nie jest też perspektywa pochwały czy pomnika, a nawet zbawienia wiecznego. Przyczyną dobrych uczynków — zdaniem Hutchesona—nie jest ani interes, ani rozumowanie, ale instynkt bezinteresownej życzliwości *(benevolence),* miłości do ludzi, skłaniający nas do działania dla dobra bliźnich. Bywa tak, że pod wpływem przejściowych namiętności i błędnej oceny natury innych ludzi, żywimy wobec nich nienawiść, ale jest to uczucie, które po zmianie okoliczności może ulec zmianie. Nasza nienawiść wywodzi się jedynie ze sprzeczności interesów i nie jest czymś przyrodzonym. Natura ludzka nie jest zdolna do chłodnokrwistej złości. Nagłe emocje sprawiają, że czasami traktujemy naszego wroga jako człowieka, który jest z gruntu moralnie zły, przypisując mu tę cechę jako nieuchronną i niezmienną. „Ale takiej istoty nie znajdziemy chyba wśród stworzeń dobrego Bóstwa"[22].

Powyższa argumentacja jest bezpośrednio skierowana przeciwko teorii etycznej Mandeville'a, wyłożonej w jego *Bajce o pszczołach* i zakładającej, że źródłem moralności jest duma i interes własny jednostek. Natomiast dla Hutchesona, najbardziej naturalną cechą ludzkiej natury jest życzliwość *(benevolence),* czyli miłość do ludzi. Cechą tą obdarzył ludzi Stwórca, który sam jest „życzliwy w sposób

[18] Smith, chociaż nazywa swego mistrza „genialnym filozofem", podaje w wątpliwość istnienie zmysłu moralnego jako podstawowej i odrębnej władzy ludzkiego umysłu (A. Smith: *Teoria uczuć moralnych.* Warszawa 1989, s. 490-491).

[19] Ibidem, s. 489.

[20] *Inquiry,* s. 115.

[21] Tamże, s. 120.

[22] Tamże, s. 134.

najbardziej powszechny i bezstronny. Nie możemy także wyobrazić sobie w ogóle, co jeszcze mogłoby zasługiwać na miano **doskonałości** *(perfection),* prócz życzliwości i tych cech, które są konieczne, by ją urzeczywistniać [...], trudno nam bowiem wyobrazić sobie jakieś inne rozumienie". Stąd też „najlepszy stan istot myślących, ich największe i najbardziej godne szczęście, polega na powszechnej, rzeczywistej życzliwości"[23].

Życzliwość — zdaniem Hutchesona — może występować w różnych stopniach i formach. Natura sprawiła, że najsilniej realizuje się ona w kontaktach z naszymi bliskimi, gdy ponadto sami jej od nich doświadczamy, co wytwarza w nas towarzyszące życzliwości uczucie wdzięczności. Ale skłonność ta jest zasadniczo skierowana wobec wszystkich i potencjalnie odnosi się do każdego człowieka. Różne obiektywne warunki (np. odległość geograficzna czy odmienność kulturowa) sprawiają, że nie okazujemy jej wobec wszystkich, co zresztą byłoby niemożliwe ze względów praktycznych.

Takie rozumowanie pozwala Hutchesonowi na porównanie życzliwości do ciążenia powszechnego i sformułowanie swego rodzaju „prawa powszechnej życzliwości", poprzez analogię do prawa odkrytego przez Newtona. „Tę powszechną życzliwość wobec wszystkich ludzi — czytamy w r. V cytowanego traktatu — możemy porównać z prawem grawitacji, które, jak się zdaje, rozciąga się na wszystkie ciała we Wszechświecie i [sprawia, że] podobnie jak miłość życzliwości (*the Love of Benevolence),* [przyciąganie] zwiększa się wraz ze zmniejszaniem się odległości, stając się najsilniejszym wtedy, gdy ciała wchodzą ze sobą w kontakt".

Hutcheson zgadza się z poglądem Locke'a, że różne narody w różnych epokach kierowały się różnymi zasadami moralnymi, co stanowi argument przeciwko tezie o istnieniu idei czy zasad wrodzonych.. Na tej podstawie nie można jednak—jego zdaniem — negować istnienia przysługującego wszystkim ludziom zmysłu moralnego, podobnie jak różnorodność ocen estetycznych nie świadczy o braku zmysłu piękna, a różnice poglądów—o braku rozumu. Owa różnorodność zasad moralnych wynika zatem nie z braku czy niesprawności zmysłu moralnego, ale z takich czynników, jak np. różne pojęcia na temat dobra i szczęścia, nietrafny sąd, błędne rozumowanie, fałszywe wyobrażenie o boskich prawach czy „sekciarstwo i partyjniactwo rozwijające nietolerancję i nienawiść do wszystkich obecnych, inaczej myślących itp."[25]. Jednym z argumentów Hutchesona na powszechność i naturalność tego zmysłu moralnego jest reakcja małych dzieci na bajki. Skłaniają się one bowiem zawsze ku dobroci, nienawidząc postaci okrutnych, egoistycznych i zdradzieckich.

Życzliwość—zdaniem Hutchesona—stanowi podstawową motywację dobrych uczynków, ale na ostateczny rezultat mają także wpływ inne cechy, które właściwie użyte mogą sprzyjać pomnażaniu dobra, bądź też, jeśli są wykorzystywane w złych intencjach, potęgować zło moralne. Autor *Inquiry* wymienia w tym kontekście rozsądek, dobrą pamięć, wyobraźnię, pracowitość, wytrzymałość na trudne warunki lub ból, pasję badawczą, a także pogardę wobec bogactwa, obmowy czy śmierci.

[23] *Inquiry,* s. 276.

[24] Tamże, s. 198-199.

[25] Tamże, s. 187.

Jeśli cechy te służą dobru, zwiększają one nasze uczucie aprobaty (miłości) okazywane ich posiadaczowi. Jeśli jednak ten ostatni wykorzystuje je ze szkodą dla społeczeństwa, to jedynie wzmagają one naszą dezaprobatę (nienawiść) wobec jego postępowania. Hutcheson jest zdania, że należałoby je nazwać „raczej cechami przyrodzonymi, niż zaletami moralnymi"[26].

Powyższa kwestia wiąże się ściśle z zagadnieniem mierzalności wartości moralnej ludzkich czynów. Dla Hutchesona bowiem moralne dobro i zło są stopniowalne. W związku z tym w r. III omawianego traktatu podaje on metodę „obliczania moralności"[27]. Stanowi ona próbę stworzenia teorii etycznej zbudowanej na wzór *Elementów* Euklidesa. W tym celu Hutcheson wprowadza pięć aksjomatów, w oparciu o które formułuje następnie sześć twierdzeń dotyczących wartości moralnej ludzkich czynów. A oto trzy z tych twierdzeń:

Tw. 1. Moralna wartość czynu dokonanego przez daną osobę, czyli ilość dobra publicznego *(publick good),* które uczyniła ona dla ludzkości, jest wprost proporcjonalna do jej życzliwości i zdolności, czyli:

M = B x A, gdzie:

M — moment dobra; A— zdolności *(abilities).*

Tw. 2. Ilość osobistego dobra, czyli korzyści *(interest),* które dana osoba uczyniła dla siebie, jest wprost proporcjonalna do jej egoizmu i zdolności, czyli:

I = S x A, gdzie:

I — Korzyść własna; S — egoizm, samolubstwo *(self-love).*

Tw. 6. Życzliwość nie jest jedyną motywacją naszych uczynków. Oprócz niej często występuje egoizm, który może ją wzmacniać lub też wchodzić z nią w konflikt (gdy przychodzi komuś spełnić dobry uczynek kosztem własnego trudu i cierpienia, lub gdy uczynek ten naraża go na szkodę).

W pierwszym przypadku dla tw. 6 mamy:

$$M = (B + S) \times A = A \times B + A \times S, \text{ skąd: } A \times B = M - A \times S = M - I, \text{ czyli:}$$

$$B = \frac{M - I}{A}.$$

W drugim przypadku:

$$M = (B - S) \times A = B \times A - S \times A, \text{ skąd: } B \times A = M + A \times S = M + I, \text{ czyli:}$$

$$B = \frac{M + I}{A}$$

Tak więc, konkluduje Hutcheson, większym przejawem życzliwości jest uczynek, któremu towarzyszy mniejszy interes własny. Jeśli jednak interes ten jest sprzeczny z życzliwością, a mimo to podporządkowuje się jej, wtedy powinien on być dodany do momentu dobra, by zwiększyć wartość moralną uczynku, czyli wielkość życzliwości. W tym ostatnim przypadku interes osobisty oznacza wszelką korzyść, którą dana osoba mogłaby uzyskać przez zaniechanie uczynku.

[26] *Inquiry,* s. 168.

[27] W czwartym wydaniu Inquiry Hutcheson zrezygnował z tego pomysłu i gruntownie przerobił § 11 i 12, jak również usunął wszystkie „obliczenia".

W § 11 Hutcheson powtarza powyższe założenia i wywody w odniesieniu do zła moralnego, wprowadzając dodatkowo pojęcie momentu zła i nienawiści **H** *(hatred).* Przez tę ostatnią rozumie on „skłonność, która prowadzi nas do zła (będącą najczęściej jedynie egoizmem nie biorącym pod uwagę swoich skutków)”[28].

Jak łatwo zauważyć, powyższa metoda służy nie tyle do obliczania wartości moralnej uczynków, co stanowi pewien sposób jej szacowania. Hutcheson nie podaje bowiem żadnych miar ilościowych dla wprowadzonych przez siebie zmiennych, a operuje jedynie relacjami „większy”, „równy”, „mniejszy”. Tak np. powiada, że niewielkie dobro uczynione wielu osobom, któremu towarzyszy zarazem wielkie zło dla kilku, należy zakwalifikować jako zło; natomiast wielkie dobro wyrządzone kilku osobom może przewyższyć niewielkie zło uczynione dla wielu. W tym duchu utrzymana jest też bodaj najsłynniejsza maksyma Hutchesona, która stała się później sztandarowym hasłem utylitaryzmu; **„Najlepszym jest to działanie, które przyczynia się do jak największego szczęścia jak największej liczby ludzi”.** Analogicznie określa on jako najgorsze to działanie, które przysparza najwięcej nieszczęścia największej liczbie ludzi[29].

Autor *Inquiry* zdawał sobie sprawę, że jego pomysł „obliczania moralności” może zostać przyjęty jako — by użyć jego słów — „coś ekstrawaganckiego i dziwacznego”. Sądził jednak, że takie podejście pozwoli na wyprowadzenie „wielu interesujących twierdzeń”. Dla przykładu przedstawia „wywód, który, jak się zdaje, powinien ucieszyć nas w jak najwyższym stopniu”. Chodzi mianowicie o starą stoicką tezę, że cnota człowieka (mędrca) nie zależy od jego pozycji społecznej. Hutcheson uważa, że teza ta stanowi konsekwencję jego „matematycznego” rozumowania. „Żadne zewnętrzne warunki losu, żadne niezależne od człowieka bariery, nie mogą być dla nikogo przeszkodą, by wykazać się najbardziej dzielną cnotą. Nawet niewielki moment dobra wspólnego, który może uczynić każdy, nabiera tym większej wartości, im mniejsze są (przyrodzone lub nabyte) możliwości sprawcy. W określonych przypadkach ułamek wyrażający stopień życzliwości może stać się bardzo wielki. Tak więc, bohaterami mogą być nie tylko królowie, politycy czy wodzowie, ale także uczciwi kupcy, dobrzy przyjaciele, lojalni doradcy, hojni i gościnni sąsiedzi, kochający mężowie i ojcowie itp.”[30].

Do wywodów tego rodzaju, czyli opartych na wprowadzonej przez siebie „metodzie matematycznej”, autor *Inquiry* powróci jeszcze w ostatnim rozdziale drugiego traktatu (§7), gdzie podaje 14 przykładów oceny stopnia i zła ludzkich uczynków. Akcentuje tam moralną wartość postaw i czynów prospołecznych przynoszących pożytek ogółowi, a nie tylko samemu sprawcy. Zgodnie z jego poprzednimi rozważaniami, główną motywacją tych prospołecznych zachowań jednostek jest życzliwość, miłość do ludzi. Wśród innych przyczyn skłaniających ludzi do takich zachowań

[28] *Inquiry,* s. 173.

[29] *Inquiry,* s. 164. M. Ossowska jest zdania, że takie wypowiedzi Hutchesona pozwalają (przy pewnych uzupełnieniach jego koncepcji) włączyć go do obozu utylitarystów (M. Ossowska: *Myśl moralna Oświecenia angielskiego.* Warszawa 1966, s. 206).

[30] *Inquiry,* s. 178.

Hutcheson wymienia także współczucie, które uważa za odruch przyrodzony i niezależny od obyczaju, wychowania czy wykształcenia.

W końcowej części drugiego traktatu (r. VII) autor *Inquiry* przechodzi do przedstawienia własnej filozofii prawa, opartej na wyłożonej uprzednio teorii zmysłu moralnego, podkreślając, że filozofia ta „abstrahuje od wszelkiego prawodawstwa ludzkiego i boskiego”[31]. Jej podstawą jest, podobne do kaniowskiego, pojęcie obowiązku moralnego, który wypływa z nakazów sumienia utożsamianego ze zmysłem moralnym Gdyby wszyscy ludzie słuchali tego wewnętrznego głosu — twierdzi Hutcheson — gdyby kierowali się w swym postępowaniu życzliwością mającą na widoku dobro ogółu, wtedy prawo stanowione nie byłoby potrzebne. Ponieważ jednak głos ten jest zagłuszany przez egoizm, emocje czy słabość rozumu, konieczne staje się obwarowane sankcjami prawo stanowione, nad realizacją którego czuwa prawodawca posiadający odpowiednią siłę, by je egzekwować.

Za jedno z głównych zadań filozofa-moralisty Hutcheson uznaje wykazanie, że życzliwość i dążenie do dobra ogółu winny stać się podstawowym, jeśli nie jedynym, motywem naszego postępowania. W tym celu filozof musi uświadomić ludziom, że pierwotnym źródłem moralności jest zmysł moralny. O tej pierwotności — zdaniem autora *Inquiry* — świadczy m. in. fakt, że również prawa stanowione podlegają ocenie tego zmysłu. Ludzie mówią bowiem o dobrym lub złym prawodawstwie, w zależności od tego, czy służy ono dobru ogółu. Dotyczy to nawet prawa boskiego, o którym powiada się najczęściej, że jest dobre, święte itp. Chociaż tutaj, w przeciwieństwie do prawa ludzkiego, inna ocena nie miałaby sensu, jeśli zważyć, że wola boska stanowi przyczynę samego zmysłu moralnego ludzi i wszelkiej życzliwości.

W dalszym ciągu swych wywodów Hutcheson wprowadza rozróżnienie między obowiązkiem (moralnym) a nakazem. W przypadku prawa stanowionego nakaz staje się obowiązkiem, jeśli towarzyszące mu sankcje współgrają z naszym poczuciem moralnym, by pobudzić nas do czynu, który oceniamy jako dobry. I odwrotnie, jeśli sankcje (nagrody lub kary) kłócą się z naszym poczuciem moralnym, wtedy mówimy, że ulegamy pokusie korzyści lub działamy pod przymusem.

5. Prawa i uprawnienia jednostki

W ostatniej części *Inquiry* autor przechodzi do omówienia kilku rodzajów praw, które odnoszą się do jednostki; większość z nich nazywana jest dziś prawami człowieka Dla odróżnienia od praw stanowionych *(laws),* posługuje się tu terminem *right,* co M. Ossowska tłumaczy jako „uprawnienie”[32]. Z braku miejsca ograniczę się tu jedynie do zasygnalizowania niektórych z tych uprawnień.

Jeden z podziałów wprowadzonych przez Hutchesona dotyczy uprawnień niezbywalnych i zbywalnych. Do tych pierwszych zalicza on prawo do własnego zdania. Nie można odebrać człowiekowi prawa do posiadania jego własnego sądu czy emocji, nie można nakazać mu myśleć lub czuć zgodnie z czyjąś wolą Niezbywalne

[31] *Inquiry,* s. 249.

[32] M. Ossowska: Op. cit., s. 209. W dalszym ciągu dla oddania angielskiego *right* posługuję się zamiennie, w zależności od kontekstu, terminami „uprawnienie” i „prawo”.

jest również prawo do ochrony własnego życia i ciała, a także „prawo służenia Bogu w sposób, jaki uznaje się za najbardziej odpowiedni”[33].

Dużą rangę przypisuje Hutcheson prawu do posiadania i dysponowania własnym majątkiem. Jest on przy tym zdania, że „co najmniej 9/10” rzeczy zaspokajających ludzkie potrzeby stanowi rezultat trudu i pracy. Sama tylko życzliwość nie stanowi jednak dostatecznej podstawy dla pracowitości. Stąd też, ta ostatnia musi być „pobudzana przez prawo do posiadania owoców własnej pracy, gromadzenia towarów na przyszłość, ich sprzedaży, przekazywania przyjaciołom, dzieciom, krewnym, jak również przez prawo do sporządzania testamentu”[34].

Co się tyczy władzy państwowej, to Hutcheson opowiada się za koncepcją umowy społecznej. Twierdzi bowiem, że obywatele przekazują rządzącym część swoich praw zbywalnych. Rząd nie może jednak mieć władzy absolutnej. Jego funkcjonariusze winni podlegać określonym ograniczeniom, „jakie podpowiada rozsądek”. W szczególności, żadna władza nie może naruszać niezbywalnych praw człowieka”[35]. Jest natomiast powołana do tego, by w jak najlepszy sposób zapewnić realizację dobra wspólnego, przeciwdziałać wzajemnemu wyrządzania sobie krzywd oraz bronić przed wrogiem zewnętrznym. Do tego celu musi dysponować odpowiednią siłą. Taką władzę Hutcheson nazywa „cywilizowaną”, a prawo do jej powołania traktuje jako jedno z podstawowych uprawnień człowieka. Jej przeciwieństwem jest „władza despotyczna”, która realizuje jedynie interesy rządzących i nie dba w ogóle o dobro poddanych. W tym przypadku nie ma mowy o żadnej umowie społecznej czy nawet milczącym przyzwoleniu obywateli.

Warto podkreślić, że ów warunek aprobaty nie odnosi się—zdaniem Hutchesona — do prawa Boskiego. Bóg kieruje bowiem ludźmi, nie pytając ich o zdanie. Każdy śmiertelnik powinien podporządkować się Jego prawom, stworzonym dla dobra społeczeństw i jednostek. Kierują one człowieka ku dobru lepiej, niż jego własny, nawet wielki rozum i rozsądek. Źródłem prawa Boskiego jest Jego wszechobejmująca życzliwość, a ustanowiony przez Niego system kar i nagród służy przestrzeganiu tego prawa dla powszechnego dobra.

Hutcheson nie zgadza się z poglądem, że Bóg ma prawo panować nad światem, ponieważ go stworzył, ludzie zaś winni okazywać Mu posłuszeństwo, ponieważ są Jego stworzeniami. Posłuszeństwo okazywane Stwórcy winno stanowić wyraz naszej wdzięczności za Jego życzliwość. Choć w tym przypadku obok życzliwości należy jeszcze wziąć pod uwagę również Jego nieskończoną mądrość i moc.

Należy dodać, że w obu omawianych tu traktatach Hutcheson opiera się na założeniu o dobroci Boga, choć nie zawsze się doń odwołuje w swoich wywodach. W ostatnim paragrafie drugiego traktatu stwierdza, że teza o dobroci Boga, aczkolwiek powszechnie aprobowana, nie jest dowodliwa *a priori* na podstawie twierdzenia o Jego istnieniu. Jej prawdziwość jest natomiast wielce prawdopodobna, jeśli wziąć

[33] *Inquiry,* s. 276.

[34] Tamże, s. 268.

[35] „Żadna mądrość, dobroć czy inna cecha nie uprawnia nikogo, jeśli nie otrzymał na to wyraźnej lub milczącej zgody innych ludzi, do tego, by nakazywać im cokolwiek, dysponować owocami ich pracy lub narzucać im jakiekolwiek prawa” *(Inquiry,* s. 274).

pod uwagę „całe urządzenie przyrody, które wydaje się być w oczywisty sposób zaprojektowane i obmyślane dla dobra całości. Przypadkowe nieszczęścia zdają się być koniecznym elementem w mechanizmie służącym realizacji jej największego dobra". Jednym ze świadectw dobroci Stwórcy jest zmysł moralny dany istotom myślącym po to, by zachwycały się one czynami inspirowanymi troską o dobro innych ludzi.

Tak więc Hutcheson dowodzi istnienia Boga w oparciu o argument znany w historii filozofii jako fizyko-teologiczny. „Cała dostrzegalna konstrukcja świata daje nam wyobrażenie o nieograniczonej mądrości i sile Stwórcy"[36]. Argument ten był powszechnie wykorzystywany przez filozofów szkockiego Oświecenia (za wyjątkiem Hume'a), w czym, z pewnością, niemała zasługa myśliciela z Glasgow.

W następnych pracach Hutcheson dokonywał pewnych modyfikacji swojej teorii etycznej[37], zachowując wszakże jej zasadnicze ramy. Tak np. w *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* jako kolejny zmysł wewnętrzny pojawia się „poczucie społeczne" *(public sense).* Chodzi tu o takie prospołeczne nastawienie, któremu nie towarzyszy oczekiwanie rewanżu lub jakichś innych egoistycznych korzyści. Pochodzenie tego pojęcia jest wyraźnie stoickie, posługiwali się nim zarówno Cyceron, Seneka, jak i Marek Auteliusz, chociaż *publick sense* Hutchesona nie pokrywa się w pełni z łacińskim *sensus communis*[38].

W System of Moral Philosophy pojawiają się jeszcze kolejne zmysły wewnętrzne, a mianowicie: „poczucie sympatii" *(a sense od sympathy),* utożsamiane z *publick sense,* a także „poczucie honoru" *(a sense of honour)* oraz „poczucie godności i przyzwoitości" *(a sense of dignity and decency.* Modyfikacje te nie dotyczą jednak występującego we wszystkich dziełach Hutchesona pojęcia powszechnej i bezinteresownej życzliwości *(universal benevolence),* stanowiącej dlań główny przedmiot aprobaty moralnej.

[36] *Inquiry,* s. 278.

[37] Warto zauważyć, że swą teorię estetyczną wyłożył Hutcheson od razu w roku 1725 i już do niej nie powracał. Obok *Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design,* problematyka estetyczna znajduje się w trzech rozprawach o śmiechu, zamieszczonych 5, 12 i 19 lipca w „Dublin Journal" jako listy do redaktora (James Arbuckle). W 1973 r. Peter Kivy dołączył je do swej edycji tego dzieła.

[38] Na temat pojęcia *sensus communis* u moralistów rzymskich zob.: S. Zabieglik: *Krzywe zwierciadło filozofii, czyli Z dziejów pojęcia zdrowego rozsądku.* Warszawa 1987, s. 41-43.

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE
Vol. 20 1995 PRZEGLĄDY

LECH SZYNDLER
Akademia Teologii Katolickiej
w Warszawie

ZAGADNIENIE „SŁOWA SERCA" W *SCRIPTUM SUPER LIBROS SENTENTIARUM* św. TOMASZA Z AKWINU[1]

Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda, klasycznego średniowiecznego podręcznika teologii, będącego wypisem z tekstów patrystycznych, jest pierwszym chronologicznie wielkim dziełem św. Tomasza z Akwinu. Powstało ono w związku z promocją na magistra w Uniwersytecie Paryskim[2] i otwiera etap wielkiej pracy dydaktycznej, której zwieńczeniem jest *Suma teologiczna.* „Komentarz" ten, traktowany jako młodzieńcza „wprawka", jest dość rzadko studiowany i komentowany, tym bardziej, iż jego treść jest w dużym stopniu wyznaczona przez tekst *Sentencji.* Ale właśnie z racji jego wczesnego pochodzenia, może on być okazją do przestudiowania pierwszych rozstrzygnięć, które mogą dodać wiele nowych elementów do klasycznych ujęć.

Wydaje się, że takim właśnie zagadnieniem jest problematyka „słowa serca" *(yerbum cordis),* jako pierwszego skutku, owocu poznania intelektualnego. Lektura poszczególnych dystynkcji ujawnia nowe zagadnienie, które, poruszane przy okazji innych wyjaśnień, pozwala inaczej niż dotychczas pokazać przebieg ludzkiego poznania, przeformułować jego rozumienie.

Bezpośrednim kontekstem zagadnienia „słowa serca" jest teoria poznania, rozumiana jako identyfikacja sposobu przejmowania informacji o bycie. Ta identyfikacja polega na ukazaniu wewnętrznych przyczyn, pryncypiów i jest to metoda właściwa dla filozofii. Chodzi tu więc o filozoficzną analizę przebiegu ludzkiego poznania.

Przypomnijmy, że w dziejach filozofii można wyodrębnić dwa zasadnicze nurty refleksji: realizm i idealizm. Realizm metafizyczny będzie wyrażał się w podkreśleniu pierwszeństwa bytów. W poznaniu realizm będzie rozważał ujęcie tego, co jest,

[1] S. Thomae Aquinatis: *Scriptum super Libros sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis.* Ed. nova cura R. P. Mandonnet OP, t. 1-2, Parisiis 1929; S. Thomae Aquinatis: *Scriptum super Sententis Magistri Petri Lombardi.* Recognovit atque iterum edidit R. P. M. F. Moos OP, t. 3, Parisiis 1933; S. Thomae Aquinatis: *Commentum in quartum librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi.* W: Divi Thomae Aquinas *Opera Omnia,* vol. 10: studio ac labore St. E. Frette et P. Mare, Parisiis MDCCCXXXIX [1889], vol. 11: studio ac laboris St. E. Frette, Parisiis MDCCCLXXXII {1882]. Cyfra rzymska oznacza księgę, natomiast arabskie dystynkcję, kwestię, artykuł, oraz czasem kwestiunkulę.

[2] E. Gilson: *Tomizm, wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu.* Warszawa 1960, s. 530, 532; J. A. Weisheipl: *Tomasz z Akwinu.* Poznań 1985, s. 95-112, 439-440, 468-469.

niezależnie od naszego poznawania. Idealizm z kolei akcentować będzie pierwszeństwo myśli jako tworzywa wszystkich bytów. W refleksji nad poznaniem ograniczy się jedynie do badania sposobu tworzenia wiedzy, niezależnie od rzeczywistości. Chociaż Tomasz nie posługuje się wprost rozróżnieniem realizm — idealizm, to wielokrotnie na kartach *Komentarza* daje dowody traktowania realizmu jako swojego stanowiska. Jest to wyraźne zwłaszcza wówczas gdy, rozważając różne definicje prawdy, odróżnia prawdę jako przejaw bytu, od prawdy wynikającej z ujęcia jej przez intelekt O ile pierwsze rozumienie prawdy związane jest z istnieniem bytu jako jego przejaw, to drugie polega na jakimś upodobieniu do bytu, w którym wyraża się zgodność ujęcia[3]. Tomasz stwierdza ponadto, że poznawanie jest pewnym działaniem biernym człowieka, jest jakąś recepcją[4].

Aby poprawnie przedstawić wyjaśnienia Akwinaty dotyczące poznania, należy jeszcze odwołać się do jego rozumienia człowieka, aby w jego strukturze wskazać na racje umożliwiające poznanie. Tomasz stwierdza, że dusza ludzka jest formą ciała, jest powiązana z nim[5] i dlatego taką duchowo-materialna struktura człowieka, wyznacza też sposób jego poznawania. Poznanie człowieka jest zatem wielostopniowe, kilkuetapowe. Formuła św. Tomasza jest lapidarna: poznanie jest przejściem z informacji zmysłowych do umysłowych *(cognitio a sensibilibus in intelligiblia)*[6].

Pierwszy więc kontakt z rzeczywistością, odebranie wrażeń — należy do zmysłów. Skutkiem zarejestrowania przez nie bodźców pochodzących od bytu, jest podobizna *(smilitudo)* bytu, nazywana też postacią poznawczą *(species)*. Ponieważ dominują w niej przede wszystkim informacje o materialnej stronie bytu, nazywana tradycyjnie jest postacią zmysłową *(species sensibilis)*[7]. Warto tu dodać, że ta postać

[3] I, 19, 5, 1, soL: „Quaedam enim veritatis definitio datur secundum hoc quod veritas completur in manifestatione intellectus; sicut dicit Augustinus, lib. *De vera religione,* cap. XXXVI, col. 151, t. III: «Veritas est qua ostenditur id quod est»; et Hilarius, V De Trinitate, *14, col. 137, t. II: «Verum est declarativum aut manifestativum esse». Quaedam autem datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re, sicut illa Augustini, II *Soliloq.,* cap. V, col. 889, t. I: «Verum est indisivo esse et eius quod est»; et alia Avicennae, tract. VIII *Metaph.:* «Veritas cuiusque rei, est proprietas sui esse quod stabilitum ei est». Quaedam autem dantur secundum commensurationem eius quod est in intellectu ad id quod est in re, sicut dictur: Veritas est adequatio rei ad intellectum; et Augustinus, ubi supra: «Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur si velit et cognoscere». (...) Patet etiam ex dictis, quod veritas addit supra essentiam secundum rationem, scilicet ordinem ad cognitionem vel demonstrationem alicuius".

[4] I, 15, 5, 3, ad 4: „Sed operatio animae intellectualis in rem quam cognoscit et diligit, est operatio non activa, sed receptiva; et ideo non oportet quod coniungatur ei essentialiter, sed quod intentio illius recipiatur in ipsa anima".

[5] II, 39, 3, 1, sol.:, „Et quia rationalis anima cotpori coniuncta est, ideo cognitio debita sibi secundum suum proporium ordinem est cognitio quae a sensibilibus in intelligibila procedit, et non pervenit in cognitionem veritatis nisi inquistione praecedente".

[6] Tamże.

[7] I, 38, 1, 2, sol.: „Respondeo dicendum modus, quod in quaelibet cognitione potest considerari duplex modus: scilicet rei cognitae et modus cognoscentis. Modus quidem rei cognitae non est modus cognitionis, sed modus cognoscentis... Quod patet ex hoc quod eiusdem rei cognitio est in sensu cum conditionibus materialibus, quia sensus est potentia in materia; in intellectu autem, quia immaterialis est, eiusdem cognitio est sine appenditiis materiae. Cuius ratio est, quia cognitio non fit nisi secundum quod cognitum est in cognostente. Unumquodque autem est in aliquo per modum ipsius, et non per modum sui... et ideo oportet quod cognitio fiat Secundum modum cognoscentis".

nie utożsamia się z władzami zmysłowymi, pozostaje czymś odrębnym w stosunku do nich. Tomasz wyraża to w formule, iż pobudzenie zmysłu dokonuje się w porządku niematerialnym *(in esse spirituale)*[8], co rozumieć należy właśnie jako zmianę nie prowadzącą do nabycia nowej jakości, nie prowadzącą do przekształcenia struktury samej władzy.

Tak ujęta postać poznawcza *(specis sensibilis),* w której dominują elementy przypadłościowe, zapodmiotowane w materii jako możności poddanej wpływowi formy i aktowi istnienia, jest niedostępna dla intelektu, który jest wrażliwy tylko na pryncypia, na pierwsze elementy bytu. Aby zatem intelekt mógł poznać zawartość danego bytu, tego, co go stanowi, musi dokonać się przygotowanie postaci poznawczej, aby była proporcjonalna, współmierna wobec intelektu.

Tym przygotowaniem postaci odpowiedniej dla intelektu możnościowego zajmuje się intelekt czynny[9]. Dokonuje on swoistego oczyszczenia postaci zmysłowej, które Tomasz nazywa abstrakcją, i w wyniku tej operacji ujawniona zostaje postać umysłowa (species intelligibilis), która następnie jest przekazywana do intelektu możnościowego. W nim wywołuje skutek, którym jest rozumienie tego, czym jest dany byt, rozumienie stanowiących go pryncypiów. W tym też momencie Tomasz wprowadza zagadnienie „słowa serca".

Tomasz wyróżnia w akcie intelektu, w jego działaniu, jakby dwa aspekty, momenty. Mówi mianowicie, że najpierw dokonuje się samo rozumienie, odczytanie treści pryncypiów *(intelligentia indivisibilium),* a dopiero potem następuje utworzenie wiedzy *(compositio et divisio)*[10].

Rozważmy ten pierwszy aspekt Intelekt bierny, władza poznawcza, doznaje wpływu ze strony bytu, jakim jest postać umysłowa *(species intelligibilis)*. Z racji swej struktury intelekt posiada pewne dyspozycje, jakby nieujawnione sprawności[11],

[8] II, 19, 1, 3, ad 1: „Ad primum ergo dicendum, quod duplex est passio. Una quae sequitur actionem naturae: quando scilicet species agentis recipitur in patiente secundum esse materiale, sicut quando aqua celefit ab igne. Alia quae sequitur actionem quae est per modum animae: quando scilicet species agentis recipitur in patiente secundum esse spirituale, ut intentio quaedam, secundum quem modus res habet esse in anima, sicut species lapidis recipitur in pupilla; et talis passio semper est ad perfectionem patientis".

[9] II, 17, 2, 1, sol.: .intellectus autem agens dicitur qui facit intelligibilia in potentia esse in factu, sicut lumen quod fecit colores in potentia visibiles, esse actu visibiles. (...) anima virtutem habet per quam facit species sensibiles esse intelligibilis actu, quae est intellectus agens".

[10] I, 19, 5, 1, ad 7: „Ad septimum dicendum, quod sit duplex operatio intellectus: una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam Philosophus, III *De anima,* text. 21, nominat intelligentiam indivisibilium, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur, alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis".

[11] III, 23, 1, 1, sol.: „Oportet ergo ut alio modo recipiatur, scilicet per modum qualitatis inhaerentis, scilicet ut rectitudo regulae efficiatur forma potentiae regulatae... Et haec quidem qualitas sive forma, dum adhuc imperfecta est, dispositio dicitur, cum autem iam consummata est et quasi in naturam versa, habitus nominatur... Sed intellectus possibilis qui de se indeterminatus est, sicut materia prima, habitu indiget quo participet rectitudinem suae regulae: et naturali quantum ad ea quae ex ipso lumine intellectus agentis qui est regula eius, statim determinatur, sicut sunt prima principia; et acquisito, quantum ad ea quae ex his principiis educi possunt".

które są aktualizowane przez sam oddziałujący byt[12]. W wyniku przejęcia przez intelekt *species intelligibilis,* dokonuje się swoiste uformowanie intelektu *(formatio)*[13], które Tomasz określa ponadto jako zapłodnienie[14]. Jego owocem jest pojawienie się w intelekcie dokładnej podobizny bytu, która nie jest wszakże już postacią poznawczą *(species)*. To podobieństwo wywołane w intelekcie, jest „słowem serca" *(verbum cordis)*[15], gdyż ujawnia ono, manifestuje to, co intelekt poznał i zrozumiał[16]. Na podstawie tekstów z *Komentarza do Sentencji* możemy dokładniej opisać drogę prowadzącą do ujawnienia zrozumienia w postaci „słowa serca".

Ujmując to od strony *species,* trzeba powiedzieć, że intelekt będzie podlegał temu wpływowi. Postać poznawcza wywoła w nim proporcjonalny do siebie skutek. Ten wpływ na intelekt możnościowy nazwać można zapłodnieniem *(conceptio)*. Z kolei od strony intelektu dokona się najpierw przejęcie wpływu pryncypiów. To przejęcie, które nie jest jeszcze samym zrozumieniem, Tomasz nazywa prostym wejrzeniem *(simplex intuitus, simplex apprehensio)*[17]. Dopiero po dokonaniu tego prostego ujęcia, intelekt w pełni ogarnia to, co zostało mu dostarczone i wyraża to jako manifestację swego zrozumienia. To ujawnienie, swoiste wypowiedzenie zrozumienia, które choć jest w intelekcie, nie jest jednak identyczne z nim, nazywamy zrodzeniem *(nativitas)*[18]. Wydaje się ponadto, że Tomasz, mówiąc o zrodzeniu „słowa serca" podkreśla,

[12] II, 20, 2, 2, ad 2:. Respondeo dicendum, quod perfectio intellectus possibilis est per receptionem obiecti sui, quod est species intelligibilis in actu. Sicut autem in obiecto visus est aliquid quasi materiale, quod accipitur ex parte rei coloratae, sed complementum formale visibilis inquantum huiusmodi set ex parte lucis, quae facit visibile in potentia esse visibile in actu; ita etiam obiectum intellectus quasi materialiter administratur vel offertur a virtute imaginativa; sed in esse formali intelligibili completur ex lumine intellectus agentis, et secundum hanc formam habet quod sit perfectio in actu intellectus possibilis".

[13] I, 38, 1, 3, sol.: „Cum in re duo sunt, quidditas rei, et esse eius, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quidditattes rerum, quae etiam a Philosopho, in III *De anima,* dicitur indivisibilium intelligentia".

[14] I, 27, 2, 2, sol: „... quia si inquiratur quid sito istud verbum quo aliquis sibi loquitur, non invenitur esse nisi conceptio intellectus. Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta".

[15] I, 27, 2, 1, sol.: „Si ergo accipiatur locutio secundum quod est in parte intellectiva tantum, sic est verbum cordis, quod etiam ab aliis dicitur verbum rei, quia est immediata similitudo ipsius rei... est ibo ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem vel alterius, secundum quod aliquis alteri loquitur, vel sui ipsius, secundum quod contingit aliquem etiam sibi ipsi loqui, et haec primo accipit rationem verbi; unde verbum nihil aliud dicit quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis".

[16] II, 11, 2, 3, sol.: „[Species] secundum autem quod ordinatur ab intelligente ut manifestanda alteri, habent rationem verbi, quod dicitur verbum cordis".

[17] I, 3, 4, 5, sol.: „Intelligere autem dicit nihil quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligible"; DI, 35, 2, sol. 3: „Respondeo dicendum quod intellectus videtur nominare simplicem apprehensionem; sed sapientia nominat quamdam plenitudinem certitudinis ad iudicium de apprehensis; et ideo intellectus videtur pertinere ad viam inventionis, sed sapientia ad viam iudicii".

III, 8, 1, ad 6: „Ad sextum dicendum quod genitum exii a generante dupliciter. Uno modo secundum quod procedit in esse distinctum a generante, clausum tamen infta terminos generantis. Et hoc proprie dicitur conceptio. Alio modo secundum quod procedit in esse distinctum et manifestum. Et quia res nominatur secundum id quod apparet, ideo modus exeundi facit nativitatem secundum communem usum loquendi, quamvis et primus etiam aliquo modo faciat nativitatem, secundum quod dicitur duplex nativitas, scilicet in utero et ex utero...

Et ideo etiam verbum secundum quod distinguitur in intellectu, dicitur concipi; secundum autem quod extra

że nie jest ono wytworem intelektu, lecz że jest realnym skutkiem poznania, przejętym i ujawnionym przez intelekt To ujęcie zasługuje na szczególną uwagę.

Między dwoma bytami jest granica wyznaczona przez istnienie. Z tego też powodu dwa byty pozostają odrębne w stosunku do siebie. Poznanie nie powoduje przekształcenia ich struktury, jakiegoś zlania się w jedno. Oddziaływanie jednego bytu na władze poznawcze innego, oddziaływanie poprzez postać poznawczą *(species),* powoduje wyzwolenia w intelekcie zrozumienia, którym jest „słowo serca". To byt, poprzez swoją podobiznę, postać —jest przyczyną tego skutku. Między nimi wszakże zostaje zachowana ta sama granica, jaka jest między dwoma bytami. „Słowo serca", jako pełna podobizna, jest w intelekcie jako swym podmiocie, ale swój fundament ma w drugim bycie[19]. Skłania to do zróżnicowania poznania jako recepcji, kończącej się realnym skutkiem, jakim jest „słowo serca", od tworzenia wiedzy, dla którego podstawą jest właśnie wywołane w intelekcie rozumienie. Zarazem dzięki odróżnieniu intelektu i „słowa serca" można pokazać, że poznanie powoduje jakieś realne i nie pochodzące od samego tylko intelektu wzbogacenie. Chociaż dotyczy ono intelektu, to jednak jest czymś innym niż sam intelekt, który jeszcze jest w możności, który jeszcze nie działa, gdyż nie ma zasady aktualizującej[0].

Przedstawmy z kolei następstwa zrodzenia przez intelekt „słowa serca". Jest ono skutkiem oddziałania bytu na intelekt, który, przez to pobudzony, pragnie poznać przyczynę. Konsekwencją „słowa serca" jest wobec tego skierowanie się do źródła tego oddziaływania, do samego bytu. To odniesienie dokonuje się przy udziale woli, za pośrednictwem miłości[21]. Brak szerszych wyjaśnień w tekście pozwala jedynie sądzić, że jest to odniesienie wyznaczone przede wszystkim ze względu na istnienie bytów, gdyż nie jest to jeszcze etap tworzenia wiedzy. W wyniku tego skierowania się następuje swoisty powrót do bytu. Skutkiem tego intelekt, za pośrednictwem woli, uzyskuje potwierdzenie, że zrodzone w nim „słowo serca" nie jest fikcją czy jego wytworem, ale zostało wywołane przez realnie oddziałujący byt. To potwierdzenie realności poznania, pewność, która jest stanem intelektu i woli, Tomasz nazywa kontemplacją[22]. Jest to zatem naturalny, właściwy dla poznania ludzkiego stan poznania, który można chyba bez obawy popełnienia błędu powiązać z sygnalizowanym wcześniej skierowywaniem się do bytu przez miłość. Wyznacza to bardzo

pronuntiatur, potest dici per similitudinem nasci".

[19] I, 2, 1, 3, sol.: „Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam... et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus".

[20] II, 3, 3, 1, sol.: „Respondeo dicendum quod... in intellectu vero humano similitudo rei intellectae est aliud a substantia intellectus, et est sicut forma eius; unde ex intellectu et similitudine rei efficitur unum completum, quod est intellectus in actu intelligens; et huius similitudo est accepta a re".

[21] I, 3, 4, 5, soL: „Sed secundum quod intelligere nihil dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic... consequitur quidam amor indeterminatus".

[22] III, 35, 2, 2, sol. 3; ad 3: „Ad tertiam quaestionem dicendum quod intellectus videtur nominare simplicem apprehensionem; sed sapientia nominat quamdam plenitudinem certitudinis ad iudicium de apprehensis; et ideo intellectus videtur pertinere ad viam inventionis, sed sapientia ad viam iudicii".

„Ad tertium discendum quod in contemplatione est necessaria apprehensio quae est per intellectum et iudicium quod est per sapientiam".

ciekawy wątek dotyczący pierwszych powiązań z bytem, będących konsekwencją realnego odebrania i zrozumienia pryncypiów bytu. „Słowo serca", jako wyraz zrozumienia, dotyczy tylko pryncypiów bytu, pomija tu przypadłości. Ponieważ to jednak od nich rozpoczęło się nasze poznanie, one pierwsze zostały zarejestrowane w postaci zmysłowej *(species sensibilis),* a następnie oddzielone, w wyniku czego ujawniona została postać umysłowa *(species intelligibilis),* należy, dla pełnego ujęcia, dokonać ponownego ich powiązania.

Etap łączenia tych rozmaitych informacji przez intelekt jest drugim aspektem działania tej władzy poznawczej, który Tomasz nazywa „compositio et divisio". Właśnie na tym etapie dokona się potwierdzenie odkryć, dokonanych przez intelekt na etapie poznania intelektualnego i wyrażonych w „słowie serca". Rozumienie pryncypiów jako przyczyn przypadłości, zostanie powiązane z informacją o samych przypadłościach, oddzielonych przez intelekt czynny i przechowywanych w wyobraźni. To powiązanie ze sobą, dokonane przez intelekt za pomocą władz zmysłowych, Tomasz nazywa „wyobrażeniem głosu" *(imago vocis)*[23]. Jest to wytworzony obraz tego wszystkiego, co stanowi byt, co go konstytuuje, i jako taki—jest podstawą dla wydawania sądu[24]. Warto zwrócić tu uwagę, że pierwszy sąd dokonał się już na etapie „słowa serca" i jego skutkiem było skierowanie się ku bytowi przez miłość. Teraz ten sąd należy chyba raczej wiązać z działaniem pożądania zmysłowego (uczuciowości) i z tworzeniem wiedzy. Inna jego ranga wynika z tego, że „słowo serca" jest dla św. Tomasza owocem realnego kontaktu poznawczego między dwoma bytami, natomiast „wyobrażenie głosu" jest już wytworem, którym posługujemy się na nasz użytek. Można dołączyć do niego inne wytwory, pewne znaki, dzięki którym możliwe jest ujawnienie innym ludziom tego, co poznaliśmy, co zrozumieliśmy. To trzecie i ostatnie słowo Tomasz nazywa „słowem głosu" *(verbum vocis),* i do jego wypowiedzenia wymagana jest współpraca innych władz[25].

Przedstawione wyżej wyjaśnienia św. Tomasza dotyczące problematyki „słowa serca" pozwalają sformułować już kilka wniosków. Przede wszystkim, znacznie

[23] I, 27, 2, 1, sol.: „... cum locutio nostra sit quaedam corporalis operatio, oportet quod ad ipsam concurrant ea quae ad omnem motum corporalem exiguntur. Oportet autem ad hoc quod sit motus corporalis hominis, ut hominis qui scilicet est per deliberationem, quod praecedat deliberatio et iudicium in parte intellectiva. Sed quia intellectus est universalium, et operationes singularium, ideo, ut dicitur III *De anima,* text. 46, oportet esse quamdam virtutem particularem quae apprehendit intentionem particularem rei, circa quam est operatio;... Secundum autem quod est in imaginatione, quando scilicet quis imaginatur voces quibus intellectus conceptum proferre valeat, sic est verbum quod habet imaginem vocis, et quod ab aliis dicitur verbum speciei vocis, et a Damascendo dicitur verbum in corde enuntiatum, et ab Augustino dicitur verbum cum syllabis cogitatum".

[24] II, 24, 2, 2, sol.: „Hanc autem rationem convenientis et boni aliter homo percipit, aliter brutum... homo autem per investigationem quamdam et collationem huiusmodi rationes considerat; et ideo vis illa per quam in huiusmodi rationem cognitionem venit consequenter ratio dicitur, quae investigativa est et deductiva unius ad alterum"

[25] I, 27, 2, 1, sol.: „... et tertio oportet quod sequatur motus in corpore per virtutes motivas affixas musculis et nervis; ut quasi videatur esse quidam syllogismus, cuius in parte intellectiva habeatur maior universalis, et in parte sensitiva habeatur minor particularis, et demum sequatur conclusio operationis particularis, per virtutem motivam imperatam... Secundum autem quod iam est in corporali actione per motum linguae et aliorum instrumentorum corporalium dicitur verbum vocis; et a Damasceno verbum quod est angelus, scilicet nuntius, intelligentiae, et ab Augustino verbum cum syllabis pronuntiatum".

bogatsza i pełniejsza jest analiza poznania, przedstawiona przez św. Tomasza. Pokazuje ona bowiem, że wpływ bytu na intelekt wywołuje w nim pewien stan, realne jego wzbogacenie i ono dopiero jest zasadą następnych odniesień. Odniesienie relacjami i wytworzenie wiedzy są dziełem poznającego podmiotu, bo on jest ich autorem. Wszakże bodźcem do tego —jest sam byt. Zostaje zachowana odrębność między dwoma bytami, akcentowana w metafizyce realistycznej, co zmusza do odróżnienia poznania jako recepcji od nawiązywania relacji i tworzenia wiedzy. Ponadto staje się droga do wyróżnienia teorii poznania od metafizyki.

Pozwala to również na nowo spojrzeć na klasyczne tematy, jak cnoty intelektualne, które zdają się być ujęciem „słowa serca" od strony jego skutków, związanych już z budowaniem wiedzy, Wydaje się, iż dopiero to zagadnienie „słowa serca" pozwala w pełni zrozumieć istotę sprawności intelektualnych, jakimi są cnoty. To sam byt, który zapładnia intelekt ujawniając swoją realność, odrębność, jedność (które wyznaczają sprawności pierwszych zasad), to, czym jest (sprawność wiedzu), ujmowane w perspektywie przyczyny i skutku (mądrość), staje się motorem poruszającym intelekt do tworzenia wiedzy zgodnej z rzeczywistością, jako sumy znaków fizycznych wyrażających nasze rozumienia.

Jest to wreszcie droga do poprawnego przedstawienia sposobu tworzenia wiedzy. Nie ma bezpośredniego przejścia z wrażeń do pojęć. Nie jest ona też pierwszym zareagowaniem na byt. Wiedza utworzona przez nasz intelekt współpracujący z władzami zmysłowymi wyraża wszystko to, co zawiera się w danym bycie, a więc nie tylko informacje o przypadłościach, o stronie materialnej, lecz również o pryncypiach bytu, które są zasadami wyznaczającymi przypadłości. Tworzenie wiedzy zaczyna się od realnego skutku poznania, od „słowa serca", które nie jest jeszcze pojęciem, wiedzą. Dopiero później jest ono przekształcane aż do poziomu znaku fizycznego, ujawnianego na zewnątrz. Należy zatem wyróżnić w poznaniu etap poznania nieuświadomionego, nie związanego jeszcze ze znakami i etap poznania uświadomionego, związanego z tworzeniem wiedzy. Nasza wiedza nie jest wprost tym samym, co byt. Inny jest sposób uzyskiwania informacji, inna droga ich wyrażania. Skłania to z kolei do odróżniania porządku poznania od porządku bytowania.

Ponadto zagadnienie „słowa serca" sygnalizuje problematykę pierwszych zareagowań na poznany byt — poprzez nawiązywanie relacji miłości. To pierwsze odniesienie, z którym związane jest zdumienie, zachwyt właściwy dla kontemplacji —jest okazją do innego spojrzenia na początki etyki czy pedagogiki.

Z tego krótkiego i dość pobieżnego przeglądu widać, że Tomasz już w swym pierwszym wielkim dziele przedstawia nie zauważone wcześniej nowe ujęcia klasycznych tematów teoriopoznawczych. Zarazem jednak nie korzysta w pełni z tych propozycji w innych rozważaniach, prezentując tylko wersję Arystotelesa, wzbogaconą o ujęcia filozofów arabskich. Być może, jest to związane z faktem podejmowania tych rozważań w zagadnieniach teologicznych, rzadko badanych przez filozofów pod kątem ich filozoficznych rozumień. Obecność wszakże tego zagadnienia także w innych dziełach Tomasza[26], mobilizuje do zbadania i przed-

[26] Np.: *Compendium Theologiae,* cap. 37, 38, 39; *De veritate,* qu. 4, art. 1, 2; *Summa contra Gentiles,* liber IV, cap. XI; *Summa Theologica* I, qu. 27, art. 1, 2, qu. 34.

stawienia wszystkich wyjaśnień dotyczących „słowa serca”, aby w ten sposób ukazać pełną realistyczną teorię poznania.

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE,
Vol. 20 1995 PRZEGLĄDY

JERZY KOSIEWICZ
Akademia Wychowania Fizycznego
w Warszawie

PROTESTANTYZM WOBEC CIAŁA LUDZKIEGO

Refleksja protestancka posiada niewiele opracowań porządkujących jej dorobek nie tyle w sensie historycznym, co systematycznym: brakuje wypowiedzi ujmujących w sposób całościowy np. zagadnienia o tematyce etycznej[1], aksjologicznej, ontologicznej. Opracowania z tego zakresu przedstawiają jedynie w zarysie określonych autorów i ich dzieła. Są nieaktualne, funkcjonują od z górą stu lat Jeszcze gorzej przedstawia się sytuacja w dziedzinie antropologii, a zwłaszcza w badaniach dotyczących ciała ludzkiego, gdzie podsumowujących opracowań w gruncie rzeczy — nie ma. Również same rozważania o człowieku w protestantyzmie mają inny wydźwięk niż w myśli katolickiej. Brak tu szczegółowych rozważań na temat budowy człowieka, teorii duszy i ciała oraz relacji zachodzących między nimi. Antropologia koncentruje się przede wszystkim na założeniach biblijnych i wynikających z nich konsekwencji w oczekiwaniu na przeniesienie do świata niebiańskiego. Problematyka ciała pojawia się głównie w wypowiedziach o charakterze eschatologicznym, dotyczących ascezy, dogmatu Wieczerzy Pańskiej i pochodzenia zła, co doprowadziło w konsekwencji do zsyntetyzowania filozofii człowieka z teologią, pod zwierzchnictwem teologu.

W okresie renesansu, na skutek upowszechniającego się nurtu humanizmu chrześcijańskiego (głównie za sprawą Mikołaja z Kuzy, Tomasza More'a oraz uznanego za bezpośredniego poprzednika ruchu reformatorskiego w Kościele zachodnim Erazma z Rotterdamu), zaczęto w większym zakresie niż w średniowieczu podkreślać wartość ciała ludzkiego. Pojawiła się nowa postawa, bardziej radykalna, postulująca potrzebę jego bliższego poznania, a także odkrycia źródeł złych skłonności, celem ich opanowania dla dobra człowieka jako całości. Franciszek Salezy wskazywał, że ciało ludzkie jest bytem przeznaczonym do zbawienia, że nie należy, powołując się na domniemane założenia i cele grzechu pierworodnego, dążyć do umartwiania ciała, że powinno ono mieć wyłącznie charakter wewnętrzny i poprzez rozwinięcie woli służyć jednostce ludzkiej w opanowywaniu skłonności do grzechu. Twierdził, że jedynie poprzez kształcenie wolności wewnętrznej można górować nad właściwościami ciała oraz innych dóbr materialnych, ponieważ celem ascezy jest miłość, a nie surowość.

[1] Na to zjawisko wskazuje Ch. Frey w słowie wstępnym do swojej książki *Etyka protestantyzmu od reformacji do czasów współczesnych.* Kraków 1991.

Powstający i kształtujący się w atmosferze odrodzeniowego humanizmu luteranizm afirmował, m. in. w przeciwieństwie do tradycyjnego katolicyzmu i prawosławia, pozytywny stosunek do ciała ludzkiego oraz pogląd, że traktowanie go jako przejaw i świadectwo zła oraz stosowanie wobec ciała praktyk umartwiających, nie pomaga człowiekowi w wyzwalaniu się od grzesznej pożądliwości, w dążeniu do odrodzenia wewnętrznego[2].

Reforma Lutra występująca przeciw ascetyzmowi, zawierała wyraźną akceptację wartości ciała. W tym względzie nawiązywała do nurtu biblijnego, charakteryzującego się afirmacją właściwości ciała ludzkiego. Była bezpośrednim powrotem do treści skrypturystycznych i negacją tej tradycji, która wypaczała zawartość słowa objawionego, jego istotę i sens. Jednak pewne, przeciwstawne tendencje wystąpiły w reformacji już u jej zarania, zwłaszcza za sprawą ruchu purytańskiego, mającego wielu zwolenników w Kościele anglikańskim oraz w Kościołach protestanckich Ameryki Północnej, a także wśród kwakrów nawiązujących w znacznym stopniu swą proascetyczną postawą do purytanizmu. Mimo to owi protestanci nie występowali przeciw naturze ludzkiej, cielesności; ich poglądy były skierowane przeciw „marnościom tego świata": przeciw sztuce, literaturze świeckiej, teatrowi itp., to jest przeciw wszelkim formom laksyzmu. Wiele uwagi poświęcano modlitwie i milczeniu, co było szczególnie bliskie isichazmowi, który w rzeczywistości, jak podkreśla w licznych wypowiedziach S. Coruży, nie występował przeciw właściwościom ciała, zmysłowości i pożądaniom[3]. Zatem w początkowym i późniejszym okresie purytanizmu i założeń religijnych kwarków daje się zauważyć tendencja wprawdzie odbiegająca od kanonów luterańskich, ale jeszcze nie ascetyczna, chociaż nie ukierunkowana na nobilitację cielesności i jej potrzeb.

Tendencje bardziej przeciwstawne w stosunku do luteranizmu ujawniły się w pietystycznych praktykach religijnych (Ph. J. Spener, G. Arnold, J. A. Bengel, F. A. Ötinger, G. Tersteegen, N. L. Zinzendorf), na skutek przesunięcia akcentu z wiary na pobożność. Nastąpił nawrót do podkreślania zasług. Odstąpiono od formuły właściwej dotąd protestantyzmowi: „wiara usprawiedliwia bez uczynków", na rzecz przekonania, że „wiara bez uczynków nie uświęca". Pietyści zrobili zatem krok wstecz: wrócili poniekąd do zasad właściwych katolicyzmowi i prawosławiu. Jednak nauka pietystyczna nie była aż tak regorystyczna, jak miało to miejsce w skrajnych formach ascetyzmu katolickiego i prawosławnego. To znaczy, zawierała z jednej strony jeszcze założenia właściwe purytanom i kwakrom. Dotyczy to takich szczegółowych wskazań, jak: powstrzymywanie się od tańców, uczęszczania na widowiska, czytania powieści świeckich, gry w karty, spożywania napojów alkoholowych, zatem dyspozycji właściwych purytańskiemu „odwróceniu się od marności tego świata". Natomiast z drugiej strony, pietyści podkreślali, w przeciwieństwie do reformatorów wzywających do porzucenia klasztorów, potrzebę izolowania się od świata; zmierzali w kierunku spirytualizacji protestantyzmu, kładąc wyraźny akcent na sprawy ducha.

[2] J. Zbiciak: *Ciało ludzkie.* W: *Encyklopedia katolicka.* Lublin 1986, s. 446-447.

[3] S. Chomży: *Isichazm, bogoczłowieczestwo, noogenez i niemnogo o noszom obszczestwie.* „Naczała" 1992, nr 2; Tenże: *Uczenie o czełowiekie w prawosławnoj askietikie.* „Silentium" 1992, nr 2; D. Spiwak: *Isichazm w potokie istorii.* „Silentium" 1992, nr 2.

Ph. J. Pietas organizował collegia pietatis, tj. specjalne grupy wiernych, którzy dążąc do doskonałości, pragnęli, za pomocą ascetycznego odosobnienia, zintensyfikować swoje życie duchowe. Doprowadziło to w efekcie do otwierania zakonów z mniej lub bardziej rygorystycznymi regułami oraz wspólnot o charakterze ascetycznym[4].

Dziewiętnastowieczny protestantyzm wobec problematyki ciała

Myśl protestancka przeżywała swój rozkwit w XIX wieku. Wówczas wyodrębniła nowe dziedziny badań i nowe metody. Sięgała korzeniami do filozofii J. G. Fichtego, G. W. F. Hegla, L. Feuerbacha, D. W. Straussa i F. C. Bauera, którzy byli związani, zwłaszcza na początku swoich zainteresowań akademickich, z fakultetami teologicznymi.

Protestantyzm, w przeciwieństwie do katolicyzmu i prawosławia napawał się, w sposób nieskrępowany od czasów Oświecenia wolnością i autonomią. Dotyczy to zwłaszcza uniwerytetów niemieckich i, co jest szczególnie ważne, fakultetów teologicznych (filozofię można było uprawiać w sposób nieskrępowany, chociaż wyjątek stanowią losy niektórych przedstawicieli lewicy heglowskiej, występujących przeciwko „państwowej" wówczas filozofii Hegla; np. L. Feuerbach nie mógł, mimo usilnych starań, otrzymać katedry po opublikowaniu pracy habilitacyjnej skierowanej przeciwko Heglowskiej filozofii religii), gdzie zwierzchność kościelna nie miała wpływu na kierunki i metody badań. Rygory kanoniczne w protestantyzmie nie krępowały profesorów katedr teologicznych tak, jak w katolicyzmie i obecnie w prawosławiu. To oni raczej, to środowiska akademickie wywierały wpływ na atmosferę ewangelickiego życia kościelnego. Częstokroć wykładowcami byli ludzie wyznający sceptycyzm religijny czy wręcz niewierzący; wielu profesorów nie było duchownymi i nie musieli się oni liczyć z opinią wiernych i władz kościelnych. Taka sytuacja utrzymuje się do chwili obecnej i z tego względu myśliciele protestanccy mogli wykazać się większą odwagą, inwencją i niezależnością niż ich koledzy katoliccy i prawosławni w rozwiązywaniu trudnych i newralgicznych problemów chrześcijaństwa.

Myśl protestancką XIX wieku zdominowały poglądy F. Schleiermachera i A. Ritschla Poglądy tego pierwszego mogły być określone, z punktu widzenia L. Feuerbacha (teologia jest antropologią), mianem refleksji antropologicznej czy też kryptoantropologicznej, bo w istocie odzwierciedlały właściwości, możliwości człowieka wyjaśniającego rzeczywistość za pomocą odwołania się do Absolutu. Jednak w tym świetle każdy przejaw aktywności emocjonalnej i poznawczej jednostki ludzkiej, możnaby określić jako antropologię. Schleiermacher wskazywał, że człowiek może osiągnąć szczęście tylko poprzez rozwój duchowy, że należy rozwijać i udoskonalać duszę — w przeciwieństwie do natury, do ciała. Tylko rozwój duszy umożliwi zbliżenie się do Absolutu, zapewni osiągnięcie zbawienia. Poglądy Schleiermachera negujące właściwości i możliwości soteriologiczne ciała stanowiły w istocie odejście od rozważań pierwszych reformatorów, podkreślających znaczenie

[4] Np. w 1960 r. w Wielkiej Brytanii oraz Islandii było 11 męskich i 61 żeńskich wspólnot religijnych.

ciała ludzkiego. F. Schleiermacher nawiązywał poniekąd do antropologicznych poglądów A. Neandera i A. Tholucka, tworzących równolegle tzw. „teologię przebudzeniową", która kontynuowała stary supranaturalizm (nakazujący m in. ascezę), zawierający wyraźne wpływy romantyzmu.

Do dzieła Schleiermachera nawiązywał kontradyktoryjnie, tj. poprzez akceptację i negację, żyjący dwa pokolenia później A. Ritschl, wskazujący otwarcie na kantowskie i lotzeowskie korzenie swej myśli. Wyrażał on właściwe Schleiermacherowi, lecz w innych terminach niż Schleiermacher, przekonanie o wielkim znaczeniu kultury i postępu, religii chrześcijańskiej w urzeczywistnianiu ludzkiego ideału życiowego. K. Barth, wypowiadając się na temat poglądów Ritschla stwierdził, że „chyba nikt przed nim ani po nim nie wypowiedział się tak wyraźnie, iż człowiek nowoczesny chce po prostu żyć rozumnie i że chrześcijaństwo jest mu w tym życzeniu sprzymierzeńcem i potwierdzeniem"[5]. A. Ritschl rozważał głównie zagadnienia usprawiedliwienia i pojednania z Absolutem. Pojednanie jest głównym celem życia człowieka. W stanie pojednania (które jest efektem usprawiedliwienia grzesznej natury ludzkiej), Absolut udziela człowiekowi możność duchowego panowania nad światem W poglądach A. Ritchla dominuje także, podobnie jak u F. Schleiermachera, perspektywa doskonalenia duszy jako warunku osiągnięcia zbawienia i jedności z Absolutem.

Jednocześnie A. Ritschl występował przeciw wszystkim głównym kierunkom myśli protestanckiej, w tym także przeciw Schleiermacherowi, wskazując, że kult jego myśli jest zgubny, a poglądy przestarzałe. Zwalczał tendencje pietystyczne reprezentowane przez teologię przebudzeniową. W związku z tym występował przeciw koncepcjom ascetycznym, w tym także przeciw umartwianiu ciała Uważał, że rygorystyczne, ortodoksyjne przestrzeganie tych zasad prowadzi do odejścia od istoty wiary. W tym względzie zbliżał się do początkowych założeń luteranizmu[6].

Do dzieła Ritschla nawiązywała cała generacja dziewiętnastowiecznych teologów, jego wpływ utrzymywał się do końca pierwszej wojny światowej, do czasu zapoczątkowania nowej epoki w protestantyzmie przez K. Bartha.

Problematyka ciała we współczesnej myśli protestanckiej

Poglądy teologiczno-filozoficzne K. Bartha kształtowały się w opozycji do ówczesnego środowiska teologicznego. Dotyczy to przede wszystkim neoprotestantyzmu właściwego filozofii P. Natorpa i H. Cohena, historii dogmatów A. Hamacka, egzegezy biblijnej H. Gunkela oraz W. Herrmanna, tj. tych wszystkich, którzy nawiązując do refleksji protestanckiej typu Schleiermachera czy Ritschla, głosili immanentyzm i antropologizm w zakresie relacji między człowiekiem i Absolutem

[5] W. Benedyktowicz: *Soli Deo gloria (o teologii Karola Bartha).* „Znak" 1969, nr 2, s. 197.

[6] K. Karski: *Teologia protestancka XX wieku.* Warszawa 1971, s. 15. Nb. w zasadzie całą teologię protestancką XIX w., bez względu na kierunki i różnice, można nazwać teologią liberalną w szerszym znaczeniu, ponieważ protestancka myśl teologiczna tego okresu nie była ortodoksyjnie związana z przekazanymi przez tradycję chrześcijańską dogmatami religijnymi i wykazywała dużą swobodę i „elastyczność" w interpretacji oraz daleko idący krytycyzm w badaniu biblijnych źródeł wiary (F. Schleiermacher, D. W. Strauss, F. C. Bauer i jego szkoła tybigeńska).

Barth wskazywał, że nie ma podobnieństw między Absolutem, człowiekiem i całym stworzeniem (tj. tym, co Absolut stworzył), gdyż suponowano istnienie więzi między Bogiem i człowiekiem, a dalej — możność zrozumienia Absolutu.

Punktem wyjścia rozważań Bartha inspirowanego m. in. dziełami S. Kierkegaarda, F. Dostojewskiego, F. Nietzschego, F. Overbecka, jest wyłącznie sam Bóg, dający się poznać w objawieniu, czyli Absolut manifestujący swoją obecność w *Biblii.* Zerwał on przymierze z pierwszymi ludźmi w okresie protohistorycznym. Dał im możność wyboru między dobrem i złem. Wybrali zło i złamali umowę. Odtąd człowiek, tj. człowiek historyczny, jest trwale naznaczony piętnem grzechu pierworodnego i czyni na ziemi zło. Barth twierdzi, że Absolut nie chce zła i dlatego wybór zła przez człowieka jest grzechem Grzech nie jest ani chciany, ani zamierzony przez Absolut. Człowiek kreujący zło, czyniący użytek z „niemożliwej możliwości" nie tylko przeciwstawia się Absolutowi, ale występuje również przeciw sensowi własnej egzystencji, przyczynia się do własnego samounicestwienia i zagłady rodzaju ludzkiego. Jednak źródłem zła i późniejszego grzechu pierworodnego nie jest ludzkie ciało. Zło nie wynika z natu- ralnych potrzeb, lecz z wolnego wyboru, z aktu wolicjonalnego duszy. Cielesność nie decyduje o wyborze takiego lub innego rozwiązania, wybór zależy od przekonań, od postawy czy duchowych właściwości człowieka. Źródłem grzechu jest więc dusza ludzka, nie zaś ciało i Absolut. Ponieważ Absolut nie stworzył zła, przeto i człowiek nie powinien czynić zła. Jednostka ludzka obdarzona możliwością wyboru dokonała tego, co niemożliwe: uczyniła użytek z „niemożliwej możliwości". Barth, rozpatrując problematykę zła, staje się więc aprobatą cielesności. Występuje nie tylko przeciwko immoralności (czyli nieśmiertelności) duszy, jak wszyscy ówcześni teologowie protestanccy, ale występuje także przeciw antycznej, Platońsko-gnostyckiej koncepcji ciała, ustanawiającej w cielesności siedlisko zła, występku i nieszczęść; podważa także te tradycyjne prawosławną i katolicką wizje jednostki ludzkiej, które deprecjonują wartości ludzkiego ciała. Dotyczy to również pewnej części antropologii protestanckiej.

Barth twierdzi, że w walce człowieka i ludzkości ze złem Absolut okazuje swą solidarność. Zsyła Chrystusa, „albowiem woli być wespół ze swoim stworzeniem nieszczęśliwym, aniżeli szczęśliwym Bogiem nieszczęśliwych stworzeń. Człowiek może stanąć po stronie Absolutu, aby walczyć ze złem"[7]. Może realizować swoją egzystencję jako jego sprzymierzeniec. Stanowi to odzwierciedlenie faktycznego przeżycia religijnego i zobiektywizowanie rzeczywistej wiary człowieka, a sposób jej realizacji jest świadectwem jego odpowiedzialności. Do zwolenników poglądów Bartha należeli, tworzący w latach dwudziestych zwarty zespół (zwany roboczym), protestanccy myśliciele tej klasy, co E. Thurneysen, E. Brunner, F. Gogarten i R. Bultmann, a ponadto G. Merz, A. de Quervain, H. Amussen, D. Bonhoeffer, H. Diem, H. Vogel, W. Niesel, H. Echternach, E. Wolff oraz inni.

Wielu z nich dosyć szybko wyemancypowało się skupiając zainteresowania badawcze na nowych rozwiązaniach budzących kontrowersje, dotyczących skomplikowanych, nabrzmiałych od polemik, problemów filozofii i teologii chrześcijańskiej, tak jak E. Brunner, który rozwijał zagadnienia psychologii, antropologii i

[7] W. Benedyktowicz: *Karol Barth i teologia dialektyczna.* „Życie i Myśl" 1965, nr 11, s. 39.

etyki chrześcijańskiej czy też R. Bultmann, twórca nowego kierunku i nowej szkoły w protestantyzmie.

Wśród licznych prac Brunnera. na szczególną uwagę, ze względu na temat prezentowanej pracy, zasługują jego rozważania eschatologiczne, przedstawione w rozprawie *Wieczność jako przyszłość i teraźniejszość,* gdzie zarzucając klasyczną koncepcję czasu oraz nawiązując do filozofii M. Heideggera i osiągnięć A. Einsteina dowodził, że śmierć człowieka jest jego śmiercią w całości. Wskazywał, że bariera biologiczna śmierci dotyczy zarówno duszy, jak i ciała, że zmartwychwstanie, które jest „początkiem nowego życia w Chrystusie (...), jest prawdziwie nowym życiem (...), rzeczywistością wiecznego życia Bożego”[8]. Dowodził jedności psychosomatycznej, tzn. trwałości związku ciała i duszy, nawiązując do reformatorskich poglądów Lutra i przemyśleń pierwszych Ojców Kościoła.

Z kolei Bultmann, opierając się konsekwentnie na ontologii Heideggera, przystąpił do demitologizacji *Nowego Testamentu* za pomocą interpretacji egzystencjalnej, wykorzystując przede wszystkim osiągnięcia szkoły historii form. Przyczynił się do dalszego rozwoju teologii liberalnej, przeciwko której w sposób zdecydowany występował K. Barth; twierdził, że jego podstawowym zamiarem nie jest antropologia wiary chrześcijańskiej, ale ukazanie tego, co współczesnemu człowiekowi przeszkadza w wierze chrześcijańskiej[9].

W wykładzie: *Nowy Testament a mitologia. Problem demitologizacji zwiastowania nowotestamentowego* (wydanym potem w broszurze *Objawienie a wydarzenie zbawcze)* — który wywołał poruszenie i dyskusje, jakich nie notowano w środowisku protestanckim od czasów A. Harnacka *Istoty chrześcijaństwa* i K. Bartha *Listu do Rzymian* — R. Bultmann przedstawił swoje *credo* na temat konstytucji psychofizycznej człowieka. Stwierdził, wskazując na jedną z przyczyn krytyki mitycznych wyobrażeń przekazów skrypturystycznych *Nowego Testamentu,* że człowiek współczesny, traktujący siebie jako psychofizyczną jedność, nie może zrozumieć mitycznego sensu dualizmu antropologicznego. Pojmuje bowiem siebie jako istotę jednolitą, złączenie duszy i ciała, byt wewnętrznie spójny, przypisujący sobie samemu źródła myślenia, woli i odczuwania. Wprawdzie jednostka ludzka jest otwarta na interwencję Absolutu, ale nie może zrozumieć ani koncepcji śmierci biologicznej pojmowanej jako kara za grzech jakiegoś przodka, ani pojęcia nieśmiertelności duszy, ani też sensu rozdziału duszy od ciała podczas śmierci biologicznej, ani samego zmartwychwstania człowieka, które dotyczy tylko jego ciała, mimo iż podmiot ludzki jest w świetle doznań współczesnych ludzi bytem jednolitym[10].

Głównie za sprawą O. Cullmanna jednym z najbardziej istotnych zagadnień współczesnej protestanckiej koncepcji człowieka stała się problematyka dotycząca

[8] Tamże.

[9] B. Bośniak: *Teologia dialektyczna i demitologizacja chrześcijaństwa.* „Zeszyty Argumentów” 1965, nr 3, s. 47.

[10] Ponadto człowiek współczesny nie może zrozumieć, zdaniem Bultmanna, wyobrażenia ducha Bożego jako istoty nadprzyrodzonej, wkraczającej w strukturę sił naturalnych, nauki o zastępczym zadośćuczynieniu przez śmierć Chrystusa na krzyżu. Jego zmartwychwstania jako wydarzenia wyzwalającego moc życiową, którą można uzyskać przez sakramenty, oczekiwanie przeniesienia do świata niebiańskiego i otrzymania tam nowego duchowego życia (zob.: K. Karski: Op. cit., s. 56).

alternatywy: „nieśmiertelność duszy albo zmartwychwstanie ciał”[11]. Wprawdzie Luter nie wypowiadał się w tym względzie w sposób niejednoznaczny (dopuszczał początkowo możliwość biernego oczekiwania na zmartwychwstanie ciała, tj. teorię tzw. „snu duszy”, jednak ostatecznie ją odrzucił, odżegnując się później od wszelkiego hipnopsychizmu), to jednak większość współczesnych teologów i filozofów protestanckich przyjmuje pogląd o charakterze thnetopsychistycznym. To znaczy, że podważają oni teorię nieśmiertelności duszy, charakterystyczną dla okresu wczesnego chrześcijaństwa i średniowiecza. Traktują ją jako ideę chrześcijaństwu obcą.

Zmartwychwstanie rozumiane jako nowy początek istnienia zarówno ciała, jak i duszy powoduje, że tracą sens wszelkie koncepcje o stanie pośrednim, stanowiącym niejako pomost pomiędzy końcem ziemskiego istnienia a rezurekcją, pomiędzy końcem czasu historycznego a oczekiwaniem na wieczność. Nb. O. Cullmann ma pewne obiekcje co do takiego ujęcia tego zagadnienia, dlatego że uważa, iż nie ma bezpośredniej transformacji każdego zmarłego ciała w ciało zmartwychwstałe w każdej indywidualnej śmierci, ponieważ ciała zmarłych podlegają w określony sposób oddziaływaniom zachodzącym w czasie[12].

Współcześni myśliciele protestanccy przyjmują, że ściśle pojęta nieśmiertelność przysługuje wyłącznie Absolutowi, że nie obejmuje ludzkiej duszy. Nawiązują w tym względzie do poglądów pierwszych Ojców Kościoła. Dotyczy to apologetów greckich, którzy podkreślali jedność duszy i ciała, głosili śmierć człowieka w całości, tzn. wskazywali, że wraz z ciałem umiera także dusza. Do podobnego wniosku doszli również apologeci łacińscy. Np. Tacjan odrzucał dogmat o nieśmiertelności duszy, zaś Arnobiusz m. in. wskazywał, że dusza ma właściwości cielesne, umiera wraz z ciałem, ponieważ człowiek jest śmiertelny, tak jak zwierzę, a zmartwychwstanie obejmuje zarówno ciało jak i duszę. „Przywłaszczanie sobie przez człowieka idei nieśmiertelności duszy jest taką samą rebelią i perwersją w stosunku do Boga, jaką jest redukcja totalności ludzkiego życia wyłącznie do chemikalno-fizykalnych reakcji”[13].

Protestanci dowodzą, nie bez racji, że przekazy skrypturystyczne nie zawierają żadnej trycho- bądź dychotomicznej koncepcji człowieka, tzn. przeciwstawiania ducha lub duszy ciału jako trzech lub dwóch odmiennych substancji. *Nowy Testament* wskazuje na jedność, na dwa możliwe „sposoby bytowania, mianowicie: życia człowieka według ciała lub ducha”[14]. Jednak, jak można domniemywać, mimo braku otwartej wypowiedzi na temat nieśmiertelności duszy, że występująca w *Ewangelii* zapowiedź zbawienia może upoważniać do przyjęcia założenia o jej nieśmiertelności. Dla katolików i wyznawców prawosławia oznacza to nieprzerwane istnienie duszy podczas życia doczesnego i w planie eschatologicznym. Natomiast dla

[11] Zob.: A. Bultmann: *Immoralité de l’ame ou resurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament.* Neuchâtel 1956.

[12] 0. Cullmann: *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?* Stuttgart 1969, s. 31 (za: A. Nossol: *Śmierć człowieka we współczesnej eschatologii protestanckiej.* „Ateneum Kapłańskie” 1980, z. 1, s. 58).

[13] A. Nossol: *Eschatologia protestancka.* W: W. Granat: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej,* t. 2. Lublin 1980, s. 661.

[14] Tamże.

współczesnego protestantyzmu przejście duszy w życie wieczne po zmartwychwstaniu człowieka, tzn. pojęcie nieśmiertelności—dotyczy tylko planu doczesnego, nigdy zaś istnienia duszy i ciała w wymiarze eschatologicznym. W tym sensie istnienie duszy ma charakter wieczny, mimo krótkiej przerwy spowodowanej śmiercią biologiczną, w oczekiwaniu na zmartwychwstanie. W katolicyzmie i prawosławiu teoria soteriologiczna przyjmuje, wywodzący się z kultury greckiej, pogląd o koniecznej nieśmiertelności duszy, przeciwstawiający sobie w rezultacie zawsze ciało i duszę, bez względu na stosowaną argumentację, konteksty uzasadnienia. Natomiast współczesna teoria eschatologiczna protestantyzmu dowodzi, w sposób bardziej konsekwentny, jedności duszy i ciała, odchodzi najdalej od spirytualistycznej wizji człowieka w porównaniu z innymi kierunkami chrześcijaństwa.

O. Cullmann uważa, że idea nieśmiertelności duszy stanowi w praktyce życiowej zarówno świadectwo czysto ludzkiego dążenia do nieśmiertelności, jak i przejaw, namiastkę prawdziwej wiary w istnienie Absolutu. Utrudnia to jednak zrozumienie *Ewangelii,* ponieważ przekazy skrypturystyczne pozostają w niezgodzie z wyobrażeniami współczesnego człowieka o istocie religii i jednostce ludzkiej. Z tego względu *Ewangelię* należy porzucić, do czego skłaniają trzy zasadnicze powody: 1. Koncepcja boskości Absolutu, który sam jeden jest nieśmiertelny; 2. Pojęcie grzechu, który rodzi się nie w ciele, lecz w duszy i z tego względu właśnie ona, a nie ciało, jest naznaczona stygmatem gniewu Absolutu, co w konsekwencji prowadzi do jej śmiertelności; 3. Nieodzowność psychosomatycznej jedności ludzkiego bytu. Wywodzące się z Księgi Rodzaju (Rdz. 2, 7. 10) słowo „nefesz" oznacza bowiem cały podmiot ludzki, tj. całą istotę jednostkową tak w odniesieniu do człowieka, jak do zwierzęcia. Również grecki odpowiednik hebrajskiego słowa „nefesz" „określa w swoim najstarszym użyciu znaczeniowym całego żywego człowieka, a nie oddzieloną od ciała duszę"[15]. Na tej podstawie można znowu orzec, że idea jedności duszy i ciała wskazuje, iż śmierć dotyczy zarówno jednego, jak i drugiego składnika bytu ludzkiego. Cullmann wyjaśnia swoją alternatywną formułę: „nieśmiertelność duszy albo zmartwychwstanie ciał", wskazując, że na miejscu Platońsko-gnostyckiej teorii nieśmiertelności duszy pojawiła się koncepcja zmartwychwstania ciała, stanowiąca podstawę nowej chrześcijańskiej wizji człowieka, potwierdzającej w nowoczesnym brzmieniu Luterańską eschatologię.

Współczesna refleksja antropologiczna protestantyzmu afirmuje reformatorskie założenia Lutra. Dowodzi, że tylko przekonanie o całkowitej śmierci człowieka wzmaga wiarę, ponieważ wymaga absolutnego zaufania, heroicznej wiary w obietnicę Absolutu, w zwiastowanie wskrzeszenia całego człowieka. E. Brunner dodaje jeszcze, że w tym kontekście śmierć zyskuje dodatkowe znaczenie, powiększające jakby bardziej jej powagę. Staje się końcem całego życia jednostki. Nie ma bowiem *constansu,* tzn. nieśmiertelnego istnienia jednego z jej składników. Wskazana śmierć, będąca—jak głosił wcześniej Luter—także dla jednostki końcem świata, prowadzi zarazem do nieśmiertelności, do nieograniczonego niczym przejścia w życie wieczne. Podstawę takiego rozumowania stanowią założenia o charakterze chrystologicznym, ponieważ zarówno H. Engelland, K. Barth, H. Ott jak i A. Ahlberg

[15] Tamże, s. 660.

podkreślają, że owo przejście w życie wieczne dokonuje się dzięki Chry- stusowi. Jest On gwarancją powszechnego zmartwychwstania ciał, ponieważ przez niego została przezwyciężona śmierć i właśnie w nim człowiek jest nieśmiertelny i zostaje już wyłącznie z Chrystusem. Ten punkt widzenia afirmuje Luterańską wizję człowieka jako psychowizycznej, nierozerwalnej całości; wskazuje, że podstawę nowoczesnej chrześcijańskiej koncepcji podmiotu ludzkiego stanowi powrót, jak w kaotolicyzmie i prawosławiu, do biblijnych źródeł tej religii.

W kierunku antropologii integralnej

Wolfhart Pannenberg kontynuuje powyższy pogląd, gdy podkreśla, że człowiek stanowi *compositum humanum* złożone z tego, co naturalne, cielesne, wręcz zwierzęce i z tego, co wykracza poza ciało, poza doczesną popędliwość i zmysłowość w kierunku Absolutu. Jest jednak zarazem przeciwnikiem tej chrześcijańskiej tradycji, która zrodziła katolicki i protestancki dualizm antropologiczny, sztuczny podział na duszę i ciało. W związku z tym W. Pannenberg wskazuje, po pierwsze, na różnice między człowiekiem i zwierzęciem, aby podważyć możliwość utożsamienia człowieka li tylko z cielesnością, pozostającą w behawioralnych relacjach ze środowiskiem (bodziec — reakcja); a po drugie, dowodzi na podstawie osiągnięć współczesnej antropologii, że człowiek jako całość jest bytem zupełnie, w pełni śmiertelnym — tak w sensie duchowym, jak i materialnym, że mimo iż wybiega myślą ku czemuś nieskończonemu, ku Absolutowi i dąży do zjednoczenia z nim we wspólnym, ponadczasowym trwaniu, to jednak posiada duszę śmiertelną, która wprawdzie może zmartwychwstać, ale nie samodzielnie, lecz tylko wraz z ciałem jako jej nierozerwalna, współistniejąca część.

Pannenberg charakteryzuje więc ogólne różnice między człowiekiem i zwierzęciem podkreślając, że: 1. „Człowiek ma świat' ', podczas gdy każdy rodzaj zwierząt ograniczony jest do dziedzicznie ustalonego, właściwego gatunkowi „środowiska"[16]. Człowiek może kształtować środowisko, a zwierzę nie. W tym stałym procesie człowiek, doświadczywszy świata, doświadcza samego siebie i widzi swoje ciało w określonym związku z innymi rzeczami[17]; 2. Zwierzę kieruje się wyłącznie popędliwością. Ludzkie dążenia zaś kierują się ku czemuś nieskończonemu, zaświatowemu, nadprzyrodzonemu, absolutnemu[18], co zostało ostatecznie określone mianem Boga.

Pannenberg wskazuje także na istotne znaczenie ciała w życiu codziennym, na to, że musimy darzyć je zaufaniem, zwłaszcza wtedy, gdy posługujemy się nim dla osiągnięcia istotnych dla nas celów[19]. Musimy — podkreśla— „w praktyce daleko od siebie odsunąć ewentualne wątpliwości, których może być nieograniczona liczba"[20], aby być skutecznym, aby osiągnąć cele praktyczne.

[16] W. Pannenberg: *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii.* Paris 1978, s. 15.

[17] Tamże, s. 18.

[18] Tamże, s. 20-21.

[19] Tamże, s. 42-43.

[20] Tamże, s. 43.

Jednak człowiekowi nie wystarcza życie dniem dzisiejszym. Wybiega więc myślą w przyszłość, w sferę wartości ostatecznych, sytuujących się poza śmiercią[21].

W. Pannenberg nawiązuje w związku z tym do dwóch głównych nurtów współczesnej antropologii filozoficznej, z których jeden stanowi dla niego podstawę do tworzenia ściśle naukowego i nowoczesnego kontekstu uzasadnienia dla filozoficznej i teologicznej wizji człowieka w protestantyzmie. Z jednej strony rozpatruje m. in. poglądy H. Plessnera, A. Gehlena, A. Portmanna, z drugiej zaś W. Rügemera i E. Coretha. Pierwsi przyjmują, że antropologia filozoficzna powinna ściśle nawiązywać do badań wszystkich nauk o człowieku, takich jak fizjologia, morfologia, antropologia fizyczna czy też psychologia, pedagogika, a nawet socjologia (badająca społeczeństwo) i innych, celem uogólnienia danych empirycznych. Drudzy natomiast kwestionują pogląd wskazujący, że antropologię filozoficzną można sprowadzić do syntezy i podsumowania danych nauk empirycznych, odnoszących się do człowieka, podważając w ogóle empiryczny model antropologii filozoficznej[22].

H. Plessner[2] dążył[3] do przezwyciężenia jednostronności antropologii naturalistycznych, biologiczno-morfologicznych, wzbogacając je o wymiar humanistyczny, o uwarunkowania historyczne i etyczne, o „totalną refleksyjność", o zdolność wyjścia poza zwierzęce formy bytowania, o to, co nadaje egzystencji ludzkiej epistemologiczny i aksjologiczny sens istnienia, o traktowanie człowieka jako podmiotu integralnego, zespalającego w całość i duszę, i ciało[24].

Plessner rozpatruje człowieka, podobnie jak zwierzęta, w „pozycyjnej" relacji do środowiska i otoczenia. Przyjmuje, że charakterystyczna dla tych istot żywych jest forma „pozycyjna", odpowiadająca za ich adaptację do zastanych warunków życia. Człowiek dysponuje oprócz tego pozycyjnością ekscentryczną — odśrodkową, nadbudowaną nad formą centryczną, czyniącą z niego byt otwarty na świat, mogący uniezależniać się od warunków przyrodniczo-fizycznych, realizować własne, stanowione przez siebie zadania, kierować swoim życiem w perspektywie powinności i odpowiedzialności. Jest istotą zmieniającą się, kształtującą swoje istnienie i byt, zorientowaną na przyszłość".

W. Rügemer[26], przedstawiciel drugiej orientacji, którego poglądy Pannenberg odrzuca, stwierdza, że każda próba scharakteryzowania człowieka poprzez wskazanie i określenie zasadniczej różnicy między podmiotem ludzkim a zwierzęciem, musi zakończyć się niepowodzeniem. Pannenberg zdecydowanie występuje przeciwko zakorzenionej w tradycji chrześcijańskiej antropologii Platońskiej, zakładającej dualizm człowieka, dychotomię niesprowadzalnych do siebie, dwóch

[21] Tamże, s. 55-65.

[22] S. Rudziński: *Sport i kultura fizyczna w świetle wybranych koncepcji filozoficznych.* Wrocław 1993, s. 4; I. Bittner: *Antropologia integralna Plessnera i empiryczna Gehlena.* W: *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk.* Warszawa 1993, s. 233-245.

[23] H. Plessner: *Pytanie o conditio humana. Wybór pism.* Warszawa 1988.

[24] I. Bittner. Op. cit., s. 235.

[23] S. Rudziński. Op. cit., s. 123-124.

[26] W. Rügemer: *Główne dzieło Gehlena „Der Mensch" i mit antropologii empiryczno-biologicznej.* „Studia Filozoficzne" 1983, nr 8-9.

całkowicie różniących się substancji: duszy i ciała Przyjmuje za „nowoczesną antropologią”[27], że nie „do utrzymania jest już dzisiaj rozróżnienie ciała i duszy jako zupełnie innych rzeczywistości”[28]. Pisze, odwołując się do behawioryzmu, że taki podział jest sztuczny, gdyż żadnego „postępowania życiowego nie da się jasno przydzielić ciału lub duszy. Co więcej, rozróżnienie ciała i duszy zakłada w samym ludzkim zachowaniu pierwotną jedność. Badania nad zachowaniem tłumaczą bowiem przeżycie szczególnego duchowego świata wewnętrznego, wychodząc od specyfiki ludzkiego zachowania”[2’]. Twierdzi dalej, że przeżycie psychiczne „ukazuje się wyraźnie dopiero poprzez właściwości zachowania cielesnego, że mowa ludzka, będąca warunkiem powstania specyficznego, wewnętrznego świata duszy, obiektywizuje się dopiero w cielesnym kontakcie człowieka z jego otoczeniem. Z tego względu rozróżnianie świata wewnętrznego i zewnętrznego nie jest faktem pierwotnym, lecz wtórnym, wynikiem cielesnego zachowania się człowieka”[30].

Prowadzi to Pannenberga do wniosku, że w człowieku nie istnieje jakaś inna rzeczywistość przeciwstawna ciału, określana mianem duszy, „podobnie jak nie istnieje rzeczywistość czysto mechanicznych, nieświadomie poruszanych ciał. Jedno i drugie jest abstrakcją. Rzeczywista jest tylko jedność poruszającej się, mającej stosunek do świata istoty żywej, jaką jest człowiek”[31].

Zatem, jak twierdzi Pannenberg, na podstawie poglądów właściwych współczesnej antropologii, nauka o nieśmiertelności duszy utraciła swą podstawę. Skoro nie ma duszy w sposób istotny różniącej się od ciała i samoistnie mu się przeciwstawiającej, to mija się z celem roztrząsanie kwestii jej nieśmiertelności.

Wskazana antropologia nie tylko zburzyła tradycyjną metafizykę duszy, ale rozbudziła zarazem zainteresowanie przyszłością pośmiertną, przeznaczeniem W tym sensie helleńskie rozważania o duszy są wyrazem tego zainteresowania. Jednak nadzieja Greków, sięgająca poza śmierć biologiczną, jest zaskakująco niekonsekwentna, ponieważ wyobrażenie, że część struktury ludzkiej trwa po śmierci nie da się utrzymać, gdyż pomija charakterystyczny dla całej myśli protestanckiej punkt archimedesowy, tj. powagę śmierci oznaczającej kres tego wszystkiego, czym i kim

[27] W. Pannenberg jest myślicielem, który próbuje kojarzyć teologię i naukę — na gruncie refleksji protestanckiej, a zwłaszcza zagadnienia ogólnoprzyrodnicze. Podobnie postępuje J. Moltmann, który w pracy *Bóg w stworzeniu* (Kraków 1995) stawia nawet tezę o równorzędności duszy i ciała. Rozwinięcie tego tematu wymaga jednak odrębnego studium. Zob.: J. Kosiewicz: *Chrześcijaństwo wobec ciała* (w druku), oraz w: tegoż: *Ekologiczna wizja świata.* „Nowe książki” 1995, nr 10, s. 25.

[28] W. Pannenberg: Op. cit., s. 60.

[29] Tamże.

[30] Tamże.

[31] W. Pannenberg nawiązuje w tym względzie do wywodów H. Plessnera *(Die Stufen des Organischen und der Mensch,* 1928, s. 282, 295 i nn.), który uważa przeżywanie „duszy” w świecie wewnętrznym przez człowieka, za wyraz jego ekscentrycznej struktury zachowania, dodając, że przez dystans do siebie samego, żyjący byt obdarzył się światem wewnętrznym. Nawiązując również do poglądów A. Gehlena *(Der Mensch,* 1958, s. 162, 366), który głosi, że wewnętrzność u człowieka powstaje dopiero poprzez «rozziew między postrzeżeniami i popędami, popędami i potrzebami, że wewnętrzny świat duszy oznacza to samo, co otwartość na świat” (Tamże, s. 278); oraz do rozważań A. Portmanna (Zoologie und das neue Bild vom Menschen, 1956, s. 10 i nn.), który zakłada jedność istoty ludzkiej, pomijając podział na „ciało” i „duszę”.

jest konkretny człowiek. Przyjmuje w związku z tym, że wszelkie współczesne próby w zakresie metafizyki duszy — czy to religijne, czy to filozoficzne nadające jej za Grekami walor nieśmiertelności, są w istocie przestarzałe i nie dają się niczym usprawiedliwić[32]. Życie wewnętrzne człowieka — podkreśla stanowczo niemiecki myśliciel — jest, w granicach naszej świadomości, „tak ściśle związane z czynnościami cielesnymi, że nie mogłoby ono przetrwać samoistnie. Trzeba koniecznie uznać powagę śmierci, ilekroć przedstawiamy sobie w jakikolwiek sposób życie po śmierci, jeśli ono ma być sensowne dla dzisiejszego człowieka”[33].

Jeśli człowiek umiera, to zmartwychwstanie, czy inaczej: życie po śmierci dotyczy również człowieka w całości, ponieważ takie właśnie życie można sobie tylko wyobrazić, jako życie cielesne, bowiem innej formy życia człowiek nie doświadczył i nie zna. Z tego względu tylko takie jawi mu się w jego eschatologicznych wyobrażeniach jako sensowne. Uzasadnia je podstawowy dogmat wiary, tj. rezurekcja Jezusa[34].

Zmartwychwstanie jest dla chrześcijanina czymś więcej niż tylko obrazem ludzkiej tęsknoty; nie stanowi już jakiejś nieokreślonej przyszłości, jest zaś dążeniem do swego przeznaczenia, do wspólnoty z Absolutem[55]. Pannenberg potwierdza więc i ugruntowuje, nawiązując do współczesnych rozważań biologiczno-filozoficznych, wyjściowy i podstawowy, luterański i protestancki dogmat antropologiczny podważający pogląd o nieśmiertelności duszy. Dowartościowuje zatem ciało wskazując, że — podobnie jak dusza — jest ono tak samo traktowane przez Absolut w obliczu śmierci i perspektywy eschatologicznej. Człowiek jako byt integralny — umiera w całości. Śmierć biologiczna stanowi zarówno dla duszy, jak i ciała jedno i to samo, jest kresem życia: świadomości i witalności. Jest ona dla zmarłego człowieka końcem świata — aż do momentu zmartwychwstania.

[32] Tamże, s. 61.

[33] Tamże, s. 61-62.

[34] Tamże, s. 61.

[35] W. Pannenberg pisze: „Koncepcję oczekiwania przyszłego wskrzeszenia umarłych przyjął judaizm od Persów, skąd później przeszła ona dziedzicznie do chrystianizmu oraz do islamu. Bardziej odpowiada ona warunkom nowożytnych badań antropologicznych niż grecka metafizyka nieśmiertelności. Wyobrażenie życia po śmierci jest możliwe rzeczywiście jedynie w sensie jakiegoś cielesnego ponownego ożywienia” (Kim jest człowiek? Op. cit., s. 62). I dalej: „W obrazie takiej nadziei musi zawrzeć się całość naszego cielesnego istnienia, ponieważ trzeba, aby «to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność» (1 Kor 15, 53). Przedstawianie sobie nadziei bez związku z rzeczywistością — to złudzenie urojenia. Musi ono uwzględniać powagę śmierci, a zatem kres wszystkiego, co teraźniejsze, inaczej przeobrazi się w zabobon” (tamże, s. 62).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

MIECZYSŁAW JAGŁOWSKI
Akademia Rolniczo-Techniczna w Olsztynie

JULIANA MARÍASA METAFIZYKA ŻYCIA LUDZKIEGO

Przedmiotem moich rozważań jest filozofia J. Mariasa (ur. 1914). Filozof ten jest twórcą blisko związanym z racjowitalizmem - nurtem współczesnej filozofii hiszpańskiej, którego podstawy teoretyczne sformułował J. Ortega y Gasset. Głównym składnikiem doktryny filozoficznej J. Mariasa jest metafizyka życia. Metafizyka ta ukazuje także ontyczne uwarunkowania wiedzy, ponieważ, jak pisze Marias, „życie faktycznie funkcjonuje w rozumieniu całej rzeczywistości”[1]. Omawiając tę metafizykę będę również zwracał uwagę na ten jej aspekt. Z punktu widzenia dążeń racjowitalistów, zmierzających do ujawnienia zasad spontanicznego, witalnego poznania rzeczywistości i na tej podstawie sformułowania metodologii poznawania teoretycznego, jest to aspekt bardzo istotny.

W opinii hiszpańskiego filozofa, życie „to, co czynimy i co nas obchodzi”[2], jest rzeczywistością „radykalną”, skrywającą się pod powłoką teorii, interpretacji i schematów wytworzonych przez poznanie teoretyczne. Rzeczywistością „radykalną” nie może być żadna koncepcja, teoria lub interpretacja — zawsze pozostają one ogólnymi schematami rzeczywistości — lecz życie **realne.** J. Marias przyznaje, że jego metafizyka życia jest również interpretacją, lecz nie jest, mimo to, **koncepcją, teorią,** ponieważ tworzą ją tylko konstatacje, uzyskane bez wstępnych założeń, w drodze autoobserwacji życia filozofa. Jego metafizyka składa się z dwu części, z których pierwsza — zawarta w pracy pt. *Introducción a la filosofia* (Madrid 1947) — ma charakter ogólny i abstrakcyjny, druga natomiast — przedstawiona w książce *Antropologa metafsica* (Madrid 1970) — w jego opinii dotyczy życia konkretnego, realnego. Z zasadnością tego podziału **teorii** życia można dyskutować. Zacznę jednak od przedstawienia zarysu analitycznej części tej metafizyki.

Analityczna koncepcja życia ludzkiego

Ogólna teoria życia J. Mariasa ukazuje jego cechy „analityczne”, tzn. konstytutywne i uniwersalne. Powodem nazwania tych struktur analitycznymi jest dla Mariasa fakt, że „są one dane w prawdziwej jednostkowej rzeczywistości, jaką jest

[1] J. Marias: *Introducción a la Filosofia.* Obras t. 2, Madrid 1962, s. 184.

[2] Tamże, s. 189.

moje życie, z którego zostały uzyskane w wyniku analizy (podkreśl. - M. J.)”[3]. Podstawą wyboru cech życia i uznania ich za uniwersalne jest oczywistość, z jaką jawią się one filozofowi analizującemu własne życie. Można jednak przypuszczać, że poczucie oczywistości, na którym opiera się Marias, ma raczej charakter przeświadczenia psychologicznego, a więc jest subiektywne i nie gwarantuje wiedzy prawdziwości obiektywnej. Marias jednak nie rozważa takiej możliwości.

Do analitycznej charakterystyki życia J. Marias zalicza **zmienność,** skierowany ku przyszłości **dynamizm.** Życie jest **procesem** bez trwale określonego bytu—jego byt to **możliwości** kreowane przez jego podmiot Filozof pisze: „Moje życie nie jest gotowe, **nawet jako możliwość,** ponieważ to ja muszę ustanawiać czy tworzyć moje własne możliwości""[4]. Pierwotnie nie jest ono zatem niczym pozytywnym — jest tylko możliwością uzyskiwania pozytywnych określeń kreowanych przez jego podmiot, możliwością kreowania jego własnych możliwości. Narzuca to życiu konieczność przewidywania—utożsamianego przez Mariasa z **projektowaniem -** własnej przyszłości. Projekt scala w **system** pojedyncze akty życiowe, powoduje on, że „w każdym akcie życiowym funkcjonuje (...) całość życia w konkretnej formie jego antycypacji”[5].

Życie jest twórczością, tworzeniem z otrzymanego materiału, jakim jest istnienie i jego okoliczności. Kreatywność życia jest ograniczona, ponieważ podmiot już siebie zastaje w życiu i wraz z realizacją projektów zmniejszają się jego możliwości — są one determinowane jego własną historią. Życie jest **usytuowane,** tzn. tylko niektóre składniki świata (okoliczności) uobecniają się faktycznie podmiotowi, a zatem tylko w odniesieniu do nich — a nie całych okoliczności - podmiot może tworzyć projekt swego życia. Ponadto życie jest ograniczone w czasie — „dni każdego są policzone”, jak często mawia filozof.

Jednostka jest autentycznym autorem niewielkiego fragmentu swojego projektu. Czerpie ona głównie ze społecznego zasobu projektów. Zastane w otoczeniu społecznym projekty są ogólnymi schematami życia. By jeden z nich stał się **autentyczną** własnością jednostki, musi ona dokonać wyboru zgodnego z głosem jej **powołania.** Według Mariasa, powołanie jest „minimalnym schematem radykalnym”[6] i "polega na tym, że czujemy się wzywani do określonej postaci życia, która do nas woła i prowokuje nas do jej zrealizowania”[7]. Powołanie wzywa podmiot do dokonania innowacji w zastawanej przezeń sytuacji, ponieważ niektóre cele wskazywane przez powołanie nie mogą być osiągnięte w sytuacji istniejącej. Cele te postulują istnienie innego świata historycznego, ziemskiego, a ostatecznie świata **niebiańskiego,** świata i pozaziemskiego życia.

Filozof podkreśla fundamentalne znaczenie **autentyczności** wyboru, ponieważ nieautentyczność jest Judzką formą niebycia”[8] Stąd też do struktury życia należy

[3] Tegoż: Antropologia metafisica. *La estructura empirica de la vida humana.* Madrid 1970, s. 78.

[2] *Tegoż: Introducción...,* op. cit., s. 190.

[5] Tamże, s. 203.

[6] Tamże, s. 213.

[7] Tamże, s. 313.

[8] Tamże, s. 303.

odpowiedzialność — człowiek jest odpowiedzialny za kształt swojego życia, a swoiście ludzkie **działanie** przebiega w sferze etycznej. „Życie ludzkie jest w jego własnej substancji moralne”[9], a jest ono takie tylko wtedy, gdy każde działanie jest uzasadnione powołaniem. Życie moralne to życie autentyczne. Życie jest działaniem (wszystkim co **czynimy...),** a stałe cechy działania ludzkiego to: **osobowość, dynamizm, konieczność i okolicznościowość**[10]**.** Oznacza to, że podmiotem życia jest osoba działająca w świecie, a podjęcie tego działania jest koniecznym warunkiem istnienia osoby[11]. Analiza struktury ludzkiego działania, będąca zarazem badaniem zasad tworzenia ludzkiego świata ujawnia, że większość ludzkich aktów przebiega mechanicznie. Mechanizmami są ludzkie akty psychiczne: człowiek nie jest ich autorem—„przytrafiają” mu się one, są odeń niezależne[12]. Podmiot tych aktów może jedynie je zainicjować, zadecydować o ich dokonywaniu się.

Konstytutywną cechą ludzkiego życia jest **wolność wyboru,** a działanie jest determinowane określonymi **motywami:** jest podejmowane z jakiegoś powodu i w jakimś celu. Motywy działania mogą pojawić się tylko w funkcji stworzonego wcześniej projektu. Projekt natomiast jest tworzony w funkcji okoliczności życiowych podmiotu, co z jednej strony wymaga ich rozpoznania, z drugiej natomiast istnienia okoliczności, które w myśl twierdzeń hiszpańskiego filozofa konstytuują się w funkcji projektu życiowego.

Powstaje pytanie: w jaki sposób pozbawiony woli podmiot może chcieć? Marias utożsamił bowiem rzeczywistość podmiotową z projektem, natomiast wolę, wyobraźnię, myślenie i wszystkie „mechanizmy” psychiczne uznał za realności zewnętrzne wobec podmiotu. W jaki zatem sposób, za pomocą jakich „mechanizmów” podmiot tożsamy z powołaniem, miałby podejmować wolne, a nie mechaniczne decyzje o uaktywnieniu mechanizmów wolicjonalnych, intelektualnych i innych? Czy **mechanicznie** spełniane akty woli mogą być podstawą ludzkiej wolności i moralności (autentyzmu) życia? Na te pytania nie znajdujemy u Mariasa odpowiedzi.

J. Marias powiada, że najważniejszą rolę akty woli odgrywają w funkcjonowaniu wyobraźni, która jest najistotniejszym „mechanizmem” projektowania. Funkcja wyobraźni uwidacznia się w przystosowywaniu społecznych schematów życia do jednostkowego powołania. Wyobraźnia chroni podmiot przed socjalizacją, jest więc instrumentem autentyczności i moralności życia. Ze względu na tak wysoką rangę tego „mechanizmu” filozof oznajmia, że „życie ludzkie ma swój korzeń w wyobraźni”[13].

Wypowiedź ta sugeruje, że życie ludzkie jest wtórne wobec wyobraźni, że jest „zakorzenione” w jednym z mechanizmów uaktywnianych postanowieniem podmiotu. Pojawia się problem: co jest bardziej „radykalnym” podmiotem — życie, mechanizmy podmiotowe, czy też sam podmiot życia? Jeżeli uaktywnienie wyobraźni jest zależne od wolnego aktu podmiotu, to interesującą kwestią jest sposób

[9] Tamże, s. 304.

[10] Tamże, s. 189.

[11] Tamże.

[12] Tamże, s. 207.

[13] Tamże, s. 309.

podejmowania wolnych decyzji przez pozbawiony wszelkich władz podmiot życia. Jeżeli to rzeczywiście podmiot życia podejmuje decyzje o uaktywnieniu zewnętrznych wobec niego „mechanizmów", to należałoby stwierdzić, że to właśnie on jest „rzeczywistością radykalną". Na gruncie ogólnych a stąd i nieprecyzyjnych wypowiedzi Mariasa trudno jednak taki wniosek z całą stanowczością formułować.

Antropologia metafizyczna. Empiryczna struktura życia ludzkiego

Dwadzieścia trzy lata po wydaniu *Introducción...* J. Marias opublikował pracę pt. *Antropologia metafisica,* w której pojawiają się nieco bardziej precyzyjne rozróżnienia między kategoriami "ja", "człowiek" i "życie". Filozof stwierdza tutaj, że **człowiek** jest realną postacią życia ludzkiego[14], oraz że jest on „rzeczywistością, którą spotykam w moim życiu"[15] i podkreśla, że człowiek jest istnieniem „zakorzenionym" w „radykalnej rzeczywistości" życia ludzkiego.

Jeżeli człowiek jest realną formą życia zakorzenioną w życiu, a życie jest rzeczywistością radykalną, to wynika stąd, że życie jest zakorzenione w sobie, albo że człowiek jest zakorzeniony w sobie. Okazuje się, że ta sama rzeczywistość może być jednocześnie rzeczywistością absolutną („radykalną") i wtórną („zakorzenioną"). Podział bytu na rzeczywistość radykalną i rzeczywistości zakorzenione, tak bardzo przez Mariasa eksponowany, zdaje się w tym momencie chwiać. Niejasna pozostaje również kwestia, czy można utożsamiać życie — wszystko, co czynimy i co nas obchodzi — z człowiekiem?

Precyzując, na czym polega różnica między strukturą analityczną i empiryczną życia ludzkiego, Marias powiada: „Należą do niej (tzn. do struktury empirycznej — M. J.) te wszystkie określenia, jakie nie będąc składnikami teorii analitycznej, nie są także przypadkowymi zdarzeniami czy faktyczną zawartością życia..., lecz elementami empirycznymi, a mimo to strukturalnymi, stąd wcześniejszymi wobec każdej konkretnej biografii, którą opowiadamy za ich pomocą, funkcjonującymi jako jej *założenie"*[16]. Różnica między analityczymi a empirycznymi strukturami życia jest więc taka, że te drugie nie konstytuują życia, a tylko są właściwe **życiu ludzkiemu w naszym świecie.** Ponieważ tak rozumiane życie nie jest życiem w ogóle, a tylko jedną z jego **możliwych** postaci, filozof zalicza je do rzeczywistości zakorzenionych w rzeczywistości radykalnej.

Można stąd wyprowadzić paradoksalny, wręcz absurdalny wniosek, że w ujęciu Mariasa rzeczywistością radykalną jest **interpretacja życia w ogóle,** bądź jego analityczna (abstrakcyjna) struktura, a nie życie ludzkie w jego formie rzeczywistej, tzn. **empirycznej —**jedynej, jaką znamy. Analityczna koncepcja życia Mariasa jest jednak **ogólną teorią** życia **ludzkiego,** a nie teorią życia **w ogóle,** została ona przez filozofa opracowana na podstawie analizy jego własnego życia, które nie jest życiem abstrakcyjnym, lecz wcielonym w struktury empiryczne, właściwe naszemu światu.

[14] J. Marias: *Antropologia...,* op. cit., s. 84.

[15] Tamże, s. 60.

[16] Tamże, s. 89. Por. także esej J. Mariasa pt. *La estructura corporea de la vida humana.* W: *Nuevos ensayos de filosofia.* Madrid 1968.

Rozróżnienie między życiem ludzkim w ogóle i życiem konkretnym, właściwym naszemu światu, wydaje się niezrozumiałe i nieuzasadnione. W pierwszej jak i w drugiej koncepcji rozważanym obiektem jest **człowiek** i jego **życie** i gdyby analiza nie dotyczyła człowieka (struktury empirycznej, jak powiada Marias), to trudno sobie wyobrazić, co mogłoby być jej przedmiotem, a rozprawianie w ramach koncepcji analitycznej o życiu **ludzkim** byłoby pozbawione sensu. „Życie **ludzkie"** znaczy dokładnie tyle co „życie **człowieka".** Nieostro zarysowane przez Mariasa zależności między dwiema koncepcjami życia można w związku z tym sensownie ująć tylko następująco: jego antropologia metafizyczna jest rozwinięciem i uszczegółowieniem analityki życia ludzkiego, ukazującym pominięte wcześniej jego uniwersalne, konstytutywne struktury. Takie rozumienie tych zależności nie znajduje jednak oparcia w wyrażonych *explicite* poglądach Mariasa.

Kryterium, za pomocą którego J. Marias odróżnia struktury empiryczne od analitycznych, jest doświadczenie empiryczne. Dostępność pewnych aspektów życia ludzkiego w poznaniu zmysłowym decyduje o ich nazwaniu **strukturami empirycznymi.** Filozof podkreśla, że struktury empiryczne życia należą do okoliczności, a nie do podmiotu. Wyróżnikiem struktur właściwych naszemu światu, doświadczalnych empirycznie, jest cielesność. Antropologia metafizyczna Mariasa jest filozofią ludzkiej cielesności odpowiadającej naszemu światu. Realny podmiot życia — „całokształt struktur empirycznych" — jest podmiotem wcielonym — **człowiekiem. Jak** mogło to umknąć uwadze filozofa w *Introduction...?*

Struktury empiryczne życia są „miejscem", w którym „znajduje się" ich podmiot. Kategorii „znajdowania się" nie należy rozumieć przestrzennie i statycznie, lecz **biograficznie** i **dynamicznie.** Marias posługuje się również kategorią **zainstalowania** *(instalación).* Zainstalowanie w strukturach cielesnych sprawia, że życie człowieka - wraz z kreowaniem projektu - nie rozpoczyna się nigdy od zera, lecz właśnie od nich. Zainstalowanie ma charakter wielokierunkowy i artykułuje się na różnych poziomach — m. in. przestrzennym, fizycznym, biologicznym, psychologicznym, społecznym, historycznym, lingwistycznym—które tworzą koherentną strukturę.

Zainstalowaniem "radykalnym", umożliwiającym inne jego formy, jest **światowość** *(mundanidad).* „Wszystkie ukierunkowane trajektorie mojego życia przecinają się w obszarze tej światowości i są przez nią warunkowane[17] — pisze Marias. Istnienie w świecie jest cielesne, co z kolei sprawia, że osoba zajmuje miejsce w przestrzeni, podlega oddziaływaniu przedmiotów materialnych, charakteryzuje się zmysłowością, jest uzależniona od takiej anie innej formy trwania i czasu. Cielesność sprawia, że podmiot doświadcza świata w swoisty sposób: nie jako sumy czy zbioru rzeczy, lecz jako **otoczenia** *(ambito)* **lub gdzie** *(donde),* w którym znajdują się rzeczy wraz z nim. Cielesna światowość wyklucza bezpośredni poznawczy kontakt z przedmiotami i zjawiskami — zjawiają się one podmiotowi w określonej perspektywie przestrzennej.

Ważne miejsce w rozważniach J. Mariasa dotyczących empirycznej struktury życia, zajmuje zagadnienie **płciowości** (la *condition sexuada).* Jak zauważa nasz

[17] Tamże, s. 120.

filozof, pojęcie człowieka jest abstrakcyjne — rzeczywiście mamy do czynienia z mężczyznami i kobietami. Tak więc człowiek — jak się okazuje: taka sama abstrakcja, jak struktura analityczna jego życia — może być zainstalowany w ciele dysjunktywnie: jako kobieta lub jako mężczyzna. Bycie mężczyzną oznacza odniesienie do kobiety i *vice versa.* Odniesienie to w najbardziej znaczący sposób uwidacznia się w projektowaniu życia, dokonującym się w planie wyznaczonym przez wzajemne ukierunkowanie obu płci ku sobie.

W ujęciu hiszpańskiego filozofa, poznawanie rzeczywistości i jej konstytuowanie dokonuje się w indywidualnych perspektywach. W związku z tezą o dysjunktywnej formie człowieczeństwa, Marias powiada, że „cała rzeczywistość, nawet od płciowości najodleglejsza (...) jest przeżywana w perspektywie zainstalowania w płci”[18]. Filozof wyprowadza stąd wniosek, że rozum w jego prekognitywnej postaci, czyli „rozum witalny”, występuje jako rozum męski i kobiecy *(razón vital masculina y femenina).* Poza tymi ogólnymi tezami, filozof nie przedstawił jednak bardziej szczegółowych wyjaśnień ukazujących rzeczywiste odmienności w poznawaniu i tworzeniu wiedzy przez obie płci.

Podmiot życia

Pora zapytać, co — bądź kto — w filozofii Mariasa jest podmiotem życia? Z tego, co dotychczas napisałem wynika, że jest nim osoba. Ta konstatacja nie jest jednak tak oczywista. Wypowiedzi Mariasa sugerują, że można w podmiocie wyróżnić część konkretną i abstrakcyjną, filozof bowiem pisze: „kiedy w zwykły sposób mówię *ja*, to co ściśle rzecz biorąc *czynię, polega na ukazywaniu, konkretnej rzeczywistości,* jaką jest moje życie, ze wszystkimi jego implikacjami i związkami, to znaczy wraz z całością moich okoliczności; a kiedy, przeciwnie, mówię o moim *ja,* mam na uwadze pewien abstrakcyjny czynnik tej konkretnej realności, element, który *sam w sobie* nie *jest rzeczywisty,* który jedynie jest dany wraz z innymi rzeczami, w ich *funkcji,* w sposób istotnie niepełny i naiwny”[19]. Inaczej: *ja* (rozumiane w „zwykły sposób”) jest całością rzeczywistości, czymś zatem podobnym do Leibnizjańskiej monady.

Oddzielenie od sfery podmiotowej ciała i psychiki jednoznacznie pokazuje, że podmiotem właściwym jest właśnie ten podmiot, który Marias nazywa abstrakcyjnym, a więc nierealnym. W istocie, trudno byłoby nazywać realnym podmiot pozbawiony właściwości. Sądzę, że tę paradoksalną sytuację można wyjaśnić odwołując się do tezy Mariasa, według której rzeczywistym podmiotem poznania nie jest osoba, lecz życie, będące realnością radykalną, konstytuującą rzeczywistość. Odbierając empirycznemu podmiotowi pozytywne określenia i jednocześnie „wyposażając” życie w takie właściwości, jak cielesność, zmysłowość, świadomość, myślenie, wola, wyobraźnia itd., Marias czyni życie zdolnym do spełniania różnych aktów, np. poznawczych, wolicjonalnych itp. Po przesunięciu w sferę okoliczności wszystkich ludzkich władz, podmiot empiryczny staje się abstrakcją, która np. w poznaniu nie

[18] Tamże, s. 165.

[19] J. Marias: *Introduccion..,* op. cit., s. 200-201.

może odgrywać już żadnej roli. W konsekwencji podmiotem rzeczywistym staje się ta realność, która zyskuje wszystkie wymienione władze. Realność tę Marias nazywa **okolicznościami.** Przestają być one zwykłym światem zewnętrznym. Nic wobec nich nie jest zewnętrzne, wszystko natomiast jest im immanentne. Okoliczności (to, co spotykam) zostają utożsamione z życiem (z wszystkim, co czynię i co mnie obchodzi). Życie jako całość rzeczywistości okazuje się przedmiotem i podmiotem poznania, a samo poznanie realizuje się jako *autognosis.*

Niemniej nie ulega wątpliwości, że w filozofii Mariasa również osoba odgrywa rolę podmiotu. Filozof podkreśla konkretność osoby i twierdzi, że rzeczywiste *ja* charakteryzuje się „mojością" *(mismidad).* „Mojość" osobowego *ja* to inaczej jego tożsamość — nie będąca jednakże identycznością — którą zachowuje ono mimo zmian, jakim ulega w ciągu życia. Historia jaźni tak dalece różni się od *ja* aktualnego, *„że.* ściśle biorąc nie jest mną *(yo),* lecz drugim biegunowo przeciwstawnym czynnikiem w całości mojego życia: *okolicznościami*[20]. *Ja* przeszłe nie jest częścią osoby, ponieważ nosi ono cechy rzeczywistości przedmiotowej — jest urzeczowione. *Ja* aktualne jest zatem aktualnością czystą, jego byt polega na ciągłym stawaniu się — jest czystym **teraz.**

Po opublikowaniu *Antropologia metafisica,* późniejsze prace filozoficzne Mariasa zostały zdominowane przez problematykę tutaj przedstawianą. Szczególnie wiele uwagi poświęca on zagadnieniom związanym z płciową formą zainstalowania oraz odniesieniom między kobietą a mężczyzną w różnych aspektach tych relacji. Nowe rozstrzygnięcia teoretyczne stanowią znikomy fragment tych prac.

Analityczna część metafizyki życia Mariasa nie jest tworem w pełni oryginalnym. Podobne tezy można spotkać u Ortegi i Heideggera. Liczni interpretatorzy wskazują filozofię Heideggera jako ważne źródło inspiracji Ortegi, jak i Mariasa. Ciekawsza i bardziej oryginalna wydaje się filozofia cielesności J. Mariasa. Wpisuje się ona w nurt rozważań antropologicznych XX wieku, mających na celu odnalezienie „powszechnie walentnych prawidłowości — by posłużyć się słowami **B.** Skargi — które z faktu życia ciała w świecie wynikają", i które współdecydują o kontakcie podmiotu epistemologicznego z zewnętrzną rzeczywistością[21]. Do tego nurtu antropologii należy zaliczyć M. Schelera, H. Plessnera i A. Gehlena, myślicieli, którzy wprawdzie nie zajmowali jednolitego stanowiska w kwestii związków filozofii z konkretnymi badaniami empirycznymi dotyczącymi ludzkiej cielesności i zmysłowości, z jednakową jasnością uświadamiali jednak potrzebę zwrócenia na nią uwagi jako na „świadka ograniczeń rozumu"[22]. Jeszcze wyraźniej tezę tę wyeksplikował Merleau-Ponty w *Fenomenologii postrzegania.* Francuski filozof dążył do wydobycia na jaw ignorowanej „wiedzy ciała", uczestniczącej w konstytuowaniu sensów ukazujących się w polu świadomości transcendentalnej. Intencje tego filozofa— jak sądzę, pokrewne dążeniom filozofii cielesności Mariasa—trafnie ujął

[20] Tamże, s. 347.

[21] B. Skarga: *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie.* Warszawa 1982, s. 289.

[22] Z. Krasnodębski: Wstęp dp: H. Plessner: Pytanie o conditio humana. Warszawa 1988, s. 28, 13-14.

C. Lefort pisząc, iż ciało „wyobraża... w całym tego słowa znaczeniu to, co nieme, a czemu należy pozwolić przemówić, to co niewiadome, a z czego trzeba wydobyć wiedzę, jeśli się pragnie posiąść prawdę o mowie, o wiedzy, prawdę, którą przesłania metafizyka”[23].

[23] C. Lefort: *Merleau-Ponty: ciało, żywy miąższ.* „Teksty” nr 2/1977, s. 195-196.

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE,
Vol. 20 1995 PRZEGLĄDY

KATARZYNA GURCZYŃSKA
UMCS Lublin

PRZEMILCZANE TEZY WITTGENSTEINA
(MISTYCYZM U WITTGENSTEINA I ECKHARTA)

Jako wprowadzenie do poniższego eseju, posłużę się cytatem pochodzącym z jednej z książek Krishnamurtiego: „Człowiek zawsze zadawał sobie pytanie: czym jest wszystko wokół? Czy życie ma w ogóle jakiś sens? [...] Czym jest to, co nazywamy życiem? Czy istnieje coś poza nim? I nie znajdując tej bezimiennej rzeczy, która ma tysiące imion i która od wieków stanowi przedmiot ludzkich poszukiwań, żywi wiarę — wiarę w zbawiciela lub jakiś ideał”[1].

Cytat ten ma służyć wskazaniu kierunku naszych poszukiwań, które mają zmierzać do odkrycia tego, co Wittgenstein przemilczał. Będziemy zatem pytać o to, czego wyrazić się nie da. Sam Wittgenstein określa to mianem „mistycznego”. Termin ten, w połączeniu z jego filozofią, może razić. Mistykę przyzwyczailiśmy się kojarzyć z okresem późnego średniowiecza, tak żywą na terenie ówczesnych Niemiec. Przedmiot mistyki wydawałby się nam inny od tego, co przemilczał Wittgenstein. Średniowieczna mistyka stawiała sobie za przedmiot Boga, zaś przedmiot mistyki Wittgensteina wydaje się nam „bliżej nie-określony”, wskazuje jedynie na „klimat” ostatnich tez *Traktatu.* Przybliżenie owego nieokreślonego będzie zadaniem, jakiego się tutaj podejmujemy.

Stawiamy zatem w tym miejscu pytanie o owo mistyczne w pisamach Wittgensteina. Aby znaleźć na nie odpowiedź, musimy sięgnąć do jego tez metafizycznych. Tez tych jako „niedorzecznych”, albo raczej za takie uznanych przez samego autora, znajdziemy niewiele. Oprzemy się głównie na tezach Traktatu logiczno-filozoficznego, tkwiąc w przekonaniu, że choć przemilczane, zgodnie z tezą 7., są obecne i w późniejszych pismach. (Nieobce jest nam przecież wrażenie, że to, co przemilczane, jest też w jakiś sposób obecne). Wyjdźmy od tezy [6. 522]:

Jest zaiste coś niewyrażalnego. To się uwidacznia, jest tym, co mistyczne.

To, co mistyczne — jest niewyrażalne. Zatem nie będzie sensownym pytanie, czym jest owo mistyczne? — odpowiedzi na to nie moglibyśmy przecież sformułować. Możemy jednak zapytać o owo niewyrażalne bez popełniania błędu.

Postawmy zatem w tym miejscu pytanie: czego wyrazić się nie da? Metodą wydzielenia tego, co niewyrażalne, będzie wskazanie na to, co wyrażalne. Wyrażalne (na gruncie *Traktatu)* będą zdania sensowne dotyczące faktów. Istnieje jednak taka grupa zdań, które łudząc nas swoją formą gramatyczną przypominając zdania odnoszące się do rzeczywistości, takimi nie są Wittgenstein nazywa je niedorzecznościami.

[1] J. Krishnamurti: *Wolność od znanego.* Warszawa 1989, s. 7.

Przyjrzyjmy się zasięgowi wyrażeń: niewyrażalny i niedorzeczny. Mamy wrażenie, że niewyrażalność odnosi się do sytuacji, gdzie dany nam jest przedmiot, zaś nie istnieje słowo zdolne go nazwać. Natomiast niedorzeczność polega na braku po stronie przedmiotu w sytuacji, kiedy dane byłoby wypowiadane słowo. Widzimy więc, że niewyrażalność i niedorzeczność różnią się przedmiotem swoich odniesień, przy czym nie można ich całkowicie rozdzielać.

Metoda wydzielania tego, co niewyrażalne poprzez to, czego wyrazić się nie da, doprowadziła nas do miejsca, gdzie to, co da się wyrazić, wydzieliło nam niedorzeczność, czyli znaki, którym nie nadaliśmy jeszcze znaczenia. Nie wszystkie niedorzeczności są jednak sobie równe, bo są takie, przy których odnosimy wrażenie, iż mimo tego, że nie odnoszą się do faktów, jednak czegoś dotyczą, czy raczej na coś wskazują. Użycie słowa „wskazywać" sugeruje gest wskazuje się na coś ręką, ruchem głowy, oczu, zaś to, na co się wskazało, nie zostało przez gest opisane (nazwane), lecz się nam uwidacznia. Czy zatem niedorzeczności uwidaczniają nam to, co mistyczne? Niedorzeczności są niczym gruzy, których nabawia się rozum, atakując granice języka[2]. Wskazują kierunek poszukiwań tego, co niewyrażalne, nie zaś niewyrażalne samo.

O niewyrażalnym — że jest, mówią zatem nasze skłonności ku wypowiadaniu czegoś metafizycznego. Niedorzeczności tylko nas o tych skłonnościach przekonują, lub dają im wyraz. Nie mogą, poza tym że o czymś świadczą, niczego nam powiedzieć. Nakreśliliśmy zatem pole, do którego niewyrażalność się odnosi. Wittgenstein odwołuje się tutaj do czegoś bardzo nam znanego: do naszej ludzkiej skłonności ku „filozofowaniu", skłonności, której obrazem w języku są niedorzeczności. „Ale czyż nie miewamy przeświadczenia, że ten, kto nie widzi w [życiu] problemu, jest ślepy na to, co ważne, wręcz najważniejsze? Czy nie chciałbym powiedzieć, iż ten, kto tak żyje, jest ślepy, niczym kret, i gdyby tylko mógł widzieć, to by ten problem ujrzał? "[3].

Aby znaleźć to, co niewyrażalne, a w rezultacie to, co mistyczne, musimy odwołać się do naszych skłonności, albo raczej do tego, co jesteśmy skłonni uznać za problematyczne. W języku „sens życia" byłby tym zwrotem, który wyrażałby ową problematyczność. Czy wiemy jednak, o co pytamy, kiedy pytamy o sens życia? Czy pytamy o sens mojego życia, czy wszystkich ludzi? Czy zwrot ten daje się zastąpić pytaniem: po co ja żyję? A dalej pytać na dwa sposoby: czy warto żyć? I równie sensownie: jaki jest cel mojego życia? Zatem czy wiemy, o co pytamy formułując pytanie o sens życia?

Do odpowiedzi, której nie można wyrazić, nie można wyrazić też pytania.

Wielka zagadka nie istnieje.

Dopóki pytamy, to istnieje dla nas to, co problematyczne. Nasze pytania, to niedorzeczności (nie wiemy przecież, o co pytamy); w tym sensie nie ma na nie odpowiedzi, a nawet gdyby były, nie byłyby odpowiedziami. I w tym sensie odpowiedzią na takie pytanie jest... brak odpowiedzi.

[2] Por.: L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne.* Warszawa 1972, § 119.

[3] Tegoż: *Uwagi o religii i etyce.* Kraków 1995, § 137.

Zatem: jeżeli powstrzymamy się od pytań, to czy wielka zagadka, przedmiot tego, co problematyczne — zniknie? Za stawianie pytań odpowiedzialne są nasze skłonności i kiedy one znikną, zniknie też wielka zagadka. Problem nie zostanie rozwiązany, ale zniknie. Porównajmy:

Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą[4].

oraz:

Rozwiązanie zagadki życia rozpoznaje się po zniknięciu tego problemu. (Czy nie jest to powodem, że ludzie, którym po długich wahaniach sens życia stał się jasny, nie potrafili potem powiedzieć, na czym ów sens polega)[5].

Czy zatem z tym co problematyczne — znika to, co mistyczne? Pytanie takie mogłoby zrodzić się jedynie z niezrozumienia tego, na czym polega rozwiązanie zagadki życia. Nie jest ono przecież zanikiem problemów; rozwiązanie zagadki życia rozpoznaje się po zniknięciu problemów.

Zagadka życia dotyczy tego, co sami uznalibyśmy za problematyczne. Wielka zagadka nie istnieje, bo nie może być wyrażona środkami naszego języka.

To zmaganie się ze ścianami naszego więzienia jest doskonałe, absolutnie beznadziejne[6].

Możemy w tym miejscu zapytać: w jaki sposób może istnieć rozwiązanie nieistniejącej zagadki? Noe znaczyłaby ona dla nas tego, co zwykle dla nas znaczy, trudno bowiem wyobrazić sobie rozwiązanie czegoś, co nie istnieje. I to jest właśnie klucz: takiego rozwiązania wyobrazić sobie nie sposób.

Rozwiązanie zagadki życia w czasie i przestrzeni leży poza czasem i przestrzenią[7].

Co więc odsłoniło nam zniknięcie tego, co problematyczne? Jesteśmy w sytuacji kogoś, kto wchodzi do pustego pokoju. Odpowiedzią na każde zadane pytanie —jest brak odpowiedzi. Ponadto zanikła w nas skłonność do stawiania pytań. Zatem tam, gdzie kończy się to, co można wyrazić i nasza skłonność ku temu, uwidacznia się niewyrażalne. W tym miejscu musi się urwać każda sensowna analiza.

Jest zaiste coś niewyrażalnego. To się uwidacznia, jest tym co mistyczne.

Przyjrzyjmy się teraz innej niewyrażalności, mianowicie takiej, na jaką natrafiamy czytając mistyczne pisma niemieckiego filozofa późnego średniowiecza, Mistrza Eckharta. Zestawienie, ośmielamy się powiedzieć, soteriologicznych dociekań tych dwóch myślicieli jest, filozoficznie, posunięciem ryzykownym. Ma ono kształt porównania i po to, aby cel został osiągnięty, musielibyśmy porównać przedmiot obu mistyk, co ze względu na jego niewyrażalność — nie jest możliwe. Możliwe jest jedynie porównanie dróg prowadzących do celu. Tego jednak się tu nie podejmujemy. Zabieg, jakiego chcemy dokonać (ujmując rzecz metaforycznie), jest podobny wystawieniu na pokaz dwóch obrazów. Ich porównanie mogłoby się ograniczyć do sporządzenia listy uwag, które z kolei byśmy podzielili na to, co obrazom wspólne i na to, co je różni. Tego porównania możemy też dokonać ze względu na któryś z

[4] L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne.* Op. cit., s. 255.

[5] Tegoż: *Traktat logiczno-filozoficzny.* Warszawa 1970, p. 6. 521.

[6] Tegoż: *Wykład o etyce.* W: *Uwagi o religii i etyce.* Op. cit., s. 84-85.

[7] Tegoż: *Traktat...,* op. cit., p. 6, 4312.

obrazów i za pomocą drugiego z nich ujrzeć coś więcej—w pierwszym. I to właśnie chcemy tu uzyskać. Chodzi nam o mistykę Wittgensteina i o to, co zdołamy ujrzeć zestawiając ją z mistyką Eckharta. Zestawienie to niech będzie usprawiedliwione słowami jednego z tych autorów: „Przy tej robocie idzie mi jak owemu, co się daremnie wysila, by przypomnieć sobie jakieś nazwisko: powiada wtedy: «myśl o czymś innym, aż ci się samo przypomni», — podobnie i ja musiałem ciągle myśleć o czymś innym, żeby mogło mi się przypomnieć to, czego szukałem”[8].

Przedmiotem mistyki, zatem takiego poznania, w którym przedmiot poznający i podmiot poznawany są jednym, w mowach głoszonych przez mistrza Eckharta jest Bóg. Bóg poznany w ten sposób jest niewyrażalny i niewyrażalność ta przybiera zupełnie inny charakter niż taka niewyrażalność, jaką pojmowano w średniowieczu. Mamy tu przede wszystkim na myśli dwa nurty filozofii chrześcijańskiej, zatem teologię apofatyczną i afirmatywną Oba te nurty, choć obecne w myśli Eckhatra, nie wyczerpują niewyrażalności Boga, takiej, na jaką natrafiamy czytając jego kazania. Właściwym punktem wyjścia będzie zatem pytanie o to, na czym polega niewyrażalność Boga u Mistrza Eckharta?

Bóg jest bezimienny, albowiem o nim nie można niczego powiedzieć, ani nie można Go poznać[9].

Niewyrażalność leży w niemożności poznania Boga. Nie jesteśmy w stanie Go wyrazić, ponieważ nie możemy Go poznać. Tę prostą konstatację formułuje teologia apofatyczna. Jednak bliższe przyjrzenie się tej myśli doprowadzi nas do innych wniosków. Niemożność poznania Boga u Eckharta wynika z naturalnego nastawienia człowieka, który pragnąc poznawać, stawia się w pozycji podmiotu poznającego, dystansując wobec siebie przedmiot poznania. Zaś samo poznanie jest czynnością, która jako taka wymaga posłużenia się jakąś metodą (sposobem na ujęcie Boga). Takie nastawienie, według Eckharta, jest błędne. Zakłada bowiem pełną wiedzę na temat Boga, choćby taką że jest on przedmiotem poznania. Prawda poznawana tym sposobem jest prawdą tylko tego, co sami stawiamy sobie jako cel, nie jest zaś prawdą o Bogu. Cały patos padający na owe nastawienie służy eksplikacji najgłębszego rysu jego myśli, tj. kwestii wyrzeczenia. Nie jest ono prostym wyrzeczeniem się przyjemności dokonanym na rzecz doskonalenia swego ducha: ma ono o wiele głębszy charakter i posiada inne znaczenie. „Największą rzeczą, której człowiek może się wyrzec, jest wyrzeczenie się Boga dla Boga. [...] Wyrzekając się [...] wyrzeka się Boga dla Boga, a wtedy pozostaje mu Bóg taki, jaki istniejąc jest sam w sobie, a nie na sposób w jaki jest przyjmowany, czy osiągany, lecz w bytowości, którą Bóg jest sam w sobie”[10].

Wyrzekanie się (przedmiot owego wyrzekania zależy od celu, który pragnęliśmy osiągnąć), jest odsłanianiem pola, na którym ma się dokonać poznanie. Ma ono nas uwolnić od naszego obrazu Boga, czyli również od Boga pojmowanego jako przedmiot poznania. Zmianie musi także ulec obraz nas samych, czyli nas jako podmiotów poznających. Jest to zatem całkowita zmiana naszego nastawienia jako chcących coś

[8] L. Wittgenstein: *Uwagi różne.* „Odra” 1978, nr 12, s. 52-57.

[9] Eckhart: *Kazania i traktaty.* Warszawa 1988, s. 257.

[10] Eckhart: Op. cit., s. 186.

poznać. I w tym kontekście należy rozumieć mistyczny obraz duszy poznającej Boga. „Oko, w którym widzę Boga, jest tym samym okiem, w którym widzi mnie Bóg, moje oko i oko Boga są jednym okiem, jednym widzeniem, jednym poznaniem i jedną miłością”[11]. Jeśli dusza ma [poznać Boga, to [...] musi się to dokonać bez obrazu i całkowicie bezpośrednio [...]. Jeśli ma poznać Boga bezpośrednio, bez obrazu i bez porównania, to Bóg wręcz musi stać się mną, a japo prostu Nim [...]”[12]. Zlanie się podmiotu poznającego z przedmiotem jego poznania dokonuje się dzięki wyrzeczeniu się przez podmiot owego obrazu poznania.

Nim zastanowimy się, czy można w sytuacji odróżniania podmiotu i przedmiotu poznania mówić o jakimkolwiek poznawaniu, powróćmy do trzeciego elementu procesu poznania, mianowicie do jego metody. Narzucałby ją nam sam przedmiot poznania i w zależności od tego czym by on był, szukalibyśmy sposobu jego ujęcia. Albo inaczej: decydując się na jakąś metodę zadecydowalibyśmy, czym byłby przedmiot przez nas poznawany. Kiedy jednak wyrzekamy się obrazu Boga, to dobór metody staje się całkowicie przypadkowy, lub jako bezcelowy—implikowałby jakiś sposób poznania Boga. „Dlatego święty Bernard mówi: Kto ciebie, Boże, ma poznać, ten musi mierzyć cię bez miary”[13]. „Powiada on [św. Paweł]: «Bóg jest światłością niedostępną». Do Boga nie ma żadnego dostępu. Kto jeszcze postępuje [wznosi się] i wzrasta w łasce i świetle, ten nie doszedł jeszcze do Boga. [...] We wzrastaniu (samemu w sobie) nie widzi Boga. By zobaczyć Boga, musi oglądać w świetle, którym jest sam Bóg. [...] Dopóki idziemy [do niego] dopóty nie jesteśmy z Nim”[14].

Wróćmy w tym miejscu do pytania: czy tak zarysowana epistemologia spełnia swoje cele, czy może osiągnie cel, kiedy go odrzuci jako przeszkodę?

Bóg jest niepoznawalny wówczas, kiedy chcemy go poznać. Samo zaś poznanie, które poprzedza wyrzeczenie się naszych wszelkich wyobrażeń o Bogu, procesie poznania i nas samych, poznanie które się dokonuje, jest niewyrażalne przez to, że nie wydziela nas ono jako podmiotu, który mógłby to poznanie wyrazić. Taki jest więc sen tego, iż niewyrażalność Boga leży w tym, że nie mogę go poznać. A nie mogę go poznać, bo nie wyrzekłem się jeszcze mojego nastawienia poznawczego. Muszę jakby oślepnąć... aby zobaczyć. Przeszkodą jest tutaj moje „dlaczego? ”. „Dlatego odwróć się od wszystkich rzeczy i przyjmij siebie w sposób czysty w bycie; albowiem to, co jest poza byciem, jest przypadłością, a wszystkie przypadłości każą pytać «dlaczego»”[15].

Nie znając Boga, czyli poszukując go, przeszkadzamy sami sobie go poznać, a nie mogąc go poznać, winniśmy zachować milczenie. Znając go, nie ma tych nas, którzy mogliby coś o Bogu powiedzieć, zatem milczeć należy ponownie. Jeśli widzisz lub poznajesz, to nie jest to Bogiem [...]. Kto mówi o Bogu w jakiejś przenośni, ten mówi o nim w sposób nieprawdziwy. Kto jednak nic nie mówi o Bogu,

[11] Tamże, s. 187.

[12] Tamże, s. 285.

[13] Tamże, s. 250.

[14] Tamże, s. 245.

[15] Tamże, s. 204.

ten mówi o nim trafnie”[16]. „Najpiękniejsze, co człowiek może powiedzieć o Bogu, polega na tym, że z mądrości wewnętrznego bogactwa może zachować milczenie. Milcz więc i nie ględź o Bogu. [...] Również nie powinieneś niczego (chcieć) poznać o Bogu, albowiem Bóg jest ponad wszelkim poznaniem”[17].

Czy jest coś, co byłoby wspólne każdej mistyce? Odpowiedź na to pytanie możemy konstruować tylko hipotetycznie. Wittgenstein pole swej mistyki nakreśla za pomocą języka; mistyka ta, doprowadzona do końca, wyodrębni to, co powiedzieć się da i to, czego powiedzieć nie można. Właściwym miejscem mistyki będzie to, co niewyrażalne. Eckhart, analizując ludzkie poznawanie Boga, wskazał na moment wyrzeczenia się owego poznania jako na właściwe poznanie mistyczne. Uwaga ta daje nam klucz do zrozumienia mistyki Wittgensteina. Skłonność, która każe nam czynić star ania ku wypowiadaniu uwag metafizycznych, musi w nas zaniknąć aby to, co mistyczne mogło się pojawić. Nie jest to warunek, lecz są to okoliczności, dzięki którym rozpoznajemy, iż to, co mistyczne — odsłania się. Tym, co chcieliśmy tu wyeksponować, jest ów moment wyrzeczenia, który ma miejsce w sposobie samego użycia języka. Bowiem tak, jak i u Eckharta, nie chodzi o proste „powstrzymywanie się” od wypowiadania uwag z natury swej niedorzecznych. Przedmiotem wyrzeczenia mają być nasze skłonności ku wypowiadaniu tego, co mistyczne, bo nawet jeśli zdołalibyśmy tego dokonać, nie osiągnęlibyśmy tego, co chcielibyśmy osiągnąć. Wyrzeczenie takie, jakie pojawia się u Eckharta, nie ma nic wspólnego z ascezą zewnętrzną. Od chęci poznania Boga również po prostu nie moglibyśmy się powstrzymać. Właściwe wyrzeczenie, choć ma miejsce w samym języku, przybiera postać milczenia.

[16] Tamże, s. 148.

[17] Tamże, s. 256.

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE,
Vol. 20 1995 PRZEGLĄDY

KLAUDIUSZ SUCZYŃSKI

SZCZĘŚCIE W AKSJOLOGII HENRYKA ELZENBERGA[1]

WSTĘP

Praca niniejsza jest próbą zlokalizowania pojęcia szczęścia w systemie aksjologicznym Henryka Elzenberga. Mówiąc o systemie, zdajemy sobie sprawę z popełnionego tu nadużycia: skończonego, zamkniętego systemu nigdy on nie stworzył; przez „system aksjologiczny Elzenberga" rozumiemy więc jego mniej lub bardziej całościowe rekonstrukcje dokonywane przez innych, my zaś spróbujemy w tak zrekonstruowanym systemie ulokować szczęście. Inni z fragmentarycznych zdjęć, rysunków, opisów odtwarzali zarys wspaniałej katedry; my naszkicujemy jeden z jej architektonicznych detali. Problem szczęścia nabierał w twórczości Elzenberga wagi, wraz z rozwojem jego aksjologicznych poglądów. Początkowo traktowany dość obojętnie, a nawet z pewną niechęcią, wynikającą z jego antyutylitarystycznego nastawienia, z czasem coraz częściej pojawiał się w centrum jego uwagi, a i niechęć przeszła w, częściową przynajmniej, akceptację. Wydaje się więc, że problem nie jest marginesowy i warto mu się bliżej przyjrzeć. Za punkt wyjścia przyjmujemy systematyczną rekonstrukcję aksjologicznej myśli Elzenberga, dokonaną przez Ulricha Schradego w pracy *Idea humanizmu w świetke aksjologii Henryka Elzenberga.* Jeśli idzie o definicję szczęścia, oparliśmy się na dziele Władysława Tatarkiewicza *O szczęściu.* Definicja ta została przez nas nieznacznie zmodyfikowana w celu przystosowania jej do pojęć obowiązujących w aksjologii Elzenberga; odnoszą się do niej wszelkie zastrzeżenia dotyczące pojęcia szczęścia u Tatarkiewicza.

1. Władysława Tatarkiewicza definicja szczęścia

Pojęcie szczęścia jest obecne w naszym codziennym języku i dzieli los innych powszechnie używanych pojęć: jest niejasne i wieloznaczne. Podanie definicji sprawozdawczej takiego pojęcia nie jest więc sprawą prostą; należy w niej oddać przynajmniej główne znaczenia, w jakich słowo „szczęście" bywa używane, i to zarówno w języku potocznym, jak i filozoficznym. Władysław Tatarkiewicz w swojej pracy *O szczęściu* daje taką definicję, bazując na czterech różnych rozumieniach owego pojęcia. Dwa pierwsze są rozpowszechnione w mowie potocznej, przy czym jedno ma chatakter obiektywny, drugie zaś subiektywny. W znacze-

[1] Jest to praca magisterska napisana w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, w roku 1995. W tekście uwzględniono uwagi i sugestie prof. Bogusława Wolniewicza.

niu obiektywnym (I) „szczęście" to „wybitnie dodatnie wydarzenia, które kogoś spotykają"[2].

Kiedy o małżeństwie, któremu, po wielu latach oczekiwania, urodziło się zdrowe i dorodne dziecko, mówimy: „spotkało ich wielkie szczęście", posługując się właśnie owym obiektywnym rozumieniem szczęścia. Kiedy zaś w tej samej sytuacji powiemy: „oni muszą być teraz szczęśliwi", używamy innego, sumbiektywnego rozumienia tegoż. W owym subiektywnym znaczeniu (II) „szczęście" oznacza „wybitnie dodatnie przeżycia "[3]. Przykład powyższy uwidacznia możliwość opisu tej samej sytuacji za pomocą obydwu powyższych „odmian" szczęścia, ukazuje związek istniejący między tymi pojęciami, rozgraniczonymi przez większość języków europejskich, gdyż, mimo różnic znaczeniowych między „fortuna" a „beatitudo", „chance" i „bonheur", „luck" i „happiness", „ogół ludzi wiąże szczęście subiektywne z obiektywnym, a nawet je od obiektywnego uzależnia, to znaczy radość uzależnia od pomyślności i powodzenia"[4].

W obiektywnym znaczeniu szczęście jest powodzeniem lub pomyślno ś c i ą, w subiektywnym zaś stanem intensywnej radości. W pierwszym przypadku jest to szczęście w znaczeniu życiowym, w drugim — psychologicznym[5]. Owej obiektywno-subiektywnej dwoistości szczęścia nie udaje się także uniknąć w filozofii. *Eudajmonia* starożytnych czy **beatitudo** średniowiecza, to obiektywne pojęcia szczęścia, rozumiane jako posiadanie największej miary dóbr dostępnych człowiekowi (III). Miarą szczęścia w tym znaczeniu nie jest pomyślność zdarzeń, tym bardziej nie są nią pozytywne przeżycia, lecz wartość posiadanych dóbr. Problem, jakie to mają być dobra, jest od definicji szczęścia niezależny[6].

Czwartym wyróżnionym przez Tatarkiewicza pojęciem szczęścia jest jego subiektywne ujęcie, rozumiane jako zadowolenie z życia (IV). Przy takim rozumieniu, o szczęściu ostatecznie decyduje nie to, jakie dobra posiadamy, lecz to, jak na nie reagujemy[7]. Różnica między II i IV rozumienim szczęścia, mimo iż wydawać się może niezbyt wyraźna, jest jednak znacząca. Przypadek II ma charakter doraźny, zaś IV — stały. W rozumieniu II wybitnie dodatnie przeżycie estetyczne, związane np. z kontemplacją piękna przyrody, pozwala na stwierdzenie: „Jestem szczęśliwy", ; w rozumieniu IV dopiero powtarzalność takich przeżyć i związana z tym świadomość, że „warto żyć", jest podstawą takiej konstatacji. Nie jest to wówczas wynik prostego sumowania, „odkładania" się w świadomości tych przeżyć tak, jak smak placka z wiśniami nie jest sumą smaku jego składników.

Mamy więc cztery główne rozumienia pojęcia szczęścia, według których o człowieku można powiedzieć, że jest szczęśliwy, jeżeli: 1. Sprzyja mu pomyślny los, bądź 2. Zaznał najbardziej intensywnej radości, bądź 3. Posiadł najwyższe dobra,

[2] Wł. Tatarkiewicz: *O szczęściu.* Warszawa 1979, s. 16.

[3] Tamże.

[4] Tamże, s. 17.

[5] Tamże, s. 16-17.

[6] Tamże, s. 20

[7] Text of Footnote

bądź 4. Jest zadowolony z życia. Tatarkiewicz uważa, że czwarty z podanych wyżej sposobów pojmowania szczęścia jest właściwy, bo pierwsze trzy posiadają synonimy: „powodzenie", „wielka radość", „eudajmonia", a jedynie czwarte z nich nie posiada w języku innego odpowiednika. Zgadzając się z Tatarkiewiczem co do tego, że w definicji szczęścia główny nacisk należy położyć na zadowolenie, nie odrzucalibyśmy jednak trzeciego z powyższych ujęć, o czym poniżej. Szczęście jest więc zadowoleniem z życia. Nie każde jednak zadowolenie z Życia Tatarkiewicz skłonny byłby uznać za szczęście. Na owo zadowolenie nałożone zostają pewne warunki czyniące zeń szczęście. 1. Jest to zadowolenie z całości życia. Zadowolenie cząstkowe, z rzeczy poszczególnych, nawet bardzo istotnych, nie jest szczęściem. O człowieku dopiero wówczas powiemy, że jest szczęśliwy, jeśli bilans jego życia jest dla niego dodatni; 2. Jest to zadowolenie trwałe. Chwilowe zadowolenie z życia to za mało, by mówić o szczęściu. Najlepszy bilans kwartalny nic nie znaczy, jeśli roczny okaże się ujemny; 3. Jest to zadowolenie pełne, nie zaś powierzchowne; sięgać musi „głębszego nurtu życia"[8], i tylko o człowieku, którego zadowolenie z owego głębszego nurtu się bierze, powiemy iż jest szczęśliwy; 4. Jest ono uzasadnione, tj. spotyka się z aprobatą innych, płynie z powszechnie przyjętych lub racjonalnie uzasadnionych wartości. Nie nazwiemy szczęśliwym człowieka, który zadowolenie swe czerpie ze źródła, z którego sami pić byśmy nie chcieli. Tatarkiewicz, za J. M. Baldwin'em, stwierdza, że szczęście jest to stan przede wszystkim „godny pożądania"[9]. Wraz z uzasadnieniem pojawia się w definicji szczęścia odniesienie do uznawanych wartości. Ostatecznie więc:

DI Szczęście jest to uzasadnione, trwałe i pełne zadowolenie z życia jako całości. Tak skonstruowana definicja budzi pewne wątpliwości, bowiem nie uwzględnia jednego elementu: szczęście ma być zadowoleniem uzasadnionym, natomiast nie wiadomo, co miałoby być owym obiektywnym czynnikiem uzasadniającym.

Z czterech powszechnie przyjętych sposobów rozumienia szczęścia, Tatarkiewicz wybrał jedno, czyniąc je podstawą swojej definicji, przy czym *genus* to ma charakter subiektywny. Chcąc uniknąć całkowitej subiektywizacji pojęcia szczęścia, Tatarkiewicz wprowadza jako częściową *differentia specifica* czynnik obiektywny — uzasadnienie. Czy nie należałoby oddać subiektywno-obiektywnego charakteru szczęścia poprzez połączenie w definicji dwóch z czterech wymienionych przez Tatarkiewicza ujęć? Przypomnijmy: dwa z owych ujęć mają charakter obiektywny — szczęście jako pomyślny los i szczęście jako posiadane maksimum dóbr człowiekowi dostępnych. Pierwsze nie jest dla nas zadowalające: pomyślny los sam w sobie szczęścia nie zapwenia; zadowolenie związane jest nie z faktem, iż los nam sprzyja, lecz raczej z tym, co ów pomyślny los przynosi. Pomyślny los jest szafarzem tego, co daje nam zadowolenie. Wydaje się natomiast, że posiadanie dóbr jest bezpośrednią przyczyną zadowolenia, jest też przyczyną obiektywną.

DI' Szczęście jest to uzasadnione, trwałe i pełne zadowolenie z życia jako całości, związane z posiadaniem największej miary dóbr dostępnych człowiekowi.

[8] Tamże, s. 34.

[9] Tamże, s. 37.

Czym są owe dobra, tego definicja szczęścia nie mówi, jednak odnosi się do tego problemu przez kwestię uzasadnienia szczęścia. Szczęśliwym jest ten, którego trwałe i pełne zadowolenie z życia jako całości, związane jest z posiadaniem (realizacją, uczestnictwem w) tego, co za dobro z racjonalnych przesłanek uważamy, na podstawie własnej wiedzy o obiektywnych wartościach. Różnica zdań co do tego, czy ktoś jest, czy nie jest szczęśliwy, wynika więc bądź z błędnego rozpoznania wartości, bądź z aksjologicznego subiektywizmu jednej ze stron takiego sporu. W tym drugim wypadku jednak różnica uwidacznia się już na poziomie definicji, uzasadnienie bowiem ma być elementem obiektywnym w definicji szczęścia, zaś dla aksjologicznego subiektywisty taki element jest nie do przyjęcia.

Do powyższej, zmodyfikowanej definicji stosuje się to samo zastrzeżenie, które Tatarkiewicz zgłosił do swojej: terminy w niej zawarte: pełnia, całkowitość, trwałość, maksimum dóbr, są rozumiane aproksymatywnie; są pewnym, być może nieosiągalnym, ideałem, zaś szczęśliwym nazwiemy tego, kto do owego ideału się **zbliża**[10]**.**

Podsumujmy. Na podstawie czterech różnych sposobów rozumienia szczęścia podaliśmy, za Władysławem Tatarkiewiczem, jego definicję, łącząc w niej element subiektywny (zadowolenie) z obiektywnym (posiadanie dóbr), uważając, że takie połączenie lepiej oddaje subiektywno-obiektywny charakter tego pojęcia, niż oryginalna definicja Tatarkiewicza.

2. Aksjologia Henryka Elzenberga[11]

I. Pojęcie wartości

D2 Wartość jest pewną właściwością przedmiotów, dzięki której: a) są one przedmiotem uczuciowych i rozumowych reakcji dodatnich; b) są podstawą dyrektyw postępowania, tj. są wyraźnie preferowane w sytuacji istnienia wyboru; c) jej odmianami są piękno i dobro; d) ma ona swoje przeciwieństwo — przeciwwartość.

II. Architektonika wartości

1. Wartości użytkowe i perfekcyjne

Henryk Elzenberg wyróżnia dwa rodzaje wartości: a) „elektywne" — mające charakter utylitarny. O wartości elektywnej możemy sensownie powiedzieć, że jest wartością „dla kogoś". Dalej wartość elektywną będziemy określać terminem „użytkowa"; b) „perfekcyjne"—podwójnie bezwzględne, gdyż nie zaspokajają wyłącznie czyjejś indywidualnej potrzeby i nie są wartością jedynie w czyichś oczach.

D3 Przedmiot W*u* ma **wartość użytkową** dla X-a zawsze i tylko, gdy a) przedmiot W*u* jest pożądany przez X-a, bądź b) gdy przedmiot *Wu* zaspokaja jakąś potrzebę X-a, bądź c) gdy przedmiot W*u* zwiększa istnienie X-a, bądź d) gdy przedmiot W*u* dostarcza X-owi przyjemności.

D4 Wartość perfekcyjna jest stanem rzeczy takim, jaki powinien być z punktu widzenia woli autonomicznej (meta-empirycznej).

2. Wartości ostateczne i pochodne

[10] Tamże, s. 32.

[11] Zob.: U. Schrade: *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga.* Warszawa 1988.

Zarówno wartości użytkowe, jak i perfekcyjne dzielą się na: a) ostateczne; b) pochodne — mające charakter instrumentalny wobec wartości ostatecznych.

D5 Stan rzeczy W*i* ma **wartość pochodną** dla X-a ze względu na wartość ostateczną W*o* ↔ stan rzeczy W*i* jest warunkiem koniecznym realizacji wartości ostatecznej W*o*.

III. Czy istnieją wartości użytkowe „perfekcyjne"?

W przywołanej tutaj pracy Ulrich Schrade wskazuje na problem niejasności terminów „wartość użytkowa" i „wartość perfekcyjna". Autor zwraca uwagę na fakt, że, z jednej strony, wartości perfekcyjne także zaspokajają pewne potrzeby, z drugiej zaś — istnieją wartości użytkowe będące stanami rzeczy, jakimi być powinny. Co dla Elzenberga było cechą wyróżniającą, okazuje się być w pewnym stopniu wspólne. Schrade zauważa, że istnieją wartości użytkowe „perfekcyjne", to znaczy takie, jakie być powinny z utylitarnego punktu widzenia[12]. Ów „utylitarny punkt widzenia" jest punktem widzenia podmiotu posiadającego wolę empiryczną. Można zatem dać taką oto definicję wartości użytkowej „perfekcyjnej":

D4' Wartość użytkowa perfekcyjna jest stanem rzeczy takim, jaki powinien być z punktu widzenia woli empirycznej.

Aby uniknąć niejasności, będziemy za Schradem używali terminu „wartość samoistna", w miejsce Elzenbergowskiego „wartość perfekcyjna".

3. Miejsce szczęścia w aksjologii Henryka Elzenberga

I. Definicja szczęścia na gruncie Elzenbergowskiej aksjologii

Podana przez nas definicja Dl' wydaje się być definicją uniwersalną, to znaczy znajdującą zastosowanie, przy odpowiedniej interpretacji zawartych w niej terminów, we wszelkich systemach etycznych, o ile tylko problem szczęścia znajduje się w ich polu zainteresowania. W przypadku aksjologii Elzenberga posługującej się dość specyficzną terminologią, wydaje się zasadnym podstawienie do D1' za „posiadanie dóbr" — „realizację wartości". Wolno nam tak uczynić, gdyż dla Elzenberga dobra, to wartości samoistne, które w myśl D4, są stanami rzeczy; o tych zaś nie można sensownie powiedzieć, że się je posiada. Stany rzeczy się realizuje. Mając powyższe na uwadze, dodajemy następującą definicję szczęścia:

Dl'' Szczęście jest to uzasadnione, trwałe i pełne zadowolenie z całości życia, związane z realizowaniem maksimum wartości.

Definicja powyższa zachowuje dwoisty, subiektywno-obiektywny charakter szczęścia, stosując się jednocześnie do terminologii właściwej Elzenbergowi.

II Elzenberg o szczęściu

Jak już powiedziano we wstępie, szczęście jawiło się Elzenbergowi[13] jako problem dla filozofii wartości dość marginesowy. Z czasem jednak, na skutek ewolucji jego poglądów aksjologicznych, nabrało zarówno znaczenia, jak i odmiennych barw. Początkowo szczęście, jako cel ludzkich dążeń i motor ich działań, było dla Elzen-

[12] U. Schrade: Op. cit., s. 26-27.

[13] Zob.: J. Zubelewicz: *Ewolucja aksjologicznych i społecznych przekonań H. Elzenberga.* „Studia Filozoficzne" nr 12, 1986.

berga ułudą, a nawet przeszkodą w realizowaniu wartości. Pod datą 13. grudnia 1915 roku zapisał: (l)[14] „Obejść się bez szczęścia, to sztuka. Sztuka znana: nazywa się mądrość"[15]. Znajdziemy w jego zapiskach także taką myśl: (2) „Ludzkość można porównać do strzały, którą łucznik, stojąc wiecznie na tym samym miejscu, wypuszcza kolejno w różnych kierunkach. Ona do celu nie dolatuje i w drodze pada na ziemię, a on ją podnosi i znowu w innym kierunku wyrzuca. Gdyby strzała była istotą myślącą, mogłaby sobie powiedzieć: «jeżeli w tym oto kierunku mnie wypuszczono, nie znaczy to, że u kresu tego kierunku jest jakiś cel do osiągnięcia? cel, na którym mi może zależy? kto wie? może szczęście? ». Tak my rozumujemy, i rozprawiamy o celach, o postępie, o przyszłym szczęściu ludzkości; a tymczasem cel jest obojętny, nieosiągalny, może i nie istniejący, a znaczenie ma tylko — sam lot"[16]. Nic w tych wypowiedziach nie wskazuje na jakiekolwiek znaczenie szczęścia czy raczej dążenia do niego, w realizacji wartości. Przeciwnie, pęd ku szczęściu zaciera kontury rzeczy naprawdę istotnych. Nie wynika z tego jednak, iżby szczęście z twórczością aksjologiczną nie było związane, nie jest jednak jej przyczyną. (3) „ S z c z ę ś c i e w a s c e z i e. Czy jest szczęście w ascezie? i jakie? — przede wszystkim poczucie siły, jakie daje walka przeciw instynktom. Potem wolność: bo się wyłamałem. Po trzecie — poczucie zwartości mojego *ja* i sensowności mojego życia: bo się nie rozpraszam na głupstwa. Tak: w życiu ascetycznym jest szczęście; prawda tylko, że szczęście pod zbroją"[17]. Szczęście jest wynikiem życia ku wartościom, nie zaś do niego pobudką. Żyjemy nie po to, by być szczęśliwymi, lecz by urzeczywistnić coś cennego. To urzeczywistnienie daje nam owo słuszne i uzasadnione zadowolenie, jakim jest szczęście. Wydaje się, że słowa Seneki trafnie oddają tę myśl: „Przede wszystkim, jeżeli cnota darzy rozkoszą, nie wynika bynajmniej stąd wniosek, że tylko z tego powodu dążymy do cnoty. (...)I bynajmniej nie dla rozkoszy wysila się cnota, lecz jej wysiłek, (...) między innymi rodzi i ten również owoc (...) i nie dlatego ma się w niej upodobanie, że sprawia przyjemność, ale ponieważ ma się w niej upodobanie, dlatego sprawia przyjemność"[18]. Uprawianie aksjologicznego ogrodu daje nam „i ten również owoc", a owoc ten rodzi się w tym tylko ogrodzie, co wynika z Dl". Owa aktywna „uprawa" jest więc jednocześnie warunkiem wystarczającym i koniecznym „owocu".

(4) „O d o k o n a n i a c h. Są dokonania drobne, po których człowiek czuje coś w rodzaju szczęścia, ale również drobnego i skromnego, i tylko dzięki temu, że spełnił to swoje jednorazowe, mniej lub więcej przypadkowe zadanie. Ale w człowieku może tkwić także, jako jego przeznaczenie wewnętrzne, pewne dzieło, które jest jakoś *par excellence* jego dziełem. Dokonanie czegoś, co jest związane z tym dziełem, daje szczęście zupełnie innej natury i miary, powiedziałbym: doskonałą szczęśliwość"[19]. Szczęście jest zadowoleniem pełnym, płynącym z „głębszego nurtu

[14] Cytaty oznaczamy kolejnymi numerami, by móc się w dalszej części tekstu do nich odwoływać.

[15] H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem.* Kraków 1994, s. 96.

[16] Tamże, s. 24.

[17] Tamże, s. 224.

[18] Seneka: *O życiu szczęśliwym. W: Dialogi. Warszawa* 1989, s. 187.

[19] H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem.* Op. cit., s. 49.

życia", i czym obficiej z owego nurtu czerpiemy, tym bardziej szczęście nasze zbliża się do definicyjnego ideału.

Pewien zamęt do sprawy wprowadza fakt, że w niektórych zapiskach Elzenberg zdaje się traktować szczęście jako wartość samą w sobie. (5) „Szczęście jest rzeczą 'czcigodną' — jak mówi Arystoteles — i „doskonałą" dla dwóch przynajmniej powodów. Raz — jako owoc zwycięstwa nad losemi jego złą wolą, wyraz osiągniętej wolności. Po wtóre —jako rzecz piękna, harmonia duszy, bez zgrzytów. W przeciwieństwie do przyjemności, szczęście cieszy i zachwyca także i tego, kto na nie patrzy od zewnątrz, a nie tylko tego, kto go doznaje"[20]. (6) „Człowiek szczęśliwy jest rzeczą piękną i łatwiej mu być doskonałym. W nieszczęściu, nawet mężnie znoszonym, są zawsze elementy brzydoty"[21]. Nie bardzo umiemy powiedzieć, czy położono tu nacisk na samoistną wartość szczęścia (jest rzeczą piękną), czy instrumentalną (ułatwia osiągać doskonałość). Natomiast dążenie do szczęścia wydaje się być dla Elzenberga wartością instrumentalną: (7) „Problem jest taki: uzasadnionym, obiektywnie «słusznym», w pewien swoisty sposób «racjonalnym» jest tylko dążenie do wartości, faktem jednak jest dążenie do szczęścia i to dążenie jest usprawiedliwione, nie ma w nim zła jako takim i trudno lub prawie niemożliwe jest żądać od człowieka całości postępowania, która by w jego przekonaniu nie była skierowana na szczęście (...). Żądać od człowieka by działał z motywu wyłącznie aksjologicznego, (...) jest utopią"[22].

Podobnie w jednym z wcześniejszych zapisów: (8): „Zwątpienie i ufność. Pierwiastek zdolności do szczęścia, pierwiastek ufności, to są rzeczy czcigodne. Chrześcijańskie cnoty wiary, nadziei i miłości stanowią streszczenie tego głębokiego stasunku «potwierdzającego» do świata, którego to stosunku świat od człowieka, jako jego cnoty wymaga. Mnie to dawniej oburzało: niewiara (pozytywnie: rzetelność poznawcza) była podwaliną wszystkiego; nadzieję potępiłem świadomie (na jej miejsce miała przyjść rezygnacja), a ponad miłość wyniosłem ideał ataraksji stoickiej. Dzisiaj jednak głęboko odczuwam to, co słuszne w tamtym systemie. Można powiedzieć, że wierze odpowiada u mnie ostatnio poczucie wartości, nadziei — dążenie do jej urzeczywistnień; a miłością byłaby miłość rzeczy wartościowych już dokonanych. Chodziłoby teraz jednak o to, by w tym oświetleniu zacząć widzieć ś w i a t, a nie tylko własny mały światek wewnętrzny". Zdolność do szczęścia, gotowość do jego przyjęcia i przeżycia, polegające na zaufaniu tej cząstce naszej natury, która ku szczęściu prze, byłoby więc nurtem niosącym nas ku wartościom.

Z powyższego widać, że sprawa jest trudna. Trzeba odpowiedzieć na pytanie: czy szczęście rozumiane zgodnie z D1"—jest dla Elzenberga wartością? Co więcej, czy jest nią we właściwym znaczeniu (samoistną), czy może jest wartością elektywną; a jeśli, to którą z dwóch ich rodzajów: ostateczną czy pochodną? Zasadnym wydaje się również wydzielenie dążenia do szczęścia, który to problem Elzenberg traktuje wyraźnie odmiennie od pytania o wartość szczęścia.

[20] Tamże, s. 213.

[21] Tamże, s. 212.

[22] Cytat z teczek Elzenberga zaczerpnęliśmy z artykułu Zubelewicza, który cytowaliśmy wcześniej.

HI. Czy szczęście jest wartością?

W myśl D2 szczęście jest wartością, gdyż: a) jest przedmiotem uczuciowych i rozumowych reakcji dodatnich; zob. cyt. (5) i (6); b) jest wyraźnie preferowane w sytuacji istnienia wyboru; z dwóch stanów rzeczy będącej wynikiem realizacji dwóch równorzędnych wartości, powinniśmy wybrać ten, który „zawiera" szczęście; c) jest odmianą dobra i piękna, cyt. (5) i (6); d) istnieje dla niego przeciwwartość — nieszczęście, cyt. (6).

IV. Czy szczęście jest wartością samoistną?

1. Szczęście **nie jest wartością samoistną ostateczną,** charakteryzującą się tym, że wartość żadnego innego przedmiotu czy stanu rzeczy nie jest częścią jej racji[23]. W przypadku szczęścia częścią jego racji jest wartość stanów rzeczy, z realizowaniem których jest ono związane. Zadowolenie płynące z innej niż aksjologiczna działalności, nie jest szczęściem; jego wartość „wynika" z wartości innych stanów rzeczy, niż ono samo.

2. Szczęście **nie jest wartością samoistną pochodną,** gdyż nie jest wartością samoistną: a) instrumentalną — szczęście nie jest stanem rzeczy, będącym przyczyną samoistnych wartości ostatecznych. Szczęście nie jest warunkiem koniecznym realizacji samoistnie wartościowego stanu rzeczy, jak np. dobry słuch muzyczny jest warunkiem koniecznym stworzenia wartościowej muzyki; b) pamiątkową — szczęście nie jest stanem rzeczy przywodzącym na myśl coś wartościowego ostatecznie. To raczej przywodzenie na myśl zrealizowanych przez człowieka wartościowych stanów rzeczy „obdarza" go szczęściem; c) symboliczną — szczęście nie jest też stanem rzeczy reprezentującym coś samoistnie wartościowego[24].

Widzimy więc, że mimo, iż pewne wypowiedzi Elzenberga (cy. 5, 6) zdawałyby się wskazywać na samoistną wartość szczęścia (raczej pochodną niż ostateczną — szczęście jako pewnego rodzaju warunek doskonałości, lub wyraz tego, co wartościowe ostatecznie), to w Elzenbergowskim systemie aksjologicznym nie ma miejsca na szczęście w obrębie wartości samoistnych.

V. Czy szczęście jest wartością użytkową?

1. Szczęście **nie jest wartością użytkową pochodną,** jako że nie jest warunkiem koniecznym realizacji wartości użytkowej ostatecznej. Zadowolenie z całości życia jest dla woli empirycznej celem, nie środkiem.

2. Szczęście **jest wartością ostateczną użytkowo-perfekcyjną,** jest bowiem stanem rzeczy takim, jaki powinien być z punktu widzenia woli empirycznej (D4').

VI Dwa spojrzenia

Powiedzieliśmy, że szczęście jest zadowoleniem związanym z realizacją wartości samoistnych, stwierdzając jednocześnie, iż jest ono wartością użytkową, pojawia się więc kwestia instrumentalizacji wartości samoistnych, które miałyby „służyć" osiąganiu szczęścia. Rozwiązania należy szukać w różnych spojrzeniach podmiotów, obdarzonych wolą empiryczną i metaempiryczną. Wola autonomiczna działa z

[23] H. Elzenberg: *O różnicy między 'pięknem' a 'dobrem'.* W: *Wartość i człowiek.* Toruń 1966, s. 13.

[24] Powyższe typy wartości samoistnych pochodnych wyodrębniamy za: U. Schrade: Op. cit., s. 20-21.

pobudek wyłącznie racjonalnych, szczęście nie jest więc dla niej wartością, gdyż, jak wykazaliśmy, szczęście nie jest wartością samoistną, zaś dla woli autonomicznej pojęcie wartości jest z pojęciem wartości samoistnej tożsame. Tak należy rozumieć cyt. (1), gdzie „mądrość", to „sposób postrzegania świata przez wolę autonomiczną".

Wola empiryczna o tyle tylko uznaje istnienie wartości samoistnych, o ile jest w stanie rozumowo wydźwignąć się na poziom woli autonomicznej; kiedy jednak brak owego „wydźwignięcia ku autonomii", następuje instrumentalizacja tego, co obiektywnie jest wartością samoistnie ostateczną. „Żyjący ku wartościom" patrzy na świat przez „autonomiczne okulary" i szczęście jest dla niego jedynie nieoczekiwanym owocem „życia ku wartościom". „Żyjący ku szczęściu" jest zdeterminowany przez naturalny instynkt szczęścia (owo zdeterminowanie, ów instynkt jest cechą woli empirycznej); wartości samoistne, z realizowania których szczęście się rodzi, są dla niego jedynie narzędziami pomocnymi w osiąganiu celu ostatecznego — szczęścia. System Elzenbergowski jest próbą spojrzenia na świat oczyma istoty doskonałej (niczym nie zdeterminowanej); oczy te dostrzegają także niedoskonałość ludzkiego postrzegania świata.

VII. Dążenie do szczęścia

Osobnym zagadnieniem wydaje się być status alsjologiczny ludzkiego dążenia do szczęścia. Kluczowym jest tutaj cyt. (7), gdzie ludzkie dążenie do szczęścia jawi się jako warunek realizacji wartości samoistnych przez wolę empiryczną. Podobnie w cyt. (8), gdzie poddanie się powszechnemu dążeniu do szczęścia ma ułatwić realizację wartości samoistnych. Zdanie: „To, że wartości samoistne są przez ludzi realizowane, jest wartościowe", dla woli meta-empirycznej jest prawdziwe. Ludzie, kierowani wolą empiryczną, dążąc do szczęścia, realizują wartości samoistne. Dla woli autonomicznej, dla której optymalnym stanem jest zrealizowanie w świecie maksimum wartości, ludzkie dążenie do szczęścia jest instrumentem, dzięki któremu wartości są realizowane. Podobnie jak instynkt płciowy jest instrumentem dla zachowania gatunku. To zachowanie gatunku jest tutaj wartością ostateczną, mimo iż wola empiryczna kieruje się raczej obietnicą przyjemności płynącej z seksualnego spełnienia. Ostatecznie byłoby więc tak, że dążenie do szczęścia jest wartością pochodną (instrumentalną) od samoistnej.

Podsumowanie

Celem niniejszej pracy było ustalenie miejsca, jakie w systemie aksjologicznym Henryka Elzenberga zajmuje szczęście. Próba ta została oparta na definicji szczęścia danej przez Władysława Tatarkiewicza i rekonstrukcji systemowej dokonanej przez Ulrycha Schradego. Ponieważ Henryk Elzenberg interesującym nas problemem systematycznie się nie zajmował, jego wypowiedzi odegrały rolę pomocniczą, nie zaś decydującą o ostatecznych wnioskach. Te zaś są dwoiste. Po pierwsze, szczęście znalazło się poz kręgiem wartości w Elzenbergowskim rozumieniu. Tam, gdzie stosuje się ponad-ludzkie, wyłącznie racjonalne kryteria, szczęście wartością nie jest. Trzeba jednak pamiętać, że Elzenberga interesowały nie tylko relacje między wartościami, lecz także wzajemny stosunek człowiek — wartość. Człowiek zaś, jako obdarzony wolą empiryczną, działa z pobudek nie tylko racjonalnych, co dla realiza-

cji wartości ma istotne znaczenie. Stąd drugi wniosek: dążenie do szczęścia jest wartością samoistną instrumentalną. Obydwa wnioski zdają nam się zgodne z duchem filozofii Elzenberga: antyutylitaryzmem z jednej i łącznością z tradycją filozoficzną, dla której dążenie do szczęścia jest sprawą dużej wagi — z drugiej strony.

Bibliografia:

1. **H. Elzenberg:** *Kłopot z istnieniem.* Kraków 1963; *Wartość i człowiek.* Toruń 1966; *Próby kontaktu.* Kraków 1966; *O nowe średniowiecze.* „Droga" nr 12, 1928.
2. **Seneka:** *Dialogi.* Warszawa 1989.
3. **U. Schrade:** *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga.* Warszawa 1988.
4. **Wł. Tatarkiewicz:** *O szczęściu.* Warszawa 1979.
5. „Studia Filozoficzne" nr 12, 1986.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

WITOLD MACKIEWICZ

VI POLSKI ZJAZD FILOZOFICZNY

TORUŃ 5 — 9 WRZEŚNIA 1995

VI Polski Zjazd Filozoficzny, zorganizowany w miasteczku uniwersyteckim UMK w Toruniu, zgromadził około 800 uczestników, reprezentujących wszystkie ośrodki naukowe w kraju i wszystkie orientacje ideowe. Tym samym Zjazd nawiązał do tradycji Pierwszego Polskiego Zjazdu Filozoficznego we Lwowie w 1923 roku. Licznie uczestniczyli w nim także studenci, reprezentanci innych nauk oraz entuzjaści filozofii, nie związani profesjonalnie z tą dziedziną wiedzy. Zjazd odbył się pod auspicjami Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk pod przewodnictwem Jerzego Pelca, Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego pod przewodnictwem Władysława Stróżewskiego. Komitetem Organizacyjnym Zjazdu kierował Lech Witkowski (UMK w Toruniu), zaś Komitetem Programowym — Leon Gumański (UMK w Toruniu). Patronat honorowy nad Zjazdem objął premier Rzeczypospolitej Polskiej Józef Oleksy.

Podczas uroczystości otwarcia Zjazdu odczytano listy: od papieża Jana Pawła II, premiera RP, oraz polskich filozofów przebywających stale za granicą.

Wykład inauguracyjny wygłosił Henryk Hiż: *Rozumowania w polszczyźnie.* Podczas sesji ogólnych Zjazdu wygłoszono ponadto referaty: Jerzy Kmita: *Językowe formowanie świata;* Marian Przełęcki: *Racjonalistyczne dziedzictwo szkoły lwowsko-warszawskiej;* Zygmunt Ziembiński: *O sprawiedliwości między ludźmi i sprawiedliwości między narodami;* Bogusław Wolniewicz: *Filozoficzne aspekty kary głównej;* Ryszard Wójcicki: *Przeszłość i przyszłość polskiej filozofii* (wykład końcowy).

Na forum Zjazdu, podczas obrad plenarnych i w sekcjach problemowych, wygłoszono około sześćset wykładów, referatów i komunikatów. Powołano 29 sekcji problemowych. W ramach imprez towarzyszących zaprezentowano przegląd filmów i programów telewizyjnych o filozofach i filozofii. W Bibliotece Głównej UMK udostępniono ekspozycję polskich publikacji filozoficznych lat 90. oraz malarstwo Gerarda Gołuchowskiego inspirowane filozofią Wschodu. W trakcie Zjazdu w kuluarach trwał nieprzerwanie kiermasz publikacji filozoficznych. Pod patronatem Zjazdu wydano *Informator Filozofii Polskiej,* 'Principia', Kraków 1995, zaś w ramach materiałów zjazdowych —przejrzyście zredagowane: *Program Zjazdu* oraz *Abstrakty* zgłoszonych wystąpień merytorycznych. Prezentacjami licznych publikacji okołozjazdowych sprawnie koordynował (późnymi wieczorami) Lech Witkowski. Na zakończenie pierwszego dnia Zjazdu, z jego uczestnikami spotkał się JM rektor UMK Andrzej Jamiołkowski, zaś czwarty dzień obrad zakończyło spotkanie z wojewodą toruńskim Bernardem Kwiatkowskim. Ponadto odbyły się cztery dys-

kusje panelowe: Ryszard Wójcicki prowadził debatę nt.: *Blaski i cienie tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej. Próba osądu* (zagajający: S. Borzym, M. Gogacz, L. Nowak, A. Grzegorczyk, U. Żegleń); Michał Hempoliński aranżował debatę nt.: *Kłamstwo w kulturze—aspekty aksjologiczne i epistemologiczne;* Michał Heller zorganizował panel nt.: *Czy filozof może uprawiać filozofię nauki?,* zaś Józef Lipiec namawiał do zastanowienia się nad tym, *Jak żyć? — czyli o podstawach hierarchizowania wszelkich wartości* (zagajali: Wł. Stróżewski, A. Grzegorczyk, M. Szyszkowska, M. Środa, R. Wiśniewski). Dyskusje panelowe miały niezwykle ciekawy przebieg i cieszyły się znacznym zainteresowaniem uczestników Zjazdu.

Materiały zjazdowe są tak bogate, że nie sposób omówić ich w krótkim sprawozdaniu. Będą one sukcesywnie publikowane w polskich czasopismach filozoficznych oraz w różnych zbiorach tematycznych. Na łamach naszego pisma publikujemy wybrane referaty przedstawione w ramach sekcji **Filozofia edukacji, edukacja filozofii,** oraz niektóre wykłady ogólne i plenarne, nadesłane pod adresem redakcji.

Podczas Sesji Zamykającej Zjazd, zebrani wystosowali apel do Zgromadzenia Narodowego Rzeczypospolitej Polskiej w sprawie nauczania filozofii w szkołach średnich, następującej treści:

APEL DO SEJMU I SENATU RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

Uczestnicy VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu pozostają w przekonaniu, że:

1. Drastycznie obniżyła się jakość wykształcenia ogólnego absolwentów szkół średnich — oraz że nie odpowiada ona aspiracjom kulturowym społeczeństwa polskiego.
2. Programy kształcenia poszczególnych przedmiotów nauczania w szkole utrzymują anachroniczną koncepcję nauczania — bez troski o zintegrowane traktowanie wiedzy i kompetencji kulturowych w procesie kształcenia; jednocześnie ma miejsce pozbawienie młodego pokolenia niezbędnego kontaktu z filozoficzno-etycznym dziedzictwem kultury światowej.
3. Obecna szkoła w dalszym ciągu nie zaspokaja egzystencjalno-kulturowych potrzeb młodzieży i niedość przygotowuje do sprostania wyzwaniom współczesności.

Wobec powyższego —
kierujemy apel do Sejmu i Senatu Rzeczypospolitej Polskiej o jasne wyrażenie woli politycznej przeprowadzenia reformy kształcenia ogólnego w szkole, oraz o nadanie tej reformie zdecydowanych impulsów.

Oczekujemy, że w pracach nad reformą zostaną uwzględnione historyczne i merytoryczne racje przemawiające za trwałym osadzeniem propedeutyki filozofii w planach nauczania szkół średnich. Tym samym ponawiamy wielokrotnie już formułowane w powyższej sprawie postulaty polskiego środowiska filozoficznego oraz przywołujemy podstawę programową wypracowaną już przez nas, w interesie polskiej kultury narodowej.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

KOMUNIKATY, INFORMACJE
ARCHIWALIA

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI
I
ŚWIATOWA UNIA KATOLICKICH STOWARZYSZEŃ FILOZOFICZNYCH
organizują w Lublinie
w dniach 20-26 sierpnia 1996 roku

V ŚWIATOWY KONGRES FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

na temat

WOLNOŚĆ W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ

* Kongres nawiązuje do tradycji **Światowych Kongresów Filozofii Chrześcijańskiej** organizowanych przez **Association Catolica Interamericana de Filosofia (ACIF).** Ostatni miał miejsce w Peru w dn. 8-13 listopada 1992 roku.
* Problemy dotyczące ludzkiej wolności i jej zagrożeń w świecie współczesnym będą omawiane i dyskutowane w następujących grupach tematycznych: wolność w moralności, polityce, prawie, religii, nauce, sztuce, ekologii i mass mediach.
* Wybór Polski, a szczególnie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego jako miejsca Kongresu ma znaczenie symboliczne ze względu na historyczne znaczenie Lublina (Unia Lubelska) i współczesne doświadczenia polskiego narodu i Kościoła katolickiego w walce z totalitaryzmem. Kongres da okazję do spotkania myślicieli Wschodu i Zachodu oraz do przedyskutowania zmian filozoficznych, społecznych, kulturowych i innych dokonujących się w Polsce, Europie i na całym świecie.

Zapraszamy do udziału w Kongresie.

Informacje: Obowiązują języki kongresowe. Opłata konferencyjna: 50 zł (osoba towarzysząca i studenci: 15 zł).

Zakwaterowania w hotelach: „Uniwersyteckim — KUL": pokój jednoosobowy — 25 zł; pokój dwuosobowy — 20 zł, oraz w hotelach miasta Lublina: „Unia", „Victoria", „Garnizonowy" według obowiązujących cen. Wyżywienie całodzienne: śniadanie, obiad, kolacja, oraz dwie kawy w restauracji uniwersyteckiej: łączny koszt 25 zł.

Imprezy towarzyszące: koncert, wycieczki, np. Lublin-Kraków-Częstochowa.

Warunki podróży: dojazd do Lublina koleją lub autobusem PKS.

* Adres sekretariatu Kongresu: Katolicki Uniwersytet Lubelski — Wydział Filozofii al. Racławickie 14 PL — 20-950 Lublin POLSKA, tel.: (0-81) 337 29; fax: (0-81) 304 33 e-mail: kongresf@zeus. kul. lublin. pl

THE CATHOLIC UNIVERSITY OF LUBLIN (KUL)
AND
THE WORLD UNION of CATHOLIC PHILOSOPHICAL SOCIETIES (WUCPS)
are pleased to announce

THE FIFTH WORLD CONGRESS of CHRISTIAN PHILOSOPHY

FREEDOM in CONTEMPORARY CULTURE

Lublin, August 20-26, 1996

***The Catholic University of Lublin and The World Union of Catholic Philosophical Societies** are organizing **the Fifth World Congress of Christian Philosophy** in continuation of the tradition of **The World Congresses of Christian Philosophy** organized by **Associacion Catolica Interamericana de Filosofia, ACIF.** (The last such congress was held in Peru 8-13. 11. 1992.)

* Problems concerning human freedom and the threats posed to it in the contemporary world will be discussed in the following broad sections: morality, law, politics, science, art, mass media, ecology, religion.

* The choice of Poland, Lublin, and in particular the Catholic University of Lublin for the venue of the Congress is significant in that it reflects Lublin's historical importance (the Union of Lublin) and the contemporary experiences of the Polish nation and Catholic Church in fighting totalitarianism. The Congress should provide an opportunity for people from both East and West to come togethet and discuss the cultural, philosophical, social and other changes currently taking place in Poland, Europe and the whole world.

Information: Congress languages are (English, German, French, Polish or Russian) simultaneous translation will be provided. Conference fee: $ 200 ($ 50 for companions). Fees includee official receptions, concert and theatre-events, exibitions and local excursions.

Accommodation is available in the following hotels: „The University Hotel — KUL": single room - $ 25, double room - $ 40; „The Unia": single room - $ 75, double room - $ 95, hotel apartment - $ 145; „The Victoria": single room - $ 32, double room - $ 59, hotel apartment - $ 71; „The Garrison Hotel": single room - $ 10, double room - $ 15, hotel apartment - $ 25.

Full board (comprising breakfast, dinner, supper and two coffee-breaks) will be available in the University Restaurant: $ 20 per day inclusive. Excursions to Kraków and Częstochowa will be organized subsequent to the Congress. Travel: By air to Warszawa-Okęcie, by rail to PKP Lublin. Bus transport from Okęcie to Lublin (170 km) will be provided. Special scholarships trips are available in case of need.

* Please contact the secretary of the Congress: The Catholic University of Lublin — Faculty of Philosophy, al. Racławickie 14 PL — 20-950 Lublin POLAND, tel.: (48-81) 337 29 fax: (48-81) 304 33 e-mail: kongresf@zeus. kul. lublin. pl

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

KOMUNIKATY, INFORMACJE
ARCHIWALIA

ZDZISŁAW KALITA

U ŹRÓDEŁ ZJAZDÓW FILOZOFICZNYCH
GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLLA (1463-1494) I JEGO PROGRAM FILOZOFICZNEJ UCZTY MĘDRCÓW

I

Rozwój filozofii w toku dziejów i poszukiwanie przez nią własnej tożsamości to proces łączący w sobie wiele, rozbieżnych, często nawet sprzecznych tendencji. Jedna z nich to tendencja relatywizacji, tendencja permanentnego przekraczania siebie, przewartościowania stawianych pytań i problemów oraz uzyskiwanych rozstrzygnięć. Prowadziła ona w historii filozofii do niezwykłej wprost różnorodności koncepcji, wielości filozoficznych tradycji, konkurencyjności stanowisk teoretycznych i metodologicznych. W rezultacie — stwierdza Leszek Kołakowski—„pośród pytań podtrzymujących europejską filozofię przy życiu przez dwa i pół tysiąclecia ani jedno nie zostało nigdy rozstrzygnięte ku naszemu powszechnemu zadowoleniu; wszystkie bądź nadal budzą kontrowersje, bądź zostały dekretem filozofów unieważnione”[1]. Sprawia to — pisze w innym miejscu — że filozofia stała się „krainą pomieszania języków (...) w której zgody co do kryteriów prawomocności nie da się osiągnąć”[2]. Wedle innej, krańcowo sceptycznej oceny dokonań filozofii, autorstwa Ludwiga Wittgensteina, stanowi ona system tez i pytań „niedorzecznych”, które zasadnym czynią pytanie o sensowność uprawiania filozofii w ogóle”[3].

Druga tendencja, to tendencja absolutyzacji rezultatów uzyskiwanych przez filozofów (lub szkoły, kierunki filozoficzne, systemy). Wyraża ona często, jak to trafnie uchwycił Jan Woleński, „gotowość niemal każdego przedstawiciela sztuki filozofowania do oświadczania, że *prima et ultima philosophia* wypływa z tego właśnie, co ona głosi”[4]. Owocowała ona nierzadko autorytaryzmem, dogmatyzmem i fundamentalizmem. Jest wszakże rzeczą interesującą, że, jakby na zasadzie naturalności sprzeciwu, generowała ona równocześnie myśl wolną, niezależną, uruchamiając mechanizm krytyki, buntu przeciwko schematom, podważania i odrzucania autorytetów, walki ze spetryfikowanym stanem rzeczy.

Trzecia, to przeświadczenie o „wspólnotowej” drodze inicjacji filozoficznej, o potrzebie dyskusji i dialogu jako naturalnych form wykreowywania

[1] L. Kołakowski: *Horror metaphysicus.* Warszawa 1990, s. 7.

[2] Tamże, s. 133.

[3] Zob.: L. Wittgenstein: *Tractatuslogico-philosophicus.* Warszawa 1970, ustęp 4003 i passim.

[4] *J.* Woleński: *Sens i nonsens w filozofii.* „Znak” nr 481, czerwiec 1995, s. 12.

pytań i problemów, ujawniania opcji i stanowisk teoretycznych i metodologicznych, poszukiwania najlepszych form i stylów argumentowania i uzasadniania twierdzeń, promowania wartościowych wyników. Formy tej dyskusji i dialogu były, jak wiadomo, historycznie różnorodne; współcześnie ważnym forum wymiany poglądów są zjazdy filozoficzne.

II

Ideę zorganizowania międzynarodowego zjazdu uczonych-filozofów dla dokonania syntezy dotychczasowej wiedzy i przedyskutowania problemów filozoficznych epoki, podjął już u progu nowożytności Giovanni Pico della Mirandola. Był on jedną z najwybitniejszych osobowości włoskiego Quattrocenta i Renesansu w ogóle. Śmiały i oryginalny myśliciel-humanista, fascynujący zarówno współczesnych jak i potomnych, uważany za wyjątkowego erudytę, nawet geniusza. Miał znać 22 języki, w tym grekę, łacinę i orientalne: hebrajski, arabski i chaldejski.

Urodził się 24 lutego 1463 roku w rodzinie Jana Franciszka Pico i Julii Boiardo, książąt Mirandoli. Uczęszczał do najlepszych uniwersytetów swoich czasów: w Bolonii, Ferrarze, Padwie, Pawii, Paryżu. Studiował u boku takich ówczesnych luminarzy, jak Baptista Guarino, Ermolao Barbaro, Agostino Nifo, Nicoletto Vernia, Elia del Medigo. Vernia wprowadzał go w filozofię heterodoksalnego arystotelizmu, Elia del Madigo odsłaniał przed nim arkana filozofii awerroistycznej, arabsko-żydowskiej i doktryn talmudycznych. Pod kierunkiem Manuela Adramittena, znakomitego filologa i znawcy literatury greckiej oraz Guarina, poznawał świat kultury greckiej. Umożliwiło mu to nawiązanie kontaktów ze środowiskiem neoplatoników florenckich z kręgu M. Ficina i Poliziana i współpracę ze słynną Akademią z Villa Careggia. Znał myśl grecką, Ojców Kościoła, filozofię i teologię średniowiecza. Pasjonował się magią, ezoteryzmem, astrologią (chociaż był też krytykiem ujęć, które uznawał za nienaukowe, spod znaku naturalistycznego determinizmu). Pracując z entuzjazmem nad hermeneutyką i kabalistyczną interpretacją *Pisma św.,* stawał się jednym z pionierów (po Petrarce, Boccacciu, Traversarim i Manettim) studiów orientalnych we Włoszech. Zajmowała go nie tylko filozofia. Także, w pewnym okresie, fascynował się sztuką poetycką, pisał sonety.

Mimo zadziwiającej erudycji nie był Giovanni Pico typem człowieka znającego jedynie książki i biblioteki, typem mędrca zamkniętego w „wieży z kości słoniowej". Miał okres burzliwego życia towarzyskiego (przykładem romans z żoną Giuliano Mariotto dei Medici z Arezzo i próba jej porwania, której o mało nie przypłacił życiem). Związany był więzami przyjaźni z Lorenzo dei Medici i Girolamo Savanarolą. Zmarł przedwcześnie, w wieku zaledwie 31 lat. Nie tak dawno, bo 17 listopada 1994 roku, minęła pięćsetna rocznica śmierci wielkiego humanisty. W dniach 4-8 października 1994 roku, z racji tej rocznicy, w Mirandoli odbył się zjazd, który zgromadził tak wybitne osobistości, jak Jacques Le Goff, Umberto Eco, Ernst Gombrich, Eugenio Garin, Cesare Vasoli, Ezio Raimondi, Albano Biondi. Przy tej okazji wystawiono dwa specjalnie przygotowane spektakle teatralne: *Picus*—dzieło współczesnej awangardy, inspirowane twórczością Giovanniego Pico della Mirandola i *Strix,* inspirowane dorobkiem jego bratanka, Gianfrancesco Pico.

Inauguracja „Roku Pica" odbyła się w dniu 27 maja 1994 roku w Sali Wielkiej Urzędu Miejskiego Mirandoli pod dwoma hasłami: *Godności człowieka (Dignità dell' uomo)* i *Zgody między ludźmi wiedzy (Concordia fra i* saperi). Międzynarodowe Centrum Kultury z siedzibą w Mirandoli podjęło z okazji obchodów „Roku Pica" różne inicjatywy wydawnicze: publikację kompletnej *Bibliografii, Epistolarium* Pica, wersji włoskiej *Conclusiones* i *Sonetów.* Z myślą o uczącej się młodzieży opracowano videokasetę o życiu i twórczości wybitnego humanisty[5].

Pomysł zorganizowania międzynarodowego zjazdu filozofów zrodził się u Pica w czasie jego studiów w Paryżu (1485). Zjazd miał się odbyć w Rzymie. Inspiracją były dysputy, jakie prowadził w Paryżu w gronie uczonych — filozofów i teologów z wielu krajów, zwłaszcza nad problemami irenizmu i konkordyzmu religijno-filozoficznego, które wcześnie zawładnęły umysłem młodego, niezwykle utalentowanego i ambitnego myśliciela. Intensywną pracę nad realizacją projektu rozpoczął Giovanni Pico po powrocie z Paryża do kraju w 1486 roku. Planował uruchomienie ze swej książęcej szkatuły fundacji, która miała umożliwić uczestnictwo w zjeździe mniej zamożnym uczonym. Ekspozycji problemów na zjazd miały służyć opracowane przez Pica (miał wówczas 21 lat!) *Conclusiones nongentae (Dziewięćset Tez)*[6]*,* a funkcję wprowadzenia do publicznej debaty miała pełnić słynna później *Oratio de hominis dignitate (Mowa o godności człowieka)*[7].

Struktura *Conclusiones* jest następująca. Pierwsza grupa tez odnosi się do doktryn filozofów i teologów scholastycznych: Alberta Wielkiego (16), Tomasza z Akwinu (45), Franciszka z Mayronis (8), Dunsa Szkota (22), Henryka z Gandawy (13), Egidiusza Rzymianina (11). Druga dotyczy myślicieli arabskich i żydowskich: Awerroesa(41), Awicenny (12), Alfarabiego (11), Izaaka z Narbony (4), Abumarona Babilońskiego (4), Mojżesza Majmonidesa (3), Mahometa z Toledo (5), Avempacego (2). Trzecia grupa odnosi się do komentatorów greckich Arystotelesa: Teofrasta (4), Ammoniusza (3), Simplicjusza (9), Aleksandra z Afrodyzji (8), Temistjusza (5). Czwarta bierze pod uwagę neopłatończyków: Plotyna (15), Adelanda Araba (8), Porfirjusza (12), Jamblicha (9), Proklosa (55). Piąta grupa odnosi się do: Pitagorasa (14), Teologów Chaldejskich (6), Merkurjusza Trismegistosa—Hermesa Trzykroć-wielkiego (9), Kabalistów (47). Po nich następuje 498 tez, podzielonych na 10 grup, w których Pico przedstawia własne poglądy. Zakłada w nich zgodę co do fundamentalnych problemów filozoficznych Platona i Arystotelesa, Pitagorasa i antycznej teologii, która za pośrednictwem Kabały i przez Zorroastra oraz Chaldejczyków, Orfeusza i Hermetyków (Merkuriusza Trismegistosa) połączyła się z filozofią grecką i łacińską. Szczególne zainteresowanie, nawet egzaltację, wykazuje Pico dla Kabały

[5] Literatura na temat Pica jest olbrzymia. Zob. m. in.: E. *Garin. Giovanni Pico delta Morandola, Comitato per le celebrationi centenarie in onore di Giovanni Pico.* Ferrara 1963; *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo,* Convegno Internazionale (Mirandola 15-18 Settembre 1963); *Relazioni.* Bodena-Mirandola 1963; *Il V Centenario della morte di Pico della Mirandola.* „Tuttoscuola" nr 144 (1994), s. 44-46; Z. Kalita: *Giovanni Pico della Mirandola o człowieku i nauce.* „Acta Universitatis Wratislaviensis" nr 224. Prace Filozoficzne XIV. Wrocław 1974, s. 109-125.

[6] Dzieło ukazało się pod tytułem: *De adscriptis nongentis dialecticis, moralibus (...) placitis.* Romae 1486.

[7] Zob.: E. Garin: *Giovanni Pico della Mirandola De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno.* Firenze 1942.

i jej znaczenia dla ukształtowania się religii i filozofii chrześcijańskiej. Bogactwo intuicji, śmiałość pomysłów i oryginalność koncepcji czynią z dzieła Pica jedno z najważniejszych dokonań Quattrocenta.

Osią organizującą *Conclusiones* jest wizja jedności i komplementarności ludzkiej wiedzy. Charakterystyczne jest przy tym ujęcie związków i współzależności filozofii i religii. Są one elementami współkonstytuującymi system mądrości, na który, przedmiotowo, składa się wiedza zarówno o tym, co ludzkie jak i o tym, co boskie. Filozofia staje się ową szczególną syntezą tych dwóch rodzajów wiedzy. Ujęte w perspektywie antropocentrycznej, humanistycznej tworzą one u Pica przesłanki konkordystycznego i irenistycznego programu służącego idei pluralizmu i tolerancji, godzeniu — w imię poszukiwanej prawdy — wartościowego doroblu ludzkości różnych czasów i miejsc: tradycji greckiej i łacińskiej, arabskiej i żydowskiej, myśli chaldejskiej i perskiej, hermetycznej i Kabalistów, pogańskiej i chrześcijańskiej. Prawda przerzuca tu pomosty między epokami, szkołami i kierunkami, pomiędzy wyznaniami religijnymi, ponad granicami etnicznymi i narodowymi, różnicami kulturowymi. Synkretyzm umożliwia Picowi poszukiwanie mądrości wszędzie—bez uprzedzeń, ale też i bezkrytycznego zaufania autorytetom, określonym tradycjom. Lektura tekstów różnych czasów i miejsc uświadamia mu, że w poszukiwaniu prawdy liczy się nie przywiązanie do określonych tradycji, utartych dróg i autorytetów, ale waga problemów i jakość rozwiązań[8].

Conclusiones ogłaszają niekorzystny werdykt dla filozofii scholastycznej: jej źródła wyschły, stała się jałowa i jałowość produkuje; przeto niezbędne jest poszukiwanie nowych źródeł i nowych inspiracji: w filozofii greckiej i rzymskiej, Ojców Kościoła, filozofii arabskiej i żydowskiej, w tekstach Hermetyków i Kabalistów, w właściwie rozumianej magii (naturalnej) i naukowo rozumianej astrologii[9].

Do zjazdu nie doszło. Gdy *Tezy* zostały opublikowane (grudzień 1486), papież Innocenty VIII powołał komisję dla oceny ich ortodoksyjności. W lutym 1487 roku komisja potępiła trzynaście tez Pica i Kościół rozpoczął energiczną kampanię przeciwko myślicielowi (5 sierpnia 1487 roku komisja potępiła *Tezy* w całości). Pico próbował się bronić przed represjami uciekając do Francji. Jednakże potępiony *apertis verbis* papieskim *Breve*, został aresztowany w Lionie. Zwolniony z więzienia w wyniku intensywnych akcji interwencyjnych samego Pica, ale i Lorenzo dei Medici, księcia Florencji, króla Francji Karola VIII, Sorbony, włoskich przyjaciół, m. in. przywódcy Akademii Florenckiej Marsilio Ficino, powrócił do kraju, by kontynuować swoje niezwykłe studia i pisać dalsze, pełne twórczej pasji, ambitne prace: *Commento ai Salmi, De ente et uno, Heptaplus, Disputationes adversus astrolofiam divinatricem*[10].

Zaznaczyć należy, że przedmiotem ataków ze strony Kościoła i ortodoksji katolickiej były zarówno poglądy, jak i postawa Pica. Rzeczywiście, włączenie

[8] Por.: M. Schiavone: *Giovanni Pico della Mirandola.* W: *Letteratura Italiano. I minori.* Milano 1969, s. 794-796.

[9] Por.: G. Saitta: *Il pensiero italiano nell' Umanesimo e nel Rinascimento,* t. 1., wyd. II. Florencja 1961, s. 631.

[10] To drugi okres twórczości Pica. Planował w tym czasie jeszcze inne dzieła, na przykład syntetyczną pracę *Concordia Aristotelis cum Platone,* która miała być zwieńczeniem irenistycznego i konkordystycznego programu z *Conclusiones, Apologia, Oratio, Heptaplus.*

teologii w system poszukiwań nowej syntezy ludzkiej wiedzy było przedsięwzięciem poważnym i niebezpiecznym. Duch, który ożywia *Conclusiones* i *Oratio de hominis dignitate* (z powodu kontrowersji z Innocentym VIII pozostawała w rękopisie aż do roku 1496, do chwili opublikowania, już pośmiertnie, przez bratanka Gian Francesco Pico), kontrastuje wyraźnie w swej śmiałości i oryginalności z kościelną dogmatyką. Wśród potępionych wstępnie przez Komisję 13 tez, znalazły się m. in. teza trzecia, w której uznaje Pico kult obrazów za formę idolatrii, czy teza piąta, w której głosi pogląd, iż „Nie ma wiedzy, która bardziej upewniłaby nas o boskości Chrystusa niż Magia i Kabała" *(Nulla est scientia, quae nos nagis certificet de diviniate Christi, quam Magia et Cabala).* Niebezpieczne dla ortodoksji chrześcijańskiej były głoszone przez Pica idee konkordyzmu, zakładającego możliwość godzenia ze sobą doktryn religijnych i systemów filozoficznych: myśli chaldejskiej i perskiej, greckiej i żydowskiej, pogańskiej i chrześcijańskiej, nawiązanie do hermetyzmu, poszukiwanie w misteriach Zoroastra i Orfeusza zapowiedzi chrześcijańskich dogmatów, wskazywanie, że istoty religii nie stanowią obrzędy, dogmaty i modlitwa, ale wewnętrzna, filozoficzna świadomość człowieka. Pico nie cofa się przed przyjęciem i wzbogaceniem nową treścią starożytnej paraleli między Naturą a *Pismem Św.* jako dwiema księgami: księgą przyrody i księgą Boga. Co prawda są one napisane innymi znakami, ale posiadają wspólne źródła. Kabała jest, według Pica, niczym innym jak udoskonaloną filologią, pozwalającą rozszyfrować prawdziwą treść Biblii, a magia naturalna (w odróżnieniu od magii czarnoksięskiej, polegającej na zabiegach magicznych, sztuki szarlatanów), to najgłębsza wiedza umożliwiająca dotarcie do głębi zjawisk i prawdziwych przyczyn rzeczy, sztuka poznawania i opanowywania świata. Poglądy te, zasygnalizowane w *Conclusiones,* rozwijał Pico w innych swoich pracach: w *Oratio, Heptaplus, Commento ai Salmi, Disputationes adversus astrologiam.* Idee te zyskały sobie szerokie naśladownictwo w filozofii renesansowej: podejmowali je np. Ficino, Bruno czy Campanella[11].

Jak wynika z korespondencji Pica prowadzonej z Rzymem i swoim protektorem, Lorenzo dei Medici, przedmiotem ataków były nie tylko *Tezy,* ale również postawa myśliciela, zgodnie z którą domagał się prawa do swobodnego badania, wolności i autonomii dla filozofów, zgodnie z którą potępiał też wymuszanie pokornej postawy naukowca wobec autorytetów, z autorytetem Kościoła włącznie. Nie tylko nie wyrzekł się zakwesionowanych przez Komisję Papieską tez, ale podjął żarliwą ich obronę, pisząc w pośpiechu *(viginti tantum noctibus*[12]*) Apologię.* Stosując zasadę pluralizmu metodologicznego, przeprowadza Pico krytykę tendencji dogmatycznych i autorytarnych, domaga się prawa dla swobodnego myślenia i badania. Prawda (filozoficzna i religijna), rozpatrywana historycznie, jest, jego zdaniem, owocem zbiorowego wysiłku pokoleń. Nie ma na nią patentu ani określony autorytet: Platon czy Arystoteles, Awerroes czy Tomasz z Akwinu, ta czy inna szkoła filozoficzna: arystotelicy, platonicy, awerroiści, aleksandryści, epikurejczycy, stoicy, scholastycy;

[11] Por. na ten temat: E. Garin: *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico.* W: *L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico.* Op. cit., s. 3-31; P. O. Kristeller: *Giovanni Pico della Miraldola and His Sources.* Tamże, s. 43-91; F. A. Yates: *Giovanni Pico della Mirandola and Magic.* Tamże, s. 97-134; P. Zambelli: *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna.* Warszawa 1994, passim.

[12] Por.: E. Garin: *Le interpretazioni...,* op. cit., s. 4-9.

nie mają też na nią patentu dogmatycy kościelni (członkowie Komisji Papieskiej). Obszerniejsze uargumentowanie postawy zaprezentowanej w *Tezach* i *Apologii* podjął Pico w *Oratio de hominis dignitate.* Tezy metodologiczne uzyskały tu podstawę antropologiczną.

Oratio to dzieło niewielkie, zaledwie kilkadziesiąt stron. Ale takich, które rozpoczynają nową epokę. Wzywają do pokoju między doktrynami, mówią o zbieżnościach i ciągłości wysiłków ludzkich w kierunku prawdy. Mówią o znaczeniu człowieka w świecie, jego posłannictwie jedynym i niepowtarzalnym O tym, że wartość człowieka leży w jego wolności i odpowiedzialności, że jedynie on ma wpływ na dzieje, jest „synem własnego dzieła", panuje nad przyrodą. Człowiek istnieje w akcie, który go konstytuuje—w jego możliwości bycia wolnym. To dzieło—jak mówi jeden z najlepszych znawców Pica i renesansowego humanizmu, Eugenio Garin — to manifest renesansowego humanizmu, apoteoza człowieka, jego wielkości i godności[13].

Za niewystarczające uznał Pico liczne dotychczasowe, zarówno filozoficzne jak i teologiczne (oparte na teorii Objawienia) próby opisu człowieka, uchwycenia jego natury i istoty, uznające go za „pośrednika między stworzeniami, współtowarzysza istot wyższych, króla istot niższych i tłumacza natury dzięki przenikliwości jego zmysłów, dociekliwości rozumu, światłu inteligencji; za coś granicznego między niezmienną wiecznością a światem płynącego czasu, za „węzeł" świata, istotę niewiele tylko od aniołów niższą". Są inne — pisze — bardziej istotne dowody jego uprzywilejowania. Twórca najlepszy — mówi Pico w komentarzu do biblijnej opowieści o akcie stworzenia—powołał człowieka do życia jako ostatnie swe dzieło, gdy już były wyczerpane wszystkie archetypy dotychczas wyznaczające dzieło stworzenia, gdy skarbiec boski był już pusty i trudno było wyposażyć człowieka w coś, czego nie miały już inne istoty. I wówczas podjął decyzję, by uczynić człowieka istotą niezdeterminowaną, wolną. Pisze: „Natura wszystkich innych stworzeń została określona i zawiera się w granicach praw przez Nas ustanowionych. Ciebie zaś nie skrępowanego żadnymi ograniczeniami oddajemy w twoje własne ręce, abyś sam siebie określił, zgodnie z twoją wolą. Umieszczamy cię w pośrodku świata, abyś tym łatwiej mógł obserwować wszystko, co się w świecie dzieje. Nie uczyniliśmy cię ani istotą ziemską, ani niebieską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, abyś sam, jako swobodny i godny siebie twórca i rzeźbiarz *(sui ipsius plastes et fictor)* nadał sobie taki kształt, jaki zechcesz. Będziesz mógł się degenerować i staczać na niższe szczeble istnienia — szczeble zwierzęce; ale będziesz też mógł się odradzać w formach wyższych i mocą swego ducha konstytuować swoje człowieczeństwo na boskim poziomie"[14].

Zatem człowiek to, wedle definicji Pica, istota wolna, konstytuująca siebie w procesie wolnych wyborów, twórca samego siebie i kowal własnych losów. Sam decyduje o poziomie swego człowieczeństwa, o swojej wielkości i godności. W ten sposób zasada określania godności człowieka wedle miejsca, jakie w hierarchii bytów zostało mu wyznaczone przez Stwórcę *(natura sequitur esse),* rozpowszech-

[13] E. Garin: *Giovanni Pico della Mirandola, Comitato (...),* s. 70-73.

[14] G. Pico della Mirandola: *Oratio de hominis dignitate.* Op. cit., s. 106.

niona w średniowieczu i dointerpretowywana na różne sposoby również w kręgach renesansowych humanistów, została w koncepcji Pica uchylona. Jako istota wolna, niezdeterminowana z zewnątrz, poddana jedynie autokreacji i autodeterminacji, człowiek na znamiona swej wielkości i godności musiał zapracować sam.

Zaznaczyć trzeba, że konstytuowanie się człowieka i człowieczeństwa w akcie wolnych wyborów nie oznacza u Pica uprawnienia wyborów dowolnych, na zasadzie „widzi mi się" jednostki, które obracałyby wolność w nonsens, jej samozaprzeczenie. Picowi chodzi o wybory ugruntowane w systemie właściwej (prawdziwej) wiedzy i przebiegające na określonym (właściwym) poziomie aksjologicznym, tj. dokonywane w ramach właściwej (humanistycznej) hierarchii wartości. Pisze: „Jeśli zobaczyłbyś jakiegoś człowieka, który dba tylko o żołądek i pełza po ziemi, ten korzeniem jest raczej przytwierdzonym do ziemi niż człowiekiem. A jeśli zobaczyłbyś, że ktoś, jakby przez Kalipso czarodziejskimi sztuczkami oślepiony i fałszywą ułudą omamiony, jest niewolnikiem zmysłów — zwierzę widzisz a nie człowieka. Jeśli zaś zobaczyłbyś filozofa roztrząsającego wszystko własnym rozumem, tego winieneś czcić. Ten bowiem nie ziemską ale niebiańską jest istotą. Jeśli zaś widziałbyś, że ktoś zapominając o swym własnym ciele, jako czysty kontemplator, oddał się dociekaniom umysłu, ten ani ziemską, ani niebiańską nie jest istotą, ale zjawiskiem mającym w sobie coś boskiego, odzianym jedynie w ludzkie ciało (...). Niechże owładnie duszą jakaś święta ambicja, byśmy nie zadowoleni tym, co przeciętne, dążyli do tego, co najwyższe (ponieważ tyle możemy, ile chcemy), wytężając w tym celu wszystkie swe siły"[15].

Przed kim broni Pico człowieka, człowieczeństwa? Jak inni humaniści tego okresu (m. in. Fazio, Manetti, Ficino) i później (Bovillus, Tomasz Morus, Jan z Trzciany), broni go przed praktycznymi i teoretycznymi naturalistami, którzy ujmowali go jako *res naturae* (zwłaszcza heterodoksalnymi arystotelikami-aleksandrystami), oraz przed tymi po prostu, którzy pochłonięci światem zmysłów, zapominają o wartościach wyższych, duchowych (intelektualnych, moralnych, estetycznych). Pico domaga się utrzymania właściwej harmonii, proporcji między wartościami „wyższymi" i „niższymi", ducha i ciała, sfery duchowej i materialnej. Wysoko wartościuje wykształcenie, wiedzę, mądrość, moralną wrażliwość i doskonałość, krytycyzm, odwagę, umiłowanie dobra i piękna. Piętnuje głupotę, brak wykształcenia, erudycji, haniebne obyczaje, lenistwo, pychę. Za ontologiczno-antropologiczną podstawę człowieczeństwa uznaje wolność, za właściwy sposób jej realizacji odpowiedzialne intelektualnie i moralnie tworzenie samego siebie, odpowiedzialne, tzn. nie jakiekolwiek: głupie, prostackie, niemoralne. Pico zakłada wyraźną współzależność woli i poznania, „wiem" (wiem prawdziwie) i „chcę" (chcę właściwie). Ugruntowany w sokratyzmie pogląd Pica zakłada, że człowiek wykształcony, właściwie życiowo przygotowany, zorganizowany i zharmonizowany wewnętrznie, będzie realizować swoją wolę odpowiedzialnie: mądry nie zechce być głupim, wrażliwy — podłym, jako istota o wyższych uzdolnieniach i wymaganiach nie zadowoli się miernymi warunkami szczęścia. Czy jednak uniknie napięcia wynikającego z rozmaitych skłonności natury ludzkiej, wahania i niepewności

[15] Tamże, s. 140-141.

w sytuacjach konfliktowych i niejednoznacznych? Jeśli podstawową zasadą naszej organizacji jest autokreacja, czy istnieje możliwość ostatecznego, absolutnego uzasadnienia wartości i norm moralnych? Na te i podobne pytania nie znajdujemy w koncepcji Pica odpowiedzi.

Ufundowana na idei wolności koncepcja człowieka i człowieczeństwa przeniesiona zostaje u Pica na koncepcję filozofii i filozofowania. Oto jak u podstaw organizacji człowieczeństwa leży autokreacja, wolne i odpowiedzialne intelektualnie i moralnie tworzenie samego siebie, tak do istoty filozofii należy wolne, nie krępowane żadnymi rygorami zewnętrznymi i pozamerytorycznymi, badanie i wyjaśnianie człowieka i świata za pomocą metod właściwych filozofii, a nacelowane na poznawanie, odkrywanie prawdy *(veritatis cognition)*[16]. Wolność filozofowania *(libertas philosophandi)* zakłada krytycyzm, możliwość korzystania ze źródeł rozmaitych, swobodne odkrywanie prawdy nie podporządkowane żadnym schematom i autorytetom, szkołom i instytucjom. Człowiek — twierdzi Pico — może sobie wybrać byt boski lub zwierzęcy. Filozof może wybrać oddanie się filozofii innych, albo też „nie przysięgając na niczyje słowa" *(in nullius verba iuratus)* wykorzystywać krytycznie i twórczo wszystkich, rozstrzygając o wszystkim własnym rozumem[17]. Dlatego — konkluduje — „miernego umysłu jest ten rodzaj filozofów, którzy zamykają się w obrębie jednego Portyku albo Akademii"[18]. I kolejna dyrektywa metodologiczna: wykorzystywanie źródeł nie powinno hamować inwencji własnej, dążenia do rozwiązań nowych i oryginalnych. Po opanowaniu filozofii innych i wybraniu ze studiowanych myślicieli tego, co najlepsze, powinniśmy wiedzę posuwać naprzód poprzez własne badania, poprzez wartości wypracowane własnym umysłem. „Cóż byłoby warte to — dowodzi Pico — gdybyśmy przystępując do tej, jakoby u c z t y mędrców (mowa o planowanym zjeździe w Rzymie) nie przynieśli czegoś własnego. Zaiste, mało to szlachetne — powtarza za Seneką — być mądrym tylko z komentarzy (...). Świadczyłoby to o tym, że odkrycia i dorobek naszych poprzedników zatarasowały drogę naszej odkrywczości i że z dojściem do nas wyczerpały się twórcze siły natury i nie były już zdolne do zrodzenia czegoś, co by odkrywało prawdę, a przynajmniej do niej zbliżało". Stąd metafora: „Jak rolnik nienawidzi jałowej roli, a mąż bezpłodności w żonie, tak boska myśl winna gardzić bezpłodną duszą"[19].

Przy uprawianiu filozofii i poszukiwaniu prawdy liczy się zarówno treść, jak i forma. Formułując tę dyrektywę wystąpił Pico przeciwko degeneracji humanizmu w drugiej połowie XV stulecia we Włoszech, przeciwko retoryce, utożsamianej często w tym okresie z gramatyczną uczonością, z powierzchownym kształceniem humanistycznym, rozumianym jako ćwiczenie sprawności słownej, a zaniedbującym kształcenie ducha. Wynosiło ono jednostronnie, ze względu na klasyczną formę (klasyczną cycerońską łacinę) dorobek starożytności, lekceważąc nie odznaczający się tą doskonałą formą dorobek myślicieli średniowiecznych czy współczesnych.

[16] Tamże, s. 132. Por.: *Heptaplus,* wyd. cyt., s. 328-330.

[17] G. Pico della Mirandola: *Oratio de hominis dignitate,* s. 138.

[18] Tamże, s. 140.

[19] Tamże, s. 144.

Bogatą egzemplifikację wypowiedzi Pica w tej kwestii zawierają, obok takich omawianych wyżej dzieł jak *Conclusiones* i *Oratio,* jego listy, zwłaszcza zaś słynny list do Ermolao Barbaro pt. *De genere dicendi philosophorum (O stylu filozofowania) z* czerwca 1485 roku, oraz list do Galgana, z września 1489 roku.

Skoro celem filozofii — dowodzi Pico — jest poszukiwanie prawdy, a ta jest dorobkiem wszystkich epok, nie należy faworyzować klasycznej starożytności, ale badać teksty różnorodne, z różnych formacji kulturowych i filozoficznych, bacząc, by nic, co ważne, nie zostało pominięte. Należy przy tym zwracać uwagę, by ze względu na formę, nie odrzucić czegoś o znaczącej treści. Jest bowiem dla filozofii specyficzne, że cenne myśli bywają ukryte pod płaszczem niezrozumiałej dla wielu formy. Prawda wymaga często właściwego klucza, by ją odkryć. Uprawiając filozofię — twierdzi Pico — winniśmy się koncentrować na sprawach ważnych, znaczących dla ludzkiego życia, sensu życia, ludzkiego powołania — ważnymi problemami antropologiczno-aksjologicznymi, poznawczymi, metodologicznymi. Stąd konkluzja: prawdziwe filozoficzne kształcenie i wychowanie polega na dociekaniach „o istocie rzeczy boskich i ludzkich", a nie na drobiazgowych dyskusjach „o matce Andromachy lub o dzieciach Nioby"[20]. I wniosek kolejny: ponieważ wiedza i odkrywana przez nią prawda są wartościami samymi w sobie, czymś boskim, są one dla filozofa czymś godnym zabiegów, bez względu na korzyści czy nagrodę.

Broniąc nie domniemanych, ale rzeczywistych osiągnięć minionych epok, Pico zajmował zarazem postawę otwartą w obliczu nowych tendencji. Wyrażało je m. in. przekonanie, że filozofię należy traktować jako zjawisko historyczne i wytwór specyficznie ludzki, wieloraki zatem i zmieniający się, a nie jako prawdę raz na zawsze ustaloną w pismach jakiegoś filozofa czy teologa. Stosując zasadę pluralizmu metodologicznego, na jednej płaszczyźnie stawiał teksty Objawienia z tekstami filozofów, przeciwstawiał wewnętrzną wartość myśli—ich zewnętrznej sakralizacji. Występował przeciwko wszelkim próbom ograniczania badań filozoficznych, krępowania inwencji twórczej badacza oraz dostosowywania jego myśli do wskazań i wymogów ortodoksji. Odważnie stawiał dyrektywę krytycznego posługiwania się własnym rozumem, zachowywania niezależności od jakichkolwiek autorytetów, korzystania wedle potrzeby i uznania z rozmaitych kierunków filozoficzno-religijnych bez niewolniczego podporządkowywania się któremukolwiek.

Zaznaczmy, że w czasach, w których Pico tworzył swój program filozoficzno-wolnościowy, powyższe postulaty uzyskiwały znaczenie podstawowe. Bez nich i tworzonej przez nie atmosfery nie byłoby zapewne odkrycia Kopernika, dokonań metodologicznych Bacona, Galileusza i Kartezjusza, nowożytnej filozofii i nowożytnego przyrodoznawstwa. I rzecz w tym, że znaczenie tego programu nie ogranicza się do czasów Renesansu i nowożytności: każda epoka ma swoją ortodoksję, pretendującą do jedynej słuszności i prawomocności i w każdej, także współcześnie, nie bez znaczenia jest uświadamianie sobie, że do istoty filozofowania należy twórcze poszukiwanie, krytycyzm i swoboda myślenia; z jednej strony jakby stała tendencja do absolutu, fascynacja nowością i różnorodnością z drugiej. Jak słusznie zauważył

[20] G. Pico della Mirandola: *De genere dicendi philosophorum.* Wyd. E. Garin. W: *Filosofi italiani del Quattrocento.* Florencja 1942, s. 428 (wszystkie cytaty z dzieł Pica podaję we własnym przekładzie).

J. Tischner, „filozofia jest buntem nieustannym przeciwko schematom (...). Jest tym nieustannym krytycznym wysiłkiem, który nie zna dogmatów, ale właśnie dlatego, że nie zna dogmatów, tworzy wolność człowieka, wolność jego myślenia”[21]. I dlatego — dodajmy — nie ma jednej, „jedynie słusznej” filozofii. Każda winna chcieć i móc dowodzić swej słuszności, swej abstrakcyjności, swej dostatecznej racji bycia.

[21] *Rozmowa z ks. Józefem Tischnerem.* W: C. Wodziński: *Filozofia jako sztuka myślenia.* Warszawa 1993. s. 120.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

KOMUNIKATY, INFORMACJE
ARCHIWALIA

RYSZARD JADCZAK
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

MIĘDZYWOJENNY OKRES W DZIAŁALNOŚCI FILOZOFICZNEJ WŁADYSŁAWA TATARKIEWICZA

W biografii naukowej Władysława Tatarkiewicza (1886-1980) szczególnie znaczącym dla utrwalenia jego pozycji w filozofii okazał się okres warszawski przypadający na lata 1923-1939. Poprzedził go jednak wczesny, krótkotrwały okres pracy filozoficznej w Warszawie w latach 1915-1919 oraz równie ważne epizody wileński i poznański. Dopiero potem osiągnął pełną stabilizację zawodową. Interesujące informacje, związane z aktywnością Tatarkiewicza w wymienionych ośrodkach, a zwłaszcza w Warszawie, zawiera jego korespondencja z Kazimierzem Twardowskim[1].

Władysław Tatarkiewicz[2] po ukończeniu w 1903 roku V Męskiego Gimnazjum Filologicznego w Warszawie, rozpoczął studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu Warszawskiego. Tu chodził m. in. na tajne wykłady psychologii i filozofii prowadzone przez Adama Mahrburga, które ocenił później za najlepsze z tych, jakie kiedykolwiek słuchał w życiu. W 1905 roku relegowany z uczelni, wyjeżdża na dalsze studia do Lipska, Zurychu i Berlina, a następnie do Marburga, gdzie 16 marca 1910 roku otrzymał promocję na stopień doktora filozofii na podstawie dysertacji pt. *Die Disposition der aristotelischen Prinzipien,* napisanej pod kierunkiem Hermanna Cohena i Paula Natorpa[3].

O swym pobycie w Marburgu pisał we *Wspomnieniach:* „Zajęć było mało: cztery razy na tydzień po południu były wykłady dwu profesorów: na wykłady te chodziłem, potem tylko na jeden, bo wykład Natorpa, monotonny, źle wygłaszany, nudził mnie; wybitnego uczonego wołałem czytać niż słuchać". Studia były: „chaotyczne, przypadkowe, nie kierowane. Dowiedziałem się w ich toku, jak niektórzy filozofowie uprawiają naukę, ale żaden mi nie poradził, jak ja mam ją uprawiać; ani też nie podsunął tematu dalszej pracy. Mych mistrzów marburskich podziwiałem, ale nie miałem najmniejszej ochoty iść ich torem. Skończyłem studia, ale nie zdobyłem

[1] *Archiwum Kazimierza Twardowskiego.* Biblioteka IFiS PAN w Warszawie (dalej jako AKT). Większość listów Tatarkiewicza była pisana odręcznie, natomiast listy (odpisy) Twardowskiego pisane są maszynowo.

[2] Dane biograficzne za: M. Jaworski: *Władysław Tatarkiewicz.* Warszawa 1975; T. i W. Tatarkiewiczowie: *Wspomnienia.* Warszawa 1979; *Władysław Tatarkiewicz. Bibliografia.* Oprac. J. Krajewski. Wrocław 1992.

[3] *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa.* Przekład I. Dąmbska. Warszawa 1978.

programu na przyszłość. Wina była mych profesorów, ale także i moja. [...] Po doktoracie pojechałem jeszcze do Lwowa; chciałem dowiedzieć się jak pracują Polacy. Od razu przekonałem się, że pracują inaczej i lepiej. Szkoła Twardowskiego uczyła właśnie, jak pracować naukowo. Było to niestety lato 1910 roku; zamieszki ukraińskie spowodowały zawieszenie wykładów; zdążyłem być jedynie na dwu wykładach i dwu ćwiczeniach mistrza. Nie pamiętam już, o czym tam była mowa, ale pamiętam metodę: odpowiadała mi bardziej niż innych zachodnich profesorów' '[4]. Podczas pobytu we Lwowie Tatarkiewicz wygłosił 25 czerwca 1910 roku w tamtejszym Polskim Towarzystwie Filozoficznym odczyt pt. *O logice czystego poznania*[5]. Miał też wykłady w Warszawie.

Rok akademicki 1911/1912 Tatarkiewicz spędził na studiach uzupełniających w Paryżu, gdzie słuchał m. in. wykładów Henri Bergsona, Paula Janeta, Andre Michela. Po powrocie do kraju podjął ponownie współpracę z Polskim Towarzystwem Psychologicznym w Warszawie, gdzie na jesieni 1912 roku odbył cykl sześciu wykładów o symbolizmie filozoficznym, oraz z kierowanym przez Władysława Weryhę „Przeglądem Filozoficznym". We *Wspomnieniach* pisze: „W Warszawie życie filozoficzne było skupione dokoła Władysława Weryhy. Znałem niemało ludzi dobrych i życzliwych, ale nie znałem lepszego i życzliwszego niż on. Zajął się młodym chłopcem, mogłem drukować w jego piśmie.

W czerwcu 1915 roku Tatarkiewicz uczestniczył w zebraniu organizacyjnym powołującym do życia Warszawski Instytut Filozoficzny, na którego czele stanął W. Weryho. W tymże 1915 roku powierzono Tatarkiewiczowi stanowisko profesora-wykładowcy filozofii w nowootwartym, jeszcze pod okupacją niemiecką, Uniwersytecie Warszawskim. Był wówczas pierwszym wykładającym filozofię w tej uczelni. Następnymi byli Tadeusz Kotarbiński i Jan Łukasiewicz. 15 listopada 1915 roku Tatarkiewicz odbył pierwszy swój wykład w nowym charakterze, pt. *Z dziejów filozofii na Wszechnicy* Warszawskiej. We *Wspomnieniach* czytamy: Pamiętam, jakby to było wczoraj, ten dzień piętnastego listopada, kiedy z Wiejskiej szedłem na Krakowskie. Ten pierwszy wykład, jak i następne, odbywał się w głównym gmachu na pierwszym piętrze. Seminarium zaś filozoficzne znalazło swe pomieszczenie w gmachu prorektorskim na pierwszym piętrze. Od razu uformowało się studenckie Koło Filozoficzne. Jego pierwszą przewodniczącą była Maria Niedźwiecka.

W Uniwersytecie Warszawskim Tatarkiewicz wygłaszał w tym czasie głównie wykłady poświęcone historii filozofii (od starożytnej po najnowszą), ale także z estetyki i etyki. Prowadził też proseminarium i seminarium filozoficzne. W latach 1917il918 wykładał na temat bezwzględności dobra. Wykłady te stały się następnie podstawą wydanej w 1919 roku rozprawy pt. *O bezwzględności dobra,* dedykowanej zmarłemu w 1916 roku W. Werysze.

O tym, że Tatarkiewicz szybko znalazł uznanie w warszawskim środowisku filozoficznym świadczy fakt, że już w 1916 roku zostaje prezesem Polskiego

[4] T. i W. Tatarkiewiczowie: *Wspomnienia.* Op. cit., s. 125.

[5] „Przegląd Filozoficzny" R. 14, 1911 r., z. 4, s. 518-530.

[6] *Wspomnienia.* Op. cit., s. 141.

[7] Tamże, s. 146.

Towarzystwa Psychologicznego (po śmierci W. Weryhy) i v-ce prezesem Warszawskiego Instytutu Filozoficznego. Działa też (od 1912 roku) w Towarzystwie Opieki nad Zabytkami Przeszłości.

Tatarkiewicz podejmuje wówczas także bardziej systematyczną współpracę z wydawanym przez Twardowskiego we Lwowie „Ruchem Filozoficznym", gdzie zamieszcza sprawozdania i omówienia książek z języka niemieckiego i francuskiego. W tym okresie współpracował także z Komitetem Kasy im. Józefa Mianowskiego, w którego imieniu komunikował się z Twardowskim (listem z 12 kwietnia 1919 r., K 11. -253), w sprawie opinii o przygotowywanym przez Mieczysława W. Kozłowskiego przekładzie pracy J. Locke'a *Essay Concerning Human Understanding.* Opinia Twardowskiego o przekładzie Kozłowskiego okazała się negatywna. W związku z tym postanowiono, aby tom I, już złożony, drukować nie udzielając mu jednak poparcia Kasy im. Mianowskiego, bo to — jak się wyraził Twardowski w liście z 15 kwietnia 1919 roku (K 11. -253 A) — „by ją kompromitowało", natomiast od druku tomu II odstąpić[8].

W 1919 roku Tatarkiewicz prowadził ożywioną korespondencję z Twardowskim na temat swego habilitowania się we Lwowie na podstawie rozprawy *O bezwzględności dobra.* Przesyła ją Twardowskiemu najpierw w częściach, a potem w całości. W marcu 1919 roku zwraca się z formalnym podaniem habilitacyjnym do władz Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Jednocześnie wysyła Ust do Twardowskiego z 14 marca 1919 roku (K 11. -252), w którym m. in. czytamy: „Napisałem w podaniu, że pragnę mieć venia legendi z «filozofii» w ogóle. Ale może potrzebne jest bliższe określenie przedmiotu? W takim razie, najbardziej zgodne z życzeniem moim byłoby, gdyby to była historia filozofii: przekonałem się bowiem przez te lata pracy w Uniwersytecie Warszawskim, że historię wykładam najchętniej, i jak mi się wydaje, najlepiej". Z listu Twardowskiego z 8 kwietnia 1919 roku (K 11. -252 A) wynika, że podanie habilitacyjne Tatarkiewicza było 7 kwietnia przedmiotem obrad Grona Profesorów Wydziału Filozoficznego, które uchwaliło jednomyślnie dopuścić go do habilitacji, wyznaczając stosowną komisję w składzie: Kazimierz Twardowski, Mścisław Wartenberg, Jan Bołoz Antoniewicz i Stanisław Witkowski. Pisze w nim też Twardowski, że „Habilitację Pańską mamy zamiar traktować jako habilitację «z filozofii» bez bliższego określenia lub ograniczenia". Wyraża też nadzieję na szybkie przybycie Tatarkiewicza do Lwowa, dając mu praktyczne wskazówki co do przygotowań do kolokwium.

Do Lwowa Tatarkiewicz przybył 21 maja 1919 roku. 23 maja odbyło się jego kolokwium habilitacyjne, a 24 wygłosił odczyt habilitacyjny pt. *Metody Sokratesa.* Na tej podstawie Wydział Filozoficzny nadał Tatarkiewiczowi *venia legendi* z filozofii (zatwierdzone przez MWRiOP 8 sierpnia 1919 roku). Tegoż 24 maja wieczorem na posiedzeniu PTF we Lwowie Tatarkiewicz wygłosił odczyt pt. *O porównywaniu dóbr*[9].

W tym czasie decydowała się sprawa powołania III katedry filozofii w Uniwersytecie Warszawskim i jej obsady. Szanse Tatarkiewicza na jej objęcie wprawdzie

[8] Istotnie, w 1921 roku wyszedł I tom J. Locke'a *O rozumie ludzkim,* w tłumaczeniu W. M. Kozłowskiego. Dopiero w 1955 roku ukazało się nowe wydanie w przekładzie B. Gaweckiego.

[9] „Ruch Filozoficzny" R. V, 1919/1929, nr 3, s. 58b.

po habilitacji wzrosły, ale sam fakt utworzenia III katedry nie był jeszcze przesądzony. W tej sprawie Tatarkiewicz pisał we wspomnianym liście z 19 czerwca 1919 roku: „Jeśliby nawet moja osoba przeciwników nie znajdowała, to wiem w każdym razie, że sama rzecz ma przeciwników i że ludzie, którzy będą tu mieć głos decydujący nie uważają jeszcze jednej katedry filozofii za potrzebną, lecz co najwyżej za pożądaną. Uważają raczej za potrzebną katedrę historii filozofii, ale tu znów mnie nie uważają za odpowiedniego kandydata".

Podczas swego pobytu w Warszawie w czerwcu 1919 roku Twardowski spotkał się ze swoimi byłymi uczniami i współpracownikami. W prowadzonym przez siebie *Dzienniku*[10] pod datą 27 czerwca odnotował: „Rozmowa z Tatarkiewiczem toczyła się nad wieloma sprawami; omawialiśmy obecną i przyszłą politykę polską na Kresach Wschodnich, tutejsze stosunki filozoficzne a także sprawy personalne i administracyjno-biurowe". Także podczas rozmów, w dniach 28 i 29 czerwca, z Janem Łukasiewiczem, który wówczas pełnił funkcję Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, poruszał Twardowski sprawę katedry dla Tatarkiewicza, znajdując w tej mierze zrozumienie Łukasiewicza. Do tej sprawy powrócił Twardowski ponownie podczas swego kolejnego pobytu w Warszawie na początku lipca.

Tymczasem w *Dzienniku* pod datą 17 lipca 1919 roku Twardowski zapisał, że od Bolesława Batowskiego, przybyłego właśnie z Warszawy, dowiedział się, że kandydatura Tatarkiewicza na nadzwyczajnego profesora filozofii w Uniwersytecie Warszawskim, mimo jednomyślnego wniosku odpowiedniej komisji, upadła (9 głosów przeciw, 6 za, 2 osoby wstrzymały się od głosu).

W kolejnym liście z 22 lipca 1919 roku (K 11 -257) Tatarkiewicz sam informuje Twardowskiego, że wniosek o utworzenie III katedry filozofii w Uniwersytecie Warszawskim upadł, a Komisja Stabilizacyjna, jaka wówczas funkcjonowała dla ustalenia nowej obsady kadrowej w polskich uniwersytetach, nie zakwalifikowała go na katedrę nawet warunkowo, jak to niekiedy czyniła. Pojawiła się natomiast propozycja objęcia przez niego stanowiska wykładającego (w charakterze docenta) w Uniwersytecie Wileńskim. Tatarkiewicz przez pewien czas się wahał, rozważając złożoną mu już wcześniej ofertę podjęcia pracy w Uniwersytecie Londyńskim na „katedrze polskiej". Okazało się jednak, że to ostatecznie MWRiOP, które dawało subwencję na tę katedrę, miało samo wybrać kandydatów. „Pojadę więc do Wilna, jeśli zostanę wezwany — pisał — aczkolwiek charakter, w jakim mam się dostać do Wileńskiego Uniwersytetu, jest mi, szczególnie po niepowodzeniu warszawskim, dostatecznie przykry".

2 sierpnia 1919 roku w Radoryżu k/Łukowa odbył się ślub Tatarkiewicza z Teresą z Potworowskich, pochodzącą z rodziny ziemiańskiej, późniejszą pisarką i tłumaczką.

Ostatecznie Tatarkiewicz przyjął powołanie do Wilna, gdzie zastał już Wincentego Lutosławskiego, Włodzimierza Szyłkarskiego i Władysława Horodyskiego. 27 października 1919 roku wygłosił inauguracyjny wykład w Uniwersytecie Stefana Batorego pt. *O dwojakim pojmowaniu etyki.*

[10] *Dzienniki* Kazimierza Twardowskiego. Dział Rękopisów Biblioteki UMK w Toruniu (kserokopie). Rps. 2407/1.

W pierwszym swym liście datowanym 28 października 1919 roku (K 11. -258) z Wilna, dokąd przybył z małżonką, opisuje Tatarkiewicz sytuację, jaką tu zastał i ocenia, że: „Choć nas tu tyle jest, nie przypuszczam, by wytworzyło się jakieś żywsze współżycie na terenie filozofii: nazbyt już wszyscy różnimy się i usposobieniem i dążeniami. Za to dużo obiecuję sobie po pracy osobistej".

Istotnie pizy pomocy małżonki, która podjęła pracę w Bibliotece Uniwersyteckiej, zajął się Tatarkiewicz sporządzeniem katalogu odnalezionych tu rękopisów pochodzących z XVII i XVIII wieku, głównie z klasztornych kolegiów; z badań tych sporządził kilka sprawozdań". W Wilnie Tatarkiewicz prowadził wykłady i ćwiczenia z historii filozofii, logiki, etyki i estetyki. Po wyjeździe Szyłkarskiego objął też seminarium filozoficzne. Był również kuratorem Koła Filozoficznego Studentów USB w latach 1920/1921.

Swój pobyt w Wilnie Tatarkiewicz traktował jako tylko tymczasowy. Stąd też, kiedy pojawiła się myśl powołania Twardowskiego na katedrę filozofii w Uniwersytecie Warszawskim (ostatecznie przez niego odrzucona), a tym samym zwolnienia katedry we Lwowie, u Tatarkiewicza zrodziły się pewne nadzieje na wyjazd z Wilna. W liście z 1 marca 1920 roku (K 10. -255) przypomniał Twardowskiemu obietnicę, jaką ten miał mu złożyć już po jego habilitacji we Lwowie. Szło w niej o ewentualne wzięcie pod uwagę osoby Tatarkiewicza, gdyby pojawiła się szansa na utworzenie trzeciej katedry w UJK. We wspomnianym liście Tatarkiewicz pisał: „Nie chcę taić, że po przebyciu połowy roku w Wilnie, uważam przeniesienie do Lwowa za bardzo pożądane: dało by mi bowiem nieporównanie lepsze warunki pracy i przyjemniejsze warunki osobiste. Wobec niewielkiej ilości studiujących filozofię w Wilnie, a stosunkowo niewielkiej (po śmierci Horodyskiego) ilości wykładających ją (którzy przy tym niezupełnie są wzajem dopasowani), mam wątpliwości, czy tu jestem bardzo potrzebny".

Jak wynika z listu Twardowskiego z 13 marca 1920 roku (K 10. -255 A), nadzieje Tatarkiewicza na przeniesienie do Lwowa oparte były na nieporozumieniu. Twardowski obszernie wyjaśnia w nim motywy poczynionych niegdyś Tatarkiewiczowi sugestii. „Kierowałem się — pisze — poczuciem konieczności naprawienia wyrządzonej Panu Koledze w Warszawie krzywdy. Mówiliśmy wtedy o różnych sposobach, w które krzywda ta mogłaby być naprawiona i wyrażałem wtedy przekonanie, że ona istotnie będzie naprawiona. Wspominałem wtedy o jednym z tych sposobów, tj. o powołaniu Pana Kolegi do Wilna; mówiłem też o tym, że gdyby ta nadzieja zawiodła, będzie mógł Lwów krzywdę tę naprawić, powołując Pana Kolegę tutaj, skoro nowa katedra będzie utworzona. Uważałem bowiem za rzecz z punktu widzenia sprawiedliwości i interesu polskiej filozofii uniwersyteckiej niezbędną, aby Kochany Pan Kolega został na jeden z polskich uniwersytetów powołany, przy czym kwestia, któryby to uczynił uniwersytet, stała na drugim planie. Gdy więc Pan Kolega otrzymał powołanie do Wilna, sądziłem, że sprawa powołania Pana Kolegi do Lwowa przestała być aktualną, tym bardziej, że miałem to przekonanie, że po

[11] W. Tatarkiewicz: *O niwyzyskanych źródłach do dziejów filozofii w Polsce w XVII i XVIII wieku.* „Ruch Filozoficzny", t. VII, 1922, nr 4/5, s. 49-51. Tegoż: *O scholastyce wileńskiej.* „Sprawozdania PAU", t. VII, 1922, nr 3, s. 3-4. Tenże: *Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie.* W: Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce, t. 2, cz. 2, 1926, s. 1-42.

pierwsze jest Pan Kolega w Wilnie o wiele potrzebniejszy, aniżeli we Lwowie, gdyż jest Pan Kolega tam jedynym przedstawicielem filozofii, stojącym moim zdaniem na wysokości zadania, i że po drugie samemu Panu Koledze Wilno bardziej odpowiada aniżeli Lwów; byłem więc przekonany, że i Kochany Pan Kolega zupełnie zaniechał myśli o Lwowie". Faktem jest, że dla sprowokowania Ministerstwa do formalnego mianowania Tatarkiewicza na katedrę filozofii w charakterze profesora, wysunięto projekt podjęcia uchwały Wydziału Filozoficznego UJK, powołującej go do Lwowa. Jednak od zrealizowania tego zamiaru ostatecznie odstąpiono. Twardowski nadal popierał myśl przeprowadzenia nominacji ministerialnej Tatarkiewicza na katedrę w Wilnie. „Powtarzam — czytamy w cytowanym liście — że jestem za tą nominacją z punktu widzenia interesu uniwersytetu tamtejszego: wszak w chwili, gdy Pan Kolega opuściłby Wilno, pozostałby tylko Lutosławski i Szyłkarski. Pierwszy nie wchodzi w grę, gdy mowa o systematycznym nauczaniu filozofii i wyrabianiu ścisłości w umysłach młodzieży, drugi — o ile słyszałem — niezupełnie ziścił pokładanych w nim nadziei".

List z powyższymi wyjaśnieniami Twardowskiego Tatarkiewicz otrzymał dopiero 6 kwietnia 1920 roku w Warszawie, dokąd musiał wyjechać w związku z groźbą ofensywy wojsk rosyjskich. W liście z 8 kwietnia 1920 roku (K 10. -256) Tatarkiewicz dziękuje Twardowskiemu za tak szczegółowe objaśnienia, a tłumacząc się z nieporozumienia jakie zaistniało, pisze m. in.: „Wszak zawsze oczekuje się tego, czego się pragnie. Ja zaś pragnąłem zamienić Wilno na Lwów, temu Szanowny Pan Profesor zapewne dziwić się nie będzie. [...] Lwów jest zupełnie innego rodzaju warsztatem naukowym. I dlatego—jeśli już nie do Warszawy — pragnąłem dostać się do Lwowa. Poza tym jeszcze strona osobista. Myślałem bardzo poważnie o tym na wiosnę, by habilitacja moja nie była czysto formalną, lecz bym pozostał we Lwowie i pracował przy Szanownym Panu Profesorze jako docent Być docentem przy Panu Profesorze uważałbym dla siebie i za zaszczyt i za wielką korzyść. Tylko trudności natury finansowej, związane z tym zamiarem, nie pozwoliły mi go urzeczywistnić. Rozumie więc Szanowny Pan Profesor, że uśmiechała mi się perspektywa przeniesienia do Lwowa na katedrę". Jednocześnie, dziękując Twardowskiemu za życzliwość, zauważa, że w związku z koniecznością pozostania w Wilnie, chciałby uniknąć nominacji ministerialnej.

Opisana wyżej sprawa nie wpłynęła na pogorszenie stosunków między Twardowskim a Tatarkiewiczem. Nadal były one nacechowane serdecznością i obopólnym szacunkiem. Tatarkiewicz zadedykował Twardowskiemu rozprawę *Porządek dóbr. Studium z Pascala,* drukowaną w Księdze Pamiątkowej poświęconej lwowskiemu filozofowi[12].

22 kwietnia 1920 roku Tatarkiewicza mianowano profesorem nadzwyczajnym filozofii w Uniwersytecie Wileńskim. W związku z wojną polsko-rosyjską Tatarkiewicz został na krótko powołany do wojska. Na przełomie roku 1920/1921 ciężko zachorował i odbywał następnie dłuższą kurację. W maju, otrzymawszy dwutygodniowy urlop, przebywał w Paryżu z wykładami, głównie o sztuce polskiej. W czerwcu 1921 roku otrzymał propozycję przejścia do Poznania. Po dłuższej rozterce, czy

[12] W. Tatarkiewicz: *Porządek dóbr. Studium z Pascala.* „Przegląd Filozoficzny" R. 23, 1920 [druk 1921], s. 295-318.

pozostać w Wilnie czy też przyjąć nominację, ostatecznie wybrał Poznań, ponieważ — jak pisze w liście do Twardowskiego z Wilna 5 lipca 1921 roku (K 11. -260): „Wilno nie ma atmosfery ani warsztatu dla pracy naukowej, i że w bliższej przyszłości stworzenie takiego warsztatu nie zapowiada się. Wydaję tu, przez dwa lata to, com zdobył wprzódy, ale nie zdobywam nic nowego. To jest ujemny stan rzeczy, którego chciałoby się uniknąć. Jeszcze rok, jeszcze dwa — ale jako perspektywa stała to nie jest dobre. Tymczasem zaś poza Poznaniem nie otworzyła się żadna perspektywa i nie zapowiada się żadna. To zdecydowało o przyjęciu propozycji poznańskiej — choć propozycja ta ma jedną ujemną jak dla mnie stronę, mianowicie, powołują mnie nie do filozofii, lecz do «teorii i historii sztuki»".

Specjalnie dla niego utworzoną katedrę estetyki i nowszej historii sztuki na Uniwersytecie w Poznaniu, Tatarkiewicz objął jesienią 1921 r. W tymże roku zostaje też członkiem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. W liście z 17 października, już z Poznania (K 11. -261), donosi Twardowskiemu o podjętych przez siebie wykładach z estetyki. Wyjaśnia przy tym, że zmuszony do pewnego ustępstwa z filozofii na rzecz sztuki, próbuje jednak godzić obie te dziedziny wiedzy. „Ale nie potrzebuję zapewniać Szanownego Pana Profesora, że jeżeli okoliczności pozwolą mi na powrót do całkowitej filozofii, to na pewno nie będę się temu sprzeciwiał! ". Z listu tego wynika, że Tatarkiewiczowi zaproponowano jakieś stanowisko w Ministerstwie Sztuki i Kultury, jednak postawił on warunek objęcia tego stanowiska tylko w charakterze tymczasowym, przy urlopowaniu uniwersytecki, co nie zostało przyjęte.

Z Poznania Tatarkiewicz przysyłał informacje dla „Ruchu Filozoficznego" o życiu filozoficznym w tym mieście, a zwłaszcza o posiedzeniach Poznańskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz o swych wrażeniach z nowego miejsca pobytu. W liście z 17 maja 1922 roku (K 11. -264) czytamy m. in.: „Wydział filozoficzny jest bardzo liczny, nikt tam nie myśli o tym, aby nowoprzybyłego kolegę wciągnąć do spraw administracyjnych: więc nowa oszczędność czasu. Ale znaczną część tych oszczędności wydaję na wdrażanie się w nowy przedmiot wykładów". Poza wykładami z teorii sztuki, prowadził też wykłady z wybranych zagadnień historii sztuki oraz seminarium z estetyki. Osobny wykład w roku akad. 1921/1922 poświęcił na sztukę Warszawy.

Tatarkiewicz wziął udział w Pierwszym Polskim Zjeździe Filozoficznym, jaki obradował we Lwowie w maju 1923 roku. Wygłosił na nim dwa referaty, które w jakimś stopniu dokumentują jego ówczesne zainteresowania estetyką i historią: 1. *Stanowisko estetyki wobec nowych prądów w sztuce i historii sztuki;* 2. *Zapytania w sprawie filozofa warszawskiego z 1784 roku*[13].

Po dwóch latach pobytu w Poznaniu Tatarkiewicz otrzymał na jesieni 1923 roku powołanie na III katedrę filozofii w Uniwersytecie Warszawskim. Wykładał tam historię filozofii (metafizykę, teorię poznania, logikę, metodologię nauk) oraz etykę i estetykę. Również na Wydziale Architektury Politechniki Warszawskiej prowadził wykłady z teorii sztuki. W 1924 roku objął funkcję redaktora „Przeglądu Filozoficznego" (od rocznika 27). Odtąd najwięcej miejsca w korespondencji pomiędzy

[13] „Przegląd Filozoficzny" R. 30, 1927, z. 4, s. 349-350 oraz 338-340.

Tatarkiewiczem i Twardowskim zajmują kwestie związane ze współpracą dwóch redakcji: „Przeglądu Filozoficznego" w Warszawie i „Ruchu Filozoficznego" we Lwowie. Z korespondencji tej wynika, że współpraca ta była bardzo bliska, oparta w części na formalnej umowie o podziale materiałów filozoficznych między obu pismami, w części zaś na pełnym zaufaniu jakim dążyli się obaj redaktorzy. Prowadzono intensywną wymianę informacji o książkach, wykładach i odczytach filozoficznych, o recenzjach lub autorach artykułów. Wiele w listach danych o kłopotach administracyjnych i finansowych związanych z wydawaniem czasopism i próbach ich rozwiązania, m. in. poprzez prenumeratę „Przeglądu Filozoficznego" i „Ruchu Filozoficznego" po zniżonych cenach przez członków towarzystw filozoficznych w Warszawie i Lwowie. Tatarkiewicz i Twardowski dążyli bowiem do większego uniezależnienia wspomnianych pism od zapomóg Kasy im. Mianowskiego i MWRiOP właśnie drogą zwiększenia liczby prenumeratorów, obniżenia kosztów produkcji oraz usprawnienia dystrybucji[14]. Na prośbę Twardowskiego Tatarkiewicz zgodził się formalnie reprezentować redakcję „Ruchu Filozoficznego" w Warszawie. Twardowski już od czasu redagowania „Przeglądu Filozoficznego" przez Weryhę reprezentował interesy tego pisma we Lwowie. Obowiązki te, poza pośredniczeniem w kwestiach rozliczania się z prenumeratorami, obejmowały też dwustronną wymianę materiałów i informacji o życiu filozoficznym w Warszawie i we Lwowie.

W liście z 2 marca 1926 roku (K 12. -189) Tatarkiewicz skarży się Twardowskiemu na jakość materiałów, jakie przychodzą do „Przeglądu Filozoficznego": „i póki za rozprawy nie płaci się, a więc i obstalowywać ich nie można, póty „Przegląd" musi zostać „magazynem" dla różnorodnych utworów filozoficznych. Może bardziej jeszcze niż słaby udział autorów, dotkliwym wydaje się słabe zainteresowanie czytelników. Pomimo do maximum doprowadzonej oszczędności, nie możemy drukować bez subwencji i to dużej".

Dla wzbogacenia merytorycznej zawartości „Przeglądu Filozoficznego" Tatarkiewicz podjął starania o przyciągnięcie do współpracy z pismem osób dotąd w nim nie publikujących. W związku z tym usprawiedliwia się w liście do Twardowskiego z 9 lipca 1926 roku (K 12. -190), że wszedł do redakcji mesjanista i główny zwolennik Hoene-Wrońskiego[15]. „Chciałem, aby „Przegląd", stojąc na stanowisku filozoficznej bezstronności, dał się wypowiedzieć i tej grupie".

Z listu Tatarkiewicza z 17 stycznia 1925 roku wynika (K 13. -209), że na jego ręce Twardowski skierował memoriał Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie *W sprawie propedeutyki filozoficznej w szkole średniej* adresowany do MWRiOP. Było to wykonanie stosownej uchwały Pierwszego Polskiego Zjazdu Filozoficznego, w której wyrażono przekonanie o potrzebie zwiększenia ilości godzin przewidzianych na naukę propedeutyki filozofii w szkole średniej, poszerzenie jej programu oraz podjęcie działań na rzecz przygotowania stosownych pomocy dydaktycznych dla nauczycieli tego przedmiotu. We wspomnianym liście Tatarkiewicza czytamy że 29 stycznia Memoriał PTF będzie przedmiotem dyskusji

[14] Zob.: R. Jadczak: *80 lat „Ruchu Filozoficznego"*. „Ruch Filozoficzny" t. XLVTII, nr 2, 1991; J. Woleński: *Przegląd Filozoficzny 1897-1949. „*Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" R. I, nr 1, 1992.

[15] Chodziło o matematyka i filozofa Paulina Chomicza, współtwórcę Instytutu Mesjanistycznego im. Hoene-Wrońskiego w Warszawie.

na specjalnie w tym celu zwołanym walnym zgromadzeniu Warszawskiego Instytutu Filozoficznego. Natomiast 12 stycznia dyskusja na ten temat odbyła się na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Psychologicznego i: „zakończyła się zupełnym (a uwzględniając nastroje warszawskie, śmiem powiedzieć, że nadspodziewanie zupełnym triumfem memoriału lwowskiego". „Ruch Filozoficzny" w tomie IX (1925) istotnie podał, że Memoriał PTF we Lwowie otrzymał pełne poparcie ze strony Warszawskiego Instytutu Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Psychologicznego w Warszawie, a także Komisji Filozoficznej Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk i Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie. Wszystkie te organizacje wysłały do Ministerstwa także ze swej strony pisma, w których dołączyły się do postulatów PTF[16].

W 1924 roku Polskie Towarzystwo Filozoficzne zwróciło się do Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Lwowie z inicjatywą, aby podjęto starania pozyskania autorów do napisania uniwersyteckich podręczników z filozofii. W ramach tej akcji wyszły takie prace, jak: *Psychologia* Władysława Witwickiego (1926), *oraz Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* Tadeusza Kotarbińskiego (1929). Tatarkiewicz podjął się, za namową m. in. Zygmunta Łempickiego, opracowania podręcznika z historii filozofii.

Prace nad historią filozofii, planowane początkowo przez Tatarkiewicza na pół roku, przedłużyły się tymczasem do lat pięciu. W liście z 10 października 1929 roku (K 11. -179) Tatarkiewicz komunikuje Twardowskiemu, że właśnie podczas tegorocznych wakacji spędzonych na wsi ukończył pisanie I tomu historii filozofii, który zresztą trzeba będzie rozbić na dwa tomy. Na początku 1930 roku przekazał rękopis Ossolineum. Wprawdzie to pierwsze, dwutomowe wydanie nosi datę Lwów 1931, ale musiało już wyjść w 1930 roku. *Posłowie* Tatarkiewicza datowane jest: lipiec 1930 rok. Zapewne też już w drugiej połowie roku przesłał *Historię filozofii* Twardowskiemu do Lwowa, który wówczas wyraził o niej pierwszą życzliwą opinię. W liście Tatarkiewicza z 19 XI 1930 roku (K 16) czytamy bowiem: „Jak najserdeczniej dziękuję za dobre i łaskawe słowa o mojej książce. Tyle lat pracy włożyłem w nią (bo od chwili, gdy myśląc, że mam ją gotową podpisałem umowę z Ossolineum, pracowałem nad nią jeszcze przeszło pięć lat), że naturalnie zależy mi na sądzie, jaki o niej będzie wydany, a przede wszystkim oczywiście na sądzie Pana Profesora. Przyznam się, że nieraz pisząc ją myślałem, czy posiada dostateczną jasność i dokładność myśli, układu, wysłowienia się, której przykłady Pan Profesor dał i której przeto ma prawo od polskich pisarzy filozoficznych wymagać".

Znamienne to słowa, dające nowy argument tym, którzy słusznie zaliczają Tatarkiewicza do filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Należą do nich Jan Woleński i Jacek J. Jadacki[17].

[16] Zob.: R. Jadczak: *Z dyskusji nad propedeutyką filozofii w szkole średniej.* „Studia Filozoficzne" nr 11-12/1984.

[17] J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska.* Warszawa 1985. Tatarkiewicz to „jeden z najwybitniejszych przedstawicieli szkoły" (s. 9); J. J. Jadacki: *Panorama Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.* „Edukacja Filozoficzna" vol. 2/1987. Tatarkiewicz to: „jeden z czołowych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej" (s. 306).

4 maja 1927 roku Senat Uniwersytetu Warszawskiego uchwalił dla Tatarkiewicza profesurę zwyczajną, która została zatwierdzona przez Prezydenta RP dopiero 12 maja 1929 roku. Podczas Drugiego Polskiego Zjazdu Filozoficznego, jaki odbył się w 1927 roku w Warszawie, wygłosił dwa referaty: *O niektórych postaciach racjonalizmu w XVII i XVIII wieku* oraz *Estetyka asocjacyjna XVII wieku*™. W tymże 1927 roku został członkiem Towarzystwa Naukowego w Warszawie, a od 1928 roku pełnił w nim funkcję sekretarza II Wydziału. W 1927 roku podczas podróży zagranicznych wygłosił cykle wykładów w Kopenhadze, Oslo, Sztokholmie, Rotterdamie i Utrechtcie.

W związku z przesłaniem mu zbioru *Rozpraw i artykułów filozoficznych* Twardowskiego, pisał w liście z 15 X 1927 roku (K 14. -201): „Prawdziwie cieszę się, że mam je teraz zebrane i łatwo dostępne, a cały szereg jest tam takich, z którymi dotąd nigdy jeszcze nie zetknąłem się osobiście. Przed innymi chwyciłem się rozprawy *F. Brentano a historia filozofii,* gdyż sprawa podziału dziejów filozofii na dwa okresy wciąż mnie jeszcze niepokoi”[19].

Wprawdzie Twardowski nie wziął udziału w uroczystościach związanych z dwudziestopięcioleciem PTF, jakie odbyły się w lutym 1929 roku we Lwowie, niemniej przesłał na ręce Twardowskiego z tej okazji życzenia i gratulacje. W związku z otrzymanym od Twardowskiego jego *Przemówieniem wygłoszonym na obchodzie dwudziestopięciolecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie Dn. 12 lutego 1929 r.* (Lwów 1931), w liście Tatarkiewicza z 29 września 1931 roku (K 16) czytamy: „Najserdeczniej dziękuję za *Przemówienie,* które zastałem w domu, wróciwszy wczoraj z wakacji. Od niego też zacząłem lekturę nowego roku akademickiego! Istotnie, nic nie mogło być na tę inaugurację odpowiedniejsze od tej programowej rozprawy, w jaką rozwinęło się okolicznościowe przemówienie. Myślę zaś, że pomimo tych „zrzeszeń poświęconych propagowaniu pewnych poglądów na świat i życie”, wyłuszczone przez Pana Profesora stanowisko odpowiada ogromnej większości tych, co w 1931 roku zajmują się w Polsce filozofią. Wydaje mi się to tym ciekawsze, że widzę, iż Niemcy, które jeśli nie wynalazły metafizycyzmu, to jednak w swoim czasie propagowały go najintensywniej, teraz wróciły manifestacyjnie na tory metafizyki”[20].

W kwietniu 1929 roku miał Tatarkiewicz w Genewie, na zaproszenie Wydziału Humanistycznego tamtejszego Uniwersytetu oraz Foyez d’Etudes slaves szereg odczytów z zakresu filozofii i estetyki. Z Genewy udał się na krótką kurację do miejscowości Montecatini we Włoszech. Do kraju powrócił z początkiem maja i podjął na nowo wykłady w Uniwersytecie Warszawskim.

Zgodnie ze swoim zobowiązaniem Tatarkiewicz pilnie śledził wydarzenia filozoficzne w Warszawie, zdając następnie z nich sprawę Twardowskiemu. Był m. in. słuchaczem wykładów Edwarda Hartmanna, jakie ten wygłosił na zaproszenie Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego i Uniwersytetu Warszawskiego.

[18] „Przegląd Filozoficzny” R. 31, z. 1/2, 1928, s. 72-76 oraz 189-192.

[19] Chodzi o rozprawę: *Franciszek Brentano a historia filozofii.* „Przełom” (Wiedeń), nr 11 z 3 VIII 1895.

[20] Zob.: R. Jadczak: *O „poglądzie na świat i życie" — wedle Kazimierza Twardowskiego.*, „Nowa Krytyka” nr 3, 1992.

W związku z odczytem Hartmanna pt. *Der Begriff das* 17 października 1929 roku, Tatarkiewicz zauważył w liście do Twardowskiego z 21 października 1929 roku (K 15. -180): „Odczyt był, wedle słów prelegenta, wypowiedzią ostatnich jego badań, których wyniki nam po raz pierwszy wyłożył. Głównym tematem wykładu była kwestia modalności bytu, a główną tezą: że wszystko możliwe jest rzeczywiste, a wszystko rzeczywiste jest konieczne. Nie miałem wrażenia, by prelegent, świetny niezaprzeczalnie, przekonał słuchaczy".

W związku z przygotowaniami do wyjazdu polskich filozofów na VII Międzynarodowy Kongres Filozofii w Oxfordzie pojawiła się na powrót kwestia reprezentowania filozofów polskich w pracach Komitetu Międzynarodowych Kongresów Filozoficznych. Najwięcej zastrzeżeń miano tu do postawy Wincentego Lutosławskiego. Wyrażał je także Tatarkiewicz w liście do Twardowskiego z 20 listopada 1929 roku (K 15. -181), gdzie m. in. czytamy: „Myślę, że należałoby raz zerwać z tym reprezentowaniem filozofii polskiej za granicą przez Lutosławskiego, który nas najwyraźniej kompromituje. Tym razem samowładcze i nielojalne wobec kolegów kroki dają ku temu dobrą okazję. Możnaby chyba przeprowadzić zgodną uchwałę polskich towarzystw filozoficznych i wykładających filozofię na polskich uniwersytetach, że takie kierowanie polskim udziałem w kongresie jest niewłaściwe. Taką uchwałę możnaby zakomunikować Ministerstwu, a może też i komitetowi zjazdowemu; wprawdzie ujawnienie zagranicy wewnętrznych nieporozumień między filozofami polskimi jest nieprzyjemne, ale cóż robić, kiedy... ma się między sobą Lutosławskiego". Wątek ten kontynuuje Tatarkiewicz w liście z 18 grudnia 1929 roku (K 15. -182), pisząc m. in.: „Jeśli grupa polska, jaka znajdzie się w Oxfordzie, będzie dość liczna, a zwłaszcza dość poważna, to będzie mogła przełamać przywileje Lutosławskiego i jego rzekomy mandat do reprezentowania Polski za granicą".

Na VII Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Oxfordzie, który odbył się we wrześniu 1930 roku, Tatarkiewicz wygłosił referat pt. *On the Four Types of Ethical Judgements*[21]. Wszedł też wówczas do Zarządu Kongresów Międzynarodowych i został członkiem International Committee of Philosophy. W tymże 1930 roku wybrano Tatarkiewicza członkiem korespondentem Polskiej Akademii Umiejętności.

W 1933 roku Tatarkiewicz wziął udział w XII Międzynarodowym Kongresie Historyków Sztuki w Sztokholmie, a w 1934 roku w VII Międzynarodowym Kongresie Filozofii w Pr adze Czeskiej.

Kiedy w lutym 1935 roku Tatarkiewicz obejmował funkcję Prezesa Towarzystwa Nauczycieli Szkół Średnich i Wyższych, otrzymał od Twardowskiego list, w którym czytamy: „I ja sam byłem przewodniczącym TNSW. Możność powitania obecnie na tym stanowisku Kochanego Pana Kolegi sprawia mi całkiem swoiste zadowolenie, zabarwione uczuciami, które trudno nazwać inaczej, jak rzewnymi. Odczuwam potrzebę uściśnięcia dłoni Kochanemu Panu bodaj listownie, jako jednemu ze swoich następców na stanowisku, którego piastowanie pozostawiło mi najpiękniejsze wspomnienia. Oby i Kochany Pan Kolega, po najdłuższych latach przewodniczenia

[21] Wersja polska: *O czterech rodzajach sądów etycznych.* „Przegląd Filozoficzny", R. 33, 1930, z. 4, s. 291-195.

Towarzystwu, mógł o sobie powiedzieć to samo. Niczego lepszego życzyć nie potrafię”[22]. Tatarkiewicz pełnił tę funkcję formalnie do 1945 roku.

Do wybuchu wojny Tatarkiewicz wielokrotnie wyjeżdżał na wykłady do różnych zagranicznych ośrodków naukowych. Te liczne i cenne kontakty dokumentowały rangę, jaką zdobył sobie w filozoficznym świecie. Za dowód uznania dla jego pozycji trzeba też uznać powierzenie Tatarkiewiczowi wygłoszenia wykładu inauguracyjnego w 1936 roku w Krakowie, otwierającego obrady Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego[23], wybranie go w 1937 roku zastępcą prezesa Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, jak i odznaczenie w 1938 roku Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski, za zasługi na polu propagowania kultury polskiej za granicą. Także aktualni i byli uczniowie Tatarkiewicza uczcili jego dwudziestopięcioletnią działalność nauczycielską w Uniwersytecie Warszawskim, organizując 18 listopada 1935 roku uroczyste zebranie, na którym Bolesław Kieszkowski mówił o zasługach Tatarkiewicza jako uczonego i nauczyciela.

O tym, jak wielką wagę przywiązywał sam Tatarkiewicz do zasług swoich nauczycieli dla filozofii polskiej, świadczy następujący fragment z III tomu jego *Historii filozofii,* gdzie pisze o Twardowskim: „Myśliciel jasny i trzeźwy a nauczyciel z bożej łaski, był wraz z Mahrburgiem i Weryhą człowiekiem najwięcej w ostatnim półwieczu zasłużonym dla filozofii w Polsce; a podczas gdy tamci dwaj stwarzali dopiero warunki dla kultury filozoficznej, on mógł już wychować zastęp wyszkolonych filozoficznie pracowników”[24].

Jednym z nich był sam Władysław Tatarkiewicz, którego pozycja, zdobyta i ugruntowana właśnie w okresie międzywojennym, uległa jeszcze większemu wzmocnieniu po II wojnie światowej.

[22] „Przegląd Pedagogiczny” R. LVII, 1938, nr 14, s. 193-194.

[23] W. Tatarkiewicz: *Okresy filozofii europejskiej.* „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XIII, 1936 (druk 1937), z. 4.

[24] *Historia filozofii,* t. III. Warszawa 1981, s. 360.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

RYSZARD JADCZAK

KONFERENCJA FILOZOFIA NA UNIWERSYTECIE WILEŃSKIM
(Toruń 22-23 czerwca 1995 r.)

W ramach obchodów pięćdziesięciolecia Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz imprez poprzedzających zwołany do Torunia na wrzesień 1995 roku VI Polski Zjazd Filozoficzny, Instytut Filozofii zorganizował w dniach 22-23 czerwca konferencję pt. *Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim.*

Celem konferencji było uzyskanie bardziej wszechstronnej wiedzy o miejscu i roli filozofii w Wilnie, jej kulturotwórczej roli na wschodnich kresach Rzeczypospolitej. Uniwersytet Wileński sięgający swoimi początkami XVI wieku był miejscem, w którym nauki filozoficzne miały swych licznych przedstawicieli. Ich dociekania stanowiły często o randze Wilna jako ośrodka naukowego. W dziejach filozofii, jeszcze przed zamknięciem Uniwersytetu w 1832 roku, zapisali się np. Jan Śniadecki, Józef W. Gołuchowski i Józef Bychowiec. We wskrzeszonym w 1919 roku Uniwersytecie Stefana Batorego, na polu filozofii działali (dłużej lub krócej) m. in.: Włodzimierz Szyłkarski, Władysław Horodyski, Władysław Tatarkiewicz, Wincenty Lutosławski, Marian Massonius, Tadeusz Czeżowski, Bolesław Jasinowski, Henryk Elzenberg, Ludwik Chmaj, ks. Michał Klepacz, ks. Adam Korcik. Wielu reprezentantów innych dyscyplin żywo interesowało się filozofią wchodząc m. in. w skład Wileńskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, w tym Instytut Filozofii, kultywując tradycje nauki wileńskiej, w tym także filozofii polskiej, poprzez wybitnych profesorów związanych z obu Uniwersytetami — Tadeusza Czeżowskiego i Henryka Elzenberga, zaprosił na konferencję zarówno gości z Wilna, jak i badaczy z różnych ośrodków w kraju.

Po otwarciu konferencji, w którym uczestniczył Prorektor UMK prof. dr hab. Michał Rozwadowski, oraz wprowadzeniu dokonanym przez dyrektora Instytutu Filozofii prof. dr hab. Józefa Pawlaka, przystąpiono do zaprezentowania następujących referatów.

Sławomir Kalembka (UMK, Toruń) mówił o kolejnych etapach odbudowy akademickiego środowiska polskiego w Wilnie po 1919 roku, o postaciach które szczególnie zasłużyły się w tej działalności oraz o uroczystościach inaugurujących na nowo funkcjonowanie tej uczelni. Zwrócił m. in. uwagę, że w pierwszym etapie odbudowy Uniwersytetu Wileńskiego i tworzenia Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu uczestniczył ten sam uczony, prof. Ludwik Kolankowski.

Jacek J. Jadacki (Uniwersytet Warszawski) dokonał periodyzacji oraz panoramicznego przeglądu czterech wieków filozofii wileńskiej, znaczonych ważnymi dla tego regionu wydarzeniami politycznymi. Określił też rangę poszczególnych postaci związanych z filozofią wileńską poprzez przyporządkowanie ich do konkretnych stanowisk i orientacji filozoficznych. Tak np. uznał, że filozofów wileńskich łączyły: antyhermetyzm, antyspekulatywizm i antyredukcjonizm (w zakresie metodologii); antysceptycyzm i antymaksymalizm (w zakresie epistemologii); antyrelatywizm, antyegalitaryzm i antyestetyzm (w zakresie aksjologii).

Romanas Piačkaitis (Uniwersytet Wileński) skoncentrował swoją uwagę na głównych nurtach filozofii scholastycznej uprawianej w kolegiach jezuickich, dominikańskich, franciszkańskich i innych na Litwie oraz w dawnym Uniwersytecie Wileńskim. Przedstawił tematykę sporów teoretycznych prowadzonych ówcześnie w obrębie filozofii scholastycznej oraz wpływów rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych na te spory. Dokonał tego głównie w oparciu o materiały, jakie znajdują się w archiwach wileńskich.

Michał Hempoliński (IFiS PAN, Warszawa) starał się określić stopień wpływu filozofii szkockiej na szkołę wileńską w okresie Oświecenia. Myśl szkoły szkockiej „zdrowego rozsądku", głównie zaś T. Reida, oddziaływała na poglądy Hugo Kołłątaja, Jana i Jędrzeja Śniadeckich, Anioła Dowgirda, Michała Wiszniewskiego. Było to widoczne zwłaszcza w zakresie stylu filozofowania, empiryzmu i realizmu.

Eugeniusz Wasilewski (Uniwersytet Polski w Wilnie) omówił koncepcję filozofii ducha narodu u J. Wojciecha Gołuchowskiego. W oparciu o bogaty materiał źródłowy, znajdujący się także w Wilnie, dokonał analizy niektórych rozróżnień zastosowanych przez Gołuchowskiego, takich jak np. „filozofia dostępna" i „filozofia tajemnicza" oraz omówił sposoby zastosowań obu tych filozofii.

Mirosław Żelazny (UMK, Toruń) przedstawił związki Józefa Bychowca z Wilnem i jego dokonania. Zdał relację ze swoich poszukiwań nad spuścizną po Bychowcu, w tym nad tłumaczoną prawdopodobnie przez niego na język polski rozprawą Kanta *Do wiecznego pokoju.* Próbując określić stosunek Bychowca do Kanta (obaj znali się osobiście, ale Bychowiec nie był uczniem Kanta) stwierdził m. in., że w Polsce, w odniesieniu do pierwszej połowy XIX wieku, nie można jeszcze mówić o kantyzmie.

Jerzy Kolarzowski (Uniwersytet Warszawski) dokonał próby oceny wkładu Bronisława Wróblewskiego, który od 1922 roku zajmował katedrę prawa karnego na Wydziale Prawno-Społecznym USB w Wilnie, do socjologii historycznej i filozofii prawa. Poglądy filozoficzne zawarte w pracach Wróblewskiego opierają się m. in. na postrzeganiu wartości jako dóbr realnych, istniejących przedmiotowo i badanych jako realne przedmioty refleksji naukowej oraz na rozpatrywaniu rzeczywistości jako struktur czy modeli reprezentujących byty idealne i wyciąganie wniosków wypływających z porównywania i konfrontowania odrębnych porządków idealnych.

Ryszard Jadczak (UMK, Toruń) zreferował badania nad dziejami, założonego w 1927 roku i kierowanego przez Tadeusza Czeżowskiego, Wileńskiego Towarzystwa Filozoficznego. Do chwili zamknięcia USB w grudniu 1939 roku, z Towarzystwem związanych było (krócej lub dłużej) około 30 osób, w tym wszyscy profesjonalni filozofowie wileńscy. Dzięki inicjatywom Towarzystwa mogło jednak

brać w jego pracach udział liczne grono osób tylko przygodnie interesujących się problematyką filozoficzną. Szczególnym wydarzeniem w jego dziejach był tzw. „Towarzyski Zjazd Filozoficzny" w 1937 roku.

Józef Pawlak (UMK, Toruń) przedstawił koncepcję historiozoficzną Feliksa Konecznego kierującego Katedrą Historii Europy Wschodniej w Uniwersytecie Wileńskim do 1929 roku. Tak w pracach z okresu wileńskiego, jak i późniejszych prowadził on rozważania historiozoficzne nad różnorodnością cywilizacji i koncepcją postępu. Cywilizację definiował poprzez składające się na nią wartości życiowe: zdrowie, dobrobyt gospodarczy, prawdę, dobro, piękno. Koneczny, będąc przeciwnikiem apriorycznych konstrukcji pojęcia cywilizacji, wiązał jej rozwój z ideą „walki o byt" oraz z religią.

Ewa N. Wesołowska (WSR-P, Siedlce) mówiła o społecznej roli religii i Kościołów chrześcijańskich w poglądach Mariana Zdziechowskiego. Wiele miejsca poświęciła interpretacji jego pesymizmu filozoficznego uwidaczniającego się w tezie, że ontycznym składnikiem bytu jest zło, oraz na analizę Zdziechowskiego projektu wizji chrześcijaństwa, który zrywa z racjonalizmem teologicznym na rzecz irracjonalizmu.

Dariusz Barbaszyński (WSP, Olsztyn) przypomniał krytyczną ocenę mesjanizmu polskiego, jaką dał Marian Zdziechowski, zwłaszcza w swych wczesnych pracach poświęconych Mickiewiczowi, Słowackiemu, Towiańskiemu i Cieszkowskiemu. Jedynie w poglądach Z. Krasińskiego Zdziechowski dostrzegł próbę poszukiwania harmonii między pierwiastkami uczuciowymi i rozumowymi. Zdziechowskiego ocena mesjanizmu polskiego, na którą duży wpływ miała świadomość kresowa, próbowała jednak uwzględnić także jego ponadnarodowe źródła.

Ryszard Wiśniewski (UMK, Toruń) przedstawił wileński okres działalności Władysława Tatarkiewicza. Obejmował on lata 1919-1921. W tym czasie Tatarkiewicz prowadził wykłady i seminarium, a także opiekował się powstającym Kołem Filozoficznym Studentów. Szczególne znaczenie miało podjęcie przez Tatarkiewicza prac nad skatalogowaniem blisko pięciuset skryptów (rękopisów) z filozofii scholastycznej, pochodzących z XVII i XVIII wieku i odnalezionych w bibliotece uniwersyteckiej w Wilnie. Okres wileński w życiu Tatarkiewicza zaznaczył się też stopniowym wygaszaniem dotychczasowych zainteresowań etycznych na rzecz historii filozofii i estetyki.

Andrzej Wachowiak (UMK, Toruń) zaprezentował poglądy Tadeusza Czeżowskiego na temat spójności piękna i dobra, które zawarte są zarówno w rozprawach pisanych w okresie wileńskim (w tym pochodzące z lat okupacji i pomieszczone w zbiorze *Odczyty filozoficzne),* oraz z okresu toruńskiego. Autor dokonał analizy podstawowych pojęć zawartych w aksjologii Czeżowskiego oraz dyrektyw metodologicznych, do których m. in. należą empiryzm i intuicjonizm.

Włodzimierz Tyburski (UMK, Toruń) omówił koleje starań Henryka Elzenberga o katedrę w Wilnie, których pierwszy etap przypadał na lata 1929-1930. Próby te, inspirowane przez Tadeusza Czeżowskiego, skończyły się niepowodzeniem Do Wilna przyszedł Elzenberg dopiero w 1936 roku. Autor szeroko przedstawił formy aktywności uniwersyteckiej i pozauniwersyteckiej Elzenberga, w tym w czasie okupacji, oraz jego poglądy z tego okresu (m. in. na podstawie *Kłopotów z istnieniem).*

Mirosław Tyl (Uniwersytet Śląski, Katowice) pojął próbę oceny tych poglądów Henryka Elzenberga, w których dał on „program" arystokratycznej organizacji życia, oparty o elity intelektualne. Inspiracją dla tego programu były jego studia w Szwajcarii. Nadzieję na jego realizację upatrywał w możliwych, a pozytywnych dla Polski, konsekwencjach I wojny światowej. Elzenberg, zauważając i przeciwstawiając się wszelkim próbom relatywizacji wartości, był rzecznikiem kultury wieczystej oraz przechodzenia religii w kulturę.

W trakcie dyskusji nad referatami oraz podczas spotkania uczestników konferencji z Dziekanem Wydziału Humanistycznego UMK, prof. dr hab. Lechem Witkowskim, oceniano zarówno stan badań nad filozofią wileńską jak i możliwości dalszej współpracy toruńskich filozofów z ich kolegami na Litwie.

Konferencji towarzyszył album przygotowany przez Jacka J. Jadackiego pt *Sławni Wilnianie. Filozofowie* (Wilno 1994). Referaty na niej wygłoszone wejdą w skład specjalnie przygotowywanej publikacji.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

WIESŁAW GROMCZYŃSKI

POWRÓT SARTRE'A

Alain Renaut: *Sartre, le dernier philosophe,* **éd.** Bernard Grasset. Paris 1993, 249 s.

Książka[1] znanego filozofa francuskiego Alaina Renaut (ur. 1948) pt. *Sartre, ostatni filozof* niewątpliwie zasługuje na uwagę. Świadczy ona o powrocie na francuską scenę intelektualną nieobecnej od dłuższego czasu filozofii (ontologii) Sartre'a spychanego w cień zapomnienia i uważanego za myśliciela drugorzędnego, nie dorównującego znaczeniem Heideggerowi. Jest też próbą znalezienia w dziele Sartre'a oryginalnych treści, które mogą stać się składową częścią nowego post-metafizycznego humanizmu. A. Renaut zaczyna swą książkę od charakterystyki obecnego kryzysu, przeżywanego przez filozofię po zburzeniu iluzji, że jest ona zdolna do rozwiązywania problemów metafizycznych. Proklamowanie końca filozofii stawia, jego zdaniem, pytanie: jak możliwe jest teraz uprawianie filozofii? Sartre — twierdzi A. Renaut — jest ostatnim filozofem pewnego stylu filozofowania, między innymi w tym znaczeniu, że droga jego myśli zbiega się z narodzinami kryzysu tożsamości filozofii (s. 9). Autor sądzi, że wyjaśniając nasz obecny dystans w stosunku do Sartre'a, pytamy zarazem o kondycję filozofii XX wieku.

A. Renaut nie podziela stanowiska krytyków humanizmu, do których zalicza Heideggera i opowiada się za nowym egzystencjalistycznym (antyesencjalistycznym) humanizmem. Nowy humanizm powinien, w jego przekonaniu, łączyć ideę praw człowieka z ideą człowieka nieredukowalnego do uprzedmiotawiających go jednostronnych określeń i determinacji. Obejmując wszystkich ludzi pojęciem człowieczeństwa, humanizm ten przeciwstawia się zamknięciu jednostki w jakiekolwiek definicje, ale wyposaża ją też w horyzonty uniwersalności — zdolność otwarcia się na wspólnotę ludzką. W części pierwszej swej książki autor niemało miejsca poświęca problemowi wpływu Heideggera we Francji oraz relacji między myślą Sartre'a i Heideggera. Stwierdza, że we Francji po II wojnie światowej nastąpiła niespotykana w innych krajach heideggeryzacja refleksji filozoficznej, wobec której Sartre zajmował odrębne stanowisko. Myśl Sartre'a bardziej odpowiadała idei demokratycznej, właściwej człowiekowi współczesnemu potrzebie humanistycznej afirmacji jednostki jako suwerennego podmiotu będącego źródłem swych działań i norm. Niemniej jednak Sartre musiał uwzględnić Heideggera krytykę metafizyki. Jego refleksja jest

[1] Książka A. Renaut: *Sartre, ostatni filozof,* składa się z trzech części: część pierwsza: *Pokolenie Heideggera;* część druga: *Fenomenologie; część* trzecia: *Niemożliwa etyka.*

post-heideggerowska i zawiera w sobie niektóre przekształcone wątki filozofii Heideggera

A. Renaut interesująco i wnikliwie przedstawia spór między Sartrem i Heideggerem oraz opisuje przemianę, jakiej w filozofii Sartre'a zostały poddane ważne pojęcia filozofii Husserla i Heideggera, np. pojęcie intencjonalności i historyczności. U Sartre'a centralne miejsce zajmuje problem antropologiczny, a nie problem bytu, jak u Heideggera (s. 51). Sartre odrzuca Heideggera pojęcie bytu-ku-śmierci, przeciwstawiając mu swoją własną oryginalną interpretację. Autor pokazuje, jak Sartre, w sposób inny niż Heidegger, wiąże historyczność istnienia z subiektywnością, na ontologii której buduje swój egzystencjalistyczny humanizm. W odróżnieniu od Heideggera, Sartre wyjaśnia źródło nicości, neantyzującej siły *Dasein* strukturą ontologiczną ludzkiego istnienia i utożsamia neantyzację z wolnością nadając swej ontologii wymiar etyczny, którego ontologii Heideggera brakuje. Szczególnie interesująca jest, moim zdaniem, część druga książki pt. *Fenomenologie,* w której autor przedstawia kolejno trzy wersje fenomenologii: Husserla, Heideggera i Sartre'a. Zwłaszcza rozdział drugi pt *Heidegger: uchwycić intencjonalność w sposób najbardziej radykalny* przykuwa uwagę czytelnika opisem postawy Heideggera wobec Husserla po 1933 roku, oraz historią narastającego przez wiele lat rozdźwięku między poglądami filozoficznymi Heideggera i rozumieniem fenomenologii przez Husserla. Heidegger przeczytał *Badania logiczne* Husserla w 1909 roku, a po raz drugi z większą uwagą (pod wpływem lektury książek Laska) kilka lat później. Jego zainteresowanie fenomenologią Husserla wzrosło, kiedy Husserl został profesorem we Fryburgu w 1916roku, a Heidegger jego studentem i od 1919roku—asystentem. Heidegger wydał w 1928 roku Husserla *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu,* zaś rok wcześniej swe fundamentalne dzieło *Sein und Zeit* poprzedził dedykacją poświęconą Husserlowi i w przypisie do paragrafu 7 wyraził mu wdzięczność za to, że zaznajomił go podczas studiów we Fryburgu z najróżniejszymi obszarami badań fenomenologicznych oraz udostępnił mu „swe nieopublikowane badania osobiście w niezrównany sposób nim kierując". Ale poczynając od 1933 roku nastąpiło zerwanie stosunków przyjaźni i kontaktów towarzyskich łączących Husserla z Heideggerem Realizując program dejudeizacji uniwersytetu we Fryburgu, rektor tej uczelni wydał 14 kwietnia 1933 roku dekret oznaczający dla Husserla wykluczenie go ze społeczności akademickiej. Dekret został przekazany Husserlowi już z podpisem Heideggera, który zaczął pełnić funkcję rektora 21 kwietnia. Później Heidegger twierdził, że nigdy w czasie sprawowania urzędu rektora nie bronił Husserlowi wstępu do biblioteki uniwersyteckiej.

Bezsporne — pisze autor — są dwa fakty. Kiedy w 1938 roku zmarł Husserl, Heidegger był nieobecny na jego pogrzebie. W 1941 roku ukazało się piąte wydanie *Sein und Zeit* bez dedykacji Husserlowi. Usunięcie dedykacji nie mogło nastąpić bez zgody Heideggera. Alain Renaut jest powściągliwy w krytyce postawy Heideggera, choć zauważa, iż H. Otto ma rację pisząc, że brak jakiejkolwiek reakcji Heideggera na śmierć jego nauczyciela wystarczająco go obciąża Autor dodaje zaraz potem, że uważa za niezbędne zwrócenie uwagi na tę okoliczność, iż pogorszenie się stosunków między Husserlem i Heideggerem nastąpiło wcześniej niż w 1933 roku. Jego zdaniem, przystąpienie Heideggera do nazizmu i objęcie urzędu rektora tylko przy-

śpieszyło zerwanie z Husserlem, które miało swe źródło w różnicy filozoficznych poglądów. Filozoficzny dystans Heideggera w stosunku do Husserla był widoczny od wielu lat. Uwzględnienie tego faktu — pisze A. Renaut — z pewnością nie usprawiedliwia postępowania Heideggera w 1933 i w 1938 roku, ale skłania do myślenia, że postawę Heideggera „należy usytuować także w tym kontekście" (s. 109). Swoją interesującą relację o pogłębiającym się krytycyzmie Heideggera wobec Husserlowskiej wersji fenomenologii i zasady intencjonalności autor kończy stwierdzeniem: Ten istotny rozdźwięk filozoficzny „być może częściowo wyjaśnia, że Heidegger tak łatwo ustąpił, kiedy naziści zażądali od niego pośrednio usunięcia z jego dzieła tak pochwalnej dedykacji adresowanej do Husserla" (s. 124).

Pisząc o Heideggerowskiej interpretacji fenomenologii A. Renaut podkreśla, że już w końcowym fragmencie swej pracy doktorskiej zdradzającej ogromny wpływ Husserla, Heidegger wypowiada tak charakterystyczną dla swej późniejszej twórczości myśl, iż radykalne rozwinięcie anty-psychologicznej problematyki *Badań logicznych* doprowadzi do zagadnienia różnych znaczeń bytu i do przekonania, że prawdziwym horyzontem fenomenologu jest ontologia. Heidegger—twierdzi autor — był rozczarowany Husserlowskim rozumieniem fenomenologu. W opozycji do Husserla teorii konstytuowania przedmiotu przez akty świadomości podmiotu, Heidegger prowadzi ideę intencjonalności (z inspiracji Husserla, ale też przeciw Husserlowi) w kierunku ontologii podmiotu otwierającego się na zjawisko rzeczy i ontologii bytu umożliwiającej jawienie się przedmiotu. W wykładach wygłoszonych we Marburgu w 1927 roku Heidegger uznał Husserlowskie ujęcie fenomenologii za niezadowalające i powierzchowne. To nie dzięki intencjonalności—mówi on — świadomość jest zdolna przekraczać siebie ku rzeczom, lecz dzięki temu, że sama intencjonalność ma swój fundament w transcendencji *Dasein* — w egzystencji ludzkiej, której strukturą jest transcendowanie, bycie przy rzeczach. Z drugiej strony, wszelkie poznanie bytu przez podmiot zakłada otwarcie się tego bytu, które czyni możliwym intencjonalne odniesienie się świadomości do przedmiotu. Heidegger wychodzi poza Husserlowską wersję intencjonalności. W liście do Husserla z 22 października 1927 roku i przy redagowaniu artykułu Husserla o fenomenologu dla *Encyclopedia Britannica,* Heidegger wypowiadał myśl, że konstytuowanie świata, warunki możliwości istnienia przedmiotów dla świadomości, mogą być wyjaśnione jedynie przez zwrócenie się ku swoistości bycia bytu człowieka, która nie polega na tym, że do bytu ludzkiego dodaje się cechy wyróżniające: świadomość, percepcję, wolę. Człowiek różni się całkowicie swym sposobem istnienia od innych bytów, ponieważ jest transcendencją, bytem w świecie. Heidegger domagał się prawdziwej ontologii subiektywności, bardziej fundamentalnej niż spontaniczna aktywność konstytuowania świata przez akty świadomości. Ma to być ontologia *Dasein*, dla którego świat jako współdany odsłania się pierwotnie rozumieniu. Tematyka rozumienia u Heideggera zderza się z tematyką konstytuowania u Husserla. Husserl — pisze A. Renaut — zsubiektywizował intencjonalność wiążąc ją z neotycznymi aktami świadomości; Heidegger ją zdesubiektywizował i pogłębił przez analizę ontologicznej struktury bytu jako transcendencji. Jak — pyta A. Renaut — sytuuje się wobec tych dwóch różnych wersji fenomenologii filozofia Sartre'a?

Odkrywając dla siebie Husserla w 1933 roku, Sartre wykorzystał jego fenomenologię dla realizacji swego projektu nowej filozofii subiektywności, która łączyła ideę afirmacji suwerenności jednostki z pojęciem jej bytu w świecie. Sartre twierdził, że Husserl, odkrywając intencjonalną strukturę świadomości, rozbił tradycyjne pojęcie subiektywności jako immanencji i tożsamości z sobą. W tej ostatniej kwestii Husserl nie okazał się jednak, zdaniem Sartre'a, w pełni konsekwentny, ponieważ nie wyprowadził ze swego pojęcia intencjonalności ostatecznych wniosków i zachował w strukturze świadomości tożsame z sobą Ja. Sartre uważa, iż intencjonalność świadomości znajdującej się w nieustającym ruchu transcendowania znaczy, że świadomość jest nietożsamością. Ego jako składnik tożsamości świadomości jest, wedle Sartre'a, na zewnątrz świadomości. Nie stanowi fundamentu różnych aktów świadomości, lecz rysuje się jako horyzont świadomości, która transcendując siebie jako świadomość jakiejś rzeczy, zawsze pozostaje na zewnątrz siebie i w swym ruchu ku zewnętrznemu przedmiotowi nigdy nie może być w pełni tożsama z sobą(s. 135). Już pierwsza praca teoretyczna Sartre'a świadczyła, zdaniem A. Renaut, o istnieniu własnego projektu filozoficznego Sartre'a, dla którego Husserl okazał się niewystarczający. W krytyce Husserlowskiej egologii i pozostałości subiektywnego idealizmu, myśl Sartre'a zbiega się z Heideggerowską krytyką Husserla. Istotna różnica— pisze autor — między Sartrem a Heideggerem ujawnia się w odmiennej interpretacji intencjonalności, która u Heideggera prowadzi do odrzucenia badania świadomości i zajęcia się ontologicznymi warunkami odsłaniania się bytu, podczas gdy zgodnie z Sartrowską reinterpretacją pojęcia intencjonalności głównym przedmiotem opisu jest nadal świadomość, ale świadomość „nie mająca wnętrza", będąca strukturalną odmową bycia substancją.

A. Renaut podkreśla oryginalność Sartre, który, w odróżnieniu od Heideggera, dostrzegającego jedynie niebezpieczeństwo zniszczenia obiektywności bytu (przez sprowadzenie jego podstawy do konstytuującej świadomości) zauważył, iż immanentystyczny subiektywizm zagraża nie tylko obiektywności przedmiotu, ale także — kiedy monadyczne Ja utożsamia się z sobą—niszczy sam podmiot Kiedy świadomość chce utożsamić się z sobą—unicestwia się (s. 144). Heidegger—pisze autor — nigdy nie brał pod uwagę faktu, że metafizyka subiektywności zapominała zarówno o bycie, jak i o podmiocie. Intencjonalność istnienia—subiektywności jest, zdaniem Sartre'a, obiektywną zewnętrznością rzeczy oraz swobodną spontanicznością suwerennej świadomości, jej zdolnością negowania bytu, odrywania się od niego, jest neantyzacją będącą tym samym, co ontologiczna wolność człowieka. Ujmując intencjonalność jako spontaniczność świadomości, jej wolność, Sartre proponował ontologię istnienia inną od Heideggerowskiej. Przez pogłębienie analiz subiektywności w terminach spontanicznej świadomości, wolności indywidualnego podmiotu, Sartre powiązał — twierdzi Renaut — swą filozofię człowieka z problemem moralnej odpowiedzialności jednostki za swój wybór, sposób swego istnienia w świecie. Heidegger, przeciwnie, skupiając się na ontologicznych warunkach egzystencji i jawienia się rzeczy dla *Dasein,* pominął problematykę moralną nie znajdując dla niej miejsca w swej filozofii.

W trzeciej części książki pt *Niemożliwa etyka* A. Renaut ukazuje wymiar etyczny ontologii Sartre'a i paradoks jego filozofii polegający na tym, że Sartrowska

ontologia najpełniej opisana w dziele *Byt i nicość* (1943), wytwarzając nieuchronnie refleksję etyczną, wyklucza zarazem, jak przekonująco dowodzi autor, możliwość stworzenia na tym ontologicznym fundamencie egzystencjalistycznej etyki. Także w późniejszych utworach filozoficznych Sartra podejmowane przez niego wysiłki pogodzenia subiektywności, wolności podmiotu z wspólnotowością jego istnienia, kończyły się niepowodzeniem Drugie wielkie dzieło Sartre'a *Krytyka rozumu dialektycznego* (1960) było, pisze Renaut, nieudaną próbą wkomponowania materializmu historycznego w Sartrowską filozofię subiektywności, próbą tak chybioną, że w chwili obecnej nie stanowi już żadnego problemu *stricte* filozoficznego (s. 157-158). Dlatego też autor stwierdza, że „drugi Sartre" z okresu *Krytyki rozumu dialektycznego* zupełnie go nie interesuje i jest w jego książce nieobecny. A Renaut skupia swoją uwagę na sposobie wpisania przez Sartre'a w horyzont jego ontologii projektu etyki. Stąd bada on przede wszystkim pod tym kątem problematykę książki *Byt i nicość,* której zakończenie zapowiada przejście Sartre'a do rozważań nad etyką.

A Renaut widzi pasjonujący problem w Sartrowskim projekcie etyki skończoności zbudowanej na przeżywaniu przez jednostkę swej wolności. Jak jednostka ma przeżywać swoją wolność, aby etyka była możliwa? Pytanie to jest ważne także, zdaniem autora, dla współczesnego człowieka odrzucającego Heideggerowską i post-heideggerowską negację filozoficznej refleksji nad problematyką moralną. A. Renaut wnikliwie śledzi rozwój myśli ontologiczno-etycznej Sartre'a, poczynając od ontologii istnienia w książce *Byt i nicość,* aż po *Cahiers pour une morale* — zredagowane w 1948 roku, ale opublikowane dopiero w 1983 roku. Autor ceni wymierzone przeciwko Heideggerowi twierdzenie Sartre'a, że namysł nad skończonością istnienia człowieka nie niszczy odniesień do etyki, przeciwnie — funduje pytanie o moralność, ponieważ interioryzacja przez jednostkę swej skończoności, wyrażona w wyborze jakiejś jednej możliwości, łączy w przeżyciu doświadczenia moralnego wolność, wybór, czyn i jego konsekwencje z odpowiedzialnością za podjętą decyzję (s. 161). Jednocześnie A. Renaut krytycznie uważa, że Sartrowskie indywidualistyczne pojmowanie subiektywności jako swobodnej, niczym nieograniczonej autoafirmacji nie posiadającej wewnętrznych, wpisanych w strukturę *cogito* pozytywnych odniesień do innych ludzi przekreśla możliwość zbudowania humanistycznej etyki na podstawach nietożsamego z sobą istnienia jednostki, które jest negowaniem, neantyzacją wszystkiego, co tą nietożsamością nie jest Sartre traktuje istnienie drugiego człowieka wyłącznie jako stałą groźbę upadku mojej subiektywności w przedmiotowość rzeczy. Ma on oczywiście rację twierdząc, że humanizm musi być sprzeciwem wobec wszystkich sił uprzedmiotawiających egzystencję jednostki — i to stanowi ważny, zdaniem autora, składnik Sartrowskiej filozofii. Jednakże Sartre nie dostrzegł konieczności wyprowadzenia z „wnętrza" egzystencji człowieka drugiego, niezbędnego składnika humanizmu — uniwersalnego prawa, na którym opiera się postulat szacunku dla wszystkich ludzi. Wskazówkę co do pozytywnego rozwiązania problemu zharmonizowania pierwiastka subiektywno-jednostkowego z obiektywno-uniwersalnym, A. Renaut znajduje u Kanta, który autonomię i wolność podmiotu godzi z istnieniem powszechnego rozumnego prawa moralnego. Prawo to nie jest narzucone z zewnątrz, lecz wyłania się z subiektywności jednostki łącząc ją pozytywnie z innymi ludźmi. Natomiast

Sartre, który nigdy nie uwolnił się od perspektywy indywidualistycznej (s. 230) wykazał, zdaniem autora, zdumiewające niezrozumienie zasad nowoczesnego humanizmu fundującego transcendencję prawa we wnętrzu człowieka (s. 232). Sartre — pisze A. Renaut — nie dostrzegał wagi problemu pozytywnej komunikacji jednostki z innymi ludźmi, więzi między humanizmem i uniwersalizmem (s. 239), nie widział on, że cechą autentyczną humanizmu jest: 1. nie tylko neantyzacja — sprzeciw jednostki wobec wszelkiego uprzedmiotowienia, ale też 2. kierowanie się uniwersalną normą—taką, która nie poddaje przymusowi indywidualną autonomię i wolność jednostki. Wnikliwe rozważania Alaina Renaut nad Sartre'a pojęciem subiektywności, analizę Sarnowskiej ontologii świadomości zamyka konkluzja, iż nieobecność w Sarnowskim *cogito* treści pozwalających ustanowić pozytywną więź Ja-Inny przekreśla w istocie szansę zbudowania na tej ontologii egzystencjalistycznej etyki, której elementem jest uznanie powszechnie ważnego prawa.

Ceniąc wielką erudycję, błyskotliwość, inteligencję wysokiej klasy filozofa i badacza, jakim jest niewątpliwie A. Renaut, pozwolę sobie wysunąć pod jego adresem kilka krytycznych i polemicznych uwag. Autor sądząc, że jest mądrzejszy od Sartre'a dzięki doświadczeniom okresu relatywizmu i dekonstrukcji, odnosi się niekiedy do twórcy książki *Byt i nicość* z wyniosłym pobłażaniem graniczącym z nonszalancją i wytyka Sartrowi, że tego i owego „nie zrozumiał" i „nie dostrzegł". A. Renaut nie docenia gigantycznego wysiłku Sartre'a, by ontologicznie uzasadnić ideę wolności i odpowiedzialności jednostki. Zdaje się on uważać takie ontologiczne ufundowanie koniecznego składnika współczesnego anty-esencjalistycznego humanizmu za anachroniczne i błędne. Nie ma powodu, by ten anty-ontologizm Alaina Renaut akceptował każdy współczesny badacz problemu.

A. Renaut opowiada się za nowym egzystencjalistycznym (anty-esencjalistycznym) humanizmem różniącym się od Sartrowskiej koncepcji tym, że ma on łączyć występującą u Sartra ideę wolności i suwerenności podmiotu z nieobecną w jego ontologii zasadą formalnego uniwersalnego prawa i zwrócenia się jednostki ku wartościom uniwersalnym. Czym miałby być w swej konkretnej treści taki nowy egzystencjalistyczno-uniwersalistyczny humanizm—niewiele wiadomo poza tym, że człowiek będący istotą wolną i autonomiczną zachowałby szacunek dla wolności i praw innych ludzi, a odczuwając więź solidarności ze wspólnotą, powściągałby swą samowolę i dobrowolnie rezygnowałby z arbitralnych decyzji wymierzonych przeciwko innym. Powołując się na Kanta autor chętnie by widział opis człowieka, w którego wnętrzu — subiektywności znajduje się uniwersalne prawo nie naruszające suwerenności i wolności jednostki. Sądzę, iż szukanie u Kanta teoretycznych podstaw nowego „autentycznego humanizmu", który jest egzystencjalizmem i uniwersalizmem (s. 239), trudno traktować poważnie po tych analizach świadomości, jakich dokonali np. Kierkegaard, Dostojewski czy Nietzsche. Załóżmy jednak, że w byt człowieka wpisane jest takie rozumne uniwersalne, powszechne prawo praktyczne i A. Renaut daje próbkę kierowania się nim w swym opisie postępowania Heideggera wobec Husserla. A. Renaut wprawdzie pisze, że nie usprawiedliwia zachowania Heideggera, jednak uważa, iż należy dla lepszego zrozumienia motywów Heideggera usytuować je w kontekście różnicy poglądów teoretycznych między Heideggerem i Husserlem. Przypomnijmy, że swą relację o Heideggera krytyce

Husserlowskiej wersji fenomenologii A. Renaut zakończył uwagą; Ten istotny rozdźwięk filozoficzny wyjaśnia, być może, częściowo, że Heidegger tak łatwo ustąpił żądaniom nazistów usunięcia dedykacji Husserlowi. Otóż zaprezentowane wyżej przez autora rozumowanie nie mieści się w żadnym modelu „humanizmu jako egzystencjalizmu" — także w tym, który miałby dopiero powstać, ponieważ relatywizuje on wartości moralne oraz tłumi poczucie odpowiedzialności i moralnego niepokoju jednostki. Przedstawiony przez Alaina Renaut opis stosunku Heideggera do Husserla stanowi klasyczny przykład tak krytykowanego przez Kierkegaarda i Jaspersa zacierania różnicy między dobrem i złem, krytykowanego przez Sartre'a redukowania niepokoju i odpowiedzialności jednostki przez wprowadzenie różnego rodzaju mediacji — argumentów o obiektywnych uwarunkowaniach np. politycznych czy intelektualnych. W relacji Alaina Renaut kryje się niewypowiedziana wyraźnie myśl, że należy powstrzymać się od wyrażania zdecydowanej i jednoznacznej dezaprobaty moralnej postępowania Heideggera, ponieważ był on uwikłany w takie obiektywne okoliczności (a kto nie jest?), które pozwalają łagodniej potraktować jego zły moralnie wybór. Taki rozwodniony w obiektywnych uwarunkowaniach „nowy humanizm" jest, moim zdaniem, mniej oryginalny i atrakcyjny niż humanizm Sartre'a domagającego się wyostrzonej świadomości moralnej człowieka, rezygnacji jednostki z wszelkich „obiektywnych" usprawiedliwień i przyjęcia przez nią bezwarunkowej odpowiedzialności za podjętą przez siebie wolną decyzję. Myślenie w stylu „tak — ale", „z jednej strony — z drugiej strony" niszczy bezwarunkowy charakter wartości moralnych.

Alain Renaut nazywa Sartre'a „ostatnim filozofem", ponieważ sądzi, iż dla współczesnego człowieka nie jest do przyjęcia projekt filozofii jako ontologii oraz Sartrowskie staroświeckie filozofowanie stawiające pytanie „jak jest naprawdę? ". Według mnie, to raczej A. Renaut jest anachroniczny, kiedy wysuwa sugestię, by Sartre'a poprawiać Kantem i moralną ocenę działania jednostki osłabiać kontekstem poznania jej poglądów intelektualnych. Sartre — pisze autor — jest ostatnim filozofem, albowiem jego dzieło stanowi końcowe ogniwo w łańcuchu filozoficznych systemów onto-teologicznych, różniąc się od nich tylko tym, że na miejsce Boga stawia autoafirmację człowieka. Jeśli nawet uzna się ten pogląd za trafny, można powątpiewać w zasadność zbyt krytycznej opinii A. Renaut o znaczeniu filozofii Sartre'a dla współczesnego człowieka. Wyznacza on bowiem filozofii Sartre' a miejsce w jednym z muzeów historii filozofii, które studenci i profesorowie odwiedzają w grupach, od czasu do czasu, nie dla prawdy, która tam jest ukryta, ale dla piękna wyrażającego się w ładzie jego uporządkowania (s. 247). Myślę, że wbrew tej sceptycznej ocenie Sartrowskiej filozofii, książkę Alaina Renaut czyta się z dużym zainteresowaniem, między innymi dlatego, że w jego charakterystykach ontologii Sartre'a odkrywa się jakąś cząstkę prawdy o ludzkiej egzystencji.

Książka Alaina Renaut *Sartre, ostatni filozof wyróżnia* się wysokim poziomem teoretycznych rozważań i jej lektura stanowi dobrą szkołę filozoficznego myślenia. Każdy, kto interesuje się Sartra ontologią wolności i zadaje sobie pytanie, w jakim zakresie myśl Sartre'a może być wykorzystana w tworzeniu nowego humanizmu, powinien książkę Alaina Renaut koniecznie przeczytać.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

MIECZYSŁAW JAGŁOWSKI

MORALNOŚĆ CIAŁA

Witold Tulibacki: *Etyka i nauki biologiczne.* Olsztyn, Wydawnictwo ART, 1994, 129 s.

Myśl o niezależności życia duchowego od materii pojawiała się w kulturze europejskiej najczęściej w formie postulatu. Jego spełnienia domagano się w imię spraw niebagatelnych: Prawdy, Ludzkiej Godności, Zbawienia. Mgławica ludzkiego ciała — nieodstępnego towarzysza życia duchowego—niepokoiła zawsze swoją zawodnością, wieloznacznością Chrześcijanin, nieufny wobec wszystkiego, co należy do dominum Księcia Tego Świata, widział tutaj przyczajone demony fałszu i zła, mamiące ludzkiego ducha pozorami piękna i przyjemności. Filozof dostrzegał w nim niebezpieczeństwo pomieszania *doksa* z *episteme.*

Drugim, węższym i bardziej wyboistym szlakiem, myśl europejska dążyła do odcyfrowania w cielesności człowieczego przeznaczenia, ludzkiej istoty, natury. Poszukiwania trudnej do zdefiniowania ludzkiej *physis* prowadziły nieraz filozofów do surowego osądu sfery, w której bytuje *nomos* i *ethos,* tworzonej z niemałym wysiłkiem, lecz zawsze problematycznej. Naturalizm, ufny w mądrość i sprawiedliwość zapisaną w *Księdze Przyrody* przetarł gościniec, po którym przechadza się ubrana w togę i biret myśl, i na koturnach paraduje dzisiejsza masowa kultura ciał — syta i nienasycona, pachnącą kusząca wyzierającą spod modnego przyodziewku opaloną nagością

Te dwie postawy, te tak odmienne sposoby myślenia, ustępując sobie raz po raz pola, wadziły się przez długie epoki. Zdarzały się i czasy ugody, gdy Rozum rozpoznawał siebie w zwierciadle Natury. W naszym stuleciu zbrojny chrzęst Czystego Rozumu ponownie przycicha. Szermierze i harcownicy Czystej Świadomości, dotąd mając za nic arsenał nauki, z którego czerpie obóz Natury, dostrzegli, że nauka także i im daje do myślenia.

Przemianę tę chyba najlepiej widać w szkole fenomenologicznej: Edmund Husserl, dając jej początek, nałożył *epoche* na wszystko, co nie jest świadomością by wyjść z klatki, w której uwiązł; budując intersubiektywną monadologię musiał spostrzec, że trzeba nałożyć nową *epoche* na *epoche* poprzednią. Droga do *Lebenswelt* została otwarta. Jego uczniowie: M. Scheler, M. Merleau-Ponty, M. Heidegger — wyprzedzili nawet Mistrza, nim dotarł do swego *Kryzysu.* Np. Scheler zdążył w tym czasie dać podstawy socjologii Rozumu i antropologii. W tych obu dziedzinach dominuje myśl, że chociaż duch ludzki jest autonomiczny wobec życia

i określa treści kultury, to jednak pozbawiony cielesnego, materialnego zakorzenienia, byłby zupełnie bezsilny.

To tylko przykład przemiany, jaka się dzisiaj dokonuje w stosunku filozofii do nauki. W najnowszych czasach myśl filozoficzna, nie rezygnując ze swoich tradycyjnych roszczeń, stąpa po graniach i krawędziach, za którymi zaczyna się wiedza naukowa Tym przechadzkom Rozumu towarzyszy nadzieja na poszerzenie i pogłębienie poznania filozoficznego. Można to dostrzec we wszystkich jego dziedzinach. Postulat bezzałożeniowości poznania filozoficznego, czystości świadomości, odchodzi dzisiaj do historii. Nie sądźmy jednak z pochopnym smutkiem, że jesteśmy świadkami kapitulacji Rozumu.

*

Myśl o konieczności i pożytku powiązania refleksji filozoficznej z nauką znajdujemy już we wstępie książki Witolda Tulibackiego pt *Etyka i nauki biologiczne.* Autor pisze tutaj: „poznanie prawdy o człowieku (...), 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). To przekonanie sytuuje autora i jego pracę w najbardziej aktualnym nurcie myśli filozoficznej. W cytowanym zdaniu mówi się—podkreślmy—*o inspiracjach* płynących z nauki dla refleksji filozoficznej, a nie o pozytywistycznym uogólnianiu przyrodniczej wiedzy o człowieku. Rzecz jest warta podkreślenia, bo chociaż od pewnego już czasu korzystanie z dorobku nauk nie spotyka się z zarzutem pozytywistycznego redukcjonizmu, w przypadku etyki posądzenia o biologizm rodzą się łatwo. Być może zdając sprawę z możliwości takiego osądu jego stanowiska, autor spieszy z ujawnieniem swojego rozumienia wartości moralnych, wokół których toczą się jego rozważania. Na s. 11 czytamy: „wartości moralne mieszczą się w obszarze tzw. wartości duchowych, które w odróżnieniu od wartości materialnych, nie służą bezpośrednio zaspokajaniu praktycznych potrzeb, są wobec nich nadrzędne i niereredukowalne". To pojmowanie wartości moralnych, eksponujące ich autonomię, nie ma zatem nic wspólnego z pozytywistycznym redukcjonizmem

Układ pracy W. Tulibackiego został, jak sądzę, podyktowany dwoma ważnymi zamierzeniami (i trudno wartościować, które z nich ważniejsze): jako uczonego interesuje go rozwiązanie ważnych, nowych i odwiecznych problemów etycznych, które w świetle świeżych dokonań nauki ujawniły nowe oblicza: jako nauczyciel i etyk — chce uczyć. Oba te zamierzenia autora spełnia znakomicie cała praca. Dla nieobeznanych z problematyką etyczną cenne są zwłaszcza dwa pierwsze rozdziały książki, w których zostały przedstawione zagadnienia, jakimi zajmuje się etyka, oraz wątpliwości występujące w rozumieniu niektórych zjawisk podlegających ocenie moralnej. Dla studiujących ważny jest również rozdział trzeci, przejściowy, w którym autor, omawiając różne historyczne formy etyki odwołującej się do pojęcia natury i nauk biologicznych, przedstawia także historię tego nurtu myśli etycznej, do którego nawiązuje.

Bez wątpienia istotne — nie tylko z dydaktycznego punktu widzenia — jest zwrócenie przez autora uwagi na zagadnienie czynu moralnego. Podając przykłady różnych teoretycznych ujęć czynu moralnego, autor dochodzi do konkluzji, która, jak sądzę, ma kapitalne znaczenie dla jego dalszych rozważań. W. Tulibacki pisze

tutaj: „To co je łączy może być wyrażone jedną kategorią — «świadomość». Wszystkie bowiem zakładają, że u podstaw czynu moralnego leży świadomość dobra moralnego, a sam czyn moralny związany jest nierozerwalnie z powinnością moralną. Gdy jest mowa o powinności, jest mowa o pewnej wiedzy" (s. 20). Ocena moralna czynu zakłada, że został on spełniony świadomie, że poprzedził go zamiar, intencja, wybór.

Autor stawia niepokojące, arcyważne pytanie, które każdy z nas, oceniający postępki innych w kategoriach etycznych, powinien sobie postawić. Nie waham się ich nazwać problemami najistotniejszymi, których podjęcie jest jednym z podstawowych warunków wysubtelnienia naszej wrażliwości moralnej. Oto jedno z tych pytań: „Co począć mamy z kwalifikacją czynów, które traktowane są np. jako ujemne, moralnie złe, a które powodowane bywają niepowtarzalną sytuacją, gdy jednostka będąca ich sprawcą postępuje wyraźnie bez «zamiaru», «motywu»; postępuje nie «z wyboru»? Z takimi czynami mamy do czynienia w ludzkich zachowaniach ustawicznie" (s. 21).

Konstatację wyrażoną w ostatnim zdaniu cytowanego fragmentu należy zaakcentować mocniej. Cechą tzw. moralności zobiektywizowanej — odnoszącej oceny do fenomenalnej sfery czynów —jest to, że ocenia się je bez wnikania w stopień ich świadomego podjęcia przez podmioty sprawcze. W istocie, najczęściej dana jest nam obiektywna strona czynu i na niej skupiona jest nasza ocena. Tak formułowanym ocenom moralnym umyka z pola widzenia fakt, że niektóre czyny są determinowane np. patologią funkcjonowania mózgu czy innymi przyczynami o podłożu somatycznym. Aby zatem osąd postępku był rzeczywiście obiektywny i sprawiedliwy, oceniający winien poznać powody, które skłoniły jednostkę do określonego działania, przy czym w niektórych przypadkach nie muszą to być motywacje uświadamiane z całą jasnością przez jego sprawcę.

W rozdziale pt. *Biologia człowieka i moralność* W. Tulibacki, odwołując się do badań nauk związanych z biologią, takich jak m. in. etologia, socjobiologia, antropologia, genetyka, biochemia, biologia molekularna, neurobiologia i in., zakreśla obszar zjawisk mających podłoże biologiczne, które wpływają na ludzkie zachowania i których poznanie, *uświadomienie,* odgrywa ważną rolę w formułowaniu ocen etycznych. Przykłady takich zjawisk to wpływ substancji ustrojowych na ludzkie życie psychiczne — adrenalina wywołuje strach i zmusza do działania, a inne hormony mogą wywoływać np. stany narkotyczne, zaburzenia psychiczne, rozkojarzenia świadomości lub działają uspokajająco. Hormony płciowe powodują zmiany psychiczne w okresie dojrzewania. Badania genetyków dowodzą, że geny odziedziczone po rodzicach, odpowiedzialne np. za konstrukcję układu nerwowego, są czynnikami sterującymi zachowaniem człowieka i sposobem reakcji na bodźce. O zachowaniu ludzkim mogą decydować także takie czynniki, jak zawartość niektórych metali w organizmie: np. niedobór magnezu może powodować alkoholizm, narkomanię, prowadzić do śmierci samobójczej.

Refleksje nad tymi i wieloma innymi zjawiskami, których całe bogactwo autor prezentuje w omawianym rozdziale, prowadzą go do kilku istotnych konkluzji. Podkreśla przede wszystkim, że chociaż biologiczne determinanty nie wytyczają treści i form regulacji moralnych, to jednak w poważnym stopniu określają funkcjo-

nowanie moralności. W związku z tą konstatacją W. Tulibacki formułuje następujący wniosek: „Współczesna etyka jeśli chce zatem, jako wiedza o moralności, zbliżyć się do prawdy o niej, musi zjawiska moralne traktować co najmniej komplementarnie (...), nie przeoczając faktu, że człowiek — istota społeczna — jest także istotą biologiczną. Wprawdzie człowiek jest istotą rozumną i w związku z tym odmienną od świata istot zwierzęcych, a zatem jego zachowania nie mogą być rozpatrywane w kategoriach biologii. Ale również nie mogą one pozostać tłumaczone i objaśniane poza obszarem determinacji biologicznych" (s. 105). Dyscyplinę, która prowadziłaby takie badania, autor proponuje nazwać *fizjologią moralności* — w analogii do nazw innych działów rozważań etycznych, takich jak psychologia moralności czy socjologia moralności.

W ostatnim rozdziale zatytułowanym *Etyka wobec współczesnej wiedzy przyrodniczej,* W. Tulibacki kwestionuje tradycyjne przekonanie, że sferę moralności wyznaczają granice obszaru kontaktów międzyludzkich. Autor zwraca uwagę, że życie ludzkie przebiega w świecie materialnym, i że wraz z rozwojem cywilizacji coraz większą rolę w stosunkach między ludźmi odgrywa mediacja przedmiotowa. Spełniając tę funkcję, świat przedmiotowy staje się częścią sfery zjawisk moralnych. W związku z tym, problemem moralnym, „kluczowym zagadnieniem staje się nasz sposób traktowania «rzeczy» najbardziej uniwersalnej—przyrody" (s. 107). Uświadomienie sobie, że ludzki stosunek do przyrody ma również wymiar etyczny, w dzisiejszej dobie kryzysu ekologicznego ma znaczenie szczególne. Dlatego też zarysowana wyżej etyczna argumantacja W. Tulibackiego na rzecz chronienia natury jako wartości moralnej — uczestniczącej w życiu duchowym człowieka, w jego relacjach z innymi ludźmi—wydaje się interesującym, oryginalnym wzbogaceniem środków oddziaływania na ludzkie postawy wobec przyrody.

W. Tulibacki zwraca także uwagę na inny obszar, w którym współcześnie pojawiły się zjawiska domagające się pilnych rozstrzygnięć moralnych. Zjawiska takie powstają na pograniczu biologii i medycyny, a wśród nich największy niepokój wzbudzają te, które wiążą się z prokreacją nienaturalną, dające sposobność najdzikszych nadużyć. Autor wymienia szereg „spektakularnych i szokujących" sposobów sztucznej prokreacji, jakie umożliwia inżynieria genetyczna. Zaiste wstrząsającą możliwością inżynierii genetycznej — by wskazać jeden taki przykład — jest wyhodowanie „małpoczłowieka" lub dwóch genetycznie identycznych osobników ludzkich, z których jeden — lub *untermensch,* owo człeko-małpie monstrum — odgrywałby rolę potencjalnego banku części zamiennych". Wobec takiej możliwości niepokoje moralne wywoływane kwestią „dzieci z probówek" mogą wydawać się fantazmatami nadto przesubtelnionego sumienia.

Ukazanie zjawisk przedstawionych w poprzednim akapicie, tak jak i omówionych wcześniej ma, jak sądzę, ogromne znaczenie dla uświadomienia czytelnikowi dwóch ważnych aspektów współczesności. Po pierwsze, pokazuje, że jeżeli współczesna etyka i praktyczna moralność chce formułować rzetelne i sprawiedliwe oceny postępków ludzkich, winna korzystać z wiedzy biologicznej, która ujawnia organiczne, pozaświadomościowe ich przyczyny. Z drugiej strony, praca W. Tulibackiego uświadamia czytelnikowi, że współczesna nauka generuje zjawiska, z którymi do niedawna etyka i moralność nie miały do czynienia, przygotowuje go na ich

spotkanie, oraz nakłania do zajęcia wobec nich stanowiska. A nie są to dla naszego życia moralnego sprawy bez znaczenia.

*

Gdybyśmy, powracając do rozważań rozpoczynających to omówienie, chcieli na podstawie lektury książki W. Tulibackiego wyciągnąć jakiś wniosek dotyczący przyszłości Rozumu, który w recenzowanej pracy wchodzi w bliskie koneksje z nauką o naturze, to należałoby stwierdzić, że przedwczesne są obawy tych, którzy przepowiadają jego kapitulację i upadek. Jak wielokroć wskazywałem, W. Tulibacki, czerpiąc inspiracje z nauk biologicznych oraz ukazując nowe perspektywy rozważań etycznych, dąży do poszerzenia jego granic. Jeżeli odwiecznym ideałem Rozumu jest wiedza możliwie najpełniejsza, najdoskonalsza, obiektywna — boska wszechwiedza — to taki użytek z wiedzy przyrodniczej, jaki czyni W. Tulibacki w swoich rozważaniach etyczno-filozoficznych, jest właśnie dążeniem do tego ideału.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

EWA KLIMOWICZ

KSIĄŻKA, KTÓREJ NIE MOŻNA POMINĄĆ

Jacques Bréhant: *Thanatos. Chory i lekarz w obliczu śmierci,* wyd. II. Warszawa, Wydawnictwo *Ancher,* 1993, 271 s.

O śmierci i umieraniu napisano wiele różnych rozpraw i traktatów filozoficznych. Jednak śmiem twierdzić, że recenzowana tu książka wybitnego francuskiego profesora medycyny należy do takich, których nie można pominąć. Wyróżnia się ona niezwykłym humanizmem, przepełnionym mądrością i szacunkiem do każdego człowieka, zwłaszcza umierającego. Nie ma w niej nawet cienia mentorstwa; ani śladu poglądów uznanych „za jedynie słuszne". Jest za to akceptacja każdej osoby i próba zrozumienia każdej decyzji, podjętej w obliczu Wielkiej Niewiadomej. Jest też głęboka zaduma nad nieuchronnym losem każdego życia. Sądzę, że nikomu spośród autorów wydanych ostatnio prac na temat śmierci i umierania nie udało się w sposób tak głęboko ludzki podejść do tematu, jak profesorowi Brehantowi. Z jego książką powinien więc zapoznać się każdy lekarz, każdy student medycyny, ale także każdy spoza tej profesji, kto pragnie przygotować się psychicznie do nadejścia nieuchronnego.

Autor, wybitny onkolog i chirurg, profesor Fakultetu Medycyny Uniwersytetu w Paryżu, zorganizował i prowadził w Algierze (przed uzyskaniem niepodległości) Centrom Piotra i Marii Curie — najbardziej nowoczesny i najlepiej wyposażony instytut onkologiczny. Zetknął się tam z wieloma chorymi, którym już nic nie mógł pomóc, prócz okazania im zrozumienia i serca. Wspomina ich w tej książce, którą nazwał imieniem mitycznego Thanatosa, boga śmierci, syna Nocy i brata Snu.

Niezwykłość książki przejawia się w tym, że jej autor potrafił się wznieść ponad profesjonalne obowiązki lekarza i dotknąć takiej sfery jego kontaktów z chorym, gdzie już przestaje się liczyć zawodowa kompetencja, trafność diagnozy, sprawności manualne itp. „ziemskie przypadłości" — sfery, gdzie zarówno lekarz, jak i chory stają wobec budzącej lęk tajemnicy osobistego nieistnienia. Śmierć bowiem jest i chyba pozostanie niezgłębioną tajemnicą. Z chwilą, gdy się zbliża, przenosi ludzką myśl od tego, co widzialne do tego, co niewidzialne; od tego, co przemija do tego, co wieczne. Jak się z tym pogodzić? Jak godnie wyjść naprzeciw nieuchronnemu? Jak się przygotować do chwili, która każdego czeka? Oto pytania, które podejmuje ta książka. Nie ma w niej gotowych recept Śmierć bowiem jest sprawą tak osobistą, że wymyka się wszelkim racjonalnym regulacjom. Niezwykłość tej książki i jej autora ujawnia się w zrozumieniu i akceptacji tego faktu.

Książka składa się ze *Wstępu,* czterech zasadniczych części, *Epilogu* i *Aneksu.* Profesor Brehant zaczyna swoje rozważania dość przewrotnie, cytując na pierwszy rzut oka rubaszną myśl Rabelais'ego: „medycyna jest farsą, w której występuje trzech aktorów: Lekarz, Chory i Choroba". Po przemyśleniu tej książki dochodzimy jednak do wniosku, że jest wiele prawdy i powagi w tym powiedzeniu, jeśli będziemy pamiętać, że „czwarty aktor krąży za kulisami i albo ukradkiem pojawia się na scenie, albo też z wielkim hałasem otwiera drzwi. Jest nim śmierć". Ona w końcu staje się głównym bohaterem i farsę zamienia w dramat

W części pierwszej, pt. *Niedostępna prawda,* autor podejmuje próbę określenia miejsca, jakie w różnych kulturach zajmuje pojęcie śmierci; twierdzi, że mimo różnorodności wierzeń, mitów i wizerunków śmierci, wszystkie one w jakiś sposób przeczą jej istnieniu. Śmierć jest bowiem odbierana jako coś, co nie powinno należeć do naturalnego porządku rzeczy: „Możemy dostrzec śmierć jako fakt, ale jesteśmy niezdolni, by ją pojąć jako unicestwienie".

W tym odrzucaniu i negacji śmierci celuje zwłaszcza współczesna kultura, nastawiona na życie ekspansywne, pogoń za sukcesem i konsumpcją. *Memento mori* nie jest hasłem wypisywanym na sztandarach XX wieku. Śmierć jest traktowana jak skaza na pomniku naszej cywilizacji, zbudowanym na kulcie skuteczności i zawodowego sukcesu. Swą nieuchronną koniecznością rani ludzi zafascynowanych potęgą własnych dokonań i poczuciem nieograniczonej wolności, więc chcą ją skazać na zapomnienie. Dlatego ostatnio śmierć stała się tematem tabu, a nawet czymś nieprzyzwoitym, o czym nie wypada mówić w towarzystwie. Ucieczka od „problemu śmierci" — bo przecież nie od niej samej! — jest zjawiskiem powszechnym, a potwierdza je stopniowe zanikanie tak kiedyś rozbudowanych obrzędów pogrzebowych. Dlatego problemy, jakie rodzi koniec życia, nie są znane ludziom współczesnym.

Zdaniem Brehanta, postawę współczesnych wobec śmierci trafnie oddaje, zacytowana w postaci motta do książki, myśl Pascala: „Ludzie nie mogąc znaleźć lekarstwa na śmierć, nędzę, niewiedzę, postanowili — aby osiągnąć szczęście—nie myśleć o tym". Dlatego, kiedy nadchodzi to nieuchronnie, nikt nie jest przygotowany na jego przyjęcie.

A tymczasem wbrew temu, co pisał Chamfort, umrzeć nie jest łatwo. „Jest to nawet najcięższa próba, przez jaką wszyscy muszą przejść i aby się o tym przekonać, wystarczy zobaczyć, jak mało jest ludzi, którym się to udaje" — stwierdza. Jest to próba nie tylko dla chorego, ale także dla lekarza, który chce w pełni wykonać swój obowiązek. Zachowanie lekarza w obliczu śmierci jest dwuznaczne i ambiwalentne. Z jednej bowiem strony — śmierć jawi mu się jako odwieczny wróg życia, które powołany jest chronić. I to chronić skutecznie. Tymczasem ponosi klęskę — śmierć okazuje się zwycięzcą. Z drugiej strony — „przyzwyczajenie do metody anatomiczno-klinicznej pozostawia go całkowicie bezbronnym wobec tego wydarzenia, którego nie da się w żaden sposób sprawdzić. Nie może bowiem przeżyć tego sam, ani porozmawiać o tym z tymi, którzy przez to przeszli". Jako człowiek swej kultury natyka się też na tabu, zabraniające mu poruszać ten temat. Słowem, lekarz „szuka po omacku, pragnie się wycofać, uciec przed śmiercią' " i to sprawia, że nie jest zdolny

do podjęcia rozmowy z tym, który jest widomym świadectwem klęski jego sztuki: z umierającym..

Profesor Brehant uczy więc najtrudniejszej dla lekarza sztuki: sztuki rozmowy z człowiekiem, który „znalazł się na granicy i zaraz ją przekroczy". Przeprowadzenie takiej rozmowy to—zdaniem autora—ostatni obowiązek lekarza jako lekarza i jako człowieka. Jako lekarz-specjalista „od ciała" nic już zrobić nie może. Ale może wiele jako człowiek obdarzony autorytetem i zaufaniem chorego; może bowiem pomóc choremu spokojnie umrzeć, wykazując zainteresowanie jego osobą, jego lękiem i samotnością. „Zrozumieć umierającego" — oto główna myśl tej szlachetnej książki. Nie jest to zadanie łatwe, jak nie jest łatwe zadanie stojące przed umierającym. Każdy bowiem przeżywa swoją śmierć w sposób indywidualny i osobisty. Dla lekarza każdorazowo jest to doświadczenie oryginalne i jedyne. Dlatego trudno tu o „recepty", normy i przepisy. Wszystko zależy od wrażliwości emocjonalnej lekarza lub pielęgniarki, od ich zdolności empatycznych, od umiejętności trafienia na właściwą chwilę, w której umierający zechce się przed kimś otworzyć. Żaden lekarz nie znajdzie tu gotowych odpowiedzi napytania, dręczące go w obliczu śmierci. Znajdzie za to wiele rozważań i uwag, które każą mu z jeszcze większym szacunkiem i uwagą spojrzeć na chorego. Książka Brehanta stara się pomóc lekarzowi w zrozumieniu samego siebie, aby mógł on lepiej zrozumieć umierającego i pomóc mu.

Część druga, zatytułowana *Tryptyk,* jest najbardziej wstrząsająca Autor przedmiotem swych refleksji czyni bowiem śmierć dzieci, śmierć starców porzuconych w przytułkach oraz śmierć chorych na raka Wybór, jakiego dokonał, aby zwierzyć się czytelnikowi ze swoich głębokich i wspartych tragicznym doświadczeniem przemyśleń, jest bardzo celowy. Śmierć dziecka — najbardziej niesprawiedliwa; śmierć starca — najsmutniejsza i często upragniona; śmierć chorych na raka — najbardziej widoczna, najbardziej przeżywana, najbardziej oczekiwana — oto wspomniany, jakże tragiczny tryptyk.

Część trzecia: *Odrzucenie i przywołanie,* poświęcona jest tak głęboko filozoficznym i etycznym problemom, jak eutanazja, uporczywa terapia czy kriogenika. Głęboko etyczne podejście do zagadnień życia i śmierci, oparcie swoich sądów na mądrych przemyśleniach i osobistych przeżyciach, czynią tę część wartą przeczytania przez wszystkich adeptów sztuki lekarskiej. Autor zwraca uwagę na prawne i moralne aspekty eutanazji: ustosunkowuje się do propozycji nałożenia na lekarzy obowiązku dokonywania śmierci na żądanie pacjenta. W jego przekonaniu, choć człowiek ma prawo rozstać się z życiem, które uważa za degradujące, to jednak eutanazja nie powinna być dopuszczona przez prawo ze względu na możliwość nadużyć. Osoba, decydująca się zabić kogoś na jego żądanie, powinna wziąć pod uwagę ryzyko kary za swój czyn. Lekarz w żadnym wypadku nie może i nie powinien być „pomocnikiem śmierci". „Myślę, że jeśli chory chce skończyć z życiem, może o tym zadecydować sam. Nie należy do roli lekarza zastępowanie samobójcy" — pisze Brehant. Źle by się bowiem działo, gdyby pacjent na widok strzykawki w ręku lekarza powziął wątpliwość, czy niesie ona życie, czy śmierć. Przed osobami decydującymi się na „ostateczne wyjście" trzeba pochylić głowę w uznaniu dla ich odwagi; trzeba zr ozumieć powody ich decyzji, „ale nie należy im w tym pomagać". Gdy chodzi o przerwanie reanimacji czy też pomocy medycznej udzielanej umiera-

jącemu, „jest zaszczytem dla lekarza, że decyzję pozostawia się wyłącznie jemu, bez konieczności nakazu czy zakazu". Posunięcie się dalej doprowadziłoby jednak do upadku etyki zawodowej lekarza i do degradacji jego posłannictwa.

Część czwarta, *Parki przecięły nić,* zwraca uwagę na różne sposoby manifestowania przez ludzi, żyjących w różnych kulturach, szacunku należnego zmarłym. Jest w nim mowa o psychologii żałoby, o uczuciach ludzi żyjących, o przygnębieniu, po którym następuje faza powrotu do równowagi, natchnienia u artystów, sublimacji u mistyków. Wreszcie jest też w tym rozdziale mowa o grobach i o ustawodawstwie dotyczącym zmarłych. Wszystkie te sprawy podejmowane są z taktem, dużą wiedzą i erudycją.

Ostatni rozdział tej pasjonującej książki to *Aneks.* Profesor podjął tu niezrealizowany pomysł Montaigne'a, aby przedstawić i zanalizować ostatnie reakcje myślowe i uczuciowe umierających. A są wśród nich wielcy, którzy „umierali pięknie"; ci, którzy do końca chcieli i pozostali sobą Jak różnymi osobami byli, tak różnie wyrażali się o tym, co ich czeka po „drugiej stronie": jedni wyrażali zaniepokojenie niewiadomą, drodzy troskę o niedokończone dzieło życia jeszcze inni podchodzili do śmierci z tragicznym humorem lub ironią nie brakowało też buntowników i bluźnierców. Ludwik IV, Karol IX, Alfred de Musset, Bernard Shaw, Honoriusz Balzak, Emil Zola, Amadeusz Mozart — oto przykłady osobowości wielkich, wielkich także w obliczu śmierci.

Sądzę, że *Thanatos* jest książką ze wszech miar godną uważnej lektury. Mimo że poświęcona jest sprawom smutnym, czyta się tę książkę chętnie i z zainteresowaniem. Adeptom sztuki lekarskiej głęboka mądrość autorąa lekarza i humanisty, pozwoli może zrozumieć, że chory to nie „przypadek", wymagający tylko fachowo sprawnego podejścia i że trzeba w równej mierze zatroszczyć się o jego *psyche,* choć nigdy nie widziało się jej pod skalpelem. Lekarz, który to zrozumie, będzie mógł — kiedy sam stanie u kresu — odpowiedzieć uczciwie, że w swój ostatni sen zabiera ze sobą poczucie dobrze spełnionej misji.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

JERZY KOSIEWICZ

FILOZOFIA W FORMIE MYŚLI MYŚLANEJ

Witold Mackiewicz: *Ontologia jednostki. Indywidualizm filozoficzny na przykładzie własnym.* Warszawa, Wydawnictwo WITMARK, 1995, 178 s.

Autor wychodzi ze słusznego założenia, że każda teoria ma swojego autora, że nie ma filozofii w ogóle. W związku z tym, każda filozofia jest filozofią określonego podmiotu, jej kreatora. Stanowi uzewnętrznienie jego myśli. Istnieje więc jako byt, twór danej jednostki, dający się rozpatrywać w sensie ontologicznym, tzn. z punktu widzenia teorii bytu. W ten sposób, tj. w formie filozoficznej myśli, wyeksplikowane zostają właściwości psychiczne autora i one właśnie **istnieją,** i mogą być rozpatrywane jako fakty ontologiczne. Tworzą przejaw lub fragment, bądź część bytu człowieka, człowieka w ogóle. Nie stanowią jednak czy też nie konstytuują jego bytu w całości, gdyż człowiek jest nie tylko czystym, racjonalnym duchem.

Witold Mackiewicz, autor omawianej książki koncentruje uwagę wyłącznie na sobie samym, tj. na własnej myśli. To, co sądzi na temat jednostki ludzkiej, to jego własne mniemania, część jego bytu, nie zaś filozofia w ogóle. Ustosunkowuje się do tego, co jest przez niego właśnie pomyślane o tym, co jest zewnętrzne, o świecie oraz ludziach, a co się jawi introspekcji, w świadomym wewnętrznym doświadczeniu (nb. w tym przypadku może nasunąć się zarzut indywidualizmu czy solipsyzmu w procesie recepcji świata, jednakże z punktu widzenia refleksji nad innymi filozofiami taki zarzut dotyczyłby wszystkich filozofii bez względu na kierunki, orientacje, szkoły). Powołuje się przy charakterystyce człowieka, jego codziennych, przeżywanych intymnie i publicznie problemów, rozważając prywatność *cogito,* sytuację jednostki wobec historii, wyborów moralnych, omawiając zagadnienie twórczości w nauce i w sztuce *(Założenia — Część* I), wskazując na doświadczenia własne, dotyczące m. in. pracy, wiedzy, mądrości, prawdy, religii i wiary, sprawiedliwości, wolności, patriotyzmu, młodości, sensu życia, pokoju, uczciwości i miłości *(Zastosowania — Część* II).

Nawiązuje poniekąd w sposobie narracji m. in. do Kartezjańskiej *Rozprawy o metodzie,* ale czyni to z większym wdziękiem i talentem literackim, wyzbywając się charakterystycznych dla Descartesa pewności siebie, bufonady, megalomanii.

Powołując się na przykłady z własnego życia sprawia, że filozofia nabiera zupełnie innego—w sensie estetycznym—wydźwięku poznawczego (nb. nie wiem, czy to dobrze w ogóle, czy źle, ale mnie przyciąga, skupia uwagę, pobudza do czytania). Jego tekst zatraca abstrakcyjność, właściwą filozofii w formie myśli

myślącej, zbliżając się, osiągając status — zgodnie z Marcelowskim podziałem — filozofii w postaci myśli myślanej.

Witold Mackiewicz skłania się w kierunku filozofii osobistej, wręcz intymnej, innej niż heglowska, bardziej egzystencjalistycznej, która nie jest przecież egzystencjalizmem.

Przyjmuje zatem—dążąc do tego świadomie—konwencję myśli myślanej, typ refleksji nad tym, co jest czysto ludzkie, co jest przejawem twórczego namysłu jego własnej jaźni. Jednakże nawet ta konwencja, przeciwstawna tradycji heglowskiej myśli myślącej, stanowi dla filozofii Mackiewicza zbyt ciasny gorset On bowiem nie tylko ustosunkowuje się do własnej myśli, ale także do całego własnego osobistego, pozaracjonalnego doświadczenia, nb. przeżytego, przemyślanego i wyłożonego w całości w ściśle racjonalnej, dyskursywnej formie. Jest to więc modyfikacja myśli myślanej w kierunku jeszcze większego jej odabstrahowania, ujednostkowienia, uczłowieczenia. Jest to próba pogodzenia Kartezjańskiego *cogito ergo sum* z Marcelowską myślą myślaną w kierunku ukonkretnienia, uprywatnienia sensu filozofii. To znaczy, że autor mówi o sobie samym, o sprawach, których doświadczał, aby wyeksplikować swoje „ja", swoją obecność w danym do oglądu tekście, uprzystępniając je (tzn. Ja"), uprzystępniając go (tzn. tekst) w maksymalnym stopniu czytelnikowi. Stara się być komunikatywny, bliski innym, tak bliski, że aż literacki, anegdotyczny (zwłaszcza Część II). Godzi więc w efekcie w swojej filozoficznej, ontologicznej jednostce trzy odmienne, posiadające jednak wspólne właściwości, metody filozofowania — Marcelowską, Descartesowską i Sartrowską (kojarzenie literatury i filozofii), nie eksponując skłonności ani w kierunku transcendentalizmu (Kartezjusz, Marcel), ani egzystencjalizmu (Sartre).

Autor próbuje — taki jest jego główny cel formalny bez względu na pozaformalną zawartość treści (dlatego też w niniejszej wypowiedzi do niej się nie ustosunkowuję, mimo iż jej brak — nie mylić z brakiem stosunku do niej, tj. do treści — oznacza przecież koniec filozofii) — znieść pozorny podział na filozofie uniwersalne, ponadczasowe, konstruujące wyrafinowane, bezosobowe wywody i na filozofie indywidualne, wyrażające jedynie myśl określonego autora, a więc jakby w swej istocie nietrwałe, ulotne, bo stanowiące wyraz przemijającej mody, twierdząc, że „nie ma innych filozofii, jak tylko te, które wyrażają punkt widzenia konkretnego autora, człowieka reprezentującego swoją epokę".

Czy jednak autor osiąga sukces w dążeniu do syntezy, do zniesienia dostrzeżonej przez siebie i przez Marcela cezury?

Książka składa się z dwóch wskazanych wyżej, zasadniczych części. Pierwsza — tkwi jeszcze mocno korzeniami w filozofii klasycznej, myśli ludzkiej, myślącej po heglowsku, tzn. myśli, stanowiącej nie tyle fakt czysto ludzki, ile przejaw obiektywizującego się Absolutu. W tej właśnie części *(Założenia)* Witold Mackiewicz ambitnie i konsekwentnie, z dużym literackim wdziękiem dąży do tego, by „wolność od" filozofowania klasycznego osiągnąć. Widać, że mimo znacznych postępów w tym kierunku, nie przychodzi i nie może przyjść mu to łatwo, bo też tematyka jest w sensie tradycyjnym abstrakcyjna, ponadczasowa, uniwersalna, dotyczy zagadnień dla filozofii fundamentalnych. Z trudem przychodzi autorowi (ostatecznie nie liczy się jednak droga oraz chęci i zamierzenia, lecz efekt, chociaż

poniesiony wysiłek też świadczy o wielkości zadania i celu, jakie sobie autor wyznaczył) przekroczenie owego zaklętego, bezosobowego filozoficznego paradygmatu, mimo że właśnie w tej części wykłada własne *credo* postkartezjańskiego indywidualizmu. Kreuje bowiem jedno z możliwych do przyjęcia stanowisk metafilozoficznych, wskazując zarazem na różne sposoby filozofowania, tworząc własny, odrębny, choć zakorzeniony w tradycji klucz do filozofii. Część owa traktowana autonomicznie stanowi — paradoksalnie — jeszcze jedną egzemplifikację właśnie tego, przeciw czemu autor programowo występuje. Natomiast w połączeniu z *Zastosowaniami,* zawartymi w części drugiej, zachodzi jednak zniesienie owej dwudzielności.

Mam odczucie, że nie osiąga on jednak wstępnie założonej pełni, tj. całkowicie zharmonizowanej wewnętrznie filozofii jako zmodyfikowanej postaci myśli myślanej, czyli filozofii uwzględniającej i eksponującej w formie dyskursywnej wszystkie wymiary, całą ontologię jednostki, jej psychiczne, społeczne i cielesno-zmysłowe doświadczenie. Być może, dokończenie owej drogi ku „wolności do" nowej postaci filozofii nastąpi w kolejnej książce? Jednakże to, czego autor obecnie dokonał, wywiera duże wrażenie.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

JERZY ROSIEWICZ

W STRONĘ RADYKALNEGO I POWSZECHNEGO AGNOSTYCYZMU

Leonard Nelson: *O sztuce filozofowania.* Przekład, wybór, przedmowa, nota bibliograficzna i indeks osób: Tadeusz Kononowicz i Piotr Waszczenko. Kraków, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1994, 222 s.

Leonard Nelson traktowany jest obecnie (po okresie nieomal zupełnego zapomnienia) jako postać wybitna w filozofii europejskiej XX wieku. Przyjmuje się, iż jest on twórcą trzeciego kierunku orientacji neokantowskiej, że stworzył, obok szkoły badeńskiej i marburskiej, tzw. filozofię krytyczną którą później L. White-Beck nazwał w *The Encyclopaedia of Philosophy* szkołą getyngeńską, a którą określa się również, ze względu na zaproponowaną przez autora metodę sokratyczną (wyłożoną w rozprawie *Metoda sokratyczna)*—łączącą tradycje kantowskie z ideą wychowania i kształcenia przez dialog dyskusyjno-polemiczny w duchu Sokratesa—jako szkołę sokratyczną

Najwcześniejszą inspiracją dla badań, stanowiącą najsilniejszy bodziec do wypracowania własnego stanowiska, była dla L. Nelsona filozofia Jacoba Friedricha Friesa (kontynuatora Kantowskiego krytycyzmu), poszukującego za pomocą metody empirycno-psychologicznej, a zwłaszcza koncepcji poznania bezpośredniego, uzasadnienia prawd rozumu. W pracach Nelsona widać także rudymenty oddziaływań nie tylko sokratycznych, ale i platońskich oraz wpływ rozważań nad zagadnieniem rozumu ludzkiego, sposobu stawiania i rozwiązywania problemów, charakterystycznych dla klasycznej filozofii chińskiej.

Jego krytycyzm i bezkompromisowość stały się przyczyną licznych kontrowersji teoretycznych, m. in. z H. Cohenem i E. Husserlem. Stanowcza niezależność filozoficzna wywołała obstrukcjonizm ze strony nauki instytucjonalnej. Z tego powodu jego dwie pierwsze próby uzyskania doktoratu nie powiodły się. Miał również poważne, ostatecznie przezwyciężone, kłopoty z uzyskaniem habilitacji. Nie przyznano mu też żadnej katedry uniwersyteckiej, mimo iż po wieloletnich i uzasadnionych merytorycznie zabiegach został mianowany profesorem nadzwyczajnym.

Zainteresowania L. Nelsona objęły rozległą tematykę, dotyczyły teorii poznania, etyki, filozofii, religii, filozofii pedagogiki, filozofii państwa oraz filozofii prawa. Rozważał również z filozoficznego punktu widzenia problematykę dotyczącą matematyki, nauk przyrodniczych, estetyki i logiki.

W omawianej książce został zaprezentowany wybór pism, dotyczący najbardziej istotnego dla L. Nelsona nurtu badań, tzn. prace z zakresu teorii poznania, stanowiące metodologiczne i szerzej: epistemologiczne założenia jego sztuki filozofowania. Najważniejsze z nich to: *Niemożliwość teorii poznania* oraz *Tezy i Podsumowanie dyskusji nad odczytem «Niemożliwość teorii poznania».*

Jedną z głównych idei epistemologicznych L. Nelsona paradoksalnie i przewrotnie negującego prawomocność i sens istnienia epistemologii, jest teza przyjmująca, że teoria nie jest możliwa, tzn. nie może i nie powinna istnieć, ponieważ nie jest możliwe uzasadnienie w sposób niepodważalny, obiektywnej ważności czy też prawdziwości poznania.

Należy zwrócić przy tym uwagę na dwa zasadnicze rysy jego teorii poznania wywodzące się z kantyzmu. To znaczy, na właściwy mu immanentny rozdział na to, co epistemologiczne i na to, co epistemiczne, scharakteryzowany onegdaj przez M. Siemka w *Drogach filozofii współczesnej* (owo rozróżnienie odnosiło się do poglądów Kanta), oraz agnostycyzm. Ów rozdział wiedzie w zasadzie do negacji trafności, rzetelności, oczywistości i możliwości jakiegokolwiek pewnego poznania, ponieważ wprowadza konieczność zastosowania dyskursywnego narzędzia zewnętrznego w stosunku do pozaracjonalnej, psychologicznej i zmysłowej recepcji świata. Ustanawia niejako niezbędność zastosowania kontekstu uzasadniania całkowicie nieprzystającego do bezpośredniego podmiotowego, biernego lub aktywnego odczuwania, odbioru świata. Ów kontekst również nie ustanawia wcale jakiejkolwiek pewności co do tego, czy zasady ustanowione w naukach formalnych, matematyce i logice, odnoszą się w sposób konieczny i obiektywny do świata zewnętrznego, czy też tylko dotyczą sfery czystego rozumu, zatem tego, co jest ściśle podmiotowe, psychiczne, właściwe ludzkiej *epistente* i w żaden inny sposób, jak tylko poprzez odwołanie się do transcendentności Kantowskiej (noumenalnego Absolutu) lub temu podobnej, ich prawomocność nie da się usankcjonować.

Nelsonowska krytyka teorii poznania podąża zatem starym—wywodzącym się od starożytnych sceptyków—agnostycznym tropem, potwierdzając także po drodze poniekąd sensowność Hume'owskiej krytyki prawdziwości poznania i możliwości zbudowania teorii poznania, tj. krytyki opartej m. in. na antyindykcjonizmie. Filozof berliński, nawiązując do tradycyjnego sceptycyzmu teoriopoznawczego, stwarza solidne podstawy — ugruntowując negację czy też powątpiewanie w jakąkolwiek sensowną metodę i teorię poznania — dla różnych postaci współczesnego anarchizmu metodologicznego i epistemologicznego. Bo jeśli poznania (jako *episteme)* nie da się w żaden sposób uzasadnić za pomocą teorii poznania (epistemologii), to wtedy należy zgodzić się z Feyerabendowskim *anything goes,* z jego całkowitym anarchizmem wyłożonym w *Against the Method* i w innych pracach.

Jednak nie tyle ważna jest ostateczna konkluzja Nelsonowskich badań teoriopoznawczych, ile droga wiodąca do niej, argumentacja, kontekst uzasadnienia. Myśl jego jest oryginalna i nowatorska ze względu na okres, w którym tworzył, natomiast poza historyczną perspektywą z obecnego punktu widzenia, po L. Flecku, K. Popperze, Th. Kuhnie, P. Feyerabendzie, nie posiada już dla filozofii większego znaczenia. Zbyt późno została wydobyta z zapomnienia. Niemniej jednak jej wielkości nie da się w żaden sposób zakwestionować. L. Nelson wskazuje, że epistemologia stawiająca

konieczność budowy teorii poznania jest niemożliwa z trzech zasadniczych powodów: 1. Nie może uzasadnić w żaden sposób obiektywnej ważności i prawdziwości poznania; 2. Błędem jest przyjęcie założenia o konieczności uzasadnienia poznania w ogóle oraz każdego jednostkowego, konkretnego poznania; 3. Przyjęcie założenia o konieczności uzasadnienia jest logicznie sprzeczne i jest sprzeczne z faktami psychologicznymi (por.: s. 143-145).

Zatem uprzedzająco i *a priori* przyjmuje on w swojej teorii poznania założenie negujące możność jej stworzenia. Wnosi do teorii poznania nowe piętro agnostycyzmu, tzn. nie neguje poznania jako takiego, gdyż możliwość poznania jest faktem podstawowymi nieredukowalnym (problemem zaś nie jest możliwość poznania, lecz raczej możliwość błędu), ale podważa prawomocność jego uzasadnienia. Skoro żadne uzasadnienie poznania nie posiada ważności i obiektywności, to tym samym nie posiada jej również samo poznanie, gdyż nie da się stworzyć żadnych odpowiednich i rzetelnych kryteriów poznania, m. in. kryteriów prawdy absolutnej i nie relatywizowanej, czy też jakiegoś sensownego konwencjonalizmu, opierającego się przez pewien czas falsyfikacji, tj. czas istotny z punktu widzenia budowy i funkcjonowania mniejszego lub większego paradygmatu. Z tego względu wszelkie poznanie jest wątpliwe.

L. Nelson poszerza wymiar agnostycyzmu Hume'a wskazującego na nieadekwatność poznania (immanentyzm) w stosunku do recypowanego, zewnętrznego świata, o niemożność zbudowania odpowiedniej teorii uzasadniającej. W związku z tym nie tylko poszerza ów agnostyzyzm, ale na dodatek go wzmacnia. Nie atakuje bezpośrednio obiektywności samego poznania, lecz neguje jego prawomocność, podważając nie tyle sens, co możność budowania odpowiednich procedur badawczych, założeń, kryteriów metodologicznych, na mocy których dałoby się przyjąć, iż poznanie jest pewne. Tworzy więc negację poznania w sposób odmienny, inaczej niż tradycyjni sceptycy, nie odwołuje się do samej *epieteme* (nie podważa od razu jej własności poznawczych), tylko wskazuje, że nie można jej prawomocności uzasadnić. Skoro nie można stworzyć żadnych pewnych podstaw dla epistemologii, przeto i poznanie jako fakt pewny, podstawowy i nieredukowalny (np. w postaci Kartezjańskiego *cogito),* nie może zaistnieć. Konsekwencją tego stanowiska jest więc agnostycyzm radykalny i powszechny, podważający możność poznania i możność zaistnienia pozytywnej teorii poznania.

Refleksja L. Nelsona jest jednak, mimo negacji teorii poznania, przykładem sensowności rozstrzygnięć epistemologicznych. Dotyczy to tylko jednej jej formy, tzn. wyłącznie tej postaci teorii poznania, którą przedstawia Nelson i koncepcji do jego myśli nawiązujących. Tzn. możliwa jest, biorąc pod uwagę sens danego wywodu, tylko epistemologia negatywna, czyli odrzucająca możliwość uznania sensowności jakiegokolwiek poznania. Pozytywna refleksja teoriopoznawcza jest—jego zdaniem, jak się można domyślać — w tym znaczeniu pozytywna, że prowadzi koniecznie do epistemologii negatywnej, do negacji teorii poznania i *epieteme.* Nelson buduje zatem epistemologię paradoksalną o wydźwięku radykalnie i powszechnie agnostycznym.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

KRZYSZTOF LUKASIEWICZ

APOLOGIA „LEBENSPHILOSOPHIE"

Ferdinand Fellmann: *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung.* Reinbek bei Hamburg. Rewohlt Taschenbuch Verlag 1993, 254 s.

Wbrew pozorom, „Lebensphilosophie" to bardzo niedogodny temat rozważań historycznofilozoficznych. Z jednej strony narażony jest na banalizację, która „filozofię życia" pozbawia wymiaru teoretycznego bądź roztapia ją w ogólnej atmosferze modernizmu. Z drugiej — filozofia czyniąca swym znakiem rozpoznawczym „życie" zdaje się podzielać tę jego właściwość, jaką jest wewnętrzne zróżnicowanie, a w konsekwencji kłopotliwym zadaniem staje się uchwycenie jej tożsamości. Brakuje jednak podstaw, by twierdzić, że ta heterogeniczność, jeśli nie mylić jej z pluralizmem, była założeniem programowym. Dla badań nad „Lebensphilosophie" już na wstępie oznacza to konieczność dokonania zasadniczych rozróżnień. Dlatego w definiowaniu „Lebensphilosophie" próbuje się to odzwierciedlić twierdząc, że chodzi tu o określenie „szerokiego, wielonurtowego kierunku filozoficznego, a może raczej zespołu kierunków filozoficznych, końca XIX i początku XX wieku"[1], bądź też ma ono „sens opisowy, służy do oznaczenia kierunku filozoficznego, który ukształtował się w latach 1870-1890"[2], ale w sensie ściślejszym nigdy nie stanowił „szkoły filozoficznej". Dodatkowe komplikacje rodzą się stąd, że niewielu było tych, którzy wprost określali się jako reprezentanci „Lebensphilosophie". Wygląda zatem na to, że chętniej posługują się tym pojęciem krytycy tego typu filozofowania i jego późniejsi badacze. Te identyfikacyjne kłopoty wiążą się z asystemowością „Lebensphilosophie". Cecha ta podkreślana bywa bardzo mocno, aczkolwiek jej konsekwencją jest uznawanie rozległych wpływów „Lebensphilosophie". Herbert Schnädelbach przyznaje nawet, że żaden „współczesny kierunek filozoficzny nie oparł się jej wpływowi"[3] i bardzo daleko dostrzega jej oddziaływania. W pewnej więc mierze „filozofia życia" znajdowałaby się w położeniu paradoksalnym, gdyż brak wewnętrznej koherencji byłby tutaj kompensowany łatwością przenikania do innych kierunków. Przy całej owocności takiego spojrzenia powstaje jednak niebezpie-

[1] A. Walicki: *Poznanie i czyn (Stanisław Brzozowski —Fryderyk Nietzsche).* „Studia Filozoficzne" 1973, nr 4, s. 99.

[2] Z. Kuderowicz: *Filozofia życia wobec dzieła Kanta.* W: J. Garewicz (red.): *Dziedzictwo Kanta.* Warszawa 1976, s. 262.

[3] H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831-1933.* Warszawa 1992, s. 217.

czeństwo, że wszędzie odnajdywane będą elementy „Lebensphilosophie", ale nigdy ujęta ona sama. Zgodzić się też wypada ze Schnädelbachem, iż nad tą dziedziną historiofilozoficznych badań wciąż unosi się duch interpretacji G. Lukácsa z *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), który na pierwszy plan wysuwał problematykę społeczno-polityczną. Nawet jeśli przyznać, że „Lebensphilosophie" należy rozważać w kategoriach światopoglądu, to trudno przystać na utożsamienie go z ideologią. Uderza przy tym brak zrozumienia dla względnej autonomii myśli filozoficznej. Również w swej konstrukcji wewnętrznej koncepcja węgierskiego badacza nie jest bez zastrzeżeń. Na parę istotnych wątpliwości wskazał kiedyś Bogdan Suchodolski[4], autor, który w międzywojennym okresie swojej twórczości przychylnie spoglądał na „filozofię życia". Niemniej, polemizując z zacytowanym wyżej tekstem Walickiego, Andrzej Mencwel w pełni zawierzył uwagom Lukácsa, a dało to impuls do dalszej dyskusji[5]. Przypominam ten spór, gdyż problematyka „filozofii życia" rzadko bywa podejmowana samodzielnie, częściej jako konieczne dopowiedzenie czy naszkicowanie szerszego kontekstu danego zagadnienia.

Nie należy tego tłumaczyć jedynie zaniedbaniem jednego z godnych zainteresowania pól historycznofilozoficznej pracy, co nieokreślonością treści i zakresu pojęcia „Lebensphilosophie". Ciężko z niego zrezygnować, choćby z powodu jego użyteczności, wyjściem więc staje się pozostawanie przy właściwie intuicyjnym rozumieniu. Jednym z koronnych zarzutów Heinricha Rickerta wobec „Lebensphilosophie" było to, że popada ona w logiczną sprzeczność, z jednej strony uważając się za koncepcję „czystego życia", a z drugiej posługując się tym pojęciem nader wieloznacznie. Trudno w tym momencie wchodzić w tę—z neokantowskich pozycji formułowaną — krytykę (w jednym z niemieckich słowników międzywojennych znalazłem nawet definicję „filozofii życia" jako protestu wobec racjonalizmu Kantowskiej i neokantowskiej filozofii), lecz sam jej autor nie ukrywał, że irytowała go popularność „filozofii życia", dlatego też pisał o niej jako „modzie". W tej polemice dostrzec można zapowiedź trudności pisania o „Lebensphilosophie".

Do tej pory jedną z podstawowych prac poświęconych temu fragmentowi myśli filozoficznej pozostaje opracowanie Otto F. Bollnowa pt. *Die Lebensphilosophie* (1958), które kiedyś nie w pełni sprawiedliwie Karol Sauerland określił jako „popularnonaukowe". Zapewne można tej książce wytknąć brak szerzej przeprowadzonego rozbioru krytycznego, ale przecież systematyzuje i analizuje ona główne tezy „Lebensphilosophie". (...) O Bollnowie należy wspomnieć także z tej racji, że w monografii poświęconej W. Diltheyowi określił jego koncepcję jako „hermeneutykę życia". Z takim ujęciem zgadza się Zbigniew Kuderowicz, ale choć obwarował to licznymi zastrzeżeniami, i tak nie spodobało się to Sauerlandowi[6]. Recenzent

[4] B. Suchodolski: *Irracjonalizm w dziejach myśli europejskiej.* „Nauka Polska" R. 3: 1955, nr 3.

[5] A. Mencwel: *Brzozowski, Nietzsche, filozofia życia.* W: Tegoż: *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej.* Warszawa 1976, s. 392-406; K. Kwiecień: *Kategoria „życia" w myśli filozoficznej S. Brzozowskiego.* „Studia Filozoficzne" 1988, nr 3; S. Borzym: *Pojęcie „życia" u S. Brzozowskiego.* W: Tegoż: *Panorama polskiej myśli filozoficznej.* Warszawa 1993, s. 147-160.

[6] K. Sauerland: *Dilthey a filozofia życia* (Rec. z: Z. Kuderowicz: *Światopogląd a życie u Diltheya).* „Studia Filozoficzne" 1968, nr 3.

drugiej książki Kuderowicza o Diltheyu, Benedetto Bravo[7], także wdał się w dyskusję wokół pojmowania kategorii „życia” u tego myśliciela. Ale śledząc dalej ten wątek daje się zauważyć, że nowsze polskie interpretacje *autora Einleitung in die Geisteswissenschaften* bez większych już wahań podkreślają jego związki z „Lebensphilosophie”.

Jest parę powodów, by posługiwać się obco brzmiącym terminem „Lebensphilosophie”, choć nie oznacza to, że zasięg jej oddziaływania ograniczył się do niemieckiego obszaru językowego. Jakkolwiek tam „filozofia życia” rozwinęła się najbardziej, to zasadnicze jej cechy można odnaleźć także gdzie indziej. Rozkładało się to rozmaicie, ale z pewnością „Lebensphilosophie” była nurtem co najmniej ogólnoeuropejskim. Nie mogło być inaczej, skoro — jak scharakteryzowała to Barbara Skarga[8] — dokonujące się od końca XVIII wieku odejście od opozycji: organizmy — mechanizmy, ku przeciwstawieniu tego, co martwe i tego, co żywe, dotyczyło całej europejskiej tradycji intelektualnej, przy czym jednak nie należy utożsamiać witalizmu i „Lebensphilosophie”. Nie czyni też tak wspomniana autorka, kiedy w swych pracach poświęconych dziejom myśli francuskiej pojęcie „filozofii życia” wiąże oczywiście z H. Bergsonem, ale także z J. M. Guyau, E. Renanem i A. Cournotem. Daje to poniekąd powód do zastanowienia się, czy drugi z wymienionych zasługiwał na miano francuskiego Nietzschego bądź odwrotnie — czy ostatnią fazę twórczości G. Simmla łączyć z zafascynowaniem *Ewolucją twórczą.* Jeśli tego typu zestawienia nie pełnią jedynie funkcji ornamentacyjnej, to zwracają uwagę na wspólny rdzeń problemów występujących u różnych autorów czy w różnych kierunkach. W przypadku tak wewnętrznie niejednorodnych idei, które łączone zwykle bywają z pojęciem „Lebensphilosophie”, problem ten nabiera szczególnej wagi. Dodatkowo w tym wypadku ewentualny sukces poznawczy oznacza obronę teoretycznego wymiaru „filozofii życia”.

Stało się nawet tak, że wobec utartych sposobów rozpatrywania tej problematyki, skupionych głównie wokół wąsko rozumianych funkcji światopoglądowych bądź wokół faktycznych i przypisywanych konsekwencji ideologicznych, historyk filozofii musi sobie i innym wyjaśnić sens pojęcia tego tematu. Dlatego Ferdinand Fellmamm we wstępie do swej książki *Lebensphilosophie* przyznaje, że jest to zagadnienie fascynujące z dwu co najmniej powodów: „Po pierwsze poucza, iż refleksja filozoficzna tylko wtedy ma wartość, kiedy służy życiu. (...) Po drugie (...) zawiera w sobie formy myślenia, które są bogatsze i bardziej zmienne niż te, które obejmuje logika formalma”[9]. Tam, gdzie istnieje autentyczne zrozumienie i zainteresowanie życiem indywidualnym, zauważyć można wpływy „Lebensphilosophie”. A jeśli na nowo potraktować związany z nią irracjonalizm, to odsłaniają się jej analityczne potencje. Jedną z konsekwencji takiego postawienia sprawy jest dostrzeżenie związków między „Lebensphilosophie” a pewnymi nurtami filozofii analitycznej. Druga posiada bardziej generalny charakter i dla Fellmanna wyraża się w

[7] B. Bravo: *Dilthey a kryzys historyzmu* (Rec. z: Z. Kuderowicz: *Dilthey).* Tamże, s. 164-165.

[8] B. Skarga: *Między witalizmem a filozofią.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 18: 1972.

[9] F. Fellmann: *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung.* Reinbek bei Hamburg 1993, s. 9-10.

tym, że to właśnie „filozofia życia" poprzez uświadomienie skończoności ludzkiej egzystencji przeciwstawiła się podporządkowaniu jej jakiemuś absolutowi. Podkreślony został zatem antymetafizyczny sens „Lebensphilosophie", a przecież Dilthey wprost uważał to za punkt wyjściowy. Fellmann nie docenił chyba w tym momencie możliwości wykreowania nowej jej postaci — metafizyki życia, na co szczególnie wyraźnie wskazali u nas J. Gałecki i S. Borzym. U Simmla zwłaszcza widać świadome dążenie w tym kierunku. Fellmann ripostowałby zapewne, że miał na myśli klasyczne rozumienie metafizyki, a wtedy jego teza jest oczywiście przekonująca. Stwarza to szansę na dostrzeżenie znaczenia „Lebensphilosophie" dla współczesnych wielopłaszczyznowych dyskusji nad racjonalnością.

Na przełomie XIX i XX wieku dla wielu myślicieli ważniejsze niż „zagadki świata" stawały się „zagadki życia" i nie było to jedynie światopoglądowym wyborem. Pojęcie „życia" jednak już wcześniej znalazło się w dyskursie filozoficznym. Wszystkie słowniki odnotowują, że termin „filozofia życia" pojawił się w *Vorlesungen einer Philosophie des Lebens* (1827) F. Schlegla, ale naturalnie ważniejsza jest jego pojęciowa zawartość. Według Marie-Martina Cottier[10] „życie" i „to, co żyje", stanowiły jeden z centralnych problemów romantyzmu, a w związku z tym i koncepcji Hegla, w której zrozumienie dla płynności, jedności i dialektyki wynika właśnie z charakterystyki życia. Po części tłumaczy to pewną wymienność pojęć „obiektywizacji życia" i „obiektywizacji ducha" u Diltheya i „energetyzm" jego koncepcji dziejów. Na uznanie jednak filozofii modernistycznej za po prostu neoromantyzm trudno się oczywiście zgodzić. W związku z tym Fellmann zdecydował się na rozróżnienie dwu epok „Lebensphilosophie". Pierwszą lokalizuje na przełomie XVIII i XIX wieku oraz wskazuje na dzieło *Beiträge zur Philosophie des Lebens* (1781) Karla P. Moritza, choć przestrzega, że autorowi, bardziej powieściopisarzowi niż filozofowi, chodziło głównie o pedagogiczne wykorzystanie skądinąd bystrych obserwacji psychologicznych. Nieco zmodyfikowane tego rodzaju użycie terminu „filozofia życia" upowszechniło się w języku potocznym i wypowiedziach okołofilozoficznych. Bardziej wyraziste znaczenie określenia występuje u Schlegla, a — zdaniem Fellmanna — znamienne było u niego antyracjonalistyczne nastawienie i silny związek z romantyczną. „Naturphilosophie". Epoka druga określona została jako „właściwa" między innymi dlatego, że zmierzano w niej nie tylko do uzupełnienia racjonalności, ale jej przekształcenia. To zradykalizowanie Fellmann objaśnił jako efekt narastającej obcości człowieka wobec świata, który sam stworzył. Na rozwój „Lebensphilosophie" oddziaływały według niego także przemiany w dziedzinie biologii, które zaowocowały darwinizmem (wpływ tegoż na koncepcję Bergsona został mocno zaznaczony) i neowitalizmem H. Driescha. Z drugiej zaś strony na „Lebensphilosophie" wpływała estetyczna moderna przełomu wieków (H. Hofmannstahl, M. Maeterlinck, młody A. Gide). W ten sposób nauka i sztuka zostały potraktowane jako równorzędne czynniki określające program filozoficzny, a tak pojmowana „filozofia życia" skupiła uwagę Fellmanna. (...)

[10] M. M. Cotter: *Romantyczna koncepcja historii.* „Znak" 1958, nr 10; Por R. Panasiuk: *Dialektyka Hegla i nauki o życiu w epoce romantyzmu.* W: M. J. Siemek (red.): *Filozofia transcendentalna a dialektyka.* Warszawa 1994.

Rozpoczyna on od wskazania, że „właściwa «Lebensphilosophie»” ma swoich „prekursorów” w A. Schopenhauerze i F. Nietzschem. „Wolę życia” i „wolę mocy” interpretuje przy tym tak, że nie chodzi tylko o detronizację rozumu, ale o takie rozszerzenie „horyzontu doświadczenia”, by objęło ono także praktykę życia. Druga część pracy dotyczy głównych przedstawicieli „Lebensphilosophie”, którym poświęcone są kolejne o wielce znaczących tytułach rozdziały. Zaliczył do nich Fellmann H. Bergsona *(Życie z głębi),* W. Diltheya *(Życie w przeżywaniu),* G. Simmla *(Więcej życia i coś-więcej-niż życie)* oraz W. Jamesa *(Życie dzięki przekonaniom).* W tym zestawie zwraca uwagę ostatni z wymienionych autorów. (...) Wiadomo, że w Niemczech w bardzo uproszczony sposób odczytywano tezy pragmatyzmu. Rozważania Fellmanna o „Amerykaninie w Europie”, jak określa on twórcę *Doświadczenia religijnego,* rehabilitują w pewnej mierze pragmatyzm. Przy okazji warto zauważyć, że w naszej literaturze naukowej Hanna Buczyńska-Garewicz, charakteryzując Jamesowski pluralizm i empiryzm radykalny, wprost mówi o filozofii życia[11], choć bardzo trudno domyślić się, czy jej intencją było wskazanie na pokrewieństwo z autorami niemieckimi (odnośnie Bergsona jest to powiedziane wprost). Poglądy tej grupy badaczy Fellmann ujmuje tak, by zdjąć z nich „odium” propagowania irracjonalistycznej i idealistycznej „metafizyki ducha”, oraz ukazać, że dzięki pojęciu „życia” dąży się tutaj do scalenia rozproszonych danych świadomości, do nowego opisu subiektywności.

Rozdział następny obejmuje „ideologiczną” fazę „Lebensphilosophie”, którą zafundowało drugie pokolenie jej reprezentantów. Wymiennie używa również Fellmann określenia «ideologiczna „Lebensphilosophie”», a ma w tym wypadku na myśli poglądy O. Spenglera *(Życie i przeznaczenie),* L. *Klagesa (Prąd życia i obrazy)* oraz T. Lessinga *(Europa i Azja).* W znacznej mierze na tych autorów spada „wina” za ukształtowanie się później bardzo wąskiego spojrzenia na „Lebensphilosophie”, a dokładniej–— dostrzeganie w tej filozofii głównie problematyki mniej lub bardziej jawnie politycznej. Temu uwikłaniu Fellmann nie zaprzeczą ale nie zgadza się, by do niego wszystko sprowadzać. Także tutaj znajduje cenne uwagi dla rozważań nad ludzkim doświadczeniem.

Tytuł następnej części omawianej tutaj pracy brzmi: *Odpowiedzi na „Lebensphilosophie”*, i zawiera zwięzłą analizę tych koncepcji, które rozwijane mniej więcej równolegle z „filozofią życia” wchodziły z nią w polemikę, lecz zarazem wiele jej zawdzięczają. Rozpoznanie, jak duży zaciągnięty został dług, stanowi cel wielu badań historycznofilozoficznych. Jako pierwszego uwzględnił Fellmann Maxa Schelera *(Człowiek jako asceta życia),* którego zresztą niektórzy zaliczają do „Lebensphilosophie”[12], aczkolwiek myśliciel ten wprost zarzucał „filozofii życia” naturalizm i przecenianie zasady życia. Potem przyszła kolej na filozofię egzystencjalną M. Heideggera *(Życie i egzystencja)* i koncepcję E. Husserla (*Fenomenologia Lebensweltu).* Najbardziej oczywiste wydaje się Fellmannowi włączenie do toku rozważań filozofii autora *Bycia i czasu,* którą wręcz uznaje za „oficjalną kontynuację «Lebensphilosophie»”. Poniekąd podąża tutaj za opinią Fritza Heinemanna, który w swej synte-

[11] H. Buczyńska-Garewicz: *James.* Warszawa 1973.

[12] L. Grudziński: *Życie jako kategoria antropologiczna.* W: H. Szabała (red.): *Człowiek jako przedmiot samowiedzy.* Gdańsk 1993.

tyzującej pracy z roku 1929 zatytułowanej *Neue Wege der Philosophie* — inspirując się zresztą Simmlem—wskazywał, że pojęcie „życia" teraz oto zostaje zastępowane „egzystencją". Przy okazji warto dodać, że wraz z postępami Renesansu Simmla" coraz szerzej zauważa się oddziaływanie jego myśli, a historia filozofii wyraźnie zaczyna nadrabiać tę zaległość. Potwierdza to wydana nie tak dawno praca Martina Grossheima i publikacje na łamach "Simmel Newsletter"[13].

U Schelera według Fellmanna najważniejsze jest usiłowanie wyeliminowania dualizmu Kartezjańskiego przez pojęcie „der lebendige Geist". Z kolei u późnego Husserla, który określony został jako „ostatni klasyk solipsystycznej filozofii świadomości", najbardziej interesujące jest uczynienie kategorią centralną „Lebensweltu". W tym momencie sporo uwagi poświęcone zostało filozofii kultury (ze szczególnym podkreśleniem znaczenia koncepcji Rudolfa Euckena), a potraktowany szerzej ten wątek wnioskowań Fellmanna jest już znany polskiemu czytelnikowi[14].

O ile przywołanie wyżej wspomnianych myślicieli nie zaskakuje, to istotnym *novum* wydaje się dołączenie do nich Ludwiga Wittgensteina. Nie oznacza to, że został on uznany za następcę Bergsona czy Diltheya. Na proklamację jakiegoś odrodzenia „Lenebsphilosophie" Fellmann wcale się nie godzi. Jak podkreśla, jej „tradycyjna forma" skoncentrowana na opozycji *bios — logos,* to etap zamknięty. Jeżeli w tym sensie „filozofia życia" należy do dziejów myśli, to pewne jej elementy pozostają aktualne bądź kontynuowane. Skoro w swych rozważaniach historycznych Fellmann wskazywał na ważność analiz ludzkiego doświadczenia, jakie przedstawiała „Lebensphilosophie", całkiem uzasadnione stawało się bliższe przyjrzenie się filozofii analitycznej Wittgensteina. W części pracy zatytułowanej *Gry języka i style życia* zostało to rozpatrzone dokładniej. Charakteryzując stanowiska wcześniejszych autorów, Fellmann zwracał uwagę na problematykę symboliczności, co szczególnie widoczne stało się u Husserla, kiedy dostrzegł on znaczenie języka i form narracyjnych dla naturalnej formy doświadczenia, bowiem akt komunikacji przekracza opozycje Ja—Ty i *aktywność—pasywność.* Przypominając ponadto Simmlowskie ujęcie pieniądza jako formy symbolicznej, Fellmann pozwolił sobie na taką, jak sam określi, „teleologiczną" interpretację rozwoju „Lebensphilosophie": „Od Schopenhauerowskiej «woli życia» przez Nietzscheańską «wolę mocy» i Jamesowską «wolę wiary» wpada ona w «wolę znaku» („Wille zum Zeichen")"[15]. Autor *Dociekań filozoficznych* okazał się szczególnie ważny dlatego, że jego analizy nie ujmowały języka jako celu samego w sobie, lecz kierowane były zainteresowaniem samym życiem. Skoncentrowanie się na użyciu języka jawi się tedy jako droga do autentycznego przeżywania. Pojęcie „gier językowych" przekracza zamknięte formy myślenia, a tym samym ukazuje „subiektywność gracza". Utrzymuje nawet Fellmann, że dostrzeżenie przez Wittgensteina „językowego charakteru życia" sprawia, że mówienie jest „konstruowaniem subiektywności". Następnie zostały scharak-

[13] M. Grossheim: *Von Georg Simmel bis Martin Heidegger.* Bonn-Berlin 1991; H. -J. Gawoll: *Impulse der Lebensphilosophie. Anmerkungen zum Verhältnis von Heidegger und Simmel.* "Simmel Newsletter" 1993, s. 48-102.

[14] F. Fellmann: *Świat przeżywany i świat duchowy. Fenomenologiczne pojęcie świata a protestancka filozofia kultury.* W: Z. Krasnodębski, K. Nellen (red.): *Świat przeżywany.* Warszawa 1993, s. 48-102.

[15] F. Fellmann: *Lebensphilosophie...,* op. cit., s. 217.

teryzowane pojęcia „form życia, stylu życia i treści życia”, a sposób ich rozumienia przez autora *Dociekań...* został porównany z koncepcjami Simmla, E. Sprangera i A. Adlera. Niemniej przekształcenie się pojęcia „życie” w „styl”, co dokonało się w modernizmie, zilustrowane zostało *Wilkiem stepowym* H. Hessego. Styl nie jest tutaj pojmowany jako jakaś zasada formalna, lecz jako najgłębsza struktura treści, które przynosi całe doświadczenie życiowe, a którego nie wyczerpują abstrakcyjne reguły zachowań i normy. Przeciw posądzeniu o pejoratywnie rozumiany pragmatyzm takiej wizji życia, Fellmann przypomina Simmlowskie ujęcie idei. Czyż bowiem w pracy *Lebensauschauung* filozof ten nie pokazywał, że swoisty i samoistny świat idei rodzi się ze skończoności ludzkiego bytowania? Od innej strony patrząc — czy nie kształtujemy naszej indywidualności dzięki możliwościom, których dostarczają nam systemy znakowe? Istotność tego ostatniego pytania wzrasta, gdy w ogóle życie ujmować jako proces znakowy, co — zdaniem Fellmanna — chroni także przed irracjonalizmem, ale wyostrza kwestię warunków definiowania siebie.

Te zagadnienia zdominowały ostatnią część pracy, bo przecież autora zainteresowała *Lebensphilosophie* jako „teoria samodoświadczenia” *(die Selbsterfahrung).* W tym momencie porzucony zostaje wywód historyczny, a podjęty systematyczny, chociaż równie prowadzony w dialogu z innymi myślicielami. Między innymi z K. Jaspersem i Z. Freudem, których koncepcje zawierają pewną wizję praktyki samodoświadczenia — pierwsza ujmuje ją bardziej aktywnie, gdyż „ja” ustosunkowuje coś względem siebie samego; druga — bardziej medytacyjnie, ponieważ samodoświadczenie chce osiągnąć dzięki żmudnej rekonstrukcji. Ale koncepcji „egzystencjalnoanalitycznej” Fellmann zarzuca nadmierny decyzjonizm, „psychoanalitycznej” z kolei, że to, od czego chce ona uwolnić, wpisane jest już w jej teorię. Jako „trzecią drogę” przedstawił „filozoficzną praktykę samodoświadczenia”, która — nie obiecując zlikwidowania wszystkich problemów — wskazuje na możliwość rozumnego ułożenia się z życiem, a to dzięki głębokiej analizie własnej sytuacji życiowej. Lecz i to rozwiązanie opatrzone zostało dwoma zastrzeżeniami: chodzi o to, by samodoświadczenia nie identyfikować z zachowaniami ekspresyjnymi oraz uwzględnić, iż dzisiejszy „wiek mobilności” paradoksalnie sprzyja utrwalaniu się rutyny. Powyższe stwierdzenia składają się na negatywną część podsumowania Fellmanna, pozytywną sygnalizuje hasło „Lebensphilosophische Rationalität”.

Sprawa to najważniejsza i wydaje się, że zainteresowanie nią motywowało autorski trud. Stwierdzenie, iż „filozofia życia jest przekonaniem, że człowiekowi opłaca się doświadczyć samego siebie”[16], pociąga za sobą wniosek o konieczności dokonywania tego, aby także poznać „obcego w sobie”. Dlatego z rozmysłem Fellmann użył dość emfatycznego wyrażenia, że doświadczenie siebie może być „bastionem przeciw barbarzyństwu niekontrolowanych uczuć”. Oczywiście emocje stanowią jeden z najbardziej istotnych czynników ludzkiego życia, ale rolą filozofii jest rozjaśnianie świata uczuć. Ostatecznie też rozważania o „Lebensphilosophie” przekształcają się w namysł nad zadaniami filozofii w naszej współczesności. Siłą więc rzeczy odsłania się społeczny i polityczny wymiar całego zagadnienia. Jeśli

[16] Ibidem, s. 247.

bowiem oparty na pojęciach ogólnych system racjonalności stał się wszechogarniającą racjonalizacją, w której nie ma miejsca dla tego, co indywidualne, to powołaniem filozofii, zdaniem Fellmanna, musi być wzmocnienie życia indywidualnego— albo inaczej to samo wyrażając — ukazanie jego pierwotnej mocy produktywnej. W ten sposób doświadczenie siebie staje się „jakością moralną", gdyż nie pozwala na rezygnację w wieku, kiedy upadły wielkie „utopie społeczne". Przeciwstawia im nawet Fellmann nową formę utopii. Świat i ludzie zapewne pozostaną takimi, jakimi są, lecz odmienione zostać mogą „obrazy siebie", w których człowiek rozumie samego siebie.

Generalnie idzie o „przeżywaną racjonalność" *(die erlebte Vernunftigkeit),* która w równym stopniu czerpie z fantazji, jak i doznanego cierpienia, a łączy je to, że przekraczają abstrakcyjne pojęcie rozumu. W znacznej mierze jest to kontynuacja usiłowania stworzenia nowej logiki, czego podejmowała się dokonać tradycyjna „Lebensphilosophie"[17]. Mocno przy tym został zaakcentowany antypesymistyczny charakter owej „utopii Ja" *(die Utopie des Selbst),* gdyż dzisiaj trudno mówić o optymizmie. Zdaniem Fellmanna, wbrew wszelkim obwieszczeniom kryzysu czy katastrofy wciąż poszerzają się horyzonty doświadczenia, a „filozofia życia" namawia każdego do tworzenia własnych rozwiązań. Konkluzja zatem jest taka, że filozofia „nie może odebrać człowiekowi kształtowania swojego życia, ale może zachęcać go do poszukiwania własnego Ja"[18]. Zapewne uzna to ktoś za zbyt skromne zadanie, lecz dla Fellmanna jest ono nie do ocenienia.

Jeśli jego przypuszczenia odnośnie tego zagadnienia ryzykownie byłoby odczytywać jako zapowiedź albo nawet realizację jakiejś współczesnej trzeciej fazy „Lenensphilosophie", to cały wywód zmierzał do rewaloryzacji okresu klasycznego. W tym ograniczonym sensie mamy do czynienia z pochwałą „Lebensphilosophie". W latach 60. Heinemann, charakteryzując dwudziestowieczną filozofię, wyróżniał cztery płaszczyzny, na których „życie" walczy z dominacją „rozumu": ludzkiej osobowości — przeciw mechanicyzmowi; psychologii — przeciw asocjacjonizmowi; nauki—przeciw zmatematyzowanemu przyrodoznawstwu i racjonalizmowi; filozofii — częściowo przeciw metafizyce, ale także jako próba ufundowania nowej jej postaci. Przyznawał jednak, że jakkolwiek niezmiernie ważkie jest zastąpienie formuły: *Cogito, sum,* przez *Vivo, sum,* to ta ostatnia nie może stać się „metodyczną zasadą" dla refleksji i działania. W związku z tym stwierdzał, że o ile jako całość „Lebensphilosophie" nie jest satysfakcjonująca, to pisma „tzw. filozofów życia" godne są lektury, ale zgodnie z „podstawowym prawem natury i ducha: ziarno musi umrzeć, aby zarodki mogły rozwijać się dalej"[19]. Można by powiedzieć, że ocena ta po ponad 30 latach od jej sformułowania została podjęta przez Fellmanna. Niemniej skorygował on ją dość znacznie, bowiem nie zrażając się wieloznacznością widzi możliwość uprawiania filozofii wychodzącej od pojęcia „życie" i służącej życiu.

[17] E. Paczkowska-Łagowska: *Krytyka tradycyjnego pojęcia dyskursywności i próba poszerzenia fundamentów logiki na gruncie filozofii życia.* W: *Materiału zjazdu „Filozofia dla przyszłości".* Kraków 1987.

[18] F. Fellmann: *Lebensphilosophie...,* on. cit., s. 249.

[19] F. Heinemann: *Schicksal und Aufgabe der Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert.* W: *Die Philosophie im XX. Jahrhundert.* Stuttgart 1963, s. 269.

Powtórzyć jednak trzeba, iż dla Fellmanna najistotniejsze w „Lebensphilosophie” jest to, co daje się ująć jako przyczynki do teorii samodoświadczenia. Dlatego ukazując walory każdej koncepcji z okresu „właściwej filozofii życia”, zwraca on uwagę na ich ograniczenia. U Bergsona dostrzega brak jasnego kryterium autentyczności, więc intuicja łudzi tylko możliwością dotarcia do najgłębszego „Ja”. James docenia rolę ludzkiej aktywności i przekonań, ale przecież nie wszystko daje się wytłumaczyć w oparciu o zasadę pragmatyczności. Dilthey w „przeżywaniu” znosił różnicę między doświadczeniem zewnętrznym i wewnętrznym, ale nie doceniał, że to ostatnie jest bogatsze niż tylko to, co pojawia się jako ekspresja. Simmel ukazał wagę interakcji symbolicznej dla ukonstytuowania się „Ja”, lecz jego ujęcie samodoświadczenia obciążone jest estetyzmem — wzorcem stała się tutaj osobowość twórcza, która nie każdemu jest dana. Tym, co łączy wszystkie te koncepcje, jest zerwanie z substancjalistycznym pojmowaniem podmiotu i włączenie go w proces życia. Tkwią w tym, według Fellmanna, trzy najważniejsze twierdzenia. Po pierwsze, samodoświadczenie jest „samoistną formą wiedzy”, dokonaniem i procesem całościowym, który nie zna podziału na przedmiot i podmiot Po drugie, procesu tego nie sposób opisać wyłącznie poprzez kategorie pojęciowe, gdyż nie jest on Kartezjańską samorefleksją. Po trzecie, przyznanie zasadniczej rangi subiektywności wcale nie izoluje jednostki, a otwiera ją na innych i dzięki uczestnictwu społecznemu odróżnia od autokontemplacji. Dlatego dla samodoświadczenia Refleksja bez fantazji powoduje wyobcowanie, tak jak fantazja bez refleksji prowadzi do rozproszenia. Dopiero razem ukazują samodoświadczenie, w którym tożsamość osobowa może się stabilizować i rozwijać”[20]. Współwyznaczają również „logikę życia”, a o jej uchwycenie oraz zrozumienie przede wszystkim chodzi. Fellmann podtrzymuje tezę „Lebensphilosophie”, że życie znosi sprzeczności między tym, co nie wydaje się do pogodzenia, że panują tutaj inne reguły niż w poznaniu przedmiotowym. Dlatego jako „nierozerwalna jedność wiedzy i bytu” ma ono dla doświadczenia siebie moc normatywną. Fundamentalne znaczenie ma fakt, że każdy doświadcza indywidualnie, ale życie posiada własne zasady — dialektyka ogólnego i indywidualnego, obiektywnego i subiektywnego sprawia, iż funkcjonuje ono jako „konkretne medium doświadczenia”. Wobec ewentualnego wniosku o nieporównywalności ludzkich doświadczeń przypomniano o tak uniwersalnych zjawiskach jak narodziny i śmierć. Na tym poziomie ogólności wypowiedziane jest zatem przekonanie, że własne życie trzeba przeżyć, a oznacza to liczenie się z tym, że — dla wyrazistości posłużę się terminami niemieckimi — w życiu „das Sosein” określa „das Dasein”. W tym momencie Fellmann zwraca uwagę na tak często przywoływane stwierdzenie: „Takie jest życie”, i tak je komentuje: „Chodzi o to, aby to, co nieoczekiwane i nieuniknione uczynić akceptowalne *sub specie vitae”*[21].

Posłużyło to jako argument przeciw upatrywaniu tonu rezygnacji tam, gdzie ukazuje się sens normatywny. Tym samym prowadzi to do rewizji spojrzenia na „Lebensphilosophie”, co w tym wypadku pociąga za sobą dostrzeżenie jej „ludzkiego oblicza”. James pisał o pragmatyzmie jako humanizmie, Fellmann idzie w jego ślady,

[20] F. Fellmann: *Lebensphilosophie...,* op. cit, s. 141.

[21] Ibidem, s. 22.

rozciągając na całą „Lebensphilosophie". A nawet w przedmowie do drugiego wydania *Die Philosophie des Lebens* (1922) Rickerta znalazł przychylne dla „filozofii życia" opinie. Zawierały się one w tym, że tezy Diltheya czy Bergsona otwierają przed myśleniem pojęciowym nowe zakresy treści. Wypowiadając się przeciw „Lebensphilosophie", Rickert dążył do zbudowania „Philosophie des Lebens", która rozjaśniłaby to, co dane w przeżyciu, a określenie wartości jako „tego, co inne życia" *(Andere des Lebens),* pozwalało ich transcendentalne obowiązywanie związać z życiem. Nasuwa się tutaj uwaga, że analogicznie autor *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* zwalczał filozofię światopoglądową, ale opowiadał się za filozofią jako teorią światopoglądu. Jeżeli u Rickerta Fellmann znalazł punkty zbieżne z surowo ocenianą przezeń „Lebensphilosophie", chybiające celu wydały mu się te współczesne stanowiska krytyczne, które widzą w niej głównie ideologię. W oparciu o francuskich filozofów postmodernistycznych (ze wskazaniem na G. Deleuze) podjęta została zatem obrona Nietzschego. Nie prefaszyzm, ale to, że wbrew „projektowi moderny" budował „teorię eksperymentalnego samodoświadczenia", jest tutaj najważniejsze. Nawiązując do Simmla Fellmann podkreślił związki autora *Jutrzenki* z Schopenhauerem, dla którego najistotniejsze ma być włączenie „woli życia" w myślenie. O ile pierwszy był „eksperymentatorem", to drugi — „mistykiem", ale — zdaniem Fellmanna — kontemplacja i eksperyment to jedynie bieguny tworzące pole napięć współczesnej subiektywności, między którymi człowiek zdobywa i rozwija wiedzę o sobie samym.

Poniekąd klamrowo powróciłem do myślicieli, od których Fellmann rozpoczął. Jeżeli jego zamierzeniem była zmiana spojrzenia na „Lebensphilosophie", to należno rozbiorowi poddać koncepcje jej prekursorów. Dlatego w nich, a jeszcze silniej w programach w pełni rozwijających idee „filozofii życia", dopatrywał się on nie wskazywania na sens życia, ale takiego ujęcia rzeczywistości doświadczenia, które zbiega się z samym życiem. Potępienie ideologicznych interpretacji „Lebensphilosophie" nie oznaczało zlekceważenia historycznych warunków, które ją zrodziły. Równie ważna jest jednak teraźniejszość i przyszłość, a do nich odnoszą się uwagi Fellmanna o zadaniach filozofii. W pewnej też mierze jego praca zawiera diagnozę jej współczesnego stanu, choć autor tylko wzmiankuje, że największe nadzieje należy wiązać z odnowieniem hermeneutyki i nieformalistycznego uprawiania etyki, że inaczej należy odczytywać amerykańskich analityków. Jest też przekonany o niewykorzystaniu jeszcze do końca „analitycznych perspektyw", które odsłania „Lebensphilosophie". Jeśli zwraca on uwagę na odmienną postać racjonalności, nazwaną także „racjonalnością performatywną", a interesuje ona Fellmanna jako logika i etyka, to konsekwencją tego jest upadek klasycznej metafizyki i filozofii podmiotu. Inaczej to wyrażając: w „Lebensphilosophie" tkwią pomysły, które odpowiadają okresowi przejścia do postmoderny. Można byłoby nawet powiedzieć, że historycznofilozoficzne rozważania Fellmanna ukazanie tego faktu miały głównie na celu. Broni on przy tym przekonania, że systematyczne opracowanie teorii samoświadomości jako wyzwanie współczesności winno być poprzedzone właściwą oceną tradycyjnej „Lebensphilosophie".

Z tego względu jego interpretacja idzie o wiele dalej niż ujęcie, które przedstawił Hans-Joachim Lieber, rewidujący dawniejsze analizy politycznego wymiaru czy znaczenia „Lebensphilosophie”. Niemniej decyzjonistyczne konsekwencje relatywizmu i subiektywizmu oceniał on jako sprzeczne z humanistycznym stanowiskiem jej głównych przedstawicieli. (...) Jak wyraźnie widać, w tym punkcie poglądy Fellmanna są diametralnie odmienne, a spór ostatecznie toczyłby się o model racjonalności. Lieber dyskutuje o „filozofii życia” jako krytyce kultury, co kontynuuje sposoby rozpatrywania jej jako jednego z najważniejszych nurtów filozofii kultury. Faktycznie oddziaływanie „Lebensphilosophie” na różnorodne sfery zagadnień kulturalnych były olbrzymie[23].

Książka Fellmanna skupiona na kategorii samodoświadczenia i subiektywności prezentuje jednak całkowicie różny sposób problematyzacji. I na dobrą sprawę on jest najważniejszy, ponieważ surowi historycy filozofii mogliby się czuć nieukontentowani szczegółowością analiz koncepcji klasycznych, a systematycy mogliby narzekać na brak kompletności teoretycznej części pracy. Wydaje się wszakże, iż autor nie pretendował do całościowego wyczerpania i opracowania problematyki „Lebensphilosophie” i swoje ambicje ograniczył do naszkicowania nowej płaszczyzny stawiania pytań. One to czynią lekturę jego książki tak interesującą i pozwalają mu aprobaty wnie wypowiadać się o „Lebensphilosophie”. Uczyniły one również możliwym zgeneralizowanie — historycznej, wydawałoby się — tematyki: Fellmann wielokrotnie podkreśla, że wiele cennych sugestii może znaleźć w niej współczesna myśl filozoficzna. Trudno ukryć, że w samej „Lebensphilosophie” tkwią zadatki dla tego rodzaju uogólnień — Marek J. Siemek[24] na przykład od ujmowania „filozofii życia” jako samowiedzy modernizmu przeszedł do typologicznego przedstawienia Nauki i Życia.

Nie spodziewam się, iż książka Fellmanna ostatecznie przezwycięży utrwaloną już praktykę rozważania tej problematyki, z pewnością jednak przywraca jej wagę i oferuje niebanalne na nią spojrzenie.

[22] H. -J. Lieber: *Kulturkritik und Lebensphilosophie.* Darmstadt 1974.

[23] G. Landau: *Wpływ „filozofii życia” na współczesny ruch pedagogiczny.* „Chowanna” 1929, z. 2.

[24] M. J. Siemek: *W kręgu filozofów.* Warszawa 1984; Tegoż: *Myśl drugiej połowy XX wieku.* W: M. J. Siemek (red.): *Drogi współczesnej filozofii.* Warszawa 1978.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

MIROSŁAW MYLIK

METAFIZYKA EGZYSTENCJALNA

Edmund Morawiec: *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne.* Warszawa, Wydawnictwo ATK, 1994, 354 s.

Od niepamiętnych czasów rozważania nad światem i człowiekiem, w aspektach najbardziej podstawowych i istotnych, zaprzątają nieustannie umysły ludzkie. Z czasemrozważania te nazwano „filozofią". Przez wiele wieków uchodziły one za jedyne poznanie racjonalne i zarazem naukowe. Po oddzieleniu się poznania ściśle naukowego pozostało ono do dnia dzisiejszego, chociaż przybrało przeróżne postaci, niekiedy daleko odbiegające od swojej wersji pierwotnej, tj takiej, której istotną właściwością jest badanie rzeczywistości w aspektach najbardziej podstawowych, po prostu w aspektach uniesprzeczniających rzeczywistość. Ten typ filozofii określa się mianem „filozofii klasycznej". W ramach tak rozumianej filozofii wyróżnia się wiele różnych jej nurtów, np. nurt idealistyczny, realistyczny, jak również wiele postaci, a w nich z kolei wiele dyscyplin. Wśród tych ostatnich najważniejszą jest dyscyplina zwana „metafizyką". Wyłanianie się tej postaci filozofii na przestrzeni wieków było poprzedzane różnymi czynnikami, a wśród nich szczególne miejsce posiada krytyka tej filozofii dokonywana z różnych aspektów. Zagadnienie krytyki, jej wpływ na proces wyłaniania się różnych postaci filozofii i kierunku ich rozwoju jest interesujące, i jako należące do metafilozofii, ubogaca refleksję nad filozofią klasyczną Jak się wydaje, tak w polskiej jak i zagranicznej literaturze filozoficznej zagadnienie krytyki filozofii klasycznej i jej roli w ujawnianiu się różnych jej postaci nie doczekało się monograficznego opracowania. Książka ks. Edmunda Morawca *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej,* opublikowana przez Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, przy wydatnej pomocy Ministerstwa Edukacji Narodowej, wypełnia tę lukę. Autor bowiem stawia sobie jako zadanie ukazanie funkcji krytyki filozofii klasycznej na powstanie różnych postaci filozofii klasycznej nurtu realistycznego. Szczególną uwagę zwraca na funkcję krytyki w odkryciu w początkach XX wieku podstawowej dyscypliny filozofii klasycznej, zwanej „metafizyką egzystencjalną".

Tak postawione zadanie autor realizuje w czterech dopełniających się częściach. W pierwszej z nich czytelnik może zapoznać się z samą koncepcją filozofii klasycznej, a szczególnie z jej genezą w starożytności i średniowieczu.

W drugiej natomiast może poznać zasadnicze zagadnienia związane z samą krytyką filozofii klasycznej jaka panowała począwszy od średniowiecza, a na czasach

współczesnych skończywszy. Krytyka ta — w opinii autora — doprowadziła nie tylko do powstania przeróżnych postaci filozofii klasycznej, ale i egzystencjalnej wersji klasycznej meta- fizyki.

W trzeciej zaś czytelnik ma z kolei okazję zapoznać się z najważniejszymi odmianami filozofii klasycznej, powstałymi w wyniku wielowiekowej krytyki, oraz wyjaśnić sobie podstawowe różnice zachodzące między tymi różnymi odmianami.

Wreszcie w czwartej, ostatniej części czytelnik może zapoznać się z metafizyką egzystencjalną filozofii klasycznej, powstałą w wyniku licznych krytyk, i stanowiącą zarazem pośrednią odpowiedź na wszelkie zarzuty usiłujące zdyskredytować lub wykazać niechrześcijański wymiar filozofii klasycznej całego nurtu tomistycznego. Problem achrześcijańskiej filozofii tomistycznej ukazany jest w dwóch dopełniających się częściach, tj. w szczegółowym omówieniu samego problemu chrześcijańskiego charakteru filozofii klasycznej nurtu tomistycznego, oraz w szczegółowym i wieloaspektowym omówieniu domniemanego achrześcijańskiego jej charakteru.

W sumie więc monografia E. Morawca stanowi ciekawą próbę przedstawienia procesu odkrycia filozofii klasycznej wersji egzystencjalnej i jego najważniejszych uwarunkowań, przy jednoczesnym ukazaniu także innych wersji filozofii klasycznej. Przy tym autor pracy doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że odkrycie wersji egzystencjalnej filozofii klasycznej oraz powstanie innych wersji filozofii klasycznej, w wyniku korzystania w uprawianiu tej filozofii z osiągnięć nauk szczegółowych, jak też innych systemów filozoficznych, nie dokonało się bez wpływu krytyki filozofii klasycznej, jaka miała miejsce, począwszy od średniowiecza, a skończywszy na czasach nam współczesnych. Już we *Wstępie* do swej książki E. Morawiec wyraźnie eksponuje rolę tej krytyki następującymi słowami: „Filozofia klasyczna od momentu swego zaistnienia podlegała krytyce. Krytyka ta jest nieodłącznie związana z jej rozwojem. To dzięki niej, na przestrzeni historii, ujawniły się przeróżne postacie filozofii klasycznej" (por. s. 7). Krytyka ta szła, jego zdaniem, dwoma zasadniczymi nurtami.

W pierwszym w nich poszła w kierunku wykazania braków w poznaniu filozofii klasycznej w zestawieniu ze sposobem jej uprawiania z naukami szczegółowymi, a szczególnie z właściwymi dla nich metodami, co ostatecznie miało prowadzić do zanegowania filozofii w ogóle. Dlatego w celu uratowania filozofii postanowiono ją „unaukowić" poprzez zastosowanie metod używanych w naukach szczegółowych, empirycznych lub formalnych.

Natomiast w drugim nurcie, negując również wartość poznawczą filozofii klasycznej, jednak nie zakwestionowano ostatecznie potrzeby istnienia samej filozofii, a w niej przede wszystkim metafizyki, w odniesieniu do istniejących nauk szczegółowych. Nie zaakceptowano bowiem zastanej filozofii klasycznej ze względu na przyjęty punkt wyjścia w jej uprawianiu i dlatego uzupełniono ją przez różne od niej kierunki filozoficzne.

W efekcie obu krytyk doszło do powstania, w ramach filozofii klasycznej nurtu tomistycznego, trzech jej podstawowych odmian:

W pierwszej z nich programowo nawiązano do nauk szczegółowych, tak realnych jak formalnych, w celu uniknięcia powyższych zarzutów.

W drugiej zaś nawiązuje się w uprawianiu filozofii klasycznej do innych, różnych od niej, systemów filozoficznych, gdyż choć dostrzeżono potrzebę istnienia filozofii, to jednak nie zgodzono się na dotychczasowy punkt wyjścia w jej uprawianiu. Dlatego począwszy od systemu Kartezjusza aż do czasów współczesnych ciągle buduje się systemy filozoficzne, które daleko odbiegają od filozofii klasycznej, szczególnie co do sposobu ich uprawiania.

W trzeciej wreszcie przedmiotem krytyki stał się, wcześniej wspomniany, chrześcijański charakter filozofii klasycznej wersji tomistycznej. Zarzuca się bowiem w tym nurcie krytyki, że filozofia klasyczna wersji Tomaszowej jako filozofia chrześcijańska, jest achrześcijańska. Dlatego nurt ten, zapoczątkowany przez M. Heideggera, a kontynuowany do dziś w różnych odmianach filozofii, znalazł również swoje właściwe wyjaśnienie w omawianej tu monografii.

Trzeba przy tym pamiętać, że omawiane przez autora powyższe rodzaje krytyk nie mogły nie mieć wpływu na dalszy rozwój omawianej przez nas filozofii; tym bardziej, że po ogłoszeniu przez Leona XIII encykliki *Aeterni Patris* w 1879 roku, w której zalecono między innymi studium filozofii św. Tomasza z Akwinu i wprowadzenie go do wszystkich zakładów o charakterze kościelnym, zainteresowanie tym typem filozofowania niesłychanie się wzmogło.

Wszystko to razem spowodowało, że krytyka filozofii klasycznej uzewnętrzniła się — jak słusznie zauważa E. Morawiec — w co najmniej trzech następujących postaciach:

W pierwszej filozofia klasyczna nurtu tomistycznego, uprawiana jest w ramach takich kierunków filozoficznych, jak kantyzm, fenomenologia i egzystencjalizm.

W drugiej filozofia klasyczna nurtu tomistycznego, włącza w zakres swoich badań wyniki nauk szczegółowych, tak empirycznych jak i formalnych.

W trzeciej zaś, filozofia klasyczna nurtu tomistycznego, wskutek niezadowolenia z powyższych dwóch sposobów filozofowania, sięga do autentycznej myśli filozoficznej, czego współczesnym wyrazem jest tzw. filozofia klasyczna wersji egzystencjalnej.

Dopiero na tej podstawie, jak to zresztą czyni i E. Morawiec w swojej pracy, można się przeciwstawić licznym zarzutom, jakie wysuwa się pod adresem tzw. niechrześcijańskiego charakteru filozofii klasycznej nurtu tomistycznego, poprzez wyeksponowanie zasadniczych tez metafizyki, tak esencjalnej jak i egzystencjalnej filozofii klasycznej.

W konkluzji więc należy powiedzieć, że zawarta w rozprawie E. Morawca problematyka dowodzi, iż klasyczna metafizyka nurtu tomistycznego przez cały czas swego istnienia, czyli przez wszystkie fazy swojego wielowiekowego rozwoju, była w swoistej „defensywie" przed różnymi jej krytykami. Ten fakt filozoficzny sprawił, że metafizyka tkwiła jakby przez lata w swojej defensywnej i niepełnej postaci, aż dopiero ponowne jej odkrycie w początkach XX wielu, przez powrót do studiów nad tekstami św. Tomasza z Akwinu, spowodował jej rzeczywisty powrót w postaci filozofii klasycznej wersji egzystencjalnej. Dlatego rację należy przyznać E. Morawcowi, który właśnie w nawrocie do studiów nad tekstami Akwinaty, dostrzega „moment integralny ogólnego zainteresowania się filozofią klasyczną, a odnalezienie

w nich [tekstach Akwinaty — M. M.] egzystencjalnej wersji filozofii, za jeden z istotnych rezultatów jej krytyki i zarazem obrony" (s. 10-11).

Z tych więc głównie powodów należy powiedzieć, że książka E. Morawca podejmuje zagadnienia, które do dziś nie straciły nic ze swej aktualności. Omawia on bowiem różne podstawowe formy i kierunki filozofii klasycznej, powstałe pod wpływem krytyki ciągnącej się od starożytności aż do współczesności, które podobnie, jak i sama krytyka klasycznego sposobu myślenia, w niczym się nie zdezaktualizowały. Przybliża to w niewątpliwy sposób i zarazem niejako odpowiada na odwieczne pytania człowieka o sens istnienia samego siebie, świata i wreszcie egzystencję Absolutu-Boga. Na tym też polega główna wartość i przydatność omawianej przez nas monografii.

I choć przeznaczona jest głównie dla studentów i innych adeptów filozofii, to może jednak i powinna też służyć fachowcom jako pole do dalszych, bardziej szczegółowych badań, analiz, doprecyzowań etc. Jedną z takich spraw może być np. powstanie szeregu prac dotyczących głębszego zbadania wpływu krytyki na genezę metafizyki w epoce starożytnej (!?).

W każdym razie jest to na pewno kolejna praca przybliżająca niełatwe, a tak przecież ciekawe początki i rozwój metafizyki, bez której i od której człowiek przez wieki ani uciec, ani żyć nie może.

Na koniec warto jeszcze pokrótce zaprezentować samego autora monografii, tym bardziej, że jej wydanie zbiegło się z jubileuszem jego 65. urodzin.

Ks. Edmund Morawiec, redemptorysta, profesor filozofii w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Urodzony w 1930 roku w Lgoczance, woj. częstochowskie. Tytuł doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii otrzymał w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1964 roku. Od tegoż roku pracownik naukowo-dydaktyczny w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, zaś od 1971 roku kierownik Katedry Metafizyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK. Prodziekan tego Wydziału przez dwie kadencje; sekretarz redakcji w latach 1965-1979 i zastępca redaktora w latach 1983-1993, półrocznika „Studia Philosophiae Christianae". W latach 1987-1993 prorektor ATK. Członek wielu krajowych i zagranicznych towarzystw filozoficznych. Główne obszary badań E. Morawca to: metafizyka klasyczna starożytna, średniowieczna i współczesna oraz filozofia nowożytna. Ponadto jest autorem około 70 publikacji z zakresu filozofii i jej metodologii, w tym m. in.: *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza* (1970); *Rola intuicji w przyjmowaniu założeń w metafizyce ogólnej u J. Maritaina* (1974); *W kierunku metafizyki egzystencjalnej* (1984).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

WITOLD NOWAK

GNOZA I FILOZOFIA

Hans Jonas: *Religia gnozy.* Przeł. M. Klimowicz. Kraków, Wydawnictwo Platan, 1994, 373 s.

W wywiadzie udzielonym niedawno „Tygodnikowi Powszechnemu" ks. Wincenty Myszor przyznał, że obecnie nie ma w Polsce zbyt wielu badaczy, którzy podobnie jak on zajmowaliby się myślą gnostycką. Istotnie, gnoza doczekała się u nas niewielu opracowań naukowych. Co gorsza, niewiele prac na jej temat przełożono u nas z języków obcych.

Obecnie otrzymaliśmy przekład książki znakomitej. Jej autor, zmarły w 1993 roku niemiecki uczony Hans Jonas, był jednym z najwybitniejszych znawców myśli gnostyckiej na świecie. Studia nad gnostycyzmem rozpoczynał jeszcze pod kierunkiem Rudolfa Bultmanna. Jego zainteresowania nie skupiały się zresztą tylko na dziejach starożytnej myśli filozoficznej, lecz obejmowały również filozofię współczesną i szeroko pojęty namysł nad problemem współczesnej cywilizacji Zachodu. Z tego ostatniego nurtu zainteresowań filozofa wyrosła znana książka *Das Pronzip Verantwortung* (1979), dyskutowana żywo m. in. w kręgach zainteresowanych ekologią. Tym bardziej dziwi fakt, że Jonas jest w Polsce tak mało obecny. Mając to na uwadze, pozwolę sobie przypomnieć pokrótce sylwetkę świetnego uczonego.

Hans Jonas urodził się w 1903 roku w Münchengladbach. Studiował filozofię, teologię i historię sztuki w takich ośrodkach, jak Fryburg Bryzgowijski, Berlin, Heidelberg i Marburg. Doktoryzował się w 1928 roku u Heideggera, Bultmanna i Hamanna. W roku 1933 wyemigrował do Wielkiej Brytanii, a następnie do Palestyny. W czasie II wojny służył w armii brytyjskiej, zaś w latach 1948-1949 w armii izraelskiej. Po wojnie początkowo wykładał filozofię na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie oraz tamże historię starożytną w British Council School of Higher Studies. Z kolei od 1949 roku wykładał w Kanadzie na McGill University w Montrealu oraz na Carleton University w Ottawie. Wreszcie od 1955 roku był profesorem w New School for Social Research w Nowym Jorku. Zmarł w Stanach Zjednoczonych w lutym 1993 roku.

Jak wspomniałem, publikacje Jonasa dotyczą przynajmniej dwóch kręgów zagadnień: historii myśli antycznej, przede wszystkim gnozy, oraz refleksji nad podstawami współczesnej nauki i cywilizacji. Do pierwszego kręgu należą takie prace, jak *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (1930), *Gnosis und spätantiker Geist* (t. I— 1934, L II —1954) i *The Gnostic Religion* (1958). Drugi krąg zainteresowań filozofa reprezentują przede wszystkim: *The Phenomenon of Life: Toward a Philo-*

sophical Biology (1966), *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (1974), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation* (1979), *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* (1981) i *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985). (Dokładną bibliografię prac filozofa do roku 1977 można znaleźć w publikacji *Organism, Medicine and Metaphysics* — S. F. Spicker (ed.), Dordrecht 1978. Jest to księga pamiątkowa poświęcona Jonasowi).

Religia gnozy (The Gnostic Religion) jest skróconą wersją głównego dzieła Jonasa, poświęconego gnozie — dwutomowego *Gnosis und die spätantiker Geist.* Skrót ten sprawia m. in., że autor stracił tu wiele rozbudowanych wywodów, znacznie ograniczył przypisy etc.

Na dzieło składają się wprowadzenie i trzy części. We wprowadzeniu Jonas przedstawia sytuację duchową Wschodu i Zachodu w epoce hellenistycznej. Część I omawia „literaturę gnostycką", a znajdziemy tu obok przeglądu źródeł gnostyckich także dokładną analizę języka dzieł gnostyków, jego charakterystycznych obrazów i symboli. W II części swej pracy niemiecki badacz zawarł obszerne przedstawienie najważniejszych systemów gnostyckich (mamy tu kolejno przegląd *Hymnu o Perle,* systemu Marcjona, *Poimandresa* Hermesa Trismegistosa, wreszcie systemów Walentyna i Maniego). Część III daje czytelnikowi porównanie gnostyckiej wizji świata z obrazem klasycznym, grecko-rzymskim. Książkę kończy omówienie ostatnich odkryć źródeł gnostyckich oraz niezwykle istotny *Epilog, o* którym będzie mowa niżej.

„Badanie gnostycyzmu ma niemal tak długą historię jak sam gnostycyzm" — pisze Jonas (s. 12). Najżywiej interesowali się nim Ojcowie Kościoła, pierwsi herezjolodzy, w czasach gdy gnostycyzm zagrażał rodzącej się doktrynie chrześcijańskiej. Potem do poważnych badań nad nim wrócili dopiero teologowie protestanccy (głównie niemieccy) XIX wieku. Od tamtego czasu zainteresowanie uczonych gnozą jest nieprzerwane. Przełomowym momentem w bliższych nam badaniach gnozy było przypadkowe odkrycie w 1946 roku w Nag-Hammadi dużego zbioru (13 kodeksów) oryginalnych, nieskażonych dokumentów gnostyckich.

Badaczy problemu szczególnie ożywia kwestia genealogii ruchów gnostyckich. Oto o ile początkowo wywodzono gnostycyzm głównie z filozofii greckiej, to od początku XIX wieku szkole „helleńskiej" przeciwstawiła się szkoła „orientalna", wywodząca gnostycyzm ze starszej „filozofii orientalnej". Gdy wreszcie zwrócono uwagę na wpływy babilońskie, egipskie, irańskie i inne, obraz gnostycyzmu stał się bardzo synkretyczny. I tak też ten prąd jest widziany do dziś.

Ponadto gnostycyzm posiada wiele twarzy, ponieważ wyraził się w dziejach wielorako. Jonas dostrzega jednak w tej odrębności wspólnego „ducha gnostyckiego". „To, że istnieje coś takiego, jak gnostyczny duch, a więc jakaś istota gnostycyzmu jako całości — pisze Jonas — było wrażeniem, które odniosłem już przy pierwszym zetknięciu się z jego świadectwami i które pogłębiło się wraz z postępującą zażyłością z nim" (s. 15).

O znakomitości dzieła Jonasa świadczy to, że nie tylko dokonuje on przejrzystej prezentacji systemów gnostyckich, lecz że uwyraźnia istotę gnozy przez porównanie jej z ówczesnymi poglądami świata klasycznego. Jonas traktuje wręcz gnostycyzm

jako „wyzwanie rzucone umysłowości klasycznej". Przyniósł on bowiem zasadnicze przewartościowanie starożytnego pojęcia „kosmosu". O ile dla autorów klasycznych oznaczało ono szeroko rozumiany porządek (świata, republiki, domostwa, życia etc.) i wyrażało pochwałę, a nawet podziw, to w tekstach gnostyckich pojęcie „kosmosu" jest pojęciem negatywnym, wręcz uwłaczającym, a sam kosmos nie stanowił już — jak to miało miejsce jeszcze u stoików — obiektu zaufania, miłości i czci, lecz przedmiot nienawiści, pogardy i lęku. Odwrócenie takie zostało spowodowane — mówi Jonas—dzięki odkryciu przez gnostyków „kosmicznej samotności człowieka, całkowitej odmienności jego bytu od bytu całego wszechświata" (s. 268). „Kosmos" przestał być porządkiem, ale to właśnie sam jego porządek stał się obcy i nienawistny.

Przy tak odmiennym pojmowaniu kosmosu odmienna musiała być także koncepcja doskonalenia moralnego człowieka — co pokazuje Jonas w rozdziale *Cnota i dusza w myśli greckiej i gnostyckiej.* Gdy zatem świat klasyczny upatrywał doskonałości człowieka w zrealizowaniu przez niego własnej natury, a przez to we wkomponowaniu się przezeń w całość boskiego porządku, to u gnostyków o takim podejściu nie mogło być mowy. W życiu praktycznym gnostycyzm wyrażał się w dwóch przeciwstawnych (pozornie tylko) postawach: ascetyzmie i liberalizmie, powstrzymywaniu skłonności naturalnych bądź pozostawieniu ich samym sobie — przy jednoczesnej wierze w nienaruszalność boskiej zasady *(pneumy)* w człowieku.

Hans Jonas nie tylko jest wytrawnym historykiem filozofii, lecz również filozofem. Fakt ten znalazł dobitny wyraz w epilogu *Religii gnozy,* zatytułowanym *Gnostycyzm, egzystencjalizm, nihilizm.* Jonas przyznaje tam najpierw, że specyficzna „optyka" filozoficzna, jaką wyniósł ze szkoły Heideggera, umożliwiła mu dostrzeżenie nowych, przeoczanych dotąd aspektów gnostycyzmu. Kategorie filozoficzne wypracowane w XX wieku przez egzystencjalizm zaczęły świetnie przystawać do starożytnego gnostycyzmu. Ale i *vice versa.* Autor uświadomił sobie zatem na koniec, że „egzystencjalizm, który chce rozjaśnić fundamentalne właściwości egzystencji ludzkiej jako takiej, jest w istocie filozofią wyrażającą szczególną historycznie zdeterminowaną sytuację ludzkiej egzystencji, oraz że w przeszłości analogiczna sytuacja (choć poza tym bardzo różna) wywołała analogiczną reakcję duchową" (s. 338).

Sytuację historyczną, z której wyrasta doświadczenie gnostyckie i egzystencjalistyczne, cechuje dualizm, wyobcowanie istoty ludzkiej ze świata na skutek zagubienia idei kosmosu, rozumianego jako pokrewne człowiekowi *uniwersum.* Dualizm człowieka i świata splata się tu jednocześnie — twierdzi Jonas — z dualizmem świata i Boga, gdyż światu nie odmawia się w obu koncepcjach uporządkowania, lecz właśnie jego porządek uznaje za zły, obcy samemu Bogu.

O ile w czasach Pascala (którego Jonas za K. Loewithem uznaje za pierwszego nowożytnego egzystencjalistę) do wyobcowania człowieka z kosmosu doprowadził przede wszystkim rozwój nowożytnych nauk przyrodniczych, to w czasach starożytności postklasycznej zaważyły inne czynniki. Jonas uważa mianowicie, że zdecydowały tu zjawiska ze sfery społeczno-politycznej, przede wszystkim upadek idei *polis,* a w ślad za nim upadek idei prawa *(nomos).* Jonas pokazuje ponadto, że oba klimaty duchowe: agnostycyzm i egzystencjalizm, mają konsekwencje nihilistyczne. Tak bowiem pozaświatowy Bóg gnostyków, jak i *deus absconditus* filozofii egzys-

tencjalnej poprzez swą niedostępność dla człowieka nie może stanowić norm jego postępowania w życiu na świecie. Nihilizm nowożytny można uznać nawet za dalej posunięty niż starożytny, ponieważ natury nie przedstawia on już nawet jako wrogiej człowiekowi, lecz jako mu obojętną

Wątki tu przedstawione zaledwie sygnalizują wielką panoramę myśli, jaką zaprezentował w swej książce Jonas. Na przekłady czekają pozostałe jego prace. Warto w tym miejscu dodać, że Instytut Filozofii i Socjologii PAN wydał w 1993 roku rozprawkę Jonasa *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości* w tłumaczeniu Piotra Domańskiego.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

BOGDAN OGRODNIK

PLATON, METAFIZYKA, LOGIKA

Adolf E. Szołtysek: *Metafizyka Jedni.* Katowice 1994, 188 s.

Książka Adolfa Szołtyska *Metafizyka jedni,* choć posiada stosunkowo niewielką objętość, porusza większość kluczowych problemów należących do filozofii. W zamierzeniu autora prezentowany system filozoficzny jednoznacznie przynależy do nurtu platońskiego wzbogaconego o niektóre rezultaty logiki współczesnej. Formalna konstrukcja książki nawiązuje do tradycji scholastycznej, wznowionej w tym względzie w XX wieku przez Wittgensteina w jego *Tractatus logico-philosophicus.* Książka składa się z dwunastu tez głównych i licznych tez pochodnych, po których następują komentarze o różnej objętości. Obecnie taki styl filozofowania jest rzadko spotykany, dominuje bowiem przesąd, że pretensje do ścisłości mogą rościć sobie jedynie ci, którzy posługują się jakimś formalizmem. Skoro zaś filozofii nie można sformalizować bez istotnego zubożenia jej treści, wydaje się, że pozostaje do dyspozycji jedynie jakaś forma eseistyki czy też „prozy" filozoficznej. Otóż w omawianej pracy autor proponuje filozofii współczesnej *tertium quid.*

Zasadniczym przedmiotem rozważań jest substrat świata, tj. „język transcendentalny" i to, co z substratu jest wygenerowane, tj. świat realny i świat mentalny. Celem jest sformułowanie systemu filozoficznego zawierającego niesprzeczną i maksymalnie jednoznaczną deskrypcję i eksplikację perspektywy platońskiej głównie w dziedzinie henologii i ontologii.

Sedno książki sprowadza się — moim zdaniem — do podania gramatycznych reguł niesprzecznego generowania z jedności pra-tła wielości obiektów transcendentalnych i następnie reguł generowania par teł fizycznych, mentalnych i obiektów odpowiednio — fizycznych i mentalnych.

Zaprezentowano metodę prowadzenia dyskursu filozoficznego opartą na tzw. „logice unarnej" (wyprowadzonej w ramach perspektywy platońskiej), przeciwstawnej logice binarnej, wyprowadzonej w ramach perspektywy arystotelesowskiej. Wykorzystana jest także metoda aksjomatyzacji, częściowo wzorowana na pracach Peano (teza 1. 4).

Punktem wyjścia rozważań zawartych w omawianej książce jest „superobiekt" tożsamy z Absolutem. Obranie takiego punktu wyjścia ma — (patrz teza 1) — gwarantować niesprzeczność wyprowadzonego systemu. Stwierdzenie to jest jednak niejasne, gdyż, jak wiadomo, pojęcie Absolutu jest wręcz na mocy „definicji" aporematyczne w najwyższym stopniu. Zauważa to zresztą sam autor charaktery-

zując superobiekt jako „jedno-wieloznaczny", nie wyjaśnia jednak tego zwrotu. Tak więc tezę wyjściową należy rozumieć inaczej. Gwarantem niesprzeczności jest nie tyle Absolut traktowany jako „obiekt", ile odpowiednio dobrane, jednoznaczne reguły działań na tym obiekcie. W momencie, gdy mówimy o regułach działań pojawia się wielość, a więc opuszczamy poziom Absolutu-Jedni i zanurzamy się w języku transcendentalnym, który stanowi pierwsze tło, tzw. „pra-tło". Istotą każdego tła jest gotowość przyjęcia w siebie (lub wygenerowania z siebie) wszelkiej określoności, choć w samym tle nic wyróżnione nie jest Stąd też o ile Absolut jest czystym istnieniem, o tyle język transcendentalny jest przestrzenią czystych możliwości. Język transcendentalny zawiera obiekty idealne, będące różnymi (ale nie dowolnymi) konfiguracjami tzw. praobiektów.

Teraz dopiero możliwe jest zaistnienie świata realnego i mentalnego. Ponieważ jednak obiekty w każdym z tych światów są określone i wzajemnie wyróżnione, nie wystarcza istnienie jednego tła fizycznego i jednego tła mentalnego, ale konieczne jest istnienie pary teł fizycznych i pary teł mentalnych. Tak więc obiekty świata fizycznego wyróżnione mogą być jedynie w ramach tła komplementarnego (tzw. „anty-tła"). Natomiast anty-obiekty fizyczne wyróżnione mogą być jedynie w ramach tła. Podobnie przedstawia się sprawa ze światem mentalnym. Widzimy, że koniecznością jest istnienie pary światów fizycznych i pary światów mentalnych.

W dalszej części książki czynione są uszczegółowienia tez wyjściowych i badane są rozliczne konsekwencje tych tez na następujących płaszczyznach:

1. Logiczno-matematycznej (tezy 3 i 4) — w tezie trzeciej autor omawia gramatykę języka transcendentalnego, na którą składają się: henologiczna zasada tożsamości, dialogiczna zasada inferencyjnej równoważności i kumulologiczna zasada formowania nieskończonych ciągów obiektów transcendentalnych. Teza czwarta zawiera aksjomatykę arytmetyki wyprowadzoną z gramatyki języka transcendentalnego.

2. Ontologicznej (tezy 5 i 6) — w tezie piątej podane są zasady generowania hierarchii i teł, stanowiących warunek możliwości istnienia bądź zaistnienia wszelkiej określoności. W tezie szóstej badane są kategorie ontologiczne w ich relacji do Prawdy i Bytu.

3. Epistemologicznej (tezy 6 i 7)—w tezie siódmej autor formułuje odpowiednik klasycznej koncepcji prawdy: „prawdę ujmujemy jako inferencyjną równoważność (adekwatność) noematycznej formy językowej (stanowiącej substrat zdania p)) względem inteligibilnej formy pozajęzykowej..., która stanowi substrat faktu a" [s. 66]. Badana jest także struktura logiczna zdań podmiotowo-orzecznikowych i zdań relacyjnych.

4. Lingwistycznej (teza 8)—teza ta zawiera m. in. koncepcje dwóch tablic: pustej tablicy sensualnej i „pełnej" tablicy mentalnej (mającej jednocześnie status tła mentalnego). Myślenie lingwistyczne (tj. za pomocą pojęć) jest wówczas medium spinającym myślenie sensualne z myśleniem mentalnym.

5. Antropologicznej (tezy 9 i 10) — w tezie dziewiątej autor w centrum swojego systemu stawia czysto duchowe przeżycie, które jest wglądem w strukturę języka transcendentalnego i tym samym gwarantem wszelkich prób wyrażania tej struktury

w intelektualnej siatce pojęć. Teza dziesiąta opisuje strukturę ontologiczną człowieka, w której istota realnie zaistniałego człowieka wygenerowana jest z istnienia duszy.

6. Kulturoznawczej (teza 11 i 12) — przestrzeń kulturowa wygenerowana przez człowieka, przesłaniając język transcendentalny, jest w swej istocie przestrzenią absurdu ufundowaną na micie i sprzeczności. Ostatnia, dwunasta teza stwierdza, że ujednostkowieniem języka transcendentalnego przez przestrzeń kulturową jest język etniczny. Badana jest struktura języka etnicznego w świetle tez poprzednich.

Książkę zamyka aneks zatytułowany *Model opisujący świat* autorstwa Dariusza Perlińskiego-Szołtyska. Aneks zawiera notatki dotyczące próby unifikacji grawitacji, oddziaływań silnych i elektrosłabych. Wykorzystano w tym celu zaawansowane metody fizyki matematycznej. Jakkolwiek notatki nie stanowią jakiejś zamkniętej całości, niemniej jednak zawierają określoną propozycję podejścia do problemu unifikacji.

Otwierając część krytyczną recenzji poruszę jedynie kilka wybranych kwestii, gdyż wielka rozmaitość poruszanych tematów uniemożliwia ustosunkowanie się do nich w niniejszych ramach.

Teza I zapisana jest w perspektywie metodologicznej, a teza 1. 1 w perspektywie epistemologicznej (tj. mówi o dwóch typach poznania). Stanowi to o niejednolitości z tezami następnymi, mającymi wymiar ontologiczny. Można oczywiście w/w tezy przeformułować na wersję ontologiczną, co ma jednakże miejsce we *Wstępie,* w ramach zarysowania treści tezy 1.

Jedną z naczelnych tez książki jest teza o jedności świata. Mówi o tym teza 1. 2: Trzy typy ciał: tło fizyczne, tło mentalne i tło transcendentalne tworzą trójjednię. Nie jest dla mnie natomiast jasne, czy Absolut jest transcendentny, czy immanentny tak pojmowanemu światu trójjedni. Obie możliwości są dopuszczalne, gdyż generowanie z siebie czegoś nie pociąga za sobą z konieczności ani współistnienia, ani tego samego sposobu istnienia, czy wreszcie jedności z tym, co wygenerowane.

Inna kwestia, to brak wyraźnego wskazania, co jest źródłem dynamiki świata fizycznego (i mentalnego), która to dynamika jest wszak równie istotna dla świata fizycznego (i mentalnego), jak struktury matematyczno-logiczne. Jeżeli dynamika miała by być cechą immanentną tłu fizycznemu, to konsekwentnie trzeba by mówić — na mocy zasady inferencyjne równoważności — o „antydynamice" charakteryzującej antytło. Nie wiadomo jednak, co to miałoby znaczyć, i w ogóle wydaje się trudne do przyjęcia. Z drugiej strony, gdyby założyć, że tło i antytło cechuje dynamika tego samego typu, to jaka jest racja tego, że nie podlega ona inferencyjnej równoważności? W tej sytuacji nie wystarcza podanie czasoprzestrzennej określoności jako własności faktu (teza 5. 7).

Błędne jest zastosowanie reguły odrywania na stronie 24.

Autor na stronach 28-30, w przykładach mających ilustrować różnego rodzaju tła, wykorzystał równania wzięte z różnych działów matematyki i jedno równanie z fizyki. Przeniósł wszystkie wyrazy na jedną stronę równania, po czym utożsamił (w trybie warunkowym) zera pozostające z drugiej strony, co jest całkowicie nieuprawomocnione, gdyż zera te są elementami różnych systemów czy teorii, a więc mogą posiadać różne własności. A nawet, gdyby posiadały te same własności, to jedynym

sposobem zestawienia (nigdy nie utożsamiania) tych obiektów jest wskazanie na odpowiednie morfizmy między strukturami, do których one należą. Nie wiadomo, czemu wobec tego mają służyć „przekształcenia" (19) — (21), skoro sam autor powątpiewa w ich poprawność (o czym świadczy umieszczony przez niego pytajnik w przedostatnim wersie s. 29). Poza tym nie wiadomo, jak na tym gruncie zinterpretować liczne nierówności występujące w matematyce, a zwłaszcza w fizyce, skąd są nieusuwalne i gdzie wydają się mieć istotne znaczenie.

W tezie 4. 1. 1 autor deklaruje podanie aksjomatyki liczb naturalnych, opartej nie na zasadzie indukcji matematycznej, ale na „henologicznej zasadzie dedukcji matematycznej". Tymczasem aksjomatyka ta wydaje się obarczona kilkoma trudnościami. I tak, w aksjomacie 1 (s. 27) jest mowa o jednym tle matematycznym, którym jest zero, reprezentowane przez liczbę zero. W aksjomacie 3 mowa jest o parze teł arytmetycznych, przy czym nie wiadomo, czym może być tło dopełniające w stosunku do zera. Nawet jeżeli rozróżnimy porządek generowania (np. pary liczb (-1, 1)), od porządku ich wyróżniania, to jeżeli nie potrafimy wskazać anty-tła, to liczny np. ujemne nie mogą być poznawalne, gdyż nie można ich wyróżnić.

Z jednej strony mówi się o generowaniu par liczb z tła arytmetycznego (co jeszcze nie jest równoważne zasadzie dedukcji matematycznej, gdyż generować można także kolejne kroki indukcyjne), a więc może (a nawet musi) to być „równoczesne" generowanie wszystkich par liczb naturalnych, z drugiej zaś strony wprowadza autor pojęcie „następnika" (a więc pojęcie wprowadzonego na użytek metody indukcyjnej), z tą różnicą, że następnik numeruje kolejne tła (a raczej pary teł, jeżeli mamy być w zgodzie z zasadą interferencyjnej równoważności). Liczba wydaje się więc mieć status indeksu, a więc kategorii epistemologicznej, tymczasem teza 2 mówi o generowaniu liczb z tła, a więc o ich statusie ontologicznym.

W tezie 4. 1. 1. autor stwierdza, że podana aksjomatyka „bierze w nawias" I i II twierdzenie Gödla, nie jest to jednak w pracy pokazane. Ponadto Gödel w swoich dowodach użył liczb naturalnych — mówiąc najprościej — do ponumerowania wszystkich składowych syntaksy systemu arytmetyki i wszystkich formuł obecnych w systemie, którego zupełność badał. Nie widzę żadnych przeszkód, aby w tym celu użyć „liczb indeksowych". Aksjomatyka liczb naturalnych jest powtórzona w tezie 7. 5. 3. Ś., choć w innej formie (bliskiej oryginalnemu sformułowaniu Peana). Nie wiadomo, która z propozycji jest ostateczna.

Zbadajmy tezy 6. 2. 2 oraz 6. 2. 3. Stwierdza się w nich, że negacja zdania podmiotowo-orzecznikowego dotyczy zawsze orzecznika, tj. fraza podmiotowa jest niewrażliwa na negację, co jest — moim zdaniem — zbytnim uproszczeniem. Komentarz do tych tez sugeruje, że autor posługuje się negacją z KRZ, która dotyczy zdań. Jeżeli desygnatem zdania jest fakt (teza 6. 3. 3), to konsekwentnie i negacja dotyczy faktu (stanu rzeczy) jako pewnej całości. Mamy więc problem: czy można niejako „wejść" do faktu i jednoznacznie wskazać w nim to, co jest negowane? Zakładamy przy tym za autorem, że „jądrem" faktu jest przedmiot

Oczywistym jest że negacja KRZ do tego celu się nie nadaje, jako z definicji „niewrażliwa" na składowe zdania. Trzeba tu posłużyć się funktorem wziętym bądź z bardziej odpowiedniego systemu formalnego, bądź też funktor taki zdefiniować.

Nasuwają się jeszcze następujące uwagi. Po pierwsze, fakt nie musi być „jednoprzedmiotowy", jak to wskazuje następujący przykład: „Jan i Adam razem spacerują". Jak widać, negowany może być na przykład spójnik wewnątrzzdaniowy. Po drugie, autor bardzo niewiele mówi o strukturze faktu, pomijając zupełnie możliwość negatywnych stanów rzeczy. Po trzecie, może się okazać, że pewne złożone fakty mogą być reprezentowane jedynie poprzez kilka zdań (ewentualna niemożliwość tego przypadku powinna być uzasadniona). Wówczas zanegowanie jednego tylko zdania nie może być jednoznaczne.

Z uwag natury technicznej wymienię ważniejsze: teza 1. 4 wraz z częścią komentarza (łączna objętość około strony) brzmi identycznie, jak teza 7. 6. Na stronie 26 brakuje punktu 6.

W recenzji pominąłem omówienie większości (zwłaszcza dalszych) tez książki, choć niewątpliwie wiele z nich zasługuje na uwagę. Podsumowując: w omawianej książce zarysowana jest nowa i ciekawa ontologia, lecz niektóre szczegółowe rozwiązania budzą poważne wątpliwości. Książka — moim zdaniem — zyskałaby, gdyby autor, kosztem ograniczenia zakresu podejmowanych tematów, poszerzył i dopracował aplikacje tez henologicznych i ontologicznych.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

ULRICH SCHRADE

FILOZOFIA W WILNIE

Jacek Juliusz Jadacki: *Sławni Wilnianie. Filozofowie.* Z przedmową Stefana Swieżawskiego. Wilno, Wydawnictwo Polskie w Wilnie, 1994, 202 s.

Wydawnictwo Polskie w Wilnie — „Magazyn Wileński" Pismo Polaków na Litwie, Niezależny Dwutygodnik Ilustrowany wydało w 1994 roku opracowaną przez Jacka J. Jadackiego, profesora Uniwersytetu Warszawskiego, książkę *Sławni Wilnianie. Filozofowie.* Książka ta ma charakter popularnonaukowy i była najpierw publikowana na łamach „Magazynu Wileńskiego". O ile nie jestem w błędzie, to wydanie książkowe różni się od wersji publicystycznej tym, że mając m. in. na względzie polskiego czytelnika, uzupełniono je bogatym materiałem ikonograficznym Wilna i Wileńszczyzny. Wobec tego, że materiał ten obejmuje ponad 50 % objętości książki, za jej współautorów uznać trzeba także: Bożenę Józków — autorkę portretów, oraz Elżbietę Dziuk-Renik, Jerzego Karpowicza, Jerzego Stefanowicza, Pawła Waszaka—autorów zdjęć. Wiele też zdjęć wykonał sam Jadacki.

W książce *Sławni Wilnianie. Filozofowie* autorzy przedstawili sylwetki dwudziestu filozofów, którzy w jakiś sposób i przez jakiś czas związani byli z Wilnem. Jest to więc książka z zakresu dziejów filozofii polskiej na Wileńszczyźnie. Odnośnie do każdego z nich omawia się kolejno: jego życie, opinie współczesnych o nim, jego poglądy, cytuje wyjątki z pism oraz przytacza trafne aforystyczną zwięzłością myśli. Wszystko to wplecione jest w osnowę Wilna i Ziemi Wileńskiej. Owa osnowa nadaje książce charakter wspomnieniowo-nostalgicznego albumu, w którym obraz bardziej przyciąga niż słowo. Życiorysy dwudziestu wileńskich myślicieli i filozofów opracowano bardzo starannie eksponując ich genealogię, drogi kształcenia, kariery zawodowe i wreszcie dokonania naukowe. Okazuje się, że w bez mała czterystuletniej historii polskiej myśli filozoficznej na Litwie, przez pierwsze dwieście lat dominowali w niej duchowni, a następne dwustulecie zdominowali myśliciele świeccy. Chronologicznie rzecz ujmując, sztafetę myśli filozoficznej na Wileńszczyźnie rozpoczęli jezuici: kaznodzieje Piotr Skarga-Pawęski (1536-1612), logik Marcin Śmiglecki (1564-1618), poeta Maciej Kazimierz Sarbiewski (1595-1640), historyk Wojciech Wijuk-Korniłowicz (1609-1677), Adam Krasnodębski (1628-1702), Adam Antoni Skorulski (1715-1777) i Benedykt Dobszewicz (1722-1794); od nich pałeczkę przejęli pijarzy: Kazimierz Narbutt (1733-1807), Hieronim Strojnowski (1752-1815) i Anioł Dorwigd (1776-1835); następnie na początku XIX wieku myśl tę kontynuowali myśliciele świeccy: Jan Śniadecki (1756-1830), Józef Władysław

Bychowiec (1778-1845), Józef Wojciech Gołuchowski (1797-1858), Florian Bochwic (1799-1856) i Andrzej Towiański (1799-1878), a zamknęli ją znani i uznani filozofowie okresu międzywojennego: Marian Zdziechowski (1861-1938), Marian Massonius (1862-1945), Wincenty Lutosławski (1863-1954), Henryk Enzelberg (1887-1967) i Tadeusz Hipolit Czeżowski (1889-1981). Ten trwający od 1574 do 1945 roku rozwój myśli filozoficznej na Wileńszczyźnie ożywiał nie tylko życie intelektualne miasta i regionu, ale i Europy (Śmiglecki, Sarbiewski, Lutosławski). W życiorysach Jadacki szczególnie podkreśla cnoty obywatelskie i patriotyczne omawianych myślicieli i ich oddanie sprawom regionu i ojczyzny, ich wzorowe wypełnianie obowiązków zawodowych i narodowych. Przy tym ojczyznę wszyscy oni pojmowali jako wielką ojczyznę obejmującą sobą także ziemie i naród litewski. Ojczyzna to zaś przede wszystkim język, kultura i dzieje narodów Rzeczypospolitej. Silne przywiązanie do ojczyzny nie przeszkadzało myślicielom tamtych czasów w dobrym zadomowieniu się w Europie — znajomość języków obcych, kontakty osobiste i podróże po całym kontynencie muszą do dziś imponować i budzić szacunek.

W dziale *Poglądy* czytelnik nie znajdzie oczywiście wyczerpujących prezentacji stanowisk filozoficznych omawianych myślicieli. Wielu filozofów wileńskich doczekało się obszernych opracowań w polskiej literaturze filozoficznej, jak choćby Skarga, Sarbiewski, Towiański, Śniadecki, Czeżowski czy Elzenberg, i trudno oczekiwać, aby Jadacki mógł takim opracowaniom dorównać w tego typu wydawnictwie. Mimo to czytelnik w *Sławnych Wilnianach* znajdzie bardzo zwięzłe szkice ramowe poglądów poszczególnych myślicieli z wyraźnym wyeksponowaniem ich stanowisk epistemologicznych i etycznych. Ale i z nich można wywnioskować, że większość myślicieli wileńskich reprezentowała stanowiska ideowe — w dobrym tego słowa znaczeniu—konserwatywne. W ich poglądach uderza silne przywiązanie do katolicyzmu i ojczyzny. Wielu z nich sądziło zresztą, że oba te wątki wspierają się i wzmacniają wzajemnie; wiara jest podstawą etyki, a postawa etyczna obywateli jest fundamentem trwałości i pomyślności ojczyzny. Referat poglądów uzupełniają *Wyjątki z pism* tak dobrane, aby ukazać możliwie szeroki zakres zagadnień leżących w polu zainteresowań badawczych omawianego myśliciela. Najbogatsze jednak problemowo są *Myśli,* z których można by ułożyć pokaźny zbiorek znakomitych aforyzmów tchnących żywą aktualnością, jak choćby ta Dobszewicza, że „Wiara we wpływ ciał niebieskich na losy człowieka jest zabobonem niegodnym światłego człowieka", czy ten Gołuchowskiego, że „Fałszywi politycy: prawa człowieka ciągle mają na ustach, a w sercu żywią najwstrętniejsze przesądy", czy ta Śniadeckiego, że „Każdy rozum ma... granice, ale nie każdy w jednym miejscu".

Jak już powiedziałem, książka *Sławni Wilnianie. Filozofowie* jest jednak przede wszystkim barwnym albumem przybliżającym czytelnikowi barokowe piękno Wilna i Ziemi Wileńskiej. Na stu czterdziestu rycinach, obrazach, planach i fotografiach przedstawiono miejsca, w których omawiani filozofowie i myśliciele żyli, pracowali, nauczali, wypoczywali i wreszcie spoczęli na zawsze. W tym miejscu muszę jednak autorom zarzucić, że wyraźnie zachwiali proporcje między ilością zdjęć architektury i pejzażu za ilością zdjęć samych ludzi. Tych ostatnich doliczyłem się zaledwie czterech i to związanych z osobami Kotarbińskiego, Czeżowskiego i Massoniusa.

Sądzę, że dało by się znaleźć tego trochę więcej, w szczególności z okresu międzywojennego. W książce dominują więc mapki, plany miast, wzory pieczęci, ryciny, grafiki, obrazy i fotografie. Tych ostatnich jest oczywiście najwięcej. Utrzymane w piaskowo-pustynnym kolorze fotografie pozwalają wyraźnie zaobserwować ciągnący od ziemi (fundamentów) rozpad tych pięknych budowli. Wpełzająca na mury cierń sygnalizuje, że czas domaga się pilnej konserwacji pomników wileńskiej architektury. Zachodzące na Litwie zmiany rodzą nadzieję, że polskie dziedzictwo w tym mieście zostanie ocalone.

Sławni Wilnianie. Filozofowie jest bodaj pierwszą w polskiej literaturze próbą połączenia myśli filozoficznej z albumem fotograficznym. Sądzę, że jako dzieło propagujące dzieje myśli filozoficznej na Wileńszczyźnie, a przede wszystkim samo Wilno i jego okolice, jest to książka udana. Trzeba jednak podkreślić, że takich książek nie czyta się raz, a ogląda wielokrotnie. Niestety i to jest główna jej wada, że rozpada się ona po jednorazowym przekartkowaniu. Sądzę, że w zapowiedzianych dalszych pozycjach z tej serii warto i trzeba ponieść dodatkowe koszty na ich porządne związanie i opracowanie.

Wilno i Uniwersytet Stefana Batorego był przez kilka stuleci ważnym ośrodkiem kultury polskiej na Wschodzie Rzeczypospolitej. Przez ostatnich 50 lat waga tego ośrodka w kształtowaniu ducha polskiego była celowo i świadomie przemilczana. W pamięci młodego pokolenia powoli zacierał się obraz tego miasta i jego Uniwersytetu. Książka Jacka J. Jadackiego *Sławni Wilnianie. Filozofowie* przypomina wileńską Alma Mater i składa hołd jej najbardziej zasłużonym myślicielom. Dlatego warto ją studiować i propagować.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

STEFAN SYMOTIUK

SYNCHRONIE I METANARRACJE

Anna Jamroziakowa: *Obraz i metanarracja. Szkice o postmodernistycznym obrazowaniu.* Warszawa, Instytut Kultury, 1994, 150 s.

Obraz i metanarracja. Szkice o postmodernistycznym obrazowaniu, książka autorstwa Anny Jamroziakowej zdumiewa tym, że jest pozycją ukazującą się tak późno. Jesteśmy już przyzwyczajeni do wielości analiz prowadzonych z pozycji „paradygmatu postmodernistycznego", ale odnoszą się one zazwyczaj do kultury i sztuki rozgrywającej się w obrębie czasu. Linearne myślenie literackie, oparte na sztuce słowa — gdy chodzi o kulturę, komplikacje myślenia historiograficznego — gdy chodzi o naukę, to można już powiedzieć „tradycyjne" tereny eksploracji postmodernistycznej. To, co sam „czas" jakby już „dekonstruuje", rozdziela, atomizuje, sprzyja istnieniu dzieł postmodernistycznych i ułatwia analizę krytyczną ich statusu. Tam jednak, gdzie mamy do czynienia z treściami takimi, jakie grecy określali słowem *theoria* — współegzystującymi, dającymi się ująć „obok siebie", „jednym oglądem", czemu w kulturze odpowiada obraz, fotografia, instalacja rzeźbiarska itp., to zdaje się nowić w sobie mniejszą podatność na postmodernistyczne dezintegracje, dekonstrukcje, synkretyzmy, policentryczność.

Jest więc przedsięwzięciem niezwykle aktualnym, aby problematykę postmodernistyczną skonfrontować z tak trudnym obszarem kultury i sprawdzić, co odpowiada tu współczesnemu „duchowi czasu", tym bardziej, że żyjemy bez wątpienia coraz głębiej w obszarze „cywilizacji obrazkowej", otoczeni płachtami gazet, ekranami telewizorów, albumami malarskimi, znakami ikonografii miejskiej i reklamowej. „Wiadomości wieczorne" *ogląda* się — nie zaś „wysłuchuje".

Jeśli tylko przebrniemy przez pierwsze trudności bardzo wyrafinowanego języka autorki („Dyspresja artystycznej tożsamości dzieła sztuki i brak intersubiektywnie akceptowanych metananacyjnych wzorów, jakie pozwalałyby identyfikować sztukę post nowoczesną, wykracza — o czym pisze Welsch — poza doświadczenie artystycznej *praxis... "* — s. 65), to można już bez przeszkód przemierzać niezwykle interesujące, wnikliwe i odkrywcze strony książki, kolejno siedmioma rozdziałami (czy to aby nie liczba symboliczna?): *Inna dialektyka sztuki i świadomości — postmodernistyczna niewspółmierność; Postmodernizm jako kryzys metanarracji; Artystyczna tożsamość dzieła a problem metanarracji; Kryzys metanarracji czy nowa konwencja przedstawienia?; Alegoria a rebours — postmodernistyczna symbolika obrazowa; Czy możliwy jest postmodernistyczny symbol głęboki; Epifania twarzy.*

Postmodernistyczne „inaczej niż być”. Książka jest ilustrowana i egzemplifikowana obrazami Andrzeja Macieja Lubowskiego, w których deformacje ludzkich twarzy są komentarzami ale i polemiką wobec „epifanii twarzy” Levinasa. Fragmenty poświęcone sztuce Łubowskiego mają odrębną wartość jako niewątpliwa promocja tego niezbyt dotąd znanego artysty plastyka.

Sztuka ma tradycyjnie swoje własne kłopoty z tożsamością i metanarracyjnym wyjaśnianiem swojego statusu. Tak było bodaj zawsze. Gdzie kryje się demarkacja „sztuki i nie-sztuki”, co w tej pierwszej jest „lepsze” a co „gorsze”, co jest „Sztuką” transhistoryczną a co okolicznościowym gestem? Rozpad kanonów i powstawanie nowych, potrzeba kodyfikowania gatunków i rodzajów, trudność ustalenia zasad i reguł tworzenia—to stały dylemat i problem ludzi integralnie związanych ze sztuką i kulturą. Gdy od wielu dziesięcioleci rozlewa się potop kultury masowej—teoretycy stają się wręcz bezradni.

Trudności poznawcze w tych kwestiach idą w parze z trudnościami ocen i wartościowań. Ale w tych trudnościach poznawczych zachodzi paralelizm estetyki i współczesnej „metodologii nauki”. Jak ustalić współzależność „teorii i meta-teorii”, a nawet „zdań i meta-zdań”? Z tymi problemami borykali się najwięksi filozofowie naszego stulecia: B. Russell, A. Tarski i inni. W estetyce — zagadnienia te wyglądają nieco inaczej, gdyż i „język” sztuki jest inny. Ma on np. charakter metaforyczny, co już stawia go w innym położeniu niż to, w jakim znajduje się nauka. Gdy zaś wśród wytworów artystycznych zaczynamy wyróżniać „język” sztuk plastycznych, sprawy komplikują się jeszcze bardziej.

Co dziwne: czytając książkę Anny Jamroziakowej odnosi się wrażenie, że wszystkie trudności dezintegracji kultury współczesnej doszły już do punktu, który w języku lekarskim nosi nazwę „punktu krytycznego”, że już—w gąszczu trudności —jesteśmy „o krok” od właściwego rozwiązania spraw. Pod tym względem książkę czyta się w dużym napięciu, jest ona nie tylko mądra, ale i optymistyczna. Inspiruje wręcz, aby Derridiańskie „a” zastąpić „i” oraz nad owym „i” jak najszybciej postawić kropkę. Sugestii zbliżenia się do nowego „poziomu meta-” w naszej wiedzy o kulturze jest w książce Jamroziakowej kilka, jeśli ją dobrze odczytujemy. Nie jest naszym zamiarem wypisywanie ich tu „w punktach” i dokonywanie oceny. Przyjemność i inspiracje jakie daje sama książka, znacznie by na takim podejściu ucierpiały. Na przeprowadzonych analizach korzysta jednak wyraźnie spośród innych sztuk — właśnie plastyka. Ona jawi się jako ten „przyczółek” kultury, z którego najłatwiej wkroczyć w jakiś nowy „punkt Archimedesowy” ludzkiego samopoznania się w kulturze. Wszyscy, którzy przeżywają kryzysy „wiary w moc Słowa”, mogą tu odzyskać „wiarę w moc Obrazu”.

Ta pełna pasji intencja przebijająca się przez całą książkę A. Jamroziakowej skłania nawet do nieco melancholijnej opozycji: czy przypadkiem nie jesteśmy jednak już nieodwołalnie skazani na dezintegrację, która legła w tym stuleciu u podstaw ładu ludzkiego, kulturowego i społecznego? Czyż chaos nie trwa wszędzie głównie dlatego, że on właśnie zapobiega kompletniejszemu rozpadowi, który by nas zepchnął — ludzi w kompletną nicość? To, co w świecie zdaje nam się być Objawem Rozpadu, jest właśnie Zasadą Trwania. Ludzkość trwa w najdziwniejszych konturach, grymasach i mieszaninach treśli tylko dlatego, że groźba Wielkiego Wybu-

chu paraliżuje jakiekolwiek radykalne przedsięwzięcia „uporządkowania świata". Strach przenika wszystko i on jest tym „klejem", który nie pozwala heterogenicznym elementom rozlecieć się z trzaskiem. Możliwość rozpadu uniemożliwia rozpad. Eksplozja potencjalnie blokuje realne. Śmierć podtrzymuje życie. Wolimy galimatias i bałagan — to dręczący, to chwilami jakby rozkoszny — od zagłady. Tańczymy na polu minowym, wspinając się na palcach. Uprawiamy „dialog" — bo boimy się „walki". To jest właśnie kontekst „postmodernizmu", który czyni zeń swoisty *modus vivendi* kultury światowej, obszar „historycznych kompromisów", wyjątkowej „tolerancji" i spolegliwości — jakich minione pokolenia nigdy nie doznały. Jeśli kultura ma się rozwijać w cieniu arsenałów atomowych, musi być postmodernistyczna.

Sztuka i kultura współczesna sycą się dziś „rozpadem świata" na innej zasadnie niż widzowie kina niemego nasycali się rozbijanymi sprzętami domowymi, tortem na twarzach aktorów, zderzeniami samochodów i pociągów, aktorami spacerującymi po gzymsach okien wieżowców. Tamta farsa dziś przeistoczyła się w tragedię (inaczej niż kolejność tę widział Hegel). Chociaż dobiegają z Rzymu wołania o „kulturze śmierci", nie podejmujemy tego tematu: przecież zarazki ospy są też „kulturą śmierci", ale zaszczepione w młody organizm chronią go przed prawdziwymi epidemiami.

Zwornikiem kultury, polityki i sztuki xx wieku (jego drugiej połowy zwłaszcza), jest „kontrolowany strach". On się w sztukach plastycznych wyraża „jaśniej i wyraźniej" niż w werbalnych. Pierwiastek pierwotnie niszczący — tu integruje. Czy nie to właśnie jest „metanarracją", której poszukujemy? Strach nie jest w stanie niczego spoić „na zawsze". Ale — na razie — spaja.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

MAREK SZULAKIEWICZ

HERMENEUTYKA I METAFIZYKA

Jean Greisch: *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte.* München 1993, 236 s.

Fryderyk Nietzsche odbierał zwrot myślenia filozoficznego ku historii, dokonany w poprzednim wieku, jako „historyczną chorobę filozofii". Wiek XIX był bowiem czasem historii. Natomiast wiek XX jest nazywany niekiedy wiekiem interpretacji, epoką „hermeneutycznego rozumu". Lecz również dzisiaj, w tym filozoficznym zwrocie ku interpretacji, dostrzega się symptomy choroby filozofii, mówiąc tym razem o „hermeneutycznej chorobie". „Symptomem tej choroby jest przeświadczenie — stwierdzał H. Schnädelbach — że filozofowanie polega na czytaniu dzieł filozofów, i że tam ma się do czynienia z filozofią, gdzie są interpretowane teksty filozoficzne"[1].

Bez względu jednak na to, czy hermeneutykę określi się właśnie jako „chorobę filozofii", czy też jako „aktualną formę sceptycyzmu" (O. Marquard), „wyraz nadziei, że puste miejsce pozostałe w kulturze po epistemologii nie będzie już zapełnione" (R. Rorty), „teorię rozumienia i wykładania tekstów" (H. Ineichen), „namysł nad ostatecznymi warunkami podmiotowymi i przedmiotowymi poznania" (A. Bronk), faktem jest, że stała się ona podstawowym zjawiskiem w filozofii XX wieku. Nie jest więc wydarzeniem „peryferyjnym", istniejącym na jej obrzeżach, lecz pojawia się w centrum tematyki filozoficznej, tak epistemologii, jak i teorii bytu.

Skierowanie myślenia filozoficznego ku hermeneutyce jest efektem długiego procesu rozwoju samej filozofii, będąc również konsekwencją historycyzmu poprzedniego wieku. Jest to też długi proces rozwoju samej hermeneutyki, która podlegała zjawisku uniwersalizacji i z obszarów szczegółowych (teologia, filologia, literatura itp.) została zwrócona ku najogólniejszym problemom filozoficznym. Hermeneutyka stała się filozofią, zaś filozofia hermeneutyką W tak nakreślonej sytuacji coraz częściej pojawia się pytanie o metafizykę: co z metafizyką gdy tryumf święci hermeneutyka? Czy jest jeszcze na nią miejsce w hermeneutycznej filozofii?

W literaturze filozoficznej wskazuje się często na przeciwieństwo między myśleniem metafizycznym (zorientowanym przedmiotowo i całościowo) a hermeneutycznym (zorientowanym historycznie i jednostkowo). Ten problem był wielokrotnie

[1] Por.: H. Schnädelbach: *Morbus hermeneutikus — Thesen über eine philosophische Krankheit.* W: Tegoż: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen.* Frankfurt/Main 1987, s. 279.

omawiany[2], przyjmując najczęściej taką formę, w której prezentuje się hermeneutyczne spojrzenie na metafizykę, albo metafizyczne spojrzenie na hermeneutykę. Pytanie o hermeneutykę jest jednak zawsze — jak dowodzi O. Marquard — hermeneutycznym pytaniem[3]. Łatwo się domyślać, że opcje te z góry prowadzą do rozejścia się dróg tych postaw.

W takich poglądach dostrzec można coś więcej niż tylko zarysowanie ostrej alternatywy: metafizyka albo hermeneutyka, punkt widzenia metafizyczny albo historyczny. Mamy tu również do czynienia z wyraźną tendencją do wzajemnego ich znoszenia, gdy, z jednej strony, wskazuje się na to, że nie może być zmienności w prawdzie, z drugiej, że nie ma *logosu* w historii. Hermeneutyka, zwyciężając metafizykę, prowadzi do pojmowania bytu jedynie jako „gry wykładania sensu" (G. Vattimo). Metafizyka, pokonując hermeneutykę, powraca do *philosophia perennis.* Właśnie w tak ostro sformułowanej alternatywie filozofia — wydaje się — znosi samą siebie, a hermeneutyka prezentuje się jako kapitulacja metafizyki, której tak bardzo obawiał się Platon.

Czy jednak obszar problemowy wyznaczony tą alternatywą wypełnia całość zagadnienia? Czy nie warto zmienić spojrzenia i zamiast wyboru: metafizyka albo hermeneutyka, wskazać filozofii nową drogę, drogę koniunkcji metafizyki i hermeneutyki? Próby takie są podejmowane, a prezentowana książka należy niewątpliwie do jednej z nich.

Jean Greisch, uczeń P. Ricoeura, związany z jego koncepcją hermeneutyki *more gallico demonstrata,* podejmuje w swej pracy *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte* próbę spojrzenia na ten — historyczny już — problem właśnie w nowej perspektywie. Autor pyta: „W jakim stosunku pozostają metafizyka i hermeneutyka? (...) Nie chcąc wcale przedstawiać ostatecznego rozwiązania tego problemu, chciałbym odważyć się uczynić przynajmniej kilka kroków w kierunku jego rozwiązania" (s. 9). Kroki te stanowią kolejno: objaśnienie znaczenia pojęcia „hermeneutyczna epoka rozumu" (s. 10-15), wskazanie roli i miejsca metafizyki (s. 15--24), wreszcie ukazanie „pozytywnego stosunku" hermeneutyki i metafizyki (s. 25-28). Po nich dopiero następuje historyczna część pracy.

Zwróćmy tu uwagę jedynie na kilka zagadnień, które — wydaje się—prowadzą ku nowemu spojrzeniu na hermeneutykę. Zapytajmy najpierw, co czyni autor, aby przekroczyć ową „niebezpieczną alternatywę", która nie jest z pożytkiem ani dla metafizyki, ani hermeneutyki, a z pewnością też i dla samej filozofii? Ten, wydawałoby się, prosty zabieg przeorientowania relacji obydwu postaw, napotyka na pewną trudność natury historycznej. Faktem jest bowiem, że hermeneutyczna filozofia powstała w okresie „kryzysu metafizyki" (jak mówią jedni), lub też „końca metafizyki" (jak mówią drudzy). Zjawisko to stwarza tendencję do takiej interpretacji, w której prezentuje się ją jako wykonawczynię testamentu metafizyki, zastę-

[2] Por. np.: E. Coreth: *Zur Beziehung zwischen Hermeneutik und Metaphysik.* W: V. Warnach (Hrsg.): *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft.* Salzburg 1971; H. Kuhn: *Hermeneutik und Ontologie.* Tamże; H. Braun: *Zum Verhältnis von Hermeneutik und Ontologie.* W: R. Bubner (Hrsg.): *Hermeneutik und Dialektik II.* Tübingen 1970.

[3] Por.: O. Marquard: *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist.* philosophische Jahrbuch", 88 Jahrgang, 1981, s. 1-19.

pującą metafizykę itp. Ta ostatnia ukazywana jest jako „przeszłość filozofii", zaś hermeneutyka jako „teraźniejszość i przyszłość". Metafizyka nie spotyka się tu z hermeneutyką. Takie spojrzenie często pojawia się w filozofii współczesnej, i ono też — wydaje się — jest podstawową przyczyną zafałszowania relacji. Próbę jego zmiany można dostrzec jako pierwsze zadanie podjęte przez autora, stanowiące przygotowanie do badań historycznych. Greisch pisze: „Właśnie to musi zostać poddane w wątpliwość zarówno od strony metafizyki, jak i hermeneutyki. Z jednej strony spojrzenie na współczesne dyskusje filozoficzne pokazują, że, ogłoszona za zmarłą, metafizyka okazała się nadzwyczaj żywotna i częściowo przeżyła już niektórych lekarzy, którzy wystawili jej świadectwo zgonu; z drugiej zaś powierzchowna opinia, że hermeneutykę można wstawić w miejsce metafizyki, nie służyła w istocie jej samozrozumieniu" (s. 18).

Poszukując takiego pozytywnego stosunku, przekraczającego powyższe fałszywe założenie, wskazuje autor próbę Gadamera (s. 25), podkreślając znaczene tezy: *„Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache".* Ujawniająca się w myśli Gadamera kategoria „przynależności" *(Zugehörigkeit)*[4]*,* wyznacza — sądzi autor — pole spotkania metafizyki i hermeneutyki. Od strony metafizyki kategorię tę interpretuje Greisch jako kluczowe pojęcie współczesnej „filozofii pierwszej", dostrzegając różne jej znaczenia i prezentując trzy sposoby ujawniania się w filozofii najnowszej: u Heideggera ujawnia się ona pod znakiem słuchania (słuchanie mowy bycia), u Lévinasa pod znakiem posłuszeństwa (oddanie się Innemu), u Habermasa i Apela pod znakiem uznania (idealna wspólnota komunikacji) (s. 28).

Czytelnik mógłby jednak sądzić, że sprawa została załatwiona, a Gadamera kategoria „przynależności" jest owym „spójnikiem" wyznaczającym nowe pole relacji metafizyki i hermeneutyki. Wskazany przez Greischa problem polega jednak na tym, czy kategoria ta wyznacza całe pole relacji. Czy jest ona wystarczająca dla charakterystyki doświadczenia hermmeneutycznego? Jak zrozumieć kategorię przynależności, aby została w niej zawarta cała treść doświadczenia hermeneutyki? Odpowiedź na te pytania zależy jednak od określenia samego „doświadczenia hermeneutycznego". I to właśnie zadanie staje się zasadnicze w ugruntowaniu nowej relacji między myśleniem metafizycznym i hermeneutycznym. Greisch podejmuje próbę nowego zrozumienia „hermeneutycznej sytuacji podstawowej" (r. II), dostrzegając tam możliwość zmiany stosunku metafizyki i hermeneutyki. Wagi jej podjęcia nie sposób przecenić. Od tego wszak, jak określi się „hermeneutyczną sytuację podstawową", zależą nie tylko losy spotkania metafizyki i hermeneutyki, ale również współczesnych dyskusji toczących się w obrębie samej hermeneutyki, tego, czym hermeneutyka jest Jak się wydaje, rozwiązanie tej kwestii jest wielką potrzebą samej hermeneutyki. Można to wyraźnie dostrzec wśród jej teoretyków, gdy dyskusje toczą się właśnie wokół tego problemu. Przykładowo: H. -G. Gadamer i J. Habermas są przekonani, że ludzka relacja do świata zawiązuje się za pośrednictwem języka i obaj widzą w tym podstawę tego, że doświadczenie ze swej istoty jest hermeneutyczne. Lecz interpretują hermeneutyczny charakter doświadczenia na

[4] „Słowo — mówi Gadamer — w zagadkowy sposób wiąże się z tym, co «odzwierciedlane», przynależy do bytu tego czegoś". Por.: H. -G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej.* Kraków 1993, s. 381.

różne sposoby. Gadamer, przypomnijmy, opowiada się za taką hermeneutyką, która łączy „rozumiejącego i to, co jest „do rozumienia" — związkiem tradycji, którego spełnienie i rozjaśnienie tworzy cel samego procesu rozumienia. Habermas z kolei wskazuje na taką hermeneutykę, w której rozumienie nie jest już ujmowane w tradycji, lecz komunikacji. Rozumienie rezygnuje tu z rozmowy z duchową przeszłością i zwraca się ku porozumieniu między ludźmi teraźniejszości. W obu przypadkach różnice dotyczą głównie istoty samego doświadczenia hermeneutycznego[5]. Sformułowany przez Greischa problem „hermeneutycznej sytuacji podstawowej" staje się dlatego centralnym zagadnieniem dla hermeneutyki.

W pracy Greischa dostrzec można wyraźnie nowy horyzont odpowiedzi, ale pojawiający się bez zanegowania odpowiedzi tradycyjnych. Przypomnijmy tu, iż pole znaczeniowe hermeneutyki wyznacza się najczęściej przez odwołanie się do greckiego czasownika *hermeneuein.* To z kolei wskazuje na boga Hermesa, jako pośrednika interpretującego śmiertelnym wolę bogów. Stąd „hermeneutyka" wiązana jest z interpretacją, wyjaśnianiem, rozumieniem itp. Greisch jest świadomy tej konfiguracji. Przedrozumienie hermeneutycznego doświadczenia wyznacza jednak w nowym spojrzeniu na boga Hermesa. Można powiedzieć, że Hermes pokazuje tu nową twarz. Greisch wprowadza bowiem element prezentacji Hermesa przez obszar bogini Hestii (rzymska Westa), jako wyrazicielki alternatywnej postawy. Teraz okazuje się, że świat Hermesa otrzymuje nową treść. Z perspektywy Hestii widać, że Hermes nie tylko jest nastawiony na „wykładanie", lecz prezentuje również pewien obraz świata określony ruchem, przekraczaniem, zmianą stanu, przejściem, kontaktami z tym, co obce. Hestia zaś odwrotnie: zamyka drzwi przed obcymi, którzy są tu jedynie gośćmi, każe przebywać „u siebie" i tego strzeże (s. 34-36). „Nie sam Hermes — pisze autor — lecz komplementarność Hermesa i Hestii daje nam klucz do zrozumienia hermeneutycznej sytuacji podstawowej" (s. 36). Łatwo tu spostrzec, że określanie doświadczenia hermeneutycznego jedynie jako „przynależności" (domena Hestii) nie wyraża teraz prawdy hermeneutycznej sytuacji podstawowej. Jest zawsze ograniczeniem. Uprzywilejowanie tej kategorii — wydaje się — fałszuje obraz hermeneutyki. Autor pisze: „Zazwyczaj (szczególnie w dekonstrukcjonistycznej krytyce hermeneutyki) uprzywilejowane staje się pole Hestii, i w tej redukcji hermeneutyka staje się okazją do znanych, i nie zawsze całkowicie bezpodstawnych podejrzeń, że w gruncie rzeczy jest ona myśleniem tego, co własne (Eigenen), przywłaszczenia, stałej obecności itd., myśleniem, które omija wszelkie radykalne doświadczenia obcości i inności" (s. 37). Jest jednak i drugie niebezpieczeństwo. W tym przypadku chce się to pole wyznaczyć, odwołując się do samego Hermesa, a hermeneutyka wkracza w obszar hermetyki, jako „totalnej obcości". Autor wyraźnie odrzuca obie skrajności. Doświadczenia hermeneutycznego nie wyznacza ani „świat Hermesa" (być wśród tego, co obce), ani Hestii (być wśród tego, co własne). „Właściwa hermeneutyka — stwierdza Greisch — ma, moim zdaniem,

[5] Należy tu również wskazać próbę rozumienia doświadczenia hermeneutycznego jako protologiki. „W odróżnieniu od logiki formalnej, jak też transcendentalnej logiki Kantowskiej, która odnosi się do pojęć i sądów przedmiotowych, hermeneutyczna nauka kategorii logiczności zwraca się ku obrazowości" (Por.: F. Fellmann: *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey.* Hamburg 1991, s. 206.

zadanie ukazania komplementarności Hermesa i Hestii w dialektycznej teorii hermeneutycznego doświadczenia podstawowego" (s. 37). Właściwe pole hermeneutyki, w koncepcji autora, wyznaczone jest z jednej strony obsolutną obcością, z drugiej absolutną bliskością (Vertrautheit).

Należy jednak zapytać, jak oddziałuje tak wyeksponowana idea komplementarności „świata Hermesa" i „świata Hestii" na problem metafizyki i hermeneutyki? Czy doświadczenie hermeneutyczne, wyznaczone obrazem Hermesa z jednej strony, i obrazem Hestii z drugiej, pozwala zlikwidować ów tradycyjnie wrogi stosunek między nimi? Spójrzmy tu przynajmniej na jedną konsekwencję tej myśli, którą należy wyeksponować. Idea przedstawiona przez Greischa pouczą że wykładanie (rozumienie) dzieje się w świecie „między". Nie można *jeszcze* rozumieć, pozostając w całkowitej obcości, nie można *już* rozumieć, pozostając w całkowitej bliskości. Rozumienie jest „ruchem" dziejącym się w polu „między". Pole „między" należy do hermeneutyki (s. 38). Ale przecież nie jest i nie może być ono obce metafizyce. Należy przypomnieć, że już Arystoteles wymieniał *pros ti* jako swoisty sposób bytowania „pomiędzy", uważając go jednak za najsłabszy w porównaniu z doskonałą formą bytu, jaką jest substancja. Bliższy nam K. Jaspers pisał: „Ponieważ filozofowanie dzieje się na drodze od czegoś tu, ku czemuś tam, jest ono pewnego rodzaju byciem między źródłem a celem, byciem-w-środku *(In-der-Mitte-sein),* byciem pośrednim *(Mittlersein)"*[6]. Należy stwierdzić, że tradycyjna metafizyka, rozwijana w paradygmacie „prymatu tego, co własne", czy też „prymatu tego, co obce", nie mogła kategorii tej potraktować w sposób poważny. „Między" prezentowało się tu zawsze jako pozór bytu, nie będąc ani identycznością bytującego „ze sobą", ani jego „identycznością" z tym, co inne. Schematyzm myślenia kartezjańskiego zagradzał bowiem drogę ku relacji, między itp. Podkreślić tu należy rolę myślenia dialogicznego zarówno w przełamywaniu tego schematyzmu, jak też w kreacji „obszaru między" (M. Buber), „słowa" (F. Ebner). Wraz z interpretacją Greischa dostrzegamy, że na tej samej drodze została również postawiona hermeneutyka i doświadczenie hermeneutyczne. Właśnie ona — wydaje się — umożliwia teraz nową metafizykę, otwiera świat „między", przełamuje subiektywizm, ale i strzeże przed „ucieczką bytu" w obcość i wrogość. Hermeneutyka rozwija się w kontekście metafizyki „między", która jest ograniczona zawłaszczeniem i odrzuceniem, obcością i bliskością.

Przedstawiony tu problem doświadczenia hermeneutycznego i konsekwencje jego rozwiązania odgrywają w pracy rolę przygotowania gruntu do analiz historycznych. Obok namysłu nad hermeneutyką i doświadczeniem hermeneutycznym czytelnik znajdzie w tej książce rozbudowany wątek historyczny, ukazujący losy spotkań metafizyki i hermeneutyki w dziejach filozofii. Przedstawiona tu historia jest wyzwalaniem hermeneutyki ku samodzielności, lecz zawsze w kontekście obowiązującej metafizyki. Autor koncentruje się na tym, aby wskazać, jak koncepcje metafizyki wpływały na rozumienie istoty hermeneutyki i jej miejsce w filozofii. Począwszy od Platona i Arystotelesa (s. 53-85), przez metafizyczne aspekty nauki o poczwórnym znaczeniu sensu *Pisma* (r. V), hermeneutykę pod znakiem metafizyki

[6] Por.: K. Jaspers: *Von der Wahrheit.* München 1991, s. 962.

Leibniza (r. VI), hermeneutykę w kontekście transcendentalizmu (r. VII), filozofii życia (r. VIII), aż po Heideggera i Ricouera (r. IX-X) śledzi autor wzajemne przenikanie się metafizyki i hermeneutyki. Postawę Platona wobec hermeneutyki (dialog *Ion* jest pierwszym filozoficznym traktatem o hermeneutyce) interpretuje Greisch jako skutek takiego ugruntowania metafizyki, w którym zakłada się z góry konieczną waśń między *logosem* hermeneutycznym i filozoficznym (s. 60)., Jeśli on (Platon) wykładanie sprowadził do samego wirtuozerstwa, które nie jest ani wiedzą, ani sztuką, to na stulecia przypieczętował w ten sposób los hermeneutyki" (s. 63). Hermeneutyka usytuowana została poza obszarem epistemologii. Arystoteles przekracza ów „subiektywny moment hermeneutyki" Platona przez ufundowanie hermeneutyki w języku. Droga, którą kroczy Greisch, prowadzi przez hermeneutykę średniowiecza, J. Chladeniusa hermeneutykę „niejasnych miejsc" (określoną modelem nauczyciel-uczeń (s. 115), aż po filozofię transcendentalną (F. Schlegel, A. Ast, F. Schleiermacher). W sposób szczególny Greisch podkreśla rolę myślenia transcendentalnego dla rozwoju hermeneutyki (s. 129). Dopiero ujęcie metafizyki spowodowane przez Kantowską filozofię transcendentalną staje się punktem zwrotnym w hermeneutyce, prowadząc do „rozumienia rozumienia" (...)

Sumując należy stwierdzić, że praca Greischa jest nie tylko naukową rozprawą na temat hermeneutyki, próbującą określić jej „warunki możliwości" (doświadczenie hermeneutyczne), lecz również stanowi próbę powiązania historii hermeneutyki z dziejami zachodniej metafizyki. Jako taka książka jest cenną pozycją zarówno dla filozofii współczesnej, jak też historii filozofii.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

GRZEGORZ TRELA

CO ZWIEMY NAUKĄ?

Alan F. Chalmers: *Czym jest to, co zwiemy nauką? Wprowadzenie do współczesnej filozofii nauki. Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki. Wprowadzenie do współczesnej filozofii nauki.* Przekł. Adam Chmielewski. Wrocław, wyd. SEDMIORÓG, 1993, 216 s.

Zacznijmy od tego, że czytelnicy spragnieni odpowiedzi na tytułowe pytanie nie znajdą nań w książce odpowiedzi, albo mówiąc ściślej, znajdą tych odpowiedzi kilka. Mamy tutaj bowiem do czynienia z przeglądem najważniejszych, najbardziej popularnych stanowisk filozoficznych usiłujących odpowiedzieć na pytanie o status poznawczy nauki.

Książka ma ogromnie wiele zalet popularyzatorskich, do których należą jasny, stosunkowo precyzyjny, sposób pisania, którego mocną stroną jest poczucie humoru połączone z dystansem zarówno do omawianych koncepcji, jak i próby własnego rozwiązania. Do tego dochodzą liczne interesujące przykłady z historii nauki, ilustrujące poszczególne hipotezy i rozwiązania.

Jest to jedna z tych książek, przy pisaniu których autor-popularyzator staje przed dylematem, zarysowanym swego czasu przez J. Kemeny'ego: „jeżeli (popularyzator — przyp. G. T.) pisze prosto, to może być łatwo źle zrozumiany. Jeżeli stara się usilnie, aby nie być źle zrozumianym, podany materiał przerazi czytelnika swym ogromem i może wcale nie będzie czytany"[1].

A. Chalmers dokonuje popularyzacji w sposób ambitny i budzący szacunek: nie waha się sięgać do problematyki trudnej, obrosłej nieporozumieniami, obcej ludziom nie dysponującym gruntownym przygotowaniem w zakresie logiki formalnej — a taką jest niewątpliwie np. Alfreda Tarskiego teoria prawdy. Sukces A. Chalmersa, podobnie jak nielicznych, wartościowych popularyzatorów nauki i systematycznej nad nią refleksji, takich jak wspomniany J. G. Kemeny czy J. Bronowski, leży w unikaniu szczegółowych rozróżnień, prezentacji ścisłej i precyzyjnej, na rzecz próby uchwycenia momentów najbardziej charakterystycznych, specyficznych dla danej teorii czy idei, oraz próba oddania wiodącej doń struktury myślowo-argumentacyjnej. Mamy więc do czynienia z uproszczeniami, których autor jest całkowicie świadom, co więcej, potrafi z nich uczynić siłę książki, uwydatniając najbardziej

[1] J. G. Kemeny: *Nauka w oczach filozofa.* Tłum. S. Amsterdamski PWN, Warszawa 1967, s. 17.

efektowne, jak i słabe strony prezentowanego materiału. Trzeba z całą mocą podkreślić, że uproszczenia w wydaniu A. Chalmersa nie oznaczają deformacji.

Pewną przeciwwagą dla zarysowującego się niebezpieczeństwa nadmiernego uproszczenia skomplikowanych procedur metodologicznych jest zaopatrzenie każdego rozdziału w reprezentatywną, dla danego problemu, bibliografię.

W pracy kolejno omówiona jest problematyka indukcjonizmu (bodaj najsłabsza partia pracy, która przedstawia indukcjonizm tak, jak widzieli go przedstawiciele Koła Wiedeńskiego w latach 20. naszego stulecia, tyle tylko, że sami oni poddali go krytycznej i wnikliwej analizie, znacznie modyfikując, a nawet zmieniając stanowisko w podstawowych kwestiach, tak że np. „późny" R. Carnap czy A. Ayer z całą pewnością nie podpisaliby się pod tak zaprezentowanym indukcjonizmem), falsyfikacjonizmu w wersji K. R. Poppera, określanego mianem „naiwnego", falsyfikacjonizmu I. Lakatosa, przedstawianego jako „wyrafinowanego", struktura rewolucji naukowych („paradygmaty") Th. S. Kuhna oraz anarchizm epistemologiczny P. K. Feyerabenda (tu również, jak mi się zdaje, autor poprzestał na obiegowych opiniach, nie znajdując dość serca i cierpliwości do oddania należytej sprawiedliwości temu autorowi).

Książka ta, podobnie jak wszystkie dzieła popularyzatorskie, ma do spełnienia niezwykle trudną i odpowiedzialną misję skracania dystansu, dzielącego osiągnięcia uczonych, od znajomości ich rezultatów w szerokich kręgach społecznych. Tytułem zachęty do lektury przedstawiam poniżej kilka wybranych ustaleń metodologii nauk, których rozwinięcie oraz uzasadnienie znaleźć może czytelnik w omawianej pracy:

— Nie istnieje metoda, dzięki której można by wykazać, że dana teoria jest prawdziwa czy nawet prawdopodobnie prawdziwa.

— Problem prawdziwości bądź fałszywości przesłanek (np. rozumowania) nie może być rozstrzygnięty na podstawie logiki.

— Zdania obserwacyjne muszą być sformułowane w języku jakiejś teorii, nawet jeżeli jest to język wieloznaczny. Innymi słowy, nie istnieją zdania czysto obserwacyjne, których wartość i moc informacyjna byłaby zależna tylko od postrzeżeń. Aby wykazać poprawność zdania obserwacyjnego, trzeba odwołać się do teorii, a im silniej chcemy je udowodnić, tym obszerniejsza wiedza będzie w tym celu potrzebna.

— Badania historyczne świadczą na rzecz tezy, że pojęcia uzyskują znaczenie przynajmniej w części dzięki roli, jaką odgrywają w danej teorii.

— Teorie to spekulatywne i hipotetyczne domysły, są one produktem ludzkiego umysłu dążącego do pokonania problemów, które napotkały teorie poprzednie, oraz starającego się przedstawić prawidłowy opis określonych aspektów świata.

— Jeżeli hipoteza pragnie być elementem wiedzy naukowej, musi *być falsyfikowalna.* Hipoteza jest falsyfikowalna, jeżeli istnieje logicznie możliwe zdanie lub zdania obserwacyjne, które są z nią niezgodne, to znaczy takie, które — jeżeli okazałyby się prawdziwe — mogłyby sfalsyfikować hipotezę. Jeżeli zdanie jest niefalsyfikowalne, wówczas świat może posiadać dowolne własności, może zachowywać się w dowolny sposób, a mimo to nie wejdzie w konflikt z tym zdaniem. Jeżeli teoria ma posiadać jakąkolwiek wartość informacyjną, musi ponosić ryzyko możliwej falsyfikacji.

— Nauka jest pełna przykładów odrzucenia zdań obserwacyjnych i zachowania teorii, z którymi stały one w sprzeczności. Choć pewne zdanie może być oparte na bardzo niezawodnych obserwacjach, nie można wykluczyć, że postęp teoretyczny ujawni jego niepoprawność. Z tego powodu konkluzywne falsyfikacje teorii nie są możliwe.

— Dla każdej klasycznej teorii naukowej można znaleźć powszechnie uznane zdania obserwacyjne, które były z nią niezgodne czy to w momencie zaproponowania teorii, czy w okresie późniejszym. Na szczęście dla nauki nie odrzucono ich.

—Eksperyment jest możliwy dopiero tam, gdzie istnieje ścisła teoria, z której można wyprowadzić przewidywania w postaci ścisłych zdań obserwacyjnych.

Książka A. Chalmersa jest atrakcyjna dla czytelnika, zaznajamiającego się dopiero z zasadniczymi problemami filozofii nauki, albowiem nie tylko prezentuje wybrane stanowiska, ale także porównuje je ze sobą, dokonując stosunkowo systematycznej oceny każdego z nich. Czytelnik bardziej krytycznie nastawiony zauważy, że oceny te są problematyczne, a zarzuty mające je uzasadniać budzą wątpliwości — dotyczy to, przykładowo, sygnalizowanego już sposobu prezentacji indukcjonizmu czy krytyki I. Lakatosa, który jakoby wbrew swym deklaracjom nie sformułował kryterium wyboru pomiędzy konkurencyjnymi teoriami.

Wydanie drugie pracy A. Chalmersa, które stanowiło podstawę dla polskiego przekazu, unika kłopotliwego pomysłu, realizowanego w poprzedniej edycji: w pierwszej części pracy poddano wtedy krytycznej analizie najważniejsze stanowiska teoretyczne, znane z literatury filozoficznej, by w części drugiej zaprezentować rozwiązanie omawianych problemów opracowane przez A. Chalmersa. Zastosowana przez niego metoda spotkała się z zasłużoną krytyką, która doprowadziła do poważnej modyfikacji części autorskiej. Obecnie stanowi ona niczym nie wyróżniające się ogniwo w ciągu narracyjnym, rozwijanym przez autora. Jak już wspomniałem, autor omawianej pracy prezentuje chwalebny dystans do swojej koncepcji, a zachwalanie jej walorów idzie w parze z sygnalizowaniem możliwych kłopotów i miejsc, w których dokonał przesądzeń o charakterze arbitralnym. Swoje stanowisko nazywa „realizmem niereprezentacjonistycznym", który—jak się zdaje—ma czynić zadość starożytnemu postulatowi Arystotelesa, iż najbezpieczniej jest chodzić środkiem. A. Chalmers przeciwstawia się skrajnościom stanowisk obiektywistycznych jak i subiektywistycznych w filozofii nauki. Szczególnie krytycznie podchodzi do „ideologii nauki" wspólnej wielu autorom. Jego zdaniem odwoływanie się do kategorii ponadczasowego i uniwersalnego pojęcia nauki i metody naukowej jest nadużyciem społecznego zaufania do cennej skądinąd formy aktywności. Jak sygnalizuje to sposób określenia przez A. Chalmersa jego stanowiska, zaprzecza on istnieniu uniwersalnych kryteriów naukowości, oraz możliwości reprezentowania przez teorię jakichś aspektów rzeczywistości (a więc rezygnacja z kategorii prawdy), przy równoczesnym sprzeciwie wobec relatywizowania postępu nauki do świadomości ogółu uczonych.

Zgodnie z tą koncepcją, świat fizyczny jest tak skonstruowany, że nasze obecnie akceptowalne teorie stosują się doń w pewnym określonym stopniu, i stopień ten pod znaczną ilością względów jest większy od stopnia stosowalności do świata teorii poprzednich (co nie znaczy, że nowsza teoria we wszystkich możliwych aspektach

jest lepsza). Celem fizyki jest ustalenie granic stosowalności teorii obecnych i proponowanie teorii, które stosują się do świata z lepszym, pod większością względów, przybliżeniem niż poprzednie. „Niereprezentacyjny realizm jest realistyczny z dwóch powodów. Po pierwsze, zawiera on założenie, że świat fizyczny istnieje w sobie właściwy sposób, niezależnie od naszej wiedzy o nim i o jego sposobach bycia Po drugie, koncepcja ta jest realistyczna, ponieważ zawiera założenie, że jeżeli teoria stosuje się do świata, to stosuje się doń zawsze w ten sam sposób, zarówno w warunkach eksperymentalnych, jak i poza nimi. Niereprezentacyjny nihilizm jest niereprezentacyjny, ponieważ nie zawiera korespondencyjnej teorii prawdy" (s. 204--205).

Realista tego gatunku nie zakłada, że jego teorie opisują byty świata rzeczywistego. Jak utrzymuje A. Chalmers, nasze teorie są szczególnym wytworem społecznym, ale stopień ich stosowalności do świata fizycznego nie jest określony czynnikami społecznymi.

Jak czytamy w nocie wydawniczej, „tłumaczone na wiele języków *Czym jest to, co zwiemy nauką?* jest jednym z najbardziej popularnych, jeśli nie najbardziej popularnym w świecie anglosaskim wprowadzeniem do problemów i teorii współczesnej filozofii nauki". Wypada także zgodzić się z dalszym ciągiem słów zachęty, jakie wydawca kieruje do czytelnika: książka ta jest niezwykle przystępna i godna polecenia wszystkim tym, którzy są zainteresowani problematyką filozofii, nauki i ich obecności we współczesnej kulturze — albowiem, co także warte podkreślenia, całość rozważań autora toczy się w perspektywie licznych dylematów kulturowych, które wciąż, i od nowa, wymagają rozstrzygnięcia.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ

NAUKOWOŚĆ I PRZEWIDYWANIE

Janusz Skarbek: *Pozytywistyczna teoria wiedzy.* Warszawa. Instytut Historii Nauki PAN. 1995, XII + 244 s.

Oto książka treściwa, lecz trudna. Trudność płynie głównie z gruntowności i wielowarstwowości przemyśleń autora, ale też trochę ze sposobu ich prezentacji. Styl jest ciężki jak u Meinonga, a liczne odsyłacze wewnętrzne postaci „wiedza typu III", „cecha U/5", „Strefa C", czy „Założenie IV" są wprawdzie zwięzłe i akuratne, dowodzą też myślowej spoistości tekstu, ale są trudno czytelne. Trzeba je wciąż od nowa odszyfrowywać, albo nauczyć się ich na pamięć — a tego czytelnik nie lubi. Zamiast kryptonimów można było wprowadzić jakąś bardziej czytelną terminologię (nie „wiedza typu III", tylko np. „wiedza hipotetyczna"; nie „Strefa C", tylko „strefa wiedzy pierwszego stopnia" itd.). Autor dba o logikę wywodu, nie troszcząc się zupełnie o komfort czytelnika, który w efekcie książkę nie tyle czyta, co się przez nią mozolnie przedziera. Tego zaś, co Francuzi zwą *aperçu,* nie ma wcale.

Jednakże przedarłszy się w końcu przez zasieki słów, czytelnik dociera ku swemu zadowoleniu do myśli jasnej i oryginalnej. Swą oryginalność książka osiąga przy tym wbrew temu, że ani jej punkt wyjścia („wzorcowym pozytywistą jest Comte"), ani punkt dojścia („wiedzą pozytywną jest wiedza predyktywna") — oryginalnymi przecież nie są. Oryginalność leży w wędrówce myślowej między tymi dwoma punktami, która biegnie całkiem nowym, nieprzetartym szlakiem.

Dwie tezy wyraźnie oryginalne warto odnotować od razu: (1) „praojcem pozytywizmu jest nie Hume, lecz Bacon"; (2) „nominalizm nie jest składową pozytywizmu". Obie zostały w pracy dobrze uzasadnione, a w każdym razie dużo lepiej niż kiedykolwiek uzasadniano tezy przeciwne, nieraz przecież wysuwane. Zaraz na wstępie autor formułuje kilka mało spornych założeń wyjściowych — coś w rodzaju „postulatów znaczeniowych" Carnapa, czy „warunków adekwatności" Tarskiego— którym wszelka zadowalająca charakterystyka pozytywizmu musi czynić zadość. (Wskazany „punkt wyjścia" jest jednym z nich, jako założenie ósme i ostatnie). Na ich podstawie wykazuje następnie w sposób przekonujący słuszność obu tez — pierwszej dość krótko (s. 199-202), drugiej szczegółowo i obszernie (s. 25-39).

Znaczenie książki Skarbka wykracza daleko poza sam temat pozytywizmu. Ustanawia ona mianowicie swym przykładem pewien nowy wzorzec: jak brać się do rzeczy w historii idei filozoficznych uprawianej nie czysto doksograficznie, lecz jako poszukiwanie w nich ziaren prawdy o świecie. Aby je odsiać, trzeba mieć metodologiczne sito; i autor je sobie zrobił, bo gotowego nie było. Sprawie tej

poświęcona jest cała pierwsza część książki *Określenie metodologicznego punktu wyjścia w badaniach nad pozytywizmem,* a jej kwintesencję stanowi właśnie owe osiem założeń. Ostatnie już znamy, a oto siedem wcześniejszych:

(1) „Przedmiotem poglądów pozytywistycznych są jakieś inne poglądy".
(2) „Poglądy pozytywistyczne obejmują (a) o p i s pewnego rodzaju wiedzy, oraz (b) uzasadnienie jej szczególnej wartości".
(3) „W punkcie (2a) poglądy pozytywistyczne muszą wskazywać, na czym polega wiedza niepozytywna".
(4) „Według pozytywizmu oba rodzaje wiedzy faktycznie występują".
(5) „ I d e a ł wiedzy pozytywnej musi się różnić od ideału wiedzy niepozytywnej".
(6) „Kategorie wyróżniające pewne teksty jako pozytywne (nie 'pozytywistyczne'!) — np. „fakt", „prawo" — nie muszą w samych tych tekstach występować".
(7) „Kryterium pozytywności winno pozwalać na selekcję tekstów 'pozytywnych' i 'niepozytywnych' innych niż zanalizowane (tzn. niż te, co posłużyły do jego sformułowania)".

Założenia te są uniwersalnym schematem — Autor mówi: „ramą" — dla wszelkich badań nad „poglądami o poglądach": termin „pozytywizm" można zastąpić w nich jakimkolwiek analogicznym Sam autor podaje tu przykład „mistycyzmu" (s. 22). Istotnie, przyjmując, że „mistyka" ma się do „mistycyzmu" jak „wiedza pozytywna" do „pozytywizmu" — czyli jedno jest ideologią drugiego — otrzymuje się gotowy zestaw założeń do badań nad mistycyzmem. Trzeba by tylko jeszcze do pary przymiotników „pozytywny — pozytywistyczny" wprowadzić symetrycznie parę „mistyczny—mistycystyczny", i oczywiście wskazać wedle własnego uznania całkiem inny wzorzec w założeniu ósmym.

Nie wszystko, co uznani pozytywiści pisywali lub piszą, jest tym samym pozytywistyczne. Pozytywizm to nie suma mnogościowa ich tez, lecz raczej ich iloczyn, a może nawet tylko jakaś jego część. Wyznaczenie tej części nie jest jednak łatwe i jemu właśnie mają służyć — i dobrze służą — założenia metodologiczne (l)-(7), oraz dodatkowe założenie (8), według którego musi ona w każdym razie obejmować także jakieś tezy samego Comte'a Skarbek pisze: „... wszyscy badani autorzy poruszają w swych pismach olbrzymią ilość bardzo różnych zagadnień; i stąd trzeba mieć jakieś 'ramy', aby (...) wyodrębnić nurt myślenia pozytywistycznego, przepływający raczej wąskim pasmem poprzez prawdziwe morze twierdzeń, pozostawionych przez autorów należących do tego nurtu" (s. 24).

Pozytywizm stanowi wyraz przekonania o wyjątkowej roli nauki w kulturze ludzkiej, a zarazem jest próbą uchwycenia samej istoty naukowości: wiedza „naukowa" to wiedza „pozytywna". Jak to rozumieć, temu poświęcone są pozostałe dwie części książki. W założeniu (2) wymaga się, by wszelka zadowalająca charakterystyka pozytywizmu spełniała następujące dwa warunki. Po pierwsze, ma ona dawać opis preferowanej w pozytywizmie wiedzy. Po drugie, ma wskazywać uzasadnienie, dlaczego tę właśnie wiedzę „pozytywną" się ceni, a wszelką inną lekceważy lub wręcz odrzuca. Pierwsze zadanie realizuje druga część książki *Pojęcie 'wiedzy pozytywnej',* drugie ma realizować jej część trzecia *Uzasadnienie postulatu 'wiedzy pozytywnej'.* W owej części drugiej autor dochodzi ostatecznie do wniosku,

że „pozytywną" jest według pozytywistów jedynie wiedza predykatywna: nie ta, co tylko rejestruje fakty, lecz ta, która pozwala je też trafnie przewidywać. Wiedzą „niepozytywną' ' jest zatem w ich oczach nie tylko teologia i metafizyka, lecz również wszelka wiedza idiograficzna, czyli czysty, „wolny od spekulacji" opis jednostkowych faktów i jego proste generalizacje. Tak więc pierwszy warunek sformułowany w założeniu (2) został spełniony: wiedzę „pozytywną" wyodrębnia wspólne wszystkim pozytywistom kryterium predyktywności — od Bacona poczynając. A co z warunkiem drugim — na czym miałaby, według pozytywisty, polegać niezrównana wartość wiedzy predyktywnej? Tu autor próbuje odpowiedzieć wskazując na praktycystyczną filozofię człowieka, ku której pozytywizm zawsze się skłania: wiedza predyktywna jest tak cenna, bo jest w najwyższym stopniu użyteczna! To ona, i ona jedynie, jest podstawą techniki, pozwalając realizować Baconowski ideał „opanowania przyrody".

Nie przeczymy, że w pozytywizmie jest silna składowa utylitaryzmu. Sądzimy nawet, że pozytywizm można by wprost zdefiniować jakio scjentyzm plus utylitaryzm, gdzie pierwsze oznacza kult naukowości, a drugie — użyteczności. A jednak nie wydaje się, by wskazanie na praktyczną użyteczność wiedzy predyktywnej wyczerpywało kwestię jej szczególnej wartości, albo chociaż dotykało sedna sprawy. Nie trzeba być utylitarystą i pytać stale „a jakie to może mieć praktyczne zastosowanie? ", by wiedzieć, że wiedza predyktywna jest jakoś osobliwie cenna — i to wcale nie utylitarnie, tylko epistemologicznie. Autor książki trudność widzi i sam wskazuje, że utylitarystyczna krytyka metafizyki opiera się na bardzo słabej logice. Sprowadza się bowiem do sylogizmu: wiedza predyktywna jest użyteczna, a metafizyka nie jest predyktywna; zatem metafizyka nie jest użyteczna. Przez piękne podstawienie autor pokazuje (s. 215), że taki sylogizm jest logicznie niepoprawny, wniosek więc nie wynika.

Jakież jednak inne kryteria wartości mogłyby tu jeszcze wchodzić w grę? Tej kwestii autor właściwie nie podejmuje, poprzestając na wskazaniu pewnych pozytywistycznych argumentów przeciw „metafizyce" (a nie za „wiedzą pozytywną"). Wymienia ich trzy: po pierwsze, metafizyka jest aberracją względem „normalnego" myślenia; po drugie, jest pełna sprzeczności; po trzecie, nie wykazuje poznawczego postępu, kręcąc się w kółko w tym samym miejscu. Jednakże przyjmując nawet te zarzuty za słuszne, nie uzyskujemy odpowiedzi na pytanie o szczególną wartość wiedzy pozytywnej. Nie przemawiają one bowiem bardziej za nią niż za niepozytywną wiedzą idiograficzną. Ta też nie jest ani myślowo skrzywiona, ani pełna sprzeczności, a przy tym idzie naprzód, wydobywając na jaw coraz to nowe fakty historyczne, paleontologiczne, geologiczne, czy jeszcze jakieś inne.

Otóż naszym zdaniem, i w pierwszym kroku, epistemologiczna wartość predyktywności polega na tym, że stanowi najbardziej przekonujące kryterium prawdy: wiedza pozytywna to ta, co przeszła pomyślnie przez test przewidywalności, a zatem owo najważniejsze kryterium spełniła. Czemu jednak samo to kryterium ma być tak ważne i przekonujące? Tej kwestii—według naszej wiedzy—ani sami pozytywiści, ani inni nie rozważali, sądząc zapewne, że odpowiedź leży na dłoni. Tymczasem wcale tak nie jest i dlatego poczytujemy za zasługę rozprawy Skarbka, że ku takim kwestiom prowadzi. Predyktywną może być tylko wiedza teoretyczna Nie jest to

zatem kryterium prawdy dla pojedynczych sądów, tylko dla całych teorii. O teorii zaś, co przez ów test przeszła—czyli jest t e o r i ą predyktywną —da się powiedzieć dwie rzeczy. Przyszłość jest nam zakryta szczelną zasłoną. Jednakże teoria predyktywną przenika przez tę zasłonę jak promienie Roentgena i pozwala widzieć przyszłe zdarzenia — i to takie, których bez niej nikt by się nie spodziewał, ani nawet o nich pomyślał. Dlatego nauka, która takimi teoriami dysponuje, ma w sobie coś z taumaturgii: moc proroctwa i czynienia cudów, która wprawia w zdumienie. A przy tym wcale nie o ewentualną użyteczność owych cudów tu chodzi — że się gdzieś woda zamieniła w wino, albo że jacyś ślepi przejrzeli. Cuda te mogą być całkiem bezużyteczne i czysto pokazowe, jak sztuczki magika. Nie one są bowiem w istocie ważne, tylko ta straszna moc duchową która się w takiej taumaturgii przejawia i budzi w ludziach uzasadnioną trwogę i cześć. (Efektu tego nie da zwykła indukcją bo przewiduje tylko to, czego już i tak wszyscy się spodziewają np. że ceny pójdą w górę.)

Skąd jednak bierze się w teorii pozytywnej ta zadziwiająca moc predyktywna i taumaturgiczna? Odpowiedź jest jedna: stąd, że takiej teorii udało się przeniknąć w głąb rozważanych zjawisk, wejrzeć w ich istotę, a przez to odsłonić ich ukryty mechanizm oraz rządzące nim siły i prawa. Teoria pozytywna to teoria głęboka. Trafność przewidywania ma dla teorii, na której jest ono oparte, podwójną siłę dowodową daje gwarancję, że teoria ta zawiera jakąś prawdę, i wskazuje, że jest to prawda głęboka. Ta głębia prawdy stanowi ową wartość epistemologiczną której pierwszą pochodną i oznaką jest predyktywność, a drugą użyteczność. Rzeczywiście, prawdy głębokie okazują się często bardzo użyteczne praktycznie, — Je epistemologicznie jest to bez znaczenia. Elektrodynamika Maxwella jest teorią pozytywną: jest głęboka, bo w swych trzech słynnych równaniach ujmuje istotę elektromagnetyzmu; jest predyktywna,, bo dzięki niej odkryto f Je Hertza; i jest użyteczną bo te f Je to radia i telewizja. Ale pierwszą wśród tych trzech wartości jest jej głębia.

Otwiera się tu płaszczyzna porozumienia pozytywizmu z metafizyką. Pierwszy uznaje w końcu, że funkcją nauki jest jej docieranie do istoty rzeczy; druga uznaje, że choć i fizyką i metafizyka dociekają istoty rzeczy, to jednak tamtej się to bez porównania lepiej udaje. Dążenia ich są więc co do celu zbieżne, ich różne drogi winny się więc gdzieś w granicy przeciąć. Albo inaczej mówiąc: zdaniem pozytywisty —które tu podzielamy—nauka daje niewątpliwy wgląd w istotę rzeczy; filozofia daje tylko nader problematyczny; a idiografia—jak historiografia czy geografia — nie daje żadnego w ogóle. O cóż więc mamy się spierać?

Na wstępie wyraziliśmy się nieco krytycznie o stylistyce omawianej książki. Na zakończenie chcemy powiedzieć coś przeciwnego. Otóż pod jednym przynajmniej względem książkę Skarbka czyta się nie tylko z zainteresowaniem, lecz i z prawdziwą przyjemnością Bije z niej mianowicie na każdej stronie dobra szkoła filozoficzna i nieodłączna od takiej szkoły wysoka kultura logiczną — chciałoby się rzec przedwojenna. Także i w tym sensie książka demonstruje zatem pewien standard, w tym wypadku wprawdzie nie nowy, Je za to na naszych oczach zanikający na rzecz rachunkowej formaliustyki i podniosłej gadaniny. Prawdziwa to ulga móc znów poczytać sobie coś filozoficznie solidnego.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

ANDRZEJ WOŁOSEWICZ

FILOZOFII ROMANA INGARDENA DZIŚ I JUTRO

Władysław Stróżewski i **Adam Węgrzecki** (red.): *W kręgu filozofii Romana Ingardena.* Warszawa-Kraków, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, 323 s.

W kręgu filozofii Romana Ingardena jest pozycją dokumentującą dorobek czwartej już konferencji naukowej poświęconej Profesorowi. Miała ona miejsce w dniach 25-27. X. 1985 r. Poprzednie odbywały się w latach 1971, 1975 i 1980. Trzeba wyraźnie podkreślić, że stało się to już dobrą tradycją krakowskiego ośrodka filozoficznego, i trzeba wszystkim, którzy mają w tym dziele swój udział, gorąco podziękować. To, że materiały z konferencji z 1985 roku możemy czytać dopiero dziś, należy niestety do złej specyfiki polskiej nauki i tylko staraniom organizatorów zawdzięczamy, że w ogóle mamy do tych tekstów dostęp.

30 opublikowanych tekstów zostało pogrupowanych w 5 tematycznych części. Ze względu na specyfikę tego typu zbioru oraz wagę i doniosłość przedstawianych autorskich głosów, większość z nich musi zostać omówiona. Ze względu zaś na objętościowo-techniczne możliwości recenzji uwzględnię szczególnie te wątki teoretyczne, które dodają coś nowego do ciągle opracowywanego dorobku Ingardena. Teksty będę omawiał (niektóre sygnalizował) według ich kolejności w zbiorze.

Część pierwsza jest zatytułowana *Ingarden — Husserl* i zawiera trzy artykuły. Pierwszy z nich to *U źródeł relacji między filozofią Ingardena a Husserla: ustosunkowanie się do redukcji* Danuty Gierulanki. Redukcja — niezależnie od indywidualnych rozstrzygnięć i autorskich opowiedzeń się—jest problemem strukturalnym fenomenologii. Radykalne przeciwstawienie rzeczy i świadomości, gwarantujące „niejaką bytową autonomię" (piszę to w cudzysłowie, aby nie wpaść od razu w rozstrzyganie sporu o redukcję) każdej z tych rzeczywistości, a zarazem ich egzystencjalną nierozłączność, powodowaną intencjonalnym charakterem świadomości, ustawia obie sfery w opozycji, której istotną cechą jest ona sama: refleksja, jej „początek" wychodzi od faktu tej opozycji i zrazu na tym poprzestaje, uznając jego pierwotność w teoretycznym ciągu rozważań w stosunku do dociekań i rozstrzygnięć „genetycznych", które później polaryzują fenomenologię. Właśnie tutaj powstaje *spór o redukcję,* stały wątek fenomenologicznych rozważań. Mamy więc nie tylko samo przeciwstawienie rzeczy i świadomości, lecz także wyważenie proporcji między nimi i opis ich roli w egzystencjalnej nierozłączności. Innymi słowy, spór o redukcję jest pierwszą „odpowiedzią" na próbę opisu całości opozycji rzeczy i świadomości, opisu koniecznego dla postawienia następnego kroku w te-

oretycznych rozważaniach. Okazuje się więc, że spór ten jest strukturalnie wpisany w redukcję, przynależny do niej z konieczności systemowej, z logiki dyskursu fenomenologicznego. Opozycja rzeczy i świadomości jest początkiem rozważań, ale aby wyjść poza „czystą" konstatację, trzeba przejść przez redukcję, zmierzyć się z jej problemem. Gierulanka mówi o tym w sposób jasny, precyzyjny i jednocześnie otwarty. Wyrazem tej otwartości jest najważniejsze — moim zdaniem — określenie w omawianym tekście: „ejdetyczny empiryzm", które na razie jeszcze autorka poprzedza słowem „osobliwy". Określeniu „ejdetyczny empiryzm", już bez zabezpieczających ostrożnych poprzedników, wróżę trwalszy i ciekawy byt.

Artykuł Josefa Seiferta *Realizm Romana Ingardena a motywy, które przywiodły Husserla do przyjęcia transcendentalnego idealizmu (Uwagi krytyczne o zasadności i granicach Ingardenowskiej krytyki transcendentalnej fenomenologii Husserla),* jest niezwykle istotny ze względu na stanowcze nazwanie poglądów Ingardena fenome*nologicznym realizmem* (co oczywiście nowe nie jest) i jeszcze bardziej zdecydowane przeciwstawienie go fenomenologicznemu transcendentalizmowi. Wśród wielu omówionych argumentów szczególną uwagę — nie osłabiając innych — zwracam na trzy: 1. „Transcendentalna fenomenologia i odrzucenie realizmu narusza więc zasadę i maksymę fenomenologii: powrotu do samych rzeczy" (s. 29). 2. „Przeto transcendentalna fenomenologia, której zwolennicy zarzucają realistycznej jej odmianie naiwność (podkr. — A. W.), sama w sposób niekrytyczny i niefenomenologiczny przeczy samej istocie poznania" (s. 33). (...) 3. „Na zakończenie uczcijmy Romana Ingardena na tym poświęconym jego filozofii kongresie, podkreślając klasyczną doniosłość podjętego przez niego zagadnienia i wskazując na potrzebę rozstrzygnięcia omawianego sporu *(Streit),* zamiast poszukiwania kompromisowych stanowisk pośrednich między realizmem a idealizmem w jakiejś strefie «przezwyciężania» tego rzekomego pseudoproblemu (Heidegger)" (s. 34).

Krótki tekst zamykający część pierwszą nosi tytuł *Dwa pojęcia monady: Husserl — Ingarden.* Chcę — na marginesie głównego problemu zajmującego autorkę, Krystynę Święcicką—zwrócić uwagę na podkreśloną wyraźnie doniosłość i dydaktyczną praktyczność esejów zawartych w *Książeczce o człowieku.* Przywołane eseje mają tak duży ładunek dramatu ludzkiego istnienia, że Święcicka pisze: „Przedstawiając naturę i kulturę jako dwa oblicza obce sobie i wrogie sfery rzeczywistości, Ingarden zbliża się do, obcych sobie przecież, przedstawicieli filozofii egzystencjalnej" (s. 37). (...).

Druga część nosi tytuł *Ontologia.* Zaczyna ją tekst Edwarda E. Swiderskiego *Zagadkowe rozróżnienie Ingardenowskie: ontologia—metafizyka.* Wiemy, że Ingarden odróżnia ontologię i metafizykę. Wiemy, że uznaje to odróżnienie za ważne. Świderski kwestionuje jasność, a co za tym idzie, sensowność tego odróżnienia. Istotne są tu — moim zdaniem — dwie sprawy. Pierwsza to ta, że tekst Świderskiego wpisuje się w przestrzeń tekstów krytycznych (zwraca na to uwagę — w następnym w kolejności tekście — Antoni B. Stępień, wymieniając właśnie Świderskiego i Stróżewskiego (s. 58)). Trzeba tę przestrzeń zauważać, jeżeli nie chcemy odcinać Ingardena od aktualnego dyskursu filozoficznego. Pozwala to — po wtóre — na wyartykułowanie ciągle ważnej potrzeby dookreślenia stanowiska Ingardena w tym względzie, skoro budzi ono tak gorące kontrowersje i jest często zupełnie nie-

zrozumiane. Jeśli (myślę tu o ingardenologach) utrzymujemy to rozróżnienie, to zarzuty przeciwko niemu formułowane trzeba rzeczowo odpierać, tym bardziej, że — jak sądzę — dotyczy ono twierdzeń dla Ingardena fundamentalnych. Problem podniesiony przez Świderskiego budzi wiele kontrowersji. Wynikają one, jak sądzę, z zapominania o generaliach, które do takiej jego postaci doprowadziły. Chodzi o koncepcję wiedzy, składającej się z czterech nieredukowalnych w żaden sposób i w żadnej sytuacji do siebie części: 1. Teoria poznania, tzw. epistemologia (z a. czystą teorią poznania, b. kryteriologią, c. krytyką poznania); 2. Ontologia (z trzema grupami pytań: a. egzystencjalno-ontologiczne, b. formalno-ontologiczne, c. materialno-ontologiczne). 3. Metafizyka (z dwiema grupami zagadnień: a. wyjaśnianie faktów w istocie swej koniecznych lub zrozumienie faktycznej istoty tego, co istnieje, b. pytanie o zasadę (podstawę) faktycznie istniejącego świata religijnego). 4. Nauki szczegółowe (z a. naukami o faktach i b. naukami o przedmiotach aczasowych). W oparciu o nią — ale wymagałoby to dłuższego wywodu, na który tutaj nie możemy sobie pozwolić — tytułowe rozróżnienie nie jest zagadkowe, choć może być kwestionowane, ale nie w proponowany przez autora sposób: „(...) jeśli stwierdzenia metafizyczne opierają się na tych samych podstawach, co stwierdzenia ontologiczne, i jeśli te ostatnie dotyczą faktów — to w konsekwencji ontologia ma *prima facie* znaczenie metafizyczne (...)" (s. 41), oraz „(...) jeśli twierdzenia metafizyczne są w całości lub w znacznej mierze oparte na tych samych podstawach, co ich ontologiczne odpowiedniki, to mogą one nagle utracić *swą prima facie* zasadność (...)" (s. 42).

Zastrzeżenie pierwsze: ontologia nie dotyczy faktów, o ile nie zmieniamy normalnego (w tym wypadku metafizycznego) rozumienia słowa „fakt" i nie odczytujemy czystych *możliwości,* zajmujących ontologię, jako „faktów".

Zastrzeżenie drugie: w ogóle nie bardzo wiadomo, co to znaczy, że ontologia i metafizyka są oparte „na tych samych podstawach"? Jeżeli miałoby być tak—jeśli dobrze rekonstruuję nie najjaśniejsze w tym miejscu (w końcu zasadniczym!) wywody Świderskiego — że uznanie epistemologii za taką ewentualną podstawę zarówno ontologii, jak i metafizyki, prowadziłoby do ich — zasadniczej nieodróżnialności, to trzeba powiedzieć, że struktura wiedzy u Ingardena nie dopuszcza takiej wyprowadzalności, a zależności między czterema częściami wiedzy (przypominam — nieredukowalnymi wzajemnie!) są innej natury: nie są „płaskie", jak wynikanie, wywodliwość czy wyprowadzalność logiczna. (...).

Artykuł Antoniego B. Stępnia *Romana Ingardena ontologia egzystencjalna,* wypunktowuje momenty styczne czy, lepiej, daleko idącego pokrewieństwa tomizmu i poglądów Ingardena (z uwzględnieniem różnic szczególnie w koncepcji Absolutu).

Peter M. Simons w tekście *Kategorie i sposoby istnienia* prezentuje rozważania Ingardena dotyczące kategorii i sposobów istnienia na tle historycznym. Robota Simsona jest rzetelna i precyzyjna, a na szczególne podkreślenie zasługuje następująca jego opinia na temat Ingardena: „Trudno pracować na tym poziomie ogólności i być pewnym sukcesu czy choćby tego, że się zostanie właściwie zrozumianym. Krytykować jakąś analizę za pomocą dowodzenia, przykładu i kontrprzykładu, nie jest łatwo, ponieważ zajmując się nowymi podstawowymi pojęciami, człowiek staje wobec pewnej nieokreśloności, której wykład i przykład nie mogą całkowicie

wyeliminować. Trzeba jednak przyznać Ingardenowi, że bardzo dobrze zdaje sobie sprawę z tego problemu i **robi rzecz najlepszą i jedyną, jaka jest konstruktywna: idzie naprzód"** (podkr. — A. W.) (s. 65). Jest to tym bardziej istotne, że trzeba się zgodzić z autorską konstatacją, że: „Dwudziestowieczny wkład do teorii kategorii, jak ją praktykował Arystoteles, wygląda naprawdę smutno" (s. 73) i tylko „Ingarden (...) idzie za Arystotelesem" (s. 63). Simons dodaje jeszcze, że „dla dalszego zredukowania nieokreśloności można sugerować pewną pomoc: system formalny" (s. 65).

Tą drogą podąża Jan Woleński w następnym artykule zbioru, zatytułowanym *Momenty bytowe i modalności.* Z jego tekstu wyciągamy naukę podwójną: filozofia, tak precyzyjnie rozpisywana jak u Ingardena, może podlegać formalizacji, co z kolei powinno otworzyć drogę ku pogłębionemu badaniu fenomenologicznemu.

Artykuł Szczepańskiego *O roli ontologii formalnej w fizyce teoretycznej* potwierdza uwagi do tekstu Swiderskiego o potrzebie widzenia wiedzy jako systemu, o wadze tak skonstruowanej struktury operacyjno-poznawczej.

Status przedmiotów idealnych a implikacje współczesnej fizyki Józefa Życińskiego to artykuł, w którym autor zwraca uwagę na wielkie możliwości, rysujące się przed problematyką wpisaną przez Ingardena w to „miejsce", w to pole napięć, które z jednej strony obejmuje ontologia z metafizyką, a z drugiej nauki szczegółowe: „Niewątpliwą zasługę Ingardena stanowi to, iż w okresie popularności empiryzmu epistemologicznego potrafił przeciwstawić się dominującym prądom i bronić ontycznej realności przedmiotów idealnych. Zajęte przez niego stanowisko pozostaje znacznie łatwiejsze do obrony w obecnym stanie rozwoju nauk szczegółowych, w okresie gdy do historii przeszły już radykalne postulaty pozytywizmu logicznego. Przedstawiona przeze mnie hipoteza pola racjonalności stanowi próbę rozwinięcia idei bronionych przez Ingardena w jego sporze z Kotarbińskim" (s. 107).

Dalsze wyjaśnienia—ciągle dla oponentów Ingardena problematycznych odróżnień — przynosi tekst *Ontologia epistemologii.* Jego autorem jest Barry Smith.

Natomiast John Fizer wprowadza Ingardena w filozoficzną współczesność, bowiem zastanawia się nad zagadnieniem *Dekonstrukcji podmiotu w świetle epistemologii Ingardena.*

Dla odmiany Ewa Sowa kończy tę część artykułem *Roman Ingarden jako historyk filozofii,* co jest o tyle godne zauważenia, że Ingarden historią filozofii jako taką się nie zajmował.

Część trzecia nosi tytuł *Filozofia wartości. Etyka.* Pomieszczono tu 5 referatów, z których pierwszy, autorstwa Andrzeja Półtawskiego, *Roman Ingarden—metafizyk wolności,* dotyka zagadnienia postrzegania Ingardena jako filozofa kultury, jednak najciekawsze zdają się tu być rozważania Półtawskiego dotyczące ciągle — jak na to wskazują przytaczane już inne teksty z konferencji — trudnego problemu: ontologia a metafizyka.

Kolejne dwa teksty dotyczą istotności problemu wartości. Guido Kung *(Brentano i Ingarden o doświadczeniu i poznawaniu wartości)* pisze: „Weźmy pod uwagę na przykład lingwistyczną teorię Noama Chomsky'ego i teorię sprawiedliwości Johna Rawlsa. Obie zmierzają do wyeksplikowania, co jest dane *implicite* w określonym «nie-teoretycznym» doświadczeniu norm. I tak Chomsky odwołuje się do naszego

intuicyjnego poczucia poprawności gramatycznej, a Rawls do naszego moralnego poczucia sprawiedliwości. Lecz żaden z nich nie analizuje następnie szczególnej natury tych doświadczeń wartości, które stanowią punkt wyjścia ich systemów" (s. 157). A Ingarden właśnie to robi, co pokazują następni autorzy.

Ten sam problem zajmuje Adama Węgrzeckiego w tekście *O doświadczeniu aksjologicznym* i Jana Pawlicę w artykule *O odpowiedzialności.* Pawlica mówi o tym, że Ingarden poszerzył rozpatrywanie ludzkiej odpowiedzialności, widząc ją nie tylko w świetle problemu wolności, ale przede wszystkim w związku z wartościami.

Część czwarta dotyczy *Filozofii człowieka.* W rozpoczynającym ją tekście Jadwigi Ciszewskiej *Osoba ludzka a świat wartości w filozofii Romana Ingardena,* znowu wraca — okazując tym samym swoją kluczowość — kwestia odpowiedzialności.

Szczegółowym rozwinięciem filozofii człowieka jest artykuł Janiny Makoty *Filozofia człowieka u Nicolai Hartmanna i Romana Ingardena,* w którym otrzymujemy porównawcze zestawienie poglądów obu wymienionych w tytule myślicieli.

Tajemnicę czasu w filozofii Romana Ingardena rozważa Maria Bielawka, przez co obraz człowieka jako „przedmiotu trwającego w czasie" jest pełniejszy.

O możliwościach wyciągnięcia z filozofii Ingardena konsekwencji bardzo już praktycznych mówi Władysław Cichoń w tekście *Znaczenie myśli Ingardena dla tegrii wychowania.*

Część ostatnia, piąta, to *Estetyka.* Rozpoczyna ją krytyczny artykuł Kazimierza Bartoszyńskiego *O niektórych założeniach estetyki Romana Ingardena.* Autor wnikliwie analizuje zagadnienie konkretyzacji i problem jej zmienności w powiązaniu z ujawnianymi elementami normatywizmu i konkluduje: „Z obserwacji powyższych wynika, że Ingardenowskie przeświadczenie o istnieniu «konkretyzacji wiernej», której ukonstytuowanie jest «utrudnione» przez różne okoliczności spoza dzieła, nie poddają się przekładowi na sposób mówienia, w którym operuje się pojęciem rozmaitych i równouprawnionych języków odbioru".

Maria Gołaszewska w tekście *Roman Ingarden o artystycznej twórczości* daje wykładnię tego, jak można wypełnić pewne miejsca niedookreślenia w jego intelektualnej spuściźnie, gdzie wprost o sprawie twórczości mówi się niewiele.

O różnych rozumieniach wartości estetycznych Włodzimierza Galewicza jest zestawieniem poglądów m. in. Moore'a, Wallisa, Elzenberga, Beardslay'a i oczywiście Ingardena na tytułowy temat.

Artykuł Rolfa Fiegutha *Ingardena sprawa „Istoty liryzmu"* to tekst, w którym autor w oparciu o znaną koncepcję wielowarstwowości dzieła analizuje specyfikę liryki, co widać m. in. w tzw. „skondensowanej teraźniejszości" utworu lirycznego.

Także literaturze poświęcony jest tekst Andrzeja Tyszczyka *Estetyczne i pozaestetyczne wartości literatury w koncepcji Romana Ingardena.*

Bohdan Pociej w artykule *Roman Ingarden a polska myśl muzykologiczna* przedstawia frapującą, bo nowatorską propozycję skorzystania przez polską muzykologię z refleksji autora *Sporu...* dotyczących muzyki.

Trzy ostatnie teksty dotyczą malarstwa, kolejnej dziedziny sztuki analizowanej przez Ingardena. W pierwszym *Refleksje nad Ingardena wykładnią obrazu,* Walter Biemel broni — „zagrożonej" jego zdaniem — pozycji autora dzieła sztuki wobec istotnie ważnej roli widza, widza, który jest drugim „fundamentem bytowym"

obrazu. Biemel sugeruje, że istnieje niebezpieczeństwo, że widz staje się „fundamentem pierwszym" (O ile nie jedynym). Przy okazji autor mówi o problemach rozgraniczenia wartości artystycznych i estetycznych.

Teksty O *idei barwy* Pawła Taranczewskiego i *Z pogranicza sztuki* Andrzeja Basisty są rozważaniami artystów, prowadzonymi w dialogu z filozofią Ingardena. Śmiem twierdzić, że taka formuła jest swego rodzaju ideałem, z którego ziszczenia Ingarden byłby dumny, bo to dowodzi, że trafił swym intelektem w opór rzeczywistości (rzecz dla fenomenologa bezcenna!) i nadkruszając go rozjaśniał mroki. (...).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

KATARZYNA GURCZYŃSKA

POZA LOGIKA *TRAKTATU*, CZYLI MILCZENIE WITTGENSTEINA

Cyril Barrett: *Wittgenstein on Ethics and Religion Belief.* Oxford, Cambridge: Blackwel 1991, 285 s.;
B. R. Tilghan: *Wittgenstein' s Ethics and Aesthetics.* Basingstoke: Macmillan 1991, (?) s.

W 1991 roku sw krajach anglojęzycznych ukazały się, wśród wielu innych opracowań dotyczących filozofii Wittgensteina, dwie pozycje szczególnie zasługujące na uwagę: Cyryla Barretta *Wittgeistein on Ethics and Religious Belief,* oraz B. R. Tilghmana *Wittgenstein Ethics and Aesthetics.* Ukazanie się tych pozycji jest godne uwagi nie tyle ze względu na niegasnące zainteresowanie filozofią Wittgensteina (w 1991 roku ukazało się az 160 jej opracowań), ile na nieczęsto podejmowaną próbę odmiennego na nią spojrzenia. Odmienność polega przede wszystkim na przesunięciu akcentu z rozważań językowych filozofa na jego dociekania metafizyczne, szczególnie zaś na etykę. Obaj autorzy uważają zgodnie, że rozważania dotyczące sensu życia, estetyki, wiary religijnej, tego co mistyczne, czyli całej sfery niewyrażalnego, nie należą, jak zwykli sądzić reprezentanci Koła Wiedeńskiego, do zagadnień peryferyjnych filozofii Wittgensteina, ale stanowią jej jądro.

Interpretacja ta pojawia się w wyniku odmiennego spojrzenia na to, co niedorzeczne. Techniczną rolą *Traktatu logiczno-filozoficznego* było oddzielenie tego, czego nie można powiedzieć od tego, co powiedzieć się daje. Koło Wiedeńskie, przyjmując ten podział i jednocześnie sądząc, że zdania próbujące wyrazić coś niewyrażalnego, są niedorzeczne i jako takie — całkowicie pozbawione wagi. Odmienna zaś interpretacja kroczy drogą uznania owych niedorzeczności za ślady prowadzące do rzeczywistych odkryć filozoficznych, do tego, co stanowi cel rozważań filozofa, mianowicie do odkrycia sensu życia. Wydaje się to potwierdzać w sposób obrazowy uwaga pochodząca z listów Wittgensteina do Fickera, w którym pisze on, że *Traktat* składa się z dwóch części, tej napisanej i tej nienapisanej, a właśnie ta nienapisana jest właściwa.

Tilghman i Barrett, choć w inny sposób, podkreślają jedność filozofii Wittgensteina, brak zwrotu w jego myśli. Zmianie uległ, ich zdaniem, sposób obrazowania, nie zaś istotna treść. Mimo to obaj prowadzą swoje analizy w porządku chronologicznym, rozpoczynając od najwcześniejszych zapisków filozofa w *Notebooks 1914-1916,* a kończąc na tekście *O pewności.* Ze względu na to, że książki, o których piszę, nie należą do łatwo dostępnych, pozwolę sobie je szerzej omówić.

Jako pierwszą przedstawię pracę Cyrila Barretta. Autor *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief,* jezuita, profesor uniwersytetu w Warwick, jest, między innymi, wydawcą *Wittgenstein's Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief (1968).* Celem, jaki Barrett sobie stawia, jest zebranie w całość uwag Wittgensteina dotyczących etyki oraz wiary religijnej. Choć, jak twierdzi, filozofia Wittgensteina nie tworzy systemu, to sama jej myśl jest systematyczna i, jako taka, może zostać uporządkowana. Co więcej — twierdzi — ta niesystemowość nie jest przypadkowa. Wittgenstein stworzył coś w rodzaju łamigłówki, krzyżówki myśli, których wzajemne powiązania niosą ze sobą istotną treść, będącą właśnie przedmiotem książki Barretta. Innym celem, jaki autor sobie stawią jest wykrycie tego, co ową krzyżówkę uwag spaja w całość. Są nimi mianowicie, twierdzi autor, wartości, bo choć nigdy nie definiowane, niezmiennie przeplatają się poprzez sieć problemów poruszanych przez Wittgensteina. Przyjrzyjmy się najpierw prezentacji owych problemów, a później poddamy ocenie zamierzenia autora.

Książka Barretta składa się z dwóch części. Pierwsza dotyczy wcześniejszego okresu myśli Wittgensteina, obejmując *Notebooks 1914-1916* i *Wykład o etyce.* Przedmiotem analizy Barretta są kolejno: wydobycie logicznego statusu istnienia wartości, odpowiedź na pytanie, w jaki sposób etyka jest niewyrażalna, rozważania dotyczące woli, analiza doświadczeń mistycznych i miejsce Boga w *Traktacie.*

Barrett rozpoczyna swe dociekania od analizy znaczeń niedorzeczności. Zdania, którymi posługuje się etyką są niedorzecznościami w tym sensie, że nie dotyczą faktów. Wartości zatem muszą posiadać odmienny od faktów status ontologiczny. Jeżeli więc faktom przysługuje istnienie przypadkowe (wszystko mogłoby być inaczej), to, konkluduje Barrett, wartościom musi przysługiwać absolutny sposób istnienia. W tym właśnie sensie istnieją one poza światem. Od razu uderza tu pewna niefrasobliwość interpretacji, wydaje się bowiem, że Barrett powiedział więcej niż mówi Wittgenstein. Tekst *Traktatu* mówi tylko tyle, iż wartości pojawiają się w świecie, zaś autor opracowania twierdzi, że istnieją one poza światem. Wittgenstein dopuszcza nieistnienie wartości (Jeżeli jest jakaś wartość, która ma wartość... " [6. 41]), opracowanie zaś stanowi analizę sposobu istnienia wartości bez dopuszczenia jej nieistnienia. Również sposób, w jaki Barrett uzasadnia niedorzeczność zdań etyki, jest nieco zaskakujący. Etyką zdaniem Barretta, mówi o tym, co być powinno, nie zaś o tym, co jest i to decyduje, iż nie może ona dotyczyć faktów.

Argumentacja ta wydaje się być całkowicie chybiona. Ogólność zdań etyki, jej nieadekwatność co do poszczególnych przypadków zachodzących w świecie, nie jest niczym odmiennym od ogólności zdań, jakimi posługują się nauki przyrodnicze. Jej niedorzeczność, co *explicite* zostaje wypowiedziane w *Traktacie,* polega przede wszystkim na jej transempirycznym charakterze, kłócącym się z pojęciami o charakterze empirycznym, którymi etyka się posługuje. Kładąc nacisk na to, że etyka nie dotyczy faktów, autor zajmuje się analizą jej pojęć w sposób marginalny. Fakt ten dziwi dlatego, że właśnie wartości mają być przedmiotem uwagi autora. Utożsamianie niedorzeczności zdań etyki z jej ogólnością, zawęża etykę do jej aspektu normatywnego, co nie znajduje uzasadnienia w pismach Wittgensteina. Tego, czym jest wartość, Barrett, pozostając w zgodzie z myślą filozofia, nie próbuje powiedzieć. Jednak względy, dla których tego nie czyni, są motywowane czymś więcej niż tylko

owym pozostawaniem w zgodzie. Barrett zakłada bowiem, że choć nie potrafimy powiedzieć, czym wartość jest, to wszyscy to dobrze wiemy. Zakłada zatem cichą umowę co do rozumienia niektórych pojęć, przez Wittgensteina uznanych za niewyrażalne. Jeżeli jest to posunięcie słuszne, to nie zostaje ono przez autora wyjawione i uargumentowane.

Nosicielem etyki jest wola. Barrett analizuje stosunek „mojej" woli do woli „obcej", czyli tej, na którą „moja" wola napotyka w świecie i na którą nie ma wpływu. Ostatecznie zostaje tu wyinterpretowane to, iż tym, co sprawia, że coś jest dobre a coś innego — złe, jest nastawienie podmiotu etycznego do świata.

Ostatnie tezy *Traktatu* dotyczące tego, co mistyczne, zestawia Barrett z fragmentami pochodzącymi z *Wykładu o etyce.* W interpretacji autora cud, to co transcendentalne, doświadczenia zdziwienia istnieniem świata i poczucia całkowitego bezpieczeństwa zostają określone wspólnym mianem mistycznego. Autor zastanawia się, czy każde doświadczenie, o które nie można sensownie zapytać (a to charakteryzuje wyżej wymienione doświadczenia), jest zarazem doświadczeniem mistycznym? Analizuje również spojrzenie, które pozwoliłoby na ujrzenie świata jako cudu. A takim jest właśnie spojrzenie religijne. Barrett uważa, że różnica w widzeniu świata może stanowić kryterium odróżniania człowieka religijnego od niereligijnego. W rozdziale poświęconym mistyce brakuje rozważań nad tym, co mistyczne, nie jest też uzasadnione włączenie w obszar rozważań dotyczących mistyki cudu i znów, jak w poprzednim rozdziale, wydaje się, że autor polega na naszym intuicyjnym wyczuciu pokrewieństwa między nimi.

Pierwszą część kończy obraz Boga, taki, jaki można wyinterpretować na podstawie *Traktatu,* a zatem: obraz Boga jako sensu świata, Boga jako Ojca, czyli dawcy sensu świata i Boga jako Losu (tu Barrett analizuje problem wolności u Wittgensteina, w zestawieniu z wolnością u Sartre'a i Schopenhauera).

Część drugą, poświęconą późnej filozofii Wittgenstaina, obejmującą okres od *Dociekań filozoficznych* po ostatnie zapiski *O pewności,* Barrett rozpoczyna od przedłożenia argumentów za brakiem rozłamu pomiędzy tzw. pierwszą i drugą filozofią Wittgensteina, co przybiera postać argumentów za brakiem rozłamu w jego poglądach na wartości. Zmianie, twierdzi Barrett, ulegają wyłącznie terminy, w jakich się o wartościach mówi, nie zaś to, co się na ich temat sądzi. Zmienia się zatem sam sposób obrazowania, zaś poglądy, w tym również poglądy na język, nie ulegają zmianie. Język w postaci gier nie eliminuje dystynkcji wyrażalne — niewyrażalne. Rozróżnienie to staje się źródłem dla dwóch odrębnych gier językowych. Nie zmienia się zatem to, co leży w centrum uwagi Wittgensteina, choć, zdaniem Barretta, zainteresowanie filozofa etyką, estetyką i wiarą religijną pogłębia się. Sądy etyczne dotyczą czynów, estetyczne przedmiotów, zaś to, czego dotyczą rozważania religijne, pozostaje milczeniem. To rozróżnienie zostało poddane krytyce przez Tilghmana, o czym nieco dalej.

Prezentację późniejszej filozofii Wittgensteina, realizowaną ze względu na problematykę etyczną, rozpoczyna Barrett od uwag na temat gier językowych i na tak zarysowanym tle rozważa *status quo* tego, co niedorzeczne. Refleksja bowiem nad niedorzecznym przybiera obecnie kształt zdania: przyjrzyj się sytuacji, w której mógłbyś powiedzieć coś niedorzecznego. Ten typ refleksji umożliwia źródłową

prezentację tego, co etyczne i estetyczne. Pozostaje jednak problem wiary religijnej. Fakt ten pozwala, zdaniem Barretta, na wyróżnienie jej spośród zagadnień etycznych i estetycznych. Czy istnieje bowiem gra, w której byłoby zadomowione słowo „Bóg"?

Zagadnienie „widzenia że" i „widzenia jako" (zob.: *Dociekania,* cz. II, XI), adaptuje autor do rozważań na temat odmiennego widzenia świata przez osobę niewierzącą i wierzącą. Dla pierwszej z nich świat będzie się rozpadać na fakty, druga będzie go postrzegać jako ograniczoną całość. Barrett analizuje język religii posługujący się analogią, która, jego zdaniem, ma postać „widzenia jako". Nie istnieje bowiem to, do czego odnoszą nas obrazy, które język religii stwarza. Analogia ma tu inny charakter: zamiast odnosić nas do czegoś, zdaje się mówić: zobacz to, o czym mówię, ale inaczej. Zarówno osoba wierząca, jak i niewierząca nie oglądały Boga, jednak ich spojrzenie na świat jest całkowicie inne.

Innym problemem przejętym przez Barretta z *Dociekań,* jest problem „rozumienia". Autor rozpatruje go w kontekście rozumienia osoby wierzącej przez niewierzącą. Sprowadza go więc do postaci pytania o przedmiot rozumienia, czy też nierozumienia, czyli co rozumiemy, lub czego nie jesteśmy w stanie zrozumieć, kiedy ktoś mówi nam, że jest osobą wierzącą. Pytać tutaj będziemy o to, co stanowi dla nas przedmiot rozumienia lub nierozumienia: czy o to, w jaki sposób osoba wierząca mogła uwierzyć, czy raczej o to, co stanowi przedmiot jej wiary. W książce omawia się też problem, na ile Wittgenstein jest, a na ile nie jest relatywistą językowym.

Końcowa część książki poświęcona jest zagadnieniom wiary religijnej. Religia, zdaniem Barretta, na tle uwag Wittgensteina, jest ideą regulatywną ludzkiego życia i jako taka, ma postać: patrz na świat z religijnego punktu widzenia, czyli patrz na wszystko takie, jakie jest, ale z innej perspektywy. Religia u Wittgensteina zatem nie tylko nie ma postaci teorii, ale jej nieteoretyczność jest jej istotą. Nie mogą więc powstać dowody na prawdziwość religii, bo powstają ona zawsze *post factum* aktu wiary. Tym, co Barrettowi wydaje się szczególnie wartościowe w refleksji Wittgensteina nad religią, jest wskazanie na niedorzeczność zdań religii jako na źródło jej nieracjonalności. Bezpodstawne są zatem wszelkie próby formułowania racjonalnych dowodów na słuszność wiary. Prób tych dokonuje się poprzez analogiczne traktowanie religii i nauki. Nauka jednak, zdaniem Barretta, odnosi nas do faktów, zaś religia do nich nas odnieść nie może. Podstawy wiary mają charakter indywidualny i tam jest ich właściwe źródło, które zatem może być całkowicie nieracjonalne. Starając się pokazać ową nieracjonalność religii, Barrett za coś całkowicie pewnego przyjmuje racjonalność nauki.

Podsumowując całość uwag Wittgensteina na temat etyki, Barrett twierdzi, że żadna z tych uwag nie została wypowiedziana—biorąc pod uwagę to, co do tej pory powiedziano na temat etyki w ogóle — po raz pierwszy. Co więcej, sens tych uwag można znaleźć już u Ojców Kościoła. Wartość dociekań Wittgensteina leży, konkluduje Barrett, raczej w tym, że filozof rozważania dotyczące wartości, sytuuje w szerszym, bo obejmującym logikę kontekście i poszukuje ich korzeni w obserwacji samego języka.

Podstawową zaletą pracy Barretta jest zgromadzenie uwag Wittgensteina na temat etyki i wiary religijnej. Omówienie tego, co sam filozof uznał za właściwe przemilczeć, jest przedsięwzięcem ryzykownym. Próba uporządkowania materiału,

który w swej oryginalnej wersji został celowo nieuporządkowany (przyjmijmy taką możliwość), zawsze może budzić sprzeciw i krytykę. To należy już jednak do oceny samego czytelnika książki, tak, jak i należy do niej sposób prezentacji problemów. Zniecierpliwienie może wzbudzać prowadzenie badań na rzecz zgodności myśli Wittgensteina z doktryną Kościoła. Książka bowiem nosi silne znamiona światopoglądu chrześcijańskiego, który nierzadko, kosztem rzetelnej analizy tekstu, ciąży na sposobie interpretacji uwag Wittgensteina.

*

Autorem drugiej prezentowanej tu pracy jest B. R. Tilghman, profesor Stanowego Uniwersytetu w Kansas. Jak Barrett, Tilghman zakłada jedność obu filozofii Wittgensteina (łączy je, zdaniem autora, zainteresowanie filozofa związkiem języka ze światem). Tilghman jest również przekonany o tym, że etyka jest filozoficznym celem Wittgensteina. Przedmiotem pracy Barretta było wydobycie poglądów filozofa na etykę, zaś przedmiotem pracy Tilghmana jest estetyka Praca stanowi komentarz do tezy [6. 421] *Traktatu;* „Etyka i estetyka to jedno". Problem ten umieszcza autor na tle szerokiego tła teorii estetycznych i poglądów na sztukę. Poprzez ukazanie tego, na czym polega istotny związek etyki i estetyki, Tilghman zamierza przybliżyć nam to, na czym polega, w rozumieniu Wittgensteina, związek sztuki z resztą naszego życia. Zdaniem autora książki, w pismach filozofa możemy znaleźć odpowiedź na pytanie, w jaki sposób sztuka jest ważna w życiu jednostki, a przede wszystkim, w jaki sposób sztuka wyraża sens życia. Prezentację tych zagadnień autor stawia sobie za cel.

Przyglądając się różnym teoriom estetycznym, Tilghman stwierdza całkowity brak zgodności w poglądach na rolę sztuki w życiu jednostki. Pojawienie się *Dociekań,* książki wnoszącej lingwistyczny sposób spojrzenia na problemy sztuki, przesuwającej akcent z poszukiwań istoty sztuki na język, jakim sztuka się posługuje, zostało, jego zdaniem, pominięte: żadna z teorii estetycznych nie wchłonęła jej treści. Ten brak uwagi wiąże się z taktowaniem filozofii Wittgensteina w duchu neopozytywistycznym. Z takiego spojrzenia Tilghman całkowicie rezygnuje w swojej pracy i podstawę swoich estetycznych dociekań umiejscawia w rozważaniach etycznych Wittgensteina.

Warto podkreślić, że Tilghman nie próbuje zrekonstruować teorii estetycznej z pism Wittgensteina, gdyż uważa, że teorii takiej znaleźć tam nie można. Nieteoretyczność estetyki jest tym, co dla niej najbardziej charakterystyczne. Nie znaczy to jednak, że niemożliwym jest umieszczenie jej na tle innych poglądów na sztukę, filozofię sztuki i wobec teorii estetycznych. Historii samych tych pojęć poświęcony jest drugi rozdział książki. Przegląd teorii prowadzi Tilghmana do wniosku, że sztuka współczesna utraciła swój ludzki charakter, tj. przestała odwoływać się do tego, co ludzkie, zaś przedmiotem jej odwołań stała się ona sama.

Autor stara się odkryć autentyczny wymiar sztuki, czyli jej wymiar ludzki. Dokonuje tego za pomocą Wittgensteinowskiej analizy związku pomiędzy etyką i estetyką. Zgadzając się z Barrettem (Tilghman w kilku miejscach nawiązuje do jego pracy), autor uważa, że pomiędzy etyką i estetyką nie zachodzi relacja identyczności, ich związek natomiast ma naturę pokrewieństwa. Widzi je jednak inaczej niż Barrett, który uważał, że różnica między etyką i estetyką polega na tym, iż etyka odnosi się

do działania, zaś estetyka do przedmiotu. Z przyjęciem takiego rozróżnienia Tilghman nie godzi się, gdyż, jak sądzi, etyka jako działanie nie pojawia się w *Traktacie.* Jest ona, twierdzi autor, sposobem widzenia świata, nie zaś sposobem zachowania się w nim. Problem ten ma bowiem naturę estetyczną, nie polega na niewiedzy dotyczącej tego, jak żyć, jak zachować się w świecie, problematycznym jest tutaj widzenie świata. Rozwiązanie zagadki życia też, twierdzi autor, należy interpretować w tym właśnie duchu. Jej rozwiązanie polega bowiem na właściwym widzeniu świata, na jego właściwym nam się ukazaniu.

Pararele między etyką i estetyką uwidaczniają się przede wszystkim w ich niewyrażalności, zatem wartości etyczne i estetyczne można tylko pokazać. Tym, co je łączy, jest kontemplatywne spojrzenie na rzeczy: z etycznego punktu widzenia, świat posiada duszę, zaś sztuka duszę świata wyraża. W ten sposób estetyka mówi o tym, co etyczne. Ta ostatnia uwaga skłania Tilghmana do postawienia pytania o sposób, w jaki sztuka wyraża duszę świata, a poprzez to mówi coś o nas samych. To bowiem, co stanowi duszę świata, zależy od mojego nań spojrzenia Widzę świat takim, jakim sam jestem (świat jest moim światem). Zatem problem wyrażania duszy świata przez sztukę winien być poprzedzony analizą tego, co ludzkie, tj. ludzkich uczuć, zachowań, myśli, porozumiewania się (tu pojawia się problem „rozumienia" z *Dociekań).* Tak bowiem, jak porozumiewanie się ludzi zakorzenione jest w praktyce, tak ludzka natura — konkluduje autor — odsłania się w życiu codziennym. Rozumienie dzieła sztuki opiera się na rozumieniu innej osoby, jest w stosunku do niego pasożytnicze, opiera się na nim. Tak jak ono, wymaga praktyki życia codziennego, opiera się na rzeczywistych stosunkach międzyludzkich. I te relacje stanowią jej przedmiot. Bowiem sztuka wyraża to, dzięki czemu w ogóle jest możliwa. Wyrażanie to jednak nie ma charakteru wyjaśniania, gdyż sztuka nie może wyrazić stosunku do swojego przedmiotu. Sztuka zdaje się nam mówić: patrz na podobieństwa między światem a sztuką, i to, co sztuka pokaże nam jako ludzkie, ukaże nam sens życia.

Jednak co znaczy, że sztuka ukazuje nam sens życia? Jest to zagadką. Czy bowiem wskazanie tego, co ludzkie, jako stanowiące pomost łączący świat ze sztuką, wyjaśni nam, dlaczego sztuka jest zdolna wyrazić sens życia? Jeżeli nawet odpowiedź znajduje się w książce Tilghmana, to bardzo trudno jest ją stamtąd wydobyć, nie zostaje wyrażone *explicite.* Pytanie, na które na pewno znajdziemy odpowiedź, to takie: co wyraża sztuka? Odpowiedź brzmi: Wyraża ona to, co ludzkie. Znajdziemy na to również argumenty i sposób argumentacji jest przejrzysty. Co znaczy jednak, że sztuka wyraża sens życia (?), pozostaje bez odpowiedzi.

Cennym aspektem książki jest umieszczenie omawianych problemów na tle historii estetyki, ekspresjonizmu w szczególności. Erudycja autora jest godna podziwu. Jednak tradycja nie pomaga Tilghmanowi w odpowiedzi na owo kluczowe pytanie dotyczące sztuki i sensu życia. Być może, na gruncie filozofii Wittgensteina takiego pytania w ogóle nie da się postawić; mimo to analiza tego problemu wymaga pewnego przybliżenia, pokazania miejsca skąd i dlaczego nie można już pójść dalej. Książka natomiast wydaje się dawać w tym względzie odpowiedź wymijającą.

Omawiane prace są nadal pracami pionierskimi z zakresu zagadnień etycznych i estetycznych u Wittgensteina. Rzucają one nowe światło na jego filozofię i jako

wprowadzające w obszar nieprzebadanego gruntownie pola etycznych i estetycznych rozważań filozofa, dobrze spełniają swoją rolę. Z pewnością literatura na ten temat powiększy się w najbliższym czasie i książki Barretta i Tilghmana, jako zbyt powierzchownie traktujące te problemy, zostaną zapomniane. Jednak takie przypuszczenie nie pomniejsza ich wartości w czasie obecnym.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

W OBRONIE FILOZOFICZNEJ MĄDROŚCI

Mortimer J. Adler: *Dziesięć błędów filozoficznych.* Przeł. Józef Marzęcki. Warszawa, Wydawnictwo MEDIUM, 1995, 174 s.

Filozofia nowożytna, zapoczątkowana przez Kartezjusza, współcześnie poddana została dość istotnej krytyce. Znamienne przy tym, że krytyka ta wynikała z dwu zasadniczo różnych wizji świata i koncepcji filozofii. Z jednej strony zarzucano jej bowiem zagubienie metafizycznej mądrości, obecnej w systemach starożytności i średniowiecza, na rzecz jałowych rozważań epistemologicznych i kryteriologicznych, mających uprawomocnić ludzką wiedzę o świecie (E. Gilson), z drugiej — podjęcie nierealizowalnego zadania ostatecznego ugruntowania wiedzy w absolutnie pewnym i oczywistym poznaniu (R. Rorty).

Prezentowana tu książka Mortimera J. Adlera, pomyślana jako przegląd podstawowych problemów filozoficznych, w których popełniono w przeszłości zasadnicze błędy, również ich zasadniczego źródła upatruje w systemach nowożytnych, zwłaszcza Kartezjusza, J. Locke'a, D. Hume'a i T. Hobbes'a. Zaznaczyć jednak trzeba, że w swoich ocenach myśli nowożytnej Adler bliższy jest Gilsonowi (chociaż wprost na niego się nie powołuje), aniżeli Rorty 'emu czy innym postmodernistom; uważa wszak, że podstawowe pomyłki wynikają z zagubienia w XVII i XVIII stuleciu filozoficznych, opartych na zdrowym rozsądku, intuicji Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu i że w związku z tym eliminacja owych błędów jest możliwa tylko przez powrót do tradycyjnej, starożytnej postawy filozofowania i do podstawowych, nadal zachowujących swą aktualność, rozróżnień wówczas dokonanych. Trzeba, zdaniem Adlera, „stwierdzić, iż w zakresie filozofii zarówno teoretycznej jak i praktycznej, dokonał się w czasach nowożytnych niewielki tylko—jeśli w ogóle jakikolwiek — postęp. Wprost przeciwnie, poniesiono duże straty na skutek błędów, których można by uniknąć, gdyby w okresie nowożytnym zachowano starożytne prawdy, zamiast je ignorować" (s. 172).

Zdaniem Adlera, głównym grzechem filozofów nowożytnych było to, iż dochodząc do błędnych konkluzji swoich rozumowań, nie starali się ich korygować poprzez analizę i kontrolę prawomocności wyjściowych przesłanek, lecz starali się uniknąć niepożądanych konsekwencji poprzez przyjmowanie dodatkowych, często błędnych założeń. Inaczej mówiąc, zamiast skorygować podstawowe założenia swoich systemów, trwali w przekonaniu, że są one oczywiste. Zdaniem Adlera, zapoznana tu została jedna z podstawowych zasad metodologicznych Arystotelesa, ta mianowicie,

że mały błąd na początku, wielki jest na końcu, domagająca się zawsze kontroli przesłanek oraz wszystkich kroków przeprowadzonego rozumowania.

Co ważniejsze, błędy filozofów nowożytnych dotyczą, zdaniem Adlera, nie tylko płaszczyzny myśli, lecz posiadają także konsekwencje praktyczne, negatywnie wpływając na nasze działanie. Najważniejszy i najbardziej fundamentalny błąd, w dużej mierze rodzący pozostałe, dotyczy, zdaniem Adlera, określenia relacji między świadomością a jej przedmiotem i wyraża się w twierdzeniu, że bezpośrednim przedmiotem naszej świadomości są nie zewnętrzne wobec umysłu rzeczy, lecz ich reprezentacje (idee). Są one, zdaniem Adlera, zawsze subiektywne, co oznacza, że ja mam swoje idee rzeczy, ty — swoje itd. i nie jesteśmy w stanie ich sobie w żaden sposób przekazać. Inaczej mówiąc, skutkiem potraktowania idei jako bezpośredniego przedmiotu umysłu, każdy z nas zostaje zamknięty w swoim prywatnym świecie, co prowadzi albo do solipsyzmu, albo do sceptycyzmu w kwestii istnienia świata zewnętrznego. W świetle zdrowego rozsądku jeden i drugi wniosek jest jednak, jak twierdzi Adler, absurdalny i winien zostać odrzucony. Co więcej, zdaniem Adlera, filozofowie nowożytni winni odrzucić także wyjściowe założenie, które do wspomnianych konsekwencji prowadzi, mianowicie tezę, iż bezpośrednim przedmiotem świadomości są idee, a nie rzeczy. Zamiast tego poszukiwali oni kryteriów prawdziwości idei jako reprezentacji rzeczy. Spekulacje te, utrzymuje Adler, prowadziły nie tylko do sztucznych konstrukcji teoretycznych, lecz także do kolejnych błędów, zarówno w filozofii teoretycznej jak i praktycznej.

Dalszymi błędami, zdaniem Adlera, są m. in. redukcja umysłu do władzy czysto zmysłowej, idei zaś jako reprezentacji rzeczy do wrażeń zmysłowych (i co za tym idzie — potraktowanie człowieka jako istoty różnej od zwierząt nie pod względem rodzaju, lecz wyłącznie stopnia); ograniczenie prawomocnej wiedzy do nauk formalnych i przyrodniczych; uznanie wartości moralnych oraz sądów preskryptywnych za subiektywne i względne (co ma prowadzić, zdaniem Adlera, do hedonizmu, a nawet swoistego amoralizmu); potraktowanie szczęścia jako stanu nie etycznego, wynikającego z moralnie godziwego życia, lecz czysto psychologicznego; negacja pojęcia natury ludzkiej jako trwałej zasady postępowania człowieka (co może prowadzić w praktyce do rasizmu); teoria umowy społecznej jako źródła prawa i państwa itd. Nie ma potrzeby w tym miejscu przytaczać szczegółowych argumentacji, jakie formułuje Adler za słusznością rozwiązań proponowanych przez siebie. Trzeba jednak stwierdzić, że funkcję naczelnego kryterium odróżniającego błąd od prawdy pełni w jego koncepcji zdrowy rozsądek, zatem zbiór podstawowych i oczywistych prawd znanych każdemu, prawd, które pełne filozoficzne uzasadnienie zyskały, zdaniem Adlera, już w systemie Arystotelesa. Inaczej mówiąc, ostatecznym sprawdzianem prawomocności jakiegoś stanowiskafilozoficznego jest—jak proponowała to już w XVIII wieku tzw. szkoła szkocka — jego zgodność z podstawowymi przekonaniami powszechnie akceptowanymi przez zwykłych ludzi.

Nie ma tu potrzeby wymieniać trudności, na jakie narażona jest każda tzw. filozofia zdrowego rozsądku, zmuszona do tego, by jego zasady w miarę możliwości skodyfikować, doprecyzować i uprawomocnić. Rozważając jednak propozycję Adlera, nie można nie postawić pytania, czy filozofia rzeczywiście ma obowiązek, a nawet prawo stawać się służebnicą zdrowego rozsądku? Inaczej mówiąc, należy

zapytać, czy odwołanie się do zdrowego rozsądku nie jest zbyt wielkim minimalizmem, uniemożliwiającym zdobywanie nowej wiedzy zarówno w filozofii, jak i innych dziedzinach wiedzy? Wydaje się przecież, że poprzestanie na tym, co podpowiada nam zdrowy rozsądek (czy raczej to, co za głos zdrowego rozsądku jesteśmy skłonni uważać), utrudnia nam dostrzeżenie innych, bardziej skomplikowanych wymiarów wielu naprawdę doniosłych zagadnień filozoficznych. Dla przykładu: czy mamy rzeczywiście prawo, budując epistemologię, poprzestać na zdroworozsądkowych wyobrażeniach dotyczących przebiegu i wartości naszego poznania? Czy budując etykę mamy prawo poprzestać na zdroworozsądkowych odczuciach moralnych, nie usiłując poddać ich krytycznemu osądowi? Czy budując filozofię przyrody mamy szansę powiedzieć cokolwiek sensownego na temat struktury i praw świata materialnego poprzestając na potocznej jego obserwacji? Wydaje się, że odpowiedzi muszą być negatywne. Przecież to, co nie jest zgodne z przekonaniami zdrowego rozsądku a niekiedy z nimi sprzeczne czy wręcz z ich perspektywy — absurdalne, nie musi jeszcze być błędne ani fałszywe. Kryteria prawdy nie pokrywają się przecież w każdym przypadku z zasadami zdrowego rozsądku. Z drugiej zaś strony tzw. prawdy zdrowego rozsądku są zbyt ubogie, by mogły stanowić ostateczny sprawdzian wszelkiego poznania.

Wydaje się też, że w prezentowanej tu książce Adlera daje o sobie znać jeszcze inny minimalizm, wyrażający się w dążeniu przede wszystkim do tego, by uniknąć pomyłki lub błędu, nie zaś do tego, by odważnie stawiać nowe pytania i poszukiwać na nie odpowiedzi. Wydaje się tymczasem, że filozofia (jak zresztą wszelka aktywność poznawcza człowieka), polegać winna przede wszystkim na odsłanianiu nowych prawd i poszukiwaniu nowych rozwiązań, nawet za cenę zbłądzeń, pomyłek i fałszu. Zanadto ufając zdrowemu rozsądkowi oraz wystrzegając się nadmiernie możliwych do popełnienia błędów, skazujemy się przecież na brak postępu naszej wiedzy, wręcz na utratę ciekawości, czyli—według słów Arystotelesa—głównego źródła filozofii.

Pomimo powyższych wątpliwości (a także nie podzielając nazbyt krytycznej oceny filozofii nowożytnej dokonanej przez Adlera) stwierdzić należy, że recenzowana książka przypomina kilka zasadniczych prawd, które często są przez filozofów niesłusznie ignorowane. W ich przypomnieniu też leży jej niekwestionowana wartość i aktualność. Do prawd tych należą przede wszystkim dwie: pierwszą jest metodologiczny postulat, by poddając ocenie jakikolwiek system filozoficzny, poszczególną tezę czy tok rozumowania, zawsze starać się odkryć i ocenić leżące u ich podłoża przesłanki. To one przecież — co znakomicie pokazywał w swoich pracach historycznofilozoficznych E. Gilson — w dużej mierze decydują o kształcie i wartości całego systemu. Z tej też racji metodologiczną zasadę przypomnianą przez Adlera winniśmy odnieść do samego wyboru podstawowych założeń filozoficznych, które jakże często przyjmowane są przez filozofów przypadkowo, a nawet nieświadomie.

Drugą z istotnych prawd zawartych w recenzowanej tu książce Adlera jest przypomnienie natury filozofii, która jest nie tylko i nie przede wszystkim rodzajem wiedzy o świecie, ile formą mądrości; mądrości, która ma znaczenie nie tylko ściśle teoretyczne, lecz także praktyczne. Filozofia, jak pokazywał już Husserl, musi bronić

wolności i godności człowieka poprzez obronę rozumu i prawdy, także prawdy o wartościach. Inaczej mówiąc, filozofia uwalnia człowieka od jego subiektywności, od wyznawanych przez niego mitów i fałszów. Podobną myśl wypowiada Adler: „Gdyby wszystkie dobra były tylko pozorne, mając aspekt dobra wyłącznie dlatego, że ta czy tamta osoba akurat ich chce, nie moglibyśmy uniknąć relatywizmu i subiektywizmu, który sprowadzałby sądy moralne do zwykłego mniemania. Nie znając prawdy o tym co słuszne i niesłuszne, padlibyśmy łupem odrażającej doktryny, że siła idzie przed prawem" (s. 116). Jeżeli więc filozofia ma spełnić swe zadanie, musi stać na straży prawdy, więcej, musi być nie tylko taką czy inną szczegółową wiedzą o poszczególnych sferach zjawisk, lecz mądrością pozwalającą człowiekowi rozumieć najgłębsze tajemnice jego bytu, a zarazem pomagającą mu rozumnie i właściwie kierować swoim losem, właściwie korzystać z posiadanej przez niego wolności.

Mądrość ta nie jest przy tym, zdaniem Adlera, zarezerwowana dla bogów, przeciwnie, może przynajmniej w jakiejś mierze stać się udziałem każdego z nas: „Wiedza nie jest najwyższym z dóbr intelektualnych. Wyższą wartość ma rozumienie, a jeszcze wyższą — mądrość. Są to dobra, które — bez względu na to, w jakim stopniu mogą być osiągnięte — stają się nasze dzięki myśli filozoficznej, nie zaś poznaniu naukowemu. Filozofia wnosi swój wkład nie tylko jako dziedzina wiedzy, lecz także dlatego, iż dzięki myśli filozoficznej potrafimy zrozumieć wszystko inne co znamy. Mamy wszelkie dane po temu, by żywić nadzieję, że na podstawie takiego rozumienia — połączonego z dojrzałością sądu i szerokim doświadczeniem — osiągniemy ostatecznie pewien stopień mądrości" (s. 99). Dzięki zaś tej mądrości, można dopowiedzieć wywód Adlera, mamy chyba prawo żywić nadzieję, że staniemy się również, choćby minimalnie, bardziej wolni, bardziej odpowiedzialni i lepsi.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 20 1995

NOTY O KSIĄŻKACH

Stefan Amsterdamski: *Tertium non datur? Szkice i polemiki.* Warszawa, PWN, 1994, 208 s.

Najnowsza książka Stefana Amsterdamskiego jest zbiorem tekstów w większości znanych już czytelnikom, tyle że rozproszonych, nierzadko w renomowanych wydawnictwach, trudno dostępnych dla czytelnika polskiego. Ukazaniu się każdej pracy wybitnego uczonego towarzyszy zawsze szeroki rezonans społeczności głównie naukowej, choć istnieją wśród nich takie publikacje, które godne są polecenia jak najszerszej publiczności — i z całą pewnością omawiana książka do takich należy. Praca ta zawiera zapis intrygujących polemik, jakie autor prowadził z koryfeuszami współczesnej nauki i filozofii. I tak z René Thomem *(Wstrzymać oskarżenia, wyciszyć nadzieje)* spiera się Stefan Amsterdamski o zależność racjonalnej refleksji naukowej od twierdzeń ściśle deterministycznych. W tytułowej polemice z Leszkiem Kołakowskim autor stara się przezwyciężyć, jak mi się zdaje: skutecznie, przekonania epistemologiczne, jakim w swoich ostatnich pracach daje wyraz autor *Jeśli Boga nie ma?* W myśl tych przekonań nie ma pośredniej drogi pomiędzy absolutyzmem (poznawczym, aksjologicznym itp.), którego prawomocność ma gwarantować Bóg, a skrajnym relatywizmem (poznawczym, aksjologicznym itp.). Rekomendowany zbiór zawiera również pierwsze oficjalne wydanie, znanego dotąd z wydań drugiego obiegu, swoistego kryminału naukowego pt. *O patologii życia naukowego: casus Łysenko*. Całość dopełniają teksty, będące analizą wybranych tendencji współczesnej filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki obecności aksjologii w nauce oraz przemian, jakim ta obecność ulega w ostatnich dziesięcioleciach. Główną osią sporów współczesnych metodologów i filozofów nauki jest pytanie o to, czy wraz z kresem „czasów spokojnego sumienia", uczeni powinni ponosić jakąś specjalną odpowiedzialność moralną za rezultaty ich badań. Autor stara się sprawiedliwie rozsądzić racje, stojące za przekonaniami artykułowanymi współcześnie przez rozmaitych badaczy oraz organizacje społeczne, domagające się nałożenia embarga na niektóre zagadnienia podejmowane przez współczesnych uczonych. Choćby przez wzgląd na te ostatnie kwestie książka jest warta chwili uwagi.

Grzegorz Trela

Jonathan Barnes: *Arystoteles.* Przekład: Magdalena Siury. Warszawa, Wydawnictwo Michał Urbański, 1995, 104 s.

Książka Jonathana Barnesa jest popularnym opracowaniem twórczości Arystotelesa, tym bardziej interesującym, że, mimo wielkiego filozoficznego znaczenia

Stagiryty, w języku polskim odnaleźć można niewiele prac popularyzujących jego działalność. Być może wiąże się to z faktem, że w historii filozofii trudno o większego erudytę od Arystotelesa, tego „skryby Natury, który zanurzył w Myśli swoje pióro", jak czytamy w księdze Suda. Arystoteles był bowiem myślicielem o tak wszechstronnych zainteresowaniach, iż tylko niewielką przesadą jest stwierdzenie, że pisał o wszystkim. Katalog jego dzieł znajdujący się w *Żywotach sławnych filozofów* Diogenesa Laertiosa obejmuje 150 pozycji i jest niepełny. Wśród pism filozofa Diogenes Laertios wzmiankuje tak różnorodne dzieła jak: *Tablice anatomiczne* w VII księgach, *Sporne miejsca u Homera* w VI księgach, *O kamieniu magnezyjskim, Zwycięzcy olimpijscy, Przysłowia, O rzece Nil.* Olbrzymi zakres aktywności filozofa wydaje się zatem przyczyną, dla której więcej w literaturze jest prac szczegółowych poświęconych jego działalności, niż opracowań popularnych.

Z tym szerokim polem zainteresowań filozofa harmonizuje książka napisana przez Barnesa. Zawiera bowiem bardzo szeroki zasób wiadomości na temat Arystotelesa — poczynając od informacji o tym, że na palcach nosił pierścienie, że miał bardzo chude łydki, a włosy obcinał krótko — aż po wykład filozofii pierwszej, czyli metafizyki, analizującej „byt jako byt". Jasność wykładu zapewnia bardzo przejrzysta struktura. Opracowanie składa się bowiem z 20 krótkich rozdziałów omawiających szczegółowe zagadnienia wybrane z tej niezwykle bogatej twórczości filozofa. Znajdujemy zatem w książce rozdziały poświęcone jego życiu, „empiryzmowi", „sztukom" etc., omawiane samodzielnie, a nie w zakresie większych jednostek tematycznych, takich jak: metafizyka, etyka czy teoria poznania. Narracja prowadzona jest zrozumiale i logicznie. Barnes potrafi umiejętnie powiązać w całość wykład myśli filozofa ze swoim własnym komentarzem. Opisuje bowiem dokonania Arystotelesa ani nie popadając w przesadę, cechującą zapalonego arystotelika, ani też nie poddając się pedantyzmowi właściwemu historykowi, ale ocenia zachowując rozumny dystans. Autor nie próbuje przy tym rozstrzygać naprędce wielu spornych kwestii związanych z interpretacją niektórych wątków myśli arystotelejskiej, ale mówi wprost o kłopotach ze zrozumieniem tekstu i jego egzegezą. Barnes nie przedstawia zatem myśli Arystotelesa jako systemu skończonego, w pełni zinterpretowanego, o skostniałej strukturze. Przyznaje natomiast, że pewne wątki pozostają niejasne. Na przykład nie waha się określić słynnego ustępu z traktatu *O duszy,* który poświęcony jest rozumowi czynnemu i biernemu, jako „najbardziej niezrozumiały ze wszystkich" (s. 75).

Barnes, omawiając poglądy Stagiryty, zwraca szczególną uwagę na pragnienie wiedzy. Nawet tam, gdzie, według współczesnego stanu wiedzy, Arystoteles mylił się, Barnes potrafi ukazać wielkość tego, co zostało zbadane. Śmiało wskazuje błędy Arystotelesa pisząc o kosmologii: „Arystotelesowa teoria świata leży w gruzach... " (s. 76). Opisuje śmieszną z punktu widzenia współczesnej biologii odpowiedź Arystotelesa na pytanie: „dlaczego węże nie mają jąder". Wskazuje na takie elementy i argumentacje, które spotykają się w późniejszej tradycji z krytyką. Największą jednak zaletą książki jest to, że Barnes zadaje pytania, jakie może zadać człowiek współczesny, który próbuje Arystotelesa zrozumieć. I odpowiada na nie w sposób przekonujący, nie zapominając o tym, że Arystoteles był człowiekiem osadzonym w takiej, a nie innej epoce, od której dzieli nas już blisko 25 wieków.

Ktoś poszukujący braków książki Barnesa mógłby zauważyć, że przedstawia on Arystotelesa w sposób charakterystyczny dla tradycji anglosaskiej, z czym wiąże się podkreślanie osiągnięć Arystotelesa w dziedzinie nauk przyrodniczych, logiki i teorii nauki, przy pewnego rodzaju spłaszczeniu i pominięciu metafizyki i etyki. Nie znajdujemy zatem u Barnesa przedstawienia arystotelejskiej teorii bytu ani też omówienia koncepcji „aureum medium" czy idei człowieka wielkodusznego. Gdy pisze się jednak o Arystotelesie, nieuniknione jest dokonanie pewnego wyboru w tym arystotelejskim *embarras de richesse.*

Książkę kończy bardzo użyteczne zestawienie bibliograficzne zawierające polskie przekłady i wybór opracowań.

Zbigniew Nerczuk

Bohdan Chwedeńczuk (red.): *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia umysłu.* Warszawa, Fundacja ALETHEIA — Wydawnictwo SPACJA 1995, 326 s.

Bohdan Chwedeńczuk (red.): *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia percepcji.* Warszawa, Fundacja ALETHEIA — Wydawnictwo SPACJA, 1995, 266 s.

Trudno napisać recenzję w normalnym sensie z tych pozycji, bo nie są pomyślane jako książki, z którymi należałoby prowadzić polemiki czy dyskusje. Tarniki z serii *Fragmenty filozofii analitycznej* (wcześniej ukazał się wybór tyczący się filozofii języka) mają funkcjonować jako wypisy ze współczesnej filozofii i równocześnie przeglądy odnośnej problematyki w oparciu o tłumaczenia z literatury obcojęzycznej. Tego rodzaju zbiorów artykułów u nas zdecydowanie brakuje.

Może warto zdać sobie sprawę ze szczególnej wartości takowych przeglądów na naszym rynku księgarskim. Z punktu widzenia globalnej sytuacji bloku „realnego socjalizmu", Polska była niewątpliwie anomalią z punktu widzenia dostępności zachodniej literatury filozoficznej, zarówno w oryginałach jak i tłumaczeniach. Przekładów było rzeczywiście sporo. Wszelako sytuacja ta była odczuwana jako nienormalna i to dyktowało politykę tłumaczeń, zarówno po stronie tych, którzy proponowali książki do wydania, jak i samych wydawców. Poczucie pewnej prowizorki („może jutro to się wszystko skończy") jak i, nie ma co ukrywać, obawa przed podpadnięciem u jednych, czy realizm polityczny u innych, dostarczały narzędzi selekcji propozycji wydawniczych. Narzędzi nienormalnych. Skutek był zaś taki, że kierowano się dążeniem do tłumaczenia dzieł i autorów wybitnych i ważnych. Nie było, by tak rzec, klimatu dla przeglądówek i wypisów, zdających sprawę ze stanu filozofii współczesnej, bo przy całym polskim liberalizmie, każdy przegląd był jednak oceniany wedle „ilości marksizmu" w nim obecnej. Tedy, pojawiło się szereg dzieł ważkich dla specjalistów, a zbyt trudnych dla studentów lub nawet początkujących filozofów. Nie sprzyjało to, rzecz jasna, wyrobieniu właściwego obrazu stanu filozofii współczesnej wśród polskiej publiczności filozoficznej. Dziś pora na odrabianie owych zaniedbań. Właśnie za pomocą pozycji takich jak *Fragmenty filozofii*

analitycznej. Wszelako myślę, że *Filozofia umysłu oraz Filozofia percepcji* zasługują na specjalną wzmiankę, albowiem dotyczą dziedzin dość zaniedbanych w naszej literaturze, nie tylko przekładowej, ale i monograficznej. Polscy studenci nie mają wiele do poczytania o odnośnej problematyce. Popularne podręczniki nie wykraczają poza tradycyjne zagadnienia tzw. problemu psychofizycznego w kwestii umysłu czy realizmu naiwnego i krytycznego w związku z filozofią percepcji. Problematyka filozofii umysłu nie doczekała się żadnej przeglądowej monografii po polsku (nie jest nią *Czym jest umysł* Ryle 'a, bo jest to prezentacja poglądów autora), a monografia Hempolińskiego *Problemy percepcji* jest po pierwsze niedostępną a po drugie już przestarzała w pewnych punktach. Tak więc oba tomiki wypełniają dość dotkliwą lukę w naszej literaturze filozoficznej.

Można oczywiście dyskutować, czy teksty w obu antologiach zostały dobrane optymalnie. W tej materii redaktor obu wyborów lojalnie uprzedza, że treść dałaby się zaprojektować inaczej. Na pewno, nie da się zaspokoić wszystkich potrzeb. Niemniej jednak poczuwam się do obowiązku wskazania, że wedle mego pojmowania sprawy brakiem tomiku o umyśle jest nieobecność w nim problematyki intencjonalności (pojawia się natomiast w drugim zbiorku), oraz zbyt szczupłe odniesienia do nauk kognitywnych i sztucznej inteligencji. Artykuł Turinga (znakomity zresztą; przy okazji wspomnę, że był już kiedyś opublikowany po polsku) jest już przestarzały, a Searle'a niezupełnie reprezentatywny. W ogólności, tom ten zbyt faworyzuje problem stosunku ciała i umysłu, kosztem innych kwestii. Z punktu widzenia aktualności, *Filozofia percepcji* prezentuje się lepiej. Ale powtórzę: nie da się zadowolić wszystkich potencjalnych czytelników jakiegokolwiek wyboru tekstów. Zgłosiłbym też pewne zastrzeżenia co do tłumaczeń. Zbyt wiele w nich dosłowności, a często i powtórzeń tych samych słów, dopuszczalnych w języku angielskim, ale niezbyt ładnych w polskim. Wszystko to jednak rzeczy drugorzędne wobec faktu, że oba zbiory są na pewno bardzo pożyteczne dla polskiego czytelnika.

Z kronikarskiego obowiązku odnotuję, że treść *Filozofii umysłu* obejmuje: J. Wisdom: *Czy zdarzenia cielesne wywołują zdarzenia mentalne?;* P. Churchland: *Problem umysłu i ciała;* J. Fodor: *Czym nie są stany psychiczne?;* A. Ayer: *O poznaniu cudzych stanów psychicznych;* D. Dennett *Osobowy i subosobowy poziom wyjaśniania;* B. Russell: *Własności zjawisk mentalnych;* B. Wiliams: *Czy osoby to ciała?;* Th. Nagel: *Umysł i ciało;* H. Putnam: *Umysł a ciało;* R. Rorty: *Identyczność ciała i umysłu;* J. Smart *Doznania a procesy mózgowe;* W. Quine: *Stany umysłu;* A. Turing: *Maszyna licząca a inteligencja* i J. Searle: *Umysły, mózgi i programy. Filozofia percepcji* zaś — B. Russell: *Miękkie i twarde dane;* G. Moore: *Status danych zmysłowych;* H. Price: *To, co dane;* M. Black: *Język danych zmysłowych;* G. Ryle: *Percepcja;* A. Quinton: *Problem percepcji;* A. Ayer: *Percepcja;* R. Chisholm: *Fenomenalizm;* R. Hirst *Fenomenalizm;* D. Armstrong: *Odrzucenie fenomenalizmu;* A. White: *Kauzalna teoria percepcji;* W. Quine: *Treść empiryczna* i J. Searle: *Intencjonalność percepcji.*

Jan Woleński

Arthur Cotterell: *Słownik mitów świata.* Przekładu z języka angielskiego dokonali: W. Ceran, M. Dąbrowska, R. Fołtyn, P. Krupczyński i J. Skowroński. Łódź, Wydawnictwo Łódzkie, 1993, 460 s. i 17 nlb.

Spośród publikacji książkowych Wydawnictwa Łódzkiego na prezentację zasługuje *Słownik mitów świata.* Książka składa się ze *Wstępu* i siedmiu działów (rozdziałów) odpowiadających terytorialnemu podziałowi świata: 1. Azja Zachodnia (starożytny Egipt, Sumer, Babilon, Kanaan, Azja Mniejsza, Persja, Arabia), 2. Azja Południowa i Środkowa (Indie, Sri Lanka, Tybet), 3. Azja Wschodnia (Syberia, Mongolia, Chiny, Japonia, Azja Południowo-Wschodnia), 4. Europa (Grecja, Rzym, Ziemie Celtyckie, Północna i Zachodnia Europa), 5. Ameryka (Ameryka Północna, Ameryka Środkowa, Ameryka Południowa), 6. Afryka (Sahara, Zachodnie Wybrzeże, Afryka Wschodnia i Południowa, Madagaskar), 7. Oceania (Polinezja, Melanezja, Mikronezja, Australia). Każdy z tych działów poprzedza wstęp, w którym autor, profesor Uniwersytetu w Oxfordzie, omawia historię ludów zamieszkujących wymienione tereny, ich cywilizację oraz jej związek z wyznawanymi przez nie religiami i wierzeniami.

Słownik mitów świata wychodzi naprzeciw polskim opracowaniom z religioznawstwa i filozofii religii. Jego autor przedstawia bogów, bóstwa i idee buddyzmu i hinduizmu, mity i bóstwa plemion afrykańskich oraz kontynentów obu Ameryk. Wydawca polskiej wersji wzbogacił książkę licznymi ilustracjami związanymi z omawianą problematyką oraz szczegółowym indeksem (opracowanym przez J. Głowackiego) i bibliografią (uzupełnioną przez W. Cerana). Bibliografia zachowuje podział tematyczny w wydaniu angielskim, ale została rozszerzona o pewną liczbę książek, jakie ukazały się w innych językach, także polskim. M. in. w bibliografii (na s. 434) figuruje cenne opracowanie Andrzeja Nowickiego: *Zarys krytyki religijnej. Starożytność* (Warszawa 1986). Zamieszczony na końcu *Słownika* indeks ułatwia czytelnikowi poszukiwanie wybranych wierzeń i bogów wśród ponad tysiąca haseł.

Trudno nie zgodzić się z autorem *Słownika mitów świata,* który dochodzi do wniosku, że stara tendencja przydawania ważnym osobistościom znaczenia mitycznego wcale nie zanikła w świecie nowożytnym. Natomiast wątpliwości budzi przekonanie o demitologizującej roli współczesnego przemysłu i wytworów współczesnej technologii. A. Cotterell, opowiadając się za znaną skądinąd tezą, że w społeczeństwach wysoko rozwiniętych pod względem przemysłowym, siła mitu należeć będzie do przeszłości—sam popada w mitomanię. I zdaje się nie dostrzegać nowych zjawisk społecznych i irracjonalnych zachowań ludzi (jak choćby rozwijające się przeróżne sekty religijne), które zwiastują niechybną eksplozję mitów właśnie w nadchodzącym XXI wieku.

Józef A. Dobrowolski

Jan Dębowski: *Człowiek i świat. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego.* Olsztyn, Wydawnictwo WSP, 1995, 184 s.

Książka poświęcona jest przemianom, jakie dokonały się, i dokonują nadal, w Katolickim Kościele Posoborowym, co uwidoczniło się w nowym spojrzeniu na wiele trudnych problemów współczesności. Przewartościowania, jakich dokonano w katolickich programach, proponujących rozwiązania tych problemów, zasługują na analizę i ocenę. Autor z wielką kompetencją, metodycznie i w oparciu o bogaty materiał źródłowy docieka zarówno przyczyn tych zmian, ich charakteru, przejawów, jak i konsekwencji dla Kościoła i nie tylko.

Książka składa się z dwóch części. W części I, na którą składa się dziesięć rozdziałów, omówione zostały kolejno następujące zagadnienia: personalizm chrześcijański, zagadnienie pracy ludzkiej, teologia przyrody, problematyka wojny i pokoju, katolicka teoria kultury, teologia feministyczna, katolicka koncepcja dialogu ze światem, w tym zwłaszcza ze współczesnym ateizmem, zagadnienie relacji pomiędzy *Ewangelią* a postawami kreowanymi przez współczesny kapitalizm oraz katolicki program nowej ewangelizacji świata, będący w zamyśle Kościoła praktyczną formą realizacji założeń chrześcijańskiego humanizmu. Część II zawiera wybór stosownych źródeł odnoszących się do kwestii zawartych w części I. Stanowią one cenne uzupełnienie do prezentowanego przez autora materiału, umożliwiają też jego konfrontację z fragmentami zarówno historycznych już dokumentów Kościoła, jak i wypowiedziami osób, podejmujących próbę interpretacji przesłań teoretycznych Kościoła. Najczęściej przytaczane są tu fragmenty encyklik i wypowiedzi Jana Pawła II oraz oświadczeń Synodu Biskupów. Teksty te, niekiedy trudno dostępne, mogą stanowić dogodną podręczną pomoc np. na zajęciach konwersatoryjnych ze studentami.

Książka zawiera też obszerną bibliografię rozpraw i artykułów (z prasy polskiej i obcej) poświęconych problemom zawartym w poszczególnych dziesięciu rozdziałach książki.

R. Jadczak

Ignacy Stanisław Fiut: *Filozofia ewolucyjna Konrada Zachariasza Lorenza. Studium problemowe i historyczne.* Kraków, Oficyna Wydawnicza Krakowskiego Klubu Artystyczno-Literackiego, 1994, 228 s.

W polskim środowisku filozoficznym bogatą twórczością K. Z. Lorenza interesowali się zwłaszcza Kazimierz Szewczyk, Aldona Pobojewska oraz I. S. Fiut. Ten ostatni został właśnie autorem pierwszej w Polsce monografii poświęconej austriackiemu badaczowi. Podążył w niej m. in. tropem wyznaczonym przez wyżej wzmiankowanych oraz poniekąd za inspiracjami zawartymi w pracy F. W. Wuketitsa *(Konrad Lorenz. Leben und Werk eines großen Naturforschers,* 1990), uznawanego powszechnie za najbardziej wytrawnego „lorenzologa".

K. Lorenz nie zajmował się filozofią jako specjalista w tej dziedzinie. Jego refleksje w tym zakresie były nazbyt oczywiste, wręcz trywialne czy naiwne. Tworzył przede wszystkim na gruncie zoopsychologii, etologii czy humanoetologii. W obrębie rozważań z tego zakresu pojawiały się spostrzeżenia, przemyślenia głębokie, wartościowe, oryginalne o wydźwięku filozoficznym, które dopiero badacz myśli Lorenza musiał zlokalizować, określić, zinterpretować. Na tym polegała podstawowa trudność metodologiczna. Trzeba było bowiem oddzielić to, co nośne filozoficznie, od kontekstu szczegółowych problemów badawczych. Właśnie w taki sposób postępował I. S. Fiut, dążąc w swojej pracy do rekonstrukcji założeń filozoficznych badanej twórczości.

Jednakże autorowi nie chodziło o prezentację całościową. Świadomie wprowadził założenia redukcjonistyczne. Pominął wiele ważnych — jego zdaniem oraz zdaniem lorenzologów — wątków filozoficznych. Skupił bowiem uwagę przede wszystkim na Lorenzowskiej „idei ewolucyjnego ujmowania świata" oraz jego krytycznym stosunku „do idei idealizmu transcendentalnego Immanuela Kanta". Ograniczył zaś rozważania nad zagadnieniem agresji, problemami moralno-etycznymi oraz nad kwestiami związanymi z „antropologiczno-socjologiczną wizją człowieka".

Praca składa się z następujących ośmiu rozdziałów, których tytuły w pełni oddają filozoficzny zamysł projektu badawczego: 1. *Od etologii do ewolucyjnej teorii poznania* (s. 11-34); 2. *Fulguracja — podstawowa kategoria filozoficzna Lorenza* (s. 35-56); *Inne kategorie filozoficzne Lorenza* (s. 57-60); 4. *Lorenzowska propozycja epistemologii* (s. 61-84); *Lorenzowska ontologia warstwowa* (s. 85-114); 6. *Człowiek — wartości — społeczeństwo* (s. 115-147); 7. *Współczesność i tradycja filozoficzna a myśl Lorenza* (s. 149-200); 8. *Zakończenie: czy Lorenz dokonał „Trzeciego przewrotu kopernikańskiego" w filozofii* (s. 201-205).

Odpowiadając podsumowująco w ostatnim rozdziale na pytanie postawione w jego tytule, I. S. Hut stwierdza wymijająco, że obecnie jednoznaczna wypowiedź w tym zakresie nie jest możliwa, a o tym, czy był to „przewrót kopernikański", czy też nie, przesądzi być może dalszy rozwój nauki i historia. Przyjmuje jednak, niezależnie od trudności w sformułowaniu powyższej oceny, iż Lorenza można uznać za prekursora nowego stylu myślenia, rozwijającego refleksję tak, by jednocześnie ujmować w niej wyniki nauk przyrodniczych w sprzężeniu zwrotnym z naukami o duchu ludzkim i kulturze.

Całość pracy opartej na rzetelnej kwerendzie bibliotecznej obniża dysonans wywołany niezbyt fortunnym wierszem (pod znamiennym tytułem: *Konrad Lorenz)* zamieszczonym na początku książki. Z wiersza przebija bowiem, po pierwsze, nie tyle fascynacja badaczem, ile brak wobec niego odpowiedniego dystansu; a po drugie — co ważniejsze — niedostatek talentu poetyckiego, m. in. wtedy, gdy autor stwierdza pompatycznie, że Lorenz jest to „geniusz duszy człowieka". Nb. autorem wiersza jest właśnie I. S. Fiut

Jerzy Kosiewicz

Stefan Harassek: *Filozofia a ethnos.* Lublin, Wydawnictwo UMCS, 1994, 198 s.

Publikacja zawiera dwa studia Stefana Harasska, będące reprintami z czterech zeszytów „Kwartalnika Filozoficznego": 1) *Piotr Duhem i Max Scheier o cechach narodowych nauki i filozofii* (z 1931 r.) oraz 2) *Trentowski o filozofii narodów europejskich* (z 1935 r.).

Rzecz została wydana dla upamiętnienia półwiecza istnienia filozofii w Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej, a oba studia najściślej wiążą się z kwestią: „filozofia — etniczność". Publikację poprzedziło *Słowo wstępne* autorstwa Stefana Symotiuka. Przypomniał w nim postać Stefana Harasska (1890-1952), który ostatni okres swego życia spędził w Lublinie, jego drogę do filozofii, dorobek filozoficzny i podstawowe zręby poglądów. Kanwą zainteresowań historyczno-filozoficznych S. Harasska była konfrontacja intelektualna dwu kręgów myślowych: polskiego i niemieckiego. Harassek był też dziejopisem i analitykiem polskiej myśli „narodowo-filozoficznej". Włączył się bardzo aktywnie do dyskusji na temat istnienia filozofii narodowej, będąc przekonanym, „że należyte rozwiązanie problemu, jaki stosunek zachodzi między filozofią a psychiką i całą kulturą narodu, że rozwikłanie złożonego problemu tzw. «filozofii narodowej» przyczyni się niemało także do zrozumienia należytego tych wartości, jakie się kryją w polskiej tzw. «filozofii narodowej», ocenianej dotąd kategoriami zbyt jednostronnymi" (s. 96-97). S. Symotiuk zauważył na wstępie, że czytając S. Harasska stale mamy do czynienia z napięciem, przenikającym jego postawę badawczą: między uniwersalizmem a etnicznością, między różnego typu powołaniami i zadaniami, które dla myśliciela z tego kontekstu wynikają (s. 10). W swoim ustosunkowaniu się do prądów płynących z Zachodu był jednak zawsze wierny idei prawdy, która nie może być naruszona przez żadne inne wartości, ważne dla intelektualisty.

R. *Jadczak*

Otfried Hoffe: *Immanuel Kant,* tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa, PWN, 1995, 336 s.

To już druga praca znanego niemieckiego filozofa polityki O. Hoffa, wydana w ostatnich latach w Polsce (poprzednia to *Etyka państwa i prawa).*

Mimo że w polskiej literaturze filozoficznej jest sporo publikacji poświęconych Immanuelowi Kantowi i jego filozofii, to omawianą pracę można uznać za najpełniejszą jej prezentację. Posiada ona wiele walorów popularyzatorskich, a błyskotliwy i lekki styl pisarski autora czyni z Immanuela Kanta wbrew obiegowym i mocno rozpowszechnionym opiniom postać barwną i interesującą dla szerokiego kręgu czytelników.

W pracy przytoczono sporo doniesień o ostatnich badaniach nad dziedzictwem I. Kanta, które weryfikują szereg utrwalonych przekonań, oraz w szerszej perspektywie ukazują wpływ „Mędrca z Królewca" na naszą kulturę i nasz sposób myślenia.

Książka rozpoczyna się następującymi słowami: „Kant należy do największych myślicieli świata zachodniego i mocniej niż ktokolwiek inny wycisnął piętno na filozofii nowożytnej. Ale przecież także Galileusz i Newton uchodzą w swej dziedzinie za nader wybitnych uczonych. Mimo to dziś reprezentują oni minioną postać fizyki, która została jednoznacznie zdystansowana przez teorię względności i teorię kwantów. Czy tak samo rzecz się ma z filozofami? Czy Kant jest reprezentantem wyróżniającej się, niemniej zdystansowanej już przez inne, postaci ludzkiego myślenia? ".

Grzegorz Trela

Ks. Stanisław Kowalczyk *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej.* Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1994, 324 s.

Omawiana książka jest pewnym zwrotem w zainteresowaniach autora, który jako badacz o uznanym autorytecie w zakresie antropologii filozoficznej (napisał m. in. *Człowiek i Bóg w nauce św. Augusty na. Warszawa* 1987); *Zarys filozofii człowieka.* Sandomierz 1990; *Człowiek w myśli współczesnej.* Warszawa 1990) poświęcił swoją ostatnią obszerną pracę rozważaniom dotyczącym filozofii społecznej. Do zmiany orientacji badawczej przyczyniła się niewątpliwie sprawowana od kilku lat funkcja kierownika Katedry Nauk Społecznych na KUL. Jednakże owa reorientacja jest w istocie zmianą pozorną, ponieważ autor przychyla się do poglądu (i konsekwentnie go realizuje), że filozofii społecznej nie należy traktować zbyt redukcjonistycznie, zbyt wąsko. Uważa bowieem, że we wskazanej dziedzinie nie powinno zwracać się uwagi wyłącznie na analizę kategorii społecznych, lecz rozszerzać ją o wszechstronne omówienie tych różnorodnych relacji, jakie zachodzą pomiędzy człowiekiem a społeczeństwem.

Ks. S. Kowalczyk przedstawia związki dotyczące społeczeństwa i człowieka w perspektywie personalizmu społecznego. Ów personalizm społeczny, wywodzący się z klasycznej filozofii chrześcijańskiej Augustyna Aureliusza i Tomasza z Akwinu, autor łączy z elementami głównych nurtów filozofii współczesnej: fenomenologią, egzystencjalizmem, hermeneutyką, aksjologią i filozofią dialogu. Służy to wyeksponowaniu wymiaru transcendentalno-duchowego osoby ludzkiej w kontekście społecznym. W związku z tym jego filozofia społeczna ma charakter personalistyczno-integralny. Personalizm społeczny o orientacji chrześcijańskiej pozwala, zdaniem autora, stwierdzić, że społeczność jest nie tylko kategorią ontologiczną, ale też aksjologiczną, uznającą organiczną więź ontycznych struktur życia społecznego z uniwersalnymi wartościami moralnymi, różniącymi się w sposób zasadniczy tak od liberalizmu, jak i od marksizmu. Owa forma społeczno-aksjologicznego personalizmu nie tworzy i nie zaleca żadnych konkretnych koncepcji — modeli polityczno-państwowych, dąży jedynie do wyeksponowania tych ontologicznych i aksjologicznych założeń i własności, których pielęgnacja sprzyjać będzie nie tylko ochronie życia społecznego przed deformacją rodziny, narodu, państwa, ludzkości czy też życia jednostek, przed dehumanizacją i depersonalizacją, ale przede wszystkim sprzyjać będzie rozwojowi i doskonaleniu osób i społeczeństw.

Praca składa się z trzech podstawowych części: 1. *Teorie życia społecznego* (s. 9-105); 2. *Osoba ludzka podstawą życia społecznego* (s. 107-210); 3. *Ontologia bytu społecznego* (s. 211-314) oraz krótkiego *Wstępu* i *Zakończenia.* Pierwsza z nich posiada profil głównie idiograficzny, historyczny, przedstawia panoramę najważniejszych teorii życia społecznego, takich jak przyrodniczo-empiryzujące, teoria kolektywistyczna, socjologizm, liberalizm, egzystencjalizm, fenomenologia i nurt humanistyczno-aksjologiczny. Część druga pracy traktuje o osobie ludzkiej jako podstawie życia społecznego. Ma charakter postulatywny, wskazuje bowiem na potrzebę zachowania równowagi pomiędzy uprawnieniami oraz obowiązkami indywidualnych ludzi i społeczności. Autor omawia w tej części następujące zagadnienia: koncepcję osoby, społeczną naturę człowieka, idee wolności, równości i miłości jako podstawy życia społecznego. Ostatnia część książki stanowi analizę węzłowych problemów życia społecznego, dotyczących: formowania bytu społecznego, natury społeczności, idei dobra wspólnego, struktury społeczności politycznej, zasad życia społecznego, typów bytu społecznego, komparacji społeczności naturalnej i religijnej, idei społeczności międzynarodowej.

Omawiana książka stanowi nawiązanie m. in. do klasycznych już w literaturze polskiego personalizmu poglądów M. A. Krąpca, M. Gogacza, A. Rodzińskiego, K. Wojtyły na temat związków człowieka ze społeczeństwem. Jednakże z punktu widzenia własnej orientacji antropologicznej autor eksponuje i uzasadnia tezę, że personalistyczna filozofia społeczna stanowi integralną część antropologii filozoficznej, z tego względu, że bada ona „ontologiczny fundament fenomenu społeczności" w relacjach do człowieka jako osoby i jego istotnych komponentów.

Jerzy Kosiewicz

Zbigniew Kuderowicz: *Filozofia o szansach pokoju. Problemy wojny i pokoju w filozofii XX wieku.* Białystok, Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, 1995, 190 s.

W roku 1992 Zbigniew Kuderowicz opublikował książkę *Polska filozofia pokoju: historia idei pokoju w kulturze polskiej do 1939 roku.* Prezentowana tu publikacja świadczy o trwałości zainteresowań problematyką rozpatrywaną w pierwszej książce.

Nikogo chyba nie trzeba przekonywać, że problem wojny i pokoju jest bardzo ważny. Poszczególne jego aspekty badają różne nauki społeczne, ale w tę „polemologiczną" refleksję włącza się też często filozofia. Co ją do tego skłania? Otóż nie najgorsze jest chyba takie określenie zadań filozofii: chce ona przedstawić położenie człowieka w świecie — opisać kondycję ludzką, jak to się niekiedy powiada. Jeśli to zaakceptujemy, i jeśli zgodzimy się (a po doświadczeniach XX wieku nie powinniśmy się wahać), iż wojna jest jednym z największych, a może największym zagrożeniem dla ludzkiego losu, to wniosek nasuwa się sam: wojna musi się stać ważnym, a może najważniejszym tematem filozoficznych rozmyślań. Taka byłaby forma *nowoczesnej teodycei,* z pytaniem centralnym: jak w ludzkim—tj. rozumnym

i opartym na godnych skądinąd szacunku wartościach — świecie możliwe jest zło tak totalne, będące zaprzeczeniem rozumności i negacją wszelkich wartości, jak wojna? Oczywiście w obrębie takiej refleksji pojawiłyby się również inne doniosłe pytania, które autor wymienia we *Wstępie:* „związek wojny z uniwersalnymi wartościami człowieka, z jego naturą i psychiką; źródła wojny, przyczyny agresywności w zachowaniu jednostek i zbiorowości; ocena wpływu wojny na postawy indywidualne i na instytucje społeczne; związek wojny z postępem technicznym i naukowym, z rozwojem cywilizacji; kryteria wojny sprawiedliwej; miejsce wojny w polityce, w działalności politycznej związanej z trwałością państwa i legitymizacją władzy państwowej (prawomocność stosowania przemocy wobec jednostek, narodów i grup społecznych); moralna prawomocność środków osiągania pokoju między narodami i skutecznych gwarancji zabezpieczenia trwałego pokoju; szanse utrzymania pokoju w przyszłości (wybór właściwych metod, pozwalających wyeliminować wojny lub ich unikać)". Wcale nie przesadzona wydałaby mi się taka opinia, że jeśli jakaś filozofia, mająca ambicje systemowe, nie pozwala nam wyjaśnić, dlaczego ludzie masowo się zabijają (wyjaśnienie nie musi być podane bezpośrednio, ale na gruncie danej teorii powinno być możliwe), to nie jest to dobra filozofia. Sądzę, krótko mówiąc, że przedstawiając filozoficzną refleksję nad problemem wojny i pokoju, Zbigniew Kuderowicz pokazuje niezwykle istotny aspekt dwudziestowiecznej myśli filozoficznej.

W książce przedstawiono poglądy najważniejszych myślicieli dwudziestowiecznych, jacy się wypowiadali na temat wojny i pokoju. Wymieńmy ich nazwiska, gdyż pokaże to zasięg analiz: Freud, Bergson, Huizinga, Witkiewicz, Toynbee, Ortega y Gasset, Plessner, Russell, Znaniecki, Lorenz, Fromm, Aron, Jaspers, Maritain — by pozostać tylko przy największych, którym poświęcono osobne rozdziały czy paragrafy. Czego tu może brakuje, to omówienia etyki *non-violence;* wprawdzie nazwiska Gandhiego czy Schweitzera pojawiają się w tekście przy różnych okazjach, ale według mnie ten ruch — z dzisiejszymi jego przedłużeniami — zasługiwałby na osobne omówienie. Oczywiście życzeń takich można by mieć więcej. Na przykład zakładając, że filozoficzna refleksja nad problemem wojny niekoniecznie musi się ograniczać do pytań oo wojnę międzynarodową, taką jak I i II wojna światowa, ale powinna też objąć i takie sytuacje, kiedy grupa ludzi chce siłą zawładnąć inną grupą albo ją po prostu fizycznie zlikwidować—można by wysunąć postulat, aby opracowanie takie jak tu prezentowane objęło też wypowiedzi o prześladowaniach rasowych, ideologicznych, religijnych itd., czyli o antysemityzmie, gułagach, czystkach etnicznych itd. Jest to jednak w gruncie rzeczy prośba o jakąś „summae theodiceae", której książka tu prezentowana mogłaby być pierwszym tonem. Kontynuację badań zapowiada zresztą sam autor w ostatnim zdaniu: „Studia nad stosunkiem najnowszej filozofii do problemu wojny i pokoju powinny być kontynuowane, by nie zagubić tych myśli, które mogą mieć znaczenie zarówno dla filozofii politycznej, jak i politycznej rzeczywistości".

Andrzej Miś

Andrzej Miś: *Filozofia współczesna. Główne nurty*. Warszawa, Wydawnictwo Scholar, 1995, 249 s.

Pisanie podręcznika filozofii współczesnej obarczone jest wielostronnym ryzykiem i trudno sobie wyobrazić, aby jakiekolwiek ujęcie mogło być pozbawione momentów dyskusyjnych, czy nawet mocno kontrowersyjnych. Andrzej Miś, decydując się na napisanie takiego podręcznika, programowo nie próbuje sprostać wszelkim możliwym oczekiwaniom, lecz świadomie tworzy opracowanie autorskie, odwołujące się do jasno sformułowanego przekonania, wyznaczającego kontury tego, co oznacza współczesność filozofii. We *Wstępie* pisze on mianowicie: „za filozofię współczesną uważam te koncepcje filozofii, które przez dzisiaj żyjącego człowieka mogą być uznane za artykulację jego wizji świata i człowieka, które (najczęściej we fragmentach i w zniekształceniach) funkcjonują w naszej świadomości potocznej (przy czym ci, którzy wyznają takie czy inne poglądy, niestety rzadko kiedy wiedzą, kto je pierwszy sformułował i z jakiego dzieła filozoficznego one pochodzą" (s. 10).

Ujęcie to z pewnością nie rozwiewa wszelkich możliwych wątpliwości odnośnie wyboru takich, a nie innych postaci i kierunków filozofii współczesnej, ale przynajmniej ogranicza zakres wstępnych nieporozumień, związanych z tym wyborem. Autor ujawnia ponadto swoje rozumienie samej filozofii. Wbrew różnorakim interpretacjom, wysuwającym na plan pierwszy czy to problematykę epistemologiczną, ontologiczną, czy też społeczną, bliskie okazują się mu spojrzenia na filozofię z punktu widzenia jednostki, szukającej rozwiązań kryzysu komunikacji człowieka z bytem. Filozofia jest naturalnie tylko jednym z możliwych sposobów znalezienia się wobec tego kryzysu, ale płyną stąd ważne implikacje dla jej statusu: „Filozofię można bowiem określić jako próbę zażegnania owego kryzysu — próbę polegającą na tym, że chce się myślowo rozświetlić sytuację człowieka w świecie i w ten sposób przywrócić zagubionej jednostce pewność siebie, pewność co do tego, kim jest, co może zrobić i czego dokonać" (s. 7).

Jak widać, ujęcie to pozostaje w zgodzie z najnowszymi tendencjami filozofii (głównie z postmodernizmem), gdyż zwraca się tu uwagę na fundamentalne przesłanki filozofowania. One to właśnie rzucają światło na status filozofii i jej zadanie. Nie wystarcza zatem bezpośrednia znajomość poglądów danego filozofa, lecz nieodzowne jest jeszcze rozumienie tego, do jakich przedzałożeń odwołują się jego rozmyślania Wyrażając to inaczej, Andrzej Miś wpisuje w rozważania filozoficzne wątki metafilozoficzne, pogłębiając dzięki ternu lekturę poszczególnych propozycji współczesnego filozofowania. Omawiane przez niego koncepcje (pozytywizm, filozofia Marksa, egzystencjalizm, filozofia życia, psychoanaliza, filozofia chrześcijańska, fenomenologia, poglądy Heideggera, dekonstrukcjonizm Derridy) nie przywołują jakiejś ściśle określonej systematyzacji współczesnych zjawisk filozoficznych, a której dla każdego z nich wskazana byłaby jednoznaczna pozycja. Nie oznacza to jednak, by prezentacja poszczególnych nurtów sprawiała wrażenie jakiegoś chaosu. Autor proponuje bowiem pewną ogólną klasyfikację kierunków filozofii współczesnej. Chodzi tu, jak sam zaznacza, o klasyfikację najważniejszych

paradygmatów myślenia filozoficznego, przy czym paradygmaty te realizowane są na różne sposoby przez poszczególnych filozofów.

Wyróżnione dwa paradygmaty odwołują się do odróżnienia dwu przeciwstawnych sposobów rozwiązania kwestii komunikacji. Zgodnie z pierwszym, bardziej rozpowszechnionym, w świecie istnieje pewien porządek, którego rozpoznanie pozwala człowiekowi na odzyskanie utraconej komunikacji z bytem i odczucie swego zadomowienia w świecie. Reprezentanci drugiego z paradygmatów przeczą natomiast istnieniu obiektywnego porządku lub przynajmniej możliwości wiedzy na jego temat, co prowadzi do różnorakich możliwości interpretacji tej sytuacji.

Ideą, która ujawnia się już po przeczytaniu spisu treści, jest wyraźne wyeksponowanie przez autora problematyki humanizmu. Rozdział pierwszy rozpoczyna się od rozważenia stosunku myśli pozytywistycznej do humanizmu, zaś rozdział ostatni bada odniesienia do humanizmu u Jacquesa Derridy. Pomysł ten uważam za bardzo interesujący, gdyż problematyka humanizmu rzeczywiście może się stać kluczem do rozumienia współczesnej filozofii. Tym bardziej, że autor prezentuje głęboko filozoficzne rozumienie humanizmu. Zastosowanie humanistycznego klucza do omawiania pozytywizmu odległe jest ponadto od obiegowych ujęć i okazuje się nader interesujące. Szkoda może, że nacisk na zagadnienia humanizmu nie jest obecny w toku omawiania poglądów niektórych filozofów, którzy sami do zagadnień tych nawiązują w sposób bezpośredni. Mam tu na myśli np. Maritaina, którego poglądy na człowieka omówione są w sposób w pełni zadowalający, ale pojęcie humanizmu nie jest tam użyte. Humanizm w ujęciu Heideggera omówiony jest zaś w sposób bardzo skrótowy, a i to dopiero przy okazji przedstawiania dekonstrukcjonizmu Derridy.

Uwagi te świadczą o pewnych wahaniach autora w trakcie przygotowywania podręcznika do druku. Andrzej Miś chciał jakby uniknąć zdecydowanego wyboru pomiędzy w pełni autorskim spojrzeniem na filozofię współczesną, gdyż przeczyłoby to idei podręcznika, który z natury musi być nastawiony na przedstawienie najbardziej charakterystycznych elementów dokonań danego filozofa, a referowaniem ogólnie przyjętego odczytania poszczególnych koncepcji.

Sądzę, że w przypadku podręcznika brak zdecydowanego wyboru pomiędzy tymi opcjami jest zaletą omawianego przeze mnie opracowania. Łączy ono bowiem walory opracowania naukowego, odwołującego się do niebanalnego i głębokiego potraktowania niektórych tematów (świadczy o tym duża liczba odwołań do współczesnej literatury przedmiotu oraz fakt, że niektóre z rozdziałów stanowią uproszczoną formę wcześniejszych publikacji autora książki) z walorami podręcznika, który umożliwia rozumienie wielu zjawisk współczesnej filozofii. Zaletą dydaktyczną omawianej pracy jest dołączenie do książki not biograficznych i bibliograficznych, odnoszących się do kilkudziesięciu spośród omawianych i wspominanych w książce filozofów. Łącznie rzecz biorąc, omawiany podręcznik z pewnością wzbogaca istniejącą literaturę przedmiotu i stanowi przydatną pomoc dydaktyczną zarówno dla prowadzących zajęcia z filozofii współczesnej, dla studentów, jak i osób w sposób luźny zainteresowanych stanem współczesnej filozofii.

Włodzimierz Lorenc

Leonard Nelson in der diskussion. „Sokratische Philosophieren". Schriftenreihe der Philosophish-Politischen Akademie Herausgegeben von **Silvia Knappe, Dieter Krohn, Nora Walter,** Band I Herausgegeben von **Reingard Kleinknecht** i **Barbara Neißer.** Dipa-Verlag Frankfurt am Main, Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufhahme, 1994, 184 s.

Książka została przygotowana z inicjatywy Akademii Filozoficzno-Politycznej założonej w Bonn w 1922 r. jeszcze przez Ludwika Nelsona jako instytut naukowo-wychowawczy, którego pierwotnym zadaniem miało być tworzenie teoretycznych przesłanek dla pracy politycznej, związanej z działalnością Międzynarodowej Organizacji Młodzieży. Obecnie jest to placówka o profilu *stricte* naukowo-dydaktycznym.

Do zamierzenia wydawniczego zostali zaproszeni badacze poglądów L. Nelsona, przedstawiciele różnych środowisk akademickich z Niemiec, Austrii, Polski: S. Knappe, D. Krohn, N. Walter, R. Kleinknecht, B. Neißer, H. Franke, H. Gronke, U. Siebert, G. Raupach-Strey, Ch. Westermann, J. Schroth, E. Hoffmann, G. Heckmann oraz P. Waszczenko z Krakowa. Stanowi ono świadectwo wzrastającego coraz bardziej zainteresowania filozofią Leonarda Nelsona, który podjął kontynuację „krytycznej filozofii" I. Kanta i J. F. Riesa i zaznaczył się oryginalnym dorobkiem w zakresie epistemologii, etyki, teorii prawa i wychowania.

Autorzy, którzy podjęli badania na temat twórczości L. Nelsona (jego dorobek w Polsce jest prawie nieznany), stawiają w swoich wypowiedziach problem sposobu rozumienia przez Nelsona funkcji i znaczenia teorii poznania, charakteryzują podstawowe pojęcia jego analiz epistemologicznych (m. in. uzasadnienie, dowód, regresja, dedukcja, asercja, abstrakcja), poddają analizie fundamentalną dla jego refleksji teoriopoznawczej koncepcję „poznania bezpośredniego", pierwotnego i nieredukowalnego, wskazują na Nelsonowskie założenia niemożliwości konstrukcji teorii poznania w ujęciu pozytywnym. Nawiązują też do stawianego częstokroć L. Nelsonowi zarzutu psychologizmu; określają przyczyny inspiracji i fascynacji poglądami Jacoba Friedricha Friesa oraz przyczyny i podstawy polemiki z poglądami H. Cohena oraz E. Husserla. Podkreślają w konkluzjach, iż podjął się on próby reorientacji racjonalizmu Kantowskiego, wskazania możliwości nowego rozumienia Kanta, tradycji kantowskiej, neokantyzmu, rozumienia ukierunkowanego realistycznie i przeciwstawnego idealistycznemu transcendentalizmowi; że uwieńczeniem tego stanowiska było inspirowane myślą J. F. Friesa sformułowanie oryginalnej koncepcji rozumu i idei filozoficznej.

W książce zwraca się uwagę, że istotną cechą wyróżniającą filozofię L. Nelsona jest zastosowana przez niego metoda sokratyczna, która w jego ujęciu nie jest sztuką uczenia filozofii, lecz sztuką filozofowania, nie jest sztuką uczenia o filozofach, lecz sztuką czynienia z uczniów filozofów. Wskazuje, iż sądził on, że „kto chce poważnie przekazać rozumienie filozoficzne, może uczyć jedynie sztuki filozofowania, może swym uczniom tylko pokazać, jak sami mogą pokonać uciążliwą drogę wstecz, która — i jedynie ona — zapewnia wejrzenie w pryncypia. Jeśli zatem ma w ogóle istnieć

coś takiego, jak kształcenie filozoficzne, to może być to jedynie kształcenie we własnym myśleniu, dokładniej: w samodzielnym władaniu sztuką abstrahowania".

Leonard Nelson został określony przez uczestników przedstawionej w książce dyskusji jako twórca współczesnej szkoły sokratycznej, która łączy tradycje kantowskie z ideą wychowania i kształcenia w duchu Sokratesa. Wskazują oni zgodnie, że bez zastosowania metody sokratycznej, filozofowania właściwego i Sokratesowi, i Platonowi, nie można zbliżyć się do istoty myśli Kanta — pojąć w pełni jej sensu, że prawda zawarta w abstrakcyjnych, metodycznych badaniach Kanta nie może być pojęta i przyjęta; że przed L. Nelsonem „nie dostrzeżono, że w krytycznej metodzie Kanta odkrywa się odrodzenie filozofowania sokratyczno-platońskiego, że krytykę czystego rozumu trzeba uważać za «traktat o metodzie», tak jak rozumiał tę krytykę — o czym świadczą jego własne słowa — sam jej twórca".

Jerzy Rosiewicz

Kai Nielsen: *Wprowadzenie do filozofii.* Przeł. Zbigniew Szawarski. Warszawa, Książka i Wiedza, 1995, 527 s.

Wznowiona przez wydawnictwo „Książka i Wiedza" *Wprowadzenie do filozofii* (pierwsze wydanie w języku polskim — Warszawa 1988) oparte jest na cieszących się uznaniem wykładach autora w ogólnoamerykańskiej sieci telewizyjnej. Kai Nielsen należy do najwybitniejszych współczesnych przedstawicieli filozofii analitycznej. Przez wiele lat był profesorem Uniwersytetu w Calgary w Kanadzie, a także prezydentem Kanadyjskiego Towarzystwa Filozoficznego i redaktorem prestiżowego „Canadian Journal of Philosophy". Dorobek naukowy Nielsena to kilkanaście książek i kilkaset artykułów, dotyczących rozmaitych kwestii filozoficznych, od filozofii języka do krytycznej analizy pojęcia filozofii i współczesnych teorii sprawiedliwości. W języku polskim ukazała się również inna jego praca, pt. *Moralność i wiara* (tłum. Z. Skirczyńska-Masny).

Prezentowana książka obejmuje 31 rozdziałów i swoją tematyczną kompozycją różni się wyraźnie od znanych nam podręczników drukowanych w Polsce pod analogicznymi tytułami. Autor — w kręgach profesjonalistów znany głównie z dociekliwych i krytycznych szkiców dotyczących filozofii religii, filozofii moralnej i społecznej — programowo unika prób historycznego zarysu rozwoju myśli filozoficznej czy rozszerzonej ekspozycji głównych systemów filozoficznych. Dla K. Nielsena sama historia filozofii nie ma większej wartości, jeśli nie została poprzedzona zrozumieniem istoty refleksji filozoficznej, i jeśli brak wyczucia swoistości jej problematyki. Jego zdaniem równie bezcelowe byłoby zmuszanie studentów do zapoznawania się z systemami filozoficznymi, gdyby wcześnie nie uświadomili sobie, jakiego to rodzaju trudności pojęciowe doprowadziły do powstania owych systemów. Dlatego też Kai Nielsen zamiast zaczynać pisanie *Wprowadzenia do filozofii* od pojęcia mądrości, postanowił przedstawić analizę pięciu podstawowych pojęć: człowieka, wolności, Boga, moralności oraz wiedzy. Jeśli bowiem — stwierdza Nielsen na s. 17 — mamy w ogóle osiągnąć jakąś moralność albo przynajmniej

zrozumieć na czym ona polega, musimy uchwycić najpierw jasno znaczenie tych pojęć.

W ocenie filozofii, jej zalet i wad, Nielsen zajął stanowisko krytyczne. Sądzi na przykład, że zajmowanie się wyłącznie filozofią może prowadzić po jakimś czasie do intelektualnego wyjałowienia. Filozofia, nie mając własnego przedmiotu badań, winna czerpać inspirację z nauk ścisłych, a także z psychologii, antropologii, historii, moralności, sztuki i religii. Znajomość pojęć, jakimi operują inne dyscypliny, a zwłaszcza ich znaczenia i funkcji, jest podstawowym warunkiem rzetelnego uprawiania filozofii. W przeciwnym wypadku—konkluduje kanadyjski filozof — studia filozoficzne nie mają żadnego sensu. Gwoli prawdy wypada przyznać słuszność autorowi, kiedy stwierdza, że sama filozofia, tzw. czysta filozofia, tworzy przemądrzalców i dziwaków.

Na podkreślenie zasługuje znakomity przekład angielskiego tekstu, mnóstwo uzupełniających przypisów oraz szata graficzna książki.

Józef A. Dobrowolski

Jerzy Ochman: *Średniowieczna filozofia żydowska,* tom 2. Kraków, Universitas, 1995, 512 s.

Omawiana książka stanowi część drugą, po *Starożytnej filozofii żydowskiej* (Kraków 1992), zaprojektowanej na sześć tomów pełnej historii filozofii żydowskiej, a więc zamierzenie w literaturze polskiej unikatowe, niezmiernie cenne, oczekiwane.

Jerzy Ochman przedstawił w swojej książce przegląd najważniejszych koncepcji filozofii żydowskiej od II do połowy XVIII wieku, przyjmując własną, jednakże dyskusyjną koncepcję periodyzacji dziejów, znacznie przekraczającą powszechnie uznane ramy czasowe. Ale jest ona efektem świadomej decyzji autora, której punktem wyjścia było uznanie, że mentalność w obrębie judaizmu stanowi pewną ciągłość od roku 72 n. e. (upadek państwowości i zburzenie Drugiej Świątyni), aż do powstania Haskali (oświecenia) w połowie XVIII w. Takie postawienie problemu wynika stąd, że filozofię tego okresu charakteryzują właściwości religijne, ideowe i filozoficzne, które w znacznym stopniu różnią się od filozofii późniejszej, nowożytnej, współczesnej, niezależnie od podobnych wątków, cech myślowych, które są wspólne dla poglądów wszystkich tych epok. J. Ochman wyróżnił w średniowieczu judaistycznym trzy podstawowe orientacje filozoficzne: racjonalizm (rozdz. I, *Filozofia racjonalizmu żydowskiego,* s. 15-58), neoplatonizm (rozdz. II, *Żydowski neoplatonizm średniowieczny,* s. 59-131) i arystotelizm (rozdz. III, *Żydowski arystotelizm średniowieczny,* s. 133-215) oraz późną filozofię żydowską (rozdz. IV, *Filozofia żydowska od XIV do XVIII w.,* s. 217-283); omówił też *Związki średniowiecznej filozofii żydowskiej z ówczesną nauką* (rozdz. V, s. 285-328), tj. przede wszystkim medycyną, matematyką i astronomią

Istotną wartością tej obszernej, erudycyjnej pozycji jest fakt, iż omawia ona w sposób przystępny i kompetentny główne założenia każdego kierunku i każdej szkoły, poglądy wybitnych i mało znanych twórców, daje zrozumienie specyfiki filozofii żydowskiej, jej znaczenie w refleksji humanistycznej Zachodu. Recepcji zawartej w książce problematyki sprzyjają słowniki terminów hebrajskich i ara-

mejskich, filozoficznych i religioznawczych, a także indeks nazwisk i indeks nazw geograficznych. Przeszkadzają jednak niezbyt klarowne założenia metodologiczne, konstrukcyjne. Przypominają właściwe Tatarkiewiczowi i Fullerowi sposoby prezentacji historii filozofii, co można uznać zarazem za wadę i zaletę książki. Z jednej strony szatkuje się bowiem filozofię na zbyt drobne podrozdziały, z drugiej zaś naśladuje sprawdzone w znacznej mierze, uznane koncepcje klasyków. Przydałyby się może bardziej Copplestonowskie czy Kuksewiczowskie syntetyzujące reminiscencje, ujęcia i interpretacje. Jest to jednak już kwestią autorskiego wyboru, który jednym może wydać się zasadny, innym nie.

Jerzy Kosiewicz

Zdzisław Pawlak: *Filozoficzne interpretacje koncepcji religii Mircei Eliadego.* Włocławek, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, 1995, 231 s.

Mircea Eliade wywodzi zjawiska religijne bezpośrednio z potrzeb ludzkich, doszukując się w nich rodowodu wierzeń i obrzędów, archetypów przeżyć psychicznych oraz zachowań indywidualnych i zbiorowych. Stara się on nadać religii status idiogenetyczny, własny i nierozkładalny. Podjęte przezeń zabiegi hermeneutyczne w dociekaniach religioznawczych, prowadzą przeto do zakwestionowania partykularyzacji wyznań i skonstruowania pierwotnego, spójnego wewnętrznie fenomenu świętości. Jego teoria *sacrum* stanowi więc próbę określenia pozaempirycznej i ponadhistorycznej, a więc transcendentalnej i uniwersalnej istoty religii. Symbol religijny nie powstaje, zdaniem Eliadego, z żadnych uogólnień empirycznych, organizuje się wokół sakralnego żywiołu wydarzeń zatrzymujących upływ czasu, przemijania, potocznego świeckiego życia. Analiza symbolu mitycznego stanowić ma dla autora *Historii wierzeń i idei religijnych* podstawę poznania i zrozumienia utajonych, protoinicjalnych wartości świata oraz przeddyskursywnego sensu przeżyć psychicznych.

Doświadczenia religijne wyrastają i trwają w micie, praktykach jogi i szamana, przechowują się często w nieświadomej, zniekształconej, zastępczej postaci jako literatura, sztuka, obyczajowość. Eliade bada i odsłania ich rodowód sakralny, próbuje na tej podstawie określić i odtworzyć faktyczne tworzywo dziejowego sensu religii.

W tej perspektywie religioznawczej, akcentując potrzebę wglądu w historyczne, etnograficzne, psychologiczne, kulturoznawcze bądź socjologiczne treści mitów, rytuałów, symboli czy dogmatów, zawarta jest świadomie zaprojektowana orientacja filozoficzna i metodologiczna Eliadego o charakterze hermeneutycznym. Jej celem ma być dotarcie do źródła symbolu religijnego oraz ustanowienie reguł badania, a także skodyfikowanie postaci i odmian znaków sakralnych.

Owe założenia nie są efektem badań religioznawczych, lecz wprost przeciwnie, tezami bardziej pierwotnymi, wyznaczającymi perspektywę dla dalszych dociekań. Na podstawie tych przesłanek Eliade badał folklor i tradycje ludowe, europejskie i azjatyckie, analizował religie archaiczne i współczesne, określał morfologię i strukturę mitów, czas święty i ideę wiecznego rozpoczynania na nowo, interpretował ryty, symbole niebieskie, symbolikę więzów i wiązania, obrzędy inicjacyjne, doktryny

alchemiczne, praktyki jogów, szamańskie techniki ekstazy, rozpatrywał urbanizację przestrzeni sakralnej itd.

Recepcja twórczości Eliadego przebiegała w powojennej Polsce w sposób powolny, bez rozgłosu. O małym zasięgu i słabym rezonansie jego myśli decydował w znacznej mierze brak zainteresowania jej popularyzacją ze strony dwóch głównych nurtów badawczych w refleksji nad religią w naszym kraju, tzn. religioznawców marksistowskich oraz konfesyjnych czy parakonfesyjnych o proweniencji katolickiej. Obecnie tłumaczy się niemalże wszystkie dzieła z olbrzymiego dorobku rumuńskiego twórcy — traktaty naukowe, prozę, pamiętniki. Jego myśl, wprawdzie z opóźnieniem, lecz na trwałe, wrosła w refleksję nad religią i w świadomość religioznawczą naszego kraju. Jednak w dalszym ciągu niewiele jest w miarę pełnych, sumujących, syntetycznych opracowań dorobku Eliadego. Książka Zdzisława Pawlaka stanowi dopiero drugie (polskiego autora) książkowe opracowanie poglądów wielkiego polihistora (pierwszej prezentacji dokonał S. Tokarski: *Eliade i Orient.* Wrocław 1984), nie licząc wprawdzie ważnych, ale przecież przyczynkarskich wypowiedzi na jego temat T. Margula, L. Kołakowskiego, S. Kowalczyka, Z. Zdybickiej czy A. Bronka.

Z. Pawlak omówił syntetycznie i skrótowo Eliadowską koncepcję historii religii, stałe argumanty oraz aczasowy, ahistoryczny, powszechny charakter struktur religijnych. Wskazał też na naturę archetypicznego doświadczenia religijnego, symboliczne funkcje mitu, istotę, miejsce, dialektykę, przestrzeń i czas objawiającego się (hierofania) *sacrum;* a także założenia Eliadowskiej koncepcji człowieka — *homo religiosus* — zapośredniczonego i zakorzenionego w religii.

Powstała rozprawa charakteryzuje w sposób bezstronny, mimo że z konfesyjnego punktu widzenia, główne założenia poglądów Eliadego, filozoficzną wykładnię koncepcji religii, jego uniwersalny i niepodważalny wkład Eliadego w badania nad istotą idei i wierzeń religijnych. Praca nie rości sobie pretensji do pełnego wykładu i omówienia wszystkich tez filozoficznych Eliadego, stanowi raczej próbę wskazania wyłącznie na główne zagadnienia właściwe projektowi religii rumuńskiego badacza, i jest w tym względzie opracowaniem spójnym, kompetentnym metodologicznie.

Jerzy Kosiewicz

Josef Pieper: *O trudnościach wiary dzisiaj. Rozprawy i mowy.* Przekład, nota wydawnicza, wykaz skrótów, indeks osób i ważniejszych pojęć: Tadeusz Kononowicz i Piotr Waszczenko. Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1994, 243 s.

Josef Pieper zastanawia się w swej książce nad trudnościami, jakie napotyka wiaia w dobie obecnej. Wskazuje na dwa jej podstawowe aspekty, tzn. po pierwsze — na doświadczenia o wydźwięku ściśle poznawczym i teoriopoznawczym i na doświadczenia dotyczące rozważań w obrębie samego rozumu, zatem aktów poznania ściśle związanych ze sobą w procesie wyjaśniania świata; oraz po drugie — na sferę wiary religijnej, na to, iż przeżycie religijne, czy nawet doświadczenie

ekstazy mistycznej nie stanowią obecnie żadanego pewnego argumentu na rzecz istnienia Absolutu. Opiera się ono bowiem wyłącznie na irracjonalnej wierze w prawdę doświadczenia poręczyciela i świadka, czyli bezpośredniego uczestnika aktu zjednoczenia mistycznego. Kościół katolicki odrzuca owo jednostkowe subiektywne przeżycie mistyczne, jako argument potwierdzający definitywnie istnienie Absolutu chrześcijańskiego. Bierze bowiem pod uwagę możliwość zaistnienia w tym względzie aberracji psychicznych.

Również przypadek Objawienia w formie zapisów skrypturystycznych opiera się wyłącznie na wierze w rzetelność i prawdziwość zapisów pośredników—proroków, którzy doświadczyli przeżycia mistycznego i na podstawie kontaktu bezpośredniego z Absolutem przekazali słowo im przez Niego objawione. W związku z tym trzeba przyjąć potrójne założenie, tj. wierzyć, że po pierwsze: oni i tylko oni zostali wybrani przez Boga jako medium, podmiotowy środek przekazu, że doświadczyli albo łaski, która ich wyróżniła ze względu na szczególne osobowe przymioty, albo że zostali wybrani inaczej, np. w sposób przypadkowy, bez żadnego określonego powodu, tzn. nie zabiegając o ową łaskę, przy założeniu, że na tego typu łaskę w żaden sposób nie można zasłużyć. Po drugie: że doznane przez nich Objawienie rzeczywiście zaistniało; oraz po trzecie: że słowo Boże, przekaz biblijny rzeczywiście wywodzi się ze wskazanego sakralnego, transcendentnego źródła.

J. Pieper niestety nie nawiązuje w tym fragmencie rozważań do Augustyńskiego traktatu *Contra academicos,* w którym biskup z Hippony poddaje oglądowi zagadnienie wiary religijnej. Wskazuje on w nim, że dany problem można rozwiązać, odwołując się do autorytetu. W przypadku wiedzy o świecie można — jego zdaniem — zaufać, czyli uwierzyć (lub nie) określonemu znawcy danej kwestii, dotyczącej np. geografii czy historii. Jednakże jego znawstwo czy autorytet, tzn. wiedza odnosząca się do świata doczesnego są zawsze wątpliwe, mogą (ale nie muszą) ulec w wyniku nowych informacji, nowej sytuacji teoriopoznawczej, odrzuceniu. Natomiast na gruncie wiary chrześcijańskiej, Objawienie jest zawsze niepodważalne jako autorytet ostateczny. Augustyn Aureliusz ustanawia bowiem w sposób bezwzględnie absolutny prawomocność łaski, illuminizmu, przeżycia mistycznego, tj. daru Stwórcy, który nawiedza, przekonuje i sankcjonuje, który nie może, jak złośliwy Kartezjański demon, wprowadzać w błąd. Z tego punktu widzenia chrześcijańska wiara religijna posiada w sensie genetycznym, funkcjonalnym, epistemologicznym i soteriologicznym własność niezachwianej pewności i oczywistości, tj. wartość prawdy obiektywnej i absolutnej o statusie ontologicznym, zapośredniczonej w Bogu i ukonkretnionej w Objawieniu oraz w ludzkiej jaźni w postaci idei wrodzonych oraz iluminacji.

J. Pieper nie potwierdza — jak sądzę — wiary religijnej jako stanowiska ściśle teoriopoznawczego. Wiara religijna sytuuje się bowiem, w jego ujęciu, poza wszelką epistemologią. Przyjmuje poniekąd, choć o tym nie pisze, za punkt wyjścia pogląd Hume'a, wskazującego, że skoro Absolutu nie da się doświadczyć w życiu doczesnym, przeto nie można mieć pewności co do jego istnienia. Ale też nie można wykluczyć, że rzeczywiście bytuje. Przyjęcie możliwości jego istnienia jest jedynie intuicyjnym, intencjonalnym, nie uwarunkowanym rozumowo, aktem wiary. Nie daje więc żadnej pewności.

Wydaje się, że książka J. Piepera, zawarte w niej poszczególne rozprawy, skłania się ku Marcelowskiej refleksji wskazującej, że trudności związane z wiarą można przezwyciężyć poprzez przyjęcie założenia, że wiara, w tym także wiara religijna, wyklucza pewność jako taką. Pewność istnienia Absolutu wyklucza potrzebę wiary. Staje się ona w zasadzie jednym ze stanowisk o wydźwięku teoriopoznawczym, a nie aktem wiary. Pewność znosi wiarę. Wiedzie do negatywnego dla religii optymizmu teoriopoznawczego. Zanika rozwój religii i wiary, a pojawiają się tylko przyczynkarskie badania dopełniające jedynie wiedzę o świecie, którego źródła, przyczyny i cel — a więc to, co najważniejsze—już są z góry znane.

Jerzy Kosiewicz

John Rawls: *Teoria sprawiedliwości.* Przekł. A. Romaniuk. Warszawa, PWN, 1994, XVIII + 869 s.

W biblioteczkach polskich czytelników coraz mniej zawstydzających braków, i to zarówno w zakresie literatury pięknej, poradnikowej jak i humanistyki. Wydawnictwo Naukowe PWN ma swój stały i niesłabnący udział w przyswajaniu nam najgłośniejszych dzieł światowej humanistyki.

Tym razem jest to praca współczesnego filozofa polityki, profesora Harward University, Johna Rawlsa. *Teoria sprawiedliwości* pierwszy raz ukazała się w 1971 roku, odbijając się szerokim echem we wszystkich dyscyplinach nauk społecznych, mając od tego czasu kilka wznowień i tłumaczeń. Wydanie polskie jest o tyle interesujące, że zaopatrzone jest w autorską przedmowę do czytelnika polskiego, których Rawls przy innych przekładach zazwyczaj unikał.

Celem, który sobie stawia J. Rawls w swojej pracy, jest zbudowanie systematycznej alternatywy wobec utylitaryzmu, dominującego w anglosaskiej (i nie tylko) myśli politycznej. Alternatywy takiej, zdaniem Autora *Teorii sprawiedliwości,* trzeba poszukiwać, albowiem doktryna utylitarystyczna stanowi zbyt słabą podstawę dla instytucji demokratycznych, ze szczególnym uwzględnieniem niedostatecznych gwarancji praw i swobód *obywateli jako wolnych i równych osób.*

Koncepcja J. Rawlsa odwołuje się do — nieco zapomnianych we współczesnej myśli politycznej — teorii umowy społecznej J. Locke'a, J. J. Rousseau i I. Kanta. Rzecz jasna truizmem jest zwrócenie uwagi na szczególną doniosłość i aktualność pracy J. Rawlsa w perspektywie dokonujących się w naszym kraju przekształceń ustrojowych.

Grzegorz Trela

Artur Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie.* Tom I. Przekł. Jan Garewicz. Warszawa, PWN, 1994, 822 s.

Sytuacja recenzenta przy prezentacji tego rodzaju dzieł jest całkowicie rozpaczliwa. Oto bowiem udostępniono czytelnikowi polskiemu jeden z kamieni węgielnych nowożytnej kultury europejskiej (tak, tak—tak pompatycznie trzeba pisać

o tej książce!), a raczej „zaledwie" pierwszy jego tom, liczący ponad osiemset stron, co stawia nas w sytuacji uprzywilejowanej w stosunku do wielu krajów naszego kontynentu. Niemniej trzeba sobie jasno powiedzieć, że uprzywilejowania tego nie da się przełożyć na najbardziej nawet ulotne jednostki miary. Lektura tej książki nie daje bowiem żadnych specjalnych szlifów erudycyjnych, jakie można pozyskać przy obcowaniu z innymi cennymi, choć trudnymi w odbiorze publikacjami. Również, całkiem liczne grono, sympatyków A. Schopenhauera znających go z błyskotliwych i pełnych finezji *Aforyzmów o mądrości życia,* trudno zachęcać do **studiowania** głównej pracy gdańskiego mędrca".

W przedmowie do niniejszej książki Schopenhauer pisze m. in.: książka ta „ma przekazać jedną jedyną myśl. Ale mimo całego wysiłku nie znalazłem do jej wyłożenia krótszej drogi niż ta cała książka. (...) Chcąc przyswoić sobie treść zawartą w tej książce trzeba ją przeczytać dwa razy. (...) Pierwsza lektura wymaga cierpliwości, czerpanej z pewności, że przy drugiej ujrzy się wiele lub wszystko w zupełnie innym świetle. (...) Drugi wymóg jaki stawiam czytelnikowi polega na znajomości wprowadzenia do tej książki, jakim jest praca *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej* (Warszawa 1904 — przyp. G. T.), której treść zakłada się tu tak jakby była w książce zawarta. (...) Trzeci wreszcie wymóg pod adresem czytelnika można by właściwie milcząco założyć: chodzi bowiem o znajomość najważniejszego stanowiska, jakie od dwóch tysięcy lat miało miejsce w filozofii, a tak niedawnego: mam na myśli głównie dzieła Kanta (...) Ale już zniecierpliwili się moi czytelnicy i wysuwają długo i z trudem hamowany zarzut, jakim prawem ośmielam się przedkładać publiczności książkę pod wymogami i warunkami, z których dwa pierwsze są bezczelne i nader nieskromne. (...) Ponieważ nie mam nic do powiedzenia na takie zarzuty, więc tylko liczę na wdzięczność tych czytelników, że zawczasu zostali ostrzeżeni i nie stracą ani godziny na książkę, której czytanie bez spełnienia podstawowych wymogów nie może przynieść owoców i dlatego powinni go w ogóle zaniechać".

Mówiąc szczerze nie sądzę, aby udało mi się skłonić choćby jednego czytelnika tej noty do, płynącej z wspaniałomyślności, lektury rekomendowanej książki. Natomiast **pojawienie się możliwości czytania** tej pracy **w** naszym języku niepomiernie poszerza przestrzeń naszego myślenia—wdzięczni bądźmy tłumaczowi za jego trud, a Ministerstwu Edukacji Narodowej za wspaniałomyślną dotację.

Grzegorz Trela

Jędrzej Stanisławek: *Etyka. Poradnik dla nauczyciela szkoły podstawowej.* Warszawa, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1993.

O restrukturyzacji modelu polskiego szkolnictwa nie przestaje być głośno: o tym, że potrzeba, że należy, że jak najszybciej. Problem nauczania etyki jest jedną ze składowych c Jego tego — jak najbardziej zresztą potrzebnego — zamieszania. Etyka powoli, z oporem niestety, sadowi się w naszych szkołach i z tego powodu wymaga tym bardziej szczególnej opieki i zainteresowania. Dlatego niezmiernie cieszą publikacje takie, jak *Etyka. Poradnik dla nauczyciela szkoły podstawowej,*

autorstwa Jędrzeja Stanisławka. Jak wyjaśnia już sam tytuł — jest to propozycja pomocy dla nauczyciela. W trzech częściach autor dość szczegółowo wykłada swą koncepcję etycznej edukacji (mającej trwać przez ostatnie pięć klas szkoły podstawowej).

Pierwsza część książki zawiera uwagi metodyczne do zajęć. Autor bardzo słusznie podkreśla specyfikę nauczania etyki w szkole. Właśnie ta odrębność od innych zajęć daje prowadzącemu o wiele większe możliwości urzeczywistnienia celów wychowawczych, jednocześnie jednak stawiając przed nim wyższe wymagania. By łatwiej było sprostać temu wyzwaniu, autor ustala listę zadań, których spełnienie ma być celem zarówno nauczyciela, jak i uczniów. Przede wszystkim jednak postuluje dużą elastyczność nauczającego i otwartość na zainteresowania uczniów, które także winny dyktować przebieg zajęć. Nauczyciel etyki, wedle wizji Stanisławka, to ktoś, kto wywiera duży wpływ na uczniów: kształtuje prawidłowe postawy, pokazuje świat, pomaga w kłopotach. Na przykładzie kilku tematów *(jak postępować zarazem rozumnie i właściwie? dlaczego człowiek cierpi? czy warto być kimś?)* autor obrazowo przedstawia sposób i cel przygotowania zajęć, ukazując zarazem ich podwójny aspekt, jak też prezentuje sformułowane przezeń dyspozycje (pedagogiczną i logiczną), tzn. zalecenia, jak najlepiej przeprowadzać lekcje etyki. „Każda lekcja etyki ma swój aspekt praktyczny (w określony sposób wpływa na ucznia) i teoretyczny (prezentuje pewne twierdzenia). Przygotowując się do lekcji, obydwa aspekty należy uściślić, tzn. określić (w aspekcie praktycznym) cele zajęć oraz (w aspekcie teoretycznym) uświadomić sobie strukturę logiczną rozważanych problemów. Ustalenia, jakich w ten sposób dokonamy, określą konstrukcję zajęć oraz ich późniejszy przebieg. W zasadzie każda lekcja etyki pozwala urzeczywistnić liczne cele dydaktyczne i wychowawcze. Oferta pedagogiczna etyki, bogatsza niż biologii lub matematyki, które poświęcone są przede wszystkim przekazowi wiedzy, obejmuje zarówno: a) informację o świecie, b) kształtowanie mądrego spojrzenia na życie, jak i c) kształtowanie postaw oraz d) analizę problemów ucznia. Nie da się osiągnąć wszystkich celów jednocześnie, dlatego za każdym razem należy ustalić 1. Zakres wiadomości, jakie przekażemy bezpośrednio, w formie wykładu (pogadanki), lub pośrednio, dzięki dyskusji; 2. Własności świata, które chcemy uświadomić; 3. Wartości etyczne, warte propagowania; 4. Kłopoty uczniowskie, w przezwyciężeniu których można pomóc.

W części drugiej autor przedstawia trzydzieści sześć tematów lekcji przewidywanych przez program. Wybór problemów, których one dotyczą, dokonany został i dostosowany do pięciu grup wiekowych. Są to najogólniej problemy, jakie człowiek spotyka w życiu, zwłaszcza sprawy wyboru celu i sposobu postępowania. „Wielkie kwestie etyczne: pytania o naturę zła, o sposób usunięcia go ze świata albo o hierarchię wartości, pojawiają się kontekstowo". Wyodrębniono tu trzy dziedziny tematyczne. Dział pierwszy — *Człowiek wobec świata,* dotyka kwestii możliwie najogólniejszych, jednak—jak sugeruje tytuł — człowieka przede wszystkim. I tak, próbuje się znaleźć odpowiedź na pytanie, jaki jest byt ludzki, zaznajomić uczniów z budową psychofizyczną człowieka, pokazując jednocześnie aksjologiczny wymiar jego miejsca w świecie. Te pierwsze lekcje (prawie czysto informacyjne) mają swój ważny cel. Stanowią swoisty elementarz i punkt wyjścia do następnych (bardziej

„etycznych") rozważań. Te natomiast, to na razie sformułowane w formie pytań *(czy warto się starać i dążyć do czegoś w życiu? czy dostosować się do otoczenia? czy działać tylko dla osobistych korzyści?)* zagadnienia wprowadzające do *Kwestii wyboru etycznego* (autorytetu, celu życia, metod postępowania). Natomiast drugi dział *(Wielkie sprawy człowieka)* jest w głównej mierze aksjologiczny i dotyka podstawowych wartości człowieka. (...) Dział trzeci wreszcie *(Główne troski człowieka)* finalizuje programowy kurs etyki w szkole podstawowej: „Zamyka wzorcową drogę — od szczegółu (klasy 4, 5) do ogółu (klasy 6, 7) — a stąd do praktyki (klasa 8)". Szczególnie teraz właśnie wiedza zdobyta dotychczas ma zaowocować jako konkretna pomoc w codziennych kłopotach młodych ludzi. (...) Wspomnieć jeszcze należy, że program Stanisławka przewiduje także kontakty z poważną literaturą filozoficzną. Zachęca się prowadzącego do czytania uczniom fragmentów np. Arystotelesa, Seneki, Augustyna, Fromma, Sartre'a, Ajdukiewicza i innych. Zamysł to chyba godny realizacji. (...)

Autor dodaje, że „Czytelnik może odrzucić sugestie autora i poprowadzić kurs etyki na własną rękę. Najważniejsze, aby zrobił to porządnie, z pożytkiem dla ucznia".

Agata Macioszek

Tadeusz Szkołut (red.): *Nowoczesność i tradycja.* Lublin, Wydawnictwo UMCS, 1995, 221 s.

Odrzucić przeszłość i zbudować coś radykalnie nowego, czy też — przeciwnie — uciec (choćby w myśli) od teraźniejszości i powrócić do „starych, dobrych czasów"? I jedna, i druga możliwość jest wyłącznie ideologiczną mrzonką. Toteż — jak pisze Tadeusz Szkołut, redaktor prezentowanej książki — powoli toruje sobie drogę kompromisowe stanowisko, głoszące, że w warunkach autentycznego postępu cywilizacyjnego niekoniecznie musi być zerwanie ciągłości tradycji: i odwrotnie — przywiązanie do dziedzictwa kulturowego nie jest identyczne z zanegowaniem wszystkich bez wyjątku haseł, celów, ideałów epoki Nowoczesności. Otwartą kwestią pozostaje natomiast to, jakie nurty niejednorodnej przecież tradycji kultury europejskiej, liczącej ponad dwa i pół tysiąca lat, zasługują na podtrzymanie i rozwijanie w dobie współczesnej; które spośród nich powinny stać się przedmiotem naszej świadomej «woli dziedziczenia»? ".

O tym właśnie jest ta książka: jakie zmiany zachodzą we współczesnej kulturze, co pozostało z tradycji i co warte jest pielęgnacji, a co trzeba odrzucić — i jaka ma być ta nowa kulturowa rzeczywistość, którą teraz kształtujemy? W kolejnych częściach książki, zatytułowanych odpowiednio: *Tradycja — wartości — edukacja; Sztuka i wychowanie w dobie współczesnej; W kręgu wartości i antywartości; Nowe spojrzenia na cielesność i płciowość* — trzynastu autorów omawia pod tym kątem widzenia poszczególne regiony kultury: edukację, sztukę, filozofię (ze szczególnym uwzględnieniem etyki). T. Szkołut w tekście *Edukacja wobec prawdy i wolności— współczesne kontrowersje,* tak kończy swe wywody: Jeśli zgodzimy się z H. Arendt, iż edukacja z samej swej istoty nie może obyć się ani bez autorytetu, ani bez tradycji (L. Kołakowski zaś dodaje, że nie może się ona również wyrzec pewnego stopnia

«indoktrynacji», pojmowanej jako nawiązanie do zasobów pamięci historycznej danej wspólnoty), to podstawowy kłopot z edukacją polega na tym, iż mimo wszystko musi ona toczyć się w świecie nieodwołalnie zróżnicowanym — w świecie pozbawionym niepodważalnego autorytetu i nie zespolonym wspólnie przeżywaną i aprobowaną tradycją; krótko mówiąc — w świecie postmodernistycznym". Warto zderzyć tę wypowiedź z fragmentem artykułu Anny Kaczor, zatytułowanym *Poglądy Jana Pawła II na sztukę:* „W epoce głębokiego kryzysu moralnego sztuka staje przed szczególnie ważnym zadaniem: jej twórcy obowiązani są poprzez swe dzieła pełnić szeroko pojętą misję wychowawczą. (...) W oczach papieża zyskuje uznanie tylko taka twórczość artystyczna, która niesie sobą wartości nieprzemijające, uniwersalne, humanistyczne, interpretowane w duchu chrześcijańskim. Należą do nich: prawda, dobro, piękno, wolność. One mają stanowić punkt odniesienia w pokazywaniu, jak powinny kształtować się stosunki między ludźmi". Kościół katolicki nie tylko w myśleniu o sztuce, ale w każdej innej sprawie odrzuca i zwalcza relatywizm, o czym pisze Lesław Hostyński w artykule *O wartościach i relatywizmie etycznym. Na marginesie najnowszych dokumentów Kościoła. O* ciekawym (i wcale nie marginesowym) problemie, do którego dziś podchodzi się całkiem inaczej niż kiedyś, pisze Barbara Smoczyńska w artykule *„Kobiecość" i „Męskość" jako kategorie kulturowe. Płeć w perspektywie aksjologicznej.* Czytamy tam między innymi: „Nowy typ *męskości* może powstać dopiero wtedy, gdy mężczyzna uzna swą podwójność, gdy zaakceptuje tkwiącą w nim *kobiecość.* (...) Tradycyjna symboliczna konstrukcja *kobiecości* deprecjonuje, podporządkowuje i ogranicza rolę kobiet w społeczeństwie. Androgyniczne podejście do problemu płci daje każdemu szansę bycia sobą bez stereotypowych definicji *kobiecości* i *męskości".* W innych artykułach Ewa Klimowicz i Krzysztof Polit piszą o przemianach, zachodzących w etyce lekarskiej; Jadwiga Mizińska i Teresa Pękala pytają o stan i funkcje sztuki współczesnej; Paweł Bytniewski i Zdzisław Cackowski zastanawiają się, czy tradycja, dziedzictwo, jakie przekazali nam nasi przodkowie, jeszcze coś dla nas znaczy; Cezary Mordka opisuje ujęcie „problemu Boga" w filozofii Kołakowskiego; Anna Łukowska stawia pytanie o możliwość struktury zła; wreszcie Stanisław Jedynak przypomina postawy prawosławnych dysydentów w ZSRR w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych.

Andrzej Miś

Włodzimierz Tyburski: *Seweryna Smolikowskiego obrona metafizyki i krytyka niemieckiej filozofii pesymizmu.* **Toruń, Courier, exe, 1995, 102 s.**

Autor na wstępie zauważa, że twórczość filozoficzna Seweryna Smolikowskiego (1850-1920) stanowiła do niedawna zupełnie zapomnianą kartę w dziejach polskiej kultur y intelektualnej II połowy XIX wieku. Tymczasem nie była to postać tuzinkowa. Jego działalność na polu filozofii, której apogeum przypada na lata 80., budziła wówczas żywe zainteresowanie. Większość jego prac zostało poświęconych niemieckiej filozofii pesymizmu oraz krytyce poglądów A. Comte'a. Był on też twórcą

koncepcji nazwanej „filozofią uniwersalizmu", nawiązującej do tej wersji niemieckiego teizmu spekulatywnego, jaką nadał mu H. R. Lotze.

Zasługą W. Tyburskiego jest dokonanie wszechstronnej analizy twórczości Smolikowskiego, na podstawie niezwykle bogatej, a trudno dziś dostępnej, nawet dla historyków filozofii, literatury przedmiotu. Realizacja takiego zamierzenia wymagała bowiem także usytuowania twórczości Smolikowskiego w klimacie intelektualnych dyskusji, jakie toczyły się w latach 70., a zwłaszcza 80. ubiegłego wieku.

Tom składa się z pięciu rozdziałów, z których dwa pierwsze dotyczą niemieckiej filozofii pesymizmu i stosunku ruchu pozytywistycznego w Polsce do tego zjawiska. Pozostałe rozdziały poświęcone zostały dokonanej przez Smolikowskiego recepcji niemieckiej filozofii pesymizmu. Szczególną uwagę poświęca się tu filozofii A. Schopenhauera, E. Hartmanna i Ph. Meinländera. Pr zez „recepcję" rozumie przy tym Tyburski wszelkie reakcje na docierające z zewnątrz idee i poglądy, a więc nie tylko nastawienie pozytywne, adaptacyjne, ale także odniesienia negatywne, utrzymane w tonie dezaprobaty i krytyki (s. 8).

Mimo ogromu informacji zawartych w niniejszej publikacji, rzecz czyta się z przyjemnością, co jest zasługą jasnego i przystępnego języka, jakim posługuje się autor.

R. Jadczak

Włodzimierz Wincławski (red.): *Tożsamość uniwersytetu. Antologia tekstów Profesorów Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.* Toruń, UMK, 1994, 155 s.

Tom wydany został z okazji jubileuszu Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu (uczelnię powołano 24 sierpnia 1945 roku). Zawiera on wypowiedzi rektorów i profesorów (ze wstępem wojewody toruńskiego, Bernarda Kwiatkowskiego) tego ważnego ośrodka akademickiego: Tadeusza Czeżowskiego, Artura Hutnikiewicza, Mariana Grabowskiego, Sławomira Kalembki, Stanisława Dembińskiego, Witolda Wróblewskiego, Jana Kopcewicza, Andrzeja Jemiołkowskiego. Mówią oni o swoim uniwersytecie, ale przecież te wypowiedzi mają znaczenie ogólne: dotyczą kwestii często dzisiaj dyskutowanej — kryzysu instytucji uniwersytetu, stojących przed nim zadań, struktur organizacyjnych i powinności, jakim muszą sprostać ludzie uniwersytetu (wykładowcy, pracownicy pomocniczy i studenci). Pisał Tadeusz Czeżowski w roku 1946: „Jako punkt zwrotny i początek nowoczesnej organizacji uniwersytetów należy przyjąć wprowadzenie z końcem XVIII wieku dwóch zasad organizacyjnych. Pierwsza z nich to zasada wolności głoszenia z katedry przekonań naukowych profesora; druga (...) ustala podwójny charakter uniwersytetu jako instytucji badawczej, a zarazem szkoły najwyższej. Oparty na tych zasadach uniwersytet nowoczesny posiada zadania, które dają się ująć w trzy zasadnicze punkty: 1) badania naukowe, 2) kształcenie badaczy, 3) kształcenie zawodowe. Do tych trzech zadań dołącza się, jako dodatkowe, zadanie czwarte —rozpowszechnianie wyników badania naukowego drogą ich popularyzacji. Wszystkie te zadania są ze sobą ściśle zespolone, każde z nich daje się wykonać jedynie w ścisłym połączeniu z innymi"

Myśląc o niepokojących przemianach, jakie zachodzą dziś na uniwersytetach (stają się one wręcz zlepkiem nie powiązanych ze sobą szkół wydziałowych), warto też przywołać następną uwagę Profesora Czeżowskiego: „Uniwersalność jest zasadą wyrażającą się już w nazwie uniwersytetów. Uniwersytety średniowieczne nosiły nazwę *studium generale,* termin zaś uniwersytet pochodzi pierwotnie od *universitas magistrorum et scholarium, co* oznaczało społeczność szkolną w odróżnieniu od *universitas civium,* społeczności obywateli państwa. Jednakże już w związku z przemianą, jakiej uniwersytety podlegały w czasach Odrodzenia, pierwotne znaczenie zostało przekształcone na *universitas scientiarum.* Wyraża się w tej zasadzie okoliczność, że wszystkie nauki pozostają ze sobą w wielorakich związkach. Wszystkie bowiem dążą do zbudowania jednolitego poglądu na świat i wzajemnie wspierają się w tym dążeniu. Wyniki badań w pewnych dziedzinach wiedzy tworzą podstawę dla innych dziedzin, pewne nauki są pomocniczymi dla znów innych, istnieją między naukami działy graniczne, różnym naukom wspólne. Stąd i uprawianie ich wymaga łączności, łączność taka jest nie tylko teoretycznie, lecz także historycznie uwarunkowana". I ostatni cytat, z wypowiedzi Artura Hutnikiewicza, wspominającego czasy swej studenckiej młodości na Uniwersytecie im. Jana Kazimierza we Lwowie w latach 1934-1939 — dla tych, którzy chcieliby porównać dzisiejszy tryb studiowania z dawniej u nas obowiązującym: „Studia były wolne. O ich przebiegu decydował sam student, on je sobie organizował i on ponosił wszelkie konsekwencje za ich niepowodzenie. Student dowiadywał się oczywiście już na początku o tym, jakie zajęcia będzie musiał w toku studiów zaliczyć i jakie zdać egzaminy, ale przebieg studiów zależał wyłącznie od niego. To on decydował i on określał, na jakim roku i w jakiej sesji egzaminacyjnej przystąpić do danego sprawdzianu swojej wiedzy, on też wybierał sobie egzaminatora, którym z reguły bywał profesor, pod którego kierunkiem studiował". Pozostałe teksty również stwarzają okazję do refleksji na temat sytuacji wyższych uczelni — refleksji jakże potrzebnej, kiedy zamierza się (i zresztą musi) dokonać dość radykalnej reformy szkolnictwa wyższego w Polsce.

Andrzej Miś

Władysław Witwicki: *Psychologia uczuć i inne pisma.* Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, 438 s.

Pozycja ta wyszła w ramach Biblioteki Klasyków Psychologii, serii prezentującej wybitne prace psychologiczne, polskie i zagraniczne, które ukazały się do 1939 r.

Wybór pism Witwickiego jest autorstwa Teresy Rzepy, która wchodzi w skład komitetu redakcyjnego BKP. Ona też dokonała naukowej redakcji tomu oraz przygotowała przedmowę, notę o autorze, bibliografię prac Witwickiego i o Witwickim. Przedmowa zawiera charakterystykę twórczości tego autora, m. in. w odniesieniu do dorobku orientacji zwanej Szkołą Lwowsko-Warszawską, do której należał. Wykorzystując m. in. fragmenty korespondencji Witwickiego, podejmuje T. Rzepa próbę nakreślenia jego portretu psychologicznego.

Teksty Witwickiego, pomieszczone w zbiorze, mają znaczenie zarówno dla psychologii, filozofii, jak i estetyki. Pochodzą z różnych okresów jego twórczości. Pogrupowane zostały w trzy działy. Dział pierwszy *(O psychologii światowej)* obejmuje prace o charakterze krytycznym, w których autor odnosi się do głównych nurtów ówczesnej psychologu i filozofii (m. in. do dokonań W. Wundta i W. Jamesa). Do drugiego działu *(Jak uprawiać psychologię)* należą prace metodologiczne. Znajdujemy tu zarówno inauguracyjny referat Witwickiego, wygłoszony na II Polskim Zjeździe Filozoficznym w 1923 r., jak i teksty poświęcone krytyce metody tekstów, a opowiadające się za metodami psychologii opisowej. Najobszerniejszy dział trzeci *(Psychologia uczuć)* zawiera prace dokumentujące najważniejsze teorie, wypracowane przez Witwickiego, takie jak teoria kratyzmu, teoria uczuć i psychologiczna zasada sprzeczności (w tym fragmenty *Wiary oświeconych).* Na podkreślenie zasługuje niezwykła staranność, z jaką tom został zredagowany i wydany.

R. Jadczak

W kręgu filozoficznych problemów dialogu. Pod redakcją Zenony Marii Nowak. Opole 1994, 108 s.

Ta skromna objętościowo książeczka zawiera bardzo interesujące teksty poświęcone różnym aspektom dialogiczności. We wprowadzeniu Z. M. Nowak przedstawia przejawianie się wątków dialogicznych w dziejach myślenia europejskiego. Zauważa też, iż *gros* kierunków współczesnej filozofii (egzystencjalizm, fenomenologia, hermeneutyka, ekofilozofia, teoria uczestnictwa i miłości K. Wojtyły, filozofia spotkania J. Tischnera), w różnym wprawdzie stopniu, ale przynależą do nurtu, który reprezentuje filozofię dialogu.

W siedmiu szkicach poszczególni autorzy starają się ująć dialog w różnych jego aspektach. T. Olewicz *(Dialog jako metoda filozoficznego poznania i sposób życia)* uzasadnia tezę, że specyfiką filozofii jest pluralizm myślenia, a dialog koncepcji filozoficznych jest uniwersalną metodą poszukiwania prawdy. G. Francus *(Fenomenologia Husserla a problem dialogiczności poznania)* próbuje odpowiedzieć na pytanie: czy w oparciu o fenomenologiczną teorię wiedzy możliwy jest dialog. A. Kaczor *(Człowiek w dialogu istnienia)* poświęca swe rozważania krytyce kartezjańskiego dualizmu duszy i ciała, oddzielenia świata wartości od świata rzeczy. S. Kijaczko *(Co znaczy być człowiekiem?)* czyni przedmiotem swych rozważań problem uprzedmiotowienia myślenia i wychowania oraz reifikacji życia ludzkiego z punktu widzenia ontologii fundamentalnej M. Heideggera. J. Krasicki *(Dialog z głębią),* skupił się na zagadnieniu medytacji, jako metody odsłaniania prawdy, dowodząc że jest ona pozasłownym dialogiem z tym, co najbardziej Rzeczywiste. B. Kozera *(Spotkanie z Bogiem) docieka,* biorąc za podstawę filozofię religii R. Otta, czy możliwa jest fenomenologiczna analiza religii jako spotkania człowieka z *sacrum.* J. Sarna *(Człowiek i śmierć)* pyta o sens czy bezsens śmierci oraz ukazuje różne „strategie" przezwyciężania śmierci.

R. *Jadczak*

Andrzej L. Zachariasz: *Filozofia, jej istota i funkcje.* Lublin, Wydawnictwo UMCS, 1994, 257 s.

W książce tej autor nie stawiał sobie za zadanie systematyzacji istniejących stanowisk filozoficznych. Nie było też jego celem polemizowanie z poglądami innych filozofów na tematy z zakresu epistemologii, etyki, religii czy też filozofii kultury. Formułowane tu sądy mają być w zamiarze autora pewną teoretyczną propozycją rozumienia filozofii, zaś powoływanie się na sądy i konkretne koncepcje innych jest raczej formą eksplikacji własnego stanowiska. Autor twierdzi, że człowiek jest nie tylko istotą świadomą, lecz także samoświadomą; nie tylko posiada wiedzę, ale jednocześnie wiedzę tej wiedzy. Filozofia jest tą dziedziną, która docieka innych dyscyplin kultury, będąc jednocześnie jedną z nich. Ważne jest więc określenie zadań i istoty filozofii.

Książka Andrzeja Zachariasza zawiera dwie części. Pierwsza, zatytułowana *Filozofia i jej definicja,* składa się z dwunastu rozdziałów. Rozdział pierwszy przedstawia filozofowanie jako uniwersalny sposób bycia człowieka i filozofię jako konieczny element kultury i zawiera tezę: „Najprościej byłoby stwierdzić, że *uniwersalny* to taki, który występuje *powszechnie* (...). Zgodnie z tym można przyjąć, że dla uznania filozofii za uniwersalny sposób bycia człowieka *bycie filozofem* jest wystarczająco częste, aby mogło zostać uznane za zjawisko *powszechne.* (...) Człowiek bowiem pracując myśli, a więc należałoby dodać, że filozofuje, (...) w rezultacie filozofii i filozofowania nie sposób uniknąć". Rozdział drugi zawiera definicję filozofii, którą autor uznaje za poznanie, którego celem jest poszukiwanie prawdy o sobie samej. Wcześniej cytuje definicje: Pitagorasa, Hegla, Comte'a, Bergsona, a także innych filozofów, aby dowieść, jak niejednolite jest pojmowanie filozofii. Rozdział trzeci, zatytułowany *Filozofia jako racjonalizacja rzeczywistości a problem perennis philosophiae,* jest refleksją nad pytaniem, „czy w sytuacji różnorodności nie tylko formułowanych przez filozofów systemów, ale również i stanowisk filozoficznych, można mówić o jakimś zbiorze tez czy też zasad, które można określić rdzeniem lub podstawą tego rodzaju działalności". Rozdział czwarty: *Filozofia a mądrość i wiedza,* ukazuje odwieczne powiązania filozofii z tymi dwiema dziedzinami. Autor pisze, czym jest mądrość, czym jest wiedza, jak ewoluowały te pojęcia na przełomie dziejów i jaki miały wpływ na filozofię. „Filozofia jako mądrość — pisze A. Zachariasz — nie przestaje być wiedzą, choć wobec wiedzy potocznej, religijnej, moralnej, artystycznej, politycznej, ekonomicznej, erotycznej czy też naukowej stosuje się jako ponadwiedza".

Rozdział piąty zatytułowany jest: *Sposób filozofowania a problem wyrażania prawdy filozoficznej.* Czy filozofia może dochodzić do prawdy, a jeżeli tak, to jaka droga jest najlepsza? Pytanie to budziło kontrowersje między racjonalizmem, empiryzmem, irracjonalizmem. Powoduje spory między filozofiami współczesnymi. Rozdział szósty opisuje *system* jako *formę wyrażania prawdy* w filozofii. Autor dokonując dość dalekiego uogólnienia wyróżnił dwa sposoby wyrażania, do których zalicza *system* oraz *myślenie asystemowe.* „System mimo wszystkich ograniczeń, jakie wynikają z warunków poznania teoretycznego, jest właśnie formą, w której

swój wyraz znajduje prawda o rzeczywistości". *Filozofia a problem jej założeń i idea filozofii bezzałożeniowej,* to temat, jaki Zachariasz podejmuje w rozdziale siódmym. Założenia wyjściowe i problem z nimi związany były zawsze akcentowane w historii filozofii. Już w starożytności zagadnienie założeń wyjściowych podjął Arystoteles, zaś późniejsi filozofowie też niejednokrotnie powracali do tego tematu. „Każda koncepcja filozoficzna, w tym także i ta, której twórcy przypisują nowatorstwo, zakłada pewną dotychczasową rzeczywistość teoretyczną czy też nawet kulturową", pewne systemy pojęć wraz z właściwymi im regułami logicznymi, semantycznymi, także przekonania światopoglądowe, religijne, polityczne itp. „Fakt wnoszenia lub zakładania tego rodzaju sądów przez określoną koncepcję filozoficzną prowadził do określenia tego rodzaju tez, sądów itp. mianem założeń. Próba ich eliminacji z myślenia filozoficznego była jednoznaczna z dążeniem do sformułowania tzw. bezzałożeniowej koncepcji poznania teoretycznego" (np. Ingarden, Husserl). W przypadku formułowania filozofii bezzałożeniowej powstaje kwestia założeń zewnętrznych, które obok założeń immanentnych opisuje autor w rozdziałach ósmym i dziewiątym. Pozycja filozofii, jeśli chodzi o kwestię zapośredniczeń kulturowych, nie jest wyjątkowa. Jest to, jak w przypadku innych dziedzin, stan permanentnego zapośredniczenia wszelkich działań i ich rezultatów w kulturze. Odwołując się do metafory, można pokazać to jako sytuację człowieka wstępującego na szczyt i chcącego równocześnie dotrzeć do linii horyzontu. Założenia immanentne są natomiast założeniami o charakterze teoriopoznawczym, ontologicznym, metodologicznym, etycznym lub nawet estetycznym. Rozdział dziesiąty: *Struktura filozofii a problem filozofii pierwszej,* jest poświęcony ontologii, nazywanej także filozofią pierwszą lub metafizyką. Autor zaznacza rangę tej dziedziny: „(...) teoria poznania pojęta zarówno jako poznanie lub refleksja nad istniejącą wiedzą, jak i metafizyka poznania jest faktycznie ontologią w etymologicznym znaczeniu tego słowa". Rozdział jedenasty, zatytułowany *Filozofia a postęp wiedzy filozoficznej,* głosi tezę, że „postęp jest nie tylko pojęciem wewnętrznie skomplikowanym, ale w wersji r jest to kategoria met systemów, w których została sformułowana. Niemniej jednak jej analiza w proponowanej tutaj idei uprawiania filozofii wykazuje, że jest ona narażona na zarzut wewnętrznej sprzeczności. Uzasadnienie jej wymagałoby bowiem znajomości przyszłości, a nawet celu dziejów. Przyszłość natomiast jest możliwa do pojęciowego ujęcia jedynie jako nasza projekcja. Poza projekcją przyszłości ocieramy się o nicość. Prawda jako cel dziejów jest poza możliwością jej poznania". Rozdział dwunasty, w którym Zachariasz opisuje filozofię jako działanie, dowodzi, że filozofia sama będąc dziedziną rzeczywistości kulturowej, wpływa swą dynamiką na kształt pozostałych dziedzin kultury. W tym znaczeniu sama kultura jest owocem filozofii.

Część druga, pod tytułem *Filozofia, jej miejsce i funkcje w kulturze,* jest porównaniem filozofii z najbliższymi dziedzinami kultury. Tematyce tej poświęconych jest osiem rozdziałów, w których autor zajmuje się kolejno stosunkiem filozofii do nauki, ideologii, światopoglądu, myślenia mitycznego i mitu, religii, moralności, sztuki, cywilizacji. Zachariasz pisze o powiązaniach filozofii i nauk szczegółowych, zwraca też uwagę na praktyczną stronę filozofii, przez którą rozumie dość szeroki zakres działań materialnych i kultury duchowej.

W książce zostało pokazane oblicze filozofii jako dziedziny ściśle powiązanej i współdziałającej z innymi, lecz zajmującej miejsce wyróżnione, ponieważ pełni ona funkcję samoświadomości pozostałych działań kulturowych. Dodatkowym atutem książki jest to, że nie jest ona wyłącznie wykładem, lecz osobistym spojrzeniem autora na problem

Bogusława Rusinek

Życie wartości. Biblioteczka Res Humana (Zeszyt 3). Warszawa-Lublin 1994, 67 s.

Problematyka wartości jest tyleż intrygująca i chętnie podejmowana (szczególnie przez polityków o aksjologicznym zacięciu), co w znacznym stopniu tajemnicza i niezbadana. Znamiennym tego stanu rzeczy wyrazem jest fakt, że jedna z bardziej klasycznych rozpraw poświęconych problematyce wartości, a napisana przez Romana Ingardena, jest zatytułowana *Czego nie wiemy o wartościach?*

Książeczka, której poświęcona jest niniejsza nota, wpisuje się dość dobrze w problematykę podejmowaną już od kilku lat na Ogólnopolskim Seminarium Filozoficznym, prowadzonym na Uniwersytecie Jagiellońskim przez Józefa Lipca, a zatytułowanym *Ontologia i epistemologia wartości.*

Książeczkę otwiera artykuł Zdzisława Cackowskiego *Dwanaście dyskusyjnych tez o wartościach i WARTOŚCIACH,* który zasadność swego tytułu wspiera na mottcie: „Prawdy niedyskusyjne mogą zasadnie głosić tylko ci, co mają armię, policję lub... ”(W. P. Klap).

Zdaniem autora tego tekstu (a inni autorzy zdają się nie mieć zasadniczych zastrzeżeń do takiego rozpoznania „stanu wartości”), wartości jakoś, i w różny sposób istnieją, odgrywając ważną rolę w życiu jednostek oraz całych społeczności. Ich fundamentem bytowym jest ciało ludzkie (lub jego składowe). W świecie ludzkim stale i niezmiennie mamy do czynienia z elementami (wartościami) korzystnymi dla człowieka, jak i niesprzyjającymi mu. Z. Cackowski rozróżnia „wartości” — konkretne wartości powiązane z podmiotem wartościującym walorami jednostkowymi, oraz „WARTOŚCI” — które można nazwać wyższymi, ogólniejszymi czy też imponderabiliami. Rzeczywistość wartości ujawnia się w aktywności człowieka, który w sposób nieuchronny wspiera się na ludzkich postawach wartościujących. Niezwykle często realizacja jednych wartości kładzie kres możliwości realizacji innych wartości. Ludzie (podmioty ontyczne wszelkich wartości) mają nieuchronną skłonność do budowania hierarchii wartości, które z kolei charakteryzują się wielką niestałością, uzależnioną bardzo często od stopnia zaspokojenia danej potrzeby (wartości).

Za słabość tego tekstu wypada uznać sięganie po następującego rodzaju środki narracyjne: „WARTOŚCI, ŚWIĘTOŚCI, czerpią swe żywotne soki z dna ludzkiego nieszczęścia”.

Czesław Matusewicz, autor tekstu *„Logika” wartości,* mimo poczynionych zastrzeżeń oraz opatrzenia słowa „logika” jak najbardziej stosownym cudzysłowem, dokonał swoistego nadużycia, opatrując swoje refleksje aksjologiczne takim właśnie tytułem. Zasadnicza myśl tego artykułu sprowadza się do zadumy nad swoistym, dla

interesującej nas tutaj problematyki, zjawiskiem „irradiacji wartości", a więc promieniowania na skojarzoną z nimi (tj. wartościami) rzeczywistość, powodującego wzbogacenie tejże o cząstkę „dobra" czy „piękna" niesioną przez daną wartość.

Kolejne dwa artykuły (Włodzimierza Szewczuka *Hierarchizacja wartości* oraz Józefa Lipca *Kryteria hierarchizacji wartości)* zdają sprawę z nieuchronnych czynności porządkujących wartości wedle kryteriów możliwych do akceptacji jako obiektywnych, a nadto realnie dotyczących rzeczywistości życia ludzkiego. Hierarchia ta, zdaniem W. Szewczuka, mogłaby przedstawiać się następująco: wartości witalne (bytowe), wartości erotyczne (miłość), wartości poznawcze (orientacja w świecie), wartości moralne, wartości estetyczne. Na marginesie warto odnotować pewną ciekawostkę socjologiczną. Mianowicie dla studentów lubelskich uczelni hierarchia wartości przedstawiałaby się w sposób radykalnie odmienny (na podstawie cytowanych przez W. Szewczuka badań ankietowych): Wartości święte, moralne, poznawcze, hedonistyczne, witalne i estetyczne.

Najbardziej interesującym, a także inspirującym wystąpieniem jest praca Tadeusza Tomaszewskiego pt. *Wartości i możliwości jako regulatory aktywności człowieka.* Autor wskazuje na dotychczas ignorowane w literaturze aksjologicznej znaczenie możliwości dla takich a nie innych strategii życiowych (a co za tym idzie także aksjologicznych). „Aktywność człowieka określana jest nie tylko przez jego system wartości, ale także przez jego możliwości. Ludzie robią w zasadzie to, co warto i co można, nie podejmują natomiast działań w trzech innych przypadkach, gdy sądzą, że ani nie warto, ani nie można, że można, ale nie warto i że warto, ale nie można". Ludzie modyfikują swoje zachowania nie tylko pod wpływem zmian w systemie przekonań, ale także (może nawet przede wszystkim) wtedy, gdy pojawiają się nowe dotychczas nieznane możliwości.

Z kolei tekst Janusza Sztumskiego *Autorytet i prestiż jako wartość,* przynosząc kilka interesujących uwag poświęconych tytułowej kwestii, wprowadza — poprzez swoje nowatorskie konwencje terminologiczne — także sporo zamieszania w, i tak już zagmatwaną, problematykę ludzkiej racjonalności.

Wreszcie ostatni artykuł, autorstwa Dionizego Tanalskiego: *Nowy „KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO"* — to tekst ze wszech miar zagadkowy. Nawet kilkukrotna jego lektura nie ułatwia zrozumienia, jakie intencje powodowały autorem: czy tekst jest raportem, polemiką czy też może apoteozą nowego katechizmu. Żadna z wymienionych a konkurencyjnych interpretacji nie jest dość uzasadniona.

Podsumowując należy stwierdzić, że omawiana książeczka jest stosunkowo przystępnie napisana i godna polecenia wszystkim tym czytelnikom, którym życie wartości nie jest obojętne. Tytułem wyjaśnienia tej być może zaskakującej konkluzji jest fakt, że zastrzeżenia, którym dałem wyraz, stanowią zapis niemal wszystkich usterek niniejszej publikacji, zaś liczne jej zalety czytelnik z łatwością rozpozna.

Grzegorz Trela

Errata do „Edukacji Filozoficznej” vol. 19 1995

str.	wiersz		jest	winno być
	góra	dół		
2 okładki	10		dr hab.	dr
5		13	tytuł	tytuł
3 okładki		10	wążykiem	wężykiem

CONTENTS

Witold Mackiewicz — *A Leaf from a Calendar* 7

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Bogusław Wolniewicz — *Philosophical Aspects of Capital Punishment* 11
Jan Woleński — *Three Contributions to Logical Philosophy* 21
Ryszard Panasiuk — *Cieszkowski and the Left Wing of the Hegelian School* 33
E. R. Dodds — *The Traditionas and the Genuine in the Philosophy of Plotinus* 43
Werner Becker — *On the Erroneous Interpretation of Modern Philosophy* 53
Marek Szulakiewicz — *Heidegger, Jaspers, and Transcendentalism* 57
Mir osław Zabierowski — *Heliocentrism and Ancient Astronomy* 67
Ireneusz Ziemiński — *Why to Be Good? or the Aporetic in Ethics* 75

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Zdzisław Cackowski — *Rationalism—Irrationalism* 87
Witold Mackiewicz — *Affection and Education* 99
Ewa Klimowicz — *The Moral Sense of Tolerance* 105
Bogumiła Truchlińska — *The Postmodern "Project" of Culture* 119

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Mieczysław Gogacz — *The Metaphysics of St Thomas Aquinas* 127
Tadeusz Płużański — *Utilitarianism as the Ethics of Capitalism* 139
Tadeusz Płużański — *Do Economists Need Philosophy?* 145
Jerzy J. Kolarzowski — *Courses in Philosophy at the Studies of Law* 151
Stanisław Gałkowski — *Responsibility and Education* 155

IN THE PHILOSOPHERS' WORKSHOPS

Tadeusz Komendziński — *The Sign and Its Continuity in Ch. S. Peirce's System of Philosophy. An Outline of Doctor Thesis* 159
Kazimierz Wolsza — *The Analysis of H. Küng's Argumentation for the Benefit of God's Existence. An Outline of Doctor Thesis* 163

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Barbara Pogonowska — *The Grounds of European Culture's Identity as Seen by Ajdukiewicz and Husserl* 167
Henryk Benisz — *Philosophy of Amusement* 179

Stefan Zabieglik — *F. Hutcheson's Aesthetics and Ethics* 191
Lech Szyndler — *The Problem of the ''Word of the Heart" in* Scriptum super Libros Sententiarum *by St Thomas Aquinas* 205
Jerzy Kosiewicz — *Protestantism about Human Body* 213
Mieczysław Jagłowski — *J. Marias' Metaphysics of Human Life* 225
Krystyna Gurczyńska— *Wittgenstein's Concealed Propositions* 233
Klaudiusz Suczyński — *Happiness in Elzenberg's Theory of Value* 239

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Witold Mackiewicz — *The 6th Congress of Polish Philosophy* 249
The Fifth World Congress of Christian Philosophy 252
Zdzisław Kalita — *On the Origins of Philosophical Congresses* 253
Ryszard Jadczak — *Władysław Tatarkiewicz's Philosophical Activities during the Inter-War Period* 263
Ryszard Jadczak — *A Philosophical Conference at the Vilnius University* 275

REVIEWS AND NOTES

Wiesław Gromczyński — *Sartre's Come-Back* (A. Renaut: *Sartre, le dernier philosophe.* Paris 1993) 279
Mieczysław Jagłowski — *The Morality of the Body (W.* Tulibacki: *Etyka i nauki biologiczne.* Olsztyn 1994) 287
Ewa Klimowicz — *A Book That Should Not Be Overlooked* (J. Bréhant: *Thanatos. Chory i lekarz w obliczu śmierci.* Warszawa 1993) 293
Jerzy Kosiewicz — *Philosophy in the Form of Thought Idea* (W. Mackiewicz: *Ontologia jednostki.* Warszawa 1995) 297
Jerzy Kosiewicz — *Towards Radical and Universal Agnosticism* (L. Nelson: *O sztuce filozofowania.* Kraków 1994) 301
Krzysztof Łukasiewicz—*Apology of the ''Lebensphilosophie"* (E Fellmann: *Lebensphilosophie.* Hamburg 1993) 305
Mirosław Mylik — *Existential Metaphysics* (E. Morawiec: *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej.* Warszawa 1994) 317
Witold Nowak — *Gnosticism and Philosophv* (H. Jonas: *Religia gnozy.* Kraków 1994) 321
Bogdan Ogrodnik — *Plato, Metaphysics, Logic* (A. E. Szołtysek: *Metafizyka Jedni.* Katowice 1994) 325
Ulrich Schrade — *Philosophy in Vilnius* (J. J. Jadacki: *Sławni Wilnianie. Filozofowie.* Wilno 1994) 331
Stefan Symotiuk — *Synchrony and Meta-Narration* (A. Jamroziakowa: *Obraz i metanarracja.* Warszawa 1994) 335
Marek Szulakiewicz — *Hermeneutics and Metaphysics* (J. Greisch: *Hermeneutik und Metaphysik.* München 1993) 339
Grzegorz Trela — *What Do We Call Science?* (A. E Chalmers: *Czym jest to, co zwiemy nauką?* Wrocław 1993) 345
Bogusław Wolniewicz — *Scientificality and Anticipation* (J. Skarbek: *Pozytywistyczna teoria wiedzy.* Warszawa 1995) 349

Andrzej Wołosewicz — *Present and Future of Roman Ingarden's Philosophy* (Wł. Stróżewski, A. Węgrzecki, ed.: *W kręgu filozofii Romana Ingardena.* Kraków 1995) 353
Katarzyna Górczyńska — *Beyond Logic of Tractatus* (C. Barrett *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief* Oxford 1991; B. R. Tilghman; *Wittgenstein's Ethics and Aesthetics.* Basingstoke 1991) 359
Ireneusz Ziemiński — *In Defence of Philosophical Wisdom* (M. J. Adler: *Dziesięć błędów filozoficznych.* Warszawa 1995) 367
Notes on Books 371
Errata for " Edukacja Filozoficzna", vol. 19, 1995 402