UNIWERSYTET

WARSZAWSKI **21 1996 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 JS, 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

Sprawozdanie z posiedzenia Rady Programowej 5

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Józef Wajszczyk — *Trójwartościowy rachunek zdań J. Łukasiewicza a klasyczny rachunek logiczny* 7
Krzysztof Wieczorek — *Historia jako system. Polemika Ernsta Cassirera Z José Ortegą y Gassetem* 17
Dieter Sturma — *Podmiotowość i rozum. Ponowne rozważenie stanowiska neokartezjańskiego i neokantowskiego* 31
Harry Lesser — *Nietzsche i presokratycy* 45

POLEMIKI I DYSKUSJE

„Filozoficzne aspekty kary głównej". Z Bogusławem Wolniewiczem polemizują: Helena Eilstein, Andrzej Gaberle, Jan Woleński, Henryk Hiż, Andrzej Grzegorczyk, Dionizy Tanalski, Jerzy J. Kolarzowski 53
Bogusław Wolniewicz — *Jeszcze parę tez o karze głównej* 71

*

Grzegorz Hansen — *Kara śmierci jako problem filozoficzny* 81
Mirosław Mylik — *Etyka—nauką praktyczną czy teoretyczną?* 93
Magdalena Środa — *Etyka, nauka, religia czyli Trójkąt Bermudzki* 105
Alicja Przyłuska-Fiszer — *Zasadność argumentu potencjalności w sporze o przerywanie ciąży* 109
Henryk Szabała — *Pojęcie poznania koincydentalnego* 123

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Jacek Wojtysiak — *Koncepcja nauczania filozofii* 133
Joseph Biel — *Nauczanie filozofii w cieniu Sokratesa* 145

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

Habilitacje w dziedzinie filozofii (1995): *Wykaz* i *Autoreferaty* 151

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Mieczysław Boczar — *Wątek heksameronalny w myśli filozoficznej XII wieku* 185
Wolfgang H. Schrader — *Autonomia i interpersonalność u Fichtego* 201
Sławomir Raube — *Ralph Cudworth z zapomnianej szkoły w Cambridge* 213
Jerzy Kosiewicz — *Jurgen Moltmann—negacja nadrzędności duszy nad ciałem* 225
Anna Kossowska — *Feuerbach o portretach* 237

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

Ryszard Jadczak — *Lwowski okres w działalności naukowo-dydaktycznej Kazimierza Ajdukiewicza* 249
Tadeusz Chrobak — *Uniwersalność filozofii a tradycje narodowe. W kręgu doświadczeń kultur słowiańskich* 259
Henryk Benisz—*New Age: oświecona filozofia czy ciemna teozofia?* 265

RECENZJE I NOTY

Adam Bosiacki — *Mikołaj Bierdiajew o sobie samym* (M. Bierdiajew: *Świat poznania filozoficznego. Toruń* 1995) 277
Ewa Klimowicz — *Kiedy powstaje człowiek?* (N. M. Ford: *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii filozofii i w nauce.* Warszawa 1995) 281
Krzysztof Łukasiewicz — O *historię polskiej filozofii międzywojennej* (S. Borzym: *Tło filozoficzne nauki polskiej. Od odzyskania niepodległości do stalinowskiego Pierwszego Kongresu Nauki Polskiej.* Warszawa 1995) 287
Andrzej Miś — *Realna historia idei wolności* (J. Szücs: *Trzy Europy.* Lublin 1995) 295
Marek Nowak OP — *W obronie paralelizmu* (K. Zamiara: *Dynamika pojęć i programów psychologicznych.* Poznań-Szczecin 1995) 299
Witold M. Nowak — *Pisma historiozoficzne Kanta* (I. Kant *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne.* Toruń 1995) 305
Paweł Okołowski — *Mistyka i metafizyka Wittgensteina* (L. Wittgenstein: *Uwagi o religii i etyce.* Kraków 1995) 309
Ulrich Schrade — Od pozytywizmu do postmodernizmu (W. Mackiewicz: *Filozofia współczesna w zarysie.* Warszawa 1994) 317
Kazimierz Wolsza — *Filozofia przyrody inspirowana nauką i metafizyką* (R. Koltermann: *Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Ein kritischer Gesamtenwurf.* Frankfurt am Main 1994) 323
Renata Ziemińska—*Johna R. Searle'a Filozojia umysłu* (J. R. Searle: *Umysł, mózg i nauka.* Warszawa 1995) 327
Ireneusz Ziemiński — *Jak uczyć filozofii?* ("Scriptores Scholarum". *Kwartalnik uczniów i nauczycieli szkól lubelskich oraz ich Przyjaciół.* Lublin 1993-1995) 333
Magdalena Żardecka-Nowak — *Ostatnie wykłady Karla Poppera* (K. R. Popper *Świat skłonności.* Kraków 1996) 337
Noty o książkach 343
CONTENTS 361

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

JÓZEF WAJSZCZYK
Wyższa Szkoła Pedagogiczna
w Olsztynie

TRÓJWARTOŚCIOWY RACHUNEK ZDAŃ J. ŁUKASIEWICZA A KLASYCZNY RACHUNEK LOGICZNY

Zgodnie z zasadą trójwartościowości logicznej, każde zdanie w sensie logiki ustalonego języka J, czyli wyrażenie tego języka będące nośnikiem wartości logicznej, jest prawdziwe albo fałszywe. Prawdziwość oraz fałszywość to, ściśle rzecz ujmując, własności zdań zrelatywizowane do możliwych interpretacji $\mathfrak{I}$ języka J. Mówiąc o prawdziwości względnie fałszywości w ogóle, bez relatywizacji do modeli języka, zakładamy milcząco, że chodzi o prawdziwość (fałszywość) w modelu właściwym $\mathfrak{I}^*$, stanowiącym zamierzoną interpretację języka J. Model $\mathfrak{I}^*$ (podobnie jak każda inna możliwa interpretacja $\mathfrak{I}$ języka J), generuje podział ogółu zdań języka J na zbiór zdań prawdziwych (**1**) oraz zbiór zdań fałszywych (**0**) tego języka. Taki podział, czyli $P = \{\mathbf{0}, \mathbf{1}\}$ nazywamy podziałem fundamentalnym.

Zasada dwuwartościowości logicznej stanowi podstawę klasycznego rachunku logicznego. Znane są jednak różne próby zakwestionowania zasady dwuwartościowości, mające swe źródła w różnych problemach natury filozoficznej. Wśród nich na czołowym miejscu plasuje się ta, która powstała z refleksji nad wartością logiczną zdań opisujących niezdeterminowane zdarzenia przyszłe. Myśl, że zdania dotyczące niezdeterminowanych jeszcze zdarzeń przyszłych nie są (przynajmniej obecnie) ani prawdziwe, ani fałszywe, tylko jakieś trzecie, została wyraźnie wyartykułowana w słynnym dziewiątym rozdziale *Hermeneutyki* Arystotelesa w postaci znanego rozważania na temat „jutrzejszej bitwy morskiej". Czołowi przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej, Tadeusz Kotarbiński i Jan Łukasiewicz, podjęli ten temat w głośnej dyskusji na temat „czy prawda jest odwieczna czy tylko wieczna?". Zdaniem T. Kotarbińskiego, „warunkiem możności stworzenia czegoś jest to, aby sąd twierdzący o tym czymś nie był ani prawdą ani fałszem" ([2] s. 80-81). J. Łukasiewicz pisał: „...istnieją zdania, które nie są ani prawdziwe ani fałszywe tylko jakieś obojętne. Takimi są wszystkie zdania o faktach przyszłych, które nie są jeszcze obecnie przesądzone (...) zdaniom tym nie odpowiada ontologicznie ani byt ani niebyt tylko możliwość. Zdania obojętne, którym ontologicznie odpowiada możliwość, mają trzecią wartość logiczną" ([3] s. 125).

Posługując się pojęciami „prawdziwość", „fałszywość" oraz „wartość trzecia" (jako synonim tego ostatniego będziemy też, zgodnie z J. Łukasiewiczem, używać terminu „możliwość"), J. Łukasiewicz odchodzi najwyraźniej od znaczeń tych pierwszych dwóch pojęć, jakie ustaliła klasyczna koncepcja prawdy.

By opisać te różne znaczenia, posłużmy się symbolami *Ver* (α), Fals (a), *Ver*Ł (α), *Fals*Ł (α), *Pos*Ł (α) jako skrótami odpowiednio zwrotów:
Ver (α) — zdanie α jest prawdziwe w sensie klasycznym;
Fals (α) — zdanie α jest fałszywe w sensie klasycznym;
*Ver*Ł (α) — zdanie α jest prawdziwe w sensie Łukasiewicza;
*Fals*Ł (α) — zdanie α jest fałszywe w sensie Łukasiewicza;
*Pos*Ł (α) — zdanie α jest możliwe w sensie Łukasiewicza.

Niech *s* będzie funkcją określoną na zbiorze zdań języka *J*, której wartościami są korelaty semantyczne zdań, inaczej niech *s* (α) oznacza „to, co przedstawia zdanie α". Analizowane przez nas własności zdań można, ujmując rzecz ogólnie, określić następująco:

Dla dowolnego zdania α języka *J*:
1. *Ver* (α) ≡ *s* (α) jest faktem;
2. *Fals* (α) ≡ *s* (α) nie jest faktem;
3. *Ver*Ł (α) ≡ obecnie jest przesądzone to, że *s* (α) jest faktem;
4. *Fals*Ł (α) ≡ obecnie jest wykluczone by *s* (α) było faktem;
5. *Pos*Ł (α) ≡ obecnie nie jest przesądzone to, że *s* (a) jest faktem i nie jest wykluczone by *s* (α) było faktem.

Zgodnie z intuicjami wyrażonymi przez J. Łukasiewicza, zdania opisujące sytuacje przeszłe, teraźniejsze czy pozaczasowe, a także zdania analityczne mogą być prawdziwe albo fałszywe; zdania opisujące sytuacje przyszłe, dla których istnieje przyczyna w teraźniejszości są prawdziwe; zdania opisujące sytuacje przyszłe, dla których istnieją w teraźniejszości przyczyny wykluczające ich zajście są fałszywe; zaś możliwymi są takie zdania opisujące przyszłość, których korelaty semantyczne nie są obecnie ani przyczynowo przesądzone, ani wykluczone[1].

Niech $P_Ł = \{0_Ł, M_Ł, 1_Ł\}$ oznacza podział ogółu zdań języka *J* na zdania *Ł* — fałszywe (fałszywe w sensie Łukasiewicza), *Ł* — możliwe i *Ł* — prawdziwe. Należy zaakcentować, że przyjęcie tego trójczłonowego podziału nie oznacza odrzucenia dwuczłonowego podziału fundamentalngo $P = \{0,1\}$. Każdy z tych podziałów ma jako swoją podstawę inne kryterium i każdy z nich jest, z formalnego punktu widzenia, równie dobry.

Naturalnie, możliwe jest skrzyżowanie obu tych podziałów i badanie związków między członami otrzymanego w ten sposób podziału.

[1] Warto odnotować, że w sprawie wartości logicznej zdań o przeszłości Łukasiewicz nie był konsekwentny. W jednym tekście ([3]) znajdujemy zarówno tezę: „...co się stało odstać się nie może. Wszelka prawda jest wieczna" (s. 116), jak i „... Ale i przeszłość powinniśmy traktować nie inaczej niż przyszłość. Jeżeli z przyszłości to tylko dziś jest realne, co wyznaczone jest przyczynowo przez chwilę dzisiejszą, a zaczynające się w przyszłości łańcuchy przyczynowe należą dziś jeszcze do sfery możliwości, to i z przeszłości to tylko dziś jest realne, co dziś jeszcze działa w skutkach. Fakty, które się w swych skutkach wyczerpały całkowicie należą do sfery możliwości. Nie można o nich twierdzić, że były, lecz tylko, że były możliwe" (s. 126).

Jan Łukasiewicz był jednak przekonany, że wprowadzenie jego podziału $P_Ł$ oznacza odrzucenie podziału fundamentalnego, czyli odrzucenie zasady dwuwartościowości. Mając na myśli tę zasadę, pisał: „Zasada ta... nie może być udowodniona. Można w nią tylko wierzyć, a wierzy w nią tylko ten, komu wydaje się ona oczywistą. Mnie osobiście nie wydaje się ona oczywistą. Wolno mi tedy tej zasady nie uznać" ([3] s. 125).

„Odrzuceniu" zasady dwuwartościowości i przyjęciu w jej miejsce zasady trójwartościowości logicznej przypisywał Łukasiewicz znaczenie fundamentalne. Był przekonany, że oznacza to ni mniej ni więcej jak przewrót w podstawach myślenia. („Wprowadzając tę trzecią wartość do logiki, zmieniamy ją od podstaw") ([3] s. 125).

Skonstruowany przez J. Łukasiewicza trójwartościowy rachunek zdań (***Ł3***), będący ukoronowaniem jego poszukiwań adekwatnego narzędzia formalnego opisu rzeczywistości, zwłaszcza w obszarze związanym z determinizmem, indeterminizmem i problematyką możliwości, nie spełnił oczekiwań twórcy. Rachunek ten, jak też powstałe w jego wyniku ougólnienia, wielowartościowe rachunki zdaniowe J. Łukasiewicza, nie spowodował spodziewanego przełomu w sposobie myślenia. Wielowartościowe rachunki zdaniowe J. Łukasiewicza nie spowodowały rewolucji ani w logice, ani w matematyce czy filozofii. Nie okazały się bardziej doskonałym narzędziem formalnym w stosunku do tradycyjnego klasycznego rachunku logicznego. Nic nie wskazuje nawet na to, by logika trójwartościowa J. Łukasiewicza stanowiła lepszą od klasycznego rachunku logicznego podstawę formalną rozumowań dotyczących niezdeterminowanej przyszłości. Co gorsza, istnieją podstawy by twierdzić, że ***Ł3*** nie stanowi adekwatnego odzwierciedlenia zależności między *Ł* — wartościami logicznymi zdań. Formalny opis spójników ***Ł3*** pozostaje w sprzeczności z pewną podstawową intuicją.

Otóż jeżeli pewnemu zdaniu α przysługuje trzecia wartość logiczna (obecnie nie jest przesądzone ani wykluczone, że zajdzie to, co głosi zdanie α), to również zdaniu $\sim\alpha$ przysługuje wartość trzecia. Jednak zdanie $\alpha \wedge \sim\alpha$ winno być uznane za fałszywe (jest przecież obecnie wykluczone, by zaszło to, co głosi to zdanie), wbrew formalnej charakterystyce spójnika koniunkcji w ***Ł3*** (w tym przypadku zdaniu $\alpha \wedge \sim\alpha$ przysługuje zgodnie z tabelką dla koniunkcji, wartość trzecia!). Dopuszczenie, że schemat postaci $\alpha \wedge \sim\alpha$ może przyjmować wartość różną od fałszu (nie jest kontrtautologią), oznacza naturalnie, że występujące w nim spójniki koniunkcji i negacji otrzymują jakieś specyficzne, różne od klasycznego, znaczenie. Rachunek ***Ł3*** konstruuje właśnie te nowe znaczenia dla wszystkich spójników zdaniowych noszących te same nazwy, co spójniki występujące w klasycznym rachunku zdań. Aczkolwiek pzydatność ***Ł3*** w rozumowaniach przeprowadzonych w praktyce myślowej jest co najmniej wątpliwa, to rachunek ten jest pewnym tworem formalnym i jako taki (niezależnie od przyjmowanych intuicji) jest interesującym obiektem badań formalno-logicznych. W szczególności można badać związki formalne między ***Ł3*** a klasycznym rachunkiem zdań jako dwoma systemami formalnymi. ***Ł3*** stanowi podsystem klasycznego rachunku zdań, w tym sensie, że oba te rachunki są sformułowane w tym samym języku zdaniowym i każda teza ***Ł3*** jest zarazem tezą ***KRZ***, chociaż nie na odwrót. Jednak fakt, że ***Ł3*** jest podsystemem ***KRZ*** a nie na odwrót, nie może świadczyć na rzecz tezy o większej mocy dedukcyjnej tego

drugiego. Fakt, że niektóre tezy ***KRZ*** (np. prawo wyłączonego środka: $p \vee \sim p$) nie są dowodliwe w ***Ł3***, nie oznacza, że możliwości dedukcyjne ***KRZ*** są większe. Należy pamiętać, że równokształtne formuły nabierają na gruncie każdego z tych rachunków różnych znaczeń!

Jest znanym faktem z dziedziny teorii rachunków zdaniowych, że za pomocą spójników ***Ł3*** można zdefiniować spójniki mające formalne własności spójników dwuwartościowych z klasycznego rachunku zdań. Niech: $\sim, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow$ oznaczają spójniki klasyczne, a $\sim_3, \wedge_3, \vee_3, \rightarrow_3, \leftrightarrow_3$ odpowiednie spójniki z ***Ł3***. Definiowalność spójników klasycznych w rachunku ***Ł3*** wyrażają następujące definicje:

$$(\alpha \rightarrow \beta) \underset{def}{\equiv} (\alpha \rightarrow_3 (\alpha \rightarrow_3 \beta))$$

$$\sim \alpha \underset{def}{\equiv} (\alpha \rightarrow_3 \sim_3 \alpha)$$

$$\alpha \vee \beta \underset{def}{\equiv} \sim \alpha \rightarrow \beta$$

$$\alpha \vee \beta \underset{def}{\equiv} \sim (\sim \alpha \rightarrow \sim \beta)$$

$$\alpha \leftrightarrow \beta \underset{def}{\equiv} (\alpha \rightarrow \beta) \wedge (\beta \rightarrow \alpha)$$

Oznacza to, że w Ł3 nożna udowodnić formuły zbudowane ze zmiennych zdaniowych i tych nowozdefiniowanych spójików $\sim, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow$, mające postać aksjomatów klasycznego rachunku zdań, jak również można wykazać, że reguła odrywania oraz reguła podstawiania, dla tak określonych formuł, są wyprowadzalne w ***Ł3***. Wynik tem wskazuje na odtwarzalność całego dwuwartościowego klasycznego rachunku zdań w trójwartościowym rachunku ***Ł3***. Analogiczny związek zachodzi między wszystkimi wielowartościowymi rachunkami J. Łukasiewicza a ***KRZ***. W świetle tego wyniku nasuwa się domniemanie, że ***Ł3*** jest logiką jakby bogatszą, dedukcyjnie mocniejszą od ***KRZ***. Można w niej bowiem wyrazić wszystko, co jest wyrażalne w ***KRZ***, a dodatkowo (niewyrażalne w ***KRZ***) zależności formalne między zdaniami zbudowanymi za pomocą spójników będących jak gdyby bardziej subtelnymi wariantami spójników klasycznych.

Celem tego artykułu jest wykazanie, że ***Ł3*** jest odtwarzalny w pewnym systemie nadbudowanym nad ***KRZ***. System ten jest rachunkiem zdaniowym operującym klasycznymi spójnikami logicznymi i jednym specyficznym spójnikiem jednoargumentowym. Rachunek ten będziemy oznaczali symbolem ***R•***.

I. Językiem *J.* rachunku ***R•*** nazywamy algebrę formuł
$J. = \langle F., \sim, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow, \bullet \rangle$ o typie podobieństwa (1, 2, 2, 2, 2, 1), gdzie *F.* jest zbiorem formuł nad alfabetem $AL = V \cup S$
($V = \{p, q, r, s...\}$, $S = \{\sim, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow, \bullet\}$).

II. Aksjimatykę rachunku ***R•*** stanowią:
AO. Wszystkie podstawienia tez klasycznego rachunku zdań w języku *J.*, a także wszystkie uszczegółowienia w języku *J.* następujących schematów formuł:

A1. $\bullet(\sim \alpha) \leftrightarrow \sim (\bullet \alpha)$,
A2. $\bullet(\alpha \wedge \beta) \leftrightarrow (\bullet \alpha \wedge \beta)$,
A3. $\bullet \bullet \alpha \leftrightarrow \alpha$.

Specyficzną regułą inferencji (poza odzoedziczoną z ***KRZ*** regułą odrywania RO) jest

$$\text{R:} \quad \frac{(\alpha \leftrightarrow \beta)}{(\bullet\alpha \leftrightarrow \bullet\beta)}$$

III. Tezami ***R•*** są wszystkie i tylko te formuły języka *J.*, które są wyprowadzalne z aksjomatów ***R•*** za pomocą reguł ***KRZ*** oraz reguły R w skończonej ilości kroków.

Stosunkowo łatwo można wykazać, że tezami ***R•*** są formuły *J.* o następujących schematach:
T1. $\bullet(\alpha \vee \beta) \leftrightarrow (\bullet \alpha \vee \bullet \beta)$,
T2. $\bullet(\alpha \rightarrow \beta) \leftrightarrow (\bullet \alpha \rightarrow \bullet \beta)$,
T3. $\bullet(\alpha \leftrightarrow \beta) \leftrightarrow (\bullet \alpha \leftrightarrow \bullet \beta)$.

Tezy te orzekają rozdzielność spójnika • względem alternatywy, implikacji i równoważności i wraz z aksjomatami A1, A2, A3, pozwalają na równoważnościowe przetransponowanie dowolnej formuły języka *J.* w formułę, w której argumentami wszystkich spójników klasycznych są bądź pojedyncze zmienne zdaniowe p_i, bądź formuły postaci $\bullet\, p_i$, bądź superpozycje takich formuł za pomocą funktorów klasycznych. Formuły o takiej szczególnej postaci będziemy nazywać formułami unormowanymi. Powyżej opisaną zależność można ująć w następującym metatwierdzeniu:

Dla dowolnej formuły α języka *J.* istnieje unormowana α' tego języka taka, że $\alpha \leftrightarrow \alpha'$ jest tezą ***R•***.

Przykładowo unormowaną postacią formuły:
$\bullet(p \rightarrow \bullet \sim q) \rightarrow \bullet(\sim \bullet q \rightarrow \bullet p)$ jest formuła: $(\bullet p \rightarrow \sim q) \rightarrow (\sim q \rightarrow p)$.

Obecnie pokażemy, że rachunek ***R•*** posiada skończoną matrycę charakterystyczną, która interpretuje funktory: $\sim, \wedge, \vee, \leftrightarrow$ w sposób klasyczny.

Niech $\mathfrak{R} = \langle \{a, b, a, d\}, \{d\}, f_{\sim}, f_{\wedge}, f_{\vee}, f_{\rightarrow}, f_{\leftrightarrow}, f_{\bullet} \rangle$ będzie matrycą języka *J.* (to znaczy, że algebra $\langle \{a, b, c, d\}, f_{\sim}, f_{\wedge}, f_{\vee}, f_{\rightarrow}, f_{\leftrightarrow}, f_{\bullet} \rangle$ jest podobna do algebry *J.*), której operacje są charakteryzowane tabelami:

x	$f_{\sim}(x)$	$f_{\bullet}(x)$
d	*d*	*a*
b	*c*	*c*
c	*b*	*b*
d	*a*	*d*

$f\wedge\ (x, y)$

x \ y	a	b	c	d
a	a	a	a	a
b	a	b	a	b
c	a	a	c	c
d	a	b	c	d

$f\vee\ (x, y)$

x \ y	a	b	c	d
a	a	b	c	d
b	b	b	d	d
c	c	d	c	d
d	d	d	d	d

$f\rightarrow (x, y)$

x \ y	a	b	c	d
a	d	d	d	d
b	c	d	c	d
c	b	b	d	d
d	a	b	c	d

$f\leftrightarrow (x, y)$

x \ y	a	b	c	d
a	d	c	b	d
b	c	d	b	b
c	b	b	d	c
d	a	b	c	d

Wartościowaniem zmiennych zdaniowych języka $J.$ nazywamy dowolną funkcję $e: V \rightarrow \{a, b, c, d\}$. Każdą funkcję wartościowania e można przedłużyć jednoznacznie do homomorfizmu $h^e: J. \rightarrow \mathfrak{R}$ w taki sposób, że:

1) $h_e(p_i) = e(p_i)$ dla wszystkich zmiennych zdaniowych p_i;
2) $h^e(\sim \alpha) = f_{\sim}(h^e(\alpha))$;
3) $h^e(\alpha \wedge \beta) = f_{\wedge}(h^e(\alpha), h^e(\beta))$;
4) $h^e(\alpha \vee \beta) = f_{\vee}(h^e(\alpha), h^e(\beta))$;
5) $h^e(\alpha \rightarrow \beta) = f_{\rightarrow}(h^e(\alpha), h^e(\beta))$;
6) $h^e(\alpha \leftrightarrow \beta) = f_{\leftrightarrow}(h^e(\alpha), h^e(\beta))$;
7) $h^e(\bullet\ \alpha) = f.(h^e(\alpha))$ dla dowolnych $\alpha, \beta \in F.$.

Teraz pokażemy, że $\mathfrak{R}$ jest adekwatną matrycą dla zbioru tez rachunku $\boldsymbol{R}\bullet$, prezentując szkic dowodu następującego twierdzenia:

Dla każdej formuły α języka $J.$:
α jest teą rachunku $\boldsymbol{R}\bullet$ wtedy i tylko wtedy, gdy α jest $\bullet$-tautologią.

Każda teza rachunku $\boldsymbol{R}\bullet$ jest $\bullet$-tautologią, gdyż — co czytelnik może sprawdzić samodzielnie — wszystkie aksjomaty rachunku są $\bullet$-tautologiami, a reguły RO, R nie wyprowadzają poza zbiór $\bullet$-tautologii. Również zachodzi zależność odwrotna, tzn. każda $\bullet$-tautologia jest tezą rachubku $\boldsymbol{R}\bullet$. Aby tego dowieść, wprowadzimy

pojęcie postaci normalnej koniunkcyjno-alternatywnej dla formuł języka *J*. Przyjmujemy mianowicie, że α występuje w postaci normalnej koniunkcyjno-alternatywnej wtedy i tylko wtedy, gdy jest koniunkcją alternatyw formuł postaci: "p_i", "$\sim p_i$", "$\bullet p_i$", lub "$\sim \bullet p_i$". Wykażemy, że zachodzi następujący:

Lemat.

Każda formuła α języka *J*. o koniunkcyjno-alternatywnej postaci normalnej jest $\bullet$-tautologią wtedy i tylko wtedy, gdy w każdej alternatywie będącej członem koniunkcji α występuje co najmniej jeden człon φ raz ze znakiem negacji, a raz bez.

Dowód lematu:

Każda koniunkcja $\alpha_1 \wedge a_2 \wedge \ldots \wedge \alpha_n$ języka *J*. jest $\bullet$-tautologią wtedy i tylko wtedy, gdy każdy jej człon α_i jest $\bullet$-tautologią. Przeto wystarczy badać dowolny ustalony człon α_i czyli formuła postaci:

$p \vee \ldots \vee \sim q \vee \ldots \vee \bullet r \vee \ldots \vee \sim \bullet s \vee \ldots$

1. Załóżmy, że w α_1 występuje podformuła postaci $\varphi \vee \sim \varphi$. Wówcas, co łatwo sprawdzić, dla kadego wartościowania e: $h^e(\alpha_i) = d$..

2. Załóżmy, że żadna z par postaci (p_i, $\sim p_i$), ($\bullet p_i$, $\sim \bullet p_i$) nie występuje w α_i. O ile w α_1 występuje zmienna zdaniowa p_i, to mogą zajść następujące przypadki:

a) w α_i występuje p_i i nie występuje żadna z pozostałych formuł;
b) w α_i wystepuje $\sim p_i$ i nie występuje żadna z pozostałych formuł;
c) w α_i występuje $\bullet p_i$ i nie występuje żadna z pozostałych formuł;
d) w α_i występuje $\sim \bullet p_i$ i nie występuje żadna z pozostałych formuł;
e) w α_i występują p_i i $\bullet p_i$ i nie występuje żadna z pozostałych formuł;
f) w α_i występują p_i i $\sim \bullet p_i$ i nie występuje żadna z pozostałych formuł;
g) w α_i występują $\sim p_i$ i $\bullet p_i$ i nie występuje żadna z pozostałych formuł;
h) w α_i występują $\sim p_i$ i $\sim \bullet p_i$ i nie występuje żadna z pozostałych formuł.

Teraz wystarczy określić wartościowanie e w taki sposób, że:

$$e(p_i) = \begin{cases} a \text{ w przypadkach: a), b), c), e), h),} \\ d \text{ w przypadku: d)} \\ b \text{ w przypadku: f)} \\ c \text{ w przypadku: g)} \end{cases}$$

by mieć pewność, że $h^e(\alpha_i) \neq d$.

Oznacza to, że α_i nie jest $\bullet$-tautologią. To kończy dowód lematu.

Zauważmy teraz, że dla dowolnej formuły a języka *J*. istnieje formuła α^* tego języka o komunikacyjno-alternatywnej postaci normalnej taka, że $(\alpha \leftrightarrow \alpha^*)$ jest tezą $R\bullet$. Wynika to z tego, że dla każdej formuły α istnieje formuła unormowana α' taka, że $(\alpha \leftrightarrow \alpha')$ jest tezą $R\bullet$. Równoważność α' z formułą α^* o koniunkcyjno-alternatywnej postaci normalnej na gruncie rachunku $R\bullet$ wynika z praw klasycznego rachunku zdań, na którym $R\bullet$ jest oparty.

Załóżmy teraz, że α jest $\bullet$-tautologią. Wobec powyższego istnieje formuła α' o koniunkcyjno-alternatywnej postaci normalnej taka, że $(\alpha \leftrightarrow \alpha')$ jest tezą $R\bullet$. Jako taka jest też $(\alpha \leftrightarrow \alpha')$ $\bullet$-tautologią. Ponieważ α jest z założenia $\bullet$-tautologią, to i α' jest $\bullet$-tautologią, co łatwo wywnioskować z definicji $\bullet$-tautologii oraz matrycowej charakterystyki $f_{\leftrightarrow}$. Z lematu można zaś wywnioskować, że α' jest też tezą $R\bullet$, bowiem α' zawiera w każdym członie α'_i koniunkcji, którą stanowi, podformułę

postaci $\varphi \vee \sim \varphi$, będącą tezą R•. Ponieważ $(\alpha \leftrightarrow \alpha')$ i α' są tezami ***R•***, to i α jest tezą ***R•***. To kończy dowód twierdzenia.

Czterowartościowa matryca $\mathfrak{R}$ nadaje spójnikom: $\sim, \vee, \wedge, \rightarrow, \leftrightarrow$, znaczenie klasyczne. Jest to widoczne, gdy zauważymy, że matryca $\mathfrak{R}' = \langle \{a, b, c, d\}, \{d\}, f_{\wedge}, f_{\vee}, f_{\rightarrow}, f_{\leftrightarrow} \rangle$ jest izomorficzna z produktem $\mathfrak{R}_2^2$ dwuwartościowej matrycy $\mathfrak{R}_2$ charakterystycznej dla ***KRZ***. Izomorfizm matryc $\mathfrak{R}'$ i $\mathfrak{R}_2^2$ ustala funkcja ε taka, że:

$\varepsilon(a) = \langle 0, 0 \rangle$;
$\varepsilon(b) = \langle 0, 1 \rangle$;
$\varepsilon(c) = \langle 1, 0 \rangle$;
$\varepsilon(d) = \langle 1, 1 \rangle$.

Z teorii matryc logicznych wiadomo, że zawartość dowolnej matrycy (zbiór tautologii względem tej matrycy) jest równa zawartości kwadratu kartezjańskiego tej matrycy. Wobec tego zbiór •-tautologii ograniczonej do formuł języka *J*. w których nie występuje spójnik •, pokrywa się ze zbiorem tautologii ***KRZ***, a spójniki: $\sim, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow$, zachowują w ***R•*** znaczenie klasyczne.

Odtwarzalność *Ł3* w *R•*

W ***R•*** jest odtwarzalny trójwartościowy rachunek zdań ***Ł3***. By to wykazać przyjmijmy definicje:

$$\sim_3 \alpha \underset{def}{\equiv} \sim \alpha$$

$$(\alpha \rightarrow_3 \beta) \underset{def}{\equiv} \bullet \sim \alpha \vee \beta \vee (\sim \alpha \wedge \bullet\beta)$$

$$(\alpha \wedge_3 \beta) \underset{def}{\equiv} (\alpha \rightarrow_3 \beta) \rightarrow_3 \beta$$

$$(\alpha \wedge \beta) \underset{def}{\equiv} \sim \alpha \vee_3 \sim \beta)$$

$$(\alpha \leftrightarrow_3 \beta) \underset{def}{\equiv} (\alpha \rightarrow_3 \beta) \wedge_3 (\beta \rightarrow_3 \alpha).$$

Definicje te ustalają następującą charakterystykę matrycową spójników:

$\sim_3, \rightarrow_3, \vee_3, \wedge_3, \leftrightarrow_3$:

x	$f_{\sim_3}(x)$
a	d
b	c
c	b
d	a

$f{\rightarrow}3\,(x, y)$

x \ y	a	b	c	d
a	d	d	d	d
b	b	d	d	d
c	c	d	d	d
d	a	b	c	d

$f\vee 3\,(x, y)$

x \ y	a	b	c	d
a	a	b	c	d
b	b	b	c	d
c	c	b	c	d
d	d	d	d	d

$f\wedge 3\,(x, y)$

x \ y	a	b	c	d
a	a	a	a	a
b	a	b	c	d
c	a	b	c	c
d	a	b	c	d

$f{\leftrightarrow}3\,(x, y)$

x \ y	a	b	c	d
a	d	b	c	a
b	b	d	d	b
c	c	d	d	c
d	a	b	c	d

Jest widoczne, że matryca
$\mathfrak{R}^* = \langle \{a, b, c, d\}, \{d\}, f{\sim}3, f{\rightarrow}3, f\vee 3, f\wedge 3, f{\leftrightarrow}3\rangle$ jest homomorficzna z matrycą $\mathfrak{R}_3$ charakterystyczną dla rachunku ***Ł3***. Homomorfizm $\mathfrak{R}^* \rightarrow \mathfrak{R}_3$ ustala funkcja h taka, że:

$h(a) = 0$
$h(b) = h(c) = \frac{1}{2}$
$h(d) = 1.$

Z teorii matryc logicznych wiadomo, że jeżeli dwie matryce są homomorficne, to ich zawartości są identyczne. Stosując to twierdzenie do naszego przypadku otrzymujemy wniosek, że $\mathfrak{R}^*$ i $\mathfrak{R}_3$ generują ten sam zbiór tez logicznych. Rachunek zdaniowy ***Ł3*** jest więc odtwarzany w ***R•***. Można sprawdzić, że wszystkie aksjomaty oraz reguły inferencji określające ***Ł3*** są wyprowadzalne w naszym rachunku ***R•***.

Wszystko, co jest wyrażalne na gruncie Ł3, jest też wyrażalne na gruncie ***R•***, rachunku, w którym podstawowe spójniki logiczne są rozumiane klasycznie. Żadna zmiana logiki „od podstaw" nie jest potrzebna do tego, by można wyrazić to, co jest wyrażalne na gruncie trójwartościowej logiki Jana Łukasiewicza.

LITERATURA

[1] Arystoteles: *Kategorie. Hermeneutyka.* Warszawa 1975.

[2] T. Kotarbiński: *Zagadnienie istnienia przyszłości. Przegląd filozoficzny.* Warszawa 1913.

[3] J. Łukasiewicz: *O determinizmie.* W: *Z zagadnień logiki i filozofii.* Warszawa 1961.

[4] J. Wajszczyk: *Problem wartości logicznej zdań dotyczących niezdeterminowanej przysłości a semantyczna definicja prawdy* (w przygotowaniu).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

KRZYSZTOF WIECZOREK
Uniwersytet Śląski w Katowicach

HISTORIA JAKO SYSTEM

Polemika Ernsta Cassirera a José Ortegą y Gassetem

W jubileuszowej księdze ku czci *Ernsta Cassirera Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer*, wydanej w 1935 roku z okazji 60 urodzin myśliciela przez Oxford University Press pod redakcją R. Klibansky'ego, ukazał się esej José Ortegi y Gasseta *History as a System.* Adresat owego daru już wkrótce dał dowód, że dedykowany mu tekst przeczytał i nie pozostał obojętny na jego treść. W najważniejszym dziele okresu emigracyjnego Cassirera—*Essay on Man,* New York 1944 — zawarty jest rozdział *History (*CZ. II, r. X), rozpoczęty wyraźnym polemicznym nawiązaniem do Ortegi. Rozbieżność poglądów dwóch wielkich myślicieli dotyczy spraw niebagatelnych: określenia sensu dziejów oraz relacji między naturą człowieka a historią. Dla pełniejszego zrozumienia stanowisk obu adwersarzy na początek warto przyjrzeć się nieco bliżej, jakie było tło intelektualne sporu.

José Ortega y Gasset — intelektualista hiszpański z całą świadomością nawiązujący do arystokratycznego nurtu narodowej tradycji, duchowy spadkobierca hiszpańskich grandów i hidalgów — dumnych wasali Jego Arcykatolickiej Królewskiej Mości, swą formację umysłową zawdzięczał w dużej mierze także kilkuletniemu pobytowi na uniwersytetach niemieckich: w Lipsku, Berlinie i Marburgu. Hiszpański temperament[1], poddany wpływom atmosfery intelektualnej niemieckiego środowiska akademickiego pierwszych lat XX wieku, zaowocował pełnym pasji dążeniem do uniwersalnej filozoficznej syntezy. Jej celem miało być jasne (bo podporządkowane racjonalistycznemu ideałowi ścisłości i precyzji myślenia[2]) zrozumienie „sensu

[1] „(...) Tylko tak mógł odpowiedzieć na wyzwanie otaczającej go rzeczywistości człowiek czujący się Hiszpanem. Hiszpańskość była formą, która nadawała kształt wzbierającym w duszy mocom" — pisał S. Cichowicz: *Ortega y Gasset albo pasja tycia.* W: J. Ortega y Gasset *Dehumanizacja sztuki i inne eseje.* Warszawa 1977, s. 12. Podobnie wypowiadają się inni badacze Ortegi, np. J. Marias: „Hiszpan może uprawiać autentyczną filozofię tylko wtedy, gdy ujmuje ją w funkcji swojej własnej sytuacji rzeczywistej, zawierającej koniecznie całą jego hiszpańskość" (J. Marias: *Philosophes espagnoles de notre temps.* Paris 1954, s. 13).

[2] O swym dążeniu do ocalenia wszystkiego, co wartościowe w tradycji filozofii racjonalistycznej, pisał Ortega wielokrotnie. Zob. np. wypowiedź w eseju *Ni vitalismo, ni rationalismo:* „Filozofia może oddychać pełną piersią jedynie w atmosferze, której na imię ścisłość myślenia, precyzja, abstrakcja. (...) Moja ideologia nie przeciwstawia się rozumowi, zważywszy, że nie przyjmuje innego sposobu poznania niż rozumowy" (J. Ortega y Gasset *Ani witalizm, ani racjonalizm.* Tłum. A. Jancewicz. W: tegoż: *Po co wracamy do filozofii?* Warszawa 1991, s. 131 i 133).

naszych czasów”[3]. To zadanie wymagało w szczególności wypracowania własnego stosunku do historii. Najpełniejszą próbą określenia owego stosunku jest esej *Historia jako system.*

Ernst Cassirer to niemiecki filozof pochodzenia żydowskiego, urodzony we Wrocławiu w 1874 roku, immatrykulowany w Berlinie 60 lat po śmierci Hegla; student uniwersytetów w Berlinie, Lipsku, Heidelbergu i Marburgu, słuchacz m. in. Georga Simmla i Hermanna Cohena (podobnie jak 10 lat później Ortega). Był umysłem wszechstronnym; wielkim erudytą, poruszającym się swobodnie po wszystkich obszarach kultury — od mitów i wierzeń pierwotnych po najnowsze teorie fizyki XX wieku.

Wszechstronność zainteresowań i rozległość kompetencji decyduje o bliskim pokrewieństwie umysłowym obu twórców. Łączy ich także los wygnańców. Cassirer, tuż po dojściu Hitlera do władzy, został zmuszony do emigracji. Dwa lata spędził w Anglii, kilka w Szwecji, wreszcie w 1941 roku osiedlił się w Stanach Zjednoczonych. Ortega przeżył poza granicami kraju lata obu wojen, które dotknęły Hiszpanię —domowej i światowej. Wrócił do ojczyzny na krótko w 1946 roku, by się przekonać, że nie ma dla niego miejsca w kraju rządzonym przez ekipę gen. Franco. Ostatnie lata życia filozofa to okres gościnnych wykładów w USA, Anglii i Niemczech.

Cassirer, bardziej konsekwentnie niż jego hiszpański kolega, dążył do zbudowania wielkiej syntezy, obejmującej całość dziejów kultury i wszystkie jej formy podporządkowującej jednej zasadzie interpretacyjnej: filozofii form symbolicznych. Sześć lat intensywnej pracy poświęcił na stworzenie i ogłoszenie drukiem koncepcji wyjaśniania dziejów myśli, czynów i dzieł ludzkich za pomocą „semantyki języka symbolicznego[4]; do tej samej problematyki wrócił po dwudziestu z górą latach, pisząc za namową angielskich i amerykańskich przyjaciół *Esej o człowieku.*

Niewątpliwie mamy do czynienia z dialogiem dwóch podobnie uformowanych myślicieli, doskonale obeznanych z tradycją kultury europejskiej, z historią filozofii i współczesnymi metodami jej uprawiania. Obaj wynieśli z marburskiej uczelni szacunek dla dyscypliny intelektualnej i ścisłości wywodu, obaj zarazem wyraźnie odczuwali napięcie pomiędzy dwoma stylami myślenia: powściągliwym sceptycyzmem klasyków marburskiego neokantyzmu, krytycznie nastawionych do prób odnowienia metafizyki, a zapłem i rozmachem intelektualnym entuzjastów filozofii życia, przekonanych o przełomowej roli odkrycia nowej transcendentnej rzeczywistości, domagającej się właśnie metafizycznego ujęcia[5]. Obaj wreszcie dążyli do

[3] Por. J. Ortega y Gasset: *Kant. Betrachtungen zur Jahrhundertfeier. Übersetzt* von: U. Weber, H. Weyl: W: Tegoż: *Gesammelte Werke.* Bd II. Stuttgart 1978, s. 414.

[4] Uczynił to w trzytomowej pracy *Philosophie der symbolischen Formen.* Bd I. *Die Sprache.* Berlin 1923; Bd II. *Das mythische Denken.* Berlin 1925; Bd III. *Die Phänomenologie des Bewußtseins.* Berlin 1929. Następnie na użytek czytelników anglojęzycznych stworzył dzieło, które miało być „syntetyczną rekapitulacją” trzech berlińskich tomów (por. B. Suchodolski: *Przedmowa* do E. Cassirer: *Esej o człowieku.* Tłum. A. Staniewska. Warszawa 1977, s. 5), lecz stało się czymś więcej: nowym spojrzeniem na poruszaną dawniej problematykę, dokonanym z perspektywy „więcej niż ćwierć wieku” w świetle nowych doświadczeń i przemyśleń autora (Por. E. Cassirer: *Wstęp.* Tamże, s. 33).

[5] Głośnym propagatorem idei nowej metafizyki życia był G. Simmel, którego wykładów w Berlinie słuchali obydwaj myśliciele (zob. *jago Lebensanschauung.* 2 AufL Leipzig-München 1922. Kap. I. *Die Transzendenz des Lebens, s. 1-26).*

stworzenia zakrojonej na jak najszerszą skalę rozumiejącej syntezy dziejów, nie porzucającej ideałów racjonalizmu, lecz zarazem unikającej pułapki zbyt wąskiego spostrzegania rzeczywistości.

Pułapka to niebezpieczna, gdyż „rozum jest wąską sferą analitycznej jasności, znajdującą się między dwiema niezgłębionymi warstwami irracjonalności. (...) Wszystko, co racjonalizm dodaje do właściwej pracy rozumu, jest (...) szczególnego rodzaju ślepotą. Ślepota ta polega na celowym niedostrzeganiu irracjonalności, która wypływa (...) z czystego stosowania samego rozunu”[6]. Tak więc—twierdzi Ortega y Gasset—choć „czyste pojęcia są jaśniejsze, bardziej jednoznaczne, bardziej oporne od rzeczy z naszego witalnego otoczenia”, to jednak „czysty rozum nie może zastąpić życia’.

Natomiast wedle Cassirera, koniecznym warunkiem zrozumienia sensu rzeczywistości i odnalezienia prawdy o człowieku jest wiedza historyczna[8]; ta zaś nie może się posługiwać wyłącznie metodami właściwymi dla nauk ścisłych. Choć „człowiek żyje w środowisku fizycznym” i „jest rzeczą oczywistą, że te fizyczne warunki trzeba badać metodami fizycznymi”, wszakże też „rzeczywistością w historii nie jest jednolite następstwo zdarzeń, lecz życie wewnętrzne człowieka”, którego „nie można antycypować, zamykając w abstrakcyjnej formule ogólnej, nie można go redukować do sztywnego schematu. (...) Świat historii jest universum symbolicznym, nie zaś universum fizycznym”. „Jeśli jednak pogląd ten jest słuszny, to jest rzeczą niemożliwą «podporządkować» naukę historyczną metodzie nauk ścisłych. (...) Historia należy do dziedziny hermeneutyki, a nie do dziedziny nauk przyrodniczych”.

Warunkiem powodzenia programu rozumiejącej syntezy dziejów jest zatem w obu przypadkach przekroczenie ograniczeń metodologicznych, które czynią niemożliwym „jasne uchwycenie sensu naszych czasów”[9] za pomocą procedur badania i wnioskowania właściwych naukom ścisłym oraz czysto racjonalistycznej filozofii[10]. Podobnie jak Kartezjusz, zarówno Ortega, jak Cassirer są świadomi, że aby zbudować system, trzeba rozpocząć od krytycznej refleksji nad metodą. W tej materii jednak postulaty i kierunki poszukiwań obu myślicieli różnią się już wyraźnie i zdecydowanie. Przyjrzyjmy się zatem owym różnicom.

[6] J. Ortega y Gasset: *Ani witalizm...,* op. cit., s. 138.

[7] Tegoż: *Zadanie naszych czasów.* W. *Po co wracamy do filozofii?* Op. cit., s. 67 i 69.

[8] „(...) bez historii zabrakłoby nam istotnego ogniwa w ewolucji (...) organizmu cywilizacji ludzkiej. Sztuka i historia są najpotężniejszymi instrumentami pozwalającymi nam wejrzeć w naturę ludzką. Cóż byśmy wiedzieli o człowieku bez tych dwóch źródeł informacji? ” (E. Cassirer: *Esej o człowieku.* Op. cit., s. 367. Dalsze cytaty w tym akapicie pochodzą z tej samej pracy, s. 368-370 i 358-359 *passim).*

[9] J. Ortega y Gasset *Kant. Betrachtungen zur Jahrhundertfeier.* Op. cit, s. 414.

[10] Obaj filozofowie są w tym względzie wyrazicielami typowego dla myśli XX wieku przekonania, że ideał racjonalizmu ukształtowany w filozofii i nauce nowożytnej, jest źródłem redukcjonistycznej wizji świata, gdyż pozwala na poznawcze ujęcie i opracowanie tylko tych aspektów rzeczywistości, które poddają się sformalizowanym procedurom wnioskowania, operującym wielkościami mierzalnymi lub pojęciami pozostającymi z nimi w ścisłym związku logicznym. Pogląd ten podzielało wielu myślicieli; nie ostatnim z nich był E. Husserl, który w pracy *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna* obszernie uzasadniał tezę, iż „wizja świata jako zamkniętego zbioru ciał materialnych dających się w sposób wyczerpujący określić przez pomiar oraz koncepcja nauki dotyczącej tego jedynie, co mierzalne, co policzalne, jest zawężeniem sensu pierwotnej idei racjonalności” (Por. S. Walczewska: *Od tłumaczki.* W: E. Husserl: *Kryzys nauk....* Kraków 1987, s. IV).

Możemy „zrozumieć życie własne i cudze, życie dnia dzisiejszego i innych epok” — twierdzi J. Ortega y Gasset — dzięki temu (ale też jedynie dzięki temu), że „struktura życia zależy nade wszystko od przeświadczeń, w których [człowiek] tkwi”. Aby zrozumieć „zdumiewającą rzeczywistość” życia jednostki, narodu lub epoki, trzeba dotrzeć do przekonań motywujących konkretne ludzkie decyzje „co do otaczających rzeczy, innych ludzi i siebie samego”, gdyż „to one są podstawą naszego życia”. Z kolei owe przekonania są zrozumiałe dlatego, że poddają się jednemu porządkowi, „tworzą pewną strukturę oraz hierarchię” i dzięki temu właśnie „możemy odkryć ich utajony porządek, a zatem zrozumieć”[11]. Innymi słowy, „dzieje są swoistym systemem—systemem ludzkich doświadczeń tworzących pewien nieodwracalny i jedyny ciąg”[12]. Jest tak dlatego, że panująca w danym okresie historycznym struktura zbiorowych przekonań w sposób nieprzypadkowy generuje określony system przekonań następnej epoki. Systemy te nawarstwiają się kolejno na siebie, każdy następny zawiera w sobie wszystkie poprzednie wraz z oceną skutków faktycznie podjętych działań, opartych na żywionych niegdyś przekonaniach. Dlatego właśnie ciąg przemian historycznych jest nieodwracalny. Człowiek XX wieku zna i rozumie przesłanki oraz motywy kierujące działaniami ludzi żyjących w poprzednich stuleciach, podczas gdy myśliciel dziewiętnastowieczny nie posiadał żadnej pozytywnej wiedzy dotyczącej życia ludzi i narodów dziś, w XX stuleciu. „A zatem można rzec o człowieku prócz tego, że jego byt jest zmienny, to również, że jego byt wzrasta, a przez to robi postępy. (...) Dzisiejszy Europejczyk jest iny od tego, jakim był 50 lat temu, jego obecny byt zawiera jednak również ten sprzed pół wieku”. W odróżnieniu od zwierząt, które nie potrafią korzystać z dziedzictwa wiedzy nabytej przez przodków, „człowiek rozpoczyna swą drogę od pewnej dodatniej wielkości, którą rozbudowuje w kolejnych etapach rozwoju osobniczego”[13].

Racjonalna struktura dziejów odsłania się przed krytycznym umysłem badacza, umiejącego pośród tysięcy przypadkowych szczegółów wyodrębnić zasadniczą linię przemian. Kto umiejętnie szuka rozumiejącej syntezy, ten „dostrzeże wiele szczegółów będących niepojętym dziełem przypadku. Zasadnicze rysy rzeczywistości okażą się jednak doskonale zrozumiale, gdy spostrzeże, że [on sam] jest taki, jaki jest, ostatecznie dlatego, iż takim jest społeczeństwo, w którym żyje, «człowiek zbiorowy»; jednocześnie sposób życia społeczeństwa stanie się bardziej zrozumiały, gdy odnajdzie w nim charakteryzujące go w okresie wcześniejszym przekonania, uczucia, upodobania. Nasza analiza może w ten sposób sięgać coraz dalej w przeszłość”[14].

Cały wyżej streszczony wywód jest, jak dotąd, całkowicie zgodny z klasycznym ideałem racjonalizmu. Badacz stawia sobie za cel odkrycie racjonalnej i inteligibilnej struktury dziejów oraz proponuje taką metodę interpretacji i porządkowania faktów historycznych, która zapewnia możliwość realizacji zamierzonego celu. Podstawę owej metody tworzą dwa postulaty, a właściwie dwie hipotezy: pierwsza, że warun-

[11] J. Ortega y Gasset *Dzieje jako system*. Op. cit, s. 173-*174 passim*.

[12] Tamże, s. 199.

[13] Tamże, s. 197-198.

[14] Tamże, s. 199.

kiem wystarczającym zrozumiałości dziejów jest możliwość rekonstrukcji hierarchii i struktury przeświadczeń, charakteryzujących styl myślenia i preferencje wszystkich poszczególnych epok, oraz druga, że owe struktury przekonań układają się w postępujący ciąg coraz doskonalszych aproksymacji prawdy i coraz wartościowszych przesłanek, skutecznych i celowych działań. Jaki zatem powód skłonił Ortegę do sformułowania ostrej i radykalnej krytyki racjonalizmu? Powody są dwa. Pierwszy, zaledwie zasygnalizowany w tekście eseju, wiąże się z charakterystyką formalną struktury przekonań, charakteryzujących „wrażliwość witalną" przedstawicieli danej epoki historycznej. Drugi — wymagający baczniejszej uwagi — wypływa z Ortegiańskiej koncepcji prawdy. Omówmy kolejno obie kwestie.

„Rozpoznanie jakiegoś ludzkiego istnienia — człowieka, narodu, epoki — rozpoczynać należy od sporządzenia rejestru cechujących je przekonań" pisze Ortega. Potem natychmiast dodaje, że celowo użył słowa „rejestr", a nie „system", ponieważ przekonania żywione przez jednostkę, żyjącą w określonych okolicznościach społecznych i historycznych, z reguły nie tworzą logicznie uporządkowanego systemu. „Wierzenia, które współistnieją w życiu człowieka, które je podtrzymują, pobudzają i prowadzą, są niekiedy niespójne, sprzeczne lub co najmniej nie powiązane ze sobą"[15]. Błędem, i to kardynalnym, byłaby zatem rekonstrukcja światopoglądu człowieka minionych czasów oparta na założeniu, iż człowiek ten w swoim życiu kierował się wyłącznie sądami należącymi do zbioru logicznych konsekwencji jakiejś jednej, niesprzecznej i spójnej teorii. Z drugiej strony wszakże równie niesłuszne byłoby mniemanie, iż rejestr przekonań składających się na stosunek człowieka do rzeczywistości jest całkowicie chaotyczny, przypadkowy i nie podporządkowany żadnym regułom. Gdyby tak było, owe przekonania „stanowiłyby kłębowisko nie poddające się jednemu porządkowi, a tym samym nie dające się zrozumieć; poznanie życia ludzkiego byłoby przeto niemożliwe".

Jednak w rzeczywistości — twierdzi Ortega y Gasset—rozum potrafi odnaleźć w pozornym chaosie wyraźny porządek, tyle, że nie jest to porządek logicznego wynikania, lecz porządek funkcjonalny. „Wierzenie nie jest operacją «intelektualnego» mechanizmu, lecz funkcją istoty żywej jako takiej, funkcją ukierunkowującą jej zachowania, jej zadania. (...) Przeświadczenia (...) mają zawsze uczłonowanie witalne i funkcjonują jako przeświadczenia wzajemnie się wspierające, scalające i łączące (...); słowem, upodabniają się do członów jakiejś struktury (...), mają zawsze określoną architekturę i przestrzegają pewnej hierarchii"[16]. Owa „architektura przekonań" staje się jednak uchwytna i zrozumiała nie w wyniku immanentnej analizy wypowiedzi i sądów, lecz dopiero wtedy, gdy zostaną one odniesione do szerszej całości, którą Ortega określa terminem „życie". Porządek życia różni się istotnie od porządku myśli, co jednak nie znaczy, iżby w ogóle nie dał się myślą ogarnąć. Bowiem rozum ludzki, zdaniem Ortegi y Gasseta, „potrafi myśleć o rzeczach najbardziej sprzecznych z myśleniem"[17].

[15] Tamże, s. 173.

[16] Tamże, s. 174.

[17] Tamże, s. 192.

Niestety, każdego, kto by w tym miejscu oczekiwał konkretnych wskazówek metodologicznych wyjaśniających, jak należy się posłużyć rozumem, by osiągnąć tak paradoksalny efekt, czeka gorzkie rozczarowanie. Na sprowokowane przez siebie samego pytanie, autor eseju udziela klasycznej odpowiedzi wymijającej, bardziej godnej zręcznego polityka niż filozofa: „Proszę mi wybaczyć, że ze względu na szkicowy charakter pracy przerwę w tym punkcie rozważania i zrezygnuję z wyjaśnienia pewnych pojawiających się niejasności”[18]. Proszę zatem wybaczyć i autorowi niniejszewgo szkicu, że poprzestając na tym stopniu przybliżenia omawianej koncepcji, przejdzie do rozważenia drugiej przesłanki Ortegiańskiej refutacji nowożytnego racjonalizmu.

„Pod nazwą «prawda» kryje się problem niezmiernie dramatyczny” — pisał Ortega y Gasset w *El tema del nuestro tiempo.* „Jak przybliżyć się do prawdy jednej i niezmiennej pozostając w obrębie ludzkiej witalności, będącej z natury zmienną i odrębną dla różnych jednostek, ras i stuleci? ”[19].

Konflikt między racjonalizmem a relatywizmem, które jednostronnie — każdy ze swej strony — ujmują tylko wybrane aspekty istoty prawdy, może zostać zażegnany dzięki spostrzeżeniu, że człowiek jest istotą biologiczną tak ukonstytuowaną i uposażoną, iż prawda należy do sfery jej potrzeb, a instrumentem służącym zaspokajaniu potrzeby prawdy jest umysł. „Myślenie jest funkcją życiową taką samą jak trawienie czy krążenie krwi. (...) We wszystkich trzech przypadkach chodzi o potrzeby życiowe. (...) We mnie jako jednostce organicznej odnajduje moje myślenie swą przyczynę i uzasadnienie: stanowi otóż narzędzie mojego życia, którym życie rządzi i reguluje”. „(...) Zjawisko myślenia ma więc podwójne oblicze: z jednej strony rodzi się ono z życiowej potrzeby jednostki i rządzi nim prawo subiektywnej użyteczności, z drugiej jednak strony polega na odpowiednim dopasowaniu się do rzeczy i kieruje nim wtedy obiektywne prawo prawdy”. „(...) Obywda aspekty są sobie nawzajem niezbędne. Nie mogę myśleć z pożytkiem dla moich potrzeb biologicznych, jeśli nie myślę prawdy. (...) W funkcjach intelektualnych nie potrafię się zatem przystosować do samego siebie, być sobie użytecznym, jeśli nie przystosuję się do tego, co nie jest mną, do rzeczy wokół mnie, do świata transorganicznego (...). I odwrotnie—prawda nie istnieje, jeśli nie myśli jej podmiot, jeśli nie rodzi się w jego organicznym bycie akt myślowy zgodny z jego wewnętrznym przekonaniem”[20]. W powyższych dwu postulatach zawiera się w zasadzie cały Ortegiański program restrukturyzacji racjonalizmu. Program ten jest zdecydowanie wymierzony przeciw tradycji kartezjańskiej.

Skuteczność—i to wręcz oszałamiająca—kartezjańskiego projektu nowożytnej nauki jest, między innymi, efektem uwolnienia jej od obowiązku zapytywania o podmiotowe warunki poznania. Jedną z konsekwencji kartezjańskiego dualizmu ontologicznego stał się ścisły i trwały, bo obowiązujący aż do naszego stulecia, podział kompetencji między naukę i filozofię. „Kartezjusz opiera filozofię na podstawowym fakcie istnienia własnego umysłu” — zauważa Alfred N. Whitehead.

[18] Tamże.

[19] J. Ortega y Gasset: *Zadanie naszych czasów. W:Po co wracamy do filozofii?...* Op. cit., s. 53.

[20] Tamże, s. *58-60 passim.*

Wskutek tego „nowożytna filozofia zabarwiona jest subiektywizmem, podczas gdy starożytni zajmowali stanowisko obiektywistyczne. (...) Świat starożytny zajmuje stanowisko wobec dramatu wszechświata, świat nowożytny — wobec wewnętrznego dramatu duszy". Tak dzieje się w filozofii, podczas gdy „obiektywizm świata średniowiecznego i starożytnego stał się udziałem nauki". W dalszej konsekwencji filozofia „wyrzucona przez naukę poza obiektywistyczną dziedzinę materii, wycofała się do subiektywistycznej dziedziny umysłu"[21], podczas gdy nauka mogła się zająć wyłącznie ilościowymi, mierzalnymi aspektami świata przyrody, opisywalnymi w języku matematyki i zmatematyzowanej fizyki. „Teraz już wszystko staje się proste" — pisze M. Heller. „Pomiędzy myślącym ja a światem zewnętrznym istnieje przepaść, przepaść tak wielka, że bez pomocy Boga Kartezjusz nie byłby w stanie jej pokonać". Struktura logiczna systemu Descartes'a wykorzystuje jednak umiejętnie pomoc Boga, który staje się wiarygodnym poręczycielem dotychczas wątpliwych twierdzeń o świecie fizycznym. Wówczas, „mając za sobą poręczenie Stwórcy, Kartezjusz może zawierzyć świadectwu zmysłów (...). I tu dochodzimy do sedna kartezjańskiej filozofii przyrody: istotą materii jest rozciągłość. Wszystkie inne własności jakiegoś ciała możemy, przynajmniej myślowo, zmieniać lub usuwać. (...) Badać materię można więc badając jej kształty—*more geometrico*, oraz badając jej ruchy — *more mechanico*"[22].

W ten sposób uzyskujemy rację dostateczną dla uznania prawomocności idealizacyjnego modelu nauki: zamiast trudzić się w poszukiwaniu takiego opisu rzeczywistości, który uwzględniłby wszystkie obserwowalne czynniki i zjawiska, tworzymy model świadomie uproszczony, zaniedbujący wszystkie te zmienne i przygodne okoliczności, które nakładają się na elementarną strukturę praw idealizacyjnych. W XVI w. był to zabieg konieczny dla nadania naukowym dociekaniom nowej dynamiki, gdyż „bez takiego spreparowania obiektu swoich badań rodzące się dopiero metody empiryczne byłyby zupełnie bezradne wobec zbyt bogatej rzeczywistości. Chcąc przejść od spekulacji do zmatematyzowanej empirii, trzeba było dokonać zabiegu uproszczenia" — przyznaje M. Heller[23].

Jednak dziś, po trzech wiekach rozwoju zmatematyzowanych nauk empirycznych o przyrodzie, można mieć nadzieję, że dojrzeliśmy do świadomego przezwyciężenia owych uproszczeń; tak potrzebnych w początkowej fazie rozwoju nauki nowożytnej, a tak krępujących obecnie. Tym bardziej, że to, co stanowiło wielką szansę dla nauki u progu XVII wieku, dziś staje się powodem wielu rozczarowań, a nawet utraty zaufania do wiedzy naukowej — oto, co ma do powiedzenia na ten temat José Ortega y Gasset „Nauka jest w niebezpieczeństwie. Nie sądzę, bym mówiąc to przesadzał (...). Nauka potrafi dziś odpowiedzieć z bajeczną dokładnością na wiele pytań dotyczących tego, co się dzieje na najodleglejszych gwiazdach czy w najdalszych galaktykach, i słusznie jest z tych osiągnięć dumna"; lecz zarazem nauka „powinna starać się być również nauką o człowieku. Co zatem mają dziś z właściwą sobie ścisłością do powiedzenia nauka i rozum o tym tak palącym i tak

[21] A. N. Whitehead: *Nauka i świat współczesny.* Tłum. S. Magala. Warszawa 1988, s. 146-148 *passim.*

[22] M. Heller, J. Życiński: *Wszechświat—maszyna czy myśl?* Kraków 1988, s. 59.

[23] Tamże, s. 60.

bliskim im problemie? Otóż nic! (...) czy nie przynosi to wstydu? (...) Rzecz to tak niebywała, iż przynajmniej odkrywa przed nami swoją przyczynę. Dzięki niej możemy stwierdzić, że nauka, że rozum, w którym złożył swą społeczną wiarę współczesny człowiek, jest, mówiąc ściśle, jedynie nauką fizyczno-matematyczną, a także (...) biologiczną, w sumie więc tym, co nazywa się przyrodoznawstwem lub przyrodniczym rozumem", którego „bezsprzeczny tryumf nad siłami przyrody (...) nie tuszuje faktu porażki w odniesieniu do całości naszego istnienia"[24].

Wszakże wątpliwym sukcesem, o jeszcze bardziej wątpliwym pożytku, byłoby poprzestanie na samym stwierdzeniu faktu bezsilności i niekompetencji nauki w odniesieniu do wielu pytań pilnie domagających się odpowiedzi. Ortega zatem posuwa się o krok dalej i formułuje propozycję przezwyciężenia kryzysu nauki: jeśli nie chcemy oddać pola najrozmaitszym irracjonalnym lub antyracjonalnym pseudonaukowym spekulacjom — a takich w naszym stuleciu nie brakuje — trzeba poszerzyć formułę racjonalności. „Rozum przyrodniczy", którego historyczna rola została już właściwie skonsumowana, powinien zostać uzupełniony rozumem witalnym" (*la razón vital)*, odpowiedzialnym za zagospodarowanie dziedziny przedmiotowej życia, ujmowanego w swej nieredukowalnej konkretności jako „rzeczywistość radykalna, podstawowa, do niej bowiem odnosimy wszystkie inne, ponieważ każda z nich, faktyczna lub domniemana, musi w ten czy inny sposób w niej się ukazać"[25]. Zaś rozum witalny posiada swe komplementarne dopełnienie w „rozumie historycznym" *(la razón historica)*, którego zadaniem jest odsłonięcie i opisanie „tej postaci rzeczywistości, która się ostała i której nie poświęcono dotychczas dostatecznej uwagi". Jest nią historia, „albowiem jest to rzeczywistość transcendentna. (...) Należy w samych dziejach odnaleźć ich oryginalny i autochtoniczny rozum", tak bowiem „spełni się objawienie rzeczywistości transcendentnej wobec wszystkich teorii wypracowanych przez człowieka i w których jest on zawsze obecny'.

Rozum witalny, wespół z rozumem historycznym, prowadzą do zdynamizowania obrazu człowieka. Celem poznania nie jest już odsłonięcie niezmiennej natury bytu. W przeciwieństwie do Descartes'a—który za atrybuty konstytutywne substancji uznał (w zgodzie z tradycją filozoficzną, biorącą swój początek od Parmenidesa) to i tylko to, co niezmienne, niezależne od wszystkich okoliczności, bez czego substancja jako taka nie dałaby się pomyśleć—rozum witalny i historyczny bierze za podstawę charakterystyki człowieka konstytutywny charakter zmienności: żyjąc, człowiek „staje się" i „od--staje się". „Człowiekowi przytrafiają się najróżniejsze formy bytowania (...) *bycie* — u człowieka—to czyste *dzianie się z nim czegoś:* jemu to «przytrafia się być» stoikiem, chrześcijaninem, racjonalistą czy witalistą. (...) Człowiek nie jest przypisany na stałe żadnej z tych form: przechodzi przez nie (...). I tu pojawia się przed nami autentyczny «byt» ludzki, który tylko czeka na nasze badania. Człowiek jest tym, co mu się przytrafiło, tym, czego dokonał. (...) Podsumowując, *człowiek nie ma natury, ma tylko... historię"*[21].

[24] J. Ortega y Gasset *Dzieje jako system...,* op. cit., s. 179-180.

[25] Tamże, s. 173.

[26] Tamże, s. 202-203.

[27] Tamże, s. 196-197.

Receptą Ortegi y Gasseta na przezwyciężenie kryzysu racjonalizmu jest więc „racjowitalizm", który umożliwia zrozumienie dziejów jako systemu i dzięki temu ma szansę stać się „doktryną, która wystarczająco wytłumaczyłaby całość przeszłości"28. Koniecznym warunkiem sukcesu owej doktryny jest wszakże przebudowa samych podstaw naszego myślenia, gdyż rozum witalny i historyczny presuponuje nową metafizykę — metafizykę, która odrzuca ontologię, ponieważ jej centralną i pierwotną kategorią jest nie „byt", lecz „życie"[29].

*

Tak zaprojektowanej ingerencji w podstawę europejskiej kultury intelektualnej nie miał zamiaru zaakceptować Ernst Cassirer. Był on bowiem przekonany, że proste zastąpienie jednej metafizyki inną—jest zabiegiem jałowym i nie rokującym nadziei na zadowalające rozwiązanie. Jego zdaniem, „nie rozwiążemy konfliktu pomiędzy bytem a stawaniem się, konfliktu, który Platon w *Teajtecie* określił jako zasadniczy temat greckiej myśli filozoficznej, jeżeli ze świata *natury* przejdziemy do świata *historie*[30].

Cassirer zdaje się z góry przyjmować za pewnik, że projektowana przez Ortegę y Gasseta „metafizyka życia" odziedziczy te same błędy, za które Kant piętnował w *Krytyce czystego rozumu* metafizykę uprawianą w szkole Christiana Wolffa[31]. Sam zaś, jak przystało na neokantystę-wychowanka szkoły marburskiej, przyjmuje w punkcie wyjścia zupełnie inną perspektywę. „Od czasu *Krytyki czystego rozumu*—pisze Cassirer—dualizm między bytem a stawaniem się przyjmujemy raczej jako dualizm logiczny, a nie metafizyczny. (...) Nie uważamy substancji i zmiany za różne dziedziny bytu, lecz za warunki i założenia naszego poznania empirycznego. (...) Musimy więc zakładać, że znajdujemy je we wszystkich formach ludzkiego doświadczenia"[32]. Widać w szczególności, że Cassirer realizuje tu ten jedyny możliwy model metafizyki, jaki przewidział Kant w *Krytyce*... i w *Prolegomenach*, mianowicie metafizykę jajko odkrywany na drodze logicznej redukcji zespół apriorycznych

[28] Tamże, s. 204.

[29] Por. J. Ortega y Gasset: *Que es filosofia?* Madrid 1958, s. 220. Szerzej o Ortegiańskiej „metafizyce życia" zob.: K. Wieczorek: *Zarys antropologii filozoficznej J. Ortegi y Gasseta.* "Folia Philosophica" t. 14, Katowice 1984.

[30] E. Cassirer *Esej o człowieku.* Op. cit., s. 321.

[31] „Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką możność (...), więc czuje się zmuszony uciec się do zasad, które wykraczają poza wszelkie możliwe posługiwanie się doświadczeniem. (...) Przez to jednak stacza się w mrok i sprzeczności, po których może wprawdzie wnosić, że gdzieś u podłoża muszą kryć się błędy, ale ich nie może odkryć (...). Otóż pole bitwy tych nie kończących się nigdy sporów nazywa się metafizyką" (I. Kant *Krytyka czystego rozumu*, t. 1. Warszawa 1987, s. 7-8). R. Rożdżeński wszakże zwraca uwagę (za Eduardem von Hartmannem), że „tym, ku czemu kierowała się jego [Kanta] uwaga, była ówczesna metafizyka racjonalistyczna, pozostająca pod przemożnym wpływem słynnej wówczas w Niemczech szkoły Christiana Wolffa" (R. Rożdżeński: *Kant i Heidegger a problem metafizyki.* Kraków 1991, s. 15).

[32] E. Cassirer: *Esej o człowieku.* Op. cit., s. 322

warunków możliwości doświadczenia, poznania i sądzenia[33]. On także — podobnie jak krytykowany przezeń Ortega—odrzuca rozumienie bytu przedmiotowego jako danego, dostępnego poznaniu w swej niezmiennej naturze. Czyni to jednak z zupełnie innych powodów: byt jest dla Cassirera „wynikiem całościowego ujęcia myślowego". Jest to zgodne ze stanowiskiem H. Cohena i P. Natorpa, którzy „zamiast o obiekcie, woleli mówić o procesie obiektywizacji, o tworzeniu się świata obiektywnego w ścisłej korelacji strony podmiotowej i przedmiotowej"34. W Cassirerowskim ujęciu rzeczywistości nie ma ani śladu kartezjańskiego dualizmu. Podmiot poznania nie zostaje przeciwstawiony przedmiotowi jako czemuś już ukonstytuowanemu w swym obiektywnym bycie, a potem dopiero wybranemu przez podmiot i umieszczonemu w horyzoncie aktów poznawczych. Tezę o substancjalnej różnicy między podmiotem a przedmiotem, różnicy generującej absolutną i nieprzekraczalną granicę pomiędzy światem „wewnętrznym" i „zewnętrznym" uważa Cassirer za błędną. Przyczyną owego błędu jest automatyczne przeniesienie relacji między *pojęciami* w sferę *obiektów możliwego doświadczenia*: „w ten sposób metafizyka przekształca to, co logiczno-korelatywne, w to, co rzeczowo-przeciwstawne. (...) Gdy «rzeczy» i «duch» zostaną oddzielone pojęciowo, to występują one natychmiast jako dwie oddzielne sfery przestrzenne, jako świat zewnętrzny i świat wewnętrzny, pomiędzy którymi nie ma żadnego zrozumiałego, przyczynowego pośrednika"[35].

Tymczasem analiza struktury doświadczenia wskazuje, że „przeciwieństwo subiektywnego i obiektywnego (...) służy coraz ściślejszej organizacji doświadczenia", nie ma więc charakteru absolutnego. Doświadczenie bowiem może przybierać różne formy, począwszy od „bezpośredniego doświadczenia, wolnego jeszcze od refleksji", któremu „jest jeszcze zupełnie obce przeciwieństwo «subiektywnego» i «obiektywnego», poprzez serie doświadczeń naukowych obejmujących różne aspekty zjawisk, gdzie Jedna i ta sama treść doświadczenia może być obiektywna lub subiektywna, zależnie od tego, do jakich logicznych punktów odniesienia będziemy ją relatywizować", aż do zakończonej, naukowej postaci (...) obiektywizacji". W owej zakończonej postaci mamy do czynienia z „rzeczą" *resp.* „przedmiotem" jako rezultatem syntezy doznań zmysłowych z aktem logicznego uzupełnienia. W poszczególnych bezpośrednich postrzeżeniach uzyskujemy bowiem tylko „niepowiązane, rozdzielone w czasie masy percepcji, podczas gdy pojęcie *przedmiotu* wymaga całkowitego wypełnienia szeregu czasowego" i wyposażenia owego pojęcia w trwałość i ciągłość, niedostępną bezpośredniemu poznaniu ze względu na ograniczenie warunków doświadczenia, zatem „myśl musi hipotetycznie podbudować byte mpiryczny", a „podbudowa ta nie jest niczym innym niż stałym wewnętrznym porządkowaniem samego bytu".

Na podstawie analizy natury ludzkiego poznania można zatem powiedzieć, że podmiot może posiadać wiedzę o rzeczywistości jedynie dzięki temu, iż sam ucze-

[33] Przychylam się w tym miejscu do zaproponowanej przez J. Rolewskiego interpretacji Kantowskiego projektu metafizyki. Zob. J. Rolewski: *Kant a metafizyka.* Warszawa 1991, r., s. 270-278.

[34] J. Sójka: *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera.* Warszawa 1988, s. 7.

[35] W tym i następnym akapicie cytuję fragmenty pracy E. Cassirera *Substanzbegriff und Funklionsbegriff.* Berlin 1910. Cyt. za: H. Buczyńska: *Cassirer.* Warszawa 1963, s. 105-112 passim.

stniczy w jej [tzn. rzeczywistości] stawaniu się. W miejsce kartezjańskiego dualizmu widzimy więc u Cassirera powrót do klasycznej, greckiej koncepcji jedności bytu i poznania: „przecież system wiedzy doświadczalnej tworzy jedność, która na przekór wszystkim przeciwstawieniom pozostaje jednością. Rozwój nauki nie zmienia swego celu mimo zmiennych losów metafizyki. Kierunek tego rozwoju musi być zatem jasno określony, bez założenia dualizmu pojęć metafizyki”[36].

Identyczny proces syntezy faktyczności z aktywnością poznawczą, budowania wiedzy w wyniku uczestnictwa w stawaniu się rzeczywistości zachodzi tam, gdzie tym, co poznawane, jest historia. W przekonaniu Cassirera „tylko istota pragnąca i działająca, projektująca przyszłość, determinująca ją dzięki swej woli, może mieć «historię» jedynie ona może posiadać wiedzę o takiej historii, ponieważ ją stale wytwarza, i tylko w tej mierze, w jakiej ją wytwarza. (...) Świadomość historyczna opiera się w ten sposób na wzajemnym przenikaniu i interakcji działania i wyobraźni: na rozumieniu i pewności, z jaką *ja* jest zdolne rzutować przed siebie obraz przyszłego bytu i dostosowywać wszystkie swoje akty do tego obrazu. Odnajdujemy w tym całą siłę i głębię symbolicznego sposobu «przedstawiania»; bowiem to symbol wybiega, by tak rzec, na spotkanie rzeczywistości, pokazuje i toruje jej drogę. Nie kieruje spojrzenia prosto na to, czym jest i była, lecz najzwyczajniej podejmuje się w jednej chwili i za jednym zamachem uczestnictwa w stawaniu się samej rzeczywistości”[37].

Specyfiką poznania historycznego jest konieczność uzupełnienia fizykalnych metod badawczych o metody pozwalające na uchwycenie symbolicznego sensu przedmiotów historycznych. „Źródła [historyczne] nie są rzeczami fizycznymi w zwykłym sensie tego słowa. (...) Historyk, podobnie jak fizyk, żyje w świecie materialnym. A przecież tym, co znajduje na samym początku swych badań, nie jest świat przedmiotów fizycznych, lecz świat symboliczny — świat symboli. Przede wszystkim musi się nauczyć odczytywać te symbole”[38]. Realizacji tego celu służyć ma rozwijana przez Cassirera jako najważniejsze dzieło jego życia — filozofia form symbolicznych. Tędy wiedzie droga do postulowanej przez Jose Ortegę y Gasseta rehabilitacji nauki.

„Ogromnie wiele zagadnień pozostawia nauka nietkniętych, istniejące bowiem metody nie są w stanie ich zgłębić”—pisał Ortega. „Rozum fizykalny nie może nam nic jasnego o człowieku powiedzieć. Doskonale! Znaczy to, że musimy z całą stanowczością wyzbyć się traktowania ludzkiego fenomenu na sposób fizykalny i naturalistyczny”[39]. Pod tym wywodem Cassirer mógłby ze spokojnym sumieniem złożyć swój autograf. Ich drogi rozchodzą się nieco dalej. Tam, gdzie Ortega postulował badanie rzeczywistości metodami rozumu witalnego i historycznego, wychodząc od spontaniczności fenomenu życia i ujmując dzieje jako zasadniczo zrozumiały ciąg kolejno po sobie następujących, funkcjonalno-organicznych struktur

[36] Tamże, s. 106.

[37] E. Cassirer *Die Philosophie der symbolischen Formen.* Bd III. *Die Phänomenologie des Bewußtseins.* Berlin 1929. (Cyt za: J. Sójka, op. ciL, s. 12).

[38] Tegoż: *Esej o człowieku.* Op. cit., s. 326.

[39] J. Ortega y Gasset *Dzieje jako system...,* op. cit., s. 180-181.

przeświadczeń zbiorowych, tam Cassirer widzi tylko nową, błędną metafizykę. Właściwym kluczem do zrozumienia ludzkiego życia i ludzkich dziejów — a wszak to właśnie, jest ogólnym tematem i ostatecznym celem wiedzy historycznej”[40] — może stać się jedynie „odczytywanie i interpretowanie dokumentów i zabytków nie tylko jako martwych reliktów przeszłości, lecz jako żywych przekazów”, dzięki „dodaniu do faktycznej rekonstrukcji — rekonstrukcji symbolicznej” (s. 329). Ustawiczne odkrywanie sensów symbolicznych pozostawionych w ludzkich dziełach, jest przywilejem i obowiązkiem historyka. Obowiązkiem wobec tych, którzy — pozostawiając wśród nas materialne ślady swej egzystencji i wyposażając je w znaczenie, czytelne dzięki wysiłkowi interpretacji — „odważyli się rzucić wyzwanie potędze czasu”, „utrwalić i unieśmiertelnić życie ludzkie”, „przerwać łańcuch swej indywidualnej i efemerycznej egzystencji” (s. 340-341). Ten zamiar może się powieść tylko wtedy, gdy pozafizyczny sens ludzkich dzieł będzie stale odnawiany i przypominany, bowiem „przedmiot materialny (...) zachowuje tę samą naturę, póki nie zmienią jej lub nie zniszczą siły zewnętrzne. Ale dzieła ludzkie (...) ulegają zmianie i zniszczeniu nie tylko w sensie materialnym, ale także duchowym. Jeśli nawet trwają nadal, to egzystencja ich jest ustawicznie zagrożona utratą znaczenia”; „przedmioty historyczne -istnieją naprawdę jedynie tak długo, jak długo o nich pamiętamy, przy czym akt pamięci musi być ciągły i nieprzerwany” (s. 341-342).

Konieczność ochrony pamięci o dorobku historycznym wynika nie tylko z moralnego zobowiązania wobec jej twórców. Może nawet ważniejsze odeń jest to, że odczytywanie historii w sposób istotny wzbogaca naszą wiedzę o nas samych. Cassirer podkreśla: „chcąc posiadać świat kultury, musimy zdobywać go na nowo przez historyczne przypomnienie. Ale przypomnienie nie oznacza jedynie aktu odtworzenia. Jest to akt konstruktywny — nowa intelektualna synteza” (s. 342). Dzięki niej dramat dziejów „staje się przedmiotem naszego bezpośredniego doznania” (s. 375), a „historia jest instrumentem naszego samopoznania, niezbędnym narzędziem pozwalającym nam budować nasz ludzki świat” (s. 377).

*

Zatem spór toczy się o status ontyczny dziejów. Dla Ortegi dzieje są autentycznie transcendentną rzeczywistością, która wraz z fizykalnym światem przyrody współdeterminuje okoliczności ludzkiego bycia w świecie. Z funkcjonalnego punktu widzenia nie ma różnicy pomiędzy obiektywnymi warunkami biologicznej egzystencji człowieka, wyznaczonymi przez materialną strukturę rzeczywistości fizycznej podlegającej prawom przyrody, a *quasi*-obiektywną strukturą zbiorowych przekonań, których powstawanie i zmiany także podlegają określonym prawom, poznawalnym i zrozumiałym, lecz niezależnym od woli indywidualnego podmiotu. Natura praw historii jest inna, niż tych, którzy rządzą materialnym światem przyrody, zatem ich poznanie wymaga także odmiennych metod niż te, którymi posługuje się rozum fizykalny. Jednak istnieje głębokie pokrewieństwo, zarówno pomiędzy prawami przyrody, a prawami dziejów, jak też pomiędzy rozumem fizykalnym, a ro-

[40] E. Cassirer: *Esej o człowieku*, op. cit, s. 340. (Wszystkie następne cytaty pochodzą z tegoż dzieła. Cyfra w nawiasie oznacza numer strony cytowanego wydania).

zumem historycznym. Rozum pozostaje głównym i pełnowartościowym narzędziem poznania i opanowania rzeczywistości — trzeba go tylko nieco inaczej użyć.

Cassirer również nie ma wątpliwości co do tego, iż wszystkie formy poznania, czy to odnoszące się do świata materialnego, czy do wytworów kultury symbolicznej, wykazują wewnętrzną jedność i logiczną jednorodność. Różnią się metody poznania, lecz nie — ogólne prawa myślenia: logika jest jedna, ponieważ prawda jest jedna. Różni się natomiast — i to radykalnie — przedmiot nauk przyrodniczych i historycznych. Człowiek bowiem p o z n a j e przyrodę, lecz wytwarza historię: człowiek żyjąc, czyni nieustanne wysiłki, by wyrazić swe życie i w ten sposób przekroczyć skończoność własnego czasu. Podstawowym zadaniem historyka jest odczytywanie owych ekspresji życia, by „poprzez rozłogi czasu" spostrzegać człowieka; ale właściwym celem rozumienia, właściwym przedmiotem historii jest człowiek niewidzialny, wewnętrzny, istotny — człowiek w universum symbolicznym. Rezultatem historii uprawianej jako semantyka sensów symbolicznych jest samopoznanie, wejrzenie w głąb natury ludzkiej poprzez przybliżenie najbujniejszych i najwznioślejszych form ducha ludzkiego, manifestujących się w życiu i dziele ludzi wielkich i wybitnych. Historyk musi traktować fakty i przedmioty jako elementy rzeczywistości symbolicznej, zawierające więcej treści, niż da się z nich wydobyć metodami fizykalnymi, odsłaniającymi materialną strukturę rzeczywistości. Historia jako universum symboliczne istnieje tylko w rzeczach i śladach materialnych; ale też istnieje tylko tak długo, dopóki symboliczny sens, obecny w faktach i przedmiotach, znajdzie we współczesności rozumiejącego odbiorcę.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

DIETER STURMA
UniversitätLüneburg

PODMIOTOWOŚĆ I ROZUM*

Ponowne rozważenie stanowiska neokartezjańskiego i neokantowskiego

Nie sposób zaprzeczyć, że wszelka próba obrony nieredukcjonistycznej koncepcji podmiotowości i moralności uwzględnić musi teorie idealistyczne, ale też trzeba wziąć pod uwagę i to, że nawet te teorie nie są pozbawione tendencji redukcjonistycznych. Mogą one rościć sobie prawo do statusu teorii nieredukcjonistycznych tylko wówczas, jeśli dopuszczają pewien rodzaj niezależności stanów świadomości od stanów czysto fizycznych, czyli wówczas, gdy muszą dopuścić pewien rodzaj dualizmu. Dualistyczne modele świadomości i moralności kojarzone są na ogół z teoriami Kartezjusza i Kanta, i to zarówno przez ich obrońców jak i krytyków.. W artykule tym zamierzam bronić zmodyfikowanej wersji takich modeli i przeciwstawić je niektórym aktualnym koncepcjom redukcjonistycznym. Ponowne rozważenie takich modeli jest uzasadnione zwłaszcza tym, że teoretyczna filozofia Kartezjusza i praktyczna filozofia Kanta stale są oskarżane o dogmatyzm, a sami ich obrońcy niemal zupełnie koncentrują się na odpieraniu tych oskarżeń. Obie strony przeoczają jednak to, że filozofie Kartezjusza i Kanta zawierają znaczny potencjał systemowy umożliwiający nieredukcjonistyczną analizę podmiotowości i moralności[1]. W związku z tym, dla scharakteryzowania powiązania podmiotu *(Self)* z rozumem *(Reason)* zamierzam tu rozwinąć koncepcję neokartezjańską i neokantowską, przy czym perspektywę neokartezjańską wykorzystam przede wszystkim w sferze filozofii umysłu *(mind)*, aneokantowską—głównie w filozofii moralności. Poza tym, analiza relacji między podmiotem i rozumem ma w sposób systemowy

* Artykuł ten był podstawą wykładu *Self and Reason*, który autor wygłosił 10 kwietnia 1994 r. podczas konferencji *Classical German Idealist Conceptions of the Self* w University of Notre Dame, Indiana (USA), gdzie prowadził seminarium dla doktorantów. Dieter Sturma jest też autorem m. in. *Kant über Selbstbewußtsein...* (1985); *Das doppelte Ich im Bewußtsein meiner selbst. Zur Struktur von Kants Begriff des Selbstbewußtsein; Person und Zeit* (1992); *Logik der Subjektivität und Natur der Vernunft (1991); Ist Selbstbewußtsein eine Erkenntnis* (1994); *Odysee des Geistes. Schellings Projekt einer naturphilosophischen Geschichte des Selbstbewußtsein* (1993). [Dopowiedzenia w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumacza — Z. Z.].

[1] Wszechstronną obronę stanowiska nieredukcjonistycznego w rozumieniu współczesnej filozofii umysłu przeprowadził M. Frank(por. M. Frank: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Stuttgart 1991). Frank słusznie podkreśla, że „nieredukcjonizm jest modny" (Tamże, s. 160), ale pytanie o to, gdzie wyryczyć linię demarkacyjną między redukcjonizmem i nieredukcjonizmem — zwłaszcza w przypadku filozofii klasycznej—nadal pozostaje otwarte.

wyjaśnić istotę filozofii osoby, w której zbiegają się koncepcje podmiotu filozofii teoretycznej i praktycznej.

Motywy ponownego rozważenia koncepcji neokartezjańskiej i neokantowskiej są tu głównie natury metodologicznej. Wyrażenie „neo" oznacza podejście metodologiczne polegające na rekonstrukcji fundamentalnych perspektyw klasycznych stanowisk filozoficznych w kontekście problemów filozofii współczesnej. To rekonstrukcyjne podejście zawiera także nową ocenę krytycznych poglądów na temat tych stanowisk. Jednym z ważnych wyników tej nowej oceny jest rozwinięcie ich teoretycznych alternatyw.

1. Podmiot aktywności umysłowej

Dla większości współczesnych filozofów stanowisko Kartezjusza — to najbardziej reprezentatywny przypadek filozoficznego teoretycznego grzechu pierworodnego. Kartezjanizm, zwłaszcza przez filozofię umysłu, na którą wpływ wywarł „zwrot lingwistyczny", postrzegany jest dziś jako największa przeszkoda w adekwatnym zrozumieniu natury ludzkiej świadomości[2]. Krytyka ta skierowana jest głównie przeciw reifikacjom towarzyszącym pojęciu *res cogitans*, przeciw metafizycznemu dualizmowi oraz przeciw przypisywanej Kartezjuszowi teorii introspekcji i epistemicznej prywatności.

Krytyka kartezjanizmu, z metodologicznego punktu widzenia, jest po większej części nastawiona redukcjonistycznie. Świadomość — by wymienić tu tylko najbardziej znane koncepcje—starano się wyjaśnić w ramach modeli lingwistycznych, behawiorystycznych i funkcjonalistycznych. W punkcie wyjścia tych redukcji przyjmowano tezę, że samoświadomość nie jest unikalnym stanem świadomości. Pozór unikalności winien więc zniknąć po wykazaniu, że samoświadomość nie zawiera żadnych tajemniczych własności i składa się ze struktur, które występują również w innych stanach świadomości.

W perspektywie nowszych form krytyki kartezjanizmu, Kartezjańska koncepcja *cogito*, która funkcjonuje tylko jako pewnego rodzaju epistemologiczna koncepcja propedeutyczna do jego metafizyki, przybiera wręcz monstrualne cechy. W karykaturach towarzyszących tej krytyce epistemologiczna funkcja teorii *cogito*, podobnie jak jej aktualna systematyczna treść, jest niezrozumiana i totalnie zniekształcona. W przeciwieństwie do szeroko rozpowszechnionych mniemań, koncepcja *cogito* nie zawiera ani modelu introspekcji, ani pojęcia jakiegoś prywatnego obiektu, jak to sugeruje krytyka formułowana przez Wittgensteina.

Faktycznie natomiast koncepcja *cogito* stanowi pewien model, który miał i, jak sądzę, ma nadal pewne niezależne od jego metafizycznego kontekstu, znaczenie dla teorii subiektywności. U podstaw tego modelu znajduje się przekonanie, że samozwrotne stany świadomości mają strukturę odmienną od kognitywnej świadomości skierowanej ku obiektom czasoprzestrzennym[3] (tak się składa, że tezę tę w imponujący sposób potwierdza właśnie Wittgenstein).

[2] Por. A. Kenny: *The Metaphysics of the Mind.* Oxford 1989.

[3] Por. R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii.* Medytacja II: „Wiem, że istnieję; pytam

Kartezjusz nigdy w pełni nie uświadomił sobie powodów tej strukturalnej swoistości świadomości samozwrotnej, chociaż niewątpliwie potrafił ją wykorzystać do swoich własnych celów teoretycznych. Odnosi się to zwłaszcza do jego koncepcji pewności samego siebie wyrażonej w twierdzeniach: 'istnieję' oraz 'myślę'. Nie można wprawdzie zaprzeczyć, iż Kartezjusz od tych formuł przeszedł do refleksji *substantia cogitans*, ale nie ma rzeczowego powodu do utożsamiania [dokonanej przezeń] reifikacji 'ja myślę' z systemowym potencjałem formuły 'ja myślę'.

Formuła pewności [istnienia] siebie samego zawiera *implicite* pojęcie świadomości i siebie [samego] obejmująca cztery strukturalne własności:

1. Struktura świadomości samego siebie jest różna od wszystkich innych stanów świadomości.
2. Świadomość samego siebie jest stanem znajomości samego siebie i nie wolno jej wyprowadzać z innych stanów umysłu.
3. Świadomość samego siebie jest nieomylna.
4. Świadomość samego siebie jest stanem epistemicznej prywatności.

Z tych strukturalnych własności nie można jednakże bezpośrednio wywodzić własności *podmiotu* świadomości siebie. Należy raczej dokonać ścisłego odgraniczenia własności świadomości siebie samego od własności podmiotu. Kiedy Kartezjusz charakteryzuje samozwrotną strukturę leżącą u podstaw świadomości samego siebie, to wypowiada się z początku bardzo ostrożnie. Jego pierwsza odpowiedź na pytanie: „czym jest Ja? " głosi, że jest ono podmiotem aktywności umysłu[4]. I twierdzenie to ma swe odrębne znaczenie filozoficzne.

Kartezjańska koncepcja *cogito* ma dla charakterystyki samozwrotnej struktury jego pojęcia Ja wyłącznie negatywne konsekwencje. Z [opisu] formalnej funkcji bycia podmiotem aktywności umysłowej nie można wyprowadzić żadnych wniosków na temat treści Ja, ponieważ w ramach postawy radykalnego wątpienia wszystkie własności czasoprzestrzenne wyróżnialnych obiektów zostały wyłączone z dziedziny niepowątpiewalnej oczywistości. Poza wszelkim wątpieniem jest bowiem jedynie nieredukowalność świadomości samego siebie oraz formalne założenie [istnienia] podmiotu stanów świadomości. Kartezjanizm minimalny, niezbędny dla obecnych teorii subiektywności, można więc streścić w twierdzeniu, że Ja jest nieredukowalnym podmiotem aktywności umysłowej.

2. Nieuchwytność Ja

Istotnym problemem teoretyków próbujących podać dalsze określenie pojęcia Ja, jest kwestia jego nieuchwytności *[elusiveness]*. Przez krytyków kartezjanizmu problem ten potraktowany został jako okazja do podania w wątpliwość jego założenia

jednak, kim jestem ja, o którym wiem, że istnieję. Jest rzeczą niewątpliwą, że znajomość tego, co tak dokładnie stwierdziłem, nie może opierać się na czymś, o czego istnieniu jeszcze nie wiem; a zatem nie może opierać się na niczym, co roję sobie w wyobraźni" (Tłum. M. i K. Ajdukiewieczowie, Warszawa 1958, s. 35).

[4] Por. R. Descartes: „Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje" (Tamże, s. 36).

o nieredukowalności pojęcia Ja. Klasycznym i bardzo wpływowym przykładem tego rodzaju redukcjonizmu jest teza Gilberta Ryle'a o nieuchwytności „Ja".

Według Ryle'a, samozwrotne stany świadomości są wykonywaniem aktów wyższego rzędu: „Zajmowanie się sobą samym w jakikolwiek sposób teoretyczny, czy praktyczny, jest wykonywaniem jakiegoś aktu wyższego rzędu, zupełnie tak samo, jak zajmowanie się kimkolwiek innym"[5]. Te akty wyższego rzędu są niezwrotne i dlatego muszą milczeć o sobie samych: „Samo-komentowanie, samo-ironia i samo-napominanie siebie są skazane wyrokiem logiki na wieczną przedostatniość"[6]. Mimo, iż Ryle dopuszcza istnienie przynajmniej częściowego nie-paralelizmu między pojęciem „Ja" i innymi zaimkami wskazującymi, to jednak w fenomenie samoświadomości nie znajduje niczego tajemniczego.

„(...) Nie ma niczego, co byłoby niepoznawalne, czy tajemnicze w aktach i postawach wyższego rzędu, które określa się często niezbyt trafnym mianem «samoświadomości». Nie należą one do tego samego gatunku, co akty i postawy wyższego rzędu przejawiające się we wzajemnych stosunkach pomiędzy ludźmi. (...) warto wspomnieć, że istnieje doniosła różnica między zaimkiem pierwszej osoby a wszystkimi pozostałymi(...) «Ja» jest czymś w rodzaju mojego własnego cienia; nigdy nie mogę odeń uciec tak, jak mogę uciec od cudzego cienia. Ta stałość nie kryje w sobie żadnej tajemnicy, ale wspominam o niej dlatego, że zdaje się wyposażać słowo «ja» w niepowtarzalność i niedostępność, pachnące mistyfikacją"[7].

Jeśli weźmiemy pod uwagę ambitne wymagania metodologicznych celów kontroli tej argumentacji, które związane są zwłaszcza z podejściem Ryle'a, to jego krytyka musi wydać się niespójną, dwuznaczną i niezrozumiałą. Mimo iż od początku twierdzi on, że samoświadomość nie jest zjawiskiem tajemniczym i można ją wyjaśnić przez odwołanie się do innych stanów świadomości, to jednak później podkreśla, że ma ona charakter pewnej anomalii. Anomalia ta, nawiasem mówiąc, została odkryta i wyjaśniona już przez Kanta. W tym przypadku, nieznajomość historii filozofii — którą wczesna filozofia analityczna uczyniła częścią swoich badań—jest przykładem metodologicznej niekompetencji.

Wbrew temu, co Ryle i idący jego śladem Kenny przyjmują, samoświadomość *cechuje* jednak pewna—wyjaśniana już przez Kanta i Wittgensteina—«mistyfikująca unikalność i przylegalność» *(mistifying uniqueness and adhesiveness).* Dlatego każda adekwatna krytyka kartezjanizmu winna kierować się jeśli nie przeciw Kantowi, to przynajmniej przeciw Wittgensteinowi, a nie przeciw komuś z jego rzekomych naśladowców. Wittgenstein wyraźnie przedstawił językowe złudzenie, które jest odpowiedzialne za ów kartezjański paralogizm:

„Czujemy więc, iż w przypadkach, w których «Ja» używane jest jako podmiot, nie jest ono używane tak dlatego, że jakąś konkretną osobę rozpoznajemy na podstawie jej charakterystyki cielesnej; a to wytwarza złudzenie, że odnosimy je do

[5] G. Ryle: *Czym jest umysł?* Tłum. W. Marciszewski. Warszawa 1970, s. 312.

[6] Tamże, s. 313.

[7] Tamże, s. 316-317.

czegoś wprawdzie bezcielesnego, ale znajdującego się jednak w naszym ciele. Faktycznie wydaje się tym być realne ego, do którego odnosi się cogito, ergo sum”[8].

Uderzające jest to, że Wittgenstein nie kwestionuje tu „swoistej gramatyki słowa «ja», lecz je raczej wyraźnie uwypukla:

„Słowo ’ja’nie znaczy tego samego, co ’L. W. ’nawet wtedy, gdy ja jestem L. W., ani też tego samego, co wyrażenie ’osoba, która teraz właśnie mówi’. Ale nie znaczy to, że ’L. W. ’ i ’ja’ oznaczają dwie różne rzeczy, lecz tylko to, że słowa te są różnymi narzędziami w naszym języku”[9].

Samozwrotna struktura świadomości siebie nie traci więc nic ze swego tajemniczego charakteru w lingwistycznej analizie Wittgensteina. Nie stara się on kwestionować specyficznej roli samoświadomości i wyjaśniać jej przez jakąś złożoną strukturę samozwrotnego lingwistycznego sposobu jej używania, lecz mówi wyraźnie o zróżnicowanym właśnie sposobie lingwistycznego używania i nie akceptuje dalej idącego stanowiska redukcjonistycznego, w myśl którego „pojęć umysłu nie można zrozumieć w oderwaniu od ich funkcji polegających na wyjaśnianiu i czynieniu zachowań ludzkich podmiotów zrozumiałymi”. Wittgensteinowska analiza swoistości gramatyki «ja» jest więc w tym zakresie lingwistycznym potwierdzeniem specyficznej roli samozwrotnej świadomości siebie, a nie odrzuceniem Kartezjańskiego argumentu o jej nieredukowalności.

3. Ślady podmiotu

W często błędnie rozumianym fragmencie *Krytyki czystego rozumu* Kant systematycznie przeprowadza ambitną analizę anomalijnej samozwrotnej struktury świadomości siebie[10]. Kiedy z naciskiem podkreśla, że w naszym usiłowaniu wydania jakiegokolwiek w ogóle sądu w sprawie ’ja’ „Krążymy (...) stale dookoła niego, albowiem, by cokolwiek o nim sądzić, musimy już zawsze rozporządzać jego przedstawieniem”", nie wskazuje, jak się często mniema, na występowanie w jego koncepcji pewnej trudności, lecz raczej dokonuje konstruktywnego odsłonięcia «ja». Z krytycznej epistemologii Kanta i z wyłaniającej się z niej ’krytyki podmiotu’ wynika, że samozwrotnych aktów umysłu nie można utożsamiać z wiedzą o ’ja’ *(self)*. Samozwrotność świadomości pierwotnie oznacza tylko ideę transcendentalnego podmiotu. „(...) który poznajemy tylko poprzez myśli stanowiące jego określ-

[8] L. Wittgenstein: *Preliminary Studies for the ’Philosophical Investigations’ Generally known as The Blue and Brown Books.* Oxford 1964, s. 69.

[9] Por. tamże, s. 69, oraz G. Ryle: Czym jest umysł?: „Zdanie s «ja» wskazuje na to, jakiej konkretnej osoby dotyczy przez fakt, że zostało przez kogoś konkretnego wygłoszone lub napisane. Słowo «ja» wskazuje na osobę, które je wypowiada”, (wyd. cyt., s. 316). Wittgenstein podkreślał, że to [wyrażenie] nie jest znaczeniem ’ja’.

[10] W sprawie analizy i krytyki obecnych błędnych interpretacji Kantowskiej teorii świadomości por. K. Ameriks: *Kant and the Self. A Retrospective* (tekst wygłoszony na konferencji filozoficznej *Figuring the Self* w Iowa) oraz tegoż *Understanding Apperception Today*, w: Parini (ed.): *Kant and Contemporary Epistemology*. Dordrecht 1994.

[11] I. Kant *Krytyka czystego rozumu.* Rum. R. Ingarden. Warszawa 1957, B 404.

lenia; o nim samym w odosobnieniu nie możemy mieć nawet najmniejszego pojęcia”[12] To konstruktywne odsłonięcie ’ja’ wynika z Kantowskiego modelu świadomości, zgodnie z którym świadomość obiektów czasoprzestrzennych ma strukturę wytworzoną przez kategorialną syntezę zgodnie z warunkami możliwej świadomości siebie. Model ten jednakże określa jedynie wstępne pojęcie podmiotu oznaczające wyłącznie jeden z przypadków samozwrotności; nie zawiera jednak żadnej charakterystyki treściowej.

Szczególną cechą Kantowskiej teorii jest fakt, iż w tym konstruktywnym odsłonięciu ’ja’ nie popełnia on żadnego błędnego kola; jego koncepcja jest raczej logicznym ciągiem nie[samo]zwrotnych relacji. Doktrynę transcendentalnej jedności samoświadomości konstytuują elementy transcendentalne wypływające całkowicie z analizy warunków możliwości doświadczenia. Kant wyjaśnia dalej, że znaczenie postaw samozwrotnych jest wewnętrznie niezależne od miejsca podmiotu w przestrzeni i w czasie. Charakterystyka ta jest szczególnie ważna dla współczesnej teorii samoświadomości, ponieważ w ten sposób formułowane, szczególnie przez filozofów analitycznych żądanie, aby teoria przypisywania sobie [różnych stanów] brała pod uwagę czasoprzestrzennie lokalizowalne miejsce osoby, może być spełnione bez konieczności akceptowania stanowiska redukcjonistycznego. Kant wierzy w nieredukowalność faktu bycia daną *[giveness]* osoby tak samo, jak przekonany jest o tym, że doświadczenie i samoświadomość wraz z jej podmiotem nie są determinowane wyłącznie przez czynniki empiryczne; i przez to właśnie uzasadniane jest jego neokartezjańskie stanowisko.

Ani nieuchwytność Ja, ani konstruktywne odsłonięcie [sfery] ’ja myślę’ nie powoduje jeszcze nieredukowalności samoświadomości. Nieuchwytność Ja uniemożliwia jedynie jego bezpośrednie uchwycenie. Ukazanie konstruktywnego odsłonięcia sfery ’ja myślę’ wyklucza jedynie możliwość bezpośredniego uchwycenia *[direct identification]* własności Ja; jest jednakże zarazem ważną wskazówką obecności podmiotu aktywności umysłu. Granic naszej wiedzy i języka nie wolno jednak mylić z granicami naszej świadomości, i chociaż zakres stosowania pojęć wyrażających stany świadomości jest ograniczony, to jednak dysponujemy bogatym materiałem dowodowym spoza tej sfery na temat samozwrotnych stanów świadomości[13]. Jest to prawdą, zwłaszcza w odniesieniu do doświadczeniowej sfery świadomości danej osoby.

Istnienie pojęciowe implikuje istnienie pewnej nieredukowalnej perspektywy w postawach kognitywnych, refleksyjnych i praktycznych. I perspektywa ta stanowi pewnego rodzaju ontologiczną swoistość osób jako takich. Opis życia osoby nie byłby pełny, gdyby nie obejmował jej perspektywy doświadczeniowej ukazującej jej swoistość egzystencjalną i refleksyjną. Poza zwykłym faktem zajmowania unikalnego miejsca w czasie i przestrzeni, istota świadoma własnej egzystencji posiada tę właśnie odmienną doświadczeniową perspektywę. Właśnie ta doświadczeniowa perspektywa stanowi specyficzną, ontologiczną swoistość osoby — swoistość jej subiektywnego istnienia jako osoby.

[12] Tamże, B 404.

[13] Por. Th. Nagel: *The View from Nowhere.* Oxford University Press, Oxford 1986, s. 23.

W przeciwieństwie do szeregu interpretacji Wittgensteinowskiej teorii języka prywatnego krytykującej kartezjanizm, perspektywa doświadczeniowa stanowi odrębną dziedzinę, do której istnieje tylko jeden uprzywilejowany sposób dostępu. I to jest epistemologicznym powodem epistemicznej i językowej nieuchwytności Ja. Pojęcie 'ja' odnosi się bowiem do doświadczeniowej perspektywy osoby i dlatego nie oznacza jakiegoś obiektu, lecz raczej kompleks połączeń między subiektywnie kształtowanymi dysproporcjami i doświadczeniami osoby.

4. Aktywność Ja

Zgodnie z Kantowską analizą epistemologiczną, perspektywa doświadczeniowa osób nie jest jakimś monolitycznym punktem widzenia, lecz świadomością pozycjonalną *[positional consciousness]*, to znaczy taką, którą można interpretować tylko w terminach czasoprzestrzennie lokalizujących zaimków wskazujących. Powiada przeto, że „Zdanie 'myślę', lub 'Istnieję myśląc' jest zdaniem empirycznym"[14] w szczególności dlatego, iż świadomość mojego własnego istnienia jest bezpośrednią świadomością innych rzeczy istniejących poza obrębem refleksji, a także dlatego, że świadomość rzeczy istniejących poza mną zawiera także stany świadomości, które odnoszą się do moich własności fizycznych. Z tego względu samoświadomość zawiera różnicę. W klasycznej filozofii niemieckiej różnica ta występuje w znacznie szerszych kontekstach teoretycznych i argumentacyjnych, w których odnoszą się do niej takie pojęcia, jak *refleksja, 'Entzweiung'*, lub *'Entäußerung'*. Charakterystyka tej odmienności samoświadomości ujawnia, iż za pomocą swej samozwrotnej świadomości Ja może epistemicznie wyłączyć siebie z bezpośrednio danej mu sfery jego życia.

Wskazywanie i *quasi*-wskazywanie[15] są więc pierwotnymi formalnymi środkami językowymi, za pomocą których ludzie w sposób refleksyjny odnoszą się do swych ontologicznych i społecznych kontekstów. W sferze języka wskazywanie i *quasi*--wskazywanie są bezpośrednią ekspresją ludzkiej podmiotowości. W sensie ogólnym bowiem, wskazywanie i *quasi*-wskazywanie są językowymi manifestacjami ontologicznej pozycji osoby, co może być wyrażone w takich bazowych pojęciach filozoficznych, jak przestrzeń, czas, świadomość i samozwrotność.

W perspektywie językowej manifestacji [Ja], epistemiczne znaczenie samoświadomości oraz kognitywne znaczenie poznania samego siebie są oparte na różnicy występującej wewnątrz samoświadomości, ponieważ epistemiczna relacja do własnego istnienia, której nie można odseparować od specyficznej perspektywy danego podmiotu, zawsze jest zawarta w zaimkach wskazujących oraz samozwrotnych wyrażeniach [wyrażających] przypisywanie sobie [czegoś]. I chociaż samoświadomość jako taka nie jest jeszcze [równoznaczna z] samopoznaniem, to 'Ja, które myśli'

[14] Por. I. Kant, dz. cyt., B 428, oraz D. Sturma: *Kant und Selbstbewußtsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtsein.* Georg 01ms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York 1985, s. 93-106.

[15] Por. H.-N. Castaneda: *Indicators and Quasi-Indicators.* W: "American Philosophical Quarterly" 2 (1967). Por. też M. Frank: *Hat Selbstbewußtsein einen Gegenstand?* W: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis.* Stuttgart 1991.

doświadcza „swojej pozycji *(dabile)* jako miejsca, które może być określone w czasie i przestrzeni *(cogitabile)* oraz, co powinniśmy dodać, którego położenie w czasie i przestrzeni określić trzeba. Dlatego też osoba świadoma samej siebie zawsze pozostaje w pewnej relacji do swej egzystencji w czasie i przestrzeni—nawet wtedy, gdy jej świadomość samej siebie nie zawiera żadnej empirycznej treści.

Samoświadomość nie jest transcendencją, lecz raczej perspektywą egzystencjalnej świadomości, która zawsze obejmuje już ją samą. Z tego względu owo zróżnicowanie [wewnątrz] samoświadomości, tzn. „dwoistość Ja w mojej świadomości samego siebie" *(das doppelte Ich im Bewußtsein meiner selbst)* ma już charakter praktyczny. O przemienności *[alteration]* samoświadomości wymuszonej przez tę dwoistą strukturę [Ja] można też mówić jako o pewnym działaniu. Ponieważ w swej samozwrotnej pozycjonalności podmiot samoświadomości, Ja, odnosi się bezpośrednio do siebie samego w przemiennej formie. Zgodnie z tym warunkiem, który spełniony jest w każdej formie samozwrotnej egzystencji i wyklucza *niezdolność* do działania, to bezpośrednie odnoszenie się samoświadomości do siebie samej jest przemiennością, a jej podmiot, Ja, jest zarówno zasadą tej zmiany i jej obiektem[16].

I aczkolwiek z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora może się wydawać, że fizyczny wygląd osoby nie ulega żadnym zmianom, to mimo to może być ona aktywna także wówczas, gdy zmienia się jej sytuacja mentalna—jak choćby wtedy, gdy kieruje bardziej intensywną uwagę na samą siebie. Z tej racji nie ma tu zastosowania Wittgensteinowskie kryterium stwierdzania występowania procesów umysłowych. Po to, by przemieniło się zachowanie samej osoby i by dokonała ona jakiegoś wyraźnego działania, nie musi robić dosłownie niczego poza skierowanym na samą siebie przyglądaniem się swej bezczynności. Występuje to wyraźnie w przypadku odrzucenia pierwszej pomocy, kiedy to odmowa ta pokrywana jest przez pozorne niezauważanie niebezpieczeństwa.

Ponieważ samoświadomość jako przypadek ukrytej przemiany [Ja] ma konsekwencje epistemiczne, to świadomość własnego istnienia uzyskuje natychmiast status praktycznej relacji do świata. Jedność pozycjonalności i samozwrotności nieuchronnie wiąże postawę epistemiczną z postawą praktyczną, ponieważ uprzytomnianie sobie pozycji w czasie i przestrzeni zmienia postawę osoby wobec zewnętrznych kontekstów jej egzystencji, wobec innych osób, a więc i wobec samej siebie. Proces, który pozwala osobie odnosić się do tego, czym ona *nie jest*, jest zapoczątkowany już przez jej uświadamianie sobie samej siebie. Pod tym względem aktywność samoświadomości ma formę odśrodkową: wiąże Ja z tym, czym ono nie jest oraz zmusza je do wyraźnego odniesienia się do tego[17].

Strukturalnym analogonem samozwrotnego zróżnicowania [wewnątrz] samoświadomości są praktyczne postawy osoby. Kiedy osoba uzyskuje świadomość samej siebie, to [uświadamia sobie siebie] zawsze jako [jestestwo] pozostające w określonej relacji do swego egzystowania w świecie czasoprzestrzennym, to

[16] Por. D. Sturma: *Perspektiven der Person. Der Zusammenhang von Reduktionismuskritik und Epistemologie der Freiheit.* W: V. G. /N. Herold (hrsg.): *Perspektiven des Perspektivismus.* Würzburg 1992, s. 126-129.

[17] Por. dokonane przez J. P. Sartre'a rozróżnienie między 'facticite' a 'transcendence'.

znaczy, że samoświadomość jest implicite praktyczną relacją do świata. Doświadczeniowa perspektywa samoświadomości, jako świadomość pozycjonalna, jest przypadkiem przemienności, gdyż wewnątrz samoświadomości osoba doświadcza tego, że jest pobudzana w pewien sposób przez uświadamiany stan lub zdarzenie, wobec których musi przyjąć określoną postawę w świecie. Ta samozwrotna i wewnętrznie zróżnicowana relacja przybiera formę praktycznego dualizmu: osoba nie żyje wprawdzie w dwóch światach, ale jej istnienie jako osoby w tym jednym świecie jest intelektualnie zróżnicowane.

Jedną z możliwych konsekwencji tych samozwrotnych postaw jest próba przeciwstawienia zależności [samoświadomości] od rzeczy zewnętrznych [intelektualnym] racjom działania.. Nie jest to możliwe w przypadku epistemicznej prywatności samoświadomości oraz wpływu nieświadomości. Podejmowana przez osobę próba ustanowienia racji dla swego działania wyraźnie wykracza jednak poza świat zwykłych zdarzeń i implikuje przyjęcie punktu widzenia rozumu praktycznego.

5. Autonomia rozumu

Ja, jako podmiot samoświadomości, jest centrum doświadczeniowej perspektywy istniejącego w przestrzeni i w czasie indywiduum, którego istotną własnością jest także zdolność działania w oparciu o rozum. Konstelacja Ja i rozumu jest właśnie tym, co określa znaczenie pojęcia ’osoba’ w sensie węższym. Konstelacja ta jest koniecznym warunkiem bycia osób jako osób — jako podmiotów postaw samozwrotnych i praktycznych — umożliwiającym im zmienianie świata zdarzeń. Na podstawie tej własności osobom musimy przyznać specjalny status w świecie zdarzeń[18]. Osoby nie są niezbędnymi obiektami zmian, ale są zdolne do zmieniania świata zdarzeń w sposób rozumny. W tym sensie pełna ontologia osoby implikuje przejście od Ja do rozumu. I fakt ten jest ontologicznym kamieniem węgielnym neokartezjanizmu i bronionego tu neokantyzmu.

Ja i rozum są wyrazem pewnej ontologicznej różnicy występującej w świecie zdarzeń. W odróżnieniu od tego, co zwykle przypisuje się stanowisku Kartezjańskiemu i Kantowskiemu, nieredukowalne pojęcia ’Ja’ i ’rozum’ nie oznaczają jakichś metafizycznych enklaw, lecz są raczej integralnymi komponentami życia osób w świecie zdarzeń. [...]. Zgodnie z tym, rozum stanowi specyficzny potencjał osoby umożliwiający jej działanie, a nie jakąś sferę noumenalną pozostającą poza wszelkimi relacjami [ze światem]. Gdyby rozum miał być wygnany do sfery noumenalnej, to w najlepszym razie światu zdarzeń można by przypisać cechy wolności negatywnej, Jednakże na podstawie samej tylko wolności negatywnej autonomia [osoby] byłaby niemożliwa, ponieważ determinowanie samego siebie może występować tylko jako zdarzenie wewnątrz świata.

Ontologicznych warunków autonomii nie wolno jednak mylić z autonomią [samą]. Nawet jeśli istnienie osób *qua* istotracjonalnych ujawnia pewną ontologiczną różnicę w świecie zdarzeń, to autonomia nadal musi być wytwarzana praktycznie w akcie dodatkowym. Znaczy to, że autonomia jako przyrodzona własność osób nie

[18] Por. S. Wolf: *Freedom Within Reason.* Oxford 1990, s. 10.

jest od samego początku z ich czynami „nierozdzielnie zespolona". Jeśli natomiast autonomia nie jest przyrodzoną *[natural]* własnością czynów osób, to może występować tylko przy pomocy nie-przyrodzonych cech życia osobowego. A taka nie--przyrodzona perspektywa działania dopuszczająca autonomię, jest właśnie działaniem z punktu widzenia rozumu.

W klasycznej filozofii niemieckiej rozpowszechnione było przekonanie, że autonomię [osoby] można pojąć tylko w ramach stanowiska, w myśl którego działanie osoby jest zdeterminowane przez [sam] rozum. Przekonanie to jest najbardziej znane w formie Kantowskiej teorii rozumu praktycznego. Zakłada ono pojęcie Ja moralnego definiowanego przez relację między perspektywami pierwszej i trzeciej osoby. Ambicją Kanta było właśnie przezwyciężenie moralnopsychologicznych napięć wynikających z konfliktu między tymi perspektywami.

Pojęcie Ja moralnego doprowadzone zostało do szczytu w znanej formule Kanta „prawo moralne we [mnie]". Formuła ta głosi, że Ja samo nadaje sobie prawa i w ten sposób konstytuuje formalną strukturę autonomii. Wewnętrzne zróżnicowanie pojęcia 'Ja' nie przebiega jednak według standardów formalnej samozwrotności, ponieważ prawo moralne *qua* autonomia rozumu musi być formułowane z bezosobowego punktu widzenia. Stąd powstają swoiste dla Kantowskiej filozofii moralności napięcia: z jednej strony, autonomia może być właściwie zrozumiana tylko z perspektywy subiektywnej, z drugiej natomiast, rozumowo określana autodeterminacja [woli] może być pojmowana jedynie z bezosobowego punktu widzenia.

W filozofii moralności Kanta jednakże nie jest tak, że subiektywy i bezosobowy punkt widzenia nie istnieją po prostu obok siebie bez żadnego do siebie nawzajem odniesienia, jak suponują to niektórzy krytycy. Najbardziej znana wersja imperatywu kategorycznego: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem''[19] ukazuje, że nie chodzi tu bynajmniej o bezpośrednie determinowanie woli[20]. Perspektywa bezosobowa odnosi się raczej do maksym, które są subiektywnymi zasadami postępowania[21], czyli regułami działania nie implikującymi jeszcze bezpośrednio żadnej powinności moralnej. [...] W tym sensie maksymy odnoszą się do kontekstów życia konkretnych osób i w dużym stopniu zależą od ich charakteru i nastawienia.

Działaniom osób towarzyszą, przynajmniej *implicite*, ich oceny moralne, którym tylko z trudem można się oprzeć. Widać to wyraźnie w przypadku uświadomienia sobie postępowania niesprawiedliwego, lub egoistycznego. Dopóki w danej osobie nie utrwaliły się procesy durnienia [poczucia winy], lub samooszukiwania się, zdaje ona sobie dobrze sprawę z tego, że postąpiła niemoralnie, albo przynajmniej w sposób naganny; nawet gdy jedynie rzadko przyznaje to publicznie.

[19] I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności.* Tłum. M. Wartenberg. Warszawa 1971, s. 50.

[20] Por. H. Alison: *Kant's Theory of Freedom.* Cambridge 1990, s. 189: „... Centralnym punktem Kantowskiej koncepcji racjonalnego działania jest teza, czyli twierdzenie, że pobudka (...) może determinować wolę w tej mierze, w jakiej została włączona do danej maksymy".

[21] Por. I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności.* Op. cit., s. 50.

Intuicje moralne *[moral insights]* sprzeczne z naszą wolą są zjawiskami stanowiącymi podstawę Kantowskiej teorii rozumu praktycznego[22]. To właśnie ta podstawa wyjaśnia metodologiczną perspektywę Kantowskiego dualizmu. Zaskoczeniem jest jednak to, że argumenty Kanta wspierają się w ogólności na stanowisku, które na ogół przyjmują intuicjoniści. Neokantowska filozofia moralności może jednak odnieść sukces tylko wtedy, gdy jej deontologiczne ambicje będzie można powiązać z faktami moralności w adekwatny do nich sposób. Mimo, iż niektóre sformułowania Kanta wydają się wskazywać inny kierunek, to jednak decydujące znaczenie w jego filozofii moralności mają te fragmenty, które wskazują na fakt rozumu jako fakt decydujący. Fakt rozumu, wbrew temu co niektórzy krytycy chcieliby zasugerować, nie prowadzi do jednostronnej, racjonalistycznej interpretacji działania, lecz raczej do systematycznej interpretacji 'zmysłu moralnego' *[moral sense]*. To, czy dana osoba postępuje moralnie, nie jest rozstrzygające dla oceny jej rozumu. Punktem, który dla nieredukcjonistycznego kantyzmu jest ważny jest to, że osoba jest w stanie moralnie postępować i oceniać *[examine]* swe życie w kategoriach rozumowych.

6. Życie według rozumu

Koncepcja życia analizowanego z punktu widzenia rozumu stanowi wyraźne przejście od nieświadomego siebie, nieokreślonego pojęcia Ja do pojęcia osoby jako podmiotu racjonalnej autodeterminacji. Banalna jest w tym kontekście konstatacja, że rozum nie stanowi jedynego źródła motywacji w życiu ludzi. W życiu praktycznym i w sytuacjach podejmowania konkretnych decyzji mamy do czynienia raczej z wielością różnych poziomów motywacyjnych. Generalnie, motywacyjnym kontrpartnerem rozumu jest dziedzina emocji. Nie wdając się w szczegóły skomplikowanego znaczenia pojęcia 'emocjonalności', trzeba natychmiast podkreślić, że emotywna struktura istot ludzkich nie jest tu rozumiana jako jedynie bierne podłoże świadomości determinowanej przez rozum. Struktura ta stanowi już bowiem pewien zespół wewnętrznie powiązanych sensów i dyspozycyjnych aktów osoby. Właśnie dlatego próby ścisłego oddzielenia dziedziny rozumu od sfery emocji muszą zawodzić. Emotywna natura egzystencji osobowej może być przedmiotem analizy psychologicznej tylko w ograniczonej mierze. Zwłaszcza Schelling i Hegel wykazali, że psychiczny *[mental]* wymiar działania rozumnych jednostek jest znacznie szerszy niż sfera zjawisk, które występują w stanach pełnej *[explicit]* świadomości. W ludzkich sposobach zachowania nie można ściśle uchwycić przejść między dziedziną rozumu i sferą emocji. W tych kontekstach należy więc raczej mówić, że relacje między nimi są nieokreślone. Zarówno dla Schellinga, jak i dla Hegla, jest to właśnie specyficzną cechą ludzkiej egzystencji. Hegel, na długo przed Freudem, wielokrotnie powtarzał, że podstawy zachowania, które jakaś osoba przypisuje sobie sama, bądź

[22] Por. D. Sturma: *Autonomie und Kontingenz. Kants nicht-reduktionistische Theorie des moralischen Selbst.* W: *Proceedings: Seventh International Kant Congress.* Bonn 1991.

są jej przypisywane przez innych, niekoniecznie muszą być [rzeczywistą] przyczyną, która ten sposób zachowania wywołała[23].

Mimo nieokreślonych relacji między tymi obiema sferami, racjonalność może funkcjonować jako instancja korygująca tendencje *[dispositions]* emocjonalne. Najważniejszym w tym kontekście jest poziom norm i ideałów, które przejawiają się w indywidualnych przypadkach działania. Normatywne korekty postępowania są rozproszone i przejawiają się w różnych momentach czasowych iż w różnych kontekstach życia osoby, a niekiedy mogą nawet w jakimś czasie znikać. Zwykle jednak dana osoba może zawsze wzmocnić wpływ rozumu praktycznego na jej życie, nawet gdy w konkretnym przypadku wpływ ten trudno wyodrębnić i uchwycić. W perspektywie rozumu znaczenie życia osoby polega na akceptowaniu jej ukierunkowania na rozważne i determinowane nią samą życie, a nie na krytycznych ocenach moralnej wartości jej poszczególnych działań.

Rozwaga dostarcza oczywiście racji dla działania w życiu. W odróżnieniu od Ja, które przechodzi od jednej alternatywy do drugiej, działania w życiu opartym na rozwadze rozpatrywane są z punktu widzenia „silnego oceniającego”[24] *[strong evaluator]*. Rozróżnienia dokonywane z punktu widzenia „silnego oceniającego” zawierają wielość możliwych sposobów postępowania, które nie występują na przedkrytycznym *[unreflective]* poziomie egzystencji osoby. Nawiązując do stanowiska Harry’ego Frankfurta, Charles Taylor reasumuje swój punkt widzenia następująco:

„Osoba jest istotą, która ma poczucie samej siebie *[a sense of self]*, dysponuje pojęciem ’przyszłości’ i ’przeszłości’, może kierować się wartościami i dokonywać wyborów, krótko mówiąc: może planować swoje życie. Osoba musi być istotą, która jest do tego wszystkiego zdolna przynajmniej w zasadzie, niezależnie od tego, jak wadliwe mogą być te jej zdolności w praktyce. Na podstawie tego wszystkiego będziemy mogli określić konieczny (ale nie wystarczający) warunek bycia osobą. Osoba musi być istotą, która ma własny pogląd na rzeczy. Musi być traktowana w pewnym sensie jako źródło i punkt odniesienia planowania życia, wyborów, poczucia siebie”[25].

Zgodnie z tym, z praktycznego punktu widzenia rozważanego życia, to poczucie siebie zawsze ma formę określoną w czasie. Centralnym punktem, na którym przez cały czas koncentruje się rozum praktyczny, jest [sformułowanie i realizowanie] racjonalnego planu życia.

[23] Por. D. Sturma: *Hegels Theorie des Unbewußten. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und philosophischer Psychologie.* W: "Hegel-Jahrbuch” 1990; *Odysee des Geists. Schellings Projekt einer naturphilosophischen Geschichte des Selbstbewußtseins.* W: H. M. Baumgartner/W. Jacobs (hrsg.): *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens.* Stuttgart-Bad Constatt, 1993.

[24] Por. Ch. Taylor *What is Human Agency?* W: *Human Nature and Language. Philosophical Papers.* Cambridge 1985, s. 23.

[25] Ch. Taylor: *The Concept of Person.* W: *Human Nature...*, op. cit., s. 97.

7. Racjonalny plan życia

Rozważne życie musi być realizowane w świetle wartości i polega na określaniu celów, które w dużym stopniu zależą od konkretnego kontekstu działania. Osoba nie może więc żyć „według planu" w sensie dosłownym. Plan życia nie jest bowiem jakimś sztywnym zbiorem wytycznych, którymi człowiek musi się kierować we wszystkich indywidualnych przypadkach. Nawet ostateczne cele planu życia mogą ulegać zmianom i muszą być zmieniane. Dlatego 'planu życia' nie można pojmować jako zbiorczego, czy jednoczącego pojęcia, pod które należy podciągać wszystkie jednostkowe cele i epizodyczne działania, ani jako jakiejś abstrakcyjnej pustej formy społecznej (która może być punktem wyjścia) każdego indywidualnego życia. Jest raczej tak, iż osoba znajduje pewne istniejące już w życiu społecznym modele normatywne, którymi się kieruje, i na które wpływają też zmienne okoliczności, w jakich musi żyć.

Plan życia stanowi pewną normatywną perspektywę, którą tylko częściowo można urzeczywistnić. Jednakże moralna jakość życia każdej osoby zależy właśnie od tej częściowej realizacji jej perspektywy. Cele racjonalnego planu życia mogą być wprawdzie urzeczywistniane jedynie krok po kroku, ale osoba może ten plan nakreślać i realizować w horyzoncie rozumu i w ten sposób konstytuować [aksjologiczną] ciągłość swego życia[26]. 'Racjonalny plan życia' nie wyklucza jednak bynajmniej różnorodności; rozumowe podstawy motywacji podlegają bowiem zmianom W związku z tym, realizowanie planu życia musi przebiegać w świetle respektowania faktu występowania rozsądnej różnorodności[27]. Próby eliminowania tego faktu są sprzeczne z postulowaniem autonomii i zawsze przybierają formę masowych opresji na scenie politycznej.

Racjonalny plan życia zakłada pewną specyficzną koncepcję praktycznej jedności osoby w czasie. W myśl tej koncepcji, historie działań winny być formułowane tak, by w przyszłości nie zaistniała potrzeba ich rewidowania. W pewnym sensie, dana osoba nie mogłaby być krytykowana [za jej postępowanie] w innym czasie[28]. Ponieważ jednak przebieg każdego indywidualnego działania zależy od zmiennych warunków, to dążenie do realizacji absolutnie racjonalnego planu życia nie jest ani możliwe, ani też pożądane. Mimo to, osoba powinna zawsze kierować się takimi maksymami działania, za którymi w danym momencie przemawiają najlepsze racje. Istnieje bowiem ścisły związek między racjonalnym planem życia i ciągłością istnienia danej osoby w czasie. Ten, kto nie pojmuje siebie jako istniejącej przez cały czas [tej samej] osoby, która może i powinna wieść swe życie zgodnie z rozumem, temu niewątpliwie brak szacunku zarówno dla jego własnych przyszłych potrzeb,

[26] Por. J. Rawls: *Theory of Justice.* Cambridge Massachussets 1971, s. 407-424 [wyd. pol.: J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości.* Tłum. M. Panunik, J. Pasek i A. Romaniuk. Warszawa 1994, s. 756-764; por. też s. 558-569.

[27] Tegoż: *Political Liberalism.* New York 1993, s. 54-58.

[28] Tegoż: *Teoria sprawiedliwości.* Op. cit., s. 757

jak i przyszłych potrzeb innych osób. Ktoś taki będzie więc, w świetle kategorii moralnych, dziali nieodpowiedzialnie[29].

8. Fakt rozumu: inna osoba

W niemniejszym stopniu fakt rozumu potwierdzają wzajemne relacje [międzyosobowe], będące następstwem obecności innych osób w życiu społecznym Wskutek tej obecności, punkt widzenia rozumu jest zawsze wynikiem pewnego przechodzenia od jednego Ja do drugiego. Przechodzenie to jest faktem rozumu praktycznego i niekwestionowanym fenomenem codziennego doświadczenia. Osoby odnoszą się do siebie nawzajem jako osoby i wzajemnie przypisują sobie posiadanie samoświadomości[30]. Podstawą tego przechodzenia jest uznawanie innego podmiotu za podmiot Osoby nie postrzegają siebie nawzajem tak, jak postrzegają zwykłe przedmioty w przestrzeni i czasie po to, by dopiero w następnym kroku wyjaśnić ontyczny status umysłu innej osoby, lecz przyjmują istnienie takich stanów moralnych jak miłość, nienawiść, szacunek, pogarda, duma, wstyd, wina, wdzięczność, zawiść, skrucha itp., zakładających już istnienie pewnego Ja moralnego [które je przeżywa]. Uznanie przez jeden podmiot innego podmiotu za podmiot dokonuje się *implicite*, bez wyraźnej wiedzy o tym któregokolwiek z nich. Jednakże bycie osobą, co wszyscy wiemy, zależy od *uznania* nas za podmiot przez inny podmiot Tam, gdzie takiego uznania nie ma, nie można mówić o byciu osobą Właśnie *uznawanie* osoby za podmiot przez inny podmiot odróżnia wspólnotę osób od kolonii mrówek.

Zarówno rzeczywistość rozumu, jak i rzeczywistość podmiotu manifestuje się praktycznie właśnie w akcie uznania go za podmiot przez inny podmiot W ten sposób teza o nieuchwytności [elusiveness] podmiotu — którą dotąd można było odpierać tylko za pomocą argumentów pośrednich — może znaleźć imponujące rozwiązanie praktyczne. Rozwiązanie to ma swój językowy analogon w semantycznym fakcie, iż pojęcie podmiotu można stosować w ten sam sposób w odniesieniu do różnych osób. Ta językowa obiektywność pojęcia Ja ukazuje więc niezmienność znaczenia pojęcia ja do którego odsyłają jego zmienne desygnaty.

Nieredukowalne relacje wzajemne między osobami konstytuują istotę, rdzeń praktycznego rozumu. Ja funkcjonuje wśród nich zarazem jako podmiot i jako przedmiot, tzn. osoby postrzegają siebie nawzajem jako podmioty o tych samych, lub przynajmniej podobnych, interesach, własnościach i możliwościach. Rozum praktyczny transcenduje w swój sposób wąskie granice samolubnych, egoistycznych afektów oraz ustanawia możliwe do uzasadnienia pos- tawy wzajemnego uznawania się osób i określania ich wzajemnych relacji Ten złożony stan rzeczy można podsumować stwierdzeniem, że zdolność do posługiwania się rozumem stanowi pewną — zwolennicy klasycznej filozofii niemieckiej powiedzieliby jedyną — możliwą do uzasadnienia perspektywę samodzielnej ekstemalizacji [osoby] w refleksji i praktyce.

Z języka angielskiego tłumaczył: *Zbigniew Zwoliński*

[29] Por. D. Sturma: *Person und Zeit.* W: *Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.).: Zeiterfahrung und Personalität.* Frankfurt am Main 1992.

[30] Por. Th. Nagel: *Moral Luck.* W tegoż: *Mortal Questions.* Cambridge 1979, s. 37.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

HARRY LESSER
Manchester Metropolitan University

NIETZSCHE I PRESOKRATYCY*

Trzech rzeczy można się spodziewać, gdy wielki filozof zgłębia swoich poprzedników: olśniewających wyjaśnień filozofii omawianych i własnej filozofii, oraz najbardziej owocnego sposobu studiowania historii filozofii w ogóle. Rozprawa Nietzschego z 1873 roku *Filozofia w tragicznej epoce Greków* w pełni potwierdza wszystkie te przypuszczenia, po pierwsze z powodu widocznego długu u Heraklita jeśli idzie o wiele z jego centralnych pism, a po drugie dlatego, że przypuszczalnie był on pierwszym historykiem filozofii, który studiował wczesnych Greków dla nich samych (Hegla interesowali bardziej jako ci, którzy zapoczątkowali to, co pełniej mieli rozwinąć późniejsi filozofowie) i, jak Heidegger a później Popper, uważał, że coś niezwykle cennego zagubiono wraz z odejściem presokratycznego ducha i nadejściem Sokratesa i Platona.

Tym co, zdaniem Nietzschego, zagubiono i czego nigdy ponownie nie odkryto, była zdrowa filozofia zintegrowana ze swą kulturą i wyrażająca ten sam światopogląd. „Na ogół filozof jest przypadkowym samotnym wędrowcem w najbardziej wrogim otoczeniu, przez które albo się przemyka, albo z zaciśniętymi pięściami przedziera. Tylko u Greków nie jest przypadkowy [...] przybywa on jako szlachetny mentor w tym samym celu, który w owych stuleciach zrodził tragedię [...]. Zadanie, jakie w obrębie realnej, wedle jednolitego stylu ukształtowanej kultury ma do wypełnienia filozof, jest z naszych uwarunkowań i przeżyć niełatwe do odgadnęcia, bo takiej kultury nie mamy" (s. 110-111)[1].

Ten homogeniczny styl ma swoje źródło w postawie podsumowanej przez Nietzschego w notatkach do dalszego ciągu rozprawy jako „pesymistyczna lub artystycznie optymistyczna". Jest to rozwinięcie paradoksu, że świat postrzegany realistycznie jest mejscem cierpienia, postrzegany etycznie jest miejscem winy, ale postrzegany estetycznie i artystycznie, przez artystę lub widza, jest miejscem piękna. Artystycznym tego wyrazem jest grecka tragedia, intelektualnym wyrazem jest filozofia, Heraklita i Anaksagorasa przede wszystkim.

Paradoksalnie, tym, co spowodowało, że świadomość winy i cierpienia stała się problemem filozoficznym, jako przeciwieństwo nieprzyjemnego po prostu faktu

Pierwodruk w: "Journal of the British Society for Phenomenology". Vol. 18, No. 1, I, January 1987. (Niniejszy tekst proponujemy jako odmienne spojrzenie na sprawy poruszane przez M. Mylika w tekście publikowanym obole *Etyka—nauką praktyczną czy teoretyczną*—red.).

[1] F. Nietzsche: *Filozofia w tragicznej epoce Greków*. W: Tegoż: *Pisma pozostałe 1862-1875*. Tłum. B. Baran, Kraków 1993. (Numery stron w nawiasach odnoszą się do tego wydania. Cytaty, które wymagały nieznacznych zmian, oznaczam gwiazdką—przyp. tłum.).

istnienia, była właśnie idea Talesa, że wszystko jest jednym. Że to właśnie ważne jest w zdaniu, iż woda jest źródłem wszystkich rzeczy, stanowi dla Nietzschego oczywiście właściwe spojrzenie: zdanie to „mówi coś o źródle rzeczy [...] czyni to bez obrazów i baśni [...] zawiera, choć pod inną postacią, myśl, że wszystko jest jednym" (s. 115). To ów trzeci punkt, wyjście poza hipotezę naukową opartą na obserwacji empirycznej ku filozoficznej wierze, „której źródło tkwi w mistycznej intuicji", czyni z Talesa pierwszego greckiego filozofa.

Ale, jeśli świat jest w jakiś sposób naprawdę jednością, bez względu na to, czy Jedno utożsamia się z wilgocią czy nie, wtedy problemem jest oczywiste doświadczenie mnogości, wielości. Nie jest to tylko problem epistemologiczny, problem doświadczenia zmysłowego i intuicji filozoficznej prowadzącej nas do odmiennych wniosków; jest to również problem etyczny. Przejście jednego podstawowego elementu w niezliczone odrębne rzeczy tworzące znany nam świat może być widziane jako ciąg niezliczonych aktów kosmicznej niesprawiedliwości; każda składająca się na wielość rzecz powstaje przez nieusprawiedliwione zaburzenie czystego stanu Jednego, a co może być naprawione tylko poprzez jej śmierć lub kres istnienia. Sens kosmicznej niesprawiedliwości odnajduje Nietzsche w jedynym zachowanym fragmencie dzieła następcy Talesa, jakim był Anaksymander, we fragmencie, który, w odróżnieniu od starożytnych i współczesnych komentatorów, interpretuje raczej dosłownie niż poetycznie czy metaforycznie: „Skąd rzeczy biorą swój początek, tam muszą też przepadać, zgodnie z koniecznością; muszą bowiem płacić karę i zostać osądzone za swe nieprawości, w zgodzie z porządkiem czasu". Dla Nietzschego oznacza to, że Anaksymander wszystko, co powstaje widzi jako karygodną emancypację od wiecznego „Bytu", jako nieprawość, którą opłaca się zniszczeniem. Skoro wszystkie rzeczy o określonych jakościach powstają i giną, to Jedno, podstawowy element, z którego się one wyłaniają i w którym giną, nie może samo być poszczególną, jak woda, rzeczą, co więcej, nie może w ogóle posiadać żadnych jakości. Anaksymander nazywa je *to apeiron*, „bezkres"; Nietzsche zaś był prawdopodobnie pierwszym, który dostrzegł, że nie znaczy to bezkres, lecz Nieokreślone: „nie ma ona określonych, prowadzących do unicestwienia jakości" (s. 122).

I oto problem greckiej filozofii. Wgląd mówi nam, że świat jest jednym, wiecznym, niezmiennym „Bytem", a jego istnienie jest sprawiedliwe i właściwe. Nasze zmysły mówią nam, że świat jest wielością, że wszystkie poszczególne rzeczy są w nim w stanie wiecznej zmiany prowadzącej w końcu do upadku i zniszczenia i że istnienie każdej rzeczy ma miejsce kosztem innych tworów o równym prawie lub braku prawa do istnienia, tak że mamy do czynienia z wszechprzenikającą niesprawiedliwością lub w najlepszym razie z jej brakiem. W oczach Nietzschego, Heraklit i Anaksagoras rozwiązują problem tryumfująco, a Parmenides desperacko.

Rozwiązaniem Heraklita jest zaprzeczenie istnieniu wszelkiego substancjalnego bytu: świat w całości składa się ze zmiany i procesu, ze stawania się. Nietzsche, podobnie jak później Popper, interpretuje Heraklitejskie „wszystko płynie" wraz z jego wiarą w ogień — który, w przeciwieństwie do ziemi, wody i powietrza, jest z pewnością procesem, a nie rzeczą — jako podstawowy element, jako koncepcję wszechświata będącego niczym więcej niż procesem i zdarzeniami; nie zawiera on po prostu zmieniających się rzeczy, lecz sam jest zmianą (terminologia jest moja, ale

mam nadzieję, że jest reprezentatywna w przypadku Nietzschego i Heraklita). Ale, jeśli świat jest po prostu procesem, to skoro procesy wchodzą w interakcje i nie mogą być wyraźnie oddzielone, musi on być w pewnym sensie równie dobrze Jednym co i wielością; co więcej, zmiana i proces przebiegają według ustalonych praw natury, przyczyny i skutku, tak że wszechświat jest, mimo ciągłego przepływu, stałym i wiecznym systemem powtarzającym te same prawa bez końca. W rzeczy samej — dalszy paradoks — trwa on *dlatego*, że się zmienia: płomień może istnieć tylko dlatego, że zużywa wciąż nowe paliwo. Zatem zarówno nasze zmysły jak i nasza intuicja nie mylą się; świat jest światem zmiany, ale prawa tej właśnie zmiany nadają mu jedność i stałość. Zatem świat, nasz czy inny, łączy w sobie sprzeczności, choć, mimo prowokacyjnej maniery wyrażania się Heraklita, nie w sposób łamiący logiczne prawo niesprzeczności. Zatem również walka opisana przez Anaksymandra jest tylko pozorną niesprawiedliwością, skoro niezbędna jest do kontynuowania trwania świata jako całości; „dla boga", mówi Heraklit, „piękne są wszystkie rzeczy, dobre i sprawiedliwe; ludzie natomiast uznali jedne za niesprawiedliwe, drugie za sprawiedliwe"[2].

Z powodu owej potrzeby walki, zmiany i łączenia przeciwieństw, postrzeganie świata moralnie (lub może lepiej byłoby powiedzieć — moralistycznie), jest dla Nietzschego i wedle Nietzschego dla Heraklita, fundamentalnym błędem. „Moralnie" ma tu bardzo szczególną konotację i denotuje określony sposób ustalania wartości, sposób, wedle którego dobre i złe są absolutnie fundamentalne, tak że to, co złe — cierpienie, niesprawiedliwość etc. —jest bezwzględnie nieakceptowalne. Ale skoro złe jest tak potrzebne światu jak i dobre, to takie stanowisko pogarsza sprawę: „moraliście" nie uda się wyeliminować cierpienia, podczas gdy jego moralizowanie, jego poczucie niesprawiedliwości wobec cierpienia spowoduje wzrost irytacji, niezdolności do pogodzenia się z koleją rzeczy, a w końcu niezdrowy wstręt do życia za jego niedoskonałość i niszczycielski resentyment w stosunku do szczęśliwszych jego pobratymców. To przynajmniej zdaje się leżeć u podstaw późniejszego ataku Nietzschego na moralność i chrześcijaństwo oraz jego podziwu dla Heraklita. Tym, co podziwia on, jest poczucie, że nie ma ostatecznego etycznego rozstrzygnięcia: miejsce etyki jest na ograniczonym ludzkim poziomie, a stosuje się ona do ludzkich zachowań społecznych. Próba uczynienia świata moralnym wiedzie do rozpaczy, choroby i zaprzeczania życiu.

Jedyną postawą afirmującą życie jest postawa estetyczna. Na szczególną postawę estetyczną Greków, zwłaszcza Heraklita, składają się dwa elementy. Po pierwsze, element ostatecznego żartu: koniec końców to fatalne brać świat na serio, opatrywać go celem poza nim samym lub nie tolerować tego, że to, co powstałe jest przyczynowo niszczone, aby zrobić miejsce czemu innemu. „Wiek życia jest dzieckiem bawiącym się rozrzucaniem kostek: dziecięce to królestwo" (fragment 52). Nietzsche, myśląc przypuszczalnie o tym fragmencie, dopowiada: „Świat jest *igraszką* Zeusa lub, mówiąc fizykalnie, ognia z samym sobą" (s. 131): ogień, podstawowy element, zmienia się w wodę i ziemię i tworzy świat — dla zabawy! Potem niszczy go i tworzy następny, z tego samego powodu.

[2] Wszystkie fragmenty Heraklita podaję w tłumaczeniu M. Wesołego —przyp. tłum.

Igraszka w jednym znaczeniu jest okrutna, mianowicie zawiera element cierpienia. Ale cierpienie pojawia się, bo jest nieuniknione, a nie dlatego, że porządek świata zawiera ziarno złośliwości i zawziętości (nie bardziej niż dobrej woli). A jeśli ktoś obiera estetyczny punkt widzenia, igraszka, choć bezcelowa, jest niezwykle piękna , 4 w tę grę gra ze sobą z całą niewinnością eon"* (s. 134) Jak mówi Nietzsche, „Tak więc tylko człowiek estetyczny, który doświadczył już artysty i powstawania dzieła sztuki, przygląda się światu obserwując, jak spór wielości może mimo wszystko uwzględniać prawidło i prawo, jak artysta w refleksji stoi ponad dziełem sztuki, a działając — w nim, jak konieczność i zabawa, rozbieżność i harmonia muszą się połączyć w pary, aby zrodzić dzieło sztuki" (s. 135). Dla owego człowieka estetycznego, jeśli jest Grekiem tego okresu, obeznanym w życiu i w sztuce z winą i cierpieniem, najwyższą sztuką będzie tragedia, która dokładnie tę winę i cierpienie bierze za swój surowy materiał i zamienia je w piękno. Analogiczną do tragedii — częścią tej samej kultury, tego samego światopoglądu, o innych jednak rysach—jest filozofia Heraklita, która przyjmuje świat walki, zmiany i ginięcia, a w tymże procesie zmiany i sporu widzi kreację i ponowne tworzenie piękna, niekończący się proces mistrzowskiej sztuki. Rozstrzygnięcie Heraklita jest zatem w najwyższym stopniu greckie, według Nietzscheańskiego rozumienia Greków. Wierzy swoim najgłębszym intuicjom, zarówno intuicji, że świat jest jednością oraz że jest dobry, jak i intuicji, że świat odsłaniany przez zmysły jest światem jedynym. Gdy go to prowadzi do paradoksu, po prostu akceptuje paradoks; jeśli logika nie zaakceptuje go, Nietzsche i Heraklit mogliby powiedzieć (choć w istocie sprzeczności w myśli Heraklita dają się prawdopodobnie rozwiązać): tym gorzej dla logiki! Nie może rozstrzygnąć paradoksu logicznie lub etycznie: może jednak, co też i czyni, rozstrzygnąć go estetycznie.

Ale dla Parmenidesa—nie-Greka w najwyższym, według Nietzschego, stopniu — było to nie do przyjęcia: rozstrzygnięcie musi być spójne logicznie, a wszystko, co wewnętrznie sprzeczne musi być odrzucone. Zatem, jak dobrze wiemy, uznał, że istnienie tego, co nieistniejące, możliwość, że „co nie jest, jest" lub że „rzeczy są i nie są" nie jest możliwa. „Jedyną wszelako formą wiedzy, którą obdarzamy od razu bezwarunkowym zaufaniem, i której negowanie byłoby szaleństwem, jest tautologia A= A. [...] co nie istnieje, to nie istnieje! Co istnieje, to istnieje! Nagle poczuł, że na jego życiu zaciążył straszny grzech logiczny; uznawał on przecież bez zastrzeżeń, że istnieją własności negatywne, w ogóle niebyt, że zatem, ujmując to formułą, zachodzi A=nie A, co jednak mogłaby głosić tylko myśl całkowicie perwersyjna. [...] Ta sama chwila jednak, która obciąża go tym wykroczeniem, opromienia go chwałą odkrycia; znalazł on zasadę, klucz do tajemnicy świata, z dala od wszelkiego ludzkiego szaleństwa... " (s. 146-147).

Nietzsche opisuje użycie tej zasady przez Parmenidesa następująco: „Byt nie może być były — z czego bowiem mógłby powstać? [...] Podobnie rzecz się ma z przemijaniem, jest ono równie niemożliwe jak powstawanie, jak każda zmiana, jak każdy przyrost, każdy ubytek. [...] Byt jest niepodzielny, gdzież bowiem jest druga moc, która miałaby go dzielić? Jest nieuchomy, dokądże bowiem miałby zmierzać? [...] Nie może jednak być więcej bytów, bo dla ich oddzielenia musiałoby istnieć coś,

co by nie istniało — przesłanka, która znosi samą siebie. Istnieje więc tylko wieczna jedność" (s. 147-148).

Te wnioski okazały się dla Parmenidesa logicznie konieczne, ale całkowicie niezgodne z tym, co odsłaniają nasze zmysły prezentujące świat zmiany i wielości, zarówno istnienia jak i nieistnienia. Zatem „Wszelkie postrzeżenia zmysłowe [...] przynoszą tylko złudzenia... ". To nazywa Nietzsche „nader ważną [...] i fatalną w skutkach pierwszą krytyką aparatu poznawczego", ponieważ „Gdy zmysły i zdolność do abstrakcyjnego myślenia oderwał od siebie nawzajem [...] to zniszczył sam intelekt i przyczynił się do owej błędnej dystynkcji na 'ducha' i 'ciało', która, zwłaszcza od czasów Platona, ciąży na filozofii niczym klątwa" (s. 148-149).

W rezultacie, dla Nietzschego, tak jak prawdziwa filozofia rozpoczęła się wraz z Heraklitem — i miała, jeśli w ogóle, niewielu przedstawicieli między Heraklitem a nim samym — tak fałszywa filozofia zaczyna się wraz z Parmenidesem. Jej fałsz ma dwa aspekty, zaprzeczenie realności zmysłowej, zmiennego świata i ustanowienie wyobrażonego niezmiennego i Realnego" świata, albo w formie całościowego duchowego wszechświata, jak w Platonizmie i w pewnych formach chrześcijaństwa, albo mniej radykalnie, przypisanie przyczynowego działania wyobrażonym istnościom takim jak „wola", „ego" i „dusza", najogólniej rzecz biorąc „bytowi" (wiecznemu czy niezmiennemu) jako przeciwieństwu „stawania się". (Patrz na przykład rozdział *Rozum w filozofii* w *Zmierzchu bożyszcz.)* Uczynić tak, odrzucić zjawisko w imię „realności", a zmianę i stawanie się w imię „bytu", to wyznawać pogląd, który jest nie tylko fałszywy, ale i szkodliwy, „przeczący życiu": sam w sobie jest on tchórzliwą ucieczką od świata, a prowadzi, zwłaszcza w połączeniu z moralistycznym potępieniem tego świata, do rosnącej wrogości i resentymentu w stosunku do tych, którym się w nim powodzi (Nietzsche analizuje to błyskotliwie w *Antychryście*, choć popełnia poważną niesprawiedliwość zrównując taką postawę z chrześcijaństwem jako takim, zamiast z jego perwersją).

I tak, choć porównując Parmenidesa z Platonem można widzieć jego wpływ na Platona, Parmenidejskie odrzucenie świata doświadczenia jest szczególnie jemu właściwe. Jak mówi Nietzsche, „Owa ucieczka nie była ucieczką w sensie filozofów hinduskich, nie wymagało jej głębokie religijne przekonanie o ułomności, przemijalności i fatalności istnienia" (s. 150). Ani cierpienie, ani niesprawiedliwość nie jest tym, co nie pozwala Parmenidesowi zaakceptować świata zmysłów, lecz jest tym po prostu jego niespójność logiczna. Nie wierzy też, w przeciwieństwie do Platona, w o wiele bogatszy od świata empirycznego świat realny, „w krainę wiecznych idei, warsztat twórcy świata"*, lecz w rzeczywistość, o której można tylko powiedzieć, że jest, „w trwały śmiertelny spokój najzimniejszego, nic nie mówiącego pojęcia, bytu"*, „osobliwością tego faktu jest [...]", mówi Nietzsche, „abstrakcja i schematyzm — u Greka! " (s. 150-151). Wydaje się, że Nietzsche jest jednocześnie przerażony i zachwycony, i rzeczywiście, podobną ambiwalencję widzimy w jego stosunku do wielu innych „zaświatowych" systemów myślowych, choć równowaga tych dwóch uczuć zdaje się zmieniać — buddyzm i wczesny judaizm podziwia (z różnych przyczyn), jego uczucia względem Platona i Sokratesa wydają się dokładnie zrównoważone, dla współczesnego chrześcijaństwa ma już tylko pogardę.

I tu właśnie Parmenidejskie odrzucenie obecnego świata jest przerażające, ale jego rygorystyczne i spójne wy wiedzenie jego oryginalnej idei jest niezwykle dobitne.

Podobnie ambiwalentne jest miejsce Parmenidesa w historii filozofii greckiej. Odstaje od presokratyków jako jedyny, który odrzuca zmysły, jako jedyny czysto intelektualny myśliciel. Jednakowoż lokuje się w tradycji: zaczyna od problemu zmiany i stałości odziedziczonego od swoich poprzedników, a przekazuje swoim następcom — nie jest to termin Nietzscheański, ale wydaje się być sensownym — problem i przekonanie. Problem polega na tym, jak odrzucić jego dowód i jak reafirmować realność zmysłowego świata; przekonanie dotyczy tego, że świat zmysłowy musi opierać się na „bycie", na czymś niestworzonym, niezniszczalnym i w pewnym sensie niezmiennym.

Odpowiedzią następców Parmenidesa— Empedoklesa, Demokryta i Anaksagorasa — jest zachowanie przekonania, że tylko byt może istnieć, przy identyfikacji bytu ze zmysłową materią i wyjaśnieniu zmiany przez kombinację i rekombinację różnych typów materii: „kości są ciągle te same, ale upadając raz tak, raz inaczej, mają dla nas coraz to inne znaczenie. [...] substancji jest bez liku, ale nigdy nie przybywa ni nie ubywa. To tylko ruch przerzuca je z miejsca na miejsce"* (s. 158--159). Różnice między filozofami, którzy wybierają tę drogę a innymi — wybierającymi drogę Platona, na której problem ten rozwiązany jest poprzez uznanie świata zmysłów za iluzję, co Nietzsche postrzega jako początek błędu i „przeczenia życiu" — dotyczy natury „elementarnych materiałów" i natury ruchu.

Prawie całą uwagę Nietzschego pochłania Anaksagoras, choć dyskusję z atomistami rozpoczyna w dalszym niedokończonym ciągu tej rozprawy. Dla Anaksagorasa istnieje nieskończenie wiele „elementów", tak dużo jak dużo jest rodzajów rzeczy, a każda ich ilość, choćby najmniejsza, jest nieskończenie podzielna. W istocie „nasiona", tzn. znikome cząsteczki wszystkiego, są pogmatwane i pomieszane. Ruch nadany im jest przez *Nous* (umysł lub dla Nietzschego *Geist). Nous* wprowadza ruch obrotowy wpierw na małym obszarze, później na większym i tak stopniowo się rozprzestrzenia. Ta rotacja zrzuca podobne nasiona razem, lekkie do lekkich, ciężkie do ciężkich i tak ostatecznie formowane są światowe układy. Anaksagoras prawdopodobnie wierzył, że istnieją niezliczone światy, takie jak nasz „układ słoneczny". Toteż za sprawą *Nous* wytwarzany jest z chaosu porządek, ale rzeczy, raz wprawione przez *Nous* w ruch, podlegają swym własnym naturalnym prawom i własnej zdeterminowanej naturze.

Anaksagorasem zajął się Platon w *Fedonie* (97b nn) z uwagi na uznanie umysłu za ostateczną przyczynę, a co za tym idzie—wyjaśnianie rzeczy przez „wiatry, etery i wody, i nie wiadomo co jeszcze", tzn. nie przez potraktowanie umysłu jako części bezkompromisowego wyjaśnienia teleologicznego, które tłumaczy rzeczy, pokazując jak sposób ich bycia jest dla nich najlepszym i najpiękniejszym sposobem bycia. Dla Nietzschego jest to chybione, po pierwsze dlatego, że umysł jest „absolutnie wolną wolą" mającą „całkowicie wolny wybór"*, a nie mającą „wypełniać konieczny ze swej istoty cel" (s. 179-180), po drugie dlatego, że jego dzieło jest wciąż niedoskonałe, skoro zawsze więcej wszechświata pozostaje w stanie chaosu, zakładając, że wszechświat jest przestrzennie nieskończony, i po trzecie—tego Nietzsche nie stwierdza, ale przypuszczalnie to jest jego pogląd — ponieważ nie ma „naj-

lepszego" sposobu bycia dla rzeczy, lecz tylko różne alternatywy, które realizują różne wartości estetyczne, które jednak nie mogą być uszeregowane. Z drugiej strony, kreacja umysłowa jest wolna, jest więc bezcelową, czysto estetyczną kreacją. Z drugiej strony, jej twory, raz powołane do istnienia, respektują swoje własne naukowe prawa. Umysł wybiera do stworzenia naturę: wybiera porządek kosmiczny lub zespół porządków; raz jednak powołany do istnienia kosmos trzyma się ustanowionego przez siebie porządku natury.

W rzeczy samej raz jeszcze dla Nietzscheańskiego Anaksagorasa, podobnie jak dla jego Heraklita, świat nie ma celu, a jedyna wartość leży w tworzeniu rzeczy pięknych, pięknych systemów natury dla nich samych. Co jednak zostało dodane, to to, że gdy świat jest wciąż widziany jako gra bezsensowna, ale piękna, stanowisko zmieniło się z widza na gracza: Stanowisko Anaksagorasa jest stanowiskiem samego gracza, i „u Anaksagorasa duch jest artystą [...] tworzącym" (s. 176-177). Jeżeli wyprowadzimy konsekwencje z tej części dzieła Nietzschego, to można powiedzieć, że byliśmy zachęcani nie tylko do postrzegania świata estetycznie, ale również do twórczego i estetycznego zachowania — aby ujrzeć nasze zadanie w wytwarzaniu systemów, które nieuchronnie są czasowe i poza sobą nie mają celu, jednak jest im właściwy porządek i piękno. Takie piękno można kreować nie tylko w sztuce, ale również w polityce i porządkach społecznych: „Największym wszelako anaksagorejczykiem jest Perykles" (s. 177).

To, co przejął Nietzsche od presokratyków, można chyba podsumować następująco. Świat jest problemem: etycznie z powodu cierpienia i niesprawiedliwości; ontologicznie, ponieważ łączy zmianę i stałość; epistemologicznie, ponieważ, by tak rzec, zawiera niebyt, a opisać możemy go tylko za pomocą zdań przeczących. Są to trzy aspekty jednego problemu: nasze intuicje mówią nam, że świat jest jednością, jest dobry, stały i istnieje, podczas gdy nasze zmysły mówią, że jest wielością, jest zepsuty, zmienny i że jest mieszaniną bytu i niebytu. Istnieje błędne rozwiązanie — zaprzeczenie realności świata zmysłowego, i jest właściwe rozwiązanie, to, które akceptuje zmysłową rzeczywistość tak, iż dopuszczamy, że zamieszkujemy świat ciągłej zmiany i walki, któremu jednoczący system i stałość nadawane są przez bezcelowe, ale i niezmienne przyczynowe prawa. Świat więc nieuchronnie wytwarza cierpienie i nie jest ani sprawiedliwy, ani niesprawiedliwy: moralne wartości mogą być stosowane do działania ludzkiego, ale nie do kosmosu jako całości. Ale, choć nie jest on ani sprawiedliwy, ani przyjemny, to zawsze jednak niewinny i piękny; a mądrość polega na ujmowaniu go nie tak jak moralista, ale z czysto estetycznego stanowiska, albo jako widz, albo najlepiej jako twórczy artysta starający się kreować porządek i piękno w sztuce, społeczeństwie lub po prostu w życiu. Czy ktoś widzi to jako całościową czy też częściową prawdę, zależy od wielu spraw — od poglądów religijnych, etycznych i metafizycznych, jednak w każdym przypadku powinniśmy być wdzięczni Nietzschemu i Heraklitowi, wraz z Anaksagorasem za to, co jest napisane w ich fragmentach i w tej wciąż nie dość dobrze znanej rozprawie.

Tłumaczył z angielskiego:
Artur Przybysławski

EDUKACJA FILOZOFICZNA **POLEMIKI I DYSKUSJE**
Vol. 21 1996

„FILOZOFICZNE ASPEKTY KARY GŁÓWNEJ”

(Dyskusja)

W poprzednim numerze naszego pisma („Edukacja Filozoficzna” 20 1995) opublikowaliśmy tekst referatu Bogusława Wolniewicza: Filozoficzne aspekty kary głównej, *wygłoszonego na sesji plenarnej VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu, dnia 9 września 1995 roku.*

Poniżej publikujemy rozszerzone wypowiedzi niektórych uczestników tamtego spotkania, nadesłane pod naszym adresem. Zamyka je podsumowanie Bogusława Wolniewicza.

Redakcja

HELENA EILSTEIN
Warszawa

Podzielam pogląd prof. Wolniewicza, że kara śmierci bywa w pewnych przypadkach moralnie usprawiedliwiona. Uważam jednak jego argumentację za nieprzekonywającą. Mówienie o „zadośćuczynieniu sprawiedliwości” to, moim zdaniem, mało przydatne w tym kontekście posługiwanie się hipostazami. Moim zdaniem moralne usprawiedliwienie dla stosowania w odniesieniu do pewnych zbrodni „kary głównej” wiąże się z jedną z podstawowych funkcji działalności penitencjarnej, a mianowicie z tak często przeoczaną funkcją pomagania ludziom dotkniętym przez zbrodnię w przezwyciężaniu wywołanej nią traumy psychicznej: poczucia niepowetowanej krzywdy, bezsilności i strachu przed przyszłością— stanów niekiedy niewypowiedzianie bolesnych i trwałych. Dotknięci przez zbrodnie to nie tylko bezpośrednie ich ofiary (które mogą nie żyć, a więc nie doznawać wspomnianych powyżej udręk w czasie wymierzania kary) i nie tylko osoby związane z bezpośrednimi ofiarami jakimiś więzami osobistymi. Jak wiadomo, są zbrodnie wywierające ogromny wpływ traumatyczny na całe grupy społeczne czy społeczeństwa.

Jest cechą gatunkową ludzką, o mocnym, w co nie wątpię, podłożu biologicznym, to, że przezwyciężenia traumy — że swoistej *katharsis* — jednostki i grupy częstokroć skutecznie poszukują w zemście. W społeczeństwach cywilizowanych za niedopuszczalne moralnie uchodzi — i to stanowisko w zupełności podzielam — tolerowanie poszukiwania przez jednostki czy grupy odwetu za doznaną krzywdę poza procedurą sądową i penitencjarną, przez wymierzanie sobie sprawiedliwości samemu, przez samosądy i lincze. Wiemy, że tolerowanie takich działań prowadzić musi do rzeczy okropnych: do zadawania cierpień i śmierci niewinnym, do retrybucji najzupełniej niewspółmiernej do przewiny, do okrucieństwa moralnie nietolero-

walnego nawet względem sprawców zbrodni tak straszliwych, że trudno mówić o jakiejś „mierze" winy i współmierności z nią kary. Państwo współczesne słusznie zastępuje ten rodzaj odwetu uregulowaną prawem działalnością penitencjarną. Nie jest jednak rzeczą moralnie usprawiedliwioną troszczenie się jedynie o humanitarne traktowanie przestępców, przy zupełnym zaniedbaniu potrzeb psychicznych tych, co są ich zbrodniami dotknięci. Z ich punktu widzenia kara wymierzona zbrodniarzowi jest wyrazem solidarności wspólnoty z nimi, współczucia dla ich cierpienia. Jest rzeczą wiadomą, że kiedy kara wymierzona w procedurze sądowej wydaje się dotkniętym przestępstwem rażąco niska w stosunku do winy, miewają oni poczucie, że zlekceważona została ich krzywda, że lekceważenia doznają oni sami. Niekiedy też, że ich bezpieczeństwo nie jest dostatecznie chronione.

Niewątpliwie pewne jednostki odznaczają się tak szlachetną postawą moralną, *że katharsis*, o którym była powyżej mowa, osiąga ją na drodze przebaczenia winnym Ich postawę, być może, należy zalecać jako cenny wzór. Bezwzględnością względem ludzkiego cierpienia wydaje mi się jednak *wymaganie* takiej szlachetności. W dziedzinie moralności naganne jest *domaganie się* od ludzi tego, co powinno być jedynie *zalecane*.

Prawdą jest, że ludzie pragnący uzyskać zadośćuczynienie moralne w postaci należytego ukarania tych, których przewiną zostali dotknięci, miewają niekiedy rojenia, których spełnienie byłoby demoralizujące i degradujące dla społeczeństwa. Krzywda odniesiona z ręki zbrodniarza często w ten sposób demoralizuje swoje ofiary. Nie wszelkie pragnienia odwetu godzi się zaspokoić. Jest rzeczą etosu, który pragnie ktoś szerzyć, gdzie jego zdaniem przebiegać winna granica dopuszczalnej surowości kary, nawet względem zbrodni najokropniejszych. To już nie są sprawy, które mogą być przedmiotem argumentacji. W odniesieniu do nich można jedynie dawać wyraz własnemu poczuciu moralnemu i zabiegać dla niego o powszechniejszy rezonans, np. w drodze dawania mu wyrazu oraz odwoływania się do odpowiednio wyrazistej egzemplifikacji. Tak np. dla mnie niedopuszczalne jest *ius talionis* — torturowanie ludzi, którzy winni są stosowania tortur, zagładzanie na śmierć ludzi, którzy tak uśmiercali innych, przyjęcie zasady, że śmierć ma być zawsze zapłatą za śmierć, ból fizyczny za zadanie go komuś, poddawanie ceremoniom publicznego upokorzenia pokonanych organizatorów takich ceremonii względem innych ludzi. Jednakże przekonana jestem, że są wypadki, kiedy tylko śmierć zbrodniarza, jego *„Zgładzenie ze świata"*, *„oczyszczenie świata z jego obecności"* przynieść może przynajmniej w jakiejś mierze ukojenie bezpośrednim i pośrednim ofiarom jego zbrodni. Wśród nich zaś są wypadki takie, w których moje poczucie moralne mówi, że zbrodniarz *„winien jest śmierci"*, że się ona od niego ludziom *„należy"*. Jestem pewna tego, i zadowolona z tego, że wykonanie wyroku śmierci na Eichmannie miało znaczenie katarktyczne dla wielu ofiar Holokaustu. Z tego samego powodu pragnę, aby wyroki takie zapadły i zostały wykonane na głównych winowajcach tych aktów ludobójstwa, które wstrząsnęły nami ostatnio. A gdyby „łomiarz" okazał się rzeczywiście jedną osobą, pragnęłabym, aby skazanie go na śmierć pozwoliło wielu starym kobietom przezwyciężyć poczucie strachu, bezsiły, a nawet bezwartościowości w oczach społeczeństwa.

ANDRZEJ GABERLE, JAN WOLEŃSKI
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

MNIEJ RYGORYZMU, WIĘCEJ REALIZMU

Wbrew twierdzeniu prof. Wolniewicza, kompromis w kwestii zniesienia kary śmierci (kary głównej) nie jest możliwy. Takie wyjście oznaczałoby bowiem, że każda ze stron ustępuje częściowo ze swego stanowiska, tworząc warunki dla uwzględnienia pozostałej części własnych żądań. Ale z czego można rezygnować domagając się zniesienia kary śmierci? Nie można jej ani stopniować, ani wymierzać „częściowo", a porozumienie polegające na ograniczeniu jej stosowania nie jest kompromisem, lecz zwycięstwem rygorystów. Tedy podział na nich i tzw. abolicjonistów jest zasadniczy. Opowiadamy się za abolicjonizmem, a dokładniej mówiąc jesteśmy przeciwnikami kary śmierci (abolicjonizm nie wyczerpuje się w zniesieniu kary głównej i niekoniecznie przeciwnik tej kary musi akceptować inne postulaty tego ruchu; dalej posługujemy się terminem „abolicjonista" jako oznaczającego przeciwnika kary śmierci). Oto nasze argumenty przeciwko stanowisku prof. Wolniewicza a za abolicjonizmem.

Prof. Wolniewicz powiada, że spór w sprawie kary głównej nie jest ani prawniczy, ani socjologiczny (tj. penitencjarny lub kryminologiczny), ani polityczny, aczkolwiek „i te aspekty posiada". Dla prof. Wolniewicza jest to przede wszystkim spór filozoficzny, gdyż „zderzają się w nim odmienne poglądy na świat i naturę ludzką, a także niezgodne ze sobą systemy wartości" (s. 11). Naszym zdaniem nie ma powodów dla tak ostrego przeciwstawiania filozoficznych i innych aspektów kary głównej. Wszak i odmienne spojrzenia na karę główną z kryminologicznego i penitencjarnego punktu widzenia mogą zakładać nierównoważne systemy wartości i odmienne koncepcje natury ludzkiej. Nie da się zresztą tych wszystkich aspektów od siebie wyraźnie oddzielić, a i sam prof. Wolniewicz nie pozostaje wyłącznie na płaszczyźnie filozoficznej w swej obronie rygoryzmu. Zaczyna od argumentacji filozoficznej, ale potem odwołuje się do danych penitencjarno-kryminologicznych.

Prof. Wolniewicz rozróżnia cel kary od jej funkcji. Utrzymuje, że kara może mieć tylko jeden cel (albo odwet albo prewencja albo wychowanie sprawcy), ale rozmaite funkcje. W tym sensie poszczególne teorie kary, tj, retrybucyjna, prewencyjna i korekcyjna wykluczają się jako teorie celu kary, ale mogą się uzupełniać jako teorie funkcji kary. Otóż, rozróżnienie celu kary i funkcji kary uważamy za arbitralne. Nie kwestionujemy rzecz jasna tego, że poszczególne teorie inaczej widzą cele czy też funkcje zasadnicze kary, a inaczej jej cele czy też funkcie dodatkowe, ale też nie widzimy apriorycznego powodu, aby rzeczone teorie kary musiały się akurat wykluczać. Nie jest jasne, czy wedle prof. Wolniewicza to, co stanowi cel główny kary w myśl jego koncepcji, staje się automatycznie jedynie jej funkcją w myśl innej koncepcji. To nie jest jedynie gra o słowa. Sądzimy bowiem, że rozsądny stosunek do sporu abolicjonizmu i rygoryzmu wymaga właśnie, aby traktować różne teorie kary jako dopełniające się, a nie wykluczające.

Prof. Wolniewicz zapowiada, że dalej rozważał jedynie cel kary a nie jej funkcje, i twierdzi, że tylko retrybucyjna teoria „ma charakter immanentnie moralny, bo tyl-

ko ona wiąże ideę kary z poczuciem sprawiedliwości" (s. 14). Na tym chyba ma polegać filozoficzna waga teorii retrybucyjnej, która jest, wedle prof. Wolniewicza, jedyną umożliwiającą postawienie problemu kary głównej jako filozoficznego.

Prof. Wolniewicz wyjaśnia, że trzeba odróżnić odwet od zemsty. Teoria retrybucyjna domaga się kary jako odwetu, a nie jako zemsty. Odwet (pomsta) różni się od zemsty motywacją: zemsta jest rezultatem mściwości, a odwet domagania się sprawiedliwości, przy czym mściwość „to motyw niski, a sprawiedliwość nie" (s. 14). Prof. Wolniewicz rozumie sprawiedliwość wedle formuły *cuique suum tribuere*, którą tłumaczy tak: „oddać każdemu, co mu się należy—i w dobrym i w złym", którą przypisuje Cyceronowi i Ulpianowi. Wszelako słowa „i w dobrym i w złym" są już własnym dodatkiem prof. Wolniewicza. Ów dodatek umożliwia rozszerzenie zasady *cuique suum tribuere* na obszar prawa karnego; zasada ta pierwotnie zapewne odnosiła się do prawa cywilnego. Niezależnie od węższego lub szerszego zastosowania, reguła „oddać każdemu, co mu się należy" ma wyraźnie formalny charakter i jedynie postuluje, aby tak samo traktować ludzi należących do pewnej kategorii. Jakakolwiek formalna teoria sprawiedliwości domaga się uzupełnienia przez jakieś kryteria materialne, bliżej specyfikujące owo „należy się", np. zasługi, winy, pozycję społeczną, prawo itd.

Prof. Wolniewicz powiada (odwołując się do Kanta): „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" (s. 14). Ma być zatem tak, że kara jest tym, co się należy za naruszenie „moralnego ładu świata". Gdy zapytamy: a jaka kara? — to zapewne padnie odpowiedź: sprawiedliwa. W ten sposób wracamy niejako do punktu wyjścia. Zasada *cuique suum tribuere* sugeruje, że sprawiedliwa kara należy się za przestępstwo, ale jeszcze nie definiuje materialnej sprawiedliwości. Kwestia sprawiedliwej kary nie ma prostego rozwiązania, w przeciwieństwie do sprawiedliwego naprawienia szkody wedle prawa cywilnego. Szkodę można zazwyczaj wyliczyć i na tym opiera się *cuique suum tribuere* w kwestiach cywilno-prawnych.

W prawie karnym trzeba jeszcze określić rzecz niebłahą: jaka kara za jaki czyn? Nie ma tutaj nic do rzeczy, że motywem dla kary ma być odwet, bo nie zapewnia to automatycznie kary sprawiedliwej, tj. współmierności odwetu i danego czynu. Jak ustalić sprawiedliwy odwet za zgwałcenie dziewczyny, która już nigdy nie przyszła do siebie po tym wydarzeniu? Jaki będzie proporcjonalny odwet za kradzież dorobku wielu lat życia, przejechanie po pijanemu jedynego dziecka w danej rodzinie (a jeśli nie jedyne, to co: „tyle samo" czy „mniej"?) czy za pomówienia niszczące dobre imię? Nic tutaj nie pomoże ani odwołanie się do tego, że sprawiedliwość nie jest miłosierna ani też powiedzenie, że *cuique suum tribuere* polega na oddawaniu każdemu tego, co prawo przewiduje, bo zawsze można pytać, czy samo prawo jest sprawiedliwe. Trzeba się tedy umówić co do reguł wymierzania kary, a „sprawiedliwie" znaczy wówczas tyle, że sprawcy określonych przez prawo czynów są tak samo traktowani. Jest to zatem sprawiedliwość proceduralna a nie metafizyczna, a jej miarą jest identyczność traktowania, a nie „przywracania porządku Bożego na ziemi". Nic więc nie wynika dla kary głównej z samej zasady „oddać każdemu, co

mu się należy w dobrym i złym". Wynika z tego, powtórzmy raz jeszcze, tyle tylko, że przestępstwo ma się spotkać z karą.

Prof. Wolniewicz nie ogranicza się jedynie do argumentu z porządku moralnego i twierdzi, że kara główna jest słusznym odwetem za czyny przekraczające granice człowieczeństwa (realizujące antyczłowieczeństwo). Dokładniej mówiąc, prof. Wolniewicz wykłada swój pogląd w trzech tezach (s. 16): (a) istnieje dolna granica człowieczeństwa; (b) granicę tę można przekroczyć, tj popełnić czyn „antyczłowieczy"; (c) przekroczenie owej granicy przekreśla prawo do życia sprawcy antyczłowieczego czynu. Teza (b) jest bezsporna, o ile przyjmie się (a). Pozostaje zatem kwestia dolnej granicy człowieczeństwa oraz teza (c).

Prof. Wolniewicz powiada, że człowieczeństwo jest kategorią aksjologiczną, przy tym nie wyznaczoną człekokształtnością. Dolna granica człowieczeństwa jest przekroczona przez popełnienie czynu immanentnie ohydnego. Prof. Wolniewicz stwierdza, że takowe czyny istnieją, ale dodaje: „Gdzie i jak ta granica przebiega, tego nie zamierzamy ani rozstrzygać, ani nawet rozważać" (s. 16). Przyznaje, że owa dolna granica jest historycznie zmienna Ponadto, wątpi w możność sformułowania w kodeksie karnym warunków automatycznie pociągających karę główną; „Granicę wytycza w każdym konkretnym przypadku ludzkie sumienie, w szczególności sumienie ferującego wyrok sędziego" (s. 16). To prawda, że w każdej epoce istnieje pewne poczucie granicy człowieczeństwa, aczkolwiek nie u wszystkich jest ono takie same. Przyznając, że owo poczucie jest historycznie zmienne, prof. Wolniewicz przeocza, iż za czyny kiedyś uznane za antyczłowiecze, dzisiaj nawet bardzo skrajni rygoryści nie wymierzaliby kary śmierci. Może jednak warto baczyć, aby i nasze pokolenia kiedyś nie spotkały się z podobnymi ocenami. Rygorysta zajmuje pozycję nader wygodną, gdy powiada, że nie do niego należy „wytyczenie granicy". Ktoś to jednak musi uczynić i byłoby wskazane, aby rygorysta udzielił jakichś wskazówek w tym względzie, a nie tylko opowiadał o „immanentnej ohydzie". Nie jest jasne, czy owa ohyda ma dotyczyć czynu samego, czy też sposobu jego popełnienia. Kant widział rzecz prosto: „mordował więc musi umrzeć". Przyjmijmy, że morderstwo jest w tym przypadku czynem o owej immanentnej ohydzie wystarczającej dla przekroczenia dolnej granicy człowieczeństwa. Immanentna ohyda znamionuje pewien rodzaj czynu, a dokładniej pewien skutek. Wszelako „dolna granica" może być przekroczona i sposobem popełnienia jakiegoś czynu, którego skutek nie będzie prawdopodobnie uważany za uzasadniający karę główną, nawet przez największych rygorystów. Wyrafinowane tortury czy wyjątkowo brutalny gwałt są tutaj przykładami zapewne bezspornymi, a inne zależą od indywidualnego poczucia człowieczeństwa. Trzeba się tedy zdecydować, czego dotyczy przeświadczenie o istnieniu „dolnej granicy", jakiegoś wyróżnionego rodzaju skutków przestępczych (np. morderstw), czy też szczególnie ohydnych sposobów postępowania. I w jednym i w drugim przypadku, rygorysta ma obowiązek jasnego postawienia sprawy: za co i kiedy kara główna? Bez tego teza (c) jest po prostu pusta.

Prof. Wolniewicz cytuje Kanta „mordowi, więc musi umrzeć" chyba z aprobatą. Jest to zasada talionu odniesiona do zabójstwa: oko za oko, ząb za ząb. W ogólności, jest to absurdalna reguła wymierzania kary, gdyż stosowana konsekwentnie znaczy: zabić zabójcę, zgwałcić gwałciciela, okaleczyć kaleczącego, przerazić grożącego itd.

Wybiórcze zaś jej stosowanie stawia przed trudnym problemem: dlaczego kara za jeden czyn ma być wymierzana wedle prawa talionu, a za inny wedle innej reguły? Zasada talionu jest w gruncie rzeczy rozwiązaniem formalnym czy też zewnętrznym. Może być uzasadniona jedynie metafizycznie lub prewencyjnie, przyjęta w całości lub w całości odrzucona. Trzeba jednak wyraźnie opowiedzieć się za jakąś opcją w tej materii. My odrzucamy zasadę talionu w całości.

Prof. Wolniewicz ma rację, że nie da się wszystkiego sformalizować w kodeksie karnym. Ale z tego wcale nie wynika, że rzecz należy pozostawić ludzkiemu sumieniu. To prawda, nie ma idealnych reguł wymiaru kary, a zawsze można dyskutować: jaka kara za jaki czyn? Mimo wszelkich wysiłków na rzecz jednolitości procedur i wymiaru kary, jakieś odmienności są nie do uniknięcia. I rzecz nie w tym, że „mylić się jest rzeczą ludzką", ale w odmienności umiejętności, postaw i nawyków ludzi ferujących wyroki. Sądowy wymiar kary jest do pewnego stopnia loterią, a z tego punktu widzenia nie jest obojętne, kto przywdziewa togę. Tedy, jest rzeczą ważną, aby ową loteryjność utrzymać w jak największych ryzach, a także dobrze określić, co jest stawką. Jak długo chodzi o kary stopniowalne, utrzymanie rozbieżności na niskim poziomie musi wystarczyć. Gdy gra dotyczy ludzkiego życia, rzecz nie może zależeć od tego, czy w sądzącym składzie większość mają rygoryści, czy abolicjoniści. Nie można się uspokajać, jak to czyni prof. Wolniewicz wskazaniem na sumienie sędziego. Nie godzimy się na loterię, a której stawką jest ludzkie życie, nawet zbrodniarza Tak więc, nie znajdujemy u prof. Wolniewicza wystarczającego uzasadnienia dla tezy (c), bo jak staraliśmy się wykazać, nie jest nim stwierdzenie, że kara główna przywraca naruszony ład moralny. Można bowiem twierdzić, że pozbawienie kogoś życia jest zawsze czynem antyczłowieczym, a przeto kolejnym naruszeniem ładu moralnego. Koło się zamyka

Prof. Wolniewicz powiada dalej, że pewna postać imperatywu kategorycznego uprawnia do rygoryzmu. Argument ten pojawia się w kontekście kwestii pomyłki sądowej w wymiarze kary śmierci. Abolicjoniści argumentują bowiem, że możność pomyłki w orzeczeniu kary głównej, która jest nieodwracalna, uzasadnia jej zniesienie (nie jest to oczywiście argument jedyny). Prof. Wolniewicz utrzymuje, że jeśli akceptujemy to, że sami możemy stać się ofiarami pomyłki sądowej, mamy prawo domagać się kary śmierci wobec innych, nawet omyłkowo orzeczonej. Nie jest to właściwa argumentacja Nawet jeśli akceptujemy pomyłkę wobec siebie, to nie mamy prawa uniwersalizować tej postawy. Logicznie prawomocna postać argumentu z pomyłki sądowej jest taka: jeśli odrzucamy pomyłkę wobec siebie, to nie wolno nam akceptować jej wobec innych. Nic z tego nie wynika na temat kary śmierci, a jedynie coś na temat pomyłki. W ogólności, imperatyw kategoryczny w jakiejkolwiek formie uzasadnia, jak to wykazała Maria Ossowska, odrzucanie reguł, a nie ich akceptację. Wedle prof. Wolniewicza mamy też powody, które zobowiązują do rygoryzmu, a wynikają one z „aktu [...] moralnej asercji [ładu prawnego], utwierdzenia w bycie" (s. 18). Jest to jednak teza niczym nieuzasadniona poza własną aksjologią prof. Wolniewicza. Wychodzi więc na to, że uzasadnienie filozoficzne dla rygoryzmu podane przez prof. Wolniewicza jest prawomocne tylko wtedy, gdy uprzednio przyjmie się, że kara główna jest usprawiedliwiona w takich to a takich wypadkach.

Nieprawdą jest stwierdzenie prof. Wolniewicza, że nie ma żadnego udokumentowanego przypadku stracenia niewinnie skazanego człowieka, a wskazywany przez niego J. W. Bishop, chyba słabo zna historię amerykańskiego wymiaru sprawiedliwości, skoro nie pamięta o sprawie *Sacco/Vanzetti* (przypadek dwóch Włochów skazanych i straconych za rzekome porwanie i morderstwo, w sprawie, w której „winni musieli się znaleźć"). Biorąc pod uwagę niechęć sądownictwa do stwierdzania własnych pomyłek, na jednoznaczne ustalenie, że stracono niewinnego człowieka, można liczyć w wypadkach drastycznych. O wiele częściej pojawiają się wątpliwości co do winy straconego, a można wskazać taki przypadek bez udawania się za ocean. Pytanie, czy w sprawie „wampira z Katowic" skazano rzeczywistego sprawcę, do dziś nurtuje wielu obserwatorów tych wydarzeń. Istota sprawy nie leży jednak w sporze, czy pomyłki sądowe zdarzają się, bo to może kwestionować tylko ten, kto zamyka oczy narzeczywistość. O wiele ważniejsze jest uzmysłowienie sobie, że dopuszczenie kary śmierci otwiera możliwości jej wykorzystywania w manipulacjach nastrojami społecznymi, w zdobywaniu organów do przeszczepów (np. Chiny), a nawet w walce politycznej. Tylko zakaz stosowania tej kary pozwoli na jednoznaczną ocenę takich praktyk, nagminnych w świecie współczesnym, a nierzadkich i w Polsce, wcale nie tak dawno. Nic nie pomoże wskazywanie na to, że dzieje się tak w rozmaitych despotiach, a nie w demokracjach, albowiem dopuszczając użycie miecza ryzykujemy, że dostanie się w ręce bandytów.

Prof. Wolniewicz twierdzi, że rygoryści są wszędzie w większości i to dwa do jednego. Tb prawda, że na pytanie: „czy jesteś za utrzymaniem kary śmierci? " większość respondentów odpowiada „tak". Wszelako dokładniejsze badanie wykazuje, że deklaracjom tym nie towarzyszy gotowość stosowania takich kar w praktyce. Zdecydowani zwolennicy kary głównej zapoznani z przypadkami, w których ją orzeczono, lecz nie poinformowani o tych orzeczeniach, jedynie w 10-15% są za wymierzeniem kary głównej. Zwolennicy zaostrzenia kary za przestępstwa przeciwko mieniu proponowali kary daleko łagodniejsze od wymierzanych przez sądy za takie przestępstwa. Informacja o braku prewencyjnego oddziaływania kary śmierci i jej antyhumanitarnych aspektach obniżyła ilość jej zwolenników o 40% (por. K. Krajewski: *Opinia publiczna a problem kary śmierci.* „Państwo i Prawo" nr 9, 1990). Jak długo nie wiadomo ani tego, czym kierują się ci, którzy opowiadają się za karą śmierci odpowiadając na bardzo ogólnie postawione pytanie, ani tego jaka jest ich gotowość postępowania zgodnie z tą deklaracją, tak długo nie ma powodu, aby ich traktować jako rygorystów. W badaniach postaw odróżnia się postawę deklarowaną od realizowanej, a nie należy tego odróżnienia ignorować przy szacowaniu liczby rygorystów. Jest więc rzeczą dyskusyjną, czy zniesienie kary głównej rzeczywiście odbywa się, jak twierdzi prof. Wolniewicz, w drodze narzucenia większości — woli mniejszości.

Wedle prof. Wolniewicza działania na rzecz zniesienia kary śmierci są przejawem osłabienia woli walki z przestępczością. Powiada on, że nie ma co wołać o więcej policji, bo abolicjonizm ją rozbraja. Owa siła i wola ma polegać na gotowości obrony porządku prawnego nawet za cenę życia i zdrowia. Wszelako prof. Wolniewicz nie jest chyba konsekwentny, skoro wcześniej uznał, że kara nie jest narzędziem do realizacji jakiegoś dobra, ale jest pomstą za winę, a kara główna jest środkiem

szczególnym przeciwko zwycięstwu zła. Jak to więc jest mamy narażać życie i zdrowie dla zapobiegania złu, czy też dla reparacji tego, co wyrządziło? I czy narażanie życia i zdrowia po to, aby wpakować mordercę do więzienia, a nie po to, aby go powiesić, jest przejawem słabości? Prof. Wolniewicz ma oczywiście rację, gdy wskazuje na niebezpieczeństwo zbyt łatwego powrotu groźnych przestępców do wolności. Jest to jednak kwestia błędnych decyzji podejmowanych w ramach całego systemu kamo-penitencjarnego, a nie zależy od obecności czy wykluczenia kary głównej.

Powracamy do kwestii ogólnych. Porządek prawny chroni, chociaż nie wyłącznie, ale w większości, wartości utylitarne, a jego naruszanie winno być rozpatrywane utylitarnie właśnie, a nie metafizycznie. Efektywność porządku prawnego wymaga i wysiłku i woli przeciwstawienia się złu, lecz identyfikowanie takowego oporu z surowym, w tym i najsurowszym, wymiarem kary prowadzi donikąd. Cóż z tego, że uśmierciło się jednego groźnego przestępcę, skoro stu cieszyłoby się nadal wolnością? Czy powiemy, że wykonanie jednego wyroku śmierci przywraca ład moralny? Takowy ład mogą zapewnić (w przybliżeniu, rzecz jasna) tylko kary, których częstotliwość pozostaje w takiej proporcji do częstotliwości naruszeń porządku prawnego, że szansa pozostania bezkarnym nie jest duża. To zależy nie tylko od surowości kar, lecz wybiega daleko poza problematykę kary głównej, zaś reklamowanie jej zbawiennych skutków łudzi, że ma ona jakieś specjalne znaczenie dla zwalczania przestępczości.

Złudzenia zaś przesłaniają problemy rzeczywiste. Rozpatrywanie kary śmierci w oderwaniu od całego systemu, którego jest ona elementem, nie jest właściwe. Przecież cały ten system ma zapobiegać złu, cóż więc można powiedzieć o jego wydajności, gdy reflektory kieruje się tylko na jego część, a reszta znajduje się w mroku. Jest rzeczą niebezpieczną, że rygoryści izolują problem kary głównej i wywołują wrażenie, że bez niej stajemy się bezbronni wobec gwałtu i przemocy. Nie jest bowiem tak, że drastyczność naruszenia prawa wymaga takiej samej odpowiedzi. „Okrucieństwo kary śmierci, to jedynie pomsta za ohydę czynu, za który została wymierzona” — powiada rygorysta. Wszelako państwo podporządkowuje się wtedy standardom wyznaczonym przez przestępców, i to właśnie oni zaczynają dyktować reguły sprawiedliwości i słuszności. Pokusa eskalacji karania w odpowiedzi na czyny przestępcze, to następny etap tej złowrogiej spirali. Ludzki wymiar sprawiedliwości nie jest doskonały, ale metafizyczne implantacje na pewno go nie ulepszą Zamiast metafizycznego rygoryzmu potrzeba zwyczajnego realizmu. Im więcej, tym lepiej.

HENRYK HIŻ
Uniwersytet Pennsylwański

CZCZY RYGORYZM LUB PONURY

Profesor Bogusław Wolniewicz miał na Zjeździe Filozoficznym w Toruniu wykład *Filozoficzne aspekty kary głównej* i opublikował go w „Edukacji Filozoficznej” (20, 1995). Zabrałem głos w dyskusji po wykładzie, a redakcja „Edukacji Filozoficznej” uprzejmie zaprosiła mnie do spisania swoich uwag.

W swoim wykładzie Profesor Wolniewicz głosi konieczność kary śmierci i zwalcza dążenie do jej zaniechania. Rozróżnia przy tym cel kary od jej ubocznych skutków. Niektóre z ubocznych efektów mogą być pożądane. I zapowiada, że będzie rozważał tylko cel kary. Ale nie całkiem dotrzymuje słowa. Bo też społeczna rola tak zwanego wymiaru sprawiedliwości jest wieloraka i nie wiadomo, które z jej efektów brać jako cel. I czyj cel? Czy zamierzony cel autorów kodeksu karnego, czy sędziego w danej sprawie? Efektem autostrady, jej celem w zamiarach jej twórców, jest zapewne usprawnienie transportu między odległymi miastami. Ale ubocznym efektem społecznym jest mur między bliskimi wioskami położonymi po przeciwległych stronach autostrady. Może ktoś tego właśnie chciał, bo wsie różnią się etnicznie. A może głównym, choć nie rozdmuchiwanym, celem autostrady było zwiększenie zapotrzebowania na samochody i ciężarówki.

Otóż celem każdej kary, a więc i kary śmierci, zdaniem Profesora Wolniewicza, nie jest żaden z jej „praktycznych" rezultatów. Jest nim tylko odwet w imię poczucia sprawiedliwości. Czytamy, że „przestępstwo jest naruszeniem moralnego ładu świata. Jedynym dobrem, jakie kara ma na widoku, jest przywrócenie tego ładu". I tak dalej, wedle Kanta Ucieczka w abstrakty, może w zaświaty. Nie sposób ustosunkować się do tych abstraktów, póki nie zobaczymy konkretnych, ludzkich przykładów. Bez konkretów, bez egzemplifikacji etyka i jurysprudencja Kantowska jest czcza Z przykładami — ponura, rygorystyczna, nie uwzględniająca okoliczności łagodzących. Profesor Wolniewicz utożsamia poczucie sprawiedliwości z sumieniem Ale sumienia ludzkie są bardzo różne, szczególnie w sprawach trudnych, a o takich tu mówimy. Moje sumienie jest dalekie od zasad prawa rzymskiego, na które rygoryści często się powołują I nie zgadzam się z tezą że prawo rzymskie jest fundamentem świadomości prawnej Zachodu. Chyba, że z Zachodu wykreślimy Anglię, Amerykę, Kanadę, gdzie losy świadomości prawnej szły nieco innymi drogami.

Za karą śmierci profesor Wolniewicz wysuwa dwa argumenty. Pierwszy, że większość ludzi w różnych krajach jest za utrzymaniem kary śmierci. Zdumiewający to argument w ustach filozofa, który z racji swoich niejako zawodowych obowiązków nie powinien iść za głosem publiczności. Hitler wygrał wybory i był długo popierany przez ogół niemieckiego społeczeństwa. Duża większość ludzi podzieli opinię Augustyną że niektóre wojny są słuszne, sprawiedliwe. A ja nie. I będę się do upadłego upierać przy tym Drugim argumentem Profesora Wolniewicza jest to, że kara śmierci daje prawu majestat, budzi trwożną cześć. Ale i wielu dyktatorów, okupantów, inkwizycji, osiągało trwożną cześć tym, że byli groźni, groźni dla życia jednostek; Rzym w dalekich prowincjach, konkwistadorzy w Południowej Ameryce, Stalin, który świadomie wzorował się na Iwanie Groźnym Przykłady odstraszające od brania trwożnej czci dla prawa — za coś dobrego.

ANDRZEJ GRZEGORCZYK
IFiS PAN

Zagadnienie poruszone przez Bogusława Wolniewicza w jego toruńskim wystąpieniu wiąże się z najbardziej podstawowymi sprawami etyki. Wolniewicz jednakże

niedość analizuje podstawy etyki i prawa. Podstawy filozoficzne etyki, to przede wszystkim sens słów używanych w potocznej etycznej argumentacji, takich jak „mieć prawo", „mieć obowiązek", lub krócej: „wolno", „powinno się". Otóż sensy tych słów są nie opisowe, ale życzeniowe. Znaczy to, że:

Jeśli autor A twierdzi, że „X powinien zrobić Z", to znaczy, że autor A chce, żeby zacytowane jego powiedzenie zostało uświadomione przez X i oddziałało na X tak, żeby X postanowił zrobić Z.

„Wolno" definiuje się przez „powinien": „wolno mu zrobić" to tyle, co „nie jest prawdą, że powinien nie zrobić".

Przy takim rozumieniu podstawowych pojęć sens całej etyki jest życzeniowy, a nie opisowy. Ale również jako podstawowe problemy etyki rysują się wtedy nie powinność, w tradycyjnym sensie, ale sposoby oddziaływania jednych ludzi na innych ludzi, lub może głównie, oceny sposobów oddziaływania.

Tylko przy takim ujęciu etyki unika się tworzenia bez potrzeby takich bytów o bardzo podejrzanym statusie ontologicznym, jak prawa i obowiązki lub Sprawiedliwość, która domaga się ze swej istoty kary.

Otóż przy takim ujęciu etyki sposób oddziaływania jednego człowieka na drugiego człowieka, polegający na zabiciu tego drugiego, jawi się niewątpliwie jako gorszy sposób oddziaływania (choć może z jakichś względów czasem konieczny), aniżeli sposób oddziaływania polegający na próbie resocjalizacji tego drugiego, gdy jego postępowanie uważamy za złe. Wolniewicz nie stara się polemizować z takim ujęciem etyki, które opiera się o tego typu analizę filozoficzną. W tym sensie uważam, że jego rozumowanie nie wykorzystuje należycie zdobyczy analizy filozoficznej. A wydaje się właśnie, że przy tego typu analizie, ten rodzaj zabójstwa z premedytacją, który nazywa się karą główną, lub karą śmierci, nie posiada dostatecznego uzasadnienia.

DIONIZY TANALSKI
UMCS w Lublinie

CZYM JEST CZŁOWIECZEŃSTWO?

„Exegi monumentum aere perennius"

Mocno (jak zwykle) zbudowany jest wykład (referat, tekst) profesora Bogusława Wolniewicza. Na pierwszy rzut oka przypomina spiżowy monolit, bliższe wejrzenie ujawnia wszakże, iż złożony został z czterech rodzajów budulca: 1. Teoretyczna argumentacja uzasadniająca rygoryzm moralny i prawny; 2. Powołanie się na opinię publiczną; 3. Powołanie się na wybrane wypowiedzi niektórych autorów i autorytetów; 4. Zarys psychologicznoosobowościowego portretu abolicjonistów.

Punkty 2, 3 i 4 zwracają uwagę czytelnika tekstu napisanego przez uczonego tej miary i budzą niejakie zdziwienie. Nie posądzam bowiem prof. Wolniewicza, że chciałby moralność i prawo fundować na opinii publicznej, zwłaszcza że, jako rygorysta, odwołuje się do Kanta i do *Biblii* — a tu opinia publiczna nie ma nic do powiedzenia. A i owo cytowanie też wydaje mi się nie z tej szkoły, bowiem, jak wiadomo, dobieranie cytatów nie jest trudne i można je znaleźć na każdą okoliczność.

Zaś zarys portretu abolicjonistów traktuję jako żartobliwy grymas mający nam pozwolić odetchnąć przez chwilę od rygoryzmu argumentacji. (Abolicjoniści, według autora, posługują się nieraz fanatyczną zajadłością—od której, jak wiadomo, profesor Wolniewicz jest najzupełniej wolny — argumentacją zawsze chwiejną i słabą, zwykłą sofistyką, grubą demagogią i ulegają szalejącemu utylitaryzmowi). Poczucie humoru jest zawsze cenne.

Pomińmy zatem owe punkty jako wdzięczne ozdobniki zasadniczej argumentacji. Pozostaje argumentacja teoretyczna uzasadniająca karę główną nie dlatego, że jest społecznie korzystna, lecz że jest moralnie słuszna.

„Człekokształtność nie stanowi kryterium człowieczeństwa (...). Wartość absolutną ma nie człowiek — czy życie ludzkie — jako kategoria biologiczna, tylko człowieczeństwo jako kategoria aksjologiczna". „Są czyny, które swą immanentną ohydą przekraczają granicę człowieczeństwa". To dwa fundamentalne przeświadczenia rygorysty—pisze autor. W objaśnieniu drugiego przeświadczenia informuje ponadto, że kto przekracza dolną granicę człowieczeństwa, przekreśla swe prawo do życia.

Pierwsze przeświadczenie wydaje mi się oczywiste: nie o biologię idzie, lecz o aksjologię. Choć bez biologii nie byłoby i aksjologii — co prof. Wolniewicz dostrzega i pośrednio człowiekowi, jako kategorii biologicznej, też przyznaje odpowiednią wartość. Przeświadczenie drugie zawiera, moim zdaniem, konkluzję, która z przesłanki nie wynika lub wynikać nie musi. Mianowicie: czyn przekreśla prawo do życia. Oczywiście, czyn odpowiednio ohydny (np. zabójstwo, ale czy jeszcze jakieś inne?). Otóż tu zgłaszam zastrzeżenie co do kategoryczności owego rozumowania. Konkluzja jest arbitralna, bowiem można równie arbitralnie powiedzieć: czyn nie przekreśla prawa do życia. Można wybrać z jednakowym uprawnieniem logicznym którekolwiek z tych dwu zdań, a jeśli tak, to moc i spoistość teoretycznej konstrukcji tekstu profesora Wolniewicza jest pozorna.

Myślę nawet, że bardziej uprawnione jest zdanie „czyn nie przekreśla prawa do życia" niż zdanie autora „są czyny, które swą immanentną ohydą przekraczają granicę człowieczeństwa", bowiem pojęcia czynu i człowieczeństwa nie są równoważne. Uważam, że nie traci się człowieczeństwa, a przynajmniej nie musi się tracić, gdy popełnia się czyn odpowiednio ohydny. Bywają czyny ohydne, także i zabójstwa, popełniane mimo woli lub w niewiedzy. Bywa, że sprawcy czynów ohydnych po fakcie (niestety!) uświadamiają sobie ich ohydę, szczerze żałują i postanawiają naprawić ich skutki — jeśli to jest możliwe, oraz nie popełniać ich więcej. Czy w takim wypadku też tracą prawo do życia?

Czyny nie wyczerpują człowieczeństwa. Gdyby tak było, każdemu zwierzęciu można by było przypisać odpowiedni stopień człowieczeństwa. Owszem, człowieka rozpoznajemy po czynach, lecz ponadto wiemy coś o jego poglądach, motywacjach, zamiarach, systemie wartości — i to wszystko, razem z czynami, stanowi jego człowieczeństwo i jego wartość. Może być ona różna od wartości jego czynów, choć najlepiej by było, aby ich wartość nie odbiegała od moralnej normy społecznie przyjętej. Lecz, niestety, tak nie jest, o czym profesor Wolniewicz zapewne wie, lecz tego nie uwzględnia, bowiem wówczas jego moralny rygoryzm trzeba by było umieścić na spiżowym pomniku marzeń.

Ponadto — nawet jeśli się to komukolwiek nie podoba lub z jakichś powodów pomija milczeniem — człowieczeństwo jest nie tylko konstrukcją intelektualną i rygorystycznie aksjologiczną, lecz także i psychiczną, i emocjonalną, i (też!) neurologiczną. A te sfery nie zawsze poddają się teoretycznej argumentacji, w tym także argumentacji moralnego rygoryzmu; a nawet funkcjonują na zasadach zupełnie niezależnych od intelektualnych racji. Ludzie postępują nie tylko pod wpływem argumentacji racjonalnych, lecz i pod wpływem emocji albo choroby — skutki tego postępowania bywają różne, moralnie dobre lub złe, lecz nie widzę powodu, aby na podstawie takiego postępowania uznawać, że przekraczają granicę człowieczeństwa. Nie jest ono bowiem, niestety, ideałem moralnego rygoryzmu.

(Nawiasem mówiąc, gdybyśmy postępowali tylko według moralnego rygoryzmu zaprezentowanego przez profesora Wolniewicza, to prawdopodobnie większość ludzi byłaby już dawno stracona lub siedziała w więzieniu. Czy byłoby przez to lepiej? Święciłaby tryumfy rygorystyczna sprawiedliwość; czy święciłoby także człowieczeństwo?)

Wszystko to razem nie znaczy, że wyłączam spod ujemnej oceny moralnej czyny ohydne. Znaczy, po prostu, że decyzję o tym, czy sprawcę ukarać i jeśli tak, to w jaki sposób, chciałbym podjąć po uwzględnieniu, czym jest człowieczeństwo i jak swoje czyny ocenia sam sprawca, oraz czy można mu zaufać w sprawie zadośćuczynienia i/lub unikania złych czynów w przyszłości. Myślę, że rozsądne zaufanie jest też atrybutem człowieczeństwa. Jest nim także i miłosierdzie, choć nie powinno ono rugować sprawiedliwości.

A na zakończenie przyznam się do słabości: nie potrafiłbym wykonać wyroku śmierci. Czy ta moja słabość osłabia moje człowieczeństwo? Panie Profesorze Wolniewicz: czy Pan potrafiłby?

JERZY J. KOLARZOWSKI
Uniwersytet Warszawski

POSTAWA ABOLICJONISTYCZNA

Profesor Bogusław Wolniewicz w swoim referacie uzasadnia konieczność utrzymania kary śmierci dwojakiego typu argumentacją. Po pierwsze, odwołuje się do pojęcia sprawiedliwości, które — jak sądzi — urzeczywistnia się w życiu zbiorowości ludzkich. Moim zdaniem jest to pogląd fałszywy, co spróbuję uzasadnić w pierwszej części mej wypowiedzi: *Postawa abolicjonistyczna wobec idei sprawiedliwości.* Drugi typ argumentacji wiąże się u profesora Wolniewicza z istnieniem osób będących głosicielami poglądów przeciwnych niż jego własne. Argumentacja, która uzasadnia słuszność swoich racji, odwołując się do faktu istnienia przekonań przeciwnych, już w czasach starożytnych uchodziła za wątpliwą. Prof. Wolniewicz swoje wystąpienie podbudował wieloma supozycjami dotyczącymi abolicjonistów. Czyni tak dlatego, że zjawisko kary śmierci pragnie ująć ograniczając się do elementarnych zasad logiki klasycznej, które przenosi na grunt aksjologii. Przyjęta metodologia zawodzi, gdyż nie jest tak, że każdy argument za utrzymaniem kary śmierci jest dobry, a za zniesieniem — zły. Ale nie jest też odwrotnie. Dlatego stosowanie absolutystycznego uogólnienia logicznego w dziedzinie etycznej okre-

ślam mianem wiary. Wyjaśnieniu konieczności zniesienia kary śmierci na gruncie innego typu myślenia służy druga część mego tekstu pt. *Postawa abolicjonistyczna jako rodzaj wiary.*

I. Postawa abolicjonistyczna wobec idei sprawiedliwości

1. To, co w moim przekonaniu stanowi generalną różnicę pomiędzy zwolennikami a przeciwnikami kary śmierci, jest ich stosunek do idei sprawiedliwości. Jest to idea piękna, wzniosła i na tyle doskonała, że każde jej urzeczywistnienie staje się jej zaprzeczeniem. Można powiedzieć, że w świecie społecznym sprawiedliwości nie ma tak, jak jej nie ma w świecie przyrody. Sprawiedliwością w świecie ludzkim rządzi przypadek, kulawy los, fatum. Dobrze tę prawdę wyraża aforyzm św. Augustyna dotyczący sprwiedliwości w obrębie *civitas terenae* — państwa ziemskiego: „Nie rozpaczaj: jeden ze złoczyńców został oszczędzony. Nie ośmielaj się: jeden ze złoczyńców został przeklęty". Albert Camus, zaangażowany w kampanię abolicyjną, w swoim eseju *Rozważania o gilotynie* napisał: „Nie ma sprawiedliwych, lecz tylko serca mniej lub bardziej ubogie w sprawiedliwość"[1].

Z faktu, że sprawiedliwość sądów pozostawia wiele do życzenia, zaczęto dokładnie zdawać sobie sprawę w dobie Oświecenia. Wiedział o tym Voltaire pisząc *Życie i śmierć Tomasza Calasa,* wiedzą o tym doskonale wytrawni historycy prawa. Prof. S. Salmonowicz pisał: „W historii cywilizacji europejskiej tylko w okresie XVII-XIX w. wymierzono wiele tysięcy wyroków śmierci w stosunku do osób całkowicie niewinnych (pomijam tu dla jasności przestępstwa polityczne czy religijne, a ograniczam się do przestępstw pospolitych). Czy sędziowie wydający te wyroki mieli subiektywne wątpliwości? Z reguły żadnych. Rejestry sądowe cywilizowanych krajów europejskich, także i w XX w. (pomijam tu nawet zbrodnie polityczne okresu hitlerowskiego i stalinowskiego) są pełne wstrząsających przykładów pomyłek sądowych"[2].

Pracujący w wolnych zawodach nie powinni służyć idei, tylko drugiemu człowiekowi. Charakter ich pracy wymaga posłannictwa i każdy z nich powinien lękać się ideowego bałwochwalstwa u siebie i swoich kolegów. Specyfiką stojącą na straży uprawianego zawodu winna być stosowna skromność. Może ją jedynie wyrazić opisowy paradoks: najlepszym lekarzem będzie ten, który wcześniej osobiście doświadczy chorób, które przyszło mu leczyć. Dobrym sędzią będzie ten, którego wcześniej sądzono za czyn, który ma właśnie sądzić. Ta paradoksalna myśl powinna stać się podstawą wychowania studentów na odpowiednich kierunkach, a później stale im towarzyszyć w pracy zawodowej. Tam, gdzie dzieje się inaczej, bywa że okrutny los szczególnie doświadcza lekarza, który wierzył w potęgę medycyny, czy prawnika który ufał prawu i wymiarowi sprawiedliwości.

2. Wśród abolicjonistów jest wiele osób, dla których naturalny jest brak zaufania do władzy. Liberalne *credo,* pod którym podpisało się wielu abolicjonistów, brzmi:

[1] A. Camus: *Rozważania o gilotynie* (antologia). Kraków 1991, s. 22.

[2] S. Salmonowicz: *Kara śmierci jest nade wszystko niebezpieczna.* „Ład" 2/1990. Artykuł jest polemiką z opinią J. Widackiego, opublikowaną wcześniej na łamach tego tygodnika.

„każda władza deprawuje, ale władza absolutna deprawuje w sposób absolutny". Stąd wniosek o konieczności permanentnego ograniczania i kontrolowania władzy. Zatem rola sądów ma polegać na tym, aby sprawujących władzę kontrolować w stopniu większym, lub co najmniej równym jak społeczeństwo (ma to miejsce w państwach o anglosaskich systemach prawnych). Konieczność kontroli władz przez sądy nie zmienia wcale przeświadczenia liberalnie myślących abolicjonistów o tym, że w systemach demokratycznych wymiar sprawiedliwości kuleje, natomiast w systemach niedemokratycznych najczęściej służy temu, by deptać cele jakie przed nim postawiono. Z powyższych wywodów łatwo wyciągnąć następujący wniosek: dla abolicjonisty demokracja i wartości, które ona z sobą niesie, są oczywiste, natomiast zwolennicy utrzymania kary śmierci mogą, ale nie muszą być zwolennikami demokracji. Inaczej mówiąc: nie można być abolicjonistąi nie być demokratą. Można natomiast pogodzić światopogląd represyjny — retencjalistyczny ze służbą dyktaturze.

3. Abolicjonistów w ich niechęci do władzy, a szczególnie władzy totalitarnej, cechuje tendencja do szczególnego spojrzenia na społeczeństwo. We Francji, w trakcie debaty nad zniesieniem kary śmierci, posłużono się między innymi następującą argumentacją historyczną. Wskazywano, że spekulanci i przemytnicy w trakcie Rewolucji Francuskiej, mimo że podejmowali największe ryzyko często kierując się chęcią zysku, to jako grupa reprezentowali wyższą moralność i większą wzajemną solidarność niż przywódcy rewolucji. Podobnie, w odniesieniu do PRL, zwłaszcza na kanwie utworów M. Hłaski czy M. Nowakowskiego, były formułowane opinie, zgodnie z którymi margines społeczny ze swoimi wewnętrznymi normami reprezentował wyższą czystość moralną aniżeli elity partyjne czy SB. W przytoczonych przykładach może się kryć pewna doza uproszczenia. Jednak chodzi o to, by podać przykłady, w których represyjny aparat państwowy wyposażony w karę śmierci, stanowi dla społeczeństwa większe zagrożenie niż jego pojedynczy przedstawiciele. Z powyższych przykładów wynika także inna filozoficznie głębsza refleksja.

Tylko niektórzy abolicjoniści przychylają się do stanowiska, zgodnie z którym życie ludzkie jest w sposób bezwarunkowy najwyższą wartością. Dla abolicjonisty często większe znaczenie niż bezwzględnie rozumiana wartość życia, ma życie godne i godna śmierć. Dobra te trudno jest rozdzielić. Kara śmierci, odbierając prawo do godnej śmierci, odbiera również godność życia skazanego. Abolicjoniści częściej zgodziliby się z tezą, że nie tyle samo życie stanowi dobro najwyższe, ale pragnienie życia tkwiące w jednostce i w społeczeństwach. Jest to subtelna, ale jakże istotna różnica w stosunku do tego, co przedstawił prof. B. Wolniewicz. Abolicjonista wie, że owo pragnienie życia czerpie swą moc z dwóch źródeł. Zarówno w przypadku pojedynczego człowieka, jak i w przypadku społeczności ludzkich, to pragnienie wypływa zarówno z biologicznego instynktu, jak i z potrzeby moralnego komfortu. Odbierając jednostkom czy społeczeństwom możliwość budowania świata o coraz większym moralnym komforcie, skazuje się je na moralną stagnację i powolne umieranie. Właśnie tak rozumianemu pragnieniu życia winny służyć społeczne systemy i instytucje. Kara śmierci, bez względu na to, jakimi racjami usprawiedliwiana, w oczywisty sposób wymierzana jest zarówno w biologiczne pragnienie

życia, jak i w komfort moralny społeczeństwa. Jest tak dlatego, że do zbrodni już zaistniałej często w sposób przypadkowy, dokłada się zbrodnię nową.

4. Może ktoś zapytać, czy ów brak zaufania do sprawiedliwości, do mającego jej służyć aparatu, wreszcie do wszelkiej władzy, „której trzeba patrzeć na palce, nie prowadzi do zupełnego zwątpienia? Czy jakieś zło może wyniknąć z podejrzliwości? Herolda każdej idei warto zapytać: *cui prodest?* — Na czyją korzyść? Dla czyjej wygody?

Po pierwsze: „Należy więc mającym dobre samopoczucie moralne zwolennikom kary śmierci powiedzieć jedno jasno: kto jest za karą śmierci, przyjmuje także na siebie odpowiedzialność moralną za ewentualne pomyłki i 'wypaczenia' wymiaru sprawiedliwości, prowadzące do pozbawienia, niewinnego człowieka, życia"[4].

Po drugie: kara śmierci to kara, o której Camus napisał: „fascynuje tych, którzy przestali być porządni, która upadla lub prowadzi do zaburzeń u tych, którzy przykładają do niej rękę"[5].

Po trzecie: utrzymywanie kary śmierci służy upolitycznieniu wymiaru sprawiedliwości. Dzieje się tak z kilku powodów. Jest to kara nieodwracalna. W polityce często chodzi także o podejmowanie działań nieodwracalnych. Kara śmierci, dotykając niewymiernego dobra jakim jest ludzkie życie, budzi wielkie emocje społeczne, którymi można manipulować. Poza tym karą śmierci w kodeksach karnych i ustawodawstwie specjalnym czy wojskowym, zagrożonych jest wiele przestępstw politycznych.

Również i dzisiaj, dyskutując nad karą śmierci, nie powinno się abstrahować od perspektywy historycznej i kontekstu politycznego[6]. W lecie 1989 roku, w tzw. Sejmie kontraktowym, debatowano nad projektem ustawy zgłoszonej przez Obywatelski Klub Parlamentarny, który miał na celu zupełne zniesienie kary śmierci w prawodawstwie polskim. Za zniesieniem tej kary byli posłowie zasiadający w Sejmie z ramienia „Solidarności". Za jej utrzymaniem była większość mandatariuszy nominowanych przez polityczną platformę reprezentującą kierownictwo PRL. W tej sprawie istnieje jedno zasadnicze wyjaśnienie uzasadniające ówczesny rozkład opinii i zaproponowany w efekcie skandaliczny kompromis[7]. Wyjaśnienie to, zaczerpnięte

[3] Określenie T. Borowskiego za szczecińskim zjeździe pisarzy w 1946 r.

[4] S. Salmonowicz: dz. cyt

[5] A. Camus: dz. cyt, s. 20.

[6] W PRL do końca 1949 roku odbierano życie za przestępstwo formalne (szkodliwe jedynie z powodu złamania prawa), a polegające na nielegalnym posiadaniu broni. W 1968 roku odebrano życie skazanemu organizatorowi afery gospodarczej „o znacznych rozmiarach" i wyrok ten podano do publicznej wiadomości. Lapidarnie można powiedzieć, że zamordowanie człowieka za pozarozdzielnikowy handel mięsem. W roku stanu wojennego 1982 sądy cywilne i wojskowe wydały statystycznie więcej wyroków śmierci niż w okresie wcześniejszym i późniejszym. Podane przykłady, jak sądzę, wskazują na wątłe rozgraniczenie czynu kryminalnego od politycznego w warunkach braku demokracji

[7] Wypracowany, a raczej wymuszony (ze względu na ówczesny skład parlamentu) kompromis zakładał pięcioletnie moratorium zawieszające wykonywanie kary śmierci. Tym samym osoby były nadal skazywane na tę karę, tyle, że nie była ona wykonywana. Powodowało to dodatkowo sytuację psychicznego znęcania się, której przecież nie przewiduje *Kodeks Karny*. W 1994 r., gdy skończył się ów okres moratorium, wykonano kilka wyroków, po czym znowu wrócono do „parawanu" moratorium.

z cytowanego już eseju francuskiego adwokata, pisarza i filozofa brzmi: „Kara śmierci rozbija jedynie niepodważalną solidarność ludzką, solidarność przeciw śmierci”[8].

II. Postawa abolicjonistyczna jako rodzaj wiary

5. Jestem prawnikiem i abolicjonistą, czemu dałem wyraz między innymi w momencie inicjowania Społecznego Stowarzyszenia na Rzecz Zniesienia Kary Śmierci w roku 1988[9]. W przedłożonym referacje Pan Profesor podał niektóre ze znanych argumentów za utrzymaniem kary śmierci, np.: sprawiedliwość czy zdanie opinii publicznej. Na każdy z tych argumentów można wytoczyć argument przeciwny i nasza dyskusja mogła by się ciągnąć w nieskończoność. Jest tak dlatego, ponieważ to, co głosi Pan Profesor, jest pewnym rodzajem wiary. Ale jest też inna wiara, dokładnie odwrotna. Sprawa kary śmierci, jest problemem filozoficznym tego typu, który ma taką samą konstrukcję, co wszelkie aprioryczne przeświadczenia człowieka. Jest zagadnieniem, w którym zarówno stanowisko za zniesieniem kary śmierci jak i za jej utrzymaniem, wypływa z pobudek głębszych niż mogą to wyrazić przytaczane argumenty. Możemy je zatem określić mianem wiary. Są przekonania ludzkie, które bez, względu na ferwor toczonej dyskusji zasługują na to, by je w pełni tolerować. Stąd też stanowisko abolicjonistów powinno być respektowane a nawet szanowane tak, jak każde istotne przekonanie człowieka. Abolicjoniści zasługują na to, także ze strony swoich przeciwników. Dlatego niech mi będzie wolno zaapelować do Pana Profesora Wolniewicza o tolerancję i szacunek dla tej odmiennej, drugiej wiary.

Dobrze się stało, że jeszcze w sali obrad Zjazdu Filozoficznego, ustosunkowując się do mojej wypowiedzi, profesor B. Wolniewicz zgodził się, iż w wygłoszonym wystąpieniu zaprezentował pewien rodzaj wiary. Można zatem naprzeciw siebie postawić dwa przesłania: służbę idei sprawiedliwości *contra* pragnienie życia godnego, to znaczy w społeczeństwie, które wyrzekło się kary śmierci. W referacie Profesora czytamy: „Każdy może praktykować miłosierdzie do woli, to jego sprawa prywatna. Nie ma natomiast powodów by te praktyki przenosić na sferę publiczną... ”[10]. Cóż się kryje za powyższym stwierdzeniem? Niemożność pogodzenia idei sprawiedliwości absolutnej z miłosierdziem. Stąd nakaz wyrzucenia miłosierdzia ze sfery publicznej i sprowadzenia go do indywidualnego upodobania.

— Czym jest wiara bez miłosierdzia?

Ponadto takie rozwiązanie jest naruszeniem czołowej zasady nowożytnego prawa karnego *nulla paena sine el iudicio.* W zakresie stosowania kary śmierci Polska narusza tę zasadę, co upodabnia nasz system prawny do systemu prawa karnego w ZSRR w latach 1921-1960. Rozwiązanie to mogło by być powodem interwencji w instytucjach stojących na straży praw człowieka. Jest to smutną ilustracją, jak sprawiedliwość przestrzegają przedstawiciele narodu, przeciwni zniesieniu kary śmierci (Por. M. Filar *W służbie utopii. 73 lata radzieckiego prawa karnego.* Toruń 1992).

[8] A. Camus: dz. cyt, s. 23.

[9] Stowarzyszenie to usiłowano bezskutecznie zarejestrować między 12 stycznia a 29 czerwca 1988 r.

[10] B. Wolniewicz: *Filozoficzne aspekty kary głównej*. „Edukacja Filozoficzna” 20/1995, s. 14-15.

— Każdy, kto rozumie filozofię jako ćwiczenie duchowe odpowie: wiara bez miłosierdzia jest fanatyzmem prowadzącym do zbrodni, lub w innym przypadku: to psychiczne szaleństwo wymagające litości i izolacji, albo wreszcie: taka wiara to zbłąkana w swych racjach ideologia. Byłoby jednak pomyłką i pychą twierdzić, że abolicjonizm kieruje się miłosierdziem. W istocie rzeczy wystarcza wielkoduszność. Pozwala ona wiele zrozumieć. Każda prawdziwa wiara winna karmić się wielkodusznością. Inaczej jest wiarą fałszywą, wiodącą do opłakanego celu.

7. Człowiek od wieków usiłował zrozumieć i być w stanie oszacować zło. Pod koniec XX stulecia, zaznajomiony z doświadczeniem dwóch totalitaryzmów, mogący przeczytać dziesiątki książek o inkwizycji, ciągle pyta: gdzie leży granica pomiędzy złem naszej codzienności, a złem systemów, w których przyszło nam żyć?

Trudno jest znaleźć odpowiedź na takie pytanie. Można jedynie podpowiedzieć, że zło, do którego przykłada rękę więcej osób, jest gwałetm większym, wyrachowanym i metodycznym, niż zło dokonane jednostkowo (choć w pojedynczych przypadkach, ze względu na środki techniczne dostępne we współczesnym świecie, liczba ofiar np. zamachu terrorystycznego może być znaczna). Można zatem powiedzieć, że kara śmierci jest karą zbiorowego odczłowieczenia. Nawet zwolennicy utrzymania kary śmierci nie negują, że jest ona pewnego rodzaju złem. Ale do tego, żeby nastąpiło odebranie życia w imieniu państwa, potrzebne jest współdziałanie wielu ludzi: funkcjonariuszy śledczych, prokuratora, ławników, służby więziennej, jest więc kara śmierci zabójstwem przygotowywanym i wykonywanym zbiorowo (w momencie egzekucji powinni być obecni: kierownik placówki więziennej, awdokat skazanego, lekarz, duchowny i wykonawca). Obecność kary śmierci w systemach prawnych państw, czyni z tych państw zagrożenie dla politycznego i moralnego ładu świata. Państwa, w których istnieje kara śmierci, są zawsze większymi mordercami niż nawet najsłynniejsi gangsterzy. Podobnie było w całej historii świata. Aparat wymiaru sprawiedliwości, nawet państw cywilizowanych i demokratycznych, jeżeli posługuje się karą śmierci, staje się obciążony wielką ilością morderstw. Cóż dopiero, gdy na szalę zbrodni dokonywanych przez państwa, położymy ofiary reżimu stalinowskiego, reżimu Mao, państw faszystowskich, niedemokratycznych państw trzeciego świata. Odebranie wymiarowi sprawiedliwości kary śmierci we wszystkich państwach świata, staje się wyzwaniem czasów, w których żyjemy.

8. Pytanie o stosunek do kary śmierci jest pytaniem o kierunek cywilizacyjnego rozwoju. Można powiedzieć, że we współczesnym świecie za zniesieniem kary śmierci opowiadają się wszyscy ci, których siły skupiają się w pracy dla cywilizacji życia, miłości i światła. Jednym z milowych kroków na drodze do porozumienia świata w tej sprawie była korzystna zmiana, jaka nastąpiła w stosunku Stolicy Apostolskiej do tego zagadnienia. Jest to w moim odczuciu naturalny proces w świecie, świadomym swych korzeni w śródziemnomorskiej cywilizacji. Oczywiście przełomową rolę w tej zmianie odegrało osobiste stanowisko Ojca Świętego. W moim przekonaniu wiele doświadczeń intelektualnych Karola Wojtyły oraz zdarzeń z praktyki obecnego pontyfikatu złożyło się na zmianę, która przyniosła odnośny ustęp w encyklice *Evangelium Vitae*, co z kolei ma za sobą pociągnąć rewizję *Katechizmu* Kościoła Katolickiego.

Pytania o naturę zła, o bycie w świecie który nie jest dobry, o możliwości nie powiększania zła już istniejącego — wszystkie one są pytaniami, o których można powiedzieć, że ich powstanie otwiera nas na doświadczenie etyczne, a niekiedy na religijne. Problematyka filozoficzna i teologiczna wypływająca z obecności zła w świecie należy do zagadnień pasjonujących. Przewija się ona także w dorobku papieża.

Prof. J. Kozielecki w eseju o Janie Pawle II zanotował: „Gdy piszę te słowa o nauczaniu Papieża, o Jego poglądach na temat moralności i spraw humanitarnych, zerkam na zbiór *Poezje i dramaty* K. Wojtyły, który pisał wtedy, gdy nie wiedział, iż zdarzy się nieprawdopodobne i zostanie Papieżem Kościoła Katolickiego. W tym zbiorze znajduje się niezwykły wiersz pisany przed wielu laty. Nie mogę się powstrzymać, aby nie zacytować jego fragmentu:

„Świat, który tworzę nie jest dobry —
lecz ja nie tworzę tego świata!
Czy to wystarcza”"[11].

Podobne wątki w uczestniczeniu w tajemnicy zła możemy znaleźć rozwinięte w książce będącej zapisem rekolekcji rzymskich kardynła K. Wojtyły pt. *Znak sprzeciwu* i w niektórych dokumentach pontyfikalnych, szczególnie w adhortacji *Znaczenie cierpienia w świecie współczesnym.* Jeżeli ten bogaty dorobek twórczości z zakresu teologii i aksjologii połączy się z osobistym doświadczeniem papieża Jana Pawła II, który spędził długie chwile w celi swego niedoszłego zabójcy Ali Agczy, to stanowisko przedstawione w ostatniej encyklice staje się oczywiste. I w moim przekonaniu jest oczywiste dla każdego, kto sens na granicy tego, co etyczne i tego, co religijne rozumie jako cel prowadzący do poszukiwania prawdy.

[11] J. Kozielecki: *Samotność pielgrzyma.* „Odra” 4/1995, s. 20.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

JESZCZE PARĘ TEZ O KARZE GŁÓWNEJ

„Ja nie lepszy poeta.
Moja sprawa lepsza".
Marian Hemar

1. Możliwość kompromisu. Antyabolicjonistom żaden kompromis nie wydaje się możliwy. Jest to postawa fanatyzmu.

Kompromis w sprawie kary głównej jest możliwy, i to wielorako: co do szerokości jej stosowania, co do rygorów postępowania sądowego w przypadkach nią zagrożonych, co do form i trybu samej egzekucji, co do ewentualnego prawa łaski i jego granic, i pewnie jeszcze co do innych jej aspektów.

W sprawie spędzania płodu kompromis prawny też zdawał się niemożliwy. A jednak, odrzuciwszy obydwie skrajności, udało się go w ustawie ze stycznia 1993 roku uzyskać. Z jednej strony odmówiono legalizacji wypadkom, gdy kobieta znajduje się „w trudnych warunkach życiowych lub w trudnej sytuacji osobistej"; z drugiej zaś zalegalizowano wypadki, „gdy ciąża jest wynikiem przestępstwa lub gdy płód jest nieodwracalnie uszkodzony". Dziś liberalny fanatyzm znów bezrozumnie próbuje ten rozumny kompromis podważyć.

2. Znaczenie większości. Wskazaliśmy na fakt, że znaczna większość społeczeństwa jest za karą główną. Wcale jednak nie sądzimy, że jest to jakiś argument za jej słusznością. Większość nie musi mieć racji — ani w tej sprawie, ani w żadnej innej. Nasze rozumowanie jest odwrotne: z racji ogólnych stosowanie kary głównej jest słuszne; większość też tak uważa; zatem w tym wypadku stanowisko większości jest słuszne.

Z tego wniosku płyną dalsze konsekwencje. Po pierwsze: jest okolicznością nader pomyślną, że większość staje za słusznością. Po drugie: w każdym wypadku jest arogancją stanowisko większości lekceważyć. Po trzecie: prawo, którego większość nie uważa za słuszne, nie może dobrze funkcjonować. Dlatego jest dużą nierozwagą takie prawo forsować.

3. Surowa nieuchronność. Abolicjoniści wysuwają argumenty zupełnie chybione. Oto jeden, często spotykany: „Nie surowość kary, tylko jej nieuchronność może odstraszyć przestępcę" (nagłówek artykułu w „Gazecie Wyborczej" z 23/24 marca 1996 r.). To tak jakby powiedzieć: nie szerokość prostokąta wyznacza jego

pole, tylko długość. Efekt odstraszania jest funkcją dwu zmiennych: surowości kary i jej nieuchronności. Inaczej niż pole prostokąta, nie jest to funkcja linowa, choć jest monofoniczna Jest to coś w rodzaju iloczynu: gdy któryś czynnik maleje, maleje też cały efekt; a gdy dąży do zera, efekt staje się zerowy. Wielka surowość przy niskiej wykrywalności nic nie pomoże, ale nie pomoże też wysoka wykrywalność przy małej surowości. To są rzeczy oczywiste.

4. *Suum cuique.* Sama zasada sprawiedliwości *suum cuique,* „każdemu co mu się należy", nie wyznacza jeszcze wysokości kary, ani jej rodzaju („sprawiedliwości materialnej"). Ta klasyczna formuła jest jedynie najogólniejszą definicją sprawiedliwości i dlatego musi być „czysto formalna". Zarzucać jej, że nie pozwala rozstrzygać w konkretnym przypadku, czy dana kara jest sprawiedliwa czy nie, to jakby zarzucać klasycznej definicji prawdy, że nie pozwala rozstrzygać w konkretnym przypadku, czy dana wypowiedź jest prawdziwa czy nie.

Przy całej swej formalnej ogólności zasada *suum cuique* nie jest bez treści. Nadaje ona myśleniu prawnemu pewien kierunek, mianowicie kierunek anty-utyl i t a r n y, i właśnie dlatego tak się nie podoba wodzącym tam dziś rej utylitarystom. Zawarte są w niej dwie idee prawne o wielkiej doniosłości: (a) że sprawiedliwa kara zależy tylko od winy; i (b) że sprawiedliwa kara ma być proporcjonalna do winy. Pierwsza znaczy, że kara ma być odwetem; druga znaczy, że kara nie jest zemstą. Odróżnienie tych dwu pojęć — przez abolicjonistów stale solistycznie mieszanych — ma dla myślenia prawnego znaczenie zasadnicze.

Abolicjoniści chcieliby zastąpić klasyczne pojęcie sprawiedliwości — czy jej pojęcie „metafizyczne", jak mawiają z przekąsem — pojęciem „sprawiedliwości proceduralnej". Ale to tak, jakby zastępować szalik czapką, albo lokomotywę semaforem — gdy wiadomo, że potrzeba obu. Na wymiar sprawiedliwości składają się trzy kroki: pierwszym jest rzetelny proces („sprawiedliwość proceduralna"); drugim jest sprawiedliwy wyrok („sprawiedliwość metafizyczna"); trzecim jest jego ścisłe wykonanie (czyli nieubłagana surowość). W sztuce antycznej te trzy kroki były symbolizowane przez trzy atrybuty Temidy: przepaskę na oczach, w jednej ręce wagę, w drugiej miecz. Pierwszy oznaczał bezstronność, drugi — sprawiedliwość, trzeci — surowość.

5. Imperatyw kategoryczny. Logika imperatywu kategorycznego jest to rzecz wielce delikatna. Stanowi on bowiem koniunkcję dwu okresów warunkowych nierzeczywistych, przy tym skwantyfikowanych i zmodalizowanych. Można go formułować rozmaicie, a równoważnie. Kant stosował tryb rozkazujący, zgodnie z nazwą; my wolimy oznajmujący, przesuwając rozkaźność do deontycznej modalizacji.

Imperatyw kategoryczny niczego nie nakazuje, ale nie znaczy to wcale, że jedynie coś zabrania. Zakaz jest połową jego treści, drugą jest przyzwolenie. Oto pełne sformułowanie tego imperatywu: jeżeli uznaję, że nie byłoby źle, gdyby maksyma mego czynu stała się regułą powszechną, to wolno mi to uczynić; a jeżeli n i e uznaję, to nie wolno. (Dodajmy, że wszystkie maksymy są postaci „w sytuacji S czynię zawsze C", albo równoważnej.) Tak np. wolno mi kraść,

jeżeli uznaję, że nie byłoby źle, gdyby wszyscy kradli — i gdybym wobec tego sam był stale okradany. Jeżeli zaś tego nie uznaję, to nie wolno.

W naszym przypadku mamy zatem imperatyw: wolno mi dla podtrzymania ładu moralnego akceptować możliwość fatalnej pomyłki sądowej, jaką niesie ze sobą kara główna, jeżeli uznaję, że nie byłoby źle, gdyby dla podtrzymania tego ładu możliwość taką akceptował każdy. A że to drugie rzeczywiście akceptuję, widać stąd, że akceptuję możliwość formalnej pomyłki także wobec siebie i swoich bliskich. Inaczej mówiąc: widać stąd, że akceptuję serio.

6. Kryterium ohydy. Gdzie przebiega granica człowieczeństwa? Dla filozofii człowieka jest to kwestia podstawowa. W rozważaniach o karze głównej wskazaliśmy ohydę popełnionego czynu jako kryterium przekroczenia owej granicy. Czy jednak bez bliższego precyzowania owej „ohydy" kryterium takie wystarcza? To zależy do czego. Do celów sądowych wystarcza, gdy brać je z precedensami, które są wzorami jego stosowania. Uznają to używane dziś w świecie kodeksy karne. Tak np. w Indiach karą główną są zagrożone „występki wyjątkowo zwyrodniałe i ohydne", a w Japonii — „występki skrajnie ohydne". (Podajemy za książką: R. Hood: *The Death Penalty: A World-Wide Perspective. A Report to the United Nations Committee on Crime and Control.* Oxford 1990, s. 89).

Oczywiście, kryterium „ohydy czynu" jest mało ostre, ale nie znaczy to wcale, że zmienia ono przewód sądowy w loterię, gdzie losem jest sumienie danego sędziego: pobłażliwe = „wygrana", surowe = „przegrana". Choć bowiem ani ostre, ani jasne, jest to jednak kryterium wyraźne: można wskazać realne przykłady czynów, które niewątpliwie są ohydne, i takich, co ohydne niewątpliwie nie są. A taka wyraźność pozwala już oceniać niektóre czyny z dużą jednomyślnością. Nie ma np. czynów ohydnych popełnianych mimo woli lub z niewiedzy; to byłaby sprzeczność w przydawce, *contradictio in adiecto.* Będą oczywiście przypadki wątpliwe, ale na nie jest prosta i skuteczna rada, znana od czasów rzymskich: *in dubiis pro reo,* czyli wszelkie wątpliwości rozstrzyga się na korzyść oskarżonego. To tutaj, w konkretnej aplikacji prawa, sąd może i powinien przeciwstawić się opinii publicznej, która pod wrażeniem ohydy czynu gotowa bywa uznać za sprawcę kogoś, na kogo wskazują jedynie niewystarczające dowodowo poszlaki.

Kant wytyczał granicę człowieczeństwa nieco inaczej: „mordował, więc musi umrzeć". Przekroczeniem jej jest więc dla niego każde morderstwo. Jeżeli przyjąć, że morderstwo to tyle co zabójstwo ohydne, to kryterium Kanta pokrywa się mniej więcej z naszym. (Piszemy „mniej więcej", bo nie każdy czyn ohydny musi się łączyć z zabójstwem.) A jeżeli przyjąć tylko, że morderstwo to tyle co zabójstwo, to kryterium Kanta jest zaostrzeniem naszego. Nie każde bowiem zabójstwo jest zaraz czynem ohydnym, np. zabójstwo w pojedynku, albo ogólniej w równorzędnej walce.

Zauważmy na koniec, że w całym funkcjonowaniu systemu karnego jest pewna okoliczność, z którą musi się liczyć nie tylko prawodawca i sąd, lecz nade wszystko sam przestępca W wyrokowaniu sądowym zawsze będzie pewien obszar nieoznaczoności, który przepisy prawa muszą pozostawić uznaniu sędziego, czyli jego sumieniu i władzy. Gdy sprawa jest gardłowa, ten obszar nieoznaczoności czy niepewności staje się dla przestępcy bardzo niebezpieczny. Wejść nań, to jak wejść

na pole minowe, albo w pobliże urządzeń wysokiego napięcia: to dosłownie „grozi śmiercią”. Wytyczamy ten obszar tak dokładnie, jak umiemy, i wywieszamy dobrze widoczne ostrzeżenia z trupią główką. O to jednak, by się potem od tego niebezpiecznego obszaru o niezbyt ostro zarysowanych granicach trzymać z dala, powinien się już tylko martwić sam przestępca—nie prawodawca, nie sąd, i nie policja. Każdy zbliża się do tego obszaru na własne ryzyko i tylko do siebie może mieć potem żal, gdy się przeliczy. Zbliżyć się bowiem do niego przypadkowo ani pomyłkowo nie można, gdyż wyklucza to sama logiczna konstrukcja pojęcia „czynu ohydnego”.

7. **Kara na wojnie.** W tym miejscu potrzebne jest ważne zastrzeżenie i aż dziw, że go dotąd nie wysuwano. Ohyda udowodnionego komuś czynu jest warunkiem wystarczającym, by wymierzyć mu karę główną, ale nie jest koniecznym! Tym samym nie jest nim przekroczenie granicy człowieczeństwa. Istnieje bowiem inny warunek, też wystarczający, a elementu ohydy w nim nie ma. Jest nim niewykonanie przez żołnierza rozkazu w krytycznej sytuacji bojowej. Motywem jest wtedy strach, a to ludzka rzecz. Choć nie piękne, tchórzostwo nie jest jednak moralną ohydą.

Karę główną dyktują tutaj surowe prawa wojny, bo bez ich respektowania obrona nie może być skuteczna. Tchórz pomaga wrogowi, więc się z nim walczy jak z wrogiem. W istocie nawet się go nie karze, podobnie jak nie karze się wroga: zabija się tylko. Sądy połowę są po prostu częścią działań bojowych.

Konieczność stosowania przez sądy połowę kary głównej dowodzi, że wbrew abolicjonistycznej propagandzie właśnie ta kara ma największą siłę odstraszania. Tylko ona okazuje się skutecznym środkiem, by pokonać w człowieku przyrodzone mu uczucie strachu, w sytuacji bojowej jak najbardziej naturalne. Komu nie strach iść na karabiny maszynowe, albo nie uciekać przed nadjeżdżającym czołgiem? A jednak wojna wymaga, by ten strach w człowieku zdławić.

W 1936 roku Tadeusz Kotarbiński, żaden militarysta przecież, pisał w swym słynnym artykule *Idea wolności* o lekcjach pierwszej wojny światowej — zapewne w przewidywaniu nadciągającej już drugiej:

> „Słuchajmy pilnie takich groźnych głosów i strzeżmy się lekceważenia zawartej w nich mądrości. Wojna nie tylko wywołała wstrząsy emocjonalne, lecz i nauczyła żyjących dzisiaj ludzi pewnych wyraźnych praw socjotechnicznych. Byłoby błędem przypisywać surowość kombatanckich wskazań jedynie, a choćby nawet przede wszystkim, brutalności uczuć. Odbył się eksperyment na wielką skalę, odbył się w rzeczywistości, a powtarzany jest ustawicznie w myślach. Ruszyły przeciwko sobie gromady ludzkie, zagrożone wzajem jak najpoważniej i zmuszane do stosowania form czynu jak najskuteczniejszych. Postarano się o realizację tych form, rozumiejąc, że bardzo ważną jest rzeczą unikanie wojny, lecz jeszcze ważniejszą—niedopuszczenie do przegranej, skoro wojna już trwa”.

8. Zasada odwetu. Abolicjonizm cechuje mała dokładność w myśleniu. Miesza się tam ekwiwokacyjnie i podstawia bezpodstawnie za siebie rzeczy istotnie różne, — byle trochę podobne. Dotyczy to nie tylko pojęć, jak „zemsta” i „odwet”, lecz

także zasad: np. zasady odwetu i pewnej podobnej, znanej jako „reguła wyrównania", *lex talionis.*

Zasada odwetu (czyli retrybucji) żąda, by kara była proporcjonalna do winy. Natomiast reguła wyrównania żąda, by kara była równa winie: „oko za oko, krew za krew". Reguła wyrównania jest więc pewną wzmocnioną wersją zasady odwetu. Kto się do niej stosuje, spełnia też automatycznie ową zasadę, ale nie na odwrót bo wprawdzie co równe, to proporcjonalne, ale co proporcjonalne, to niekoniecznie równe. Dlatego inaczej niż reguła wyrównania, sama zasada odwetu wcale jeszcze nie przesądza, czy karą za zabójstwo ma być kara główna. Można bez popadania w sprzeczność wewnętrzną uznawać zasadę odwetu, odrzucając zarazem regułę wyrównania. Ta ostatnia wiąże karę z winą wprost „kara Jana ma być taka, jaka jest jego wina". Zasada odwetu wiąże je tylko pośrednio: „kara Jana winna się mieć do kary Pawła tak, jak się ma wina pierwszego do winy drugiego". Jeżeli w szczególności ich winy są równe, to winny też być równe ich kary — ale równe s o b i e, a niekoniecznie równe owej ich winie.

Według zasady odwetu kara jest monotoniczną funkcją winy: równa wina —równa kara, większa wina—większakara; choć znowu nie jest to funkcja liniowa. Brzmi to niemal trywialnie, a trywialne nie jest Znaczy bowiem, że w sprawach karnych sądy nie powinny oglądać się na nic poza winą—uwzględniwszy już, rzecz jasna, w jej ocenie ewentualne okoliczności łagodzące. Nie powinny w szczególności kierować się względami prewencji, indywidualnej czy ogólnej, ani korekcji. Sentencja wyroku ma postać: „za to, coś uczynił... "; karze się nie „po coś", lecz „za coś". Kara nie jest w swej idei utylitarna i nie o to w niej chodzi, by kogoś unieszkodliwić, wystraszyć czy poprawić. Utylitarne rachuby są tu nie na miejscu: są nie tylko zbędne, lecz szkodliwe, bo podmywają poczucie sprawiedliwości jako wartości perfekcyjnej, od utylitarnych całkiem niezależnej. Sądownictwo karne jest jak Sąd Ostateczny, gdzie na pewno nie o prewencję, ani o korekcję będzie chodziło. (Orygenes ze swą „apokatastazą" i z piekłem jako instytucją poprawczo-wychowawczą był prekursorem korekcjonizmu.) Karze się, by przywrócić naruszony zbrodnią ład moralny świata, „by stało się zadość sprawiedliwości". Reszta jest od złego.

Uprzedźmy w tym miejscu dwie łatwe obiekcje. Po pierwsze: ścisła retrybucyjność nie kłóci się z prewencją. Przeciwnie, najlepszym sposobem zapobiegania złu jest po prostu rygorystycznie wymierzana sprawiedliwość. Prewencja jest efektem ubocznym retrybucji, z reguły jej towarzyszącym. Działa ona najlepiej, gdy się do niej wprost wcale nie dąży.

Po drugie: kierowanie się tylko winą nie kłóci się z surowszym traktowaniem recydywy. Albowiem wina się kumuluje; kara gładzi ją tylko pod warunkiem, że nie będzie nowej. Czyn powtórzony nie jest już tym samym, co za pierwszym razem.

Żaden natomiast rozsądny rygorysta nie będzie obstawać przy regule wyrównania jako uniwersalnej zasadzie sprawiedliwości. Ma ona bowiem rzeczywiście konsekwencje dość dziwaczne. „Ząb za ząb, dwa zęby za dwa zęby" — to byłoby jeszcze do przyjęcia. Ale co, gdy ząb ofiary był zdrowy, a ząb winowajcy jest spróchniały? Wtedy „zdrowy ząb za zdrowy ząb"? A jeżeli winowajca zdrowych

zębów w ogóle nie ma? Takie aporie łatwo konstruować w dowolnej ilości i abolicjoniści robią to z upodobaniem. Przeciw zasadzie odwetu nie są to jednak zarzuty poważne.

9. Adekwatność graniczna. W sprawiedliwym systemie prawnym kara musi być do winy nie tylko proporcjonalna, lecz i adekwatna. Tej adekwatności sama zasada odwetu jeszcze nie zapewnia, gdyż wyznacza tylko wzajemny stosunek kar do siebie (czyli ich wysokość względną,, a nie określoną karę dla określonej winy (czyli jej wysokość bezwzględną). Tak np. nie wynacza zupełnie, że ma być tak, jak stanowi art. 208 KK: „kto kradnie (...) z włamaniem podlega karze pozbawienia wolności od roku do lat 10". (Reguła wyrównania zaś tym się właśnie poleca, że wyznacza na raz wysokość kary względną i bezwzględną: równość z winą może być tylko jedna, a proporcjonalności do niej — wiele.).

Retrybucyjny system prawny wymaga jakiegoś absolutnego wzorca kary adekwatnej. Tym absolutnym wzorcem adekwatności kary do winy jest właśnie kara główna za winę ohydną. Innego nie ma.

Ten ważny a trudny punkt objaśni może niektórym pewna dość dobra analogia matematyczna. Według niej retrybucyjny system prawny tak się ma do zasady odwetu, jak w analizie matematycznej funkcja pierwotna do funkcji pochodnej. Sama funkcja pochodna (zasada odwetu) nie wyznacza pojedynczej funkcji pierwotnej (określonego systemu prawnego), lecz jedynie całą ich rodzinę. Dopiero ustaliwszy stałą całkowania (karę wzorcowo adekwatną), wskazujemy w tej rodzinie jednoznacznie pewną funkcję pierwotną (określamy nasz system prawny).

Według zasady odwetu kara jako funkcja winy jest funkcją ciągłą, ale tylko do pewnej granicy. Tą granicą jest punkt na skali win, w którym przekroczona zostaje granica człowieczeństwa. Tam ciągłość się urywa i kara przybiera skokowo nieskończoną wartość stałą: staje się karą główną, która dalszych gradacji już nie dopuszcza, ani nie wymaga.

Kara główna jest karą absolutną, a jej adekwatność — adekwatnością w punkcie granicznym. Dlatego w karze tej — i tylko w niej — wyraża się abso1utne potępienie czynu; i wyraża się przy tym w sposób całkowicie przekonujący i powszechnie zrozumiały. Obniżenie tej kary granicznej do jakiejkolwiek wartości skończonej — np. do dożywotniego więzienia — obniży automatycznie całą sprzężoną z nią dolną gałąź funkcji. Kara główna stabilizuje cały system prawny niejako od góry, nadając mu ogólnie adekwatny poziom surowości. Bez zakotwiczenia w tej karze system ów staje się chybotliwy i moralnie obwisły. Ludzie to zresztą dobrze czują, choć niejasno uświadamiają, bo oszołomieni nieustannym dudnieniem abolicjonistycznej propagandy.

Absolutne potępienie czynu nie wyraża się, rzecz jasna, samym zapisaniem kary głównej w kodeksie, lecz stojącą za tym zapisem determinacją społeczeństwa i jego organów, by karę tę gdzie trzeba faktycznie stosować. Dlatego z góry przegrana—jak ostatnio u nas—jest, zdecydowana walka rządu z przestępczością", gdy otwiera ją deklaracja premiera i ministra sprawiedliwości, że kara główna jako niehumanitarna ma być w niedalekiej przyszłości ich staraniem zniesiona. W ten bowiem sposób daje się powszechnie do zrozumienia — także środowiskom prze-

stępczym i tym wszystkim, co ku nim ciążą — że potępienie ich czynów nawet skrajnie ohydnych nie jest absolutne, i że wobec tego zapowiedziana walka z nimi nie będzie zbyt zażarta. Mówi się im niemal wprost „mordujcie ile chcecie, o swe cenne życie niepokoić się nie musicie, bo jest dla nas święte". Po cichu zaś myśli się: „niech zobaczą w Brukseli, jacy już z nas Europejczycy". A potencjalny złoczyńca myśli inaczej, i nie bez podstaw: „skoro po czymś takim pozostawiają jeszcze przy życiu, to chyba nie może to być w ich oczach nic znowu aż tak strasznego. Więc dlaczego miałoby być w moich? ".

10. Wersja naturalistyczna. Stanowisko rygoryzmu przedstawiliśmy w ujęciu anty-naturalistycznym. Ma ono jednak również swoją równoległą wersję naturalistyczną, której dobrym przykładem może być wypowiedź Heleny Eilstein.

Obie wymienione wersje rygoryzmu, mimo różnych założeń ogólno-filozoficznych, mało się różnią w swej treści aksjologicznej. Różnica pojawia się głównie w różnych predylekcjach co do terminologii: biologicznych w jednym, teologicznych w drugim wypadku. Tak np. zamiast „krzywda", Autorka woli mówić „trauma psychiczna", zamiast „czynić sprawiedliwość" woli „przezwyciężać traumę" itd. Ale to na jedno wychodzi. Bo wprawdzie „psychiczna trauma" to nie całkiem to samo, co „krzywda": nie każda „trauma" — chociażby wstrząs po katastrofie — jest krzywdą. Jednak na rozważanym obszarze zakresy obu pojęć mniej więcej się pokrywają.

W punkcie istotnym Autorka opowiada się stanowczo za rygoryzmem i wyraża swe stanowisko z dużą siłą; „są wypadki, kiedy tylko śmierć zbrodniarza, jego 'zgładzenie ze świata', 'oczyszczenie świata z jego obecności' przynieść może ukojenie"; i są takie, w których „poczucie moralne mówi, że zbrodniarz 'winien jest śmierci', że się ona od niego ludziom 'należy"'. My zamiast „przynieść ukojenie", rzeklibyśmy raczej „przywrócić ład moralny"; zamiast „poczucie moralne"—raczej „sumienie"; a zamiast „ludziom"—raczej „Bogu". Ale to są różnice drugorzędne.

11. Efekt łagodności. Abolicjonistom zdaje się, że przez wykreślenie kary głównej z kodeksów, odwracają niebezpieczeństwo użycia sądów do eksterminacji przeciwników politycznych. Nic podobnego. Gdy dochodzi do tego, że przeciwników poddaje się represji karnej, choć nie naruszyli reguł praworządności, znaczy to, że z jakichś innych przyczyn państwo prawa przekształciło się już w państwo policyjne. U Przybyszewskiej w *Sprawie Dantona* mówi Robespierre na posiedzeniu Komitetu Ocalenia Publicznego: „Trybunał Rewolucyjny nie jest sprawiedliwy. To nie sąd: to broń. Ma tępić wrogów, a nie karać winnych". Wtedy zapisy w kodeksie karnym tracą swój normalny sens. Stają się propagandową atrapą prawa, osłaniającą cele czysto administracyjne i polityczne.

Oto przykład — drobny, bo jeden z setek tysięcy. W lutym 1940 roku mój ojciec Henryk został aresztowany przez Gestapo pod zarzutem, że w pierwszych dniach wojny przyczynił się do aresztowania pewnego Niemca, który potem zginął w trakcie tzw. „uprowadzania" *(Verschleppung).* (Ojciec faktycznie był przy aresztowaniu obecny, ale tylko jako tłumacz.) W marcu odbyła się przed Sądem Specjalnym *(Sondergericht)* w Bydgoszczy rozprawa, naktórej sprawę umorzono „z braku

dowodów winy". Dodano jednak klauzulę, że "oskarżony zostaje oddany na czas wojny do dyspozycji Gestapo w areszt ochronny" *(der Angeklagte wird für Kriegszeit der Gestapo in Schutzhaft zur Verfügung gestellt).* W kwietniu wywieziono go do obozu koncentracyjnego Sachsenhausen, a w czerwcu 1940 roku został tam służbowo zamordowany przez swego blokowego, niejakiego Hackerta. Kara główna nie była wcale potrzebna.

Jeżeli zachodzi jakaś zależność między państwem policyjnym i karą główną, to już prędzej odwrotna. Znosząc tę karę chce się zło ułagodzić, obłaskawić. Ale to na nic, bo zła ułagodzić się nie da; można je tylko ograniczać i tępić. Gdy się tego poniecha lub choćby zaniedba, niezwłocznie ekspanduje: zło jest dynamiczne. Cofa się tylko przed siłą i żadne gesty symboliczne — jak „marsze milczenia" — nic przeciw niemu nie mogą Są jedynie wyrazem zupełnej wobec niego bezradności. „Łagodność to sojusznik występku", mówi słusznie Stanisław Lem (S*ex Wars*, 1996, s. 249). Stałe łagodzenie represji karnej prowadzi do rozprzężenia społecznego, które osiąga wreszcie punkt, gdzie państwo policyjne zaczyna się rysować jako mniejsze zło niż rozhulany bandytyzm.

To nie z surowości prawa rodzi się państwo policyjne; i nie kara główna jest tym, co popycha demokrację ku totalizmowi. Popycha ją w tym kierunku nade wszystko brak szacunku dla prawą przejawiający się w zuchwałym deptaniu go przez jednych, a potulnym znoszeniu tego przez drugich. To widział jasno już Platon. W *Państwie* czytamy:

> „Gdy jakikolwiek naród, trawiony pragnieniem wolności, ma na swym czele podczaszych, którzy mu dolewają ile zechce i ile wlezie aż do upicią bywa że jeśli rządzący opierają się żądaniom coraz bardziej wymagających poddanych, są ogłaszani tyranami. I bywa również, że kto okazuje posłuch przełożonym, uchodzi za człowieka bez charakteru, za służalcą; że wystraszony ojciec traktuje syna jak równego sobie i przestaje być szanowany, że nauczyciel nie śmie czynić wymówek uczniom i jest przedmiotem ich drwin, że młodzi domagają się tych samych praw i względów co starzy, ci zaś, by nie posądzono ich o nadmierną surowość, przyznają słuszność młodym. W tym klimacie wolności, w imię tejże wolności, nie dba się ni o szacunek ni o poważanie dla nikogo. Pośród takiego rozpasania rodzi się i rozwija zatruta roślina: tyrania".

Cała dzisiejsza kryminologia — i cała pedagogika—jest oparta na z gruntu fałszywej filozofii człowieka: czym pajdocentryzm jest w pedagogice, tym korekcjonizm jest w kryminologii. Tu i tam chce się coś „humanizować" — nauczanie szkolne czy wymiar sprawiedliwości — a ma to po prostu polegać na rozluźnianiu rygorów, w szczególności zaś na łagodzeniu kar: „nie karać, tylko wychowywać", oto ich stała śpiewką jakby jedno wykluczało drugie. Jednakże „łagodzić kary" znaczy patrzeć na występek przez palce, okazywać mu pobłażanie i wyrozumiałość. I brnie się w ten bezsens dalej, choć skutki są już widoczne i zatrważające. W imię rzekomej „humanizacji" zniszczono w szkole wspólnymi siłami władz oświatowych i prasy bezcenny autorytet nauczycielą otwierając w ten sposób wolne pole terrorowi band młodzieżowych. W Kalifornii już dawno, a ostatnio we Francji wprowadza się

na teren szkół patrole policyjne, by zapewnić młodzieży i nauczycielom choć jako takie bezpieczeństwo przed grasującymi tam grupami rozwydrzonych młokosów.

Jak pajdocentryzm sieje anarchię i występek w szkole, tak korekcjonizm — z abolicjonizmem jako swą nieodłączną częścią — sieje je w społeczeństwie. (Że czynią to na ogół mimowolnie, to dla sprawy nie ma najmniejszego znaczenia.) Oba niczym wirus HIV niszczą jego przyrodzoną zdolność do obrony przed infekcjami i sprawiają, że małodusznie zatraca ono wolę i odwagę, by rozkiełznanemu występkowi sprzeciwić się z siłą i bezpardonową stanowczością, nie oglądając się na ofiary i koszta.

12. Uwaga o policji. Abolicjonizm jest to krótkowzroczny humanitaryzm. Osłabia on ducha walki, panującego w policji, jak osłabia go w całym społeczeństwie.

Humanitaryzm myśli utylitarnie: życie ludzkie jest najwyższą wartością, zatem niczemu poświęcać go nie wolno. Dotyczy to chyba także życia policjanta, nie gorszego przecież niż życie przestępcy. W imię czego zatem policjant miałby je narażać — a abolicjonista tego oczekiwać — idąc do nierównej walki z bandytą? Policjant idący ująć bandytę ryzykuje życiem, a bandyta mordujący bezbronną ofiarę życiem dzięki abolicjoniście nie ryzykuje. Policjant winien wobec tego mieć prawo — a abolicjonista o to prawo walczyć — by w imię ochrony własnego życia móc wycofać się z akcji, gdy staje się ona zbyt niebezpieczna. Okoliczność, że „za to mu płacą", nie ma żadnego znaczenia, bo jako wartość najwyższa życie jest bezcenne; na pewno więc ceną za jego narażanie nie może być pensja, choćby nawet godziwa. Gdzie obwisłe prawo, tam obwisła policja — to jasne.

Abolicjoniści nie próbują nawet brać tego pod uwagę, ale jest to tylko jedna z wielu niekonsekwencji ich stanowiska.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

GRZEGORZ HANSEN
Uniwersytet Warszawski

KARA ŚMIERCI JAKO PROBLEM FILOZOFICZNY

Kara śmierci jest karą wyjątkową. Wyjątkowy jest właściwie każdy rodzaj kary, jakościowo odmienny od pozostałych. Kara grzywny diametralnie różni się od kary więzienia, a kara „dożywocia" wyróżnia się na tle pozostałych kar pozbawienia wolności. Nie sposób jednak oprzeć się wrażeniu, że kara śmierci do „szeregu możliwych kar o coraz większej surowości (...) w ogóle nie należy; jest karą innego rzędu"[1].

Co miałoby o tym stanowić? W wypowiedziach broniących zasadności tej kary znajdujemy całe serie powodów. Kara ta „wyprowadza poza ten świat i gasi wszelką nadzieję"[2]. Jest karą „metafizyczną", stanowiącą dla skazanego „absolutną i nieodwołalną odprawę"[3]. Ponadto, kara śmierci miałaby „odzwierciedlać otchłań zła, jakie kry je się w naturze ludzkiej", „dawać prawu majestat", względnie, przydawać sądowi „trwożną cześć"[4]. Niestety, przytoczone określenia są nazbyt enigmatyczne, by można z nich było wyprowadzić jakiś spójny zbiór konkretnych, a zarazem ważkich konsekwencji. Aby zrozumieć specyfikę kary śmierci, podążyć trzeba innym tropem.

Zadajmy zatem radykalne pytanie: czy wyjątkowość kary śmierci pozwala jeszcze uznawać ją za karę? Przesłanką do odpowiedzi na to pytanie jest zrozumienie, **czym właściwie jest kara.** Podejmując się próby określenia istoty kary, nie zamierzamy odwołać się do specjalistycznej, naukowej teorii prawa karnego. Nie pytamy bowiem o to, co teoria prawa karnego za karę uznaje (co karą nazywa), ale o to, **czym jest kara w istocie.**

Czym jest kara?

Kara za zbrodnię stanowi zadośćuczynienie (niekoniecznie pełne) bezwarunkowemu żądaniu odpłaty za uczynione zło, będące naruszeniem moralnego ładu. Żądanie odpłaty, stanowiące jeden z podstawowych przejawów poczucia sprawiedliwości, nie jest uprywatnione i zindywidualizowane: nie jest to po prostu żądanie X-a lub Y-ka. Mając z konieczności postać refleksyjnego uczucia, nie jest ono z góry przypisane lub właściwe jakiejś grupie czy kategorii jednostek: może ono w każdej chwili uobecnić się w sumieniu każdego człowieka, jako coś nie mniej obiektywnego, niż np. przekonanie o prawdziwości jakiejś tezy.

[1] *B. Wolniewicz: Filozoficzne aspekty kary głównej.* „Edukacja Filozoficzna" 20/1995, s. 16.

[2] Tamże, s. 17.

[3] Tamże.

[4] Tamże.

Należałoby właściwie mówić nie tyle o poczuciu sprawiedliwości, co niesprawiedliwości, albowiem uczucie to uaktywnia się wówczas, gdy *coś jest nie tak.* Dzięki temu, poczucie niesprawiedliwości jest zawsze konkretne, podczas gdy poczucie sprawiedliwości musiałoby być równie ogólne, co pozbawione treści. Terminu „poczucie sprawiedliwości" będziemy zatem używać dalej jako terminu technicznego.

Kara za zbrodnię nie musi-stanowić „wyrównania" czy „zatarcia" wyrządzonego zła, w sensie powrotu do sytuacji sprzed popełnienia zbrodni. Jest ona raczej usiłowaniem zadośćuczynienia rozbudzonemu przez zbrodnię poczuciu sprawiedliwości, odzwierciedlającemu naruszenie moralnego ładu. „Naruszenie moralnego ładu" stanowi tu obiektywizację korelatu subiektywnego poczucia sprawiedliwości.

Zarazem, choć żądanie zadośćuczynienia (uczuciom, nie faktom) jest bezwarunkowe, nie przekłada się ono automatycznie na roszczenie do ukarania w sposób taki to a taki jakiejś konkretnej osoby. Czasem żądanie to nie może po prostu zostać zaspokojone.

Karać można tylko za coś, co uznajemy za wynik świadomego i celowego działania (wliczając w to zaniedbanie). Aby więc można było mówić o karze, musimy mieć do czynienia z konkretnym, empirycznym aktem konkretnej, empirycznej osoby i z wynikającą z tego aktu winą. Bez czynu (lub konkretnego zaniedbania) nie ma winy, która uzasadniałaby karę, o jakiej tu mowa. Wszelakie „zło w naturze ludzkiej", „grzech pierworodny" lub inne temu podobne konstrukty (puste słowa?), nie mają z karą i winą w omawianym tu sensie nic wspólnego.

Powyższa deklaracja daje podstawę do dokonania fundamentalnego rozróżnienia na to, co niesprawiedliwe i na nieszczęście (zły los, niedolę)[5]. Tym, co niesprawiedliwe, może być jedynie konkretny, świadomy i celowy czyn (zaniedbanie) konkretnej osoby (osób) i/lub dające się przewidzieć konsekwencje tego czynu. Wszelkie inne zdarzenia, niosące z sobą ludzkie cierpienie i nieugaszony żal, jak trzęsienie ziemi w Lizbonie i jemu podobne, nie będąc zależnymi od działań jakichkolwiek empirycznie identyfikowalnych osób, muszą zostać uznane za nieszczęścia. Poczucie niesprawiedliwości musi i może mieć za przedmiot wyłącznie to, co niesprawiedliwe.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że kara nie jest odpłatą anonimową i ogólną, lecz zindywidualizowaną i konkretną. Konstatacja ta prowadzi do praktycznego paradoksu karania, szczególnie wyraźnego w przypadku kary śmierci. Paradoks rodzi się stąd, że konkretności kary, wynikającej z konkretności zbrodni i winy, nie odpowiada konkretność cierpienia osoby karanej. Kara, stanowiąc odpłatę, a nie upust mściwości, powinna oddać zbrodniarzowi co mu się należy (ani mniej, ani więcej). Jednakże, „odwrotną stroną monety", którą nazywamy egzekwowaniem sprawiedliwości, jest cierpienie skazanego, nad którym wymiar sprawiedliwości nie ma żadnej kontroli. Cierpienie bowiem, z natury swej należy do rzeczywistości nie tylko niewyrażalnej w języku, ale także nie dającej się podporządkować regułom racjonalności[6].

[5] Por.: J. N. Shklar: *The Faces of Injustice.* Yale University Press 1988.

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

Zgodnie z przekonaniem o sprawiedliwej karze zakładamy, że cierpienie ukaranego powinno być związane z wykonaniem kary, a nie z jej orzeczeniem lub oczekiwaniem na nią. Założenie to jest jednak wysoce wątpliwe. Wątpliwość ta ma charakter praktyczny, a nie moralny. Praktycznie, istotną część cierpienia związanego z karą stanowi niepewność w oczekiwaniu na wyrok, strach przed mającą nastąpić karą etc., a nie sama kara. Zarazem przyznajemy, że żaden sąd nie posiada uprawnienia do celowego skazywania kogokolwiek na cierpienie oczekiwania na wykonanie „kary właściwej" (orzeczonej).

Tu właśnie zakorzeniona jest wyjątkowość kary śmierci. O ile grzywna, więzienie lub tortury niosą ze sobą całkiem konkretne dolegliwości lub cierpienia, które skazany musi do końca przecierpieć, o tyle kara śmierci w swoim współczesnym, „humanitarnym" wydaniu, tj. nie połączona z uprzednimi torturami (kara śmierci niekwalifikowana), może sama w sobie być dla skazanego właśnie ucieczką przed wszelkim cierpieniem. Paradoksalnie, największe cierpienie jakie kara ta ze sobą niesie, to cierpienie niepewności na sali sądowej, ciężar nieuchronności wyroku, odebranie wszelkiej nadziei i oczekiwanie na to, co absolutnie nieznane i dlatego przerażające. A przecież na to żaden sąd zbrodniarza nie skazuje. Sąd nakazuje tylko zadanie śmierci jako karę jedyną. Czyż nie byłoby bardziej konsekwentnie skazywać zbrodniarza na modyfikację kwalifikowanej kary śmierci, polegającą na osadzeniu go na nieznaną liczbę lat w celi śmierci, w oczekiwaniu na wykonanie wyroku?

Powyższy paradoks jest nieusuwalny. Nie oznacza to, że kara śmierci przestaje być karą. Niezależnie od wątpliwości co do tego, czy nie poprzedzone torturami zadanie śmierci jest praktycznie karą, czy też wyzwoleniem od uprzednich cierpień psychicznych i moralnych, kara śmierci pozostaje karą w podstawowym sensie: stanowi szczegółowo określone, zgodne z roszczeniem poczucia sprawiedliwości, następstwo dopuszczenia się zbrodni.

Karanie czy wojna z ucieleśnieniem Szatana?

Kara nie byłaby karą, gdyby nie miała wymiaru moralnego. Jest ona efektem, umotywowanego moralnie, działania celowego. Uderzenie kogoś przez przypadek, podobnie jak śmierć w wypadku spowodowanym przez siły natury, nie zasługują na miano kary. Co nie miało być karą, za karę uznane być nie może.

A jednak specyficzne, celowe, moralne umotywowanie działanie jakiejś osoby (tego, kto ma wewnętrzne przekonanie, że karze) nie jest warunkiem wystarczającym kary. Nie sposób przecież, choćbyśmy doświadczyli za sprawą walącego się drzewa ogromnej krzywdy, ukarać tego drzewa A czy zbicie psa, który dotkliwie pogryzł bliską nam osobę, może być uznane za karę? Jak długo nie mamy dobrych racji, by tego psa uznać za istotę moralną, zdolną zrozumieć nie tylko krzywdę pogryzionego, ale przede wszystkim moralny skandal (rażącą niesprawiedliwość"), polegającą na napaści i dotkliwym pogryzieniu niewinnej istoty, tak długo psa tego nie jesteśmy w stanie *ukarać.*

Uznanie, że wściekły pies „nie dostaje" do kary, bo nie jest w stanie zrozumieć, czym bycie ukaranym różni się od bycia uderzonym przez zatrzaskujące się drzwi, stanowi zatem probierz tego, czy jakaś teoria, nazywana teorią kary lub karania, *w istocie dotyczy problematyki kary.*

Rozważmy dla przykładu następującą, zaprezentowaną ostatnio na Zjeździe Filozoficznym w Toruniu, teorię (właściwie: uzasadnienie) kary śmierci. Podstawowa teza tej teorii mówi, że kto dopuszcza się okrutnego mordu, „immanentną ohydą" swego czynu „przekracza granice człowieczeństwa". Taka istota ma z innymi ludźmi jedynie wspólną postać („człekokształtność"). Ten, kto przekroczył tę „dolną granicę człowieczeństwa", „traci prawo do życia". Życie ludzkie ma bowiem wartość „tylko o tyle, o ile realizuje się w nim i przez nie", „człowieczeństwo jako kategoria aksjologiczna". W konsekwencji, teoria ta stwierdza, że każde człekokształtne ucieleśnienie „antyczłowieczeństwa" „należy unicestwić"[7].

Zastanówmy się nad tym, czy przedstawiona — z konieczności skrótowo — teoria, wskazująca na konieczność uśmiercania przykładów rzekomo nieludzkiego, wcielonego zła, dotyczy porządku karania, czy też — bezwiednie — poza ten porządek wykracza.

Zgadzając się na to, że „antyczłowiek", sługa Szatana, powinien zostać *unicestwiony*, *nie* uważamy zarazem za możliwe, by mógł on zostać *ukarany*. Dla niego kara bowiem nie ma wymiaru moralnego, który mógłby *właściwie* pojąć. Ktoś (coś?), kto nie jest — *z założenia* — zdolny do zrozumienia, co znaczy „tryumf sprawiedliwości", nie może zostać ukarany, „nie dostaje" do kary. Zgoda: człekokształtne, niebezpieczne potwory należy uśmiercać. Ale nie dlatego, że na to *zasługują*. Weterynarzowi, który usypia wściekłego psa, nawet przez myśl przejść nie powinno, że on tego psa *karze*. On go eliminuje, amputuje jego życie jak amputowałby chorą łapę.

Kara może dosięgnąć tylko osobę moralną, a istotę człekokształtną tylko o tyle, o ile tli się w niej jeszcze człowieczeństwo, rozumiane jako pierwiastek moralny. Inaczej, usiłowanie wymierzenia kary będzie równie jałowe, jak ubliżanie komuś przez telefon w języku, którego słuchacz w ogóle nie rozumie. W tej ostatniej analogii, słuchacz nie wie nawet, że ktoś stara się mu ubliżyć.

Uzasadnienia kary śmierci, które karę tę uważają za podstawowy instrument walki z metafizycznym złem, określanym czasem jako „antyczłowieczeństwo", prowadzą na niebezpieczne manowce. **O** ile **karany jest i może być wyłącznie konkretną osobą** moralną, której odpłacamy **za dopuszczenie się konkretnej zbrodni,** to — w przeciwieństwie do niego — **„antyczłowieczeństwo" jest** jakąś **niezróżnicowaną i niezindywidualizowaną potwornością,** którą mielibyśmy eliminować we wszystkich jej przejawach. Proponując uśmiercanie wcieleń „antyczłowieczeństwa", sugerowalibyśmy wypowiedzenie *świętej wojny* jakiemuś *wielogłowemu smokowi* i to tylko dlatego, że owego smoka (jako egzemplarz obcego, nieakceptowanego gatunku, a nie po prostu jako niebezpieczną bestię) postrzegalibyśmy jako *wynaturzenie samo w sobie.* Taka teoria kary śmierci postulowałaby uśmiercanie wszystkich zbrodniarzy nie za to, czego każdy z nich indywidualnie się dopuścił, ale ze względu na to, że należą oni do przeznaczonego tylko do uśmiercenia, postulowanego, zbiorowego ciała „antyludzkości". Koncepcja taka, w pojęciu (niekoniecznie w praktyce), niewiele różni się od „odpowiedzialności zbiorowej", egzekwowanej wobec wszystkich członków jakiejś grupy (wrogiej klasy, nacji czy rasy), nie ze względu na ich indywidualne czyny, ale ze względu na tę przynależność.

[7] Por.: B. Wolniewicz: dz. cyt, s. 16.

Problem ten bierze się z metafizycznego postulatu jakiegoś bliżej nieokreślonego i najpewniej nie dającego się porządnie określić zła („antyczłowieczeństwa"), które może się zagnieździć w egzemplarzu gatunku ludzkiego. Kłopot z tą koncepcją polega nie tylko na tym, że jesteśmy w stanie dość dobrze zrozumieć, co to jest *zły czyn*, ale nie to, czym jest *metafizyczny pierwiastek zła w naturze ludzkiej* (zarzut wyjaśniania *ignotum per ignotum)*. Główna obiekcja względem metafizycznego zła to idąca dalej teza o redundancji: do wyjaśnienia pochodzenia złych czynów koncepcja metafizycznego zła wcale nie jest niezbędna[8].

W przytoczonej wyżej argumentacji mowa jest *explicite* o „przekreśleniu własnego prawa do życia" przez istoty, które przekroczyły „dolną granicę człowieczeństwa"[9]. Gdyby teza ta miała charakter ogólny, to dotyczyłaby również istot, które przekroczyły dolną granicę człowieczeństwa (przestały przejawiać cechy istot moralnych) na skutek wypadku lub choroby. Prowadziłaby ona wówczas nie tylko do bezzasadnego, ale zbrodniczego wniosku o konieczności uśmiercania „ludzi-roślin", osobników niewątpliwie człekokształtnych, ale zarazem głęboko upośledzonych.

Konsekwencja ta bierze się stąd, że w badanej teorii życiu ludzkiemu wyznaczona została do spełnienia jakaś szczególna, moralna rola. Wyciągnięty stąd został wniosek, że jeżeli życie to nie spełnia pokładanych w nim oczekiwań, nie zasługuje na kontynuację. Ten dziwny pogląd bierze się z etycznego błędu, polegającego na pomieszaniu metafizyki z tym, co moralne. Teza o tym, że życie ludzkie ma wartość „tylko o tyle, o ile realizuje się w nim i przez nie" „człowieczeństwo jako kategoria aksjologiczna"[10], jest rezultatem dwustopniowego błędu metafizyki moralnej. Wartość moralną posiadają konkretne rzeczy, sprawy i czyny, które posiadają wartość. Wbrew pozorom, nie wypowiadamy tu tautologii. Ani „człowieczeństwo", jako metafizyczno-moralna hipostaza, *locus* aktualizacji relacji wartościowania, ani tym bardziej ludzkie życie, jako okazja dla (czasoprzestrzennego) urealnienia owego *locus*, nie muszą wcale (a przynajmniej: z tego powodu) posiadać wartości moralnej. Twierdzenie, mówiące o tym, że konkretne rzeczy, sprawy i czyny, które posiadają wartość moralną, „oświetlają" niejako swoim moralnym światłem to, co jest ich *nośnikami*, tj. człowieczeństwo (daną człowiekowi zdolność do aktualizacji relacji moralnego wartościowania) i ludzkie życie, jest bezpodstawne. Opisany tu błąd zasadza się na rozumowaniu podobnym temu, które doprowadziło Kanta do postulatu nieśmiertelności duszy[11]. Jednak pomiędzy postulatem Kanta a przytoczonym wyżej twierdzeniem o moralnej wartości życia ludzkiego biegnie cienka linia, odróżniająca uzasadnione rozumowanie od błędu.

[8] Zagadnienie to nie może w tym miejscu zostać rozpatrzone w sposób wyczerpujący. Czytelnika, zainteresowanego argumentami za odrzuceniem koncepcji zła w naturze ludzkiej, odsyłamy do dyskusji przeprowadzonej w pracy R. Skarżyńskiego: *Od chaosu do ładu. Carl Schmitt i problem tego, co polityczne.* Warszawa 1992, s. 60-65 i 71-75.

[9] Por.: B. Wolniewicz: dz. cyt., s. 16.

[10] Tamże.

[11] Por.: I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu.* Warszawa 1984, s. 197-198.

W kwestii rygoryzmu

Omówionej wyżej teorii kary śmierci towarzyszy, przywoływana nierzadko w dyskusji nad karą śmierci, nietrafna opozycja: abolicjonizm—rygoryzm Zwolennicy przywrócenia lub utrzymania kary śmierci sytuują siebie — zazwyczaj — po rygorystycznej stronie barykady[12]. Nietrafność samej opozycji wynika stąd, że odwołujący się do niej autorzy przeciwstawiają sobie dwa, w istocie nie tyle przeciwstawne, co nieporównywalne stanowiska. Jednak sama opozycja kuleje z bardziej jeszcze istotnego powodu: ci, którzy zaliczają siebie do rygorystów, nie wysławiają dostatecznie jasno tego, do czego ich stanowisko się sprowadza[13].

Wydaje się, że jako, rygorystyczne" można określić dwie różne postawy: Kantowski rygoryzm teorii moralnej, względnie praktyczną nieugiętość w egzekwowaniu prawa (zazwyczaj pozytywnego).

Gdyby chodziło o rygoryzm w tym drugim znaczeniu, to przeciwstawione sobie postawy definiowałyby się z jednej strony przez kontestowanie obowiązującego prawa (abolicjonizm), a z drugiej przez bezwarunkowe wobec niego posłuszeństwo, legalizm (rygoryzm). Z chwilą, gdy w prawie pozytywnym przyjętoby, że morderstwo karać się będzie pięcioletnim więzieniem, rygorysta tego rodzaju (tj. legalista) obstawałby za tym, że morderca powinien za dopuszczenie się zbrodni odsiedzieć właśnie pięć lat: ani dnia mniej, ani więcej! Wątpliwe, by tym, którzy mówią o karze śmierci z punktu widzenia sprawiedliwości, mogło chodzić o rygoryzm w tym sensie.

Pozostaje zatem Kantowski rygoryzm teorii moralnej. Tu rodzi się jednak problem innej natury: stanowisko to—w sformułowaniu Kanta—obarczone jest słabościami, które dyskwalifikują posługiwanie się nim przy próbach odpowiedzi na pytanie, co jest a co nie jest sprawiedliwe.

Rygoryzm teorii moralnej (tu: rygoryzm teoretyka moralności), zdefiniowany przez Kanta w artykule O *obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*, jest stanowiskiem o tyle filozoficznie ułomnym, o ile u jego podłoża tkwi partykularny *interes* zarówno teoretyczny, jak i praktyczny. We wspomnianym tekście Kant *explicite* stwierdza, że powodem opowiedzenia się przez niego za rygoryzmem jest nie tyle prawda, co racja metodologiczno-praktyczna: „w etyce zależy nam zawsze, by na ile tylko możliwe nie dopuszczać przypadków pośrednich, i to ani w czynach, ani w charakterach. Wszelka dwuznaczność zagraża bowiem jasności i mocy naszych zasad postępowania"[14]. Podczas gdy w innych momentach filozofii krytycznej Kanta rozumowania *a priori* służą identyfikacji warunków możliwości aktualizacji czegoś, tu Kant nie owija w bawełnę: w moralności będziemy rygorystami, bo dzięki temu nasza teoria będzie łatwiejsza do stosowania i bardziej klarowna. Cóż bardziej klarownego niż rozumowanie wedle schematu „albo — albo"?

[12] Por.: B. Wolniewicz: dz. cyt, s. 12, 15, 17, 19, 20.

[13] Por.: Tamże, s. 15 i 16.

[14] I. Kant *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej.* Przeł. B. Wolniewicz. „Res Publica" 2/1991, s. 149.

Spreparowaną w taki sposób dyrektywę uzupełnia Kant kilkoma niesłychanie mocnymi i nie mniej wątpliwymi założeniami: a) tezą o wolności ludzkiej woli i o bezwarunkowej odpowiedzialności człowiekaza jego czyny[15], oraz b) banalizującym wszelkie kwestie moralne utożsamieniu dobra z posłuszeństwem nakazom jakiegoś prawa moralnego, oraz określeniu zła jako braku konsekwencji w podporządkowaniu się nakazom tegoż prawa.

Oba założenia są komplementarne i mają służyć uprawomocnieniu prostej doktryny: dobre jest tylko świadome i samodzielne, a zarazem całkowite wyrzeczenie się swobody robienia tego, co się komu podoba. W takim sztucznym, obcym nam świecie rygoryzm okazałby się jedynie słusznym stanowiskiem moralnym.

W sformułowanej przez Kanta koncepcji moralności i w jego konstrukcji rygoryzmu odnaleźć można szczególny rys, charakterologiczny raczej, niż filozoficzny. Przenikliwie opisał go kiedyś Isaiah Berlin, mówiąc o de Maistrze: „Ludzi podzielić można na tych, którzy są za życiem i na tych, którzy, przeważnie, są przeciw niemu. Pośród tych, którzy są przeciw, są ludzie wrażliwi, mądrzy i przenikliwi, zanadto urażeni i zniechęceni bezkształtnością i spontanicznością, brakiem porządku pośród istot ludzkich, które chcą żyć swoim własnym życiem, nie podporządkowując się żadnym powszechnym wzorcom Pośród tych ludzi był de Maistre (...) i gdyby musiał on wybierać pomiędzy swobodą *(liberty)* i śmiercią, odrzuciłby swobodę".

Filozofowie tacy jak de Maistre, Hobbes, a poniekąd i Kant postulują zazwyczaj ograniczenie ludzkiej swobody, w przekonaniu o prawdziwości tezy, że natura człowieka jest zła. Ta, niezwykle trudna do udowodnienia teza metafizycznej antropologii ma w sobie coś szczególnego. Ci, którzy ją głoszą, choćby nawet błądzili dopuszczając się nieuprawnionego uogólnienia, muszą być przekonani — być może słusznie — przynajmniej o jednym o tym, że jest ona prawdziwa w przypadku ich samych!

Rola miłosierdzia

Skoro w rozważaniach o karze śmierci pierwszeństwo powinien mieć wzgląd na sprawiedliwość, a nie koncentracja na wątpliwej słuszności doktrynie rygoryzmu, to nie powinno się negować roli, jaką w wymiarze sprawiedliwości odgrywa miłosierdzie. W szczególności, nie należy popełniać prostego a istotnego błędu, jakim jest pomylenie miłosierdzia, wypisanego jako puste hasło na sztandarach abolicjonistów, z miłosierdziem jako takim[16]. Miłosierdzie jest gotowością do sądzenia innych z życzliwością, a powszechny wymiar tej gotowości wskazuje jedynie na to, że nikogo z góry się z niej nie wyłącza. Wspomniana gotowość nie musi *aktualizować się* jednakowo, w każdym przypadku. Utożsamienie powszechnej dziedziny obowiązywania tej gotowości (sfery potencji) z abolicjonizmem, tj. powszechnym ułaskawieniem (sferą aktu) wszelkich zbrodniarzy jest niewybaczalnym błędem

[15] Por.: Tamże. Wątpliwość tego założenia z typową dla siebie precyzją myślenia ujawnia Thomas Nagel w swoim popularnym wprowadzeniu do najważniejszych problemów filozofii (T. Nagel: Co *to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*. Warszawa 1993, s. 49-54).

[16] Por. B. Wolniewicz: dz. cyt., s. 14.

By lepiej dostrzec różnicę, posłużmy się analogią. Gotów jestem każdej staruszce, która tego potrzebuje, pomóc przejść przez ulicę. Moja gotowość jest powszechna: nie dyskryminuję staruszek-Murzynek czy staruszek-Eskimosek. A jednak, nie każdej staruszce, która tego potrzebuje, faktycznie pomogę. Takiej, która bez widocznego powodu obrzuca wszystkich wokół głośnymi wyzwiskami, pomocy swojej nie zaoferuję.

Gotowość do życzliwości to cenna i godna szacunku skłonność, która nie aktualizuje się ślepo i automatycznie. Miłosierdzie waży konkretny przypadek i towarzyszące mu okoliczności. Dzięki niej sprawiedliwość nie daje się zredukować do Kantowskiej bezwarunkowej surowości reguły kodeksu, która każdej, anonimowej w istocie zbrodni, przypisuje równie anonimową, choć konkretną karę. Dzięki miłosierdziu rozumianemu jako gotowość do sądzenia innych z życzliwością, sprawiedliwość może być w swych wyrokach bardziej precyzyjna i mniej omylna.

Wołanie o miłosierdzie, czego zazwyczaj zarówno obrońcy, jak i przeciwnicy kary śmierci nie dostrzegają, nie staje w konflikcie ze sprawiedliwym wyrokiem. Przeciwnie, stanowi ono potwierdzenie tego, że w konkretnym przypadku surowość jest sprawiedliwa. Kto prosi o miłosierdzie (tak dla siebie jak i innych), zamiast z oburzeniem protestować przeciwko nieuzasadnionej surowości, czyli niesprawiedliwości wyroku, ten przyznaje, że wyrok jest sprawiedliwy. Prośba o miłosierdzie jest apelem o to, by w konkretnym przypadku rozważono możliwość złagodzenia surowości wyroku, bez uszczerbku dla jego sprawiedliwości.

Miłosierdzie jest „odwrotną stroną monety" zwanej sprawiedliwością: będąc przeciwwagą dla bezwarunkowości i surowości, stanowi dopełnienie idei sprawiedliwej kary.

Karać czy zapobiegać?

W filozoficznych artykułach, traktujących o zagadnieniu kary i karania, autorzy niejednokrotnie odwołują się do prawniczych klasyfikacji, na ogół bezkrytycznie potwierdzając istnienie trzech, rzekomo całkowicie różnych i formalnie równorzędnych, teorii kary[17]. Ujęcia takiego nie można uznać za filozoficzne. Wątpliwe jest bowiem, czy wszystkie teorie, które badacze prawa nazywają teoriami kary, mają za przedmiot to samo zjawisko, choćby nawet każda z nich dotyczyła wykonywania z mocy prawa pozornie podobnych aktów. Naszym zdaniem, teorią kary jako kary jest wyłącznie teoria retrybutywna. Dwie pozostałe, prewencyjna i korekcyjna mają zupełnie inny przedmiot Ponadto tzw. teoria korekcyjna, która swój cel ma w prewencji, jako koncepcja niesamodzielna nie może być stawiana na równi ani z teorią prewencyjną, ani retrybutywną. Postaramy się uzasadnić ten pogląd.

Działania prewencyjne mają na celu zapobieganie, nie zaś karanie. Rozumowanie prewencyjne dotyczy przyszłości, a nie tego, co się dokonało, dlatego też działanie prewencyjne można równie dobrze stosować wobec tego, kto popełnił już jakąś zbrodnię, jak również wobec tego, kto nic złego nie uczynił, ale wyniki specjalistycznych (np. psychiatrycznych) badań wskazują, że jest on osobnikiem stanowią-

[17] Por.: Tamże, s. 13.

cym bardzo duże zagrożenie dla otoczenia. W perspektywie socjotechniki prewencyjnej nie mamy do czynienia z karą, a jedynie z osobnikami i „atmosferą społeczną", stwarzającymi zwiększone zagrożenie popełnienia zbrodni, Prewencjoniści dopuszczają się nadużycia, nazywając prewencyjną izolacją karą, Fakt, iż dzięki temu nadużyciu łatwiej jest uzasadnić prewencyjne ograniczenie czyjejś wolności, stanowi najwyżej usprawiedliwienie oszustwa, ale nie zniesienie fałszu.

Prewencjonista nie karze, on stara się zapobiegać. Odzwierciedlają to uzasadnienia orzeczeń takich, a nie innych „kar". W konsekwentnym prewencjonizmie surowość wymierzonej „kary" nie powinna być proporcjonalna do winy, ale do stopnia zdemoralizowania przestępcy, względnie—w wersji korekcyjnej—odwrotnie proporcjonalna do szans na jego resocjalizację.

Prewencjonizm nie jest wcale stanowiskiem z założenia wrogim uśmiercaniu zbrodniarzy z mocy decyzji sądu. Będąc strażnikiem społecznego ładu i bezpieczeństwa (których nie należy mylić ze sprawiedliwością), prewencjonista może stanąć w obliczu przypadku groźnego dla bliźnich zbrodniarza, nie rokującego nadziei na resocjalizację (korekcję należy uznać za jedną z technik szeroko rozumianej prewencji, albowiem resocjalizacja ma służyć zapewnieniu harmonijnego życia całego społeczeństwa, tj. wszystkich jednostek, które *mogłyby* wejść w skład takiej harmonijnej całości). Takiej jednostki nie można dopuścić do kontaktu z innymi ludźmi. A skoro konsekwentny prewencjonizm wolny jest od bezwarunkowego poszanowania dla życia **jednostki,** w szczególności jednostki a- lub anty-społecznej, to istnieją tylko dwa rozwiązania opisanej sytuacji: dożywotnie izolowanie lub uśmiercenie zbrodniarza. Żadne z nich nie jest karą. Nawet prewencyjne uśmiercenie, rozwiązanie tańsze i skuteczniejsze od kilkudziesięcioletniego nadzorowania izolacji groźnego i niepoprawialnego zbrodniarza, nie nosi w sobie znamion kary i jej majestatu, stanowiąc jedynie ostateczny środek prewencyjny.

Klasyczny przykład prewencyjnej koncepcji kary znajdujemy w filozofii politycznej Hobbes'a. W 28 rozdziale *Lewiatana* Hobbes stwierdza, że „kara" powinna mieć cel socjotechniczny. Jego zdaniem, „wszelkie zło zadane bez intencji i możliwości iżby usposobiło przestępcę czy też (dzięki temu przykładowi) innych ludzi do posłuszeństwa prawom, nie jest karą"[18]. Celem „kary" jest dla Hobbesa wzbudzenie lub wzmaganie pacyfikującego strachu przed skutkami nieposłuszeństwa woli suwerena. Gdy na realizację tego celu nie ma nadziei, „karanie" staje się działaniem jałowym, a nawet niepożądanym.

Prewencjonizm „spuszczony ze smyczy" może prowadzić nawet do masowej eksterminacji. Wraz z politycznym upodmiotowieniem społeczeństw masowych, kwestia bezpieczeństwa ludu stała się kluczowym zadaniem państwa. W dyspozycji rządów mieniących się być „ludowymi" znalazły się praktycznie nieograniczone środki, mające służyć zapewnieniu realizacji tego celu. Dobrem ludu można było uzasadnić potworności, dla których popełnienia nie uzyskiwała wcześniej przyzwolenia żadna inna władza. W tej szczególnej atmosferze, zdominowanej przez przekonanie o nieprzezwyciężalnym konflikcie „interesów życiowych" różnych społeczności, zbiorowości czy narodów, pojęcie prewencji nabrało szczególnego

[18] Th. Hobbes: *Lewiatan.* Warszawa 1954, s. 277.

znaczenia. Wiek XX stał się wiekiem obozów koncentracyjnych, zakładanych pierwotnie w celu resocjalizacji („społecznej reedukacji", „wtórnego przystosowania"), lojalizacji i konformizacji, a nie zagłady. Jednak w atmosferze społecznej histerii lub w warunkach systemowego terroru, zatarciu uległy wszelkie granice zasadności prewencjonizmu. W efekcie, w obozach tymczasem przekształconych w obozy masowej eksterminacji, uśmiercano „prewencyjnie", rzekomo zagrażające przyszłości narodu niemieckiego żydowskie niemowlęta, wrogie proletariackiemu społeczeństwu dzieci tzw. kułaków itd.

Urzeczywistnienie sprawiedliwości

Problem z karaniem nie jest w istocie problemem ze sprawiedliwością, ale z jej urzeczywistnianiem. Większość ludzi nie ma wątpliwości, że sprawiedliwą karą za mord na niewinnej ofierze jest śmierć. Gdyby każdego, kto dopuścił się mordu, uśmiercał boski „grom z jasnego nieba", nikt przy zdrowych zmysłach nie miałby wątpliwości, że sprawiedliwość tryumfuje.

Jednak sprawa ureczywistniania sprawiedliwości pozostawiona została ludziom i przez to obciążona ułomnościami kondycji ludzkiej: niepewnością, błędem, arbitralnością i parodią nieuchronności. Wady te towarzyszą wszelkiemu ludzkiemu urzeczywistnianiu idei sprawiedliwości. Żadna ludzka praktyka nie będzie nigdy całkowicie wolna ani od błędu, ani od arbitralności opartych na niepewnych przesłankach, decyzji. Żadna praktyka karna nie zdoła „oddać, co się należy" wszystkim zbrodniarzom. Czy zatem my, ludzie, słusznie przypisujemy sobie — wynikające z uprawnień bądź z obowiązku — kwalifikacje do karania? Czy ułomności naszej kondycji nie sprawiają, że wszelkie nasze usiłowania realizacji sprawiedliwości okazują się tej sprawiedliwości parodią? Jakie racje mogłyby zatem uzasadniać powierzenie władzy karania — ludziom? Jakiej mogą być one natury?

Racje karania mogą oczywiście leżeć w dziedzinie polityki. Państwo wyposażone zostaje wówczas w prawo nadawania znaczenia pojęciu przestępstwa[19], a karanie staje się jednym z podstawowych znamion suwerenności[20]. W takim przypadku, **suwerenna władza może** na jakiś czas zrezygnować z orzekania lub wykonywania np. kary śmierci. Bez znaczenia będzie wówczas to, czy uprawnienie do karania śmiercią, którym faktycznie **dysponuje** suwerenna władza, zostało jej przekazane przez ludzi zawierających umowę społeczną (pogląd Hobbesa, kontestowany przez Beccarię), powierzone (Locke), czy też należy do istoty państwa jako „czynnika wyższego" (Hegel).

Ludzka władza karania może być jednak także wywodzona z roszczenia, by sprawiedliwości stało się zadość, a przestępcy oddane zostało „co mu się należy". Kto posiada wówczas pierwotne roszczenie do ukarania zbrodniarza-krzywdziciela? Najmniej wątpliwa odpowiedź na to pytanie brzmi: pokrzywdzony. W imieniu ofiary morderstwa występowaliby w pierwszym rzędzie jej najbliżsi: rodzina, przyjaciele...

[19] Por.: G. W. F. Hegel: *Zasady filozofii prawa.* Warszawa 1969, s. 109.

[20] Interesująco przedstawia ten problem R. Legutko: *Śmierć i polityka. W: R. Legutko: Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte.* Kraków 1994.

bliźni. Nie oznacza to, że kara byłaby równoważna osobistej zemście. Pierwotne roszczenie do karania, zakorzenione w prawie osobistego odwetu, stanowiłoby przedmiot przekazywalny lub powierzony władzy państwowej. Jednak w sytuacji przekazania lub powierzenia uprawnienia do karania, państwo nie mogłoby się od realizacji tego zobowiązania uchylić. Musiałoby ono wówczas stać na straży sprawiedliwości, co mogłoby rodzić konflikty z jego zobowiązaniem do ochrony społecznego porządku, bezpieczeństwa obywateli i własnej trwałości.

Szczególnie interesujące są w rozważaniach nad karaniem wszystkie przypadki, uzasadniające zastosowania prawa łaski lub odstąpienie od zasady nieuchronności kary. Wszelako, ograniczenia zasady nieuchronności kary z najwyższą trudnością dają się zastosować w stosunku do zbrodni morderstwa. Pod tym względem zbrodnia ta jest wyjątkowa: popełniając ją, w większości przypadków, zbrodniarz sam siebie pozbawia szansy uzyskania przebaczenia ze strony ofiary. Tym samym wyklucza on główny argument na rzecz łaski wobec krzywdziciela. Mord zyskuje przez to wymiar, w którym partykularny motyw zemsty odgrywa w karze stosunkowo nikłe znaczenie. Sprawiedliwość domaga się tu pomsty bezosobowo i czysto bezinteresownie. Dlatego też, karze za żadną inną zbrodnię nie towarzyszy taka nieodwołalność, jaka powinna być właściwa karze za morderstwo.

Jedynie takie zabójstwo z premedytacją, które stanowi sprawiedliwą *zemstę na mordercy*, który uniknął kary, może nie podlegać ukaraniu, jako że samo jest „zniesieniem zbrodni", popełnionej pierwotnie przez mordercę-złoczyńcę. Tego rodzaju sprawiedliwa zemsta jest bowiem naprawą błędu", jakiego dopuścił się niedoskonały mechanizm egzekwowania pozytywnego prawa państwowego.

Zakończenie

Najważniejszym zadaniem tego artykułu było klarowne przedstawienie zagadnienia kary śmierci jako złożonego problemu filozoficznego. Wymagało to ukazania różnorodnych konsekwencji zarówno idei sprawiedliwości, jak i dążeń do jej urzeczywistnienia. Fundamentalne okazało się tu, wywodzące się z ludzkiego poczucia (refleksyjnego „zmysłu") sprawiedliwości przekonanie, „że istnieją zbrodnie, za których popełnienie kara śmierci nie jest karą zbyt wysoką"[21]. Przekonanie to — w odniesieniu do zbrodni rozmyślnego mordu — nie podlega dowodzeniu ani uzasadnianiu. Poczucie sprawiedliwości jest bowiem źródłem „danych pierwotnych", bez których sprawiedliwość byłaby nie tylko ideą martwą, ale nawet nie dającą się pomyśleć. Niekwestionowane przekonanie o istnieniu takich *pierwotnych Źródeł sprawiedliwości* stanowi fundamentalny powód po temu, by uznać, że utylitaryzm nie jest i nie może być identyczny z teorią sprawiedliwości. Sprawiedliwość to idea moralna, a utylitaryzm może być najwyżej jednym z wielu *narzędzi*, wspomagających jej urzeczywistnienie.

Jednocześnie, przedstawione wyżej stanowisko przeciwstawia się usiłowaniom ujmowania tego, co moralne, w statyczne kategorie metafizyki[22]. Filozofia ma za

[21] G. Hansen: *Konserwatyzm, sprawiedliwość, śmierć*. „Arka" 6/1991, s. 59.

[22] Por.: B. Wolniewicz: dz. cyt., s. 11-20.

zadanie dociekać tego, *co jest, jak jest i jakie jest.* Rezultaty tych dociekań powinny się dać jasno pomyśleć i jasno wypowiedzieć. Wymuszone przez naturę metafizycznych kategorii programowanie z góry filozoficznego dociekania, prowadzi najczęściej do fałszywych konkluzji. Przyjęcie, że mogą istnieć tylko dwie, „naturalnie" przeciwstawne postawy, automatycznie usuwa z pola widzenia rygorystycznej metafizyki wszystkie inne stanowiska, które są nie tylko możliwe, ale ponadto — będąc nieredukowalnymi do dwóch rzekomo podstawowych — dają się jasno pomyśleć i wyartykułować.

Myślenie prostymi dychotomiami: czarne-białe, Bóg-Szatan, człowieczeństwo--antyczłowieczeństwo, komunizm-kapitalizm etc., nie jest drogą dociekania prawdy. Właśnie otrząśnięcie się z dychotomicznego kategoryzowania (nie będące w żadnym stopniu odrzuceniem dwuwartościowej logiki prawdy i fałszu), stanowi warunek poznania tego, co nie jest tylko konsekwencją przyjętych z góry — niejednokrotnie fałszywych — założeń. Zarazem nie jest prawdą, że rezygnacja z interpretowania świata wyłącznie za pomocą prostych dychotomii uniemożliwia precyzyjne sformułowanie własnego stanowiska i krytyczną ocenę stanowisk odmiennych. Świadectwem tego jest powyższy artykuł.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

MIROSŁAW MYLIK
Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie

ETYKA — NAUKĄ PRAKTYCZNĄ CZY TEORETYCZNĄ

Wstęp

Rozróżnienie na nauki teoretyczne i praktyczne jest bodaj najbardziej kontrowersyjnym podziałem w teorii nauki. I choć ostatecznie i jednoznacznie podział ten nie został należycie uzasadniony, za to bywa często przyjmowany, gdyż z jednej strony nauki teoretyczne stanowią metodologiczną podstawę dla nauk praktycznych, ale nie odwrotnie. Z drugiej natomiast strony nauki praktyczne realizują bardziej ostateczny cel przedmiotowy swoich badań niż nauki teoretyczne. Dlatego powiada się, że dyscypliny praktyczne stanowią wśród nauk jakąś osobliwość, niezwykle jednak trudną do jednoznacznego określenia[1].

Problem ten okazuje się niezwykle interesujący w kontekście zasadniczych rozbieżności co do charakteru etyki, przejawiających się w zasadniczym pytaniu: czy jest ona nauką teoretyczną czy praktyczną? Wiąże się to oczywiście z kontrowersjami na temat istoty filozofii, charakteru samej moralności i sposobu jej określenia. Dlatego też stawia się często pytania, czy etyka jest w ogóle nauką, a jeśli tak, to jakiego typu, a także, czy nie należy tego, co zwykle nazywamy etyką, rozdzielić i utworzyć odrębne dyscypliny naukowe?

Nie wchodząc w te sporne kwestie należy powiedzieć, że w sprawie charakteru etyki istnieją zasadniczo dwa skrajne stanowiska. W pierwszym (np. pozytywiści) podkreśla się zasadniczo teoretyczny (naukowy) charakter etyki. Stąd dla niektórych naukowa może być jedynie etyka opisowa, która z reguły jest pojmowana jako zespół rozważań z zakresu takich nauk szczegółowych, jak analiza logiczna, psychologia, socjologia, historia. W drugim natomiast stanowisku (np. tomiści) nawiązuje się do podejścia klasycznego, w którym uprawiano etykę zawierającą zarówno wątki opisowe, jak i normatywne, zatem posiadającą poznawczy charakter fenomenologii i metafizyczny charakter moralności. Na tej bazie szczególnie mocno podkreśla się praktyczną realizację teoretycznych konsekwencji etyki w życiu osoby ludzkiej[2].

Powstały na gruncie tych stanowisk problem: czy etyka jest nauką teoretyczną bądź praktyczną? — stanie się w zasadniczej mierze przedmiotem poniższych

[1] Por. choćby S. Kamiński: *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk.* Lublin 1992, s. 300-301.

[2] Por. np. A. B. Stępień: *Wstęp do filozofii.* Lublin 1978, s. 88.

rozważań. Postaramy się w nich głównie odpowiedzieć, czy etyka była od wieków uważana za naukę praktyczną, a nie teoretyczną, jak to często dzisiaj się sądzi i dlaczego właściwie uważa się ją za naukę praktyczną, a także w jaki sposób czyny ludzkie stanowią dostateczną rację jej praktycznego wymiaru, oraz wreszcie: na jakiej podstawie opiera się odrębność etyki względem innych nauk teoretycznych i jakie są główne powody takiego a nie innego statusu tej nauki?

Rozważania te przybiorą postać następujących argumentów: 1. Argument etymologiczny; 2. Argument historyczno-filozoficzny; 3. Argument metodologiczny; 4. Argument antropologiczny; 5. Argument metafizyczny; 6. Argument wynikający ze stosunku etyki do religii.

1. 1. Etymologia wyrazu „etyka”

Poniższe rozważania filologiczne, jak i późniejsza argumentacja historyczno-filozoficzna, stanowić winny odpowiedź na pytanie: dlaczego i na jakiej podstawie zwykło się od wieków traktować etykę jako naukę praktyczną? [3]. Takiej bowiem odpowiedzi można doszukiwać się już w samym źródłosłowie nazwy tej nauki i jej historii. Wprawdzie filolodzy zgodni są na ogół w tym, że początkowo nazwy *etyka, etyczny,* wywodzące się z greckiego wyrazu ηθος, oznaczały pierwotnie u Homera i Herodota miejsce pobytu, mieszkanie, stajnię, chlew etc., np. koni, wieprzy, legowisko lwów itp., oraz u Hezjusza i tragików mieszkanie ludzi. Jednakże z czasem wyraz ten zaczął oznaczać stałe usposobienie wewnętrzne ludzi i zwierząt, rozumiane jako coś stałego, co przebywa w duszy ludzkiej lub zwierzęcej. Aż wreszcie zaczęto brać go za wewnętrzne usposobienie, charakter, w przeciwieństwie do εθος, które oznaczało zewnętrzny nawyk, ustanowiony zwyczaj. Potrafiono też jednak brać w okresie klasycznym polubownie εθος i ηθος jak te uważano je za równoznaczące[4].

Przełom nastąpił pod wpływem Arystotelesa, który pierwszy użył wyrazu ηθικοζ, na oznaczenie cnót moralnych, w przeciwstawieniu do cnót umysłowych, διανοητικος, gdyż uznał, że pierwsze przez nawyki zdobywamy, a drugie poprzez naukę, wykształcenie (νους). Zdawało się więc Arystotelesowi, że dla cnót moralnych stosowniejsza będzie nazwaη θος dzięki pokrewieństwu (źródłosłowiu) swemu z εθος, εθιξειν[3].

Na tej postawie wolno nam sądzić, że to Arystoteles jako pierwszy utworzył lub nadał przymiotnikowi ηθικος nowe znaczenie, przeciwstawiające się διανοητικος również przez Stagirytę wymyślonemu. Dlatego też badania nad całą dziedziną cnót ludzkich oddał Cyceron przez nowo utworzony wyraz *moralis,* o czym sam wspomina w *De fato*[6].

[3] W rozważaniach tych niezwykle owocne okażą się mało znane poglądy etyczne zapomnianego długoletniego profesora i rektora UJ w Krakowie ks. Stefana Pawlickiego (1839-1916). Zawarł on swoje poglądy etyczne zasadniczo w dwóch litografowanych skryptach uniwersyteckich pt. *Etyka przyrodzona* (Kraków 1891/1892), zwłaszcza s. 3-13 i 301-310, oraz *Etyka socjalna* (Kraków 1907/1908), szczególnie s. 6-22. Szerzej na jego temat zob.: M. Mylik: *Ks. Stefan Pawlicki CR (1839-1916).* Niepokalanów 1992.

[4] Por. choćby znaczenia greckich *ethos* podanych w czterotomowym *Słowniku Grecko-Polskim.* Warszawa 1960, t. 2, s. 415, hasło *ethos.*

[5] Por. Arystoteles: *Ethica Nicomachea,* II, 1, 1103 a 17.

[6] Por. Ciceron: *De fato,* c. 1.

Łacińskie natomiast *mos, moris* oznacza tylko zwyczaj zewnętrzny, a to nie odpowiada greckiemu ηθος w znaczeniu arystotelesowskim. Albowiem dopiero pod wpływem filozofii greckiej wyrazem *mos* zaczęto oznaczać przymioty moralne wewnętrzne, a przede wszystkim charakter. Z wyrazu *moralis*, który od czasów Cycerona zastępuje greckie ηθικος, utworzono rzeczowniki *moralitas,* do którego Rzymianie tak się przyzwyczaili, że używali nawet *moralitas styli,* co miało u nich oznaczać sposób pisania pisarza, czyli charakter jego pisma, styl. Natomiast u św. Ambrożego i u późniejszych pisarzy chrześcijańskich stale używano *moralitas* zamiast *morum probitas.*

Z biegiem lat, kiedy pogańskie ludy Europy przyjęły wiarę chrześcijańską, a z nią tłumaczenie *Wulgaty*, język łaciński oraz filozoficzną terminologię łacińską, która po dziś dzień zachowała się w językach romańskie, to i kościelny wyraz *moralitas* przeszedł do języków romańskich i dlatego mamy francuskie *moralité*, włoskie *moralita,* angielskie *morality* etc. Ciekawostką zaś lingwistyczną jest to, że w języku Niemców, obok obcego dla tego narodu *moralität, jest* także ich rodzime *Sittlichkeit,* którym się niekiedy szczycą, gdyż uważają, że za pomocą tego wyrazu dziedzinę moralności mogą ściśle odróżnić od zwyczaju *(Sitte)* i od prawa *(Recht).* Jednakże *Sittlichkeit* jest tylko tłumaczeniem łacińskiego *moralitas,* a *sittlich* łacińskiego *moralis,* tak jak *moralis* jest tłumaczeniem greckiego ηθικος, którego twórcą jest Arystoteles.

Rezultat zatem tych badań etymologicznych jest taki, że grecki, łaciński i niemiecki język miały osobny wyraz, aby oznaczyć pojedyncze objawy moralności, czyli cnoty (np. męstwo, wstrzemięźliwość, sprawiedliwość itd.), ale nie miały wyrazu ogólnego, który by oznaczaj całą dziedzinę życia moralnego. Wyraz ten został dopiero utworzony przez Arystotelesa, a przez wszystkie języki cywilizowane przyjęty

W Polsce również w XVIII wieku starano się oddać jak można było najlepiej etymologię grecką i łacińską. Tego właśnie starał się dokonać Sebastian Petrycy, pierwszy polski tłumacz *Etyki* Arystotelesa Trzeba jednak pamiętać, że wówczas język polski posiadał dwa wyrazy o tym samym znaczeniu, mianowicie *zwyczaj* i *obyczaj*. Stąd w swoim tłumaczeniu Petrycy wyraźnie zaznacza, że używa wyrazu *obyczaj, obyczajność* na oznaczenie tego, co Arystoteles nazywaηθος, ηθικος, bądź Rzymianie *moralis, moralitas.*

W celu więc odróżnienia cnót etycznych od intelektualnych, wprowadza Petrycy podział na cnoty obyczajne i rozumne. Cnoty obyczajne wyrabiać się mają jego zdaniem jakby w walce z samym sobą, natomiast cnoty intelektualne znaczą to samo, co rozumne zdolności[8].

1. 2. Etymologia pojęć dobra i zła

Praktycznego wymiaru etyki doszukać się również można w etymologii pojęć dobra i zła. Oba bowiem te pojęcia występowały we wszystkich (bez wyjątku)

[7] Por. Macrobius: *Saturnalia,* I, 1, 16.

[8] Por. Arystoteles: *Etyka nikomachejska,* tłum. S. Petrycy. Kraków 1618, ks. I-V, s. 2, 43-44150.

językach ludów pierwotnych, choć w każdym z innego punktu widzenia były brane, co wyjaśnimy sobie poniżej.

Początkowo pojęcie *dobry (-a, -e)*, istniało przed εθος i było używane w dość szerokim znaczeniu. Dlatego pojęcie *dobrego* odnosiło się pierwotnie do przymiotów zmysłowych tak w rzeczach, jak w ludziach. Jednakże z czasem zaczęto przez wyraz ten wyrażać całą naturę człowieka, choć w każdym języku z innego aspektu. Stąd w jednym języku przez *dobry* określało się to, co zasługiwało na szczególne uznanie, jak np. męstwo czy inne cnoty, w drugim zaś mówiło się o dobrym charakterze, a w trzecim o dobrym intelekcie etc. Później natomiast przez *dobro zaczęto* oznaczać coś idealnego, nieskończenie doskonałego, coś, do czego należało dążyć. Jest to jednak abstrakcja, która powstała dzięki myśleniu filozoficznemu. Jeszcze bowiem przed tą abstrakcją daje się zauważyć, iż w każdym języku pierwotnym odróżniano dobrych ludzi od złych, czego potwierdzeniem jest przede wszystkim to, że w językach wszystkich ludów indoeuropejskich nazwa *dobry* oznaczała jakiś kolosalny przymiot, coś niezwykle wielkiego.

Ostatecznie więc wyraz *dobry* pierwotnie oznaczał całą naturę człowieka, choć w każdym języku z innego punktu widzenia było to ukazywane, bo np. pierwotnie αγαθος = dzielny, odważny; *bonus* = z bogatego rodu; *gut* = idący w parze (por. *gatte)*, dobrze zastosowany etc. Tłumaczy to zarazem fakt, że we wszystkich językach indoeuropejskich wyrazy αγαθος, *bonus, gut, dobry* etc., przestano stopniować, podobnie jak nie stopniuje się imion własnych. Jeśli natomiast z czasem zaszła potrzeba, aby oznaczyć to, że jedna rzecz (lub jakiś człowiek) jest bardziej właściwa do czegoś, bądź od drugiej rzeczy (lub drugiego człowieka), dlatego utworzono stopień wyższy i najwyższy, lecz od innego źródłosłowu, jak np. βελτιων, *melior, besser, lepszy etc.* Chciano przez to wyrazić, że dobro rozważane samo w sobie nie dopuszcza wyższych lub niższych stopni. Tym samym dana rzecz jest bądź dobra, albo nią nie jest

Takie pojmowanie dobrego nazwać należy bezwzględnym, w odróżnieniu od pojmowania względnego, które występuje ze względu na cel, jaki ludzie sobie stawiają w działaniu, i dlatego może jedna rzecz być bardziej przydatna (lepsza) od drugiej.

Podobnie sprawa wygląda z pojęciem *zła*, bowiem z punktu widzenia języków pierwotnych wszystkie nazwy, jakie służyły ludom indoeuropejskim na wyrażenie *zła*, jak np. sanskryckie *malam*, greckie μελας czy łacińskie *malus*, daje się sprowadzić do jednego pierwotnego tematu, to jest *brudny*, który służył do odróżnienia i oznaczenia człowieka dopuszczającego się brudnego występku czy też obrazy bogów.

Niemiecki natomiast wyraz *schlecht* nie zawsze był używany w znaczeniu *zły*. Albowiem do czasów Lutra wyrażał to samo, co *dobry*. Dowodem na to jest używany do dziś przez Niemców zwrot *schlecht und recht (słusznie i według prawd)*. Stąd pierwotny Germanin rozumiał też przez wyraz *schlecht* linię prostą, a dla oznaczenia linii krzywej używał nazwy *schlimm*. Dopiero od wojny trzydziestoletniej zaczęto używać wyrazu *schlecht* w znaczeniu *złego*. Jest to z kolei dowodem, że wraz z biegiem lat Germanie zaczęli odróżniać *dobre* od *złego*, dlatego starali się to drugie wyodrębnić przez zupełnie inną nazwę. Na tej też podstawie należy sądzić, że jak przymioty i zalety oznaczały ludy pierwotne wyrazem *dobry*, tak i ich przeciwień-

stwa rozumiały pod nazwą *zły*. Stąd i wyraz *schlecht* początkowo *prosty (schlicht)* jest kolejnym dowodem na to, w jaki sposób wyrazy brane od rzeczy zmysłowych zmieniały swoje znaczenie pod wpływem przeniesienia ich w porządek psychologiczny człowieka.

Skoro wreszcie pojęcie *dobra* pojmuje się bezwzględnie i względnie, to również można tak uczynić z pojęciem *zła*. Albowiem rzecz lub osoba w sobie rozważane mogły być złe bezwzględnie, ale mogły również być złe ze względu na działanie ludzkie. W tym drugim, względnym znaczeniu może być jedna rzecz gorsza od drugiej, to jest bądź mniej przydatna, bądź też bardziej szkodliwa.

Na zakończenie należy jeszcze powiedzieć, że przez samo badanie etymologiczne nie można znaleźć ogólnego pojęcia dobra, ponieważ rozliczne jego znaczenia szczegółowe (tzn. różne indywidualne czyny etyczne), sięgające pierwocin ludzkiej egzystencji, dopiero przez refleksję filozoficzną zostały sprowadzone do wspólnego mianownika i określone mianem dobra. Stąd też dobro, jako pojęcie powszechne, znajdujące się we wszystkich dobrach szczegółowych, pojawia się w każdym języku bardzo późno, gdyż to dopiero filozofowie zaczęli używać rzeczownika το αγαθον, *bonum*, *das Güte*, *dobro* etc. Nie przeszkadza to nam jednak w wyciągnięciu wniosku, że od samego początku pojęcia dobra i zła, jak i sama nazwa etyki, rodziły się z codziennej praktyki życia ludzkiego, stąd i dyscyplina naukowa o tym traktująca ma charakter praktyczny, nie zaś teoretyczny.

2. Argument historyczno-filozoficzny

Argument ten, jak i poprzedni, należy traktować jako próbę odpowiedzi na pytanie: dlaczego etykę uważa się od dawna za naukę praktyczną?

Otóż dowodzą tego już poczynania Sokratesa, który jako pierwszy w starożytności sprowadził filozofię z nieba do ziemskiego życia i ludzkich obyczajów, przez co rozpoczęto rozważać o tym, co jest dobre, a co złe. Fakt ten uznano za tak wielki, że Sokratesowi nie tylko przypisywano utworzenie nowej dyscypliny filozoficznej, ale i rodzicem nazwano całej filozofii *(parens philosophiae).*

Nikt zresztą w starożytnej Helladzie nie mógł podawać się za filozofa, ani tym bardziej założyć szkoły filozoficznej, gdyby on sam czy też jego uczniowie, głosząc swoje teorie, nie praktykowali ich zarazem w swoim życiu. Nic więc dziwnego, że w tym czasie powstało tak wiele szkół filozoficznych, jak chyba nigdy potem, w których właśnie starano się rozwijać zagadnienia teoretyczne z ich praktyczną realizacją w życiu jednostki bądź danej społeczności. Stąd widać już u Platona, Arystotelesa czy stoików, że etyka była jakby ostatnim celem całej ich pracy filozoficznej, gdyż zmierzała, poprzez odpowiednie środki praktyczne, do takiego urządzenia życia ludzkiego, by człowiek mógł osiągnąć szczęście.

W okresie patrystycznym i epoce średniowiecznej *filozofia praktyczna* nabrała przede wszystkim cech tzw. filozofii chrześcijańskiej, gdyż rozważania filozoficzne, i to nie tylko etyczne, „uzupełniały" jakby realizację prawd wiary chrześcijańskiej bądź innej religii, np. arabskiej czy żydowskiej. W epoce natomiast nowożytnej i szczególnie współcześnie widać coraz większy rozłam pomiędzy praktycznym a

teoretycznym ujęciem etyki, jak i całej filozofii, na co niewątpliwy wpływ ma rozdział filozofii i nauk szczegółowych[9].

Jednak mimo to etyka nigdy przez wieki nie straciła swojego wyjątkowego znaczenia praktycznego, czego dowodem jest nieskończenie wiele prac, dyskusji, poglądów, stylów bycia etc., odnoszących się zarówno pozytywnie, jak i negatywnie do samego praktycznego charakteru etyki. Wolno więc nam przypuszczać, że skoro tego wyjątkowego znaczenia praktycznego, sięgającego przecież najdawniejszych czasów ludzkości, nie utraciła etyka do tej pory, to i zapewne nie utraci go i w przyszłości. Natura bowiem ludzka jaką była prawie trzy tysiące lat temu, taką samą jest i teraz, a i zapewne taką będzie, o ile w ogóle dotrwa, za trzy czy więcej tysiąclecia, choć może ludzie wyprowadzą się z Ziemi na inne ciała kosmiczne, to jednak nawet wówczas przyszli Ziemianie będą zastanawiali się w ujemny bądź dodatni sposób nad praktycznym zastosowaniem swojej etyki.

3. Argument metodologiczny

Argumentacja metodologiczna, jak i następne argumenty stanowią próbę odpowiedzi na pytanie: dlaczego czyny ludzkie, które są przedmiotem badań etyki, stanowią podstawę dla praktycznego ujęcia tej nauki i jej odróżnienia od innych nauk?

Najpierw jednak należy zdać sobie sprawę z tego, że nie wszystkie czyny ludzkie są przedmiotem badań etyki, ale tylko i wyłącznie te, które są dobre lub złe w znaczeniu etycznym, czyli mają praktyczny odgłos w sumieniu ludzkim, które, jako tajemniczy i najwyższy stróż ludzkiej moralności, albo je pochwala albo potępia[10].

Stąd w etyce należy przede wszystkim odpowiedzieć na pytania, które stawia nam nasze sumienie. Zadaniem więc etyki jest poznać samego siebie i według tego postępować. Jest to zarazem najbardziej szczytne zadanie, jakie sobie można w życiu postawić. Często porównuje się je ze spełnienim rozkazu w świątyni Delfickiej: *Poznaj samego siebie*. Sokrates wypełnił go pierwszy i dlatego stał się twórcą etyki naukowej.

Inną natomiast sprawą jest to, czy czyny ludzkie mogą być przedmiotem teoretycznych rozważań, gdy np. badamy, w jaki sposób jednostka bądź społeczność postępuje w różnych dziedzinach życia indywidualnego, rodzinnego czy społecznego. Jednakże czyni to zasadniczo antropologia i socjologia.

W socjologii bowiem opisuje się np. w różnych społecznościach rozliczne wypadki postępowania rodziców w stosunku do swoich dzieci, i na odwrót Stara się w niej wytłumaczyć przyczyny tych czy innych zjawisk społecznych. W etyce natomiast rzecz wygląda inaczej, ponieważ bada się w niej, jakie mają obowiązki rodzice względem swoich dzieci, a jakie są powinności dzieci względem rodziców. Gdy zaś badacz już dowiódł, że rzeczywiście istnieją takowe obowiązki, to chce też,

[9] Por. M. Mylik: *Praktyczny a teoretyczny wyraz ludzkiego filozofowania*. W: „Człowiek w Kulturze" 4-5/1995, s. 155-165.

[10] Praktyczną rolę i miejsce sumienia wyjaśnia należycie T. Ślipko w swoim *Zarysie etyki ogólnej*. Kraków 1984, s. 334-361.

a nawet żąda, aby były wykonywane, inaczej badania takie nie miałyby żadnego sensu (celu).

Dlatego właśnie etyka, podobnie jak logika i polityka, jest nauką o charakterze normatywnym, w przeciwieństwie do nauk historycznych i przyrodniczych, jak np. socjologia czy antropologia, które zajmują się przede wszystkim opisywaniem i tłumaczeniem faktów i rzeczy. Nauki historyczne i przyrodnicze czynią zadość swojemu zadaniu, gdy wytłumaczą, dlaczego dany fakt, który jest, jest właśnie taki, jakim jest Etyka natomiast, a po części także gramatyka i logika, musi wypowiedzieć swój sąd o wartości jakiegoś czynu lub zamiaru (bądź rozumowania w przypadku logiki), czy zgadza się lub nie z jakąś powszechnie obowiązującą normą moralną. Podobnie polityka, która wraz z etyką, posiada wiele wspólnych tematów z socjologią, to jednak różnią się od niej zasadniczo, co do punktu wyjścia, celu i drogi do niego zmierzającej. W polityce i etyce bowiem patrzy się na rozwój życia społecznego z punktu widzenia praktycznego, a w socjologii z historyczno-genetycznego. W socjologii bowiem chodzi o to, jak ludzie żyli w różnych epokach, natomiast w etyce i polityce zabiega się głównie o to, jak żyć powinni.

Widać to szczególnie jasno, gdy przedstawia się tzw. przedmiot materialny i formalny etyki. Przez bowiem przedmiot materialny etyki rozumie się zwykle rzeczywiste działanie ludzkie, zaś przez jej przedmiot formalny (treściowy) moralne podstawy i reguły, czyli moralność tegoż działania. I choć największe trudności sprawia właśnie wskazanie metodologicznego przedmiotu formalnego etyki", to jednak on właśnie stanowi gwarancję metodologiczną pomiędzy etyką a innymi naukami, nawet praktycznymi jakimi są nauki polityczne[12].

4. Argument antropologiczny

Praktyczny charakter etyki daje się również wyprowadzić z tego, że zajmuje się ona tą stroną życia ludzkiego, która w gruncie rzeczy najbardziej nas obchodzi, gdyż obejmuje nasze (bądź innych ludzi) dobre i złe czyny. Takie zaś czyny mają dla każdego z nas (jak i pośrednio dla całego społeczeństwa), bezpośredni, bo praktyczny wymiar, przez co: 1. Raz zwiększają bądź zmniejszają sumę naszego (czy czyjegoś) szczęścia; 2. Drugi raz wpływają dodatnio lub ujemnie, i to często prawie niewidocznie, na ducha ludzkiego, czyniąc nas po prostu dobrymi bądź złymi.

W obu razach w grę wchodzi nasz najbardziej żywotny interes. Z tego też powodu wszyscy jesteśmy na ogół przekonani, że każdy z nas jest tyle wart, ile warta jest jego moralność. Ten zaś, kto jej nie ma, ten jest też tzw. człowiekiem bez moralności czy bez charakteru, i na odwrót: kto ma charakter czy moralność, zawdzięcza go wyrobionym zasadom moralnym, które stale praktykuje. Potwierdza to najlepiej

[11] Trudność kryje się w określeniu terminu „nauka filozoficzna", bowiem etyka jest integralną częścią filozofii jako jedna z jej dyscyplin szczegółowych. Stąd zależy ona w zasadniczej mierze od przyjętej filozofii poznania i ontologii, a więc od koncepcji zarówno wartościowego poznania, jak też natury i sposobu istnienia rzeczywistości (Zob. tu zwłaszcza rozdział O *metodologicznej autonomii etyki* w pracy S. Kamińskiego: *Jak filozofować*. Lublin 1989, s. 321-330).

[12] Rozważa to choćby I. Czuma: *Preliminaria do rozważań o stosunku etyki do nauk praktycznych.* „Roczniki Filozoficzne KUL" 1960, t. VII, z. 2, s. 64-67.

rzeczywistość dnia codziennego, w której każdy w swoim życiu prywatnym dobiera sobie przyjaciół o pewnym zbliżonym do siebie poziomie moralnym, jak też powierza swoje interesy ludziom nienagannie uczciwym, czy też wreszcie posiada zaufanie jedynie do ludzi o wypróbowanej wcześniej moralności.

Podobnie rzecz wygląda w życiu publicznym, w którym przecież bardziej sobie cenimy na ogół tych, którzy zdobywają władzę bardziej dzięki cnotliwemu życiu, nawet przy miernych zdolnościach, niż ludzi o wielkich niekiedy umiejętnościach, lecz za to o niskim poziomie moralnym. Ten sąd najlepiej potwierdza historia, w której, jak to np. miało miejsce w przypadku Arystotelesa w Grecji czy Katona w Rzymie, ludzie, mimo skromnych zdolności, zdobyli sobie zaufanie i dostąpili sławy wiekopomnej ze względu na swoje cnotliwe życie. Zgodnie z tym sądem historii, możemy młodym pokoleniom stawiać za wzór do naśladowania przede wszystkim ludzi cnotliwych z minionych wieków. Kościół katolicki także nie inaczej postępuje i kanonizuje zawsze ludzi o wielkim charakterze moralnym.

Ponadto etyka, zajmując się najwyższymi zasadami ludzkiego postępowania, niesie ze sobą niezliczone korzyści tak dla jednostek, jak i całych społeczeństw. Jednostce bowiem wyznacza jasną normę, według której może planować swoje postępowanie, jak też pozwala osądzić postępowanie innych. W jednym i drugim przypadku można dzięki etyce uzyskać niezliczone korzyści. Jeśli bowiem weźmiemy pod uwagę własne czyny, to będzie ten, który jest niewierzący, uciekał się do etyki jako do prawodawczyni swego postępowania. Ten natomiast, kto przyjmuje jakąś religię i według jej kanonów urządza swoje życie, to będzie znów w etyce szukał wytłumaczenia moralnej strony uczynków, które spełnia z motywów religijnych.

Praktyczna potrzeba etyki wzmaga się jeszcze bardziej wtedy, kiedy zabieramy się do osądzenia czynów innych ludzi. Wtedy już tylko etyka jest nam w stanie dać miarę sprawiedliwości, według której orzekamy o moralnej wartości bądź to jednostki, bądź też całych społeczeństw.

Jeśli więc jednostka nieustannie potrzebuje pewnych zasad moralnych, to tym bardziej potrzebują ich całe narody, które w swoim życiu politycznym, w prawodawstwie, sądach czy administracji, powinny przeprowadzać ideę moralności we wszystkich jej możliwych aspektach. Można wtedy wziąć za pewnik, że dopóki dany naród to czyni, dopóty żyje, umiera natomiast, kiedy odstępuje od zasad moralności. Historia żydowska, grecka, rzymska są tego bolesnym, ale wymownym przykładem. W takim wypadku wszyscy rządzący, którzy chcieli ratować upadający naród, musieli najpierw zaczynać od wskrzeszenia zasad moralności, czego znów bez etyki uczynić się nie da.

5. Argument metafizyczny

Praktyczne skutki etyki widoczne są również nie tylko w czysto materialnym działaniu ludzkiego życia, ale również w jego wymiarze duchowym, którego owocami są kultura, nauka, sztuka etc.

Jak bowiem praktyczne, codzienne czyny ludzkie są nacechowane jakąś dozą moralności, tak i każdy utwór duchowy ma tę samą cechę. Potwierdzeniem tego są choćby sztuki piękne, zwłaszcza literatura i film, które w swoich najgłębszych podwalinach zawsze przeprowadzają jakąś ideę moralną, np. odwieczną walkę dobra

ze złem, albo konflikt obowiązków, albo też kwestię niespełnionej miłości, poświęcenia się etc. Dowodem na to jest każdy dramat, każdy film, w którym otwierają się niezmierzone wrota dla badań etycznych. Trzeba też pamiętać, że w krytyce i egzegezie każdego utworu pięknego może i powinna zabierać głos etyka, a jej głos będzie tym donioślejszy, jeśli ona sama posiądzie, uznane przez wszystkich, najprawdziwsze, ogólnoludzkie zasady moralne.

Taką samą rolę, jeśli nie większą, możemy przydzielić etyce w rozwoju nauk tak historyczno-moralnych jak i szczegółowych. O ile bowiem w rozwoju tych pierwszych rola etyki nie budzi większych zastrzeżeń, to z pewnością w postępie drugich takie wątpliwości ze sobą niesie. Jednak takie zastrzeżenia mogą pojawiać się tam, gdzie nauki szczegółowe zajmują się jakimiś detalami np. przyrody, ponieważ tutaj znaczenie etyki jest jakby mniej widoczne. Staje się ono dopiero wyraźniejsze, a nawet przestaje budzić wątpliwości, kiedy wszystkie te nauki, dzięki podstawowej *roli filozofii pierwszej* (metafizyce), łączą się przedziwnie w jeden całokształt wiedzy ludzkiej, opartej, najkrócej mówiąc, na najwyższych zasadach bytu i myślenia. Wówczas to właśnie etyka leży u samych podstaw metafizyki jako dobro w każdym stworzonym i niestworzonym bycie *(ens et bonum convertuntur)*[13]. Powiedzieć więc można za Proudhonem, że jak na spodzie każdej rzeczy znajduje się teologia, tak i na dnie każdej sprawy kryje się też etyka.

6. Argument wynikający ze stosunku etyki do religii

Ukoronowaniem praktycznego charakteru etyki jest przede wszystkim jej stosunek do kwestii tak dziś ważnej i tak drażliwej, jak religia. Sprawa jest bowiem o tyle ważna, że zwłaszcza od czasów nowożytnych, nie mówiąc już o współczesnych, wiele prac poświęconych etyce traktuje osobno o jej stosunku do religii. Jednakże ta relacja bywa coraz bardziej niesprawiedliwie potraktowana w tych pracach. Najczęściej bowiem grzeszy się bądź nienawiścią do religii, bądź też zupełną do niej obojętnością danego autora, z punktu widzenia jego stanowiska filozoficznego. Jeśli nawet czasem uwzględnia się w takich pracach wpływ pojęć religijnych na moralność, to jednak bierze się je w znaczeniu tak oderwanym i niejasnym, że właściwie nie stanowią one żadnej religii, lecz jakąś teologiczną filozofię, która z kolei etyce nic nie daje. Dlatego w etyce coraz częściej można dostrzec dominujący trend racjonalizmu, w którym dąży się do zupełnej separacji etyki od religii, oraz stara się zastąpić całkowicie religię przez etykę.

To skłania nas do zastanowienia się nad pytaniem o wartość etyki zupełnie odseparowanej od religii, czyli rozważenia problemu sekularyzacji etyki. W tej zaś kwestii należy zdać sobie sprawę przede wszystkim z tego, że etyka nie jest religią, ani zastąpić jej nigdy nie może. Przez religię bowiem trzeba rozumieć co najmniej trzy główne sprawy, mianowicie:

1. Jakiś rodzaj czci oddawanej Bogu za pomocą jakiegoś rodzaju nabożeństwa, czyli kultu.

[13] Zależności te również ujmuje i rozważa wielu etyków, jak choćby wspomniani już wcześniej T. Ślipko, dz. cyt., s. 30-33; I. Czuka, art. cyt, s. 37-38 i nast.

2. Samą cnotę pobożności, czyli rodzaj pewnego usposobienia w oddawaniu czci Bogu.

3. Jakąś sumę prawd bądź to objawionych, bądź to odkrytych rozumem (gdyż religia może być bądź nadprzyrodzona, bądź przyrodzona), które odnoszą się do istoty Boga, jak i wszelkich relacji jakie mają miejsce między Bogiem a stworzeniami, a szczególnie w odniesieniu do rodzaju ludzkiego.

W etyce natomiast zwolenników sekularyzacji, typu Höffdinga, Buchnera, Moleschotta, Vogta, stowarzyszeń angielskich (braci Holyodke) i amerykańskich (Adler), jak i wielu im podobnym, nie powiada się o powyższych trzech znaczeniach, stąd nie może być ona religią pod żadnym względem. Albowiem:

1. Nie oddaje się w etyce żadnej czci Bogu, wręcz przeciwnie, nawet się ją wyklucza, bądź powinno się ją wykluczać.

2. Nie pielęgnuje się w niej cnoty pobożności, bo nie ma w niej, bądź nie powinno być, na nią żadnego miejsca.

3. Nie zawiera się w etyce żadnych prawd teologicznych, gdyż nie zna się w niej Boga i nie zajmuje się Nim, bo Go rozum nigdy poznać nie może.

Żadna zaś etyka, nawet ta z przymiotnikiem chrześcijańska, powyższych prawd nie posiada, ale co najwyżej pożycza je sobie bądź z religii przyrodzonej, bądź z metafizyki, bądź wreszcie z religii nadprzyrodzonej.

Dlatego należy raczej powiedzieć, że etyka musi być zawsze połączona z jakąś religią. Skoro bowiem etyka nie może zastąpić religii, to musi pozostać z nią w najściślejszym związku.

Jest to zwłaszcza widoczne, kiedy bierzemy pod uwagę religię w pierwszym z trzech powyższych znaczeń, czyli jako oddawanie czci Bogu. Wymaga to bowiem pewnej liczby czynów, bądź to przez rozum ściśle określonych (jak ma to miejsce w religii przyrodzonej), bądź przez wyższy autorytet narzuconych (jak to się dzieje w religii objawionej), a wszystkie one razem są jakąś powinnością i nie może etyka takich obowiązków pominąć. Jeśli zatem nowożytni etycy (głównie materialiści) przyjmują jedynie dwarodzaje obowiązków, to jest względem siebie samego i względem bliźniego oraz społeczności, to przeciwnie im, większość etyków starożytnych, a i niemało też nowożytnych i współczesnych, rozprawia o powinnościach względem Boga, czyli o religii, o ile ta jest częścią ogólnej sprawiedliwości, która za cel stawia sobie oddanie każdemu tego, co mu się należy. Musi więc nasz stosunek do Boga być objęty taką sprawiedliwością, i w ten oto sposób religia w pierwszym z powyższych znaczeń staje się częścią etyki. Kto natomiast odrzuca religię, tym samym rujnuje, a nawet niszczy samą etykę. Nie dziwmy się więc np. Arystotelesowi, który w *Topikach* zestawił obowiązki względem bóstwa z obowiązkami względem rodziców po to, żeby kara należyta spotkała każdego, kto powątpiewałby o tym, że bogów należy czcić, a rodziców kochać.

Jeśli natomiast przez religię rozumieć będziemy pewną sumę prawd metafizycznych, tłumaczących stosunek człowieka do Stwórcy, to taka religia będzie nie tyle częścią etyki, co nawet jej niezbędną podstawą. Jeśli bowiem Bóg jest zasadą porządku moralnego, w powyższym znaczeniu sprawiedliwości, to nie można podawać reguł etycznych, obejmujących całą ludzkość, nie mając ciągle przed oczami naszego stosunku do Bóstwa. Innymi słowy, skoro dowodzimy, że Bóg jest sprawcą

świata, a dążenie do Niego jest ostatnim celem całej ludzkości, to nie sposób uregulować wzajemnych obowiązków, jakie ludzie mają między sobą, jak też tych, które każdy z nas ma względem siebie samego, bez zwracania uwagi na cel ostateczny, do którego mają zmierzać wszystkie czyny ludzkie. Ostatecznie więc pewna suma prawd teologicznych stanowi podstawę, na której wznosi się wszelka teoria etyczna

Niewątpliwą zatem rzeczą staje się dla każdego chrześcijanina to, że religia nie jest przyrodzoną teologią, której zasadnicze rysy może poznać każdy nieuprzedzony rozum. Każdy bowiem człowiek, jako chrześcijanin, żyje pod objawionym prawem bożym, musi więc etykę przyrodzoną uzupełnić przez pewne prawdy, obowiązki i przepisy wynikające z Objawienia. Ci zaś wszyscy, którzy uważają religię przyrodzoną za wystarczającą do stworzenia kompletnej etyki, zapominają o tym, że prawdy teologiczne, rozumem przyrodzonym odkryte, nie dają dostatecznej powagi, żeby całe życie ludzkie wystarczająco uregulować. Albowiem za teologią przyrodzoną, która stanowi część systemu filozoficznego, stoi jedynie względna powaga ludzka, a ta przecież nie daje bezwzględnej pewności, tak potrzebnej do nakładania stałych i niezmiennych obowiązków. Taka natomiast pewność zasadza się na dokładnym poznaniu woli Boga, a ta z kolei tylko w religii objawionej posiada ostateczny wyraz. Dlatego każde przedsięwzięcie można uznać za nieużyteczne i marne, które by pragnęło w czasach chrześcijańskich powrócić do czysto przyrodzonej etyki, pod pretekstem, że ma ona nam wystarczyć. Albowiem etyka taka już nie wystarczała przed Chrystusem, tym mniej może ona zadośćuczynić wszystkim wymaganiom ludów chrześcijańskich.

To zaś rodzi podział samej etyki, która związana nierozerwalnie z religią, musi mieć też swoją etykę ogólną i specjalną (dodatkową). W etyce ogólnej zgodne są ze sobą prawie wszystkie religie, które polegają na zasadzie *kochaj bliźniego, jak siebie samego* lub *nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe.* W etyce natomiast specjalnej widać różnice między religiami, które są konieczne po to, aby dana religia mogła być przeznaczona dla określonych wiernych. Innymi słowy chodzi tu o to, że pod pewnym względem, np. chrześcijanin musi mieć osobne prawa etyczne i ich przestrzegać, gdy natomiast rozważa się go jako człowieka, to posiada on etyczne obowiązki, które są wspólne tak jemu, jak i wszystkim ochrzczonym i nieochrzczonym ludziom.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

MAGDALENA ŚRODA
Uniwersytet Warszawski

ETYKA, NAUKA, RELIGIA CZYLI TRÓJKĄT BERMUDZKI

Związki etyki z religią i nauką są przedmiotem wielu kontrowersji, nieporozumień, a nawet bardziej bądź mniej świadomych manipulacji. Artykuł Mirosława Mylika *Etyka—nauką praktyczną czy teoretyczną?* jest tego doskonałym przykładem.

Współczesna cywilizacja oparta jest na przekonaniu, że nauka jest czymś dobrym; jest więc rzeczą pożądaną nazywać nauką wszystko, co chcemy pochwalić. Gdy chcemy zalecać pewien typ zachowań, dobrze jest powiedzieć, że zostało „dowiedzione" iż zachowania są dobre, lub że to „rezultaty badań naukowych" skłaniają nas do takiego a nie innego postępowania (na przykład Mylik pisze tak: „Gdy badacz już dowiódł, że rzeczywiście istnieją takowe obowiązki, to chce też, a nawet żąda, aby były wykonywane, inaczej badania takie nie miałyby żadnego sensu". Bardzo to *nota bene* ciekawy typ naukowca, który nie tylko wykrywa prawa, ale ma również uprawnienia do narzucania ich rzeczywistości, gdyby rzeczywistość ta, przez swoją złośliwość, nie chciała prawom tym sprostać). Mylik pisząc o etyce, że jest nauką, chce w gruncie rzeczy zachęcić nas do bycia etycznymi, niż wyjaśnić na czym naukowość etyki rzeczywiście polega. Mylik lubi bowiem traktować etykę jako naukę, ale nie lubi zbyt daleko posuniętych konsekwencji, jakie określenie naukowości może do etyki wnieść. A konsekwencje są straszne, bo „pozytywistyczne". Etyka jest więc nauką, ale nie teoretyczną, lecz praktyczną I znów nie chodzi tu o tradycyjny podział na nauki praktyczne i teoretyczne, lecz o uniknięcie podejrzenia, że naukowość etyki wepchnie ją w otchłań teorii, które mogą być groźne dla naszych powinności. Jak bowiem wiadomo, z teorii naukowych, które opisują fakty, nie da się wywnioskować żadnych powinności. Położenie nacisku na praktyczność etyki ma w gruncie rzeczy chronić przed zarzutami nihilizmu, do którego w sprawach moralnych nauka teoretyczna prowadzi, bo — jak wiadomo — sądy nauki muszą być weryfikowalne, a sądy o Bogu, powinnościach, cnotach, dobru i złu, nawet jeśli są weryfikowalne, to w inny niż naukowy sposób. Mylik z uporem wartym lepszej sprawy broni oczywistej tezy o „praktyczności" etyki czy raczej jej stosowalności i normatywności. W rezultacie, każdy z pieczołowicie wyróżnionych argumentów dowodzi, że etyka jest etyką i z grubsza opisuje, czym zajmuje się jeden z jej działów (etyka normatywna); żaden natomiast nie dowodzi, że jest nauką. Powiedziałabym, że wręcz przeciwnie: fragmenty artykułu poświęcone związkom etyki i religii, stawiają etykę na przeciwległym do nauki krańcu.

Nie chcę dłużej wgłębiać się w meandry perswazyjnego myślenia autora polemicznego tekstu. Nie chodzi mi bowiem o krytykę artykułu, ani tym bardziej

merytorycznego stanowiska w nim wyrażonego, ale o uzyskanie metodologicznej jasności w sprawach, w których (z jakichś powodów) o jasność trudno i coraz trudniej. Etykę można traktować jako dziedzinę religii i wskazywać na jej rozmaite z religią związki, ale nie można (i to nazywam „myśleniem perswazyjnym"), pisząc o takiej etyce, traktować ją jako coś uniwersalnego i powszechnego, a do tego „naukowo dowiedzionego". Lepiej, w takim przypadku, powołać się — wzorem teologów — na doktrynę prawa naturalnego, na objawienie, autorytet Kościoła, religijną koncepcję sumienia, nie zaś na naukę czy filozofię praktyczną. Etyka religijna, chrześcijańska stanowi element etyki czy filozofii tak, jak chrześcijaństwo stanowi element kultury europejskiej. Są to elementy bardzo ważne, może najważniejsze, ale z całą pewnością nie jedyne, toteż jest pewnym zubażaniem kultury czy filozofii redukowanie ich do tego, co wnieśli weń chrześcijanie.

Etyka jest dziedziną filozofii. W przeciągu swojej historii rzeczywiście pełniła przede wszystkim funkcje praktyczne. Większość filozoficznych systemów normatywnych (takich jak etyka Arystotelesa, etyka stoików, etyka chrześcijańska, kantyzm, utylitaryzm etc.) miało za cel podporządkowanie naszych czynów, zachowań i postaw jakimś kryteriom dobra i zła, cnoty, doskonałości, szczęścia lub obowiązku. Etyka normatywna, w swoich różnych postaciach, normuje, rekomenduje, ostrzega, zaleca, nakazuje, radzi etc. I trudno wtedy powiedzieć, że jest nauką, choć w wielu przypadkach etycy poszukują dla swoich norm racjonalnych, spójnych a niekiedy empirycznych uzasadnień. Opierają więc głoszone przez siebie przekonania na określonej wizji świata, na metafizyce, na antropologii, psychologii lub socjologii. To, co może więc być w etyce naukowe, to raczej metoda niż treść. Oprócz etyki normatywnej istnieje również etyka teoretyczna, która niczego nie nakazuje, lecz opisuje nasze działania ze względu na przyjęte (np. w danej społeczności, religii, kulturze) kryteria dobra i zła, obowiązku, cnoty etc. Etyka teoretyczna może również ograniczać swoje badania do logicznej analizy sądów wartościujących i badać status teoriopoznawczy takich sądów. Nazywa się ją wtedy metaetyką.

Jest prawdą, i tu muszę autorowi artykułu przyznać rację, że w ostatnich kilkudziesięciu latach filozofowie zajmujący się etyką z naukowego punktu widzenia, uprawiają przede wszystkim analizę logiczną. Rezultaty ich badań mają charakter poznawczy, naukowy a w związku z tym nie normatywny. Konieczność stosowania kryteriów metodologicznych, precyzji językowej, naukowej weryfikacji spowodowała może nie tyle dewaluację funkcji normatywnych etyki, co wyraźne oddzielenie tego, co w etyce naukowe od tego, co w etyce nie-naukowe.

Opisywanie modelów racjonalności, którymi posługują się etycy w uzasadnianiu sądów, ma charakter naukowy; natomiast twierdzenie „kochaj bliźniego swego jak siebie samego" — charakteru naukowego nie ma, co oczywiście nie znaczy, że jest to zdanie nieprawdziwe, bo — jak wiadomo, nie jest ono ani prawdziwe, ani fałszywe. Może natomiast być słuszne lub niesłuszne (tyle, że tego na drodze naukowej nie da się zweryfikować). Nie sposób więc zgodzić się z Mylikiem, który pisze np.: „Zadaniem etyki jest poznać samego siebie i według tego postępować. Jest to zarazem najbardziej szczytne zadanie, jakie można w życiu postawić. Często porównuje się je ze spełnieniem rozkazu w świątyni Delfickiej: Poznaj samego siebie. Sokrates wypełnił go pierwszy i dlatego stał się twórcą etyki naukowej". Sokrates

jest twórcą etyki, ale nie naukowej; zasada „poznaj samego siebie" jest rzeczywiście ważną zasadą etyczną, choć nie sądzę, by było to najbardziej szczytne zadanie" człowieka. Zwłaszcza trudno jest mi uwierzyć, by twierdził to chrześcijanin (i to nie tylko dlatego, że Sokrates był poganinem, ale dlatego, że jego etyka miała konstrukcję bardzo odmienną od chrześcijańskiej, bowiem była to etyka indywidualistyczna, racjonalistyczna, aretologiczna, zatem obce jej było pojęcie wiary, objawienia, obowiązków wobec Boga, posłuszeństwa czy nawet miłości bliźniego). Cieszy mnie jednak sympatia Mylika do Sokratesa, bo jest to rzeczywiście jeden z największych filozofów moralnych, tyle że jego etyka nie ma nic wspólnego z nauką. Sokrates jest bodaj największym po Chrystusie moralizatorem czy bohaterem moralnym, nie zaś twórcą etyki naukowej. Naukową etyką zajmują się rzeczywiście pozytywiści, co nie znaczy, że mają w pogardzie jej funkcje normatywne. Pozytywiści czy szerzej: filozofowie analityczni, niekiedy moralizują (często robił to I. Bocheński), jednak z pełną świadomością faktu, że moralizowanie nie jest czynnością naukową.

Kiedy Mylik pisze, co rozumie on przez religię lub kiedy pisze, że etyka nie może pominąć naszych obowiązków wobec' Boga, lub że Bóg jest zasadą porządku moralnego — to są to zdania nieweryfikowalne i nienaukowe, co nie znaczy, że niesłuszne. Zdaniami nieprawdziwymi (lub opartymi na poważnym nieporozumieniu) są natomiast zdania mówiące o tym, że etycy chcą całkowicie zastąpić religię przez etykę, lub że „suma prawd teologicznych stanowi podstawę, na której wznosi się wszelka teoria etyczna". Po pierwsze, nikt kto wie czym jest etyka, nie stara się nią zastąpić religii, tak jak każdy kto wie, czym jest filozofia lub nauka, nie stara się zastąpić nimi wiary (to są komplementarne dziedziny ludzkiej kultury). Po drugie — nie jest prawdą, że podstawą etyki jest teologia. Teologia jest podstawą etyki chrześcijańskiej, nie zaś etyki Kantowskiej, utylitarystycznej, Sokratejskiej, stoickiej, społecznej etc.

Odróżnianie zdań słusznych, w ramach własnych bądź grupowych przekonań lub wiary, od zdań naukowych a więc obiektywnych i powszechnie ważnych, jest ważnym wkładem pozytywizmu i myślenia teoretycznego (któremu tak niechętny jest autor). Wymóg tego odróżnienia jest wszelako wymogiem nie tylko naukowym, ale i etycznym. Autor artukułu zdaje się o tym nie pamiętać, przez co przedstawione przez niego dziedziny etyki, nauki i religii i ich wzajemne związki są niczym wierzchołki Trójkąta Bermudzkiego, w obrębie którego wszystko ginie. Rzeczy dobre, słuszne, złe i nierozsądne.

EDUKACJA FILOZOFICZNA **POLEMIKI I DYSKUSJE**
211996

ALICJA PRZYŁUSKA-FISZER
Akademia Wychowania Fizycznego w Warszawie

ZASADNOŚĆ ARGUMENTU POTENCJALNOŚCI W SPORZE O PRZERYWANIE CIĄŻY

Jeden z najpoważniejszych argumentów etycznych, wysuwanych przeciwko przerywaniu ciąży głosi, że aborcja jest niedopuszczalna moralnie, ponieważ pozbawia życia potencjalną istotę ludzką. Zastosowany tu sposób rozumowania, zwany argumentem potencjalności, przedstawić można w następujący sposób:

przesłanka (1): pozbawienie życia potencjalnej istoty ludzkiej jest zawsze moralnie złe;

przesłanka (2): płód jest potencjalną istotą ludzką;

wniosek: pozbawianie życia płodu jest zawsze moralnie złe.

Argument potencjalności można potraktować jako złagodzoną wersję tradycyjnego, formalnego argumentu wysuwanego przeciwko przerywaniu ciąży. Wprowadzenie pojęcia „potencjalności" pozwala na uniknięcie problemów, związanych z uzasadnieniem drugiej przesłanki tego rozumowania, głoszącej, że płód jest człowiekiem od momentu poczęcia. W przedstawionym powyżej sformułowaniu druga przesłanka jest mocniejsza, niż w tradycyjnym argumencie, natomiast pierwsza jest znacznie bardziej narażona na krytykę. Płód jest bez wątpienia potencjalną istotą ludzką i potencjalną osobą bez względu na to, jakie własności lub cechy mamy na myśli, posługując się pojęciem człowieka i co jest istotne dla uzyskania statusu moralnego osoby. Dla niektórych filozofów jest to wystarczający argument do uznania, że zapłodnionej komórce jajowej przysługuje status moralny osoby. Uzasadnienie opiera się właśnie na tym, że „wszystkie brakujące mu dziś warunku bycia osobą będą w przyszłości spełnione, nawet jeśli nie są spełnione w tym momencie"[1].

Większe wątpliwości niż w klasycznym, formalnym argumencie, wzbudza natomiast przesłanka (1). Zgodnie z jednym z możliwych kryteriów statusu moralnego, **potencjalne** posiadanie zestawu pewnych cech lub własności (które są istotne dla bycia osobą), może być traktowane jako wystarczający warunek do uzyskania statusu moralnego osoby i posiadania praw moralnych. Przyjęcie tego stanowiska wymaga jednak przedyskutowania wielu istotnych problemów, jak np. tego, czy pozbawienie życia potencjalnej istoty ludzkiej jest *prima facie* złe, dokładnie w takim samym stopniu jak zabicie każdego innego człowieka.

Przedmiotem niniejszych rozważań jest spór o prawomocność, zakres obowiązywania i sposób interpretowania zasady potencjalności w kontekście dyskusji o prze-

[1] M. A. Warren: *Do Potential People have Morał Rights?* "Canadian Journal of Philosophy" vol. VII, 2, June 1977, s. 96.

rywaniu ciąży. Wyróżnijmy na wstępie dwie różne interpretacje tego argumentu, a mianowicie sformułowanie zasady potencjalności w języku praw i w języku moralnej słuszności czynów. Pierwsza z nich kładzie nacisk na to, że prawo do życia przysługuje nie tylko osobom, lecz także potencjalnym osobom. Druga głosi, że potencjalne człowieczeństwo zarodka wystarcza do podjęcia uzasadnionej moralnie decyzji o traktowaniu go jako pełnoprawnego członka naszej wspólnoty moralnej.

I. Zasada potencjalności a prawo do życia

W pierwszej z wymienionych powyżej interpretacji zasada potencjalności głosi, że pozbawienie życia potencjalnej istoty ludzkiej jest moralnie złe, ponieważ potencjalność bycia osobą stanowi wystarczające uzasadnienie dla przyznania danej istocie praw moralnych, a w szczególności prawa do życia. Stanowisko to oparte jest na dwóch przesłankach. Po pierwsze: na założeniu, że wszystkim ludziom przysługuje pewna własność (nawet, jeśli nie jesteśmy w stanie jej precyzyjnie określić), która obdarza każdy posiadający ją organizm prawem do życia. Po drugie: na uznaniu, że na mocy zasady potencjalności każdy organizm, potencjalnie posiadający tę właśnie własność (co oznacza, że uzyska tę cechę w normalnym biegu zdarzeń), ma prawo do życia[2].

Zdaniem Tooley'a argument głoszący, że jakaś istota nabędzie w trakcie dalszego swego rozwoju pewne właściwości, które same w sobie stanowią uzasadnioną podstawę dla przyznania jej prawa do życia, nie dowodzi wcale, że pozbawienie życia takiej istoty przed ujawnieniem się tych cech jest istotnie czynem moralnie złym. Chcąc zbadać zasadność zasady potencjalności — Tooley stawia pytanie: czy jest taka własność J, która nadaje organizmowi prawo do życia tylko dlatego, że znajduje się on w pewnej przyczynowej relacji do drugiej własności K, takiej, że każdy posiadający te własności *ipso facto* ma prawo do życia? [3].

Tooley ilustruje krytykę zasady potencjalności na wymyślonym przez siebie przykładzie z kotem. Załóżmy — pisze — że istnieje substancja chemiczna przemieniająca koty w istoty posiadające zdolności psychiczne dorosłego człowieka. Zgodnie z zasadą potencjalności byłoby moralnie nie do usprawiedliwienia nie przyznanie im prawa do życia, jakie przyznajemy ludziom. Autor sądzi jednak, że nie ma nic złego w powstrzymaniu się od wstrzyknięcia kotu tej specjalnej substancji chemicznej i zabiciu go. Możliwość przekształcenia się kota w osobę nie czyni bardziej złym zabicie go, niż jest to oceniane obecnie. Jeśli nie ma nic złego w powstrzymaniu się od rozpoczęcia takiego procesu przyczynowego, który prowadzi do przekształcenia się kota w osobę, to nie ma także nic złego w przerwaniu go. Dopóki nie rozwiną się własności, które dają podstawę do przyznania danej istocie prawa do życia, nie ma nic złego w podaniu neutralizującej substancji chemicznej i przerwaniu procesu transformacji. Jeśli wolno nam—twierdzi Tooley — zabić kota po wstrzyknięciu mu owej chemicznej substancji, to podobnie nie ma

[2] Zob: M. Tooley: *Abortion and Infanticide.* W: R. M. Baird, S. E. Rosenbaum (eds.): *The Ethics of Abortion.* New York 1989, s. 54.

[3] Ibidem, s. 56.

nic złego w pozbawieniu życia członka gatunku Homo Sapiens, któremu brak owych własności. Potencjalność w obu przypadkach jest taka sama. Jedyna różnica polega na tym, że płód ludzki posiada tę potencjalność od początku rozwoju organizmu, a kot od czasu wstrzyknięcia mu owej substancji. Ta różnica nie jest jednak dla Tooley'a moralnie znacząca.

DokonanaprzezTooley'apróbapodważenia zasady potencjalności nie jest udana z dwóch powodów. Po pierwsze — możliwość przekształcenia się kota w osobę nie wynika z naturalnego procesu zdarzeń. Jeżeli nie wstrzykniemy kotu owej magicznej substancji, to nigdy nie przekształci się on w istotę posiadającą własności, które upoważniają do przyznania mu prawa do życia. Tym samym nie został spełniony pierwszy z wymienionych przez Tooley'a warunków, jaki winna spełnić własność J.

Po drugie—na gruncie zasady potencjalności zabicie kota po wstrzyknięciu mu owej substancji byłoby czynem moralnie złym, ponieważ rozpoczął się proces, który w sposób naturalny doprowadzi do przekształcenia się kota w osobę (w odróżnieniu od poprzedniego przykładu). Uważam, że jest istotna logiczna różnica pomiędzy tymi dwoma przykładami i daje ona podstawę do wyróżnienia „stopni potencjalności". Argumentacja Tooley'a okazał się zatem niewystarczająca do podważenia logicznych podstaw zasady potencjalności.

Z interpretacji argumentu potencjalności w kategoriach praw moralnych wynika, że potencjalna osoba ma takie same prawa moralne jak dojrzała istota ludzka. Ib przekonanie właśnie jest najczęściej kwestionowane w tym sporze. Najważniejsze argumenty są następujące.

Po pierwsze, waga oraz znaczenie rozważanej tu interpretacji argumentu potencjalności są ściśle związane z zaakceptowaniem pewnego, łatwego do podważenia, teoretycznego schematu rozważań etycznych na temat przerywania ciąży. Chodzi mianowicie o wyrażane przez wielu etyków przekonanie, że do udzielenia odpowiedzi na pytanie o moralną dopuszczalność przerywania ciąży wystarczy sformułowanie kryterium pojęcia „osoby" oraz ustalenie, jaka jest relacja pomiędzy klasą istot należących do gatunku Homo Sapiens a klasą osób. Argument potencjalności należy w tym kontekście rozumieć jako zaakceptowanie takiego kryterium osoby, zgodnie z którym *Wszystkie i tylko te istoty, które albo aktualnie albo potencjalnie (tzn. w naturalnym biegu zdarzeń) będą miały c (tzn. zbiór własności koniecznych do bycia osobą) są teraz moralnymi osbami i powinny być chronione przez regułę moralną nie zabijaj*[4]. Kryterium to pozwala na zakwestionowanie linii podziału między deskryptywnym a normatywnym pojęciem człowieka i uznaje za słuszne kryterium genetyczne.

Po drugie, zdaniem niektórych filozofów argument potencjalności oparty jest na błędzie logicznym, ponieważ zaledwie potencjalne posiadanie pewnych cech, uprawniających do przyznania statusu moralnego i prawa do życia, nie wystarcza do przyznania danej istocie aktualnych praw moralnych. „Ogólnie rzecz biorąc—pisze na przykład Singer — potencjalny X nie ma wszystkich praw X. Książę Karol jest potencjalnie królem Anglii, ale nie ma obecnie praw króla"[5].

[4] Por. J. Feinberg: *Abortion.* W: T. Regan (ed.): *Matters of Life and Death.* New York 1980, s. 193.

[5] P. Singer: *Practical Ethics.* Cambridge University Press 1979, s. 120.

Po trzecie, należy postawić pytanie: na jakiej podstawie i dlaczego powinniśmy przyznać potencjalnej osobie jakiekolwiek (potencjalne czy aktualne) prawa moralne? Odpowiedź na to pytanie wymaga rozważenia bardziej ogólnej filozoficznej kwestii dotyczącej tego, komu właściwie przysługują prawa moralne. Niektóre rozstrzygnięcia teoretyczne tego problemu stanowić mogą jednocześnie poważne argumenty etyczne przeciwko zasadzie potencjalności w omawianej obecnie interpretacji, szczególnie jeśli pozwolą zakwestionować podstawy założenia przyjmowanego przez zwolenników argumentu potencjalności, że życie potencjalnej osoby z definicji wymaga większej ochrony niż życie jakiejkolwiek innej istoty nie należącej do gatunku Homo Sapiens. W literaturze etycznej można znaleźć wiele różnych koncepcji uzasadniających przyznanie każdemu człowiekowi prawa do życia. Niektórzy podkreślają związek pomiędzy prawem do życia a świadomym pragnieniem kontynuowania istnienia, inni podkreślają konieczność zachowania szacunku dla istot świadomych, racjonalnych, zdolnych do autonomicznego działania i realizowania swoich planów. Ten sposób rozumowania nie daje zatem wystarczających argumentów na rzecz przyznania takiego samego stopnia ochrony zaledwie potencjalnym co aktualnym osobom oraz uznania ich praw moralnych, w tym prawa do życia.

Po czwarte, nawet jeśli zgodzimy się co do tego, że potencjalnej osobie można przyznać prawo do życia (choć teza ta wzbudza bardzo wiele poważnych wątpliwości), to i tak wcale nie oznacza to uznania za słuszne, że naruszenie potencjalnych praw potencjalnej istoty ludzkiej jest tak samo złe, jak złamanie praw rzeczywiście istniejącej istoty. Ciężar dyskusji przesuwa się wówczas z kwestii filozoficznych — komu przysługują prawa moralne? —na kwestie etyczne: czyje prawo jest w sytuacji konfliktu mocniejsze? Dlatego też podkreśla się często, że zwolennicy argumentu potencjalności powinni wziąć pod uwagę problem relacji pomiędzy aktualnymi prawami aktualnie istniejących osób a potencjalnymi prawami potencjalnych istot ludzkich. Wielu etyków sądzi, że w sytuacji konfliktu praw lub konfliktu interesów matki i płodu, prawa aktualnie istniejącej osoby powinny mieć zdecydowaną przewagę. Dla feministek nie ulega na przykład wątpliwości, że stanowisko, które wysuwa na plan pierwszy prawa moralne zarodka, zaś pomija milczeniem prawa kobiety, jest—z moralnego punktu widzenia—nie do przyjęcia. Potencjalne prawa potencjalnej osoby nie mogą mieć takiej samej wagi moralnej, jak prawa aktualnie istniejącej istoty ludzkiej. Utylitaryści z kolei podkreślają, że zdefiniowanie płodu jako potencjalnej istoty ludzkiej nie oznacza, że przysługujące mu prawo do życia jest mocniejsze, niż prawo do życia jakiejś innej istoty zdolnej do odczuwania bólu.

Przedstawione powyżej argumenty dają podstawę do wyciągnięcia wniosku, że zasada potencjalności w omawianej obecnie wersji nie może stanowić wystarczającego uzasadnienia moralnego dla bezwzględnego zakazu przerywania ciąży. Potencjalność bycia osobą nie wystarcza do przyznania danej istocie praw moralnych, choć może być traktowana jako poważny argument na rzecz uzasadnienia naszych obowiązków moralnych wobec potencjalnych istot ludzkch, obowiązków, które nie wynikają jednak z przysługujących przyszłym ludziom praw. Pojęcie prawa moralnego jest rodzajem opisu, w wybranym języku praw, uzasadnionych roszczeń

danej osoby oraz wskazuje na moralne zobowiązania innych osób w tym względzie. Nie oznacza to jednak, że wszystkie nasze zobowiązania moralne wynikają z praw przysługujących innym. Kolejność wynikania jest inna. Najpierw określa się, jakie roszczenia można uznać za zasadne i jakie są moralne zobowiązania wobec innych ludzi, a dopiero później można przypisywać osobom„prawa moralne". Analiza sporu o przerywanie ciąży świadczy jednak o tym, że wielu autorów ogranicza rozważania etyczne do drugiego z wymienionych powyżej poziomów, uzasadniając powinności moralne poprzez odwoływanie się do praw moralnych.

II. Koncepcja Hare'a i złota reguła

Dobrą ilustracją drugiej, z wymienionych powyżej, interpretacji zasady potencjalności są poglądy R. M. Hare'a[6]. Rozważając problem przerywania ciąży, Hare odwołuje się do klasycznej zasady Złotej Reguły. Można ją sformułować w sposób następujący: „Powinniśmy postępować wobec innych tak, jak chcielibyśmy, aby inni postępowali wobec nas". Myślę, że najlepszym polskim odpowiednikiem tej zasady jest reguła moralna „Nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe". Aby jednak reguła ta mogła być zastosowana do oceny przerywania ciąży, Hare proponuje dokonanie w niej dwóch zmian: po pierwsze—zmianę czasu z przyszłego na przeszły, po drugie — przekształcenie formy hipotetycznej na aktualną. Zmiany te można zilustrować w następujący sposób:

1. Powinniśmy postępować wobec innych tak, jak chcielibyśmy, aby inni postąpili wobec nas (zmiana czasu z przyszłego na przeszły);
2. Powinniśmy postępować wobec innych tak, jak jesteśmy radzi, że inni postąpili wobec nas (zmiana z formy hipotetycznej na aktualną).

Zastosowanie tak przekształconej Złotej Reguły do kwestii przerywania ciąży wydaje się Hare'owi niezwykle proste. Jeśli jestem zadowolony z faktu, że przyszedłem na świat i że istnieję, to znaczy, że jestem rad, że moja matka nie przerwała ciąży. Zatem na mocy Złotej Reguły powinienem uznać, że jestem zobowiązany do podobnego postępowania wobec innych. Złota Reguła pozwala więc, zdaniem Hare'a, wyprowadzić wniosek, że przerywanie ciąży jest postępowaniem moralnie złym, co nie oznacza oczywiście, że nie może być w niektórych przypadkach moralnie usprawiedliwione.

Dla zilustrowania własnego stanowiska etycznego Hare wykorzystuje zmodyfikowany przykład Tooley'a. Załóżmy — pisze — że cudowny środek zmienia nie tylko umysł, ale i ciało kota i załóżmy dalej, że ja sam jestem efektem zastosowania takiego środka wobec kociego embrionu. Nie zmienia to faktu, że jeśli jestem zadowolony, iż nie przerwano ciąży i pozwolono mi przyjść na świat, to jestem także zadowolony, że nie pozbawiono życia kociego embrionu, który za pomocą środka chemicznego zamienił się we mnie. Na mocy Złotej Reguły mogę zatem wnioskować, że nie powinienem zabijać kociego embrionu, któremu zaaplikowano cudowny środek i który przemienia się w istotę podobną do mnie[7]. Fakt, że Tooley dowodzi

[6] Zob. R. M. Hare: *Abortion and the Golden Rule.* " Philosophy and Public Affairs" 1975, vol. 4, nr 3.

[7] Ibidem, s. 210.

słuszności odmiennego poglądu w tej kwestii świadczy, zdaniem Hare'a, o tym, jak bardzo nasze intuicje są nieadekwatne jako przewodnik do rozwiązywania kwestii moralnych. Intuicje są wynikiem wychowania, a nie wychowaliśmy się w świecie, w którym koty zmieniają się w myślące istoty, a ludzie bywają porywani i zmuszani do odgrywania roli sztucznej nerki, aby pomóc w utrzymaniu przy życiu chorych skrzypków (przykład J. Thomson).

Argument potencjalności może być, zdaniem Hare'a, wykorzystany nie tylko do uzasadnienia tezy, że przerywanie *ciąży jest prima facie* złe, lecz także do wykazania, że mamy moralny obowiązek prokreacji. Zasada potencjalności odnosi się bowiem nie tylko do poczętych osób, lecz dotyczy także wszystkich potencjalnych istot ludzkich, które mogą pojawić się w świecie. Oznacza to, że w sytuacji konfliktu powinniśmy brać pod uwagę nie tylko potencjalność płodu, ale także potencjalność innych przyszłych istot ludzkich. Rozumowanie Hare'a przebiega w sposób następujący. Jeżeli jestem zadowolony z tego, że istnieję, to nie mogę ograniczać tego zadowolenia jedynie do faktu, że nie przerwano ciąży. Oznacza to, że jestem zadowolony także z tego, że moi rodzice współżyli ze sobą bez stosowania środków antykoncepcyjnych. Na mocy Złotej Reguły wolno nam zatem nie tylko uznać, że przerywanie ciąży jest moralnie złe, ale także uzasadnić moralny obowiązek prokreacji.

Czy oznacza to, że obowiązkiem moralnym każdego człowieka powinno być posiadanie jak największej ilości dzieci? Hare odrzuca zarzut głoszący, że przyjmowana przez niego koncepcja potencjalności pociąga za sobą konieczność uznania obowiązku moralnego nieograniczonej prokreacji. Sądzi, że powinniśmy w tym przypadku odwołać się do zasady użyteczności, która da nam uzasadnione moralne podstawy do ograniczania populacji i usprawiedliwi politykę populacyjną. Złota Reguła nakazuje nam, co prawda, brać pod uwagę potencjalne osoby, ale dobro tych osób może zostać przeważone przez szkodę, jaką można tym samym uczynić innym aktualnym lub potencjalnym osobom.

Stanowisko to w konsekwencji prowadzi do przybliżenia moralnych problemów antykoncepcji i przerywania ciąży. Hare nie dostrzega także konieczności zmian w sposobie interpretowania interesów płodu w zależności od fazy jego rozwoju, co doprowadza do paradoksalnej, moim zdaniem, koncepcji wymienialności dzieci. Hare chciał poddać w wątpliwość przyjmowane przez wielu filozofów założenie, że nie można skrzywdzić potencjalnej osoby nie dopuszczając do jej pojawienia się na świecie. Uznał, co prawda, że nie można skrzywdzić kogoś, kogo nie ma, jednak skłonny był przyjąć, że z pozytywnej oceny skutków jakiegoś działania („X jest zadowolony z własnego istnienia") wynika, że mamy prawo oceniać negatywnie zaniechanie takiego działania („jeśli jest dobrze, że X istnieje, to byłoby szkodą dla niego nie istnieć i zostać pozbawionym możliwości radowania się z życia"). Hare sądzi zatem, że jeśli ma sens wartościowanie działań, które zostały podjęte, to musi mieć sens wartościowanie hipotetycznego powstrzymywania się od podjęcia tych działań. Ten skomplikowany sposób dowodzenia powinności wobec przyszłych, niepoczętych nawet istot ludzkich nie wytrzymuje, jak sądzę, próby krytyki i wymaga bliższego przeanalizowania podstaw naszych ewentualnych powinności moralnych wobec nieistniejących osób.

Widać wyraźnie, że dokonana przez Hare'a interpretacja argumentu potencjalności prowadzi do zgoła odmiennych wniosków, na temat możliwości moralnego usprawiedliwienia przerywania ciąży niż te, które do tej pory zwykli byliśmy wyprowadzać z akceptacji tej zasady. Zasada potencjalności została przez niego rozszerzona w taki sposób, że pozwala uzasadnić słuszność czynów, których zabraniała w swojej poprzedniej interpretacji. Racją na rzecz usprawiedliwienia moralnego unicestwienia potencjalnej istoty ludzkiej (płodu) jest, zdaniem Hare'a, potencjalność innej, niepoczętej lub już istniejącej istoty ludzkiej.

III. Krytyka argumentu potencjalności

Uważam, że stosowane przez Hare'a pojęcie potencjalności oraz pojęcie potencjalnej istoty ludzkiej budzą uzasadnione logiczne i filozoficzne wątpliwości. Kto jest potencjalną istotą ludzką? Dziewięciomiesięczny płód? Trzymiesięczny? Zagnieżdżona w macicy zapłodniona komórka jajowa? Dwudniowy zarodek? Komórka jajowa i plemnik? Istoty, które mogą przyjść na świat za rok? Nasze przyszłe dzieci? Przyszłe pokolenia? Wszyscy przyszli ludzie, którzy pojawią się kiedyś na świecie? Nie ulega wątpliwości, że pojęcie potencjalności jest pojęciem wieloznacznym i może być rozumiane w różny sposób[8].

Pierwsza kwestia jest zupełnie podstawowa i dotyczy konieczności rozróżnienia pomiędzy dwoma całkowicie różnymi znaczeniami pojęcia potencjalności, a mianowicie potencjalnością przyszłych ludzi, którzy być może pojawią się kiedyś na świecie, a potencjalnością zarodka W pierwszym z tych znaczeń pojęcie potencjalnych osób, potencjalnych pokoleń itp. można zastąpić terminem przyszli członkowie gatunku ludzkiego, przyszli ludzie, przyszłe pokolenia. Potencjalność w tym wypadku oznacza jedynie teoretyczną możliwość zaistnienia zupełnie niezidentyfikowanych osobników w nieokreślonej przyszłości. W drugim znaczeniu potencjalność oznacza teoretyczną i zarazem praktyczną możliwość przekształcenia się danego zarodka w dojrzałego człowieka, tkwiącą w nim samym możność dalszego rozwoju. Dlatego też potencjalność zarodka i potencjalność przyszłych niepoczętych jeszcze istot ludzkich jest czymś całkiem odmiennym i stosowanie tego samego pojęcia potencjalności wobec płodów i wobec przyszłych członków przyszłych pokoleń jest błędem logicznym. Oznacza to, że nawet przy założeniu słuszności argumentu potencjalności nie daje on podstaw do uzasadnienia takich samych zobowiązań moralnych wobec wszystkich przyszłych możliwych istot ludzkich, nie mówiąc już w ogóle o ich ewentualnych prawach. Przypisywanie przyszłym, niepoczętym jeszcze istotom ludzkim jakichkolwiek praw moralnych, włączając w to prawo do pojawienia się na świecie, jest pojęciowym absurdem, między innymi z tego powodu, że nie można szanować ani złamać praw istot, których nie ma[9].

[8] Proponujemy, jako uzupełnienie niniejszych wywodów, tekst Ewy Klimowicz publikowany w „Dziale recenzji" pt. *Kiedy powstaje człowiek?* (przypis redakcji).

[9] Tezę tę uzasadniłam w: *Etyczne podstawy kontroli genetycznej*. „Etyka" 1988/23, s. 111-131.

Druga kwestia dotyczy różnicy pomiędzy potencjalnością zarodka i potencjalnością komórki jajowej lub plemnika Jeśli przez pojęcie potencjalności rozumiemy zdolność do przekształcenia się w osobę bez względu na to, czy ta zdolność zostanie zrealizowana czy też nie, to można dowodzić, że komórka jajowa także jest potencjalną istotą ludzką, ponieważ ma nie tylko teoretyczne, lecz także praktyczne możliwości przekształcenia się w osobę, pod warunkiem, że zostanie zapłodniona. Plemnik i jajeczko odznaczają się jednak pewną przypadkowością, której nie ma płód. Jakiś plemnik może zapłodnić daną komórkę jajową, być może powstanie zarodek, a być może nie. Możliwość dalszego rozwoju jest więc uzależniona od procesu zapłodnienia. „Tak więc — pisze K. Wilkes — gdy w przypadku zapłodnionego jajeczka mamy do czynienia z pojedynczym i niewątpliwym kandydatem na osobę, którą ta właśnie rzecz może się stać, z kandydatem, o którym możemy wyraźnie mówić i któremu możemy przypisać uchwytną tożsamość, to inaczej jest w przypadku komórek poprzedzających zapłodnienie. Nie wiemy bowiem, o jakim jednostkowym przedmiocie chcielibyśmy mówić”[10]. Potencjalność plemnika i jajeczka jest zatem jakościowo inna od potencjalności zarodka i może zostać lepiej określona za pomocą pojęcia prawdopodobieństwa. Jeśli już jednak chcemy pozostać przy terminie potencjalności, to powinniśmy zauważyć, że mamy tu do czynienia z dwustopniową potencjalnością. Gamety mają potencjalną zdolność przekształcenia się w pewien określony byt—pierwszy poziom potencjalności, a on z kolei ma potencjalność przekształcenia się w osobę — drugi stopień potencjalności". Tę różnicę można także wyrazić poprzez nawiązanie do Arystotelesowskiego pojęcia potencji i odróżnienia pomiędzy potencjalnością bierną i aktywną[12].

Warto też zwrócić uwagę na to, że jeżeli argument potencjalności ma mieć w ogóle jakiekolwiek praktyczne znaczenie w rozumowaniu etycznym, to musi brać pod uwagę jakościową różnicę pomiędzy tymi dwoma stopniami potencjalności. W przeciwnym razie pojęcie potencjalności traci zupełnie związek z rzeczywistością, a obowiązki moralne wobec potencjalnych osób rozmywają się w całkowicie niedookreślonym i łatwym do podważenia, z jakiegokolwiek bądź powodu, obowiązku prokreacji.

Dla oceny zasadności argumentu potencjalności w sporze o przerywanie ciąży najważniejszą kwestią jest ustalenie, czy Złotą Regułę, na którą powołuje się Hare, można istotnie traktować jako etyczne uzasadnienie naszych obowiązków moralnych wobec potencjalnych osób. W jednej ze swoich pierwszych wersji Złota Reguła głosiła: „A więc wszystko, cobyście chcieli, aby wam ludzie czynili, to i wy im czyńcie; taki bowiem jest zakon i prorocy”[13]. Uważam, że Złota Reguła nie może być rozszerzona w ten sposób, aby regulowała normy postępowania wobec poten-

[10] K. V. Wilkes: *Od zarodka do osoby ludzkiej.* „Etyka” 1988/23, s. 93.

[11] Tamże.

[12] Zob. Arystoteles: *Metafizyka.* Warszawa 1984, s. 125. Pojęcie potencjalności w sporze o aborcję w ten właśnie sposób interpretuje M. Lockwood: *Warnock versus Powell (and Harradine): When Does Potentiality Count?* "Bioethics" vol. 2, nr 3, July 1988.

[13] *Ewangelia* według św. Mateusza, 7: 12; *Biblia.* Warszawa 1979, s. 1034

cjalnych osób (ze względu na nie same, nie mówię tu bowiem o sytuacjach, w których reguły postępowania wobec potencjalnych osób zostały przyjęte przez wzgląd na interes osób istniejących aktualnie). Nie może także stanowić wystarczająco uzasadnionej podstawy do uogólniania w postaci reguł moralnych takiego postępowania, które przyniosło w przeszłości skutki dla nas korzystne. Zmiana czasu i trybu, którą zrobił Hare, zmienia w sposób zasadniczy sposób rozumienia tej zasady.

Zauważmy, po pierwsze, że Złota Reguła ma zastosowanie do równoprawnych podmiotów moralnych. Zastosowanie jej do wyznaczania naszych powinności moralnych wobec nieistniejących, przyszłych istot ludzkich, jest naruszeniem pewnej konwencji i doprowadza ten sposób myślenia do absurdu. Uważam, że ustalanie naszych powinności moralnych wobec przyszłych istot ludzkich poprzez odwołanie się do Złotej Reguły musi z konieczności prowadzić do problemów wynikających z tzw. paradoksu przyszłych jednostek (istnienie jest zawsze lepsze od nieistnienia) i jest narażone na te same zastrzeżenia. Dowodzi tego sam Hare twierdząc, że te osoby, które nie są zadowolone z własnego życia i nie odczuwają radości istnienia, także mają moralny obowiązek prokreacji, bowiem zgodnie ze Złotą Regułą, gdyby były zadowolone z istnienia, to nie chciałyby, aby ktoś pozbawił je życia. Zwróćmy uwagę na to, że Złota Reguła w tym przykładzie zmienia swoje brzmienie i powraca do swojej klasycznej wersji. Zadowolenie bądź nie z faktu istnienia przestaje odgrywać jakąkolwiek rolę, a podstawą uogólnienia staje się konieczność przestrzegania takich samych zasad postępowania wobec innych, jakich wymagamy od innych w stosunku do siebie. Ten sposób rozumowania nie może jednak dotyczyć istot, których nie ma, i którym z tego właśnie powodu nie można, bez popadania w pojęciowy absurd, przypisywać pragnień, praw i obowiązków moralnych, ani też wymagać od nich szanowania i realizowania naszych praw.

Po drugie, Hare zakłada, że do podważenia czyjegoś stanowiska w dyskusji etycznej wystarczy okazać, że jego zwolennik nie byłby skłonny do zaakceptowania takiego samego sposobu postępowania wobec samego siebie—a zatem reguła leżąca u podstaw tego działania nie może być zasadą moralną. Zasada uogólnialności nakazuje nam bowiem przyjmować takie same sądy etyczne w identycznych jakościowo lub względnie podobnych przypadkach[14]. Zasada ta jest jednak, jak wiadomo, zasadą formalną i Hare nie ma już żadnego innego sposobu argumentacji, jeśli przeciwnik uzna, że byłby gotów zaakceptować podobną regułę, np. usprawiedliwiającą aborcję, także w stosunku do samego siebie[15]. Wynikająca z zasad racjonalnego myślenia etycznego konieczność uogólniania nie przesądza treści czynu i dlatego też nie powinna być jedyną podstawą oceny moralnej. Myślę, że to te właśnie konsekwencje zasady uogólnialności skłoniły Hare'a do manipulacji ze sformułowaniem Złotej Reguły, bo dokonane przez niego zmiany czasu i trybu dały możliwość odwołania się do następującego argumenty: skoro cieszysz się życiem, to znaczy, że musisz uznać przerywanie ciąży za moralnie złe. Taka argumentacja jest jednak, jak sądzę, chybiona.

[14] R. M. Hare: *Abortion...*, op. cit., s. 209.

[15] Zob. M. Warnock: *Ethics since 1900.* Oxford University Press 1978, s. 83.

Po trzecie, podstawą Złotej Reguły jest konieczność równego traktowania interesów wszystkich osób, w tym także swoich własnych. Zalecanie odpowiedniego sposobu postępowania w oparciu o własne uczucie zadowolenia jest naruszeniem idei bezstronności i nie bierze w ogóle pod uwagę możliwości istnienia konfliktu interesów różnych osób. Poczucie zadowolenia z konsekwencji, jakie przynosiło nam zachowanie innych ludzi, nie musi się pokrywać z moralną akceptacją regł, jakimi kierowano się wobec nas w przeszłości. Zadowolenie może mieć swoje źródło w fizycznej radości istnienia, nieodczuwania bólu lub odczuwania przyjemności. Możemy być zadowoleni ze skutków, wynikających dla naszego istnienia z postępowania innych osób, które inni—patrząc z odmiennej perspektywy—oceniliby jako niesprawiedliwe, egoistyczne, a nawet złe.

Załóżmy, że swoje istnienie zawdzięczam temu, że moja matka nie zdecydowała się na przerwanie ciąży, pomimo dokonanego na niej brutalnego gwałtu. Idąc tropem rozumowania Hare'a, jeśli jestem zadowolony z faktu, że istnieję, to powinienem być także zadowolony, że w przeszłości dokonano gwałtu na mojej matce. Korzystając ze Złotej Reguły, być może powinienem zalecać ten sposób postępowania innym potencjalnym gwałcicielom. Jeśli zaś ktoś zawdzięcza swoje istnienie temu, że jego matka postawiona w obozie koncentracyjnym pod przymusem wyboru pomiędzy dziećmi, poświęciła córkę dla ratowania życia syna („Wybór Zofii), to czy radość istnienia ocalałego dziecka może być wystarczającym powodem do uzasadnienia słuszności takiego postępowania? Czy istotnie wolno nam powiedzieć, że każda kobieta powinna w takiej sytuacji ratować życie syna? Jeśli jestem zadowolona, że udało mi się przeżyć katastrofę samochodową dzięki manewrowi kierowcy, który naraził na poważne kalectwo grupę dzieci idących drogą, aby uniknąć czołowego zderzenia z innym samochodem, to czy radość z istnienia musi być tożsama z moralną akceptacją takiego postępowania? Jeżeli osoba psychicznie chora jest szczęśliwa i zadowolona z własnej egzystencji, czy daje to wystarczająco uzasadniony powód dla uznania, że powinniśmy tworzyć więcej osób chorych umysłowo? Wystarcza chyba przykładów, aby dostrzec, że radość istnienia to za mało, aby moralnie zaakceptować wszystkie czyny popełnione przez innych ludzi w przeszłości, dzięki którym nadal mogą egzystować na świecie.

Złota reguła odnosi się do naszych obecnych pragnień, dążeń i stosowanej przez nas miary oceny swojego zachowania i postępowania innych ludzi. Zadowolenie z istnienia nie może w żaden racjonalny sposób potwierdzać tezy o moralnym obowiązku prokreacji. Podsumowując, należy powiedzieć, że w filozofii moralnej często przyjmuje się, że niektóre nasze zobowiązania moralne wynikają ze zdarzeń, które miały miejsce w przeszłości. Nie oznacza to jednak powszechnej akceptacji dla tezy, że przeszłość zawsze powinna o czymś decydować. Także podstawowa idea Złotej Reguły nie jest zakotwiczona w przeszłości, nie oznacza konieczności powielania zachowań innych ludzi wobec nas, ale wybiega w przyszłość i dotyczy postępowania, które chcielibyśmy (po namyśle i świadomie) zaakceptować jako słuszne.

Hare zakłada, że uznając zasadę potencjalności mamy prawo sądzić, iż nie tylko przerywanie ciąży, ale też antykoncepcja oraz decyzja o nieposiadaniu dzieci jest *prima facie* niemoralna. W praktyce stanowisko Hare'a jest dużo mniej radykalne i właściwie niczym nie różni się w swoich konsekwencjach od teoretycznie prze-

ciwstawnej pozycji — potencjalni ludzie nie mają praw, ale mamy uzasadnione powody, aby unikać przerywania ciąży i decydować się na wychowywanie dzieci. Pojawia się bardzo istotne pytanie: po co w ogóle ustanawiać moralny obowiązek prokreacji, skoro można go tak łatwo podważyć? Argumenty Hare'a wskazujące np. na przeludnienie świata, jako na jeden z możliwych do wykorzystania w tym przypadku argumentów moralnych, świadczą o tym, że w praktyce nie ma żadnych problemów z moralnym uzasadnieniem konieczności naruszania tego obowiązku. Myślę, że właśnie z powodu swoich praktycznych konsekwencji stanowisko Hare'a można potraktować jako teoretyczny wybieg, pozwalający na moralne usprawiedliwienie przerywania ciąży i jednoczesne uniknięcie problemów z argumentem potencjalności[16]. Z podanych już wyżej powodów uważam, że decyzje dotyczące nie posiadania dzieci nie wymagają żadnych moralnych uzasadnień — stosowanie środków antykoncepcyjnych lub zachowanie czystości jest zachowaniem moralnie naturalnym, a nie — jak chce Hare — *prima facie* złym. Złota Reguła nie wystarcza także, jak już była o tym mowa, do uznania słuszności argumentu potencjalności w sporze o aborcję. Pozostaje odpowiedzieć na pytanie: dlaczego właściwie argument potencjalności tak wielu osobom wydaje się moralnie istotny?

W dyskusji na temat zasady potencjalności można także spotkać utylitarystyczną wersję tego argumentu, która odwołuje się do bezosobowej interpretacji zasady użyteczności: każdy, kto zabija potencjalną istotę ludzką, pozbawia świat przyszłej, racjonalnej i świadomej siebie istoty i tym samym zmniejsza globalną ilość szczęścia we wszechświecie. Bezosobowa interpretacja zasady użyteczności wzbudza jednak poważne wątpliwości o charakterze moralnym. Wydaje się bowiem, że pozbawienie rozważań etycznych charakteru osobowego i odwoływanie się do globalnej ilości szczęścia we wszechświecie, może doprowadzić do odrażających moralnie koncepcji wymienialności osób, leży więc w sprzeczności z podstawową wartością etyki: ochroną niepowtarzalnej wartości każdej osoby. Tworzenie szczęścia dla ludzi jest, jak zauważa Warren, moralnie słuszne, ale tworzenie ludzi dla szczęścia jest neutralne moralnie[17]. Maksymalizowanie ilości szczęścia bez przykładania wagi do sposobu jego rozdzielania, jest podstawową wadą tej koncepcji utylitaryzmu. Moralność powinna dotyczyć szczęścia jednostek, a nie skupiać uwagę na ilości abstrakcyjnego szczęścia w ogóle. Poza tym, ta interpretacja argumentu potencjalności prowadzi, paradoksalnie, do usprawiedliwienia wszystkich zabiegów przerywania ciąży, o ile kobieta będzie miała inne dziecko w późniejszym czasie. Powraca tu rozważana przez Hare'a koncepcja dziecka „na wymianę", a przerywanie ciąży można określić jako „opóźnienie" w dostarczeniu światu racjonalnej i świadomej siebie istoty. Koncepcja ta rodzi także inne teoretyczne i praktyczne problemy, jak np. do jakiego momentu rzowoju płodu ta „wymiana" jest moralnie usprawiedliwiona? Czy dobro przyszłych dzieci może usprawiedliwić cierpienie zadawane odczuwającej istocie ludzkiej? W jaki sposób powinniśmy mierzyć jakość szczęśliwego życia?

[16] Por. M. A. Warren: op. cit.

[17] Ibidem, s. 282.

[18] Jest to argument P. Singera: *Practical Ethics*, op. cit, s. 121.

Dowodzenie słuszności argumentu potencjalności w przedstawiony powyżej sposób nie jest zatem przekonywujące. Warto jednak zaznaczyć, że krytyka omawianej powyżej interpretacji zasady potencjalności nie jest równonaczna z całkowitym odrzuceniem bezosobowej wersji zasady użyteczności. Uważam, że może ona zostać wykorzystana w rozumowaniu moralnym, jeśli odróżnimy wyraźnie obowiązki moralne wynikające z akceptacji zasady nie-szkodzenia od tych, które płyną z uznania za słuszne działań zmierzających do maksymalizowania dobra. I tak np. nie tylko zapobieganie cierpieniu konkretnych istot, ale także zapobieganie zwiększeniu ilości cierpienia na świecie, może być uznawane za nasz obowiązek moralny. I choć takie stanowisko może rodzić problem związany z asymetrią naszych moralnych (negatywnych i pozytywnych) powinności, to uważam, że można dowodzić, iż w przypadku przyszłych istot ludzkich moralny obowiązek niepowodowania cierpienia jest bardziej wiążący niż obowiązek zwiększania sumy szczęścia.

IV. Wnioski

Waga i znaczenie argumentu potencjalności może się zmieniać w zależności od akceptowanej przez nas teorii etycznej. Podstawowym zadaniem moralności powinna być, moim zdaniem, ochrona interesów istot ludzkich zdolnych do odczuwania bólu i cierpienia. Przyjęcie tego stanowiska daje uzasadnione moralne podstawy do odrzucenia argumentu potencjalności, bowiem istnieje znacząca moralnie różnica pomiędzy istotami potencjalnie zdolnymi do odczuwania wrażeń a tymi, które odbierają je aktualnie. Jeśli przez pojęcie krzywdy będziemy rozumieć naruszenie interesów takich istot, to musimy uznać, że nie tylko nie można skrzywdzić istot, których nie ma i być może nigdy nie będzie (przyszłe pokolenia), ale także tych, które nie mają swoich interesów. Pojęcie krzywdy jest bowiem pojęciem odnoszącym się do skutków naszych działań, a nie do intencji. Zdaniem Hare'a wolno nam powiedzieć, że nasi rodzice zrobiliby źle, gdyby nie powołali nas do istnienia. Przyjęte przeze mnie założenia pozwalają mi wnioskować, że taka ocena jest błędna: nikt nie mógł zrobić nam krzywdy nie powołując nas do istnienia, ponieważ nie byłoby wtedy nikogo, komu można by zrobić krzywdę.

Najbardziej wiarygodne, moim zdaniem, sformułowanie zasady potencjalności głosi, że pozbawienie życia potencjalnej istoty ludzkiej jest moralnie złe, ponieważ pozbawia ją wszelkiej przyszłości, uniemożliwia prowadzenie racjonalnego i świadomego życia. Byłby to więc argument nawiązujący do koncepcji interesów. Jego siła zależy jednak od tego, czy przyszłym oraz potencjalnym ludziom można przypisywać interesy. Sądzę, wbrew opinii Hare'a, że interesy mogą mieć jedynie osoby istniejące aktualnie, zdolne do odbierania i odczuwania wrażeń ze świata zewnętrznego. Sformułowanie „to leży w interesie przyszłych osób" ma charakter przenośni i oznacza tylko tyle, że jeśli przyszli ludzie pojawią się na świecie, to będą mogli żądać od nas poszanowania dla przysługujących im praw. Jednak nie można mówić o interesach nieistniejących i niezidentyfikowanych osobników, choć mamy podstawy, aby twierdzić, że jeśli staną się oni osobami, to powinniśmy zadbać o spełnienie ich interesów.

Podstawowy argument, jaki może być przedstawiony na rzecz tego stanowiska, jest następujący. Postawą przyznania podmiotom moralnym praw moralnych jest

konieczność ochrony indywidualnych interesów odczuwających istot Pojęcie interesu jest tu interpretowane w kategoriach subiektywnych, osobowych i dlatego ma charakter indywidualny. Ani gamety, ani zapłodniona komórka jajowa nie mogą zatem, zarówno z powodów formalnych jak i empirycznych, posiadać interesów. Warunkiem posiadania interesów jest pojawienie się świadomości i możliwości odczuwania, a to oznacza — innymi słowy — że empirycznym warunkiem posiadania interesów jest pojawienie się aktywności mózgowej. Stanowisko to pozwala na odrzucenie argumentu potencjalności, który swoją siłę oddziaływania czerpie, moim zdaniem, z intuicyjnego przyjmowania tezy o konieczności ochrony życia ludzkiego bez uświadomienia sobie powodów, dla których takie postępowanie jest uznawane za moralnie słuszne.

EDUKACJA FILOFOFICZNA POLEMIKI I DYSKUSJE
Vol. 21 1996

HENRYK SZABAŁA
Uniwersytet Gdański

POJĘCIE POZNANIA KOINCYDENTALNEGO

1. Złączeni kamiennym deszczem

Wyrażenie „Poznanie koincydentalne" nie jest bynajmniej hybrydą językową maskującą stare sensy gnoseologiczne przedstawiane w takich nazwach jak: poznanie dialektyczne, poznanie relacyjne, poznanie relatystyczne, unitarystyczne czy konwergencyjne[1]. Aczkolwiek sens tego terminu nie może być traktowany jako całkowicie nie związany, obcy, oderwany od tradycji i kontekstu tych odmiennych znaczeń teoriopoznawczych, bowiem pokrewieństwo znaczeniowe jest wyraźne i nie mam zamiaru się go wypierać.

Sens wyrażenia pochodzi od pojęcia *koincydencja.* Termin ten ma swój rodowód w średniowiecznym pojęciu *coincidentia,* a którego paleograficzna metryka wskazuje na mariaż dwóch kategorii: *koine* i *incidens. Koine,* to pojęcie w języku greckim oznaczające *wspólność,* dokładniej *wspólny,* a więc może to być wspólny język, wspólny duch, wspólna kultura, to coś, co jest pomostem, co łączy i wydaje się, że późniejsze łacińskie słowo *co-itus,* którego polskim odpowiednikiem znaczeniowym jest *spółkowanie,* ma swoją genealogię w temże greckim terminie. Natomiast łacińskie pojęcie *incidens,* w swym pierwotnym sensie pochodzi od słowa *incidentia,* co w polskim przekładzie dosłownie znaczy *deszcz kamienny,* a jego późniejszy sens ma co najmniej dwa znaczenia. W pierwszym — *incidens* wskazuje na jakieś gwałtowne zdarzenie, niespodziewany wypadek, zajście; natomiast jego druga konotacja ukazuje pewien gwałtowny spór, sprzeczkę, nieoczekiwany konflikt Jednakże pokrewne słowo *incydencja* (łac. *incidentia* — równoważnik znaczeniowy w języku polskim, to rzeczy zdarzające się), jest faktycznie terminem geometrycznym wskazującym na określone relacje jakie istnieją między figurami geometrycznymi. Relacyjność zaistniała pomiędzy jakimiś faktami tworzy sens pojęcia *incydencfi.* Tak więc termin *koin-cydencja,* który jest właśnie stopem tych dwóch pojęć *koine* i *inci-dens,* jest w istocie spotęgowaniem tej konotacji zawartej już wcześnie w tych macierzystych kategoriach. Albowiem dosłowne znaczenie *koincydencja* jest właśnie pewną wspólnotą zdarzeń, wypadków, które pojawiają się jednocześnie. To swoisty interwał przestrzenno-czasowy, gdzie akt poznawczy staje się pomostem łączącym dane fakty.

[1] Pojęcie poznania relatystycznego autorstwa L. Zachariasza, który obok dwóch tradycyjnymi elementów aktu poznawczego, tj. podmiotu i przedmiotu, wprowadza nowy element autonomiczny jakim jest metoda, omówię w pracy *Poznanie koincydentalne jako nowy paradygmat w filozofii współczesnej.* Przedmiotem analizy będą także pozostałe koncepcje tu wymienione.

Wyrażenie *koincydencja* nie jest bynajmniej obce językowi epistemologii, nie jest barbaryzmem gwałcącym pole znaczeniowe teorii poznania. Przeciwnie, myślę, że jest terminem konstytutywnym tego pola. Poznanie jest właśnie aktem koincydencji.

2. Fundamentalne pytanie

Na gruncie ontologii poznania, pytaniem podstawowym staje się pytanie o stosunek podmiotu do przedmiotu poznania. Stawiane jest fundamentalne pytanie, co jest pierwotne w akcie poznawczym: podmiot czy przedmiot poznania? Następnie zastanawiano się nad tym, w jakiej relacji do świata rzeczy pozostaje świadomość podmiotu poznawczego. Interesowano się faktem, na ile poznanie jest zdeterminowane przez sferę przedmiotową, lub też, na ile sfera przedmiotowa jest uwarunkowana podmiotem poznania? Te i zbliżone pytania mieszczą się w tzw. kwestii tożsamości myślenia i bytu.

W płaszczyźnie ontologicznej rozwiązanie tego problemu na gruncie wiedzy było i jest beznadziejnie trudne dla ludzkiego intelektu. Tak bowiem jest, „... że każda próba odpowiedzi, co jest pierwotne w bycie: duch, świadomość, rozum czy też rzecz, przedmiot, materia, jest próbą, która nie wyrasta z logicznego myślenia, ale ma swe irracjonalne podłoże. Rodzi się ono nie z płaszczyzny wiedzy, lecz wiary. Wszelka odpowiedź na to pytanie, z pozycji ontologicznej, z istoty swej nie podlega żadnej zasadzie weryfikacji, wykracza ona poza możliwości ludzkiego intelektu. Człowiek nie jest w stanie wspiąć się na taką platformę transcendentalną, wykraczającą poza czasoprzestrzeń i świat, z której mógłby dostrzec tajemnicę odpowiedzi na to jedno z najtrudniejszych pytań”[2]. Aczkolwiek nie znaczy to, że to beznadziejnie trudne pytanie nie jest już wznawiane. Nie sposób wyrugować tej ludzkiej potrzeby, która pytanie to przywołuje, ożywia, nadaje mu wciąż nowe znaczenie. Jakkolwiek, trzeba zauważyć, że coraz głębsza i szersza jest świadomość tego, że wszelkie próby odpowiedzi mają wyłącznie irracjonalne, światopoglądowe implikacje, bynajmniej nie kierujące się logiką rozumu.

O ile można się zgodzić, że problematyka ontologiczna szczególnie kwitła w filozofii mediewistycznej, to jednak nie można zarzucić myśli średniowiecznej, by była skażona znamieniem niepewności w płaszczyźnie epistemologicznej. Można zaryzykować twierdzenie, że w filozofii średniowiecznej nie pojawiło się jeszcze pytanie na poziomie epistemologicznym, co jest pierwotne w akcie poznawczym: podmiot czy przedmiot? Podmiot i przedmiot, osoba i rzecz, myśl i świat nie były jeszcze biegunowo sobie przeciwstawione. Scholastyczny umysł traktował świat i człowieka w sposób całościowy, a rozum trwał w nierozerwalnej więzi z rzeczywistym bytem. Świat i człowiek, w gnoseologicznym obrazie, istniał w koincydentalnej formie i nie było jeszcze rozdarcia pomiędzy świadomością a rzeczywistością bytu cielesnego. Okres filozofii nowożytnej zrodził się właśnie w efekcie owego rozdarcia bytu.

[2] H. Szabała: *Między myślą a rzeczywistością, czyli problem podmiotu i przedmiotu w filozofii nowożytnej*. Warszawa 1990, s. 17.

3. Zbrodnia w filozofii

W XVII wieku homogeniczny byt został zantagonizowany na dwa przeciwstawne światy — Świat świadomości i świat rzeczy. Tym **zbrodniarzem filozoficznym",** jak uważa Maritain, który przeciwstawił myśl rzeczy, był twórca filozofii nowożytnej René Descartes. To on właśnie spowodował „... rozdział między rozumem a zmysłami, z których pomocą rozum utrzymywał łączność z przedmiotami i z konkretnym zrealizowanym bytem"[3]. Była to „... pogarda dla roli ciała w dziele poznania, odrzucenie poznania zwierzęcego, które jest naszym pierwszym łącznikiem ze światem stworzeń. Jest to odrzucenie naszej właściwej doli, która polega na tym, że musimy poznawać przy pomocy zmysłów i umysłu, razem wziętych"[4]. Kartezjusz, odkrywając własny fundament filozoficzny w spostrzeżeniu immanentnym, w *cogito,* wprowadził myśl filozoficzną na paradoksalną drogę dychotomii. Dychotomii myśli i rzeczy, podmiotu i przedmiotu. Świat będący do tej pory harmoniczną całością, został podzielony przez filozofa z La Haye swoistym dysonansem, jaki zaistniał między sferą czystej świadomości i sferą bytu transcendentnego, czyli świata poza świadomością. Zrodziło się wówczas pytanie fundamentalne: który z elementów aktu poznawczego jest pierwotny, podmiot czy przedmiot?

Ojciec J. M. Bocheński stwierdza dość prowokacyjnie, że od tego czasu rozpoczyna się „Ciemny okres w dziejach myśli filozoficznej trwający... do mniej więcej XIX wieku"[5]. Grzechem lub, jak mówi Bocheński — zabobonem, jest rozmyślanie nad pytaniem: „... czy człowiek może w ogóle coś poznać, czy istnieje świat, względnie jakiś przedmiot poznania poza myślą ludzką"[6]. To poważne przestępstwo zdarzyło się za sprawą Kartezjusza.

Na czym dokładnie ono polega? Na tym, że od czasów Descartesa zaczęto pojmować podmiot poznania jako czystą i samoprzenikliwą świadomość, natomiast przedmiot poznania stał się jakby negacją tak rozumianej świadomości, był wobec podmiotu całkowicie zewnętrzny, znajdował się naprzeciw niego. Można powiedzieć, że *subiekt* i *obiekt,* te dwa człony aktu poznawczego usadowiły się na biegunowo przeciwstawnych pozycjach. M. A. Krąpiec zauważa: „Dla starożytnych wszystko, co żyło, posiadało duszę jako pierwsze źródło życia, od Descartesa powstała teoria, że świadomość jest czymś odrębnym od materii. Życie zostało pojęte jako czysty proces materialny, a dusza straciwszy łączność z życiem straciła też zarazem łączność z ciałem.. Zatem istnieją w świecie dwie substancje: myśląca i rozciągła; dusza i ciało. Są to oddzielne światy. Nie stykają się one ze sobą". [7] Nie ma między nimi przejścia. Powstały bariery, których nie można przekroczyć. Nie można przekroczyć barier świadomości, albowiem w kartezjanizmie do istoty aktu

[3] J. Maritain: *Trzej reformatorzy*. Warszawa, b. d. w., s. 77.

[4] Tamże, s. 78.

[5] J. M. Bocheński: *Sto zabobonów.* Paryż 1987, s. 89.

[6] Tamże, s. 108.

[7] M. A. Krąpiec: *Ja—człowiek. Zarys antropologii filozoficznej.* Lublin 1974, s. 27.

poznawczego należy dysjunkcja pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Efektem tej sytuacji, gdy nie ma przejścia od świadomości do świata rzeczy, jest rodzące się pytanie, znamienne dla filozofii nowożytnej: jak to przejście odnaleźć? Jak spostrzega S. Kamiński: „Filozofia stała się u niego (tj. u Kartezjusza) problemem sama dla siebie”[8]. Albowiem, według Kartezjusza, świadomość ludzka staje się wyłącznym podmiotem i przedmiotem analiz filozoficznych, jest źródłem wiedzy ludzkiej oraz sprawdzianem jej wartości. Kamiński pisze: „Filozofia poznania nie była wstępem lub fragmentem filozofii, ale tę ostatnią, jeśli nie zastępowała, to w zasadniczej części wchłaniała”[9]. Kartezjańska formuła konstytuująca świat w metafizycznym dualizmie podmiotu i przedmiotu wycisnęła piętno na całej myśli nowożytnej, wykazując przy tym niezniszczalną żywotność i olbrzymią trwałość. Niektórzy powiadają, że od tego momentu zapanował paradygmat Kartezjański w filozofii, inni zaś uważają ten okres jako czas największej zapaści, jaka wystąpiła w historii filozofii. Postać samego Kartezjusza postrzegana jest także dwoiście. Jedni widzą w nim największego reformatora w dziejach nowożytnej myśli, inni zaś przeciwnie, traktują go jako złoczyńcę intelektualnego, który posiał ziarno wątpliwości w gnoseologicznym ogrodzie świata.

4. Proces dekartezjanizacji

Jeszcze za życia Kartezjusza wszczęto w środowisku filozoficznym wysiłek w celu unieważnienia jego dualizmu rozdzierającego byt na dwie opozycyjne sfery — sferę świata realnego (zewnętrznego) i sferę czystej subiektywności. Można powiedzieć, że wraz z Kartezjuszem rozpoczął się jednocześnie swoisty proces dekartezjanizacji. Zaranie tego procesu, co może zabrzmi paradoksalnie, można już dostrzec w samej filozofii Descartesa. Pomijając na razie tę kwestię, można powiedzieć, że proces dekartezjanizacji biegł jakby jednocześnie trzema drogami. Dwie pierwsze, to sposoby odrzucenia dualizmu Kartezjańskiego; jakkolwiek wychodzą one z przeciwstawnych pozycji metodologicznych, to faktycznie są do siebie podobne. Albowiem pragną odrzucić dualizm poprzez redukcję jednego z członów aktu poznawczego do drugiego, tym sposobem uzyskując homogeniczność tego aktu. Określiłem te próby mianem dwojakiego redukcjonizmu: przedmiotowego i podmiotowego[10].

Redukcjonizmy te charakteryzowały się tym, że następuje w nich redukcja podmiotu do przedmiotu albo redukcja przedmiotu do podmiotu. W pierwszym wypadku przedmiot konstytuuje podmiot Podmiot poznania w tym znaczeniu — jest całkowicie bierny, niewiele wnosi do wiedzy ludzkiej. Jest on tylko ścisłą transmisją doznań płynących od przedmiotu. Redukcjonizm przedmiotowy traktuje podmiot poznania jak czuły sejsmograf czy błonę fotograficzną, na której utrwala się, lub ma się utrwalić, czysty przedmiot poznania. Subiektywność ma być

[8] S. Kamiński: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej.* Lublin 1989, s. 37.

[9] Tamże, s. 251.

[10] Zob.: H Szabała: *Problem podmiotu i przedmiotu od Kartezjusza do Gadamera.* Gdańsk 1990.

całkowicie wyrugowana, jeśli pragniemy, aby poznanie pretendowało do miana poznania obiektywnego. Tendencja ta jest jaskrawo widoczna w filozofiach o proweniencji naturalistycznej, szczególnie tam, gdzie prymat obiektywnej rzeczywistości ma charakter dogmatyczny.

Diametralnie odmienną formacją gnoseologiczną, a właściwie będącą jej odwróceniem, jest redukcjonizm podmiotowy. Redukcjonizm ten podstaw poznania szuka w podmiotowości. Podmiot, w tym wariancie epistemologicznym, staje się warunkiem istnienia przedmiotu. Przez pryzmat podmiotowości uobecnia się świat rzeczy, byt przedmiotów. Podmiot staje się jedynym gwarantem pewności i jedności poznania. Cechą tak rozumianej gnoseologii jest wiara w to, że podmiot sam z siebie, samodzielnie inicjuje akty poznawcze, jak też w ostatniej instancji rozstrzyga o prawomocności osiągniętej wiedzy.

Cechą wspólną tych dwóch redukcjonizmów jest to, że mają identyczną intencję — zniesienie problemu dualizmu Kartezjańskiego. Pragną zlikwidować ów dysonans rozszczepiający świat na *mundus sensibilis* i *mundus intelligibilis,* poprzez redukcję jednego z nich do drugiego. Za pomocą takiego zabiegu byt miał od nowa uzyskać swą jedność, ponieważ dualizm zostałby zniesiony. Akt owego zniesienia odbywałby się zawsze kosztem jednego z tych dwóch opozycyjnych: albo elementu świadomościowego, albo rzeczowego.

5. Redukcjonizm czyli nobilitacja absurdu

Obydwa stanowiska redukcjonistyczne, zarówno w sensie logicznym jak i gnoseologicznym, nie dadzą się utrzymać. Albowiem pogłębiona analiza opcji redukcjonistycznych wskazuje na sprzeczności logiczne tak rozumianych aktów poznawczych. Nic przeto dziwnego, że od czasów Kanta zaczęto rozumieć akt poznawczy w wymiarze koincydentalnym. Sens tej koincydentalności rozumie się w tym znaczeniu, że w akcie poznawczym mamy zawsze do czynienia z jednoczesną zbieżnością zarówno sfery podmiotowej, jak i przedmiotowej.

Mówiąc najprościej: niedorzeczność redukcjonizmów wynikała z tego, że pragnąć unieważnić dualizm Kartezjański w imię jedności świata, unieważniali wraz z nim samo pojęcie aktu poznawczego, niszcząc jego strukturę koincydentalną. Każdy redukcjonizm, kiedy optuje za jednym tylko z elementów aktu poznawczego, traktując go jako pierwotny w samym akcie, tj. przedmiot lub podmiot, rozrywa tym samym relację między tymi współwystępującymi elementami i burzy przeto sens pojęcia poznania. Albowiem samo usiłowanie dokonania wyboru któregokolwiek z elementów aktu poznawczego jako pierwotnego, jest czynnością absurdalną, ponieważ zakłada ona, iż można poznawać przedmiot bez podmiotu, albo nazywać poznaniem to, co jeszcze w podmiocie nie istnieje jako obiekt tego poznania. Wszelki priorytet chronologiczny w pojawieniu się elementów aktu poznawczego w istocie przeczy istnieniu samego aktu poznawczego.

Trzeba bowiem zdać sobie sprawę z tego, że jeśli ktokolwiek, w jakimkolwiek miejscu lub czasie zakładał, zakłada lub będzie zakładał tezę, że w poznaniu pierwotnie dana jest sfera przedmiotowa, jakaś „obiektywna rzeczywistość" istniejąca poza podmiotem poznania, a która w świadomości poznającego się odzwier-

ciedla, to tym samym zakłada twierdzenie, nie zawsze uświadomione, że musi istnieć przedział czasowy w akcie poznawczym obejmującym tylko przedmiot poznania, bez współobecności podmiotu poznającego. Twierdzenia powyższego rodzaju nie tylko są obarczone grzechem niekonsekwencji w pojmowaniu samego aktu poznawczego, lecz ponadto zawierają w sobie również pewien ładunek irracjonalny. Zakładają one bowiem to, że może istnieć przedmiot poznania w akcie poznawczym, kiedy jeszcze na scenę poznania nie wkroczył jego główny bohater, czyli ten, który ów przedmiot ma postrzegać.

Do natury tak rozumianego poznania należy to, że podmiot poznania traci swą legitymację ontologiczną lub zostaje zredukowany tylko do czystej potencjalności. Jest on wyłącznie matrycą, albo swoistym medium, w którym uobecnia się wyłącznie obraz czystej rzeczy. Albowiem tak naprawdę byt podmiotu poznawczego ma być ukryty, jeśli nie może być całkiem nieobecny.

Mimo wszystko nie jesteśmy w stanie, przy całym wysiłku wyobrazić sobie w akcie poznawczym absencji tego podmiotu, gdzie przedmiot miałby istnieć sam w sobie. Upieranie się co do możliwości takiego wyobrażenia gnoseologicznego zmienia całkowicie samą konstytucję aktu poznawczego. Bowiem akt poznawczy w tym właśnie momencie traci swoją moc poznawczą i ulega przesunięciu z płaszczyzny gnoseologicznej na płaszczyznę mityczną. Tak ujęty problem przestaje być problemem wiedzy, a staje się problemem wiary w pełnym tego słowa znaczeniu. Albowiem wszelki przedmiot poznania pojawia się w bycie dopiero wówczas, kiedy wprzęga się w relację z podmiotem poznania i gdy wraz z nim współkonstytuuje akt poznawczy.

Tak to bowiem już jest, że człowiek będący podmiotem poznania nie jest w stanie przekroczyć własnego człowieczeństwa i tylko tak naprawdę w sobie znajduje jedyną rzeczywistość nieuwarunkowaną. Wszelki inny punkt wyjścia jest wyrazem wtórnej abstrakcji, której nie sposób uprawomocnić bez powrotu do sytuacji ludzkiej.

Oglądając to samo zjawisko aktu poznawczego jakby z drugiej strony zwierciadła, widząc go przez pryzmat podmiotu poznania, kiedy przyznaje się pierwszeństwo w akcie poznawczym sfery subiektywnej, wpadamy w ten sam wir niedorzeczności, jak to się działo w przypadku absolutyzowania strony przedmiotowej poznania.

Jakakolwiek próba optowania na rzecz pierwotności podmiotu w akcie poznawczym, prowadzi w konsekwencji do przyjęcia dość osobliwego stanowiska, że w początkach aktu poznawczego musi istnieć interwał czasowy, gdzie jeszcze jest nieobecny przedmiot poznania, natomiast akt poznawczy jest aktem, aczkolwiek ograniczonym wyłącznie do samego podmiotu poznania. Podmiot poznania preegzystuje wówczas w akcie poznawczym przed światem poznawanym, który dopiero ma powstać. Tak pojęte poznanie przestaje być poznaniem, bo nie istnieje jeszcze to, co ma być poznawane.

Konkludując, założenie o pierwotności sfery podmiotowej w akcie poznawczym jest wyłącznie założeniem imaginacyjnie możliwym, ponieważ faktycznie zawsze element podmiotowy jest zdeterminowany całością rzeczy, od których uciec nie sposób, jeśli nie chcemy wpaść w sidła absurdu.

Reasumując, w obydwu redukcjonizmach, a więc i tym, w którym istniał prymat przedmiotu nad podmiotem w akcie poznawczym, jak i dowrotnie, gdzie świadomość poznającego miała być pierwotną mieliśmy do czynienia ze swoistym aktem wiary, to jest aktem przekraczania filozofii, bowiem zostaje ona pozbawiona wszelkiej argumentacji uzasadniającej wybór, dający priorytet jednej ze stron aktu poznawczego. Prawomocność pytania epistemologicznego w kwestii stosunku myślenia do bytu postawiona zostaje pod znakiem zapytania, kiedykolwiek dokonujemy wyboru jednego z członów aktu poznawczego, traktując go jako pierwotny w owym akcie.

6. Panteizm czyli wyjście bez wyjścia

Według Nicolaia Hartmanna. istnieje trzecie wyjście w kierunku dekartezjanizacji, określane przez niego stanowiskiem monistycznym. Ma ono polegać na utożsamieniu myślenia z bytem. Wszelki byt musi być tak pojęty, że jego natura jest przez myśl przeniknięta, a tym samym uchwycona. Jadnekże owa myśl nie wypływa ze źródła podmiotowości, zrywa z założeniem, że pierwszym i jedynym bezpośrednim przedmiotem poznania jest dla rozumu sam rozum, jego własna czynność, której implikacją jest istnienie uzależnione. Punktem wyjścia w stanowisku monistycznym ma być założone a priori twierdzenie o zemancypowaniu wszystkich rodzajów substancji. Wyraźną egzemplifikacją tej optyki intelektualnej jest panteistyczna filozofia Barucha de Sponozy, a później, prawie po dwóch wiekach, filozofia Schellinga i Hegla.

Istotą wszelkich panteistycznych wizji było zerwanie z dualistycznym obrazem świata, w którym na dwóch przeciwstawnych biegunach znajdował się byt myśli i byt rzeczy. Świat jest pojmowany w sposób organiczny, człowiek jest jego immanentną częścią, jego duchowość jest tylko zaakcentowaną duchowością całej przyrody. Staje się ona tożsama z Bogiem, stworzenie jest koincydentalne ze stwórcą, a przedmiot się upodmiotawia. Cechy, które dla Kartezjusza były przymiotami dwóch odrębnych substancji, w myśli Spinozjańskiej stają się przymiotami jednej i tej samej substancji. Dualizm ontologiczny Descartesa zostaje u Spinozy zastąpiony dualizmem ich własności, bowiem jedyna substancja: Przyroda-Bóg jest zarówno rozciągła jak i myśląca Konkretyzacja myśli Spinozjańskiej była bardzo odmiennie interpretowana Leszek Kołakowski nawet twierdził, że „Ontologia Spinozy,... była słupem milowym w dziejach nowożytnego materializmu”[11], tj. pojmował ją skrajnie materialistycznie. Inaczej myśl Spinozjańską przedstawiali historycy marksistowscy: widzieli ją najczęściej w optyce hylozoistycznej, akcentując, że każda rzecz w Spinozjańskim obrazie świata jest w pewnym sensie ożywioną posiada swą dynamikę, prawie tak, jak to ujmowano w naiwnym materializmie greckim. Ta optyka interpretacyjna narzuca wizję natury rozumiejącej, kreatywnej, obdarzonej samowiedzą, wobec której świadomość podmiotowa jest w pewnym sensie zawisłą podległą w niej się dopiero identyfikuje. Rozumienie tego rodzaju jest bliskie

[11] L. Kołakowski: *Spinoza i tredycje humanizmu nowożytnego.* W: B. Spinoza: *Etyka.* Kraków 1954, s. XXIII.

tradycji religijnej, która pragnie Spinozjańskiego Boga przedstawić w duchu teistycznym, gdzie traci on swą immanentność.

Mimo sugestii Leszka Kołakowskiego, iż Bóg Spinozjański nie jest Bogiem panteistów, i interpretacja panteistyczna myśli Spinozy jest chybiona, a teologiczny termin jest tylko maską materii i przyrody, mimo wszystko trudno jest tę interpretację odrzucić. Bowiem odrzucając ją, w pewnym sensie odrzucamy też całą wiarogodność samego Spinozy, redukując go do roli wielkiego mistyfikatora. Albowiem u Spinozy wszechświat nie istnieje poza Bogiem, lecz tylko w Bogu. Rzecz i myśl nie są same w sobie samoistne, lecz są symptomem tego, co samoistne, to jest Boga. A skoro świat nie istnieje poza Bogiem, to i Bóg nie może istnieć poza światem. Bóg staje się gwarantem nie tylko jedności bytu, ale i jedności poznania. Bowiem dzięki temu, że myśli i rzeczy są równoległymi objawami jednej substancji, jest możliwe poznanie rzeczy przez myśl, bo myśli jak i rzeczy — wywodzą się z natury Boga.

Należy zauważyć, że u Spinozy ludzkie myślenie przestaje być tylko ludzkie, ponieważ nie może istnieć bez działania Boga i w tym sensie przestaje być jego wyłączną własnością. A także nasze istnienie traci walory niezawisłości wobec bytu Boga, stąd i my sami przestajemy należeć do siebie, a stajemy się Boga własnością. Dotychczasowy Kartezjański dwuświat podmiotu i przedmiotu, u Spinozy przeistacza się w wszechogarniający absolut znoszący opozycyjność myśli i bytu, świadomości i świata rzeczy. Zostaje tylko Bóg i nic poza Bogiem. Podmiot jednostkowy zostaje zastąpiony podmiotem absolutnym, a autonomia świata rzeczy i świata myśli zostaje zastąpiona Bogiem samym, stając się z nim tożsama i tracąc przez to własną tożsamość. Panteizm być może przezwycięża dualizm podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego, jednak ceną tego przezwyciężenia jest fakt jednoczesnej likwidacji autonomii tych dwóch fundamentalnych członów ludzkiego poznania; tracąc swą tożsamość — przestają być identyfikowalne.

7. Koincydentalny pomost

Koincydentalna koncepcja poznania unika redukcjonistycznych konsekwencji, a także nie ma nic wspólnego z monizmem panteistycznym unicestwiającym tożsamość podmiotu i przedmiotu w akcie poznawczym. W akcie poznawczym rozumianym koincydentalnie, zawsze mamy do czynienia z współmanifestacją, w której jednocześnie jest obecny podmiot i przedmiot poznania. Współobecność obu tych elementów aktu poznawczego nie implikuje tezy, że są one ze sobą tożsame. Podmiot i przedmiot w koincydentalnie rozumianym akcie poznania są jakościowo autonomiczne, aczkolwiek wspólnie i tylko wspólnie mają możność ten akt poznawczy konstytuować. Stąd trudno mi się zgodzić z tezą Leszka Nowaka, że inną, obok koincydentalizmu, alternatywą wykroczenia poza redukcjonizm „... jest absolutyzacja podmiotu — a więc tak wyidealizowanie podmiotu, by zanikły różnice oddzielające go od przedmiotów zewnętrznych, a pod «absolutny podmiot» podpadały także przedmioty zewnętrzne”[12]. Uważam bowiem, że tak rozumiane poznanie jest

[12] L. Nowak: *O tak zwanym paradygmacie koincydentalnym w filozofii.* „Edukacja Filozoficzna” 15/1993, s. 51.

jednak li tylko jedną z optyk redukcjonizmu podmiotowego, w którym przedmiot traci swą ontologiczną tożsamość. Świat tak rozumiany zostaje pochłonięty przez podmiot poznania, ginie to wszystko, co różne, inne, niepowtarzalne, a cała rzeczywistość rozpływa się w pantcistycznej wszechjedni. L. Nowak dodaje, „... iż to, co różni podmiot od przedmiotu jest drugorzędne, istotą zaś jednego i drugiego — a więc istotą bytu — jest to, co im wspólne, wówczas ów zabieg absolutyzacji jawi się jako zrozumiały i prawomocny. Jest on jednocześnie alternatywnym: ani redukcjonistycznym, ani koincydentalnym rozwiązaniem zagadnienia stosunku podmiot-przedmiot. Miast sprowadzać jeden człon opozycji do drugiego albo głosić, iż oba są nieredukowalne i sensowne jeno w powiązaniu wzajemnym, utrzymuje się, iż opozycja znikła: bo podmiot absolutny jest właściwym podmiotem poznania prawomocnego, a jest on jednocześnie swym własnym przedmiotem”[13].

Trudno jest się z tym twierdzeniem zgodzić, może poza jednym, że nie jest to koincydentalne rozwiązanie zagadnienia stosunku podmiot-przedmiot. Emmanuel Levinas mógłby to stanowisko nazwać jako postać myśli totalizującej[14]. Aczkolwiek, być może, cała myśl metafizyczna od Talesa do Hegla, tej totalizacji pragnęła i w niej znajdowała swe namaszczenie, bo czymże jest twierdzenie Talesa, że „wszystko jest wodą”, jak nie pierwowzorem takiego myślenia, to jednak trudno mimo wszystko uznać takie stanowisko, które w imię jedności wyrzeka się tego, co odmienne i niepowtarzalne, by w redukcji uzyskać totalną tożsamość. Nie można nazywać absolutyzacji podmiotu, jego wyidealizowania, aż do takiego momentu, aby zniknęły różnice od oddzielających go przedmiotów, zewnętrznych rozwiązaniem alternatywnym i nie redukcjonistycznym, bowiem on ze swej natury i przytoczonej argumentacji jest właśnie redukcjonistyczny. Nie sposób zgodzić się z tezą, iż to, co różni podmiot od przedmiotu jest drugorzędne, a więc—nieistotne. Jest to ponowny przykład myśli metafizycznie totalizującej, gdzie wszelkie byty posiadają wyłącznie znaczenie w odniesieniu do całości, do istoty systemu. Aczkolwiek w akcie poznawczym chwytany jest moment wspólny dla podmiotu i przedmiotu, ale bynajmniej nie wydaje się, że to, co wspólne dla podmiotu i przedmiotu, implikuje istotę samego podmiotu i przedmiotu, i stanowi o istocie bytu. Doświadczenie ukazuje nam dwie nieredukowalne rzeczywistości: rzeczywistość świata rzeczy i rzeczywistość świadomości, stykające się w każdym akcie poznania, które w tymże akcie są razem i poprzez to spotkanie tworzą ten trzeci wymiar, *świat intelligibilny*, potrzebujący dla swego istnienia wiecznej prolongaty tych dwóch nieredukowalnych rzeczywistości.

Poznanie koincydentalne to właśnie spotkanie tych dwóch suwerennych światów w akcie poznawczym, które w tym momencie tworzą komunię gnoseologiczną, aczkolwiek nie tracą swej własnej tożsamości. Podmiot poznania intencjonalnie związany z przedmiotem poznania ma świadomość swej odrębności i zarazem odrębności obiektu swego oglądu gnoseologicznego. Koincydencja podmiotu i przedmiotu poznania w akcie poznawczym nie polega na utracie tożsamości tych dwóch członów, lecz na koniecznej koegzystencji, w wyniku której dany akt jest jedynie możliwy. Obrazowo można to porównać do aktu poczęcia, gdzie zawsze niezbędny

[13] Tamże.

[14] E. Levinas: *Między dwoma światami.* W: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie.* Gdynia 1991, s. 197.

jest zarówno pierwiastek męski i żeński, a które w owym akcie niczego nie tracą ze swej tożsamości, natomiast owoc tego związku posiada przymioty oby stron. Stąd akt poznawczy przypomina rodziców, którzy z natury nie mogą być tej samej płci, bo taki związek ze swej istoty byłby bezpłodny.

A tego powodu uważam, że zasada metafizycznej totalizacji, akcentująca li tylko to, co jest wspólne w bycie, jest zarazem zasadą pauperyzującą świat, jakoś go okaleczającą. Albowiem przy całym ludzkim, maksymalnym wysiłku gnoseologicznym obraz świata zawsze nie będzie możliwy do uchwycenia, zawsze będzie linią horyzontu, do której nie dojdziemy, aczkolwiek iść trzeba. Świat bowiem ze swej natury jest bytem względem nas transcendentnym, wymykającym się naszej wiedzy, a tylko w koincydentalnym akcie poznawczym jest on nam cząstkowo dany. Nasze ślady w tym transcendentnym świecie są kruche, rozpływające się w fali cza- su. Z drugiej strony — podmiot poznawczy, człowiek, jest także bytem wymykającym się empirycznemu opisowi. Horyzont ludzkiego bytu jest tak samo nie do ogarnięcia, jak horyzont świata zewnętrznego. Zderzenie tych dwóch autonomicznych bytów następuje w akcie spotkania, które zarazem jest poznaniem, a ono ze swej natury ma charakter koincydentalny.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

O DYDAKTYCE FILOZOFII
I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

JACEK WOJTYSIAK
Katolicki Uniwersytet Lubelski

KONCEPCJE NAUCZANIA FILOZOFII

1. Uwagi wstępne. W związku z trwającymi (m. in. na łamach „Edukacji Filozoficznej") dyskusjami w zakresie dydaktyki filozofii i jej historii (warto tu zwrócić uwagę na publikacje J. J. Jadackiego, R. Jadczaka, S. Janeczki, L. Koja, A. B. Stępnia i S. Symotiuka), przedstawiam uwagi na temat podstawowych koncepcji nauczania filozofii. Uwagi te dotyczą przede wszystkim edukacji w szkole średniej, ale zachowują one (po pewnych modyfikacjach) ważność także w odniesieniu do niektórych innych poziomów i form kształcenia filozoficznego, zwłaszcza nauczania przedmiotów filozoficznych i przyfilozoficznych (głównie) na kierunkach pozafilozoficznych w wyższych uczelniach (ewentualnie też „filozofii dla dzieci" w szkole podstawowej, czy popularyzacji filozofii w systemie pozaszkolnym). We wszystkich tych przypadkach (z wyjątkiem i w przeciwieństwie do pełnych studiów filozoficznych), dyscypliny filozoficzne nie stanowią centralnego przedmiotu programu kształcenia, ich nauczanie raczej nie ma charakteru autotelicznego, lecz „usługowy" i wyłącznie propedeutyczny. Swoje uwagi wypowiadam na podstawie wspomnianej wyżej dyskusji, dostępnej literatury (meta)filozoficznej i dydaktycznej, a także własnych doświadczeń dydaktycznych (prowadzenie zajęć propedeutycznych z dyscyplin filozoficznych i przyfilozoficznych w Prywatnym Katolickim Liceum Ogólnokształcącym im. ks. K. Gostyńskiego w Lublinie i w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim — dla studentów pierwszych lat filozofii oraz różnych kierunków niefilozoficznych; także ćwiczenia dla „filozofów" i „pedagogów" z dydaktyki filozofii, włącznie z hospitacjami lekcji filozofii i etyki w lubelskich liceach społecznych).

2. Metafilozofia a dydaktyka filozofii. Określając podstawowe (czy tylko jako możliwe lub projektowane, czy jako faktycznie realizowane) typy nauczania filozofii, należy wziąć pod uwagę przede wszystkim przyjmowaną przez nauczających koncepcję filozofii[1] oraz cele nauczania filozofii. Wyraźne sformułowanie koncepcji filozofii stanowi jedno z zadań metafilozofii (danej filozofii), w tym metodologii filozofii; koncepcję tę można bądź wydobyć z zastanych teorii filozoficznych (np. jako wynik namysłu nad nimi lub jako ich podsumowanie), bądź zaproponować jako pewien program uprawiania filozofii. Określenie celów nauczania filozofii jest z jednej strony konsekwencją przyjętej koncepcji filozofii, a z drugiej — konsekwencją zadań dydaktycznych wyznaczonych przez program kształcenia, w którym uwzględnia się filozofię. Aby więc wyznaczyć cele nauczania filozofii, nie

[1] L. Koj: (*Koncepcje filozofii i wstęp do filozofii.* „Ruch Filozoficzny" 2/1989, s. 159-163) zauważa wręcz, że stwierdzenie zależności podręcznika-wstępu do filozofii od koncepcji filozofii jest czymś oczywistym i banalnym.

wystarczy uświadomić sobie koncepcję tej filozofii, której ma się uczyć. Trzeba jeszcze ustalić rolę filozofii (w tym jej stosunek do innych nauczanych przedmiotów) w edukacji określonej grupy uczących się w danej placówce dydaktycznej. Przykładowo: należy ustalić, jaką funkcję powinno pełnić nauczanie filozofii w klasie matematyczno-fizycznej liceum ogólnokształcącego, aby pomóc w realizacji zadań kształcenia na tym poziomie i profilu szkolnym. Dalszą sprawą jest dokładniejsze wyznaczenie treści (co wiąże się z kwestią wybory zagadnień i twierdzeń filozoficznych, zarazem istotnych dla filozofii, jak i doniosłych w kształceniu pozafilozoficznym) i metod nauczania filozofii (czy są to metody specyficzne, czy wspólne innym dyscyplinom nauczania?).

Powyższe uwagi potwierdzają, że istnieje ścisły związek między dydaktyką filozofii a metafilozofią (wraz z metodologią filozofii). Dydaktyka filozofii zakłada metafilozofię; odpowiedzi na pytania: *dlaczego i jak nauczać filozofii?; czego nauczać z filozofii?; czy i jak może ona być przedmiotem szkolnym?; jaki jest jej stosunek do innych przedmiotów szkolnych?; jaką rolę może filozofia odgrywać w edukacji i wychowaniu?* —zakładają odpowiedzi na pytania: *czym jest filozofia?; jaki jest jest status epistemologiczno-metodologiczny?; jaki jest jej stosunek do innych nauk i działów kultury?* itp. Co więcej, zdaje się, że w wielu dyscyplinach filozoficznych metody uzasadniania twierdzeń filozoficznych utożsamiają się z metodami ich odkrywania; te zaś — od czasów heurystyki Sokratesa — można utożsamiać z metodami ich nauczania.

3. Rozróżnienie koncepcji nauczania filozofii. Dzięki analizom metafilozoficznym (z uwzględnieniem wiedzy z zakresu historii filozofii), można określać różne koncepcje filozofii. Wyróżnianie tych koncepcji jest zależne od przyjętego aspektu i stopnia ogólności analiz, kryterium rozróżnień itp. Metafilozofia uprawiana na użytek dydaktyki filozofii powinna odpowiedzieć na pytanie: do jakiej dziedziny kultury filozofia należy? Stąd dla dydaktyki filozofii ważne jest rozróżnienie między filozofią jako poznaniem typu naukowego (jako jedną z dyscyplin naukowych lub naukopodobnych), a filozofią jako działem kultury usytuowanym pomiędzy nauką a np. religią i sztuką (szeroko pojętą, w tym: np. literaturą). W pierwszym przypadku nauczanie filozofii zbliżałoby się do nauczania tzw. przedmiotów ścisłych (np. fizyki), które mają uczącym się dostarczyć pewnej wiedzy o świecie; w drugim — tzw. przedmiotów humanistycznych (np. język polski), których zadaniem jest wprowadzenie młodych ludzi w określone dziedzictwo kulturowe. Oba ujęcia filozofii można dalej różnicować; dla dydaktyki filozofii ważne wydaje się odróżnienie w obrębie pierwszego ujęcia filozofii-poznania jako usystematyzowanego i uzasadnionego (według jakiegoś typu racjonalności) zbioru definicji, twierdzeń (o świecie) itp. (filozofia jako — zależna lub nie od nauk szczegółowych — racjonalna doktryna/teoria pewnego typu) od filozofii-poznania jako jedynie zespołu reguł racjonalnego postępowania badawczego oraz sensownych problemów pewnego typu (filozofia jako pragmatyczna metodologia oraz sztuka rozpatrywania problemów). Konieczne jest też wyróżnienie (w omawianej perspektywie dydaktyki filozofii) filozofii jako światopoglądu, który można uznać będź za szczególną (niewerykowalną) postać „wiedzy"—całościowy obraz (wizję) świata i wartości (podejście „poznawcze"), bądź za określoną formę zachowania kulturowego (postawę ży-

ciową)[2]. Na podstawie powyższej skrótowej analizy metafilozoficznodydaktycznej można więc rozróżnić co najmniej cztery zasadnicze koncepcje nauczania filozofii:

1. Nauczanie filozofii jako **przekonywanie do (określonego) światopoglądu;**
2. Nauczanie filozofii jako **wykładanie (określonej) racjonalnej teorii (doktryny) pewnego typu;**
3) Nauczanie filozofii jako **wyrabianie sprawności rozpatrywania problemów, zwłaszcza problemów, które tradycyjnie uznawano za „filozoficzne";**
4. Nauczanie filozofii jako **wdrażanie do obcowania z dziełami kulturowymi, zwanymi „filozoficznymi".**

Co najmniej w ostatnich trzech przypadkach należy sprecyzować, na czym polega specyfika filozoficznych (w przeciwieństwie do innych) teorii, problemów i dzieł. Można np. zaproponować odpowiedź, że ich filozoficzność polega na tym, że są przygotowaniem, składnikiem lub wyrazem (zapisem) światopoglądu. Ta odpowiedź może wydawać się niezadowalająca lub niewystarczająca (bądź ze względu na niedostateczną jasność pojęcia światopoglądu, bądź ze względu na konieczność ustalenia w nim składników „filozoficznych"). Prawdopodobnie każda z udzielanych tu odpowiedzi będzie albo zbyt ogólna, albo ograniczona do czyichś preferencji. Nie jest wykluczone, że większość filozofów zgodziłaby się co do tego, że filozoficznymi są (co najmniej lub tylko niektóre) takie problemy, teorie, dzieła itp., które zalicza się do metafizyki/ontologii, epistemologii, aksjologii itp. Bliższe determinacje wymagałyby tu jednak szczegółowych analiz metafdozoficznych, które mogą prowadzić do różnych stanowisk.

Jeśli chodzi o ogólne cele nauczania filozofii (czyli wyznaczone przez koncepcje filozofii, a nie zadania kształcenia, w ramach którego filozofię umieszczono), to istnieje wyraźna dychotomia między pierwszą i drugą (z wyżej wymienionych), a trzecią i czwartą koncepcją nauczania filozofii. W pierwszej parze celem tym jest przyswojenie przez uczniów pewnych twierdzeń, w drugim—pewnych sprawności. Według koncepcji 1., zadaniem nauczyciela jest takie (intelektualne i pozaintelektualne) oddziaływanie na uczących się, by przyjęli oni określone treści i postawy światopoglądowe (w których musi się zawierać czynnik wiary religijnej lub pozareligijnej). Różnica między koncepcją 2. a 1. polega na tym, że (w ramach koncepcji 2.) owe treści traktuje się wyłącznie jako pewien (racjonalnie uzasadniony) system wiedzy, posiadający strukturę typu naukowego (aksjomaty, definicje, reguły, tezy itp.). W przypadku koncepcji 1. edukacja filozoficzna zmierza do tego, by uczący się stali się zwolennikami (czy „wyznawcami") danego światopoglądu; w przypadku koncepcji 2. — by posiadali pewną wiedzę-teorię (czy operowali nią) tak, jak np. wiedzę-teorię fizykalną Jeśli chodzi o koncepcje 3., to cel kształcenia sprowadza się tylko do wyćwiczenia uczniów w rozpatrywaniu (dyskutowaniu) problemów filozoficznych. Ze względu na to, że nie mają one — wedle głosicieli tej koncepcji — jedynych ostatecznych rozwiązań, sztuka dyskutowania problemów ma nie tyle

[2] Dokładniej o różnych koncepcjach filozofii, światopoglądu i pozostałych działów kultury piszą np.: S. Kamiński: *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk.* Lublin 1992, wyd. IV, s. 305-315, 25-28,194-195, 238-245, oraz A. B. Stępień: *Wstęp do filozofii.* Lublin 1995, wyd. III, s. 11-26, 37-42. Tutaj przyjmuje się określenie światopoglądu zawarte w: J. Wojtysiak: *Słownik wybranych terminów filozoficznych.* W: A. B. Stępień: Dz. cyt., s. 325-418, s. 404 n.

prowadzić do przyjęcia pewnych twierdzeń, lecz raczej wyrobienia określonych sprawności intelektualnych (formułowanie zagadnień, wysuwanie hipotez, argumentowanie itp.). W przypadku koncepcji 4. chodzi nie tylko o sprawności czysto intelektualne, lecz szerzej: o umiejętność obcowania z dziełami filozoficznymi czy światopoglądowymi, o zdolność do ich rozumienia i dostrzegania ich znaczącej roli kulturowej, o możliwość kontaktu — za ich pośrednictwem — z dziedzictwem naszego kręgu kulturowego.

4. Bliższe określenie rozróżnionych koncepcji. Jako uzupełnienie i podsumowanie powyższych uwag, można—w odniesieniu do poszczególnych koncepcji — zaznaczyć co następuje.

Ad. 1. Z przedmiotów aktualnie nauczanych w szkołach średnich najbardziej podobnym pod względem nauczania do filozofii-światopoglądu jest religia. (W obecnym polskim systemie szkolnym państwo umożliwia odpowiednim instytucjom religijnym prowadzenie lekcji religii jako zajęć fakultatywnych [wybór między religią a etyką]; instytucje te mają więc prawo traktować te lekcje jako formę swej działalności misyjnej. Gdyby religia była obowiązkowym niefakultatywnym przedmiotem szkolnym, lekcje religii nie pełniłyby raczej funkcji światopoglądowych, lecz ograniczałyby się np. do podawania informacji o dogmatyce, kulcie, etyce i dziejach danej religii jako istotnym dziale kultury powszechnej i narodowej)[3]. Zadaniem katechezy jest wszak nie tylko przedstawienie zasad danej religii/wiary (świadczenie o niej), lecz także zachęta do jej przyjęcia i praktykowania (przepowiadanie, wezwanie). Katechizacja jest więc formą przekonywania do określonego światopoglądu religijnego (inicjacja religijno-światopoglądowa). Inne odmiany upowszechniania światopoglądu różnią się od katechizacji oraz między sobą treścią światopoglądu (np. treści laickie w światopoglądzie areligijnym) oraz sposobami jego przekazu (wiele możliwości, np.: osobiste świadectwo, powoływanie się na autorytet, oddziaływanie na emocje, agitacja; jednym z warunków uniknięcia postawy agitacyjnej jest świadomość statusu poznawczego przekazywanych treści: „to tylko światopogląd! ").

Współcześnie dominuje przekonanie, że filozofia jest tylko co najwyżej składnikiem lub przygotowaniem światopoglądu (całościowej wizji metafizyczno-aksjologiczno-egzystencjalnej, której nie można całkowicie uzasadnić bez odwołania się do wiary religijnej lub pozareligijnej), więc należy zrezygnować z nauczania filozofii według koncepcji 1. i zastąpić ją filozofią 2. -4. oraz (ewentualnie) wprost podaną propozycją (propozycjami) światopoglądową. Uczniowie (rodzice) mogliby np. wybierać między religią a światopoglądem areligijnym (jako przedmiotami szkolnymi); wszak prawie wszyscy zgadzają się z tym, że przeciwstawienie w szkole religii etyce[4]—choć może uzasadnione jako doraźne rozwiązanie pewnych sporów— jest merytorycznym nieporozumieniem (zresztą wywołującym pokusę sprowadzania lekcji etyki — wbrew deklaracjom neutralności światopoglądowej — do prezentacji

[3] Por. np. wypowiedź A. B. Stępnia w: *Religia i etyka w szkołach średnich. Dyskusja redakcyjna.* „Edukacja Filozoficzna" 14/1992, s. 77-105., s. 88 n.

[4] Z dopuszczonych przez MEN do realizacji programów nauczania etyki, najbardziej rzetelne i bezstronne wydają się programy J. Stanisławka.

światopoglądu areligijnego)[5]. Wypada jeszcze odnotować, że koncepcja 1. (jako nauczanie filozofii-światopoglądu materialistycznego) obecna była w nauczaniu filozofii w wyższych uczelniach na kierunkach niefilozoficznych w okresie PRL (obowiązkowe zajęcia z materializmu dialektycznego i historycznego). Wykład marksizmu był często nie prezentacją pewnej (sprawdzalnej czy dyskutowalnej) teorii (według koncepcji 2.), lecz agitacją na rzecz określonego światopoglądu (ideologii) i postaw społeczno-politycznych[6].

Ad 2. Wykładanie pewnej teorii filozoficznej (np. systemu filozoficznego lub doktryny przyporządkowanej tylko jednej dyscyplinie filozoficznej, np. teorii bytu, teorii poznania lub etyce) jest podobne do nauczania jakiegoś tzw. przedmiotu ścisłego (matematyka, fizyka, chemia itp.). Zarówno filozoficzna, jak i niefilozoficzna nauczana doktryna składa się wszak z — powiązanych pewną strukturą i przyjętych wyłącznie ze względu na czynniki (uznawane za) poznawcze — zdań (i innych wyrażeń językowych) o różnym statusie. Znajdują się wśród nich przede wszystkim definicje (określające znaczenia specyficznych dla damej doktryny terminów lub nadające wyrażeniom języka potocznego znaczenia techniczne), zdania o wyróżnionej wartości poznawczej (przyjęte na mocy doświadczenia, oczywistości, zdrowego rozsądku), pytania (formułujące problemy), reguły (rozwiązywania problemów lub przechodzenia od jednych twierdzeń do innych), prawa (uogólnienia), hipotezy itd. Istnieje wiele doktryn filozoficznych (np. Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Dunsa Szkota, Kartezjusza, Leibniza, Spinozy, Brentana, Hartmanna, Ingardena), które można (po ewentualnym przeformułowaniu) wykładać jako tak pojęte systemy wiedzy (czy — jak wolą niektórzy — wiedzę systematyczną, choć nie systemową). Różnią się one między sobą (oraz od nauk szczegółowych) np. treścią, ścisłością, stopniem asercji i ogólności, stosowaniem formalizacji, sposobami uzasadnienia, stosunkiem do danych empirycznych (systemy aprioryczne— aposterioryczne) i poszczególnych nauk szczegółowych (systemy autonomiczne — zależne od danych nauki) itp., lecz wszystkie posiadają podobną strukturę, zawierają (przynajmniej w opinii ich zwolenników) pewien zespół (sprawdzalnych) informacji o świecie oraz są rezultatem funkcjonowania naturalnych władz poznawczych człowieka według jakiegoś typu racjonalności (rygory racjonalności, strategie uzasadniania itp.).

Taka koncepcja nauczania filozofii często wiąże się (choć nie musi) z koncepcją filozofii jako swoistego systemu wiedzy (np. zamkniętego systemu filozoficznego typu heglowskiego lub pozytywistycznego systemu-syntezy nauk); ona też —jak się

[5] *Projekt minimum etycznego dla szkół ponadpodstawowych* M. Środy i J. Hołówki nie uwzględnia kwestii sposobu uzasadniania norm moralnych (neutralność światopoglądowa czy neutralność wobec racjonalności?), pomija neoplatończyków, M. Schelera, „dobro" i „osobę", odrywa etykę seksualną od kontekstu antropologicznego (czym się ona różni od fragmentu teorii patologii społecznych?) itp. Czy jest to wynik niedopracowania, czy preferencji światopoglądowych?

[6] Niektórzy (np. J. Woleński) za nowszy przykład realizacji koncepcji 1. (w wersji egzystencjalistyczno-teistycznej) uznaliby — jak się zdaje — podręcznik J. Galarowicza *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii.* Kraków 1992. Treść tego podręcznika jest jednak zbyt bogata i zróżnico- wana, więc taka opinia byłaby uproszczeniem. Nie wchodząc w merytoryczne oszacowanie zawartości tej książki, należy podkreślić jej walory dydaktyczne i graficzne.

zdaje — dominowała w uniwersyteckim nauczaniu filozofii do początków XX wieku. Przykładem filozoficznej literatury dydaktycznej związanej z koncepcją 2. są tradycyjne podręczniki scholastyczne (w Polsce np. ks. K. Waisa, ks. S. Adamczyka), napisane według (obowiązującego od średniowiecza) schematu: zagadnienie, definicje, przegląd stanowisk, teza, argumenty, obalenie stanowisk przeciwnych. Nowsze książki tomistyczne odchodzą od tego schematu (np. o. M. A. Krąpiec), przyjmując niekiedy nastawienie metaprzedmiotowe (A. B. Stępień). Koncepcję 2. w pozytywizującej opcji filozoficznej realizują np. A. Grzegorczyk (np. *Mała propedeutyka filozofii naukowej*. Warszawa 1989) i B. J. Gawecki.

Ad. 3. Obecnie w szkole średniej brakuje przedmiotu spełniającego funkcje odpowiadające filozofii jako sztuce dyskutowania i rozwiązywania problemów. Niekiedy dyskusje na tematy kontrowersyjne przeprowadza się w ramach tzw. godzin wychowawczych, zajęć przygotowujących do życia w społeczeństwie (w tym: w rodzinie), języka polskiego. Jednak te dyskusje stają się najczęściej bądź ekspresją przekonań i postaw uczniów, bądź mają na celu ukierunkowanie uczniów w stronę przekonań uznawanych oficjalnie za wartościowe (oddziaływanie wychowawcze). Rzadko zwraca się w nich uwagę na poznawczą wartość wypowiedzi ich uczestników (np. analizapoprawności logicznej wysuwanych argumentów), a co najwyżej akcentuje się zasady tzw. kultury dyskusji. Szkoda, gdyż właśnie w dyskusji można nabyć lub ujawnić szereg sprawności ogólnointelektualnych (zadawanie pytań, wyszukiwanie ich założeń, generowanie odpowiedzi, definiowanie, rozróżnianie itp.), których określanie należy do takich dyscyplin prakseologicznych jak ogólna pragmatyczna metodologia, logika praktyczna, metodyka pracy naukowej, technologia pracy umysłowej, które rzadko stanowią odrębny przedmiot nauczania, nawet na studiach wyższych. Kształcenie filozoficzne według koncepcji 3. ma właśnie na celu rozwinięcie w uczniach wspomnianych sprawności ogólnointelektualnych („sztuka myślenia"), które są przydatne do pracy w ramach każdej nauki. Problemy filozoficzne w sposób szczególny nadają się do tego, by stanowić materiał, za pomocą którego wyrabia się omawiane sprawności. Problemy te wszak wymagają —ze względu na swą złożoność i różnorakie ich ujęcia—starannego sformułowania, rozpatrywania z różnych punktów widzenia oraz ogromnego krytycyzmu (rewizja posiadanych przekonań). Poza tym zagadnienia filozoficzne są uniwersalne, w tym sensie, że stale pojawiają się na różnych etapach i w różnych dziedzinach wiedzy ludzkiej; żadne ich rozwiązania nie są jedyne i ostateczne, wymagają więc ciągłego dyskutowania ich na nowo.

Koncepcja 3. jest współcześnie związana z ujęciami filozofii występującymi w niektórych odmianach, dominującej w uniwersytetach anglojęzycznych, filozofii analitycznej (filozofia asystemowa—jako zespół problemów, których nie rozpatruje się wprost w ramach nauk szczegółowych lub jako dyscyplina metapoznawcza). W szkole lwowskiej zwolennikiem tej koncepcji był S. Igel — autor jedynego w języku polskim pełnego opracowania omawianej tu problematyki. Według Igla, naczelną metodą nauczania filozofii jest dyskusja, „albowiem filozofia nie tyle

rozwiązuje, ile wykrywa i naświetla zagadnienia”[7]. Jedną z propozycji realizacji tej koncepcji są podręczniki K. Ajdukiewicza. Przykładowo: *Propedeutyka filozofii dla liceów ogólnokształcących* (zatwierdzona do użytku szkolnego przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w 1938 roku, Lwów-Warszawa 1938), sprowadza wstępny kurs filozofii do logiki ogólnej i psychologii (jako neutralnych światopoglądowo dyscyplin, uczących podstawowych czynności poznawczych i „otwierających nam oczy na zagadnienia, należące do innych działów filozofii”); a *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka* (Warszawa 1983, wyd. II; wyd. I — 1949) — do analitycznego przedstawienia różnych zagadnień i stanowisk głównych działów filozofii.

Innym, znacznie bardziej radykalnym zastosowaniem omawianej koncepcji jest dzisiaj (realizowany w kilku miejscach także w Polsce), atrakcyjny amerykański program dydaktyczny *Philosophy for Children* (akcent na dialogiczną sztukę kreatywnego i krytycznego myślenia na poziomie przedmiotowym i metaprzedmiotowym)[8]. Obecnie również przetłumaczono na język polski kilka zachodnich wprowadzeń do filozofii w duchu koncepcji 3. Najlepszym z nich (choć nie pozbawionym sugestii światopoglądowych) jest błyskotliwa książeczka T. Nagela: *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii* (Przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1993). Jednak pojawiają się też takie książki, które rażą m. in. błędami historycznymi i merytorycznymi, niedbałością przekładu i redakcji, wyraźnymi preferencjami aksjologicznymi i stronniczym układem materiału[9]. Tylko pozornie należą one do koncepcji 3.; być może nawet są ukrytą agitacją światopoglądową (np. na rzecz agnostycyzmu, naturalizmu lub hedonizmu).

Ad. 4. Zajęcia z filozofii jako działu kultury powinny mieć podobny charakter jak inne zajęcia kulturoznawcze. Niektóre lekcje historii i języka polskiego (historii literatury) traktuje się w szkole średniej jako lekcje z historii kultury (lub przynajmniej niektórych jej działów). Zadaniem przedmiotów humanistycznych (kulturoznawczych) w szkole średniej jest nie tylko nauczenie młodych ludzi rozumienia (interpretacji) dzieł kultury, lecz także wprowadzenie ich do uczestnictwa w tradycji (dziedzictwie) życia kulturowego społeczności danego kręgu („inicjacja kulturowa”). W tej tradycji (chodzi tu przede wszystkim o tradycję kultury śródziemnomorskiej) doniosłą rolę odgrywa filozofia. Filozoficzne dzieła, doktryny, pytania,

[7] S. Igel: *Dydaktyka propedeutyki filozofii*. W: *Encyklopedia wychowania*, t. 2: *Nauczanie*. Warszawa 1934, s. 427-459 (tam też bogata literatura przedmiotu), s. 422. Igel — mimo krytyki (s. 433-435) tego, co w niniejszym tekście nazwano koncepcją 3. i 4. — faktycznie proponuje (s. 436 n) program minimalistyczny, wbrew deklaracjom ukierunkowany właściwie tylko na wyrabianie sprawności logiczno-metodologicznych (w duchu koncepcji 3.) i naukę psychologii.

[8] Zob. np. (oprócz materiałów publikowanych lub wymienianych m. in. na łamach „Edukacji Filozoficznej” i „Biuletynu Olimpiady Filozoficznej”): *Philosophy for Children and the Opportunity for Thinking in Education. An lnterview with Matthew Lipman by Zaza Carneiro de Moura.* "Bulletin of the International Council for Philosophical Inquiry with Children", 1991, vol. 6, nr 2, s. 3-7.

[9] Zob. J. Teschman, K. C. Evans: *Filozofia. Przewodnik dla początkujących.* Przeł. T. Baszniak. Warszawa 1994, oraz (!) R. H. Popkin, A. Stroll: *Filozofia.* Przeł. J. Karłowski, N. Leśniewski, A. Przyłębska. Konsult nauk. prof. B. Andrzejewski, Poznań 1994. Dowiedzieć się z nich można np., że metafizyka to filozofia bytu i poznania, zajmująca się „umeblowaniem świata”, by nie wspomnieć o perskiej genezie deontonomicznego chrześcijaństwa czy „dowodzie z Pierwszej Przyczyny”.

maksymy itp. są powiązane (na zasadzie wzajemnej interpretacji, przenikania, nadbudowywania się itp.) z dziełami sztuki (głównie literatury) i religii, instytucjami społeczno-prawnymi, obowiązującą moralnością i obyczajowością itp. Wykład filozofii według koncepcji 4. to właściwie wykład historii filozofii w szerokim kontekście kulturowym, ukazujący rozmaite powiązania filozofii z innymi działami kultury. W pewnym stopniu wykład ten realizuje *Historia filozofii* Wł. Tatarkiewicza, pojęta przede wszystkim jako „historia filozofów" (a nie zagadnień) i zawierająca wiele odwołań historycznokulturowych do epok, w których żyli omawiani autorzy (stałe pozycje: życie, pisma, poprzednicy, poglądy, wpływ i chronologia, wydarzenia współczesne).

5. Konsekwencje omawianych koncepcji. Należy podkreślić, że przyjęcia każdej z tych koncepcji prowadzi do określonych konsekwencji. Przyjęcie pierwszej lub drugiej koncepcji wiąże się z koniecznością wyboru światopoglądu lub teorii, które miałyby się stać przedmiotem nauczania. Wybór ten jest trudny, choćby ze względu na wielość niezgodnych ze sobą teorii (kierunków, doktryn, stanowisk) filozoficznych. Wprowadzenie dokładnie jednej z nich do nauczania szkolnego jest równoznaczne z uznaniem jej za adekwatną wiedzę o świecie (w przeciwieństwie do przynajmniej niektórych innych teorii). W przypadku trzeciej i czwartej koncepcji nie istnieje problem takiego wyboru, w jej ramach trzeba wszak przedstawić różne ujęcia i raczej należy się wstrzymać przed opowiadaniem się za jednym z nich. (Mamy tu do czynienia tylko z wyborem zagadnień i dzieł, ale ten — łatwiejszy od wyboru jednej doktryny — może zostać dokonany np. za pomocą wymiernego kryterium ilości odwołań do danych zagadnień i dzieł w twórczości filozoficznej lub szerzej: kulturowej). Grozi to jednak relatywizmem, sceptycyzmem lub agnostycyzmem: uczeń może dojść do przekonania, że — skoro nie prezentuje mu się jednej teorii—wartość poznawcza wszystkich tekstów filozoficznych (i zawartych w nich — często przeciwstawnych — rozwiązań problemów) jest bądź równie względna, bądź nierozstrzygalna, bądź w ogóle nie istnieje (to, o czym one mówią, jest niepoznawalne). Owo przekonanie może doprowadzić do negatywnych — z punktu widzenia pedagogiki — skutków.

Jeśli chodzi o te skutki, to warto zaznaczyć, że pierwsze dwie koncepcje zdają się mieć wyraźny walor wychowawczy. Nauczanie zgodnie z nimi dostarcza wszak uczniom światopogląd lub wiedzę porządkującą obraz rzeczywistości i życia ludzkiego, a tym samym zaopatruje ich w narzędzia do podejmowania decyzji i kształtowania postaw. W przypadku dwu ostatnich koncepcji filozofia pomaga w osiągnięciu wielu przydatnych sprawności intelektualnych oraz wrażliwości kulturowej, lecz w zasadzie nie daje jedynej i ostatecznej wizji rzeczywistości oraz „recepty na życie". Powstaje jednak pyanie: czy taka wizja lub „recepta" w ogóle istnieje i czy pod jej pozorami nie zechce ktoś narzucić ludziom przekonań, dzięki którym będzie mógł nimi kierować?

Wobec tego, co wyżej powiedziano, można wysunąć kilka zastrzeżeń. Treść jednego z nich sprowadza się do stwierdzenia, że omówione w niniejszym tekście koncepcje nie są różnymi koncepcjami nauczania filozofii, lecz raczej powiązanymi ze sobą aspektami tego nauczania Można wszak tak prowadzić zajęcia z filozofii (i *de facto* wielu je w ten sposób prowadzi), by zarazem realizować wszystkie

wymienione koncepcje. Aby móc to uczynić, należy np. zauważyć, że są takie teorie filozoficzne (np. arystotelizm), które wykłada się metodą aporematyczną, poprzez dyskutowanie problemów (koncepcja 3.), w odwołaniu do — źródłowo przedstawionej. —historii filozofii (koncepcja 4.); teorie te traktuje się przy tym jako (niekiedy syntetyzujące dotychczasowe doktryny filozoficzne) systemy wiedzy (koncepcja 2.) o ważnych konsekwencjach światopoglądowych (koncepcja 1.).

Jednak powyższy przykład ukazuje tylko możliwość nakładania się na siebie różnych koncepcji, nie negując potrzeby ich rozróżnienia. Otóż nawet gdy omawiane koncepcje potraktuje się jako komplementarne, to któraś z nich musi mieć charakter dominujący, a cele postawione w jednej z nich muszą być nadrzędne wobec celów pozostałych. W podanym wyżej przykładzie dominującą okazuje się koncepcja 2., zgodnie z którą celem nauczania filozofii jest przyswojenie przez uczniów pewnej doktryny filozoficznej traktowanej jako system wiedzy o świecie; aporematyczny i historyczny wykład tej wiedzy to tylko środki do efektywnej realizacji tego celu, a nabycie odpowiedniego światopoglądu to jej konsekwencje. Możliwości kombinacji koncepcji jest co najmniej kilka (np. przedmiot nauczania to historia filozofii jako historia działu kultury, ale tak wyłożona, by niejako przy okazji naprowadzić uczących się na właściwą doktrynę lub światopogląd za pomocą odpowiednio ukierunkowanej rekonstrukcji sporów prowadzonych w dziejach filozofii); w każdym jednak przypadku któraś z wymienionych koncepcji stanowi podstawę, na której nadbudowują się pozostałe.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na to, że w ramach każdej z omawianych koncepcji można przedstawiać te same treści, lecz każdorazowo w inny sposób. Za przykład niech posłuży twierdzenie o istnieniu/nieistnieniu Boga (osobowego pozaświatowego absolutu). Według koncepcji 1. zadaniem nauczyciela jest doprowadzić do przyjęcia przez ucznia tego twierdzenia jako osobiście akceptowanego i życiowo doniosłego przekonania. Aby osiągnąć ten cel, nauczający ma prawo odwoływać się zarówno do sfery intelektualnej wychowanka (nie koncentrując się zbytnio na racjonalnej wartości podawanych argumentów), jak i np. sfery emocjonalnej. Takie postępowanie jest niedopuszczalne dla wykładowcy pracującego zgodnie z koncepcją 2. Dla niego i jego słuchaczy owo twierdzenie jest tylko składnikiem prezentowanej — i uznanej za prawdziwą — teorii: twierdzenie to wymaga uzasadnienia wyłącznie według reguł racjonalności w tej teorii obowiązujących. Stanowi ono po prostu jakąś informację (przyjętą za pomocą jakiegoś typu doświadczenia lub rozumowania mającego pewne przesłanki) o określonych konsekwencjach teoretycznych i praktycznych. Jeszcze inaczej wygląda status wspomnianego twierdzenia w ramach koncepcji 3.: jest ono nie tyle informacją, ile przedmiotem analizy (jakie są argumenty za jego uznaniem?, jakie przeciw?, jaką posiada moc eksplanacyjną?, do jakich trudności intelektualnych ono prowadzi?, jakie posiada założenia?). Taka analiza—przeprowadzona pod kierownictwem specjalisty (logika, metodologa) — uczy umiejętności rozpatrywania problemów jako podstawowej czynności naukotwórczej. W przypadku koncepcji 4., cały proces dydaktyczny sprowadza się do odpowiedniego przedstawienia tekstów, w których twierdzenie o istnieniu/nieistnieniu Boga wystąpiło. Uczniowie mogą w ten sposób poznać i uwrażliwić się na kulturową rolę tych tekstów i zawartego w nich twierdzenia, a zwłaszcza zwrócić uwagę

na ich filozoficzne i pozafilozoficzne (np. religijne, psychologiczne, literackie itd.) inspiracje i wpływy.

6. Propozycje. Według piszącego te słowa, filozofia jest przede wszystkim szczególnego typu wiedzą teoretyczną o świecie, jego poznawaniu i wartościowaniu. Szczególny charakter tej wiedzy (pomijając specyfikę jej przedmiotu) polega m. in. na tym, że buduje się ją za pomocą metody aporematycznej (lub historyczno-aporematycznej) oraz że oprócz twierdzeń pozytywnych, zawiera ona wiele nieeleminowalnych — więcej niż w innych naukach — twierdzeń tylko negatywnych (wykluczających pewne możliwości), oraz twierdzeń połączonych alternatywą rozłączną. Nauczanie tak pojętej filozofii wymaga realizacji koncepcji 2. w istotnym związku z koncepcją 3. (jeśli wprowadzać historię filozofii, to jako „historię problemów", a nie filozofów). Funkcje światopoglądowe i kulturowe filozofii są jej funkcjami wtórnymi, stąd cele stawiane przez koncepcje 1. i 4. powinny być osiągane ubocznie, niejako przy okazji właściwego nauczania filozofii.

Niestety, wśród filozofów nie ma zgodności co do jednej (lub choćby kilku) teorii filozoficznej, która mogłaby zostać uznana za—sformułowaną nawet alternatywnie — wiedzę o rzeczywistości, akceptowaną przez większość filozofów. Już w obrębie samej koncepcji filozofii jako wiedzy przedmiotowej znajduje się wiele różnych programów filozoficznych i ich realizacji. Filozofie różnią się przyjmowanymi do rozpatrzenia problemami, ich kwalifikowaniem jako filozoficzne lub niefilozoficzne, ich językowym sformułowaniem (terminologią), metodami ich rozwiązywania, założeniami itp. Wobec powyższego — by uniknąć nie kończących się dyskusji i wzajemnych oskarżeń o próby dominacji doktrynalno-światopoglądowej — bardziej bezpieczne wydaje się nauczanie filozofii (zwłaszcza w szkole średniej) według koncepcji 3. w powiązaniu z koncepcją 4. Jeśli w rezultacie omawiania dziejów filozofii oraz dyskutowania jej problemów uczniowie pod kierunkiem nauczyciela dojdą do wspólnych wniosków, będących podstawą określonej doktryny (doktryn) czy światopoglądu (światopoglądów), to nauczanie filozofii osiągnie dodatkowe — pożyteczne nie tylko dla młodych ludzi, ale i samej filozofii—cele. Punktem wyjścia winna jednak być realizacja koncepcji 3. i 4., a nie 2 i ewentualnie 1.

W opracowanym przeze mnie projekcie programu zajęć z filozofii w szkole średniej[10] proponuję nauczanie filozofii w trzech działach: a. elementy logiki ogólnej, metodologii nauk, retoryki, erystyki i technologii pracy umysłowej; b. wybrane postaci, kierunki i poglądy z dziejów filozofii starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej i współczesnej; c. wybrane pojęcia i zagadnienia filozoficzne. Działy a. i c. realizują koncepcję 3.: a. —bardziej w aspekcie nabycia sprawności intelektualnych i naukotwórczych („zdolność do samodzielnego i rzetelnego myślenia" jako warunek pracy umysłowej i uczestnictwa w życiu obywatelskim), c. — bardziej w aspekcie samego dyskutowania problemów filozoficznych (w celu rozszerzenia perspektywy poznawczej, wyjścia poza ograniczenia specjalizacji, uzyskania „umiejętności interdyscyplinarnego podejścia do zagadnień intelektualnych"). Dział b. wiąże się ściśle

[10] Zob. J. Wojtysiak: *Projekt programu zajęć z filozofii w szkole średniej*. "Scriptores scholarom" 3-4/1994, s. 27-42 (tam też literatura i zestaw dokumentów), oraz tegoż: *Dlaczego filozofia w szkole?* Tamże, s. 25-26 (ponadto tegoż: *Filozofia w szkole?* „Przegląd Akademicki" 15/1992, s. 30; tegoż: *O filozofii, wychowaniu i polityce*. "Scriptores scholarom" 1/1993, s. 12-15).

z koncepcją 4.: nauczanie historii filozofii ma wzbogacić uczniowską „wiedzę o duchowym dorobku kręgu kultury śródziemnomorskiej, europejskiej i polskiej", ma pogłębić samoświadomość kulturową" młodych ludzi. Cele nauczania filozofii w tych działach są zbieżne z zadaniami całego szkolnego procesu edukacyjnego i wychowawczego, które sprowadzają się do przygotowania młodego człowieka do dojrzałego i twórczego uczestnictwa w życiu intelektualnym, kulturalnym i społecznym.

Moje doświadczenia dydaktyczne w prywatnym liceum ogólnokształcącym o charakterze wyznaniowym (katolickim), w którym usiłowałem wprowadzić w życie omówiony projekt, zdają się potwierdzać sensowność moich propozycji. Z jednej strony takie a nie inne nauczanie w liceum filozofii jako przedmiotu obowiązkowego, okazało się pomocne w kształceniu uczniów w podstawowych, klasycznie szkolnych dyscyplinach: zarówno matematyczno-przyrodniczych (np. przydatność rachunku zdań i teorii definicji na lekcjach arytmetyki i geometrii; rola znajomości i podziału logicznego w przyswajaniu systematyki roślin i zwierząt na lekcjach biologii), jak i humanistycznych (np. rola wiedzy historycznofilozoficznej przy interpretacji poezji Kochanowskiego i Norwida na lekcjach języka polskiego). Z drugiej strony nauczanie to nie doprowadziło do relatywizmu czy zagubienia światopoglądowo-egzystencjalnego. Realizacja programu działu b. i c. była tak przeprowadzana, by uwrażliwianie intelektualno-metodologiczne i kulturowe szło w parze z uwrażliwianiem światopoglądowo-aksjologicznym (np. wywoływanie — jak to nazywa S. Igel — „kultu prawdy" i „nastrojów religijnych"), a rozwiązywanie problemów filozoficznych łączyło się z próbami budowania uporządkowanego systemu mądrościowej wiedzy o rzeczywistości (koncepcja 2. i 1.). Jednak starałem się nie narzucać uczniom określonej doktryny czy światopoglądu, lecz jedynie wspierać ich w osobistych poszukiwaniach (podkreślając uniwersalne zasady i treści poznawcze). Przy okazji wyjaśniałem intelektualne powody różnic zdań między filozofami, zaznaczałem akceptowane przeze mnie stanowiska, akcentowałem te teorie filozoficzne, które można traktować jako aporematyczny, komplementarny (i ewentualnie skonstruowany za pomocą alternatyw rozłącznych) system wiedzy. Niektórzy z uczniów chlubili się tym, że nie zgadzają się z nauczycielem w tej lub innej kwestii filozoficznej lub że w swojej klasie reprezentują różne opcje filozoficzne.

Pozytywnym sprawdzianem omówionej wyżej koncepcji dydaktycznej jest to, że kilku moich uczniów z pierwszego rocznika absolwentów liceum podjęło studia filozoficzne w obu lubelskich uniwersytetach. Być może w przyszłości przyczynią się oni do tego, że filozofia będzie uprawiana i nauczana przede wszystkim jako swoista wiedza o uniwersum.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

JOSEPH BIEL
Illinois Benedictine College, USA

NAUCZANIE FILOZOFII W CIENIU SOKRATESA

Dla nas, wykształconych w filozoficznej tradycji Zachodu, klasycznym wzorem nauczyciela jest bez wątpienia Sokrates, jakiego znamy z dialogów Platona. Owe dialogi prezentują Sokratesa niezwykle sugestywnie; jednocześnie wiemy, że trudno wskazać takiego drugiego nauczyciela filozofii, który by wzorował się na jego metodzie nauczania za pomocą pytań i odpowiedzi. Chociaż metafizyka Platona nie znajduje dzisiaj wielu obrońców, to jego dualistyczny podział świata na byt i innobyt doskonale pełni swoją rolę w nauczaniu filozofii w wyższych uczelniach. Dzieje się tak dlatego, że Platonowi udało się zarysować wizerunek idealnego nauczyciela; toteż teraz, ponad dwa tysiące lat później, próby naśladowania tegoż ideału są nadal często podejmowane. Wykładowca, ufając swojej metodzie, wchodzi do sali wykładowej i z miejsca usiłuje sprostać takiej swojej roli.

Wszelako takie próby prowadzenia dialogu ze studentami w stylu Sokratesa mogą prowadzić do porażek i frustracji, bowiem wykładowca, najczęściej pełen dobrej wiary, spotyka studentów, którzy wolą biernie uczestniczyć w zajęciach i nie angażować się w problem będący przedmiotem dyskusji. Niekiedy są oni słusznie napiętnowani za brak aktywności. Przewidując takie trudności, autorzy programów studiów zwracają uwagę, że aktywność studentów w trakcie zajęć będzie uwzględniana przy wystawianiu ocen końcowych z przedmiotu. Aczkolwiek próby wzbudzenia zainteresowania studentów przedmiotem poprzez odwołanie się do nacisków administracyjnych, nie wydają się zbieżne z uwagą samego Platona wyrażoną w *Timajosie*, gdzie twierdzi on, iż „Rozum jednak dominował nad koniecznością do tego stopnia, że ją przekonał, aby skierowała do dobrego większość rzeczy, które powstawały", nie zaś używając przemocy[1].

W takiej sytuacji opór studentów ma wielorakie przyczyny. Robert G. Shoemaker w swoim artykule Cave *Angst*, który ukazał się w trzecim numerze "Teaching Philosophy", opisuje wiele przykładów takiego oporu studentów podczas prowadzonych przez niego zajęć. Wskazuje na problemy studentów, którzy stykają się z żąda-

* J. Biel: *Teaching in the Shadow of Socrates.* "Teaching Philosophy" 17: 4, Dec 1994. Przekładu tekstu dokonali studenci w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, uczestnicy translatorium angielskiego w r. akad. 1995-1996, pod kier. W. Mackiewicza, w składzie: Małgorzata Adamkiewicz, Beata Baś, Anna Dzierżanowska, Maciej Kozłowski, Tadeusz Kwaterka, Małgorzata Maciejewska, Zuzanna Matyjek, Maciej Mrówka, Łukasz Owadowski, Michał Pietrasik, Roman Poterała, Krzysztof Urbanek (red.).

[1] Platon: *Timajos*, 48 A. Warszawa 1986.

niami formułowanymi przez wykładowcę. Dociekania filozoficzne prowadzone w sposób otwarty i mało rygorystyczny, mogą wszak prowadzić do dezorganizacji i wielu niepożądanych wyników: „Młoda osoba rozpoczynająca studia filozoficzne może, ale nie musi, od razu samookreślić się w takich dziedzinach, jak: religia, moralność czy polityka. Jest też rzadko przygotowana do prowadzenia pogłębionych polemik za pomocą argumentów i kontrargumentów, które najczęściej są wytaczane przeciwko jej czy jego przekonaniom”[2].

Platon, ustami Sokratesa, zaproponował wykładowcom filozofii żywy wzór postępowania ze studentami, pragnącymi zaangażować się w wymianę argumentów, i pragnącymi zmierzyć się z jej problemami pojawiającymi się w trakcie dyskusji. Ale Platon nie dostarcza żadnych wskazówek, jak postępować z tymi, którzy z różnych powodów nie chcą zabierać głosu. I chociaż Platon przestrzega przed niebezpieczeństwem przeistaczania się młodego człowieka we wroga metody dowodzenia, w sytuacji, kiedy taka metoda jest stosowana z należytą troską, to jednak niewiele mówi o Ateńczykach, którzy woleli trzymać się z dala od nauczającego Sokratesa, czy być milczkami i pozostawać na uboczu dyskusji. Czy takich można zachęcić do wymiany zdań, i jak? Na ten temat Platon milczy.

Wykładowcy mogą ulec pokusie pomijania studentów uchylających się od uczestnictwa w zajęciach, i są skłonni kierować swoją uwagę na tych studentów, którzy są przekonani o celowości i pożytkach płynących z dociekań filozoficznych. Albowiem przełamywanie niechęci u studentów nie należy w gruncie rzeczy do obowiązków wykładowcy filozofii. A może przeciwnie? Omawiając w swoim artykule różne rodzaje „strachu” u studentów i formy jego przezwyciężania, Shoemaker sugeruje, że „Co najwyżej mamy wobec studentów obowiązek podjąć dyskusję: co i do jakiego stopnia pozostaje w obrębie nauczania filozofii”[3].

Osobiście uważam, że można podejmować jakieś kroki, aby opornych studentów zachęcić do uczestnictwa w zajęciach. Chcę tu podkreślić dwie sprawy: zaproszenie do uczestnictwa w dociekaniach filozoficznych winno być traktowane jako ważny składnik (a nie jako coś wyjątkowego) wstępnego kursu z filozofii, po to, aby się uczyć skutecznego prowadzenia takich dociekań, jak i po to, aby potem przekroczyć Sokratejski paradygmat. Postać Sokratesa może stanowić ideał wówczas, kiedy uczestnicy dyskusji są przekonani o celowości jej kontynuowania. Aczkolwiek tym, co często jest wówczas pożądane, szczególnie na wstępnym etapie nauczania, i co winno być myślą przewodnią wykładów, to przekonanie wykładowcy o autentycznej wartości badań filozoficznych. Jak zauważa Robest S. Brumbaugh w innym numerze "Teaching Philosophy", „Może być potem tak, że filozofia, jako przedmiot obligatoryjny, może być łubiana i poszukiwana przez studentów. Wszelako tak nie może się stać dotąd, dopóki nie pojawią się odpowiednie motywacje, uznanie wartości tego przedmiotu i uznanie jego użyteczności w dniu dzisiejszym”[4].

Jeżeli wchodzimy do sali wykładowej z koncepcją nauczania filozofii wyraźnie ograniczoną do cech sokratycznego dialogu, to wówczas niechęć studentów, o jakiej

[2] Teaching Philosophy", 1: 3, s. 235.

[3] Tamże, s. 236.

[4] R. S. Brumbaugh: *The Meno in Secondary School Philosophy.* 'Teaching Philosophy", 1: 2, s. 107.

była wyżej mowa, może być poważnym zagrożeniem. Natomiast jeśli dysponujemy koncepcją nauczania filozofii, która została wzbogacona przeświadczeniem o efektywności takich dialogów, ale osiąganą w specjalnych okolicznościach, to wówczas rozpoznanie składowych owego kontekstu i próba wprowadzenia ich do sali wykładowej stają się ważnym aspektem celu nauczania.

Wiele zestawów lektur dla studentów początkowych kursów filozofii zawiera fragmenty Platońskiego *Eutyfrona*, dialogu o cnocie i pobożności. Pracując nad tym dialogiem na zajęciach łatwo jest przeoczyć fakt, że Sokrates nie podchodził do Eutyfrona jako ktoś obcy, jak to często, niestety, dzieje się na naszych zajęciach. Eutyfron znał Sokratesa i go szanował. Sokrates był niezwykłą postacią i opłacało się z nim rozmawiać. Przeciwnie — osobowość współczesnego wykładowcy jest z reguły tajemnicą. Natomiast istnienie osobistej więzi między Eutyfronem i Sokratesem dostarczało określonych ram, w których ów dialog mógł się toczyć. Zatem zaczynamy się zastanawiać: Czy rzeczywisty dialog sokratyczny miałby szansę zaistnienia poza takim kontekstem?

Szerokim tłem, w obrębie którego Sokrates realizował swoje dialogi, były demokratyczne Ateny, społeczność, której członkowie byli zjednoczeni obowiązkiem uczestniczenia w otwartej dyspucie, mającej na celu rozwiązywanie wspólnych problemów. Zatem oni wszyscy — czy przynajmniej większość — byli świadomi mocy słowa mówionego. Jakimi środkami dysponowała ta społeczność, aby podtrzymywać taką formę dysput? W jaki sposób wartość takich procedur potwierdzała się w czasach niepokojów społecznych?

Być może, na te pytania można odpowiedzieć, patrząc niejako spoza dokonań Sokratesa i badając tradycję, którą Platon często opisuje jako wielkiego „współzawodnika" filozofii, mianowicie tradycję retoryki (wymowy). Szczególnie interesujący byłby rodzaj wymowy zwanej jako „popisowa": był to język zachwalania i ganienia"[5] Otóż znajdujemy tam język używany nie w celu formułowania bezstronnych pouczeń czy dowodzenia jakichś racji, ale raczej w celu wyrażenia podziwu odnośnie osoby, przedmiotu czy stylu życia. W dyskursie popisowym, jak to wyjaśnili Ch. Perelman i L. Olbrechts-Tyteca, „mówca usiłuje ustalić sens zjednoczenia wokół określonych wartości"[6]. I od tego momentu jest to wartością dociekania filozoficznego, które zwykle winno być krzewione już na początkowych kur- sach filozofii, co także może okazać się pomocne w ukazaniu warunków nauczania filozofii i problemów tam obecnych—w świetle teorii wymowy i strategii, niż bezkrytyczne przyswajanie języka ukierunkowanego psychologicznie oraz instrumentów będących w modzie, a służących do dyskutowania rozwiązań z zakresu

[5] „Muszą być zatem również trzy rodzaje wymowy: rodzaj doradczy (polityczny), sądowy, i popisowy" (Arystoteles: *Retoryka.* Warszawa 1988, s. 76). Nieco dalej Arystoteles wyjaśnia: „Z wymową popisową związany jest (...) czas teraźniejszy, gdyż wszyscy zazwyczaj chwalą lub ganią to, co aktualnie istnieje, niekiedy jednak korzystają z przypomnienia przeszłości i z przypuszczeń na temat przyszłości" Tamże). Punkt 9 księgi I szczególnie jest poświęcony mowie popisowej: „Z kolei rozważmy problem cnoty i wady oraz tego, co moralnie piękne i brzydkie. Taki jest bowiem punkt widzenia każdej pochwały i nagany" (Tamże, s. 103).

[6] Ch. Perelman i L. Olbrechts-Tyteca: *The New Rhetoric: A Treatise of Argumentation.* Notre Dame, Indiana 1968, s. 51.

pedagogiki. Słynnym przykładem dyskursu popisowego jest mowa pogrzebowa, jaką wygłosił Perykles ku czci poległych ateńskich żołnierzy, którzy oddali życie w wojnie peloponeskiej. W przemówieniu, jak to opisał Tukidydes, Perykles odwraca uwagę słuchaczy od tegoż wydarzenia i proponuje: „(...) zanim jednak przejdę do pochwały poległych, pragnę wyjaśnić, dzięki jakim wysiłkom doszliśmy do tej potęgi oraz dzięki jakim reformom ustrojowym i jakim cechom charakteru nasze państwo stało się wielkie”[7]. Tak oto stał się on wyrazicielem społeczności, której członkowie byli w stanie zadumać się nad wartościami, w obronie których wojownicy złożyli ofiarę ze swojego życia, i dla których ci, którzy przeżyli, pragną żyć nadal. W tym właśnie tonie chwalił on ateński styl życia budowany na możliwości uczestniczenia w otwartych dyskusjach i debatach: „U nas ci sami ludzie, którzy zajmują się sprawami państwa, zajmują się także swymi osobistymi, a ci, którzy ograniczają się tylko do swego rzemiosła, znają się także na polityce. Jesteśmy jedynym narodem, który jednostkę nie interesującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale za nieużyteczną. Zawsze sami oceniamy wypadki i staramy się wyrobić sobie trafny sąd; nie stoimy na stanowisku, że słowa szkodzą czynom, lecz że najpierw trzeba się dać pouczyć słowom, zanim się do czynów przystąpi”[8].

Język używany przez Peryklesa zasadniczo różni się od tego, jakiego używa się w polemikach. Podczas gdy celem polemiki jest sprowadzenie przedmiotu kontrowersji do pomyślnego rozstrzygnięcia, to mowa Peryklesa, przeciwnie, może być uznana za retoryczną prowokację. Oto mówca nawołuje członków społeczności do potwierdzenia swojego sposobu życia, tego sposobu życia, który stanowił szerokie tło dla Sokratejskich dialogów. W interakcji między mówcą i audytorium, na nowo odbudowuje się poczucie więzi, zaś outsiderzy są wciągani w wir wydarzeń. Był to więc raczej język „poruszający wewnętrznie” niż „przekonywajmy”.

W mowie popisowej „mówca zamienia się w wychowawcę”[9]. Czyż taki rodzaj dyskursu nie ofiarowuje nam użytecznego modelu, przynajmniej dla niektórych problemów podejmowanych przez wykładowców na wstępnym poziomie nauczania?

Dociekanie filozoficzne, jak je uwidacznia dialog Sokratejski, jest wspólnym przedsięwzięciem, a wstępny kurs jest zorientowany, przynajmniej częściowo, na potwierdzenie wartości takiego przedsięwzięcia i zaproszenie nowych uczestników do wzięcia w nim udziału. I chociaż dociekanie filozoficzne jest zwykle prowadzone w języku polemicznym, to język takiej polemiki nie może dostarczyć wszystkich środków do rozbudowania tej, wspomnianej wyżej, oferty, ponieważ sama wartość dowodzenia już nią jest Aby jednak takie zaproszenie rozwinąć, konieczne jest, aby nauczyciel zaryzykował przyjęcie opcji „mówcy popisowego” i wykorzystał w filozofii zalety języka chwalącego. W żaden sposób nie jest to w takiej sytuacji niewłaściwe czy przypadkowe, skoro taki wykład ma na celu „wzbudzenie u słuchacza odpowiedniego nastawienia”[10].

[7] Tukidydes: *Wojna peloponeska.* Warszawa 1953, s. 107.

[8] Tamże, s. 108-110.

[9] Perelman i Olbrechts-Tyteca, op. cit., s. 51.

[10] Tamże, s. 54.

Zatem jakie środki należy wykorzystać, aby na zajęciach z filozofii uzyskać takie pożądane nastawienie? Shoemaker sugeruje, że wykładowcy winni studentom zaprezentować swoje osobiste preferencje w zakresie filozofii. „To, co sugeruję, to tyle, abyśmy w procesie nauczania brali pod uwagę swoje osobiste nastawienie. To znaczy, że winniśmy być zdolni do przekonania, szczególnie studentów pierwszych lat, że w uprawianiu filozofii osiągamy satysfakcję, i w jakim zakresie do tej sprawy sami przywiązujemy wagę". Albo znowu: „Myślę, że najważniejszą rzeczą, jaką dla studentów może zrobić wykładowca, szczególnie nauczający filozofii, jest to, aby od czasu do czasu poświęcić jej czy jemu nieco uwagi i wejrzeć w ich drogę intelektualną"[11]. Wykładowca winien sformułować jakąś interesującą ofertę. Tego tyczy uwaga Arystotelesa sformułowana w *Retoryce*, kiedy rozważa on perswazyjną moc etosu i osobowości mówcy. Czytamy tam: „(...) charakter mówcy daje największą wiarygodność (jego argumentom)"[12].

Z przykrością trzeba zauważyć, że wykładowcy filozofii niewiele wiedzą o tajnikach nauczania filozofii, czemu sami regularnie dają świadectwo. Bez wątpienia dla wykładowców pożyteczne jest zastanawianie się i dyskutowanie nad technikami nauczania, w celu osiągania lepszych wyników. Ale techniczne i wymierne aspekty nauczania nie wyczerpują tego, co znaczy być nauczycielem filozofii. Celem tego eseju jest to, aby zakwestionować pogląd, iż istnieje jakiś sposób nauczania możliwy do jasnego określenia. To, o co mi chodzi, to pomysł celu, który jest wystarczająco szeroki, aby pojąć istotę wykładu jako, w bardzo istotnym sensie, czegoś zasługującego na zaprezentowanie w trakcie zajęć z filozofii. Toteż nie forsuję tu poglądu, że właśnie metody Sokratesa czy technika polemiki jest tym, o co właśnie chodzi. Mój pogląd jest raczej taki, że potwierdzenie wartości dociekań filozoficznych winno być uznane za ważny składnik nauczania, zwłaszcza na początkowym etapie. Jeśli mam rację, to dyskusja na temat nauczania filozofii winna być prowadzona w takim horyzoncie, który umożliwi uchwycenie tej ważności. Ja tylko sugeruję, że klasyczna teoria wymowy (retoryki) może dostarczyć pewnych użytecznych pojęć i pomysłów dla poszerzenia horyzontów takiego dyskursu.

To, co powiedziałem na temat doniosłości przekazywania studentom sensu i wartości dociekań filozoficznych na wstępnym etapie nauczania, winno być w jakimś stopniu, jak sądzę, możliwe do przyjęcia przez większość wykładowców. Jednakże słowa, jakich tu użyłem: pochwała, zaproszenie, wartość — często wśród wykładowców wywołują zakłopotanie. W naszych czasach, nastawionych na forsowanie jasnych rozwiązań w zakresie znaczenia i działania, w terminologii czerpanej z psychologii zachowań, wymiar nauczania rozpatrywanego w tym artykule byłby zredukowany do opozycji: nauczanie oparte na sferze emocjonalnej, albo na racjonalnej. Każda wartość bezsprzecznie jest sprowadzana do obszaru emocji, a mistrzostwo w nauczaniu staje się sprawą drugorzędnej wagi, jeśli w ogóle jest brane pod uwagę. Język, jakim posługujemy się w dyskursie na temat istoty nauczania, w gruncie rzeczy nie ma większego znaczenia. Ale tropienie fałszywego pojmowania

[11] Shoemaker, op. cit, s. 240.

[12] Arystoteles: *Retoryka*.. Op. cit., s. 68. Dodaje także: „Wiarygodność uzależnioną od nastawienia słuchaczy osiąga się wówczas, gdy mowa powoduje ich wzruszenie".

profesjonalizmu i bezkrytycznego stosowania popularnego, ale niewłaściwego horyzontu dyskursu, może zaowocować osiągnięciem wyników ważnych dla poruszanej tu sprawy, tj. sprawy wstępnego poziomu nauczania filozofii. Wyniki te mogłyby uczynić zbędnym każdorazowy wysiłek, podejmowany przez osoby zainteresowane problemem.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII (1995)

WYKAZ

1. Wojciech Chudy: *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji". Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia.* Katolicki Uniwersytet Lubelski.
2. Józef Czerkawski: *Filozofia czystej świadomości.* Uniwersytet Warszawski.
3. Ignacy Stanisław Fiut *Filozofia ewolucyjna K. Z. Lorenza.* Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
4. Adam Grobler: *Prawda i racjonalność naukowa.* Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
5. Jacek Hawranek: *Aspekty algebraiczne systemu modalnego Gödla-Löba.* Uniwersytet Wrocławski.
6. Edward Jeliński: *Myśl a rzeczywistość. O pewnych osobliwościach polskiej myśli socjalistycznej.* Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
7. Leszek Koczanowicz: *Jednostka — Działanie — Społeczeństwo. Koncepcja jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu.* Uniwersytet Wrocławski.
8. Ludwik Kostro: *Alberta Einsteina koncepcja eteru relatywistycznego. Jej historia, sens fizyczny i uwarunkowania filozoficzne.* Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
9. Marek Kozłowski: *Encyklopedia kapitału w zarysie.* Uniwersytet Łódzki.
10. Anna Lewicka-Strzałecka: *Postawy praktyczne. Teoretyczne i empiryczne determinanty orientacji sprawnościowych.* IFiS PAN.
11. Sławoj Olczyk: *Epistemologiczny status relatywizmu poznawczego.* Uniwersytet Łódzki.
12. Lech Ostasz: *Pojęcie potencjalności.* Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
13. Andrzej Pluta: *Kultura i kształcenie. Próba kulturoznawczego odniesienia do koncepcji dydaktyki krytycznej Sergiusza Hessena.* Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
14. Andrzej Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego.* Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
15. Danuta Sobczyńska: *Sztuka badań eksperymentalnych. Z zagadnień filozofii i metodologii eksperymentu naukowego.* Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
16. Kazimierz Szewczyk: *Biologia i sena. Studium witalizmu Jacoba von Uexkiilla. Uniwersytet Łódzki.*

AUTOREFERATY

WOJCIECH CHUDY:

ROZWÓJ FILOZOFOWANIA A „PUŁAPKA REFLEKSJI”

Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia

(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Tematem rozprawy są filozoficzne dzieje refleksji. Główną funkcją refleksji jako źródła poznania jest ujmowanie lub tylko uświadamianie sobie przez umysł ludzki własnych aktów w aspekcie ich istnienia, zawartości, struktury i przebiegu. Funkcja ta obejmuje również zakres samej refleksji, co stanowi o cesze samozwrotności, bodaj najważniejszej z cech epistemologicznych tej władzy poznawczej. Funkcjom tym odpowiadają dwa najistotniejsze wymiary filozoficznej refleksji. Pierwszy to wymiar metaprzedmiotowy i metateoretyczny. Refleksja rozciąga się tu—konstytuując odpowiednie dziedziny—od pola introspekcji psychologicznej, poprzez teoriopoznawcze, fenomenologiczne lub transcendentalne śledzenie aktów świadomości, aż po system metanauki. Drugi najważniejszy wymiar to wymiar jedności osoby ludzkiej. Refleksja jest tu samozwrotnym i samoujawniającym się (w przeżywaniu) podłożem wszystkich świadomych aktów człowieka. Szczególnie istotną rolę w tym wymiarze pełni postać refleksji nieaktowej, towarzyszącej (w późnej scholastyce nosiła ona nazwę *reflexio in actu exercito).* Rozstrzygnięcia epistemologiczne lub metodologiczne na poziomie refleksji owocują konsekwencjami antropologiczno-filozoficznymi, aksjologicznymi i etycznymi.

Rozprawa nawiązuje do problemu zasygnalizowanego w rozprawie doktorskiej *(Refleksja a poznanie bytu*, rok wyd. 1984): rzeczony problem „polega na pogrążaniu się reflektującego siebie umysłu we własnej immanentności” (s. 11). Charakteryzująca refleksję iteratywność (spiętrzanie się w nieskończoność aktów refleksji nad sobą) powoduje, iż brak odniesienia refleksji do elementu transcendentnego, pozarefleksyjnego—ogranicza znacznie perspektywę poznawczą tego dyskursu: kolejne „piętra” refleksji wiodą w głąb świadomości, w obrębie której budowany jest system odniesień i uzasadnień poznawczych. Intelekt w tym procesie traci oparcie poznawcze w rzeczywistości transcendentnej, zewnętrznej wobec świadomości, i jest pozostawiony epistemologicznie „samemu sobie”. Na tym polega tytułowa w tej pracy „pułapka refleksji”.

Ową prawidłowość ujętą w „mikroskali” jednostkowego podmiotu poznającego można zaobserwować również w „makroskali” dziejów metody filozofowania. Prezentowana rozprawa sytuująca się w dziedzinie filozofii poznania filozoficznego (z pewnymi elementami historiozofii poznania filozoficznego), realizuje zadanie rekonstrukcji rozwoju metody refleksyjnej na przestrzeni dziejów filozofii oraz ukazania owej metafilozoficznej nieuchronności „pułapki refleksji” odnośnie do jednego z centralnych nurtów filozofii. Istotną rolę w interpretacji różnych metod filozoficznych, związanych z pewnymi podstawowymi wyborami metodologiczno-epistemologicznymi (typu: podmiotowość albo przedmiotowość), odgrywa pojęcie paradygmatu. W pracy tej paradygmat zostaje zdefiniowany w nawiązaniu do Th. S. Kuhna jako standardowy wzorzec pracy filozoficznej obejmujący zbiór pojęcio-

wych, metodologicznych, epistemologicznych i metafizycznych ustaleń; jego wybór zakłada uzasadnienie racjonalne, w tym metodologiczne, opierające się na racjach logicznopoznawczych. „Logika rozwoju filozofowania", którą rozprawa rekonstruuje, jest logiką pewnych rozstrzygnięć metodologicznych i teoriopoznawczych, rodzajem teorii konsekwencji metodologicznych, zgodnie z którą filozof uznający pewne przesłanki formalne i merytoryczne zostaje zobligowany do respektowania określonych ram filozofowania. Problem refleksji sytuuje się w centrum jednego z najważniejszych, „wiecznych" zagadnień filozofii, którym jest zagadnienie jedności bytu i myślenia. Znalazło ono swój wyraz w dwu postawach metodologicznych, które w tej pracy noszą nazwy postawy (paradygmatu) klasycznego i refleksyjnego. Pojęcia podstawowe dla tych postaw to byt i refleksja.

Postawa klasyczna (omawiana w cz. zatytułowanej: *Refleksja w perspektywie bytu—prymet esse)*, wynika z nastawienia przedmiotowego w filozofowaniu. Umysł filozofujący uznaje pierwszeństwo bytu. Byt istnieje (oraz narzuca się intelektowi) przed jakimkolwiek określeniem występującym w polu świadomości. Otwartość na byt, na jego transcendencję, obiektywność i aspekt istnienia definiuje — zarówno ontologicznie jak i epistemologicznie—intelekt wraz z jego zdolnością do autorefleksji. W punkcie wyjścia filozofowania zostaje ukonstytuowana, zdeterminowana samym bytem, jedność bytu i myślenia. Jedność ta w dalszym toku poznania, zachowującego bez wyjątku prymat aspektu przedmiotowego, powraca— przy istotnym współudziale teorii prawdy oraz teorii analogii — jako jedność wyjaśniona metafizycznie przez Ipsum Esse. Koncepcja ta opiera się na myśli Tomasza z Akwinu, w którego systemie refleksja stanowi pojęcie istotnie wtórne w porządku uzasadniania. Pełni ono jednak ważne funkcje. Warunkuje poznanie prawdy, służy ujęciu jedności Ja osobowego, a zwłaszcza przeżyciu jego istnienia, umożliwia wyjaśnienie poznania rzeczy jednostkowych itp. Jednakże wymiar bytu jest pierwszy. „Actus cognoscuntur ex objecto" — to twierdzenie Tomasza wyraża przedmiotową filozofię poznania i miejsce w niej refleksji. Paradygmat ten reprezentowany jest przez kontynuatorów myśli Akwinaty (neoscholastyka, neotomizm), spośród których omawia się w niniejszej rozprawie Jacquesa Maritaina, Mieczysława A. Krąpca i Karola Wojtyłę.

Druga postawa refleksyjna, zapoczątkowana została wraz z *cogito* Descartesa. Odtąd myślenie zmieniło punkt wyjścia, a co z tym się wiąże, sposób deskrypcji, analizy i uzasadniania. Na początku znalazła się refleksja: *cogito me cogitare*. Racją dostateczną i zasadą wyjaśniania filozoficznego stała się określoność, czyli to, co dane w polu świadomości, w tym także dane refleksyjne czyli sposób tego dania. Rozwojowi tak zapoczątkowanego paradygmatu poświęcona jest cz. II — centralna w niniejszej pracy — zatytułowana: *Byt w perspektywie refleksji—prymat określoności.* Głównym zadaniem tej części, a poniekąd całej rozprawy, jest prześledzenie poszczególnych etapów krystalizacji, utrwalania się, a następnie swoistego samokwestionowania i na koniec autodestrukcji paradygmatu refleksyjnego. Szukając zasady jedności tylko w płaszczyźnie podmiotu myślenia, filozofowanie „zsuwa" się coraz głębiej w warstwy refleksji, występującej w formie idei (u Spinozy i Leibniza), przygotowanej epistemologicznie (przez krytykę Locke'a i Hume'a) sfery transcendentalnej (u Kanta), absolutnego Ja (u Fichtego) itd. Formuła zupełności filozo-

licznej, którą miałby zrealizować intelekt w oparciu o swoje własne zdolności (w tym przede wszystkim zdolność do samozwrotności) i swoją własną zawartość, okazuje się nierealizowalna. Cecha immanentyzmu, która w istocie charakteryzuje całą filozofię spod znaku refleksji, owocuje albo niekonsekwencjami metodologicznymi w łonie poszczególnych rozwiązań, albo prowadzi umysł filozofujący do nieprzezwyciężalnych aporii. Filozofia Hegla, bardzo konsekwentnie realizująca paradygmat refleksyjny, zamyka cały ten nurt. Chcąc nadal afirmować jedność samego myślenia i wszystkiego, co istnieje—filozof musi doprowadzić do destrukcji refleksji i tym samym proklamować jakąś postać skrajności filozoficznej (idealizm ontyczny, immanentyzm poznawczy, tezę wolności arbitralnej itp.). Paradygmat refleksyjny znosi w filozofii Hegla samego siebie.

Logiczne konsekwencje tego paradygmatu objawia system Hegla, w którym istota bytu jest refleksją będącą czystą negatywnością. Granicą refleksji jest—Nic. Bytowość — to czysty ruch nie różniący się w płaszczyźnie określania od nicości. Antropocentryczny wiek XX wprowadził tę zasadę na płaszczyznę subiektywności (uczynił to ostatecznie Sartre idąc śladami Rousseau i Kanta). Analizy zamieszczone w r. II, 3 poświęconym filozofii Kanta są próbą prześledzenia, jak u myśliciela z Królewca dopełnia się epistemologiczna zasada refleksji i jak jedyną limitację refleksji w planie ludzkiego intelektu stanowi wtedy wolność — będąca w istocie zaprzeczeniem wszelkiego ograniczenia. Sartre'a koncepcja wolności negatywnej stanowi ścisłe uzasadnienie filozoficzne skrajnie liberalistycznej wizji człowieka wraz z jego „wolnością-od": od norm moralnych i społecznych, od wartości antropologicznych, wreszcie — od bytu. Jedyną cechą definicyjną osoby afirmowaną w tej opcji jest wolność, która — tożsama z czystą mocą kreacji przez osobę siebie samej i rzeczywistości ją otaczającej — stanowi odwzorowanie antropologiczne istoty bytu, do której doszedł Hegel. Ukazanie różnic, jakie uwidoczniły się w dziejach filozofowania pomiędzy powyższymi dwoma paradygmatami—w przesłankach, interpretacjach i konsekwencjach—stanowi pierwszy generalny wynik badań tej pracy.

Drugi wniosek, którego uzasadnienie zawiera tok dyskursu rozprawy, dotyczy oceny metateoretycznej dwóch paradygmatów. Paradygmat klasyczny jest nadal otwarty na modyfikacje, uzupełnienia czy translację na język i problemy filozofii współczesnej. Paradygmat refleksyjny, już ze względu na swoje immanentne cechy objawiane sukcesywnie w kolejnych egzemplifikacjach w trakcie dziejów, już to ze względu na swoje konsekwencje intelektualne, moralne czy kulturowe — wykazał na przestrzeni wieków swoją nieefektywność w aspekcie głównych celów filozofowania. W pracy wykazuje się nieefektywność paradygmatu refleksyjnego w sensie wyczerpania się jego możliwości rozwoju twórczego bez zaspokojenia podstawowych oczekiwań merytorycznych, jakie wywołał. R. II, 6 zatytułowany *Od cogito do spekulacji* ukazuje, jak filozofowanie oparte na refleksyjnym punkcie wyjścia przeszło całą swoją drogę możliwą metodologicznie: od początku do końca. Formalnie i merytorycznie filozofia refleksji po Heglu nie jest w stanie już rozwijać zawartych w niej możliwości wyjaśniania.

Wśród tych filozofów, którzy w wiekach XIX i XX pozostali przy paradygmacie refleksyjnym filozofowania, znajdują się tacy, których nazwać trzeba prekursorami paradygmatów postrefleksyjnych. Poświęcony im jest r.: *Otwartość his-*

torycznofilozoficzna problematyki refleksji. Wyrastając z tradycji refleksyjnej filozofowie ci (omówione zostały poglądy E. Husserla, M. Heideggera i J. Derridy) wyrażają krytykę ograniczoności poznawczej, jaką niesie ze sobą postawa refleksyjna, i dążą do jej przezwyciężenia. Analiza ich poglądów, zwłaszcza odnośnie do podstaw epistemologicznych tzw. punktów granicznych refleksji, wskazuje na nowe kierunki, w które transformuje filozofia refleksji. Metodologia ich rozważań oraz tezy formułowane przez nich odnośnie do dziedziny refleksji, pozwalają mówić o dalszym ciągu dziejów filozofowania w skonstruowanym w trakcie rozwoju rozprawy porządku refleksji. Trzeci okres tak scharakteryzowanych poglądów dziejów filozofowania, to okres, który należałoby określić jako etap przezwyciężania filozofii refleksji. M. in. cały problem tak zwanej filozofii modernizmu i jej sporu z myślą postmodernistyczną jest przeniknięty odniesieniem do teorii refleksji, a w szczególności do jej aspektu samozwrotności (np. świadomości lub języka).

Rozprawę zamyka r.: *Otwartość merytoryczna problematyki refleksji,* przedstawiający perspektywy namysłu nad refleksją w nurcie filozofii klasycznej.

ADAM GROBLER:
PRAWDA I RACJONALNOŚĆ NAUKOWA
(Uniwersytet Jagielloński)

Przedmiotem rozprawy jest zagadnienie racjonalności wyboru celów poznawczych nauki. Rozprawa składa się z sześciu rozdziałów. W r. I pt. *Racjonalność a cel nauki* autor dowodzi, że teoria racjonalności naukowej nie może ograniczać się do metodologii. Analiza dwudziestowiecznych ujęć kwestii celu nauki — Nagla, Poppera, Kuhna, Feyerabenda, Lakatosa, Sneeda-Stegmüllera, Laudana, mocnego programu socjologii wiedzy — prowadzi do wniosku, że idea prawdy jest niezbędna do usunięcia rozmaitych luk współczesnych teorii racjonalności naukowej.

R. II pt *Prawda, znaczenie i rozwój wiedzy* dotyczy kwestii niejasności samej idei prawdy. Autor odrzuca antyrealizm Dummetta jako przesadną reakcję na nadmierny optymizm Poppera i Davidsona co do mocy wyjaśniającej teorii prawdy Tarskiego. Dowodzi, że zastąpienie w teorii znaczenia pojęcia prawdy pojęciem słusznej stwierdzalności prowadzi do konsekwencji niezgodnych z podstawowymi ustaleniami współczesnej filozofii nauki i podważających zwykłą praktykę indukcyjną. Proponuje alternatywną, tzn. dynamiczną teorię prawdy i znaczenia. Łączy ona pomysł Tarskiego definiowania prawdy w kategoriach spełniania formuł języka w modelu z ideą rozwoju języka, i stosownych do niego przemian hipotetycznego typu modeli języka, pod naciskiem presji poznawczych. Przemiany te są opisane jako próby przywrócenia tzw. wydolności opisowej języka w obliczu niewygodnych danych empirycznych (w przypadkach, w których nie wystarcza rewizja wiedzy podstawowej *[background knowledge]* lub udoskonalenie technik eksperymentalnych). Metajęzykowa hipoteza wydolności opisowej określonego języka nauki jest równoważna koniunkcji falsyfikowalnych presupozycji, w myśl których dowolne zdanie języka przedmiotowego jest prawdziwe lub fałszywe. W ten sposób zamiast odrzucać zasadę wyłączonego środka, jak Dummett, i przyjmować logikę intuicjo-

nistyczną, autor proponuje założyć mechanizm rewizji języka w celu zachowania dwuwartościowości i przyjąć logikę presupozycji. Dążenie do prawdy jest przedstawione jako dwuwymiarowy proces kumulatywnego wzrostu wiedzy w ramach Ustalonego języka oraz przemian (doskonalenia) samego języka pod naciskiem presji poznawczych. Zdaniem autora, dynamiczna teoria prawdy i znaczenia jest bardziej atrakcyjna od współczesnych koncepcji prawdoupodobnienia *[verisimilitude, truthlikeness]*. Ponadto, ma ona interesujące zastosowanie do uporczywych problemów związanych z przemianami nauki: niewspółmierności teorii, pluralizmu teoretycznego, anarchizmu epistemologicznego, racjonalności odroczonej.

R. III pt *Empiryzm* zawiera dyskusję propozycji van Fraassena, ażeby zastąpić cel prawdy słabszym celem adekwatności empirycznej. Autor dowodzi, że rozróżnienie van Fraassena obserwacyjne — nieobserwacyjne jest zniekształconą i błędną wersją tradycyjnego rozróżninia empiryczne-metafizyczne lub testowalne-nietestowalne. Spór między realizmem a antyrealizmem jest przedstawiony jako spór o granice idealizacji podmiotu poznającego. Zdaniem autora, granice te można, bez pogwałcenia zasad empiryzmu, przesuwać tak dalece, jak na to pozwala teoria obserwacji Shapere'a.

W r. IV pt *Instrumentalizm matematyczny* autor bada granice realizmu naukowego, tj. zastosowania idei prawdy do poznania naukowego (w odróżnieniu od poznania matematycznego lub metafizycznego, jeżeli jest coś takiego). W wyniku dalszej analizy idei równoważności empirycznej teorii, rozpoczętej w poprzednim rozdziale, autor formułuje tezę instrumentalizmu matematycznego. Głosi ona, że aparat matematyczny teorii naukowych jest środkiem reprezentacji, a nie jej składnikiem. Własności przedmiotów matematycznych, np. ciągłość, nie mają reprezentować niczego rzeczywistego, a każdy fragment lub aspekt rzeczywistości może mieć matematycznie różne, lecz poznawczo równoważne reprezentacje. Autor dokonuje porównań swojej tezy z realizmem wewnętrznym Putnama, klasycznym konwencjonalizmem oraz stanowiskiem Hackinga.

R. V pt. *Prostota i wyjaśnianie* zawiera analizę tych pojęć. Autor dowodzi ich związków z ideą prawdy, na przekór poglądom o nieepistemicznej, czysto pragmatycznej wartości prostoty i mocy wyjaśniającej. Mimo wieloznaczności pojęcia prostoty można wyróżnić jej formy związane ze stopniem testowalności, czyli skuteczności w zmierzaniu do prawdy. Inne formy prostoty okazują się związane z idealizacjami, które z kolei zakładają pewne presupozycje dotyczące wydolności opisowej rozpatrywanego języka. Tego rodzaju prostota sprzyja udoskonalaniu języka w kierunku omówionym w r. II. Następnie autor dowodzi, że idea wyjaśniania ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia zwykłej praktyki indukcyjnej. Przyjmując koncepcje wyjaśniania kontrastowego, wysunięte przez van Praassena i Liptona, autor uzupełnia je o kryteria „zgrabności" *[loveliness]* czyli „lepszości" wyjaśniania. W ten sposób zasada „wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia" *[inference to the best explanation]* z pustego sloganu staje się regułą racjonalnego wyboru między — opisanymi w r. II — alternatywnymi reakcjami na naciski poznawcze w procesie dążenia do prawdy.

Ostatni rozdział pt *Wyjaśnianie sukcesu nauki* zawiera dyskusję tzw. ostatecznego argumentu na korzyść realizmu. Autor twierdzi, że dążenie do prawdy,

w sensie opisanym w r. II, jest najlepszym wyjaśnieniem, w sensie opisanym w r. V sukcesu nauki. W szczególności, jest lepszym wyjaśnieniem od zaproponowanego przez van Fraassena wyjaśnienia pseudo-darwinowskiego. Przede wszystkim dlatego, że wyjaśnia rolę wzajemnych związków między teoriami naukowymi, zwłaszcza relacji presuponowania, w procesie oceny ich wartości poznawczej.

W sumie rozprawa przedstawia argument na korzyść umiarkowanego realizmu naukowego, połączonego z instrumentalizmem matematycznym Tego typu realizm pozwala przezwyciężyć argumenty sceptyczne właściwe różnym formom antyrealizmu, a zarazem uniknąć dogmatycznych elementów innych wersji realizmu.

EDWARD JELIŃSKI:

MYŚL A RZECZYWISTOŚĆ
O pewnych osobliwościach polskiej myśli socjalistycznej w II Rzeczypospolitej

(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Autor rozprawy podjął się rekonstrukcji poglądów teoretyków i praktyków polskiego obozu socjalistycznego w okresie międzywojennym Pisząc o myśli socjalistycznej miał na uwadze poglądy tych ludzi, którzy bądź to przynależeli organizacyjnie do ruchu (partii) socjalistycznego, bądź to głosili poglądy zbieżne z podstawowymi zasadami socjalizmu polskiego (dotyczyło to zwłaszcza zasad reformizmu i realizmu w postępowaniu i ocenia zjawisk życia społeczno-politycznego). Ramy chronologiczne pracy wyznacza okres II Rzeczypospolitej i nie wymaga to specjalnego uzasadnienia. Można tylko dodać, że autor wychodził w poszczególnych częściach poza ten okres. Dotyczyło to zwłaszcza lat sprzed 1918 r. Podyktowane było to pewną ciągłością poglądów przedstawicieli socjalizmu polskiego związanych z problemami poruszanymi w pracy.

Autor dokonał oceny literatury przedmiotu, wskazując na jej zróżnicowanie pod względem prezentowanych treści, oceny wydarzeń i poglądów. W jego przekonaniu w literaturze zdecydowanie przeważa prezentacja działalności politycznej struktur organizacyjnych socjalizmu polskiego. Analiza wątków teoretyczno-filozoficznych w historiografii ma charakter fragmentaryczny i wybiórczy. Było to m in. konsekwencją niezbyt imponującego dorobku teoretycznego socjalistów polskich, na co sami oni wskazywali (np. M. Niedziałkowski). Ale nie tylko. Zdaniem autora, taki stan rzeczy w polskiej historiografii miał swoje uzasadnienie w warunkach pozamerytorycznych. Biorąc to pod uwagę, autor zaprezentował dorobek teoretyczno-filozoficzny socjalistów polskich poprzez ich odniesienie do myśli Marksa i marksizmu, uwzględniając przede wszystkim poglądy socjalistów mniej znanych. Koncentrowali oni swą uwagę głównie na problematyce społeczeństwa, jego genezy i istoty przemian społecznych. W tym kontekście pozostawała ich ocena marksizmu jako jednej z wielu propozycji teoretycznych, filozoficzno-społecznych, funkcjonujących w obrębie różnych środowisk naukowo-filozoficznych, społeczno-politycznych.

Polska myśl socjalistyczna występowała przeciw prowidencjalistycznemu charakterowi teorii marksizmu. Dyskusyjnym pozostawał problem: czy marksizm jest

doktryną filozoficzną, czy polityczną, czy też ekonomiczno-społeczną? Kontrowersyjnym pozostawało zagadnienie relacji materializmu historycznego do materializmu filozoficznego. Przy ocenie materializmu historycznego, obok stanowiska jednoznacznej krytyki negatywnej (Z. Gross), istniał dylemat, jak go zakwalifikować: czy jako teorię społeczno-historyczną, czy jako propozycję metodologiczną w eksplikacji procesu dziejowego (M. Niedziałkowski)? Oprócz tego podnoszono jednostronność materializmu historycznego, jego niejednoznaczność kategorialną, zbytni formalizm powiązany z cechą ogólności. Materializm historyczny w analizie zjawisk społecznych nie doceniał znaczenia czynników subiektywnych. Wszystkie te cechy były konsekwencją ogólnej opinii funkcjonującej w tradycji socjalistycznej z przełomu XIX i XX w., zgodnie z którą marksizm był teorią ekonomiczną i socjologiczną, wyzbytą tez filozoficznych. Generalnie, w opinii socjalistów polskich, marksizm pozostawał jako jeden z wielu, jako konsekutywny kierunek w historii myśli społecznej.

Postawa krytyczno-autonomiczna wobec marksizmu, otwartość na inne kierunki myśli społeczno-filozoficznej, pozwoliły socjalistom polskim formułować poglądy w płaszczyźnie politycznej, oparte na zasadach reformizmu i realizmu. Owe zasady legły u podstaw analizy i oceny zjawisk społeczno-politycznych. Dodatkowo, socjaliści polscy nie ustrzegli się istniejącego pokoleniowego przekonania o linearnym wymiarze postępu społecznego, przekonania mającego związek ze scjentystyczną recepcją marksizmu. Stąd wielowątkowa ocena formacji kapitalistycznej. Autor rozprawy zwraca uwagę na panujące w środowisku socjalistycznym przekonanie o konieczności zmian w kapitalizmie, będące konsekwencją występujących kryzysów społeczno-ekonomicznych. Nie znaczy to, iż było ono równoznaczne z tezą o krachu kapitalizmu. Świadomość tego rozróżnienia istniała w myśli sockalistycznej. Warto też odnotować, że socjalistom polskimnie obce było twierdzenie, zgodnie z którym immanentną cechą kapitalizmu była ciągła polaryzacja społeczeństwa, zmierzająca do wyraźnego ukształtowania się dwóch grup społecznych o przeciwstawnych interesach (S. Mendelson, K. Kelles-Krauz). Niezależnie od tej koncepcji dychotomicznego modelu społeczeństwa klasowego, koncepcji o proweniencji marksistowskiej, w środowisku socjalistycznym funkcjonowała „pluralistyczna koncepcja klas", w której podkreślano rolę i znaczenie inteligencji jako siły opiniotwórczej i kierowniczej (Grossowie, S. Chudoba i inni).

Jednym z kluczowych zagadnień w polskiej, a także europejskiej myśli socjalistycznej, pozostawał problem demokracji. Socjaliści polscy mniej miejsca poświęcali jego rozwiązaniom teoretycznym, zaś zdecydowanie więcej — rozwiązaniom praktycznym, sprowadzających się do szczegółowych kwestii funkcjonowania instytucji demokratycznych. Istotne znaczenie odgrywała tutaj demokracja parlamentarna, nie będąca—jak to pisał M. Niedziałkowski — „teorią idealną", ale stanowiącą wypadkową interesów społeczeństwa i jednostki. Reprezentując różne formy demokracji, socjaliści próbowali rozwiązać dylemat rządzący — rządzeni, państwo (władza) — społeczeństwo — jednostka. Dylemat, z którym nierozerwalnie jest powiązane zagadnienie wolności, równości i sprawiedliwości społecznej. Autor rozprawy zwraca uwagę, iż przedstawiciele myśli socjalistycznej, prezentując pozytywy demokracji (jako teorii i praktyki), zbyt mało akcentowali jej wady i zagrożenia, jakie ze

sobą niosła. Chociaż nie należy zapominać o przestrogach choćby M. Niedziałkowskiego czy I. Daszyńskiego.

Większość socjalistów traktowała zagadnienie demokracji jako warunek *sine qua non* socjalizmu. Problematyka socjalizmu, będąca przedmiotem trzeciej części pracy, jest jakby konsekwencją wywodów w części pierwszej i drugiej, tzn. tłumaczy jakby — w perspektywie czasowej (przyszłości) — ustalenia teoretyczno-filozoficzne (krytyczny stosunek do marksizmu) oraz ocenę teraźniejszości (tzn. rzeczywistości kapitalistycznej i jej form organizacyjnych). W dziejach myśli socjalistycznej, ale i nie tylko, można generalnie wyodrębnić dwa zakresy znaczeniowe terminu socjalizm: 1. Jako propozycja teoretyczna (ideowo-aksjologiczna); 2. Jako praktyka społeczno-polityczna (rzeczywistość społeczna osadzona w określonej perspektywie czasowo-przestrzennej). Podział ten wiązał się z zagadnieniem genezy socjalizmu, które wyjaśniano dwojako: 1. Stanowisko ahistoryczne — identyfikujące socjalizm z porządkiem moralnym, sferą wartości; 2. Stanowisko historyczne — traktujące socjalizm jako określony porządek fizyczny, jako sferę faktów, będącą koniecznym rezultatem procesu dziejowego (zjawisk społeczno-ekonomicznych i politycznych zachodzących w kapitalizmie).

Socjalizm, jako postulowany model społeczeństwa, w sposób syntetyczny wyrażał pewną hierarchię wartości politycznych, wśród których socjaliści polscy wymieniali sprawiedliwość, równość społeczną, wolność, solidarność (pomoc wzajemną). Dużo uwagi poświęcali wolności, będącej naturalną potrzebą człowieka-jednostki. Przez pryzmat wolności patrzano na kwestię niepodległości i demokracji. Idee sprawiedliwości i równości społecznej łączyli często z zagadnieniem uspołecznienia sfery życia ekonomicznego, ze zmianą typu własności. Dla wielu, własność społeczna (jako społeczne dysponowanie środkami produkcji — majątkiem), była warunkiem koniecznym transformacji struktur społeczno-ekonomicznych. Jej urzeczywistnienie łączono ze sferą polityczną, z państwem jako osią, wokół której miało się realizować „uspołecznienie" (państwo nie jako podmiot własności, lecz jako czynnik polityczny ułatwiający przemianę własnościową). Nie znaczy to, że w polskiej myśli socjalistycznej nie było przeciwników uspołecznienia (np. D. Gross, Z. Żuławski, H. Diamand).

Rozważania wokół socjalizmu pozwalają na dokonanie podziału polskiej myśli socjalistycznej na dwa nurty! 1. Niepodległościowo-państwowy, zapoczątkowany przez B. Limanowskiego, oraz 2. Etyczno-humanistyczny, związany z myślą E. Abramowskiego, a później braci Grossów, S. Kempnera, B. Siwika, J. Strzeleckiego. Zdając sobie sprawę z pewnej umowności tego podziału, autor podkreśla, że ten drugi nurt eksponował i wzbogacał zwłaszcza wątek antropologiczny, czyniąc człowieka-jednostkę zasadniczym przedmiotem swego zainteresowania. W jednostce ludzkiej upatrywano spełnienie moralnej misji ogólnoludzkiej, urzeczywistnienie formuły humanistycznych stosunków między ludźmi.

Autor zwraca uwagę na zbieżność w europejskiej (zwłaszcza austriackiej i niemieckiej) i polskiej myśli socjalistycznej w ocenie relacji socjalizm — państwo — demokracja. Podkreśla, że socjaliści polscy eksponowali bardziej w swoich poglądach wątek niepodległościowy, co było uwarunkowane tradycją historyczną, „korzeniami" socjalizmu polskiego.

LUDWIK KOSTRO:

ALBERTA EINSTEINA KONCEPCJA ETERU RELATYWISTYCZNEGO

Jej historia, sens fizyczny i uwarunkowania filozoficzne

(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Albert Einstein uchodzi w opinii większości fizyków i filozofów za tego, który z fizyki usunął pojęcie eteru, tj. ośrodka wypełniającego przestrzeń lub z nią utożsamianego, służącego do wyjaśnienia przekazywania oddziaływań elektromagnetycznych, grawitacyjnych itp. Taką opinię rozpowszechniają podręczniki fizyki i filozofii, encyklopedie, książki i artykuły naukowe i popularnonaukowe. Jednak ten pogląd nie oddaje w pełni prawdy historycznej, a nawet ją w pewnej mierze zniekształca. Bowiem pojęcie eteru zyskując nową treść począwszy od 1916 roku, znalazło w teorii względności, propagowanej i rozwijanej przez samego Einsteina, nowe i interesujące zastosowanie. Ten fakt bywał podkreślany przez niego samego. Jeszcze w 1938 roku (tj. 21 lat po wprowadzeniu nowego pojęcia eteru), napisał wraz z L. Infeldem: „Nadal możemy używać słowa «eter», ale tylko dla wyrażenia fizycznych własności przestrzeni. Słowo to wiele razy w dziejach nauki zmieniało swe znaczenie (...). Dalszą jego historię, bynajmniej w żaden sposób nie skończoną, znajdujemy w teorii względności" (A. Einstein, L. Infeld: *Physik als Abenteuer der Erkenntnis.* Leiden, 1938, s. 99).

Jednak prawdą jest to, że Einstein, począwszy od 1905 roku aż do swej śmierci, odrzucał istnienie eteru w znaczeniu fizyki dziewiętnastowiecznej i pod tym względem rację mają ci, którzy twierdzą, że Einstein usunął pojęcie eteru z fizyki. Wszystkie modele eteru fizyki dziewiętnastowiecznej miały jedną cechę wspólną, wyróżniały jeden układ odniesienia, układ eteru. W 1905 r. Einstein odrzucił wszystkie te modele eteru, ponieważ gwałciły one jego szczególną zasadę względności, według której wszystkie układy inercjalne są równoważne dla formułowania praw przyrody i dlatego nie można wyróżnić żadnego z nich. Po sformułowaniu ogólnej teorii względności (OTW) — co ostatecznie dokonało się w 1916 r. — wprowadzającej ogólną zasadę względności głoszącą, że bez wyjątku wszystkie układy współrzędnych są równoważne dla formułowania praw przyrody, tym bardziej był przekonany, że należy odrzucić wszystkie dotychczasowe modele eteru. W tym czasie dość często korespondując z holenderskim fizykiem H. A. Lorentzem, zwolennikiem eteru, dochodzi jednakże do wniosku, że czasoprzestrzeń fizyczna według jego OTW posiada realne przymioty fizyczne opisywane matematycznie składowymi g_{mn} tensora metrycznego g• i interpretowane w jego OTW jako potencjały grawitacyjne. To spowodowało, że uznał ponowne zmartwychwstanie eteru w fizyce, ale w nowej formie. Ten nowy eter jest tożsamy z czasoprzestrzenią i nie gwałci zasady względności. W liście do Lorentza napisał: „Ale taka nowa teoria eteru nie naruszałaby już zasady względności, ponieważ stan g_{mn}=eter nie byłby stanem ciała sztywnego będącego w niezależnym stanie ruchu, lecz stan ruchu byłby funkcją miejsca określonego przez procesy materialne" (A. Einstein: *List do H. A. Lorentza,* 17 czerwca 1916, EA 16-453). Celem rozprawy było opisanie historii poglądów Einsteina na eter, w tym szcze- gólnie historii jego nowego eteru. Chodziło przy tym

szczególnie o ukazanie racji natury fizykalnej i natury filozoficznej, które skłoniły Einsteina do odrzucenia eteru fizyki dziewiętnastowiecznej w 1905 r. i wprowadzenia nowego, relatywistycznego w 1916 r.

Praca składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy nosi tytuł: *Poglądy Einsteina dotyczące eteru przed 1905 rokiem.* Młody Einstein, będący pod koniec ubiegłego stulecia uczniem szkoły średniej, wierzył w istnienie eteru elastycznego, w którym światło rozchodzi się z różnymi prędkościami. Swe uczniowskie poglądy na eter przedstawił on w pracy *O badaniu stanu eteru w polu magnetycznym* (A. Einstein: *Über die Untersuchung des Ätherzustandes im magnetischen Felde.* PhB, 27, 1971, s. 390-391), napisanej w 1894 lub w 1895 r. Także jako student Politechniki w Zurychu, w początkowym okresie był przekonany o istnieniu eteru. W jego umyśle rodziły się różne pomysły aparatury, za pomocą której można by wykryć ruch Ziemi względem eteru. Pisał o tym do swego przyjaciela Grossmanna i mówił o tych pomysłach podczas wykładów w Kyoto w Japonii. Pod koniec swych studiów fizycznych zwątpił jednak w istnienie ośrodka przenoszącego światło. Pisał o tym do swej narzeczonej Milevy Marič.

Tytuł drugiego r. brzmi: *Einstein przeczy istnieniu eteru (1905-1916).* Gdy Einstein formułował swą szczególną teorię względności (STW), interesowna go już jedynie koncepcja eteru Lorentza. Wszystkie inne koncepcje uznał za przezwyciężone przez tę ostatnią. Eter Lorentza, charakteryzujący się idealnym spoczynkiem, wyróżniał szczególnie mocno jeden z układów odniesienia. Był to uprzywilejowany układ odniesienia Lorentzowskiej teorii elektromagnetyzmu. W układzie tym światło posiadało swą podstawową prędkość. Z takim ujęciem elektromagnetyzmu Einstein nie mógł się pogodzić, gdyż jego zdaniem wprowadzało ono do fizyki pewnego rodzaju nieznośną asymetryczność. Z jednej strony bowiem dla formułowania praw mechaniki wszystkie inercjalne układy odniesienia były równoważne, a z drugiej dla formułowania praw elektromagnetyzmu jeden z takich układów był wyróżniony. Był to układ spoczywającego eteru. STW Einsteina, wprowadzając konsekwentnie zasadę względności, usunęła tę asymetryczność, niosąc jednak z sobą uznanie także eteru Lorentza za coś zbytecznego. W ten sposób, u zarania swej działalności naukowej, Einstein rozpoczął okres, w którym w sposób bezwzględny odrzucił istnienie eteru. Okres ten—jak już wspomniano—trwał do roku 1916, tj. do chwili wprowa- dzenia nowej koncepcji eteru, co nastąpiło krótko po definitywnym sformułowaniu OTW. Historia sformułowania OTW rozpoczęła się w 1907 r. Niosła ona ze sobą stopniowe odkrywanie realnych przymiotów przestrzeni fizycznej (związanej w teorii względności, ściśle z czasem), czego Einstein do 1916 r. nie dostrzegał. W ten nie uświadomiony jeszcze przez Einsteina sposób zaczęła się rodzić nowa koncepcja eteru. Okres bezwzględnego odrzucenia istnienia eteru, a zarazem nieświadomego budowania nowej jego koncepcji, został opisany w r. drugim.

Rozdział trzeci nosi tytuł: *Einstein wprowadza nowe pojęcie eteru (1916-1924).* Dyskusja listowna na temat OTW z broniącym uporczywie istnienia eteru Lorentzem, oraz polemika z fizykiem niemieckim Ph. Lenardem, antyrelatywistą i zarazem zagorzałym zwolennikiem eteru, uświadomiła Einsteinowi, że w swojej OTW odkrył realne przymioty czasoprzestrzeni opisywane w jego teorii przez składowe tensora metrycznego g_{mn}. Wtedy dochodzi do przekonania, które wyraził

w następujących słowach: „Ponownie'pusta' przestrzeń ukazała się jako obdarzona fizycznymi przymiotami, a nie więcej jako fizycznie pusta, jak to się wydawało w STW. Można zatem powiedzieć, że w OTW eter na nowo zmartwychwstał, chociaż w bardziej wysublimowanej postaci. Eter OTW różni się od eteru dawnej optyki tym, że nie stanowi on żadnego tworzywa w rozumieniu mechaniki. Nigdy nie może być zastosowane do niego pojęcie ruchu" (A. Einstein: Manuskrypt Morgana, 1920, EA 2070). Okres wprowadzenia i obszernego przedstawienia nowej koncepcji eteru trwał od 1918 do 1924 r.

Rozdział czwarty: *Dalsze losy Einsteinowskiej koncepcji eteru (1925-1955),* ukazuje próby sformułowania przez Einsteina jednolitej relatywistycznej teorii pola. Czterowymiarowe kontinuum czasoprzestrzenne, którego lokalne zachowanie metryczne opisują składowe tensora metrycznego g_{mn}, nie zawierało w swej strukturze pól elektromagnetycznych, stanowiło bowiem jedynie pole grawitacyjne. W ten sposób eter OTW — zdaniem Einmsteina — okazał się jedynie eterem grawitacyjnym. Od 1929 r. do końca swego życia, tj. do 1955 r., Einstein poczyni wiele prób wbudowania pól elektromagnetycznych w strukturę czasoprzestrzeni, aby w ten sposób osiągnąć unifikacje oddziaływań grawitacyjnych i elektromagnetycznych. Czasem był przekonany, że znalazł już właściwe i ostateczne rozwiązanie problemu unifikacyjnego. Tak było na przykład po wzbogaceniu przez niego geometrii Riemanna o tzw. teleparalelizm i zastosowaniu tak rozbudowanej geometrii do celów poszukiwanej unifikacji. W związku z tą próbą unifikacji nastąpiła prawdziwa eksplozja wykładów i prac Einsteina o problemie przestrzeni, eteru i pola, w których eter, utożsamiony z przestrzenią charakteryzującą się metryką i teleparalelizmem, był pojęty jako Struktura odpowiedzialna za odziały wania grawitacyjne i elektromagnetyczne. W tym czasie Einstein napisze: „Przestrzeń fizyczna i eter stanowią tylko różne wyrażenia jednej i tej samej rzeczy; pola stanowią fizyczne stany przestrzeni" (A. Einstein: *Das Raum-Ather- und Feld-Problem der Physik.* W: *Mein Weltbild.* Amsterdam-Querido 1934, s. 229-248).

Rozdział piąty (podsumowujący) nosi tytuł *Modele i sens fizyczny Einsteinowskiego eteru relatywistycznego.* Na podstawie prac Einsteina o nowym eterze, można wyróżnić trzy modele eteru relatywistycznego (model STW, OTW i model — z różnymi jego wersjami — jednolitej teorii pola), oraz można uchwycić istotne cechy tego eteru. Przedstawiając modele i cechy nowego eteru, posłużono się obecnie używaną terminologią matematyczną, której Einstein jeszcze nie znał. Używając terminologii i symboli współczesnych, można krótko powiedzieć: para *(M,* η) gdzie *M* jest czterowymiarową rozmaitością różniczkową, a η — metryką Minkowskiego *naM,* reprezentuje model eteru STW tożsamego z czasoprzestrzenią STW. Używając także współczesnej terminologii i symboli, można powiedzieć, że eter OTW jest reprezentowany przez rozmaitość różniczkową *M,* na którą wprowadzono różniczkowalne pole tensora metrycznego *g,* czyli metrykę Lorentza (zwaną też metryką pseudoreimannowską). Można go zatem krótko oznaczyć parą symboli *(M, g).* Jest on tożsamy z czasoprzestrzenią OTW. Chcąc krótko wyrazić wersje trzeciego modelu eteru relatywistycznego za pomocą języka współczesnej fizyki teoretycznej, należałoby powiedzieć, że wersje te stanowią próby wprowadzenia na rozmaitość różniczkową *M* struktur matematycznych bogatszych niż pole symetrycznego ten-

sora metrycznego g. I tak np. w wersji pola niesymetrycznego (gdzie $g_{mn} \neq \sim gnm$), tym bytem jest niesymetryczny tensor metryczny o 16 składowych, a w wersji pól biwektorowych — byt matematyczny, zwany podstawowym biwektorem symetrycznym g_{mn}, a jeszcze w innej wersji — zespolony hermitowski tensor metryczny $g_{mn} = g_{mn}^{ab}$.

Niniejsza rozprawa stanowi pierwsze obszerne opracowanie historii Einsteinowskiej koncepcji eteru. Wykorzystana w niej dokumentacja została zebrana w bibliotece muzeum nauki i techniki w Monachium (Deutsches Museum) oraz w Bayerische Staatsbibkiothek, także w Monachium. Wiele dokumentów przedstawionych lub cytowanych w tej pracy nigdy dotąd nie było wydanych. Nieopublikowane dokumenty (listy i prace Einsteina) udostępniono autorowi w *The Collected Papers of A. Einstein* (Boston University, USA). Na opublikowanie tych dokumentów uzyskał pozwolenie Hebrew University.

MAREK KOZŁOWSKI:
ENCYKLOPEDIA KAPITAŁU W ZARYSIE
(Uniwersytet Łódzki)

Zadaniem rozprawy jest dokonanie ponownego przeglądu i uporządkowania problematyki związanej z pochodzeniem, funkcjonowaniem i perspektywami kapitalizmu jako pewnego całościowego projektu cywilizacyjnego, co jest szczególnie pożądane w sytuacji, w której zarówno krytyka kapitalizmu, jak i jego apologia, przestają właśnie odgrywać role oficjalnych ideologii państwowych. Załamanie się ideologii zbudowanej na krytyce kapitalizmu podważa bowiem samą podstawę ideologicznego konfliktu — kapitalizm pozostaje praktycznie bez racjonalnej alternatywy. Wynika z tego, że podstawowym układem odniesienia dla podsumowania i systematyzacji wspomnianej problematyki jest teraz jej własna wewnętrzna, immanentna logika. Kiedy kapitalizm staje się rzeczywistym uniwersum, które w ujęciu szerszym, jako cywilizacja kapitału, obejmuje sobą i obdarza znaczeniem także epokę przedkapitalistyczną, a więc w sumie całą historię powszechną, przekształcając ją tym samym w dzieje kapitału, wtedy też w badaniu owego uniwersum na plan pierwszy wysunąć się musi nowe porządkowanie i systematyzacja jego zawartości.

Już sam charakter poddawanego systematyzacji przedmiotu, jego uniwersalność i dynamiczna samoorganizacja, skłania do odnalezienia właściwego pierwowzoru systematyzacyjnej procedury w filozofii Hegla. Chodzi przy tym o filozofię Hegla przez niego samego całkowicie rozwiniętą i usystematyzowaną, tzn. o jego filozofię w postaci, jaka została wyłożona w *Encyklopedii nauk filozoficznych.* Dla uporządkowania całości problematyki kapitalizmu zostaje więc zastosowana sprawdzona procedura Hegla-encyklopedysty. Takie wykorzystanie Heglowskiej procedury rzuca także nowe światło na samą filozofię Hegla—całością, o której ma ona traktować, czyni się bowiem kapitał.. W przekształceniu encyklopedii „nauk filozoficznych" w encyklopedię kapitału nie chodzi przy tym wcale o mechaniczne sprowadzenie merytorycznej problematyki tych nauk do jej ekonomicznych wyznaczników. Uczynienie problematyki kapitału właściwym przedmiotem systematyzacyjnej procedury Hegla nie tylko bowiem porządkuje tę problematykę, ale także rozwija ją i uzupełnia

tak, by wypełniła sobą całą konstrukcję encyklopedii, wszystkie jej działy, a zatem by potrafiła udźwignąć i wyrazić w swych własnych terminach także subtelności teoretycznego dorobku „nauk filozoficznych". Pozwala to także skorygować ustalenia, które w swych badaniach nad kapitalizmem poczynił Karol Marks, a dokładniej: uwolnić merytoryczny dorobek Marksa spod dominacji zniekształcającej go, awanturniczej i prowadzącej na manowce praktyki. Chociaż bowiem okazało się, że — stymulowana filozofią Marksa—rewolucyjna praktyka nie potrafi obalić kapitalizmu i zbudować nowego społeczeństwa przyszłości, to jednak same te analizy, uwolnione już od bezpośredniego udziału w „zmienianiu świata", mogą i powinny zostać skorygowane i uzupełnione przez włączenie do systematycznego opisu kapitalimu jako nie tylko wciąż istniejącego, ale nawet pozbawionego obecnie alternatywy społecznego uniwersum.

Trudność bierze się stąd, że obszerna literatura filozoficzna, dokumentująca wyniki dotychczasowych badań nad tą formacją, staje się także albo — zależnie od swej merytorycznej wartości — przede wszystkim świadectwem osobliwości przebiegu zamykającej się właśnie epoki, ilustracją argumentów, chwytów polemicznych czy nawet epitetów wykorzystywanych w sporze już rozstrzygniętym. Tym samym przestaje ona być bezpośrednim źródłem materiału do nowego, bo uwzględniającego już owo rozstrzygnięcie, opracowania całości problematyki kapitalizmu w formie encyklopedii. Pozostaje bowiem jeszcze forma i język, które — zwłaszcza w zinstytucjonalizowanej, „zewnętrznej" krytyce kapitalizmu, czyli u programowych epigonów Karola Marksa — zrutynizowały się tak dalece, że obecnie nawet rzeczowa analiza wyrażanych za ich pomocą treści wywołuje wrażenie raczej niewyszukanej satyry niż bezstronnego badania. Ten zrozumiały odruch zniecierpliwienia literaturą, która miała być argumentem w nie istniejącym już sporze, dotyczy także twórczości samego Marksa, przez jego epigonów pracowicie przerobionej na zbiór nazbyt dobrze już znanych, zużytych cytatów, bez trudu dających się zestawiać w celu ilustrowania niemal dowolnej tezy. Zauważmy, że ów syndrom „zdechłego psa" przytrafia się właśnie filozofowi, który bezalternatywność kapitalizmu uczynił przedmiotem swych krytycznych analiz, i że przytrafia mu się akurat wtedy, gdy nowa bezalternatywność tej formacji wywołuje pojęciowy zamęt, odradza iluzje i naiwne oczekiwania — zważywszy to wszystko, trudno nie pokusić się o przynajmniej pośrednie wykorzystanie Marksowskich analiz, przede wszystkim przez korygujące ich włączenie w pracę objaśniania kapitalizmu, a nie jego rewolucyjnej krytyki. Przekład *Encyklopedii* Hegla na „encyklopedię kapitału" zostaje więc podjęty nie tylko po to, by cofając się gdzieś do połowy zeszłego wieku odnieść się na nowo do ówczesnej krytyki kapitalizmu jeszcze bezalternatywnego, ale także po to, by niejako ominąć późniejszą epokę rzekomej alternatywy kapitalizmu, pamiętając przy tym jedynie, że nawet z fałszywych przesłanek wyprowadza się niekiedy prawdziwe wnioski. Odwołanie się do formuły encyklopedii — w jej Heglowskim rozumieniu — pozwala zarówno sprawdzić nośność czy też pojemność niecodziennej dziś formy i języka wykładu, jak i uniknąć zużytych konwencji zinstytucjonalizowanej krytyki kapitalizmu.

Wyłożona w zwięzłych paragrafach całość encyklopedii przejmuje bowiem także formalną architektonikę Heglowskiego dzieła. Prezentacja dziejów kapitału przed

kapitalizmem rozpada się mianowicie na dwie części, z których pierwsza to „logika" kapitału przedstawiająca immanentny rozwój głównych jego kategorii: pieniądza, ziemi i pracy wraz z odpowiadającymi im formami uspołecznienia oraz strukturami własności i panowania w trzech kolejnych typach historycznej wspólnoty: despotyczno-orientalnym, antycznym i germańskim. Rozwój kapitału dokonuje się wówczas w zupełnym oderwaniu od naturalnej pracy jako wytwarzania dóbr w celu zaspokojenia swych przyrodzonych potrzeb. Właściwym sposobem wykonywania już nienaturalnej pracy gromadzenia kapitału jako ogólnego bogactwa wcielonego w pieniądz, ziemię czy ludzkie ciało jest bowiem wówczas udział w wojnach, który nie tylko tworzy okazję do prostego powiększenia stanu posiadania, ale także stanowi bezpośredni powód zrzeszania się „pracujących" w jednostkę-wspólnotę, pośredniczącą następnie w podziale zdobyczy. Pośrednictwo wspólnoty sprawia właśnie, że podział łupów jest zarazem podziałem **uznania,** bez którego uzyskana część wspólnej zdobyczy nie mogłaby przekształcić się w prywatną **własność.**

Dopiero kiedy proces ten dobiega końca i okazuje się, że jego produktem i najgłębszą przesłanką są uwolnione ze wspólnotowych, bezpośrednich więzi **ludz**kie jednostki, wtedy też dalszy rozwój ich uspołecznienia staje się możliwy tylko przez uruchomienie potencjalnej (dotychczas) historyczności przyrody. Dopiero teraz społeczna jednostka osiąga postać jednostki **ludzkiej—**pojedynczego człowieka, który staje wobec zewnętrznej przyrody jako zasobu wartości użytkowych niezbędnych dla zaspokajania jego cielesnych potrzeb. Stąd też druga część wykładu poświęconego przebiegowi epoki przedkapitalistycznej ukazuje rolę kapitału w rozwoju przyrody jako sfery naturalnej pracy. Uspołecznienie czy też kapitalizacja przyrody, równoznaczna tu z jej destrukcją jako sfery naturalnej pracy, jest warunkiem uwolnienia kapitału z jego naturalnych uwikłań i faktycznego zrealizowania jego „duchowej", uniwersalnej, właściwej kapitalizmowi postaci. Ponieważ reprezentantem wobec przyrody tego, co społeczne, jest wówczas — nie wykonująca naturalnej pracy — ludzka jednostka, więc poszczególne etapy historycznego rozwoju przyrody jako sfery naturalnej pracy, w których sama przyroda przybiera w swej przedmiotowości postać mechanizmu, chemizmu i organizmu, są zarazem etapami historycznego rozwoju nowożytnej filozofii przyrody, tzn. wypracowanymi przez ludzką jednostkę formami pojęciowej wiedzy o przyrodzie jako mechanizmie, chemizmie i organizmie.

Trzecia i ostatnia część encyklopedii poświęcona „duchowi" kapitału, opisuje już wewnętrzną dialektykę kapitalizmu, w którym kapitał przybiera wreszcie swą dojrzałą postać stosunku przebiegającego między ludzkimi jednostkami. Zaczyna się od scharakteryzowania „produkcji kapitału", czyli tej sfery jego funkcjonowania, której nazwa jest o tyle myląca, że wytwarza się w jej obrębie nie kapitał jako taki, lecz rozmaite produkty, które stają się towarami dopiero **poza** tą sferą, czyli w sferze cyrkulacji kapitału, gdzie przez spieniężenie mogą zrealizować się jako wartość i tym samym przekształcić w kapitał. Produkcja towarów spełnia więc rolę produkcji kapitału dopóty, dopóki to właśnie w niej powstaje nadwyżka — wartość **dodatkowa,** dzięki której stosunki sfery cyrkulacji muszą ekspandować, nabierając stopniowo prawdziwie uniwersalnego, globalnego wymiaru. Oddziałowują one wtedy zwrotnie na produkcję towarów, moderując zakodowane w jej stosunkach żywiołowe

dążenie do maksymalizacji nadwyżki. Stosunki cyrkulacji sprzyjają bowiem rozwijaniu społecznej jednostkowości uczestników, podczas gdy stosunki produkcji ograniczają tę jednostkowość narzucając jednostkom spełnianie wzajemnie wykluczających się społecznych ról pracownika i kapitalisty. Faktyczna dominacja stosunków cyrkulacji kapitału nad produkcją towarów zaczyna się jednak dopiero wtedy, gdy w charakterze procedury realizacji wartości zaczyna być wykorzystywana **nauka.** Unaukowienie produkcji towarów przy jednoczesnej denaturalizacji ich konsumpcji prowadzi właśnie do odebrania tej pierwszej cech produkcji kapitału. W rezultacie relatywizacji ulega także — ciążąca nad stosunkami produkcji — różnica między społecznymi rolami pracownika i kapitalisty i—w konsekwencji— uniwersalne stosunki cyrkulacji mogą zobiektywizować się w postaci społeczeństwa obywatelskiego i państwa włączającego kapitalistów i pracowników do jednej, względnie zhomogenizowanej zbiorowości **obywateli.** Jednakże nawet wtedy poza zasięgiem uspołecznienia, czyli wartościowej — tj. dokonywanej za pośrednictwem pieniądza — realizacji, pozostają wciąż jeszcze przyrodzone uwarunkowania społecznej jednostkowości poszczególnych obywateli w rodzaju zindywidualizowanej, bo ograniczonej naturalnym zasięgiem zmysłów, recepcji zmysłowego obrazu rzeczywistości, płci czy też prywatnej jaźni. Stąd też prezentacja rozwoju kapitału w kapitalizmie kończy się uwagami o udziale w procesie wartościowej realizacji ludzkich jednostek sztuki, religii i filozofii.

SŁAWOJ OLCZYK:
EPISTEMOLOGICZNE SENS RELATYWIZMU POZNAWCZEGO

(Uniwersytet Łódzki)

Relatywizm poznawczy jest kierunkiem niezwykle wpływowym we współczesnej refleksji nad rozwojem nauki. Jego zwolennicy z jednej strony przedstawiają różne argumenty przemawiające przeciwko uniwersalnemu charakterowi nauki, z drugiej strony próbują jednak wyjaśnić, na czym polega szczególna choć względna wartość wiedzy naukowej. W prezentowanej pracy przedstawiłem trzy stanowiska relatywizmu: anarchizm metodologiczny Fayerabenda, Mocny Program w socjologii wiedzy Barnesa i Bloora, oraz koncepcję ideałów nauki Amsterdamskiego. W wyniku analizy wymienionych stanowisk dochodzę do wniosku, że opowiadają się one — pomimo wszelkich różnic — za zmodyfikowaną wersją epistemologii Kanta. Najogólniej mówiąc, modyfikacja ta polega na zastąpieniu postulowanych przez Kanta, transcendentalnych i apriorycznych form i kategorii poznawczych kategoriami lokalnymi i empirycznymi, narzucanymi podmiotowi przez sytuację historyczną, strukturę społeczną, lub przez specyficznie rozumiane przekonania teoretyczne.

Pierwszy rozdział pracy: *Relatywizm poznawczy. Próba charakterystyki*, poświęcam ogólnej filozoficznej analizie relatywizmu poznawczego w celu wykazania, że tak różne koncepcje jak: anarchizm epistemologiczny, koncepcja ideałów nauki Amsterdamskiego, czy „Mocny Program" socjologii wiedzy Barnesa i Bloora łączy wspólny zamysł filozoficzny. Następnie przeprowadzam dokładną analizę porównawczą. Na jej podstawie formułuję wnioski odnośnie epistemologicznych założeń, leżących u podstaw współczesnego relatywizmu poznawczego.

Pierwszym z prezentowanych w pracy stanowisk jest anarchizm metodologiczny Feyerabenda, który w moim przekonaniu zajmuje centralne miejsce wśród współczesnych odmian relatywizmu poznawczego. Miejsce to Feyerabend zawdzięcza wyciągnięciu i przedstawieniu najdalej idących konsekwencji tezy o teoretycznym uwikłaniu naszego języka i postrzegania świata, które okazują się destrukcyjne dla epistemologii. Wyczerpujące przedstawienie stanowiska Feyerabenda uważam za konieczne w celu uchwycenia sensu modyfikacji relatywizmu, wprowadzanych przez innych autorów pragnących uniknąć skrajnie anarchistycznych konsekwencji.

Drugi rozdział pracy: *Pragmatyczna teoria obserwacji. Relatywizm poznawczy P. K. Feyerabenda* przeznaczam na omówienie i analizę pragmatycznej teorii obserwacji, jednej z pierwszych koncepcji Feyerabenda, która dotyczy tak fundamentalnych kwestii, jak rozumienie natury doświadczenia oraz roli, jaką w doświadczeniu odgrywa teoria. Moim zdaniem koncepcja ta pełni rolę fundamentu teoretycznego dla anarchistycznego modelu rozwoju nauki. Jej krytyczna analiza umożliwia pełniejsze zrozumienie trudności, na jakie napotyka zwolennik relatywizmu poznawczego.

Anarchistycznym konsekwencjom pragmatycznej teorii obserwacji poświęcam trzeci rozdział pracy: *Utopia przeciw metodzie. Anarchizm metodologiczny P. K. Feyerabenda.* Konsekwencje te nie ograniczają się tylko do filozofii nauki, lecz dotyczą także całości kultury: określają kierunki reformy nauczania, uprawiania nauki, praktykowania i głoszenia przekonań. Moim zdaniem proponowane przez Feyerabenda reformy tworzą zręby nowej utopii, w której spełniać się mają bezkonfliktowo trzy wartości: maksymalny pluralizm kulturowy, całościowy postęp wiedzy i niczym nieograniczona wolność myśli.

W rozdziale IV: *Czy model wyjaśniania Poppera-Hempla jest procedurą racjonalną?* zajmuję się zasadnością przeprowadzonej przez Feyerabenda krytyki modelu wyjaśniania Poppera-Hempla. Mówiąc najkrócej: Feyerabend uważa wymieniony model za procedurę nieracjonalną, eliminującą z poznawczego pola widzenia nowe, śmiałe propozycje teoretyczne. Rozważania przedstawione w pracy pozwalają mi podważyć zasadność zarzutu Feyerabenda wysuniętego w stosunku do modelu wyjaśniania Poppera-Hempla. W moim przekonaniu model ten nie jest procedurą nieracjonalną w znaczeniu przedstawionym przez Feyerabenda; może on pełnić (i faktycznie pełni) ważną rolę heurystyczną w eksplikacji sporu prowadzonego przez zwolenników antykumulatywizmu w nauce.

Z kolei dwa następne rozdziały: *Relatywizm przeciw anarchizmowi* i *Relatywizm przeciw nihilizmowi* poświęcam prezentacji koncepcji ideałów nauki S. Amsterdamskiego. Koncepcja tego autora jest śmiałą wersją relatywizmu poznawczego, zformułowana z zamiarem uniknięcia anarchistycznych konsekwencji.

Najogólniej mówiąc, Amsterdamski uważa, że anarchistycznych konsekwencji kryjących się za zasadą *anything goes* można uniknąć, postulując zachodzenie pomiędzy następującymi po sobie teoriami zasady korespondencji w słabym sensie. Słaby związek korespondencji między teorią nową i starą oznacza, że nowa teoria okaże się z czasem zdolna do reinterpretacji znaczeń przynajmniej niektórych twierdzeń teorii starej. W ten sposób w dziejach nauki—zdaniem Amsterdamskiego — zachodziłaby częściowo asymilacja dorobku teoretycznego przeszłości. Przedstawiona w pracy analiza zasady korespondencji w słabym sensie pozwala mi

sformułować przypuszczenie, że zasada ta może być spełniona w przypadku każdej innowacji teoretycznej. Osobnym przedmiotem rozważań jest propozycja Amsterdamskiego takiego zarysowania stanowiska relatywistycznego, które pozwoliłoby uniknąć nihilistycznych konsekwencji w etyce.

Ostatnim z przedstawianych stanowisk relatywistycznych jest mocny program socjologii wiedzy Barnesa i Bloora. Prezentacji zasad tworzących rdzeń tego programu oraz argumentacji autorów przemawiających na jego rzecz, poświęcam r. VII pracy. Wskazuję m. in., że argumentacja Barnesa i Bloora na rzecz relatywnego charakteru wszelkiej wiedzy jest pochodną ich oczekiwań w stosunku do wiedzy, którą za nierelatywną gotowi są uznać. Mówiąc inaczej, autorzy ci gotowi są uznać własne stanowisko za błędne jedynie wtedy, gdy nierelatywny charakter wiedzy wykazany byłby za pomocą twierdzeń nieempirycznych i ważnych *a priori.* Nic zatem dziwnego, że jedynym stanowiskiem które uważają za przydatne w filozofii i praktyce naukowej jest relatywizm poznawczy.

Analizy trzech różnych koncepcji relatywizmu poznawczego podjąłem się z myślą o problemie ogólniejszym, nawiązując do rozważań L. Kołakowskiego z eseju *Epistemologiczny sens etiologii wiedzy.* Rozważania te doprowadziły Kołakowskiego do wniosku, że ostateczna falsyfikacja hipotezy relatywizującej nasze poznanie do społecznego, historycznego i kulturowego kontekstu, nie jest możliwa. Tym samym wyczerpujące poznanie etiologii wiedzy unicestwia epistemologię, albowiem poszukiwanie relatywizacji poznania wyznacza pole dalszych eksploracji filozofa. Wydaje mi się jednak, że wskazana konieczność sprawdzania relatywistycznych sugestii odnośnie naszego poznania dezawuuje jedynie epistemologię, która zakłada możliwość ostatecznego uzasadnienia prawdziwości teorii naszego poznania, nazwaną przez Kołakowskiego epistemologią we właściwym sensie. W dalszym ciągu daje się bowiem obronić konkurencyjne wobec relatywizmu poznawczego stanowisko epistemologiczne dążące do sformułowania wiarygodnych hipotez dotyczących warunków poznania.

Przedstawione analizy nasuwają pytanie o sens epistemologiczny relatywizmu poznawczego. Odpowiedź na to pytanie zmienia się w zależności od oceny wiarygodności wyników badań prowadzonych z zamiarem wykazania lokalnego charakteru wszelkiego poznania. I tak, sukcesy relatywizmu oznaczają, że nie tylko epistemologia „we właściwym sensie" jest niemożliwa, ale również, że niemożliwa jest epistemologia szukająca hipotetystycznych ogólnych warunków poznania. Mówiąc prościej, triumf badań nad relatywizacją poznania oznacza, że poszukiwanie jednej epistemologii jest równie nonsensowne, jak dążenie do znalezienia jednej, uniwersalnie ważnej teorii naukowej. Epistemologia, podobnie jak wiedza, rozpada się na szereg niewspółmiernych punktów widzenia, z których każdy obowiązuje jedynie lokalnie. Wydaje się jednak, że niepowodzenia prowadzonych przez relatywistów badań posiadają odmienny sens epistemologiczny. Niepowodzenia w ukazywaniu lokalnego charakteru wiedzy wprawdzie nie potwierdzają wprost konkurencyjnej względem relatywizmu teorii poznania, ale pośrednio wskazują, że hipotezy formułujące ogólne warunki poznania mogą okazać się trafne.

ANNA LEWICKA-STRZAŁECKA:

POSTAWY PRAKTYCZNE
Teoretyczne i empiryczen determinanty orientacji sprawnościowych

(IFiS PAN)

Podstawowym celem pracy jest zarysowanie pewnych zagadnień związanych z rozumowaniem praktycznym towarzyszącym potocznym działaniom ludzi. Z jednej strony bierze się pod uwagę punkt widzenia normatywnych analiz nad warunkami poprawności tego rozumowania, a z drugiej przedstawia się, uzyskany na drodze empirycznej, opis pewnych jego form. Analiza normatywnych modeli wnioskowań praktycznych wskazuje, że uzasadnianie dyrektyw praktycznych odbywa się na podstawie przesłanek ewaluatywnych i poznawczych. Jednak charakter tego uzasadniania jest niejasny. Poprawność dyrektywy zależy nie tylko od prawdziwości zbioru przesłanek, lecz także od jego kompletności i wzajemnych relacji między przesłankami. Cechą szczególną rozumowań praktycznych jest to, że z tego samego zbioru przesłanek można wyprowadzić różne dyrektywy, w zależności od tego, jaka dodatkowa przesłanka zostanie dołączona. Niepewność tego rozumowania jest również związana z faktem, że zarówno przesłanki, jak i wniosek są determinowane przez system wartości podmiotu działającego. Uwzględnienie tych czynników prowadzi do coraz bardziej rozbudowanych normatywnych modeli opartych na złożonych teoretycznych koncepcjach wartości.

Tymczasem w rzeczywistych sytuacjach, tylko w nielicznych i bardzo prostych przypadkach, program działania człowieka podpada pod logiczne schematy wnioskowań praktycznych. Całkowite podporządkowanie się rygorom polegającym na budowaniu dyrektyw praktycznych na podstawie kompletnego i poprawnego zbioru przesłanek, nie jest możliwe ze względu na złożoność takiego postępowania. Tę złożoność przezwycięża podmiot działający przez odwołanie się do pewnych ogólnych zasad postępowania. Zasady te są przywoływane w sytuacjach nietypowych, które nie mogą być przezwyciężone za pomocą rutynowych, wielokrotnie sprawdzonych sposobów działania. W sytuacjach prostych, powtarzalnych, gdy skutki, środki, okoliczności itd. działań są znane, rozwiązania problemów są wyznaczane głównie przez czynniki sytuacyjne, nie ma większego znaczenia, kto działania planuje i realizuje. Natomiast w sytuacjach nierutynowych, w których składniki diałania są słabo określone lub nieznane, rozwiązanie problemu zależy w znacznej mierze od podmiotu działającego, czyli od jego postawy praktycznej.

Postawa praktyczna jest, najogólniej mówiąc, pewnym zespołem indywidualnych przekonań o sposobach skutecznego osiągania celu, wraz z tymi elementami systemu wartości człowieka i jego wiedzy, które te przekonania determinują Empiryczna rekonstrukcja takich indywidualnych przekonań, dla których przyjęto w pracy określenie orientacji sprawnościowych, może być dokonana przynajmniej na dwa sposoby: przez uogólnienie bezpośrednich obserwacji konkretnych działań lub przez systematyzację uogólnień poczynionych przez same podmioty działające. Drugi z tych sposobów jest podstawą na której opiera się pomysł przedstawionych w pracy badań empirycznych na temat postaw praktycznych. Badania te zostały

przeprowadzone za pomocą specjalnie w tym celu skonstruowanego Kwetionariusza Dyrektyw Praktycznych. Pytania zawarte w tym kwestionariuszu są pytaniami o stopień użyteczności pewnych ogólnych reguł działania. Pytania mają charakter sentencji, znanych powiedzeń, przysłów będących regułami zalecającymi wprost pewne postępowanie, lub zdaniami na podstawie których można wnioskować o słuszności pewnych działań. Taka, paremiologiczna stylistyka jest czynnikiem ułatwiającym znalezienie pewnego wspólnego układu odniesienia dla badanych grup osób. Badaniami objęto dwie grupy polskie: studentów i zawodowych oficerów (łącznie 219 osób), oraz grupę fińską: studentów uniwersytetu (100 osób). Wyniki uzyskane za pomocą Kwestionariusza Dyrektyw Praktycznych poddane zostały analizom statystycznym, których celem była strukturalizacja zidentyfikowanych sentencji, interpretowanych jako reguły działania. Jako metodę strukturalizacji tych reguł działania wybrano analizę czynnikową, której poddano łącznie wyniki uzyskane przez grupy polskie — I i II oraz oddzielnie — wyniki uzyskane przez grupę fińską—IП. W rezultacie analizy czynnikowej zidentyfikowano w grupach polskich następujące wymiary orientacji sprawnościowej: 1. Nastawienie pozytywne; 2. Przedsiębiorczość; 3. Nastawienie orientacyjne; 4. Perfekcjonizm; 5. Nastawienie efektywnościowe; 6. Fatalizm; 7. Pragmatyzm; 8. Zachowawczość i determinacja w działaniu; 9. Strategia jedynej opcji.

Przedmiotem kolejnych analiz statystycznych było zbadanie różnic między grupami polskimi ze względu na wyłonione wymiary orientacji sprawnościowej. Interesujące wydawało się bowiem zbadanie wpływu różnych u tych grup perspektyw praktycznych, wynikających z ogółu indywidualnych, potocznych i profesjonalnych doświadczeń, zdobytych w działaniu na reprezentowane orientacje sprawnościowe. W tym celu porównano wyniki czynnikowe obu grup polskich, a różnice statystyczne w tych wynikach zinterpretowano właśnie jako zależności między perspektywą praktyczną a orientacją sprawnościową.

Zbadane w ten sposób zależności można sprowadzić do twierdzenia, że ugruntowana perspektywa praktyczna wzmacnia poczucie sprawstwa, ale ogranicza je do zadań dobrze ustrukturalizowanych, lub mówiąc inaczej — wyznacza orientację sprawnościową opartą na kryterium satysfakcji. Natomiast ograniczona perspektywa praktyczna jest związana z mniejszym poczuciem sprawstwa, ale sprzyja za to wyborowi zadań wykraczających poza ramy dotychczasowych osiągnięć, czyli wyznacza orientację sprawnościową opartą na kryterium optymalizacji.

Kolejnym przedmiotem analiz były związki między zidentyfikowanymi orientacjami sprawnościowymi a określonymi hierarchiami wartości. Wstępnym etapem prowadzącym do empirycznej weryfikacji tej hipotezy było zbadanie hierarchii wartości grupy I, II i III. Do tego celu posłużono się polską adaptacją kwestionariusza Rokeacha. Dysponując oszacowanymi hierarchiami wartości trzech badanych grup, można było przystąpić do sprawdzenia hipotezy dotyczącej wpływu tych wartości na orientacje sprawnościowe. W tym celu wyodrębniono za pomocą analizy skupień spośród grup I i II cztery grupy mające podobne hierarchie wartości. Porównanie wyników czynnikowych tych grup w odpowiednich czynnikach wykazało, iż grupy te różnią się istotnie w trzech czynnikach: 1. Autonomicznej motywacji do działania; 2. Maksymalizmie oraz 3. Ostrożności.

Ważną częścią pracy była rekonstrukcja i analiza syntetycznych preferencji dyrektyw praktycznych. Rekonstrukcja ta polegała na ustaleniu zespołów reguł, w których znalazły się, z jednej strony, reguły wysoko oceniane ze względu na ich użyteczność i składające się na pewien wspólny pogląd jak należy działać, z drugiej zaś—reguły nisko oceniane ze względu na ich użyteczność i wyrażające pogląd przeciwstawny. Dzięki tej procedurze możliwe było porównanie wszystkich badanych grup ze względu na orientacje sprawnościowe. Okazało się, że we wszystkich tych grupach najwyraźniej ukonstytuowaną preferencją praktyczną jest *Samodeterminacja,* czyli poczucie sprawstwa. Ludzie charakteryzujący się tą preferencją są przekonani o swym decydującym wpływie na własne życie. Odrzucanie fatalistycznej filozofii życiowej, negatywny stosunek do bierności i oczekiwania na zrządzenie losu, wiara w skuteczność własnej inicjatywy — oto syndrom poczucia sprawstwa.

Preferencją praktyczną, która okazała się charakterystyczna dla obu grup polskich, jest *Tendencja preparacyjna.* Tę preferencję cechuje skłonność człowieka do wydłużania fazy przygotowawczej działania. Skłonność taka, czyli wysoki poziom kompulsywności, jest wyrazem złożonych procesów intrapersonalnych, charakteryzujących się: dążeniem do poznania wszystkich uwarunkowań rozwiązywanego problemu, zdobywaniem informacji o warunkach wykonalności działania, unikaniem działań o nieznanym lub podwyższonym stopniu ryzyka, a także unikaniem niepowodzeń. W grupie fińskiej charakterystyczna okazała się preferencja przeciwna, tzn. *Tendencja wykonawcza.* Przejawia się ona w odwadze, w szybkim podejmowaniu (nawet nie najbardziej optymalnych) decyzji, motywacji do osiągania sukcesu, cenieniu czasu jako wartości. Przeprowadzone badania stanowią pewną propozycję analizy wnioskowań praktycznych. Empiryczna rekonstrukcja i analiza preferencji dyrektyw praktycznych czyni z tej pracy również przykład prakseologii empirycznej, nawiązującej do tradycji filozofii praktycznej Tadeusza Kotarbińskiego. Można wyrazić nadzieję, że wzbogaci ona nurt dociekań nad sprawnością działań ludzkich, a równocześnie w jej obrębie wytyczy pewne nowe kierunki badania.

ANDRZEJ PLUTA:

KULTURA I KSZTAŁCENIE

Próba kulturoznawczego odniesienia do koncepcji dydaktyki krytycznej Sergiusza Hessena

(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Refleksja S. Hessena nad kształceniem — dzięki swej głównej idei, a ma ono wieść wychowanka do poznania-rekonstruowania kultury — stanowiła dla mnie dogodny przedmiot eksplikacji w kategoriach teorii i metodologii badań dydaktyczno-pedagogicznych, u podstaw konceptualizacji których tkwiła społeczno-regulacyjna koncepcja kultury Jerzego Kmity wraz z dołączonymi do niej twierdzeniami naukoznawczymi.

W świetle założeń przyjętej teorii kultury, całokształt ludzkiego postępowania praktycznego ujednoliconego społecznie reprezentują różne dziedziny praktyki społecznej. Podlegają one odpowiednim normom i dyrektywom. Ogół ich reguluje całokształt postępowania społecznego stanowiąc kulturę danych społeczności. Kul-

tura ta to swego rodzaju rzeczywistość myślowa respektowana powszechnie przez uczestników praktyki społecznej i dzięki temu wpływająca na wybór podejmowanych przez nich w ramach tej praktyki czynności.

Wiedza humanistyczna, to wiedza o kulturze—o obszarze obejmującym normy wyznaczające wartości i dyrektywy określające sposoby ich realizacji. Tak zwana pedagogika ogólna jako refleksja humanistyczna, to wiedza o kulturze dydaktyczno-pedagogicznej. Dwuczłonowość przydawki nie jest ornamentyką słowną; człon pierwszy: badania dydaktyczne, to teoretyczno-historyczne (wykraczające poza doksografię) rekonstrukcje efektywnych środków wprowadzania (wdrażania) określonych elementów kultury; człon drugi: badania rekonstruujące wartościujące wybory tych elementów.

Także nauka to dziedzina kultury symbolicznej. Charakterystyczne dla niej normy i dyrektywy rekonstruowane są przez teoretyczną historię nauki, której przedłużeniem filozoficznym jest epistemologia historyczna.

Uznawszy, że sposób rekonstrukcji kultury regulującej kształcenie i że sposób rekonstrukcji refleksji nad ową dziedziną prowadzonej, zależą od pojmowania kultury, przystąpiłem do prezentacji koncepcji kształcenia S. Hessena.

Gdz bierze się pod uwagę poszczególne, wzięte w oderwaniu sformułowania, których użył on dla jej wyrażenia, wydaje się być ona bliska przyjętej perspektywie konceptualnej. Oto bowiem Hessenowski projekt rysuje się następująco.

Celem kształcenia jednostki ma być poznawanie przez nią kultury, a więc jej rekonstruowanie w umyśle owej jednostki. Ma on być osiągany przez: 1. Rekurs do wybranej dziedziny kultury jako wzorcowego przykładu jej całokształtu, przykładu stanowiącego zarazem najbardziej dogodny punkt wyjścia do poznawania-rekonstruowania innych dziedzin kultury; dziedziną tą jest nauka, a ściślej dyscypliny najbardziej przejrzyście stosujące się do trzech odrębnych metod postępowania; nomotetycznej, idiograficznej i filozoficznej („logicznej” — dziewiętnastowieczna konotacja terminu); 2. Organizowanie kształcenia w proces o trzech kolejnych stadiach. Jest ono różnorodnością form poznania jako trzech rodzajów kursów.

Po pierwsze, kierujących uwagę na tzw. epizody życia praktycznego, skłaniających do pytań i poszukiwań wyjaśniających. Po drugie, kierujących uwagę na systemowe łączenie ze sobą wyjaśnień, skłaniających do pytań poszukujących naukowych systemów teoretycznych. Po trzecie, już kursów uniwersyteckich, kierujących uwagę na metodę budowania systemów teoretycznych skłaniających do pytań o ponadczasową metodę, dzięki której jedne systemy zastępowane są innymi. Kształcenie zmierzające do poznawania-rekonstruowania przez jednostki poznania, w końcu nauki jako metody, a więc dziedziny w rozumieniu koncepcji społeczno-regulacyjnej, jest zarazem poznawaniem-rekonstruowaniem, bo naukowe systemy teoretyczne bądź to dotyczą poszczególnych dziedzin kultury, bądź w każdym razie prezentują obraz fragmentów rzeczywistości, z którymi mają do czynienia działania regulowane przez inne dziedziny kultury — dziś powszechnie zresztą asymilujące wyniki nauki.

Przy wszystkich doniosłych skądinąd ustaleniach dydaktyki krytycznej Hessena, zawiera ona punkty nie dające się pogodzić z koncepcją społeczno-regulacyjną. Natomiast jej pola problemowe mieszczące się w obrębie filozofii inspirują do

uprawianej nietradycyjnie pedagogiki, tj. filozoficznej refleksji, która uwzględnia zarówno społeczny kontekst nauki, ale i filozofii nauki, społeczny kontekst kultury dydaktyczno-pedagogicznej, ale i badań dydaktyczno-pedagogicznych, jak wreszcie trójwartościujące porównawczo sfery pedagogiczne.

Przede wszystkim pierwszym punktem niezgody byłoby założenie o ponadczasowej niezmienności trzech podstawowych metod postępowania naukowego: nomotetycznej, idiograficznej i logicznej, a więc założenie o zniezmienności nauki jako dziedziny kultury. Samo zresztą wydzielenie tych trzech stałych poddziedzin kultury zwanej nauką stanowi odrębny punkt niezgody — tym razem nie tylko dlatego, że w myśl koncepcji społeczno-regulacyjnej kultura obejmuje także naukę, a w tym jej podziały wewnętrzne, ale i z tego względu, iż owa koncepcja pojęcia nauki, jej typów, składających się na nią norm i dyrektyw metodologicznych — relatywizuje w trybie społeczno-historycznym. Nie odwołuje się natomiast do „istoty" nauki czy do Kantowskich warunków apriorycznych jej możliwości. Podobnie — trzeci punkt niezgody — teza, iż funkcją kształcenia, w tym instytucjonalnego, jest wprowadzanie jednostek do uczestnictwa w kulturze, ma w ramach koncepcji społeczno-regulacyjnej charakter historyczno-socjologiczny; nie wypływa zaś z rozważania „istoty" czy warunków możliwości kształcenia czyli możliwości aktualizowania potencjalnych zdolności poznawczych jednostek. (Dla Kanta, kantystów i neokantystów rzeczywiste poznawanie jakiejkolwiek dziedziny jest zarazem rekonstruowaniem dostosowanym do apriorycznych władz rozumu). I wreszcie — a byłby to już czwarty punkt niezgody—jeśli kształcenie daje się ująć jako postępowanie praktyczne ujednolicone społecznie, tedy podlega ono „własnej" regulacji kulturowej, dydaktyczno-pedagogicznej właśnie. Respektowana rzeczywistość dydaktyczno-pedagogiczna wpływa bowiem na wybór kształcenia czynności praktycznych, podejmowanych powszechnie w ramach praktyki kształcenia.

Przyglądając się tym fragmentom refleksji Hessenowskiej, która wyraźnie nawiązuje do pewnych wątków Platońskich, można zauważyć, że ożywia je m. in. moment wspólny, wyrażający pragnienie utwierdzenia (z wyboru) synkretycznego kształtu kultury. Synkretyczny typ kultury opiera się na specyficznym typie wartościowania; określa go formuła brzmiąca paradoksalnie: nie wyodrębnia on żadnej relacji wartościowania. Ponadto występuje w nim implicitne odnoszenie dyrektywalnych przesłanek czynności praktyczno-życiowych do wartości aksjologicznie „ostatecznych", ekwiwalencje celów i środków kulturowych, oraz jedność metonimiczno-metaforyczna. Hessen proponuje więc inherentne splecenie, zsyntetyzowanie kształcenia z uczestnictwem będącym poznawczym uchwytywaniem elementów kultury, aż po pełną tożsamość z metodą. Proponuje kształcenie jako podmiotowe uczestnictwo jednostki w kulturze, łącznie: para- i metapraktyczne.

Konsekwencje zawężlającego zastosowania koncepcji społeczno-regulacyjnej usiłowałem w ostatnim fragmencie rozprawy sprowadzić do dwóch wymiarów. Pierwszy zaznaczył swoją obecność w precyzacji rozbudowującej przedmiot badań dydaktycznych, przez ukazanie jego podwójnej natury. Jest to konsekwencją potraktowania myślenia dydaktycznego jako odmiany akademickiego myślenia humanistycznego. To ostatnie charakteryzuje wskazany dualizm liczący się z komplementarną dwoistością uwarunkowań: subiektywno-racjonalnego i funkcjonalnego. To

pierwsze zdaje sprawę z regulatywnej funkcji kultury względem ludzkiego postępowania społecznego, drugie — z zależności łączących kulturę (dydaktyczną) z praktyką (kształcenia) i jej obiektywnym kontekstem.

Drugi wymiar polegał na próbie ukazania stylów poznawania kultury dydaktyczno-pedagogicznej. Wątek ten już w pracach artykułowych pohabilitacyjnych rozbudowuję w kierunku tak zwanej pedagogiki pogranicza. Byłaby to filozoficzna refleksja pedagogiczna, ale uprawiana nietradycyjnie, z uwzględnieniem społecznego kontekstu wskazywanych tu wielokrotnie dziedzin kultury: dydaktyczno-pedagogicznej nauki. Stosując wartościowanie w płaszczyźnie instrumentalnej, a także konsensualno-aksjologicznej odpowiednich elementów — uprzednio wskazanych dziedzin kultury, pozostawać mogę antyfundamentalistą niefundamentalistycznym. Antyfundamentalizm bierny (niefundamentalistyczny) umożliwia nie prowadzące do wewnętrznej sprzeczności stosowanie tej szczególnej „techniki" kulturoznawczej, jaką reprezentuje formułowanie tez warunkowych potencjalnie tylko fundamentalistycznych.

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI:

W POSZUKWANIU KRÓLESTWA FILOZOFII
Z dziejów neokantyzmu badeńskego

(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Praca jest rezultatem wieloletnich nadań nad neokantyzmem badeńskim. Ne ma charakteru monografii tego kierunku myśli filozoficznej, nie zawiera bowiem schematycznej rekonstrukcji wszystkich zasadniczych idei w nim wypracowanych. Za istotniejsze, bardziej twórcze i po prostu ciekawsze autor uznał nie tyle umieszczanie poglądów przedstawiceli szkoły w szufladkach w rodzaju „teoria bytu", „teoria poznania" etc., co studia nad wybranymi zagadnieniami, których rozwiązania wyznaczały najpierw swoistość, a potem ewolucję szkoły.

Książka została podzielona na dwie części. Część I, zatytułowana *Idee* i złożona z pięciu rozdziałów, zawiera analizy wybranych zagadnień spośród dorobku trzech czołowych reprezentantów kierunku, mianowicie Wilhelma Windelbanda, Heinricha Rickerta oraz Emila Laska. Książkę otwierają dwa rozdziały poświęcone Windelbandowi. Pierwszy jest próbą weryfikacji dość rozpowszechnionej tezy, zgodnie z którą to właśne w filozofii Windelbanda dokonał się typowy dla szkoły badeńskiej „aksjologizujący" zwrot w filozofii transcendentalnej. Zgodnie z tym poglądem, głoszonym m. in. przez wybitnego znawcę tego okresu historii filozofii niemieckiej—H. Schnadelbacha, Rickertowi przypadałaby w udziale jedynie zasługa rozwinięcia do bardziej wyartykułowanej postaci programu naszkicowanego przez Windelbanda oraz jego rozpropagowanie.

Tymczasem gdy przyjrzeć się dokładniej twórczości Windelbanda w jej rozwijającej się całości, to okazuje się, że jego poglądy są w tej kwestii dalekie od jednoznaczności i radykalności, charakteryzującej myśl Rickerta. Znane jest Windelbandowskie porównanie sytuacji filozofii u zarania XX stulecia do położenia Szekspirowskiego króla Leara. Pozwoliła ona naukom wyrwać sobie całe swe

bogactwo (tzn. sferę badań przedmiotowych), by w końcu zacząć uchodzić za dyscyplinę zbyteczną, czy wręcz pasożytniczą, egzystującą w ramach nauki akademickiej jedynie mocą przyzwyczajenia i tradycji. Wyjściem z tej niezbyt przyjemnej sytuacji okazał się powrót do myśli Kanta, do jego filozofii transcendentalnej, przenoszącej ciężar badań filozoficznych z *quid facti* na *quid iuris.* Filozofia nie ma — powiada Windelband — wyjaśniać faktycznego kształtu wiedzy, lecz jego wartość, tzn. zgodność z ideałem wiedzy. Nie jest więc ani dyscypliną wyjaśniającą ani opisową, lecz pytającym o racje (a nie o przyczyny) badaniem krytycznym. Badanie to rozpoczyna się od kwestii wiedzy, opierającej się na pojętej aksjologicznie parze pojęć prawda — fałsz. Nie sposób nie dostrzec, że poza tą parą dadzą się wyróżnić (co najmniej) trzy pary podobnie ustrukturowanych i strukturujących pojęć, a mianowicie przyjemny — przykry, dobry — zły oraz piękny — brzydki. I o ile w przypadku pierwszej z nich uświadamiamy sobie natychmiast zależność jej desygnatów od psychofizycznej, indywidualnej konstrukcji konkretnych ludzi, to w przypadku wartości etycznych i estetycznych rzecz ma się nieco inaczej. Wypowiadając sąd estetyczny (np. oceniając czyjeś postępowanie), nie uważamy go za obowiązujący jedynie subiektywnie, tzn. tylko dla nas. Zgłaszamy roszczenie do jego obowiązywania także dla innych. Windelband mówi nawet więcej: do jego absolutnego obowiązywania, niezależnego od faktycznej akceptacji naszego sądu przez wszystkich czy przez większość. Podobnie jest w przypadku sądów estetycznych, choć może tu wystąpić, mający czystość oglądu, hedonistyczny moment sprawiania zmysłowej przyjemności w akcie obcowania z dziełem sztuki czy pięknem natury. W obu dziedzinach mamy zatem do czynienia nie z *questio facti*, lecz z *questio iuris.* Zadania filozofii są tu więc paralelne względem tych z obszaru teoretycznego.

Filozofia ma więc być nauką o koniecznych i ogólnie obowiązujących określeniach wartości. Pyta ona czy istnieje nauka, tzn. myślenie, które z ogólnym i koniecznym obowiązywaniem posiada wartość prawdy; pyta, czy istnieje moralność, tzn. wola i działanie posiadające z ogólnym i koniecznym obowiązywaniem wartość dobra; pyta, czy istnieje sztuka, tzn. oglądanie i odczuwanie, które z ogólną i konieczną ważnością posiada wartość piękna. Filozofia jest zatem ogólnym badaniem najwyższych wartości. Argumentację swą wzmacnia Windelband jeszcze poprzez wprowadzenie odróżnienia sądu i oceny oraz wprowadzenie pojęcia świadomości normatywnej, których roli w tym skrótowym omówieniu nie sposób przedstawić.

Stanowisko zarysowane w *Preludiach* — dziele, które bez wątpienia wskazało na możliwość aksjologicznej wykładni transcendentalizmu — nie zostałe jednak przez Windelbanda ani rozwinięte, ani nawet konsekwentnie utrzymane w dalszych pracach. Dowodem tego może być zawartość książki pt *Wprowadzenie do filozofii* z 1914r., w której poprzez wprowadzenie odróżnienia problematyki teoretycznej od aksjologicznej dochodzi do oderwania pojęcia prawdy od pozostałych wartości. Ważność wartości — powiada—jest jej obowiązywaniem dla jakiejś świadomości, natomiast sens pojęcia prawdy domaga się ważności samej w sobie, tj. bez odniesienia do jakiejkolwiek świadomości, zwłaszcza empirycznej. Teoria wartości staje się więc jedynie jedną z części większego zadania poznawczego, pojęcie wartości nie może zatem spełnić roli centralnej kategorii, organizującej całość refleksji filozozoficznej. Zdaniem Rickerta, który śledził rozwój stanowiska Windelbanda nie tylko

przez lekturę jego dzieł, ale także przez osobisty kontakt, oderwanie problematyki teoretycznej od aksjologicznej obecne było, w zamaskowanej postaci, już w *Preludiach.* Jego zdaniem, nawiązuje ono do przezwyciężonej przez Kanta systematyki Arystotelesa, godząc w Kantowską tezę o prymacie rozumu praktycznego. Nawiasem mówiąc, to, iż Windelband nie ujmuje obszaru poznania teoretycznego w kategoriach wartości, zauważył w swych—niedawno opublikowanych—wczesnych wykładach M. Heidegger.

Teza rozdziału pierwszego mówiąca, że to nie Windelband, lecz Rickert był twórcą aksjologicznej wykładni transcendentalizmu, nie oznacza w żadnej mierze deprecjacji dorobku autora *Preludiów.* Charakterystyce tej twórczości oraz jej znaczeniu dla filozofii europejskiej poświęcony jest drugi rozdział pracy. To przecież jego słynne „zrozumieć Kanta to znaczy wykroczyć poza niego" otworzyło bramy dla nowatorskich interpretacji i kontynuacji myśli filozofa królewieckiego, znamionujących dojrzały neokantyzm. Był też pierwszym, który po latach zapomnienia i pogardy apelował o odnowienie heglizmu (m. in. w wygłoszonym w Heidelbergu wykładzie pod takim tytułem). Jego mowa rektorska w Strassburgu, postulująca konieczność odróżnienia nauk nomotetycznych i idiograficznych dała potężny impuls dociekaniom mającym za cel filozoficzne i metodologiczne uprawomocnienie nauk humanistycznych. To on jako pierwszy zwrócił uwagę na jednostronność dotychczasowych interpretacji Kanta, czytanego pozytywistycznie, przeciwko Heglowi. Zwracał uwagę na jedność wszystkich trzech *Krytyk* Kanta, akcentując największą doniosłość i dojrzałość ostatniej z nich. Niestrudzenie krytykował też charakteryzujące jego epokę utożsamianie filozofii z teorią poznania.

Nie stworzył systemu filozoficznego. Kierowany ideą filozofii jako historią problemów, koncentrował się raczej na poszczególnych zagadnieniach, dając jedynie kruchy fundament pod budowę systemu wiedzy. Był entuzjastą filozofii naukowej, pojęciowo rzetelnej, świadomej swej funkcji społecznej. Na bieżąco śledził rozwój nauk empirycznych, zwłaszcza psychologii, której poświęcił kilka znaczących wówczas tekstów. Historykiem filozofii był zapewne jeszcze wybitniejszym niż filozofem. Jego *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* miał mnóstwo wznowień jeszcze za życia autora. Niemniej jednak pozostał myślicielem niedocenianym, mistrzem, którego dokonania przyćmili jego uczniowie.

Filozofia najpłodniejszego z nich, H. Rickerta, znajduje się w centrum analiz zawartych w trzech spośród sześciu rozdziałów części pierwszej. Najbardziej znaną częścią jego dorobku była—jak wiadomo—epistemologia nauk humanistycznych. Ponieważ polska literatura posiada już stosowne opracowania tych zagadnień, punkt ciężkości analiz zawartych w omawianej pracy stanowi Rickertowska próba zbudowania systemu filozofii, wieńcząca jego wieloletnie badania filozoficzne. Jej wyrazem był zwłaszcza opublikowany w 1921 r. *System filozofii*.

Rickert przeciwstawił się Windelbandowskiemu ujęciu historii filozofii jako historii problemów. Jego zdaniem tym, co w filozofii istotne, jest nie pojedynczy problem, lecz całościowa, mniej lub bardziej spójna konstrukcja pojęciowa ujmująca świat w jego różnorodności, a więc system filozoficzny. Dzieje problemów winny zatem przejść w dzieje systemów. Dorobek, który pozostawili po sobie naprawdę wielcy myśliciele, ma formę systemu lub da się do niego sprowadzić. Argumentacja,

którą przytacza Rickert dla obrony swego poglądu, nie ma jednak natury historycznej, lecz systematyczną. Filozofia — powiada — jest ze swej istoty przedsięwzięciem teoretycznym, tzn. dyskursywnie wyrażonym, pojęciowo sformułowanym ujęciem pewnego przedmiotu, swoistego dla badań filozoficznych. Jako wiedza teoretyczna nie może ona opierać się na intuicji (w przeciwieństwie do tego, co głosił Bergson), przeżyciach (w opozycji do poglądów Diltheya), wglądach w istotę (w opozycji do propozycji Husserla). Filozofia jest nauką, ale nieco odmienną od innych. Jej przedmiotem jest świat w jego całości. Jedność tego świata pojąć można jedynie jako jedność w wielości, jedność syntezy.

Jak z tego widać, zamiar Rickerta nie ma charakteru epistemologicznego (niesłuszne jest więc łączenie tego myśliciela z epistemologią), lecz ontologiczny. I jest to ontologia nastawiona antyredukcjonistycznie, tzn. nie dążąca do minizmu za wszelką cenę. Ontologiczny pluralizm Rickerta jest oparty na myśleniu heterologicznym. Jego podstawą jest konstatacja, iż sens jakiegokolwiek przyjmowanego przez filozofię pojęcia pierwotnego konstytuuje się jedynie w relacji do jego logicznego przeciwieństwa. U Rickerta prowadzi to do przyjęcia nie podlegających dalszej syntezie par kategorialnych, z konieczności odniesionych do siebie czy też do siebie przynależnych, i dopiero w swej nieprzezwyciężalnej dualności oddających istotę bytu i poznania. W miejsce Heglowskiej antytezy opartej na negacji tezy czy przechodzącej w syntezę, Rickert wprowadza heterotezę, jako pozytywne dopełnienie tezy.

Rickert był przeciwny wszelkiemu spekulatywnemu konstruowaniu teorii rzeczywistości. Punktem wyjścia ontologii musi być świat ludzkiego doświadczenia. Nie jest on jednak tożsamy z rzeczywistością psychofizyczną. W bezpośrednim doświadczeniu są nam bowiem dane także niezmysłowe przedmioty, które Rickert określa mianem „znaczeń" lub „sensów". Nie są one postrzegane, lecz rozumiane. Nie należą jednak do życia psychicznego jednostek, to bowiem jest w swej bezpośredniości dostępne jedynie podmiotowi tego życia, podczas gdy znaczenia i sensy są jako identyczne dostępne wielu podmiotom.

Pierwotna rzeczywistość to heterogeniczne *continuum*, dostępne bezpośrednio jedynie w akcie przeżycia. Każda próba jego konceptualizacji, poznawczego uchwycenia, oznacza przekształcenie go bądź w *continuum* homogeniczne (świat pierwotnych sił i ciągłych procesów, umożliwiających odkrywanie prawidłowości przyrody), bądź w heterogeniczne *discretum* (zbiór konkretnych, niepowtarzalnych obiektów, przedmiotów naszego codziennego doświadczenia, a także potencjalnych przedmiotów nauk o kulturze). Rickert stanowczo odrzuca klasyczną definicję prawdy, uznając przedmiot nie za dany, lecz za zadany, tzn. będący rezultatem podmiotowej konstrukcji. Rzeczywistość nie jest dlań — tak jak jeszcze dla Kanta — pierwotnie przyrodą, lecz się przyrodą staje, wskutek poznawczej aktywności podmiotu. Równie dobrze może jednak stać się kulturą (historią). Przedmiot zostaje ukonstytuowany dzięki pierwotnej możliwości odniesienia człowieka do wartości prawdy.

Takie podejście rozbija sztywną granicę dzielącą sferę *theoria* od sfery *praxis*, prowadząc do oparcia systemu wiedzy na transcendentalnej teorii wartości. Jej transcendentalny charakter stanowi to, iż punktem wyjścia są tu nie empiryczno-his-

torycznie przejawiane wartościowania ani też dobra, jako materialne nośniki wartości, lecz w pewien sposób logiczno-antropologiczne wywiedzione zasadnicze kategorie i charakterystyki wartości. Ich konstrukcją i analizą zajmuje się czwarty rozdział książki. Oryginalność Rickerta zdaje się polegać na tym, że abstrahuje on od historycznie danej triady wartości (prawda-dobro-piękno), zarysowując zupełnie nowe podejście do klasyfikacji wartości. Jego system wartości, podobnie jak oparty nanim system filozofii, jest systemem otwartym, tzn. domkniętym jedynie formalnie, logicznie, gotowym jednak na przyjęcie nowych postaci bytu. Pozwala to także na nowe ujęcie relacji filozofii jako nauki do filozofii jako ogólnej wizji świata, jako światopoglądu.

Dwa ostatnie rozdziały cz. I zajmują się modyfikacjami stanowiska Rickerta wskutek polemiki ze strony jego ucznia, E. Laska, oraz prezentacją koncepcji «logiki filozofii» wypracowanej przez tego ostatniego. Lask zakwestionował Rickertowską tezę o prymacie powinności (odniesienia do wartości) przed bytem. Uznając byt za ogólną kategorię odniesioną do sfery tego, co zmysłowo. postrzegalne, wysunął tezę o jego identyczności z powinnością. Do najciekawszych pomysłów Laska należały: zasada immanencji logosu w tym, co rzeczywiste, materialna zasada różnicowania znaczeń oraz aletheiologiczna koncepcja przedmiotu jako sensu i pierwotnej prawdy. Idee te — z uwagi na szczupłość miejsca nie możemy ich tu szerzej omawiać — prowadzą do znaczących przesunięć akcentów wyjściowej koncepcji, w kierunku w jakiejś mierze Arystotelesowskiego realizmu oraz — z drugiej strony — filozofii życia. Nic więc dziwnego, że myśl Laska interesowała takich filozofów jak Jaspers czy Heidegger. Związkom szkoły badeńskiej z tymi nurtami filozofii poświęcone są trzy spośród pięciu rozdziałów drugiej części rozprawy, zatytułowanej *Spotkania.* Analizuje się tu w szczególności wpływ Laska na Heideggerowską koncepcję Dunsa Szkota oraz pewne analizy zawarte w *Byciu i czasie* oraz rozgrywający się już po tragicznej śmierci Laska spór Jaspersa z Rickertem o model uprawiania filozofii poznawczo rzetelnej. Pozostałe dwa rozdziały dotyczą recepcji Hegla oraz Schopenhauera w neokantyzmie badeńskim. W przypadku tego ostatniego, porównawcza analiza jego oraz Windelbandowskiej koncepcji wolności daje sposobność do namysłu nad znikomością nawiązania neokantystów w ogóle do myśli filozofa uważającego się w swoim czasie za jedynego prawowiernego kontynuatora Kanta.

Zakończenie rozprawy stanowi swoista próba bilansu dokonań i niepowodzeń szkoły badeńskiej. Zwraca się m. in. uwagę na takie cechy tego kierunku, jak nawiązanie do ducha naukowości i dyskursywności, jego stopniowe przechodzenie od epistemologii do ontologii (widoczne tak u Laska jak i u Rickerta). Towarzyszył temu jednak także brak radykalności refleksji filozoficznej, opieranie się na przejętych z tradycji, krytycznie na prześwietlonych kategoriach pojęciowych, utrudniających niekiedy pogłębione uchwycenie badanych zagadnień. Przyczyn wygaśnięcia tego kierunku oraz nikłych jego recepcji szukać można w niewystarczającym rozpracowniu naczelnej kategorii — pojęcia wartości.

Dodać trzeba, iż poza analizą konkretnej problematyki, praca zawiera pierwsze w polskiej literaturze tak szerokie i poparte badaniami archiwalnymi szkice biograficzne trzech czołowych przedstawicieli tej orientacji filozoficznej, jak również

bibliografię ich dorobku. Praca była przygotowana w Heidelbergu, pod merytoryczną opieką Reinera Wiehla.

DANUTA SOBCZYŃSKA:

SZTUKA BADAŃ EKSPERYMENTALNYCH
Z zagadnień filozofii i metodologii eksperymentu naukowego

(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Moja rozprawa habilitacyjna ma na celu ukazanie głównych zagadnień filozoficznych i metodologicznych związanych z prowadzeniem badań eksperymentalnych w naukach przyrodniczych. Powodem podjęcia tego zagadnienia jest fakt, że eksperyment naukowy zasługuje na większą niż dotychczas, uwagę ze strony filozofii nauki. W jej tradycji pozytywistycznej i postpozytywistycznej (zwanej niekiedy teoretycyzmem), utrwalił się bowiem nieadekwatny wobec rzeczywistej praktyki naukowej sposób rozważania nauki w aspekcie jej teorii jako podstawowych „jednostek strukturalnych" wiedzy. Eksperyment wprawdzie weryfikuje wiedzę teoretyczną, lecz sam — jako konkretne, złożone i wysoce wyspecjalizowane zadanie poznawcze — nie bywał na ogół przedmiotem szczegółowych studiów.

Podejście do eksperymentu zaczęło się zmieniać w latach 60., 70. i 80. naszego stulecia. Na tę zmianę złożyło się wiele okoliczności. Jedną z ważniejszych był niewątpliwie fakt, że w samych naukach eksperymentalnych (przyrodniczych i technicznych) wypracowano szereg statystycznych metod planowania eksperymentu. W ten sposób badania eksperymentalne uzyskały własne podstawy teoretyczne, własną, zmatematyzowaną teorię. Przełom w traktowaniu eksperymentu nastąpił również w dziedzinie historii i socjologii nauki. Zauważono, a raczej odkryto na nowo, że badania eksperymentalne stanowić mogą dla tych dyscyplin ogromnie interesujący materiał badawczy. W filozofii polskiej badania nad eksperymentem jako sposobem weryfikacji wiedzy rozpoczęła w tym samym okresie „szkoła poznańska". W filozofii zachodniej natomiast pojawia się w połowie lat 80. grupa badaczy (I. Hacking, P. Galison, A. Franklin), którzy swój program badawczy określili jako „nowy eksperymentalizm". Występując często w podwójnej roli — przyrodników i filozofów—uważają oni za konieczne przełamanie stereotypowego i „mitycznego" traktowania eksperymentu jako operacji badawczej nie nastręczającej dalszych problemów; problemów tych jest bowiem wiele i mają one różnorodną naturę — ontologiczną, metodologiczną, socjologiczną itd. Na wiele z tych kwestii zwracali już uprzednio uwagę mniej znani przedstawiciele opcji „eksperymentalistycznej": niemiecki konwencjonalista H. Dingler lub rosyjski historyk i filozof nauki, A. W. Achutin. Wszakże eksperymentaliści dokonali radykalnego zwrotu w rozpatrywaniu samodzielnej, heurystycznej roli, jaką w nauce mogą odgrywać eksperymenty. Kreując zaś pojęcie „realizmu eksperymentalnego" wskazali, iż tzw. mani- pulacyjne kryterium istnienia może być istotnym argumentem w sporach teoriopoznawczych.

Ukazanie rozmaitych stanowisk w filozoficznych sporach o eksperyment stanowiło zatem jeden z zasadniczych celów mojej pracy. Celem drugim było zarysowanie własnej koncepcji eksperymentu — eksperymentu jako „sztuki" w jej znaczeniu

wykonawczym. Analizując elementy tej sztuki, akcentowałam jej aspekty podmiotowe: szczególny talent właściwy genialnym eksperymentatorom, ich „grę" ze światem rzeczy, oraz okoliczność, że eksperymentowanie, jak każde angażujące i twórcze zajęcie, jest zarówno formą zabawy, jak i pracy. Sztuka eksperymentalna posiada aspekt manualno-wykonawczy, manifestujący się w badaniach realnych, oraz intelektualno-koncepcyjny, właściwy zarówno eksperymentowi realnemu, jak myślowemu czy matematycznemu. Jednocześnie zwracam uwagę na fakt, że współczesna ekspansja eksperymentu w nauce oraz doskonalenie jego „sztuki" jest wyrazem „eksperymentalistycznych" prądów w cywilizacji i kulturze współczesnej. Zagadnienie sztuki badań eksperymentalnych zostało w całej książce uwypuklone w mottach rozdziałów, odpowiednio dobranych przykładach oraz wypowiedziach uczonych pracujących eksperymentalnie.

Współczesny stan badań nad eksperymentem wymagał bardziej szczegółowego rozpatrzenia pewnych kwestii metodologicznych dotyczących, przykładowo, ustalenia zakresów znaczeniowych terminów „eksperyment", „obserwacja", „doświadczenie", definiowania eksperymentu, relacji między obserwacją a eksperymentem i tzw. struktury sytuacji eksperymentalnej. Ta ostatnia posłużyła jako dogodna kategoria pozwalająca na dokonanie nowej klasyfikacji eksperymentów, porządkującej w pewnym stopniu funkcjonujące w metodologii klasyfikacje eksperymentów realnych.

Sztuka badań eksperymentalnych, jak wspomniano, posiada także aspekt intelektualny. W eksperymentach realnych przejawia się on zarówno w odkrywaniu nowych technicznych sposobów prowadzenia „dialogu" badacza z naturą, jak również w budowaniu hipotez oraz w teoretycznej interpretacji wyników. W najczystszej formie aspekt ten występuje jednak w eksperymentach myślowych i matematycznych (także komputerowych). Specyfika obu typów eskperymentowania, wielość form, w jakich mogą występować, łączenie w nich elementów „gry" i pracy — to nowe cechy rozwijającej się sztuki badań eksperymentalnych w jej płaszczyźnie konceptualnej. Do dziedziny tej należą również matematyczne metody planowania eksperymentów realnych—nowe strategie, za pomocą których uczeni ujmują duże, złożone operacje badawcze, skomplikowane układy wieloczynnikowe itp.

Wieloaspektowość eksperymentu i złożoność jego struktury stwarza sporo okazji powstawania „paradoksów eksperymentowania", zarówno realnego, jak myślowego. Niektóre z tych paradoksów powstają w wyniku zderzenia w eksperymencie „sztuczności" wykreowanych zjawisk czy efektów z tradycyjnymi pojęciami o „naturalności" działań przyrody; inne wynikają z „deformacji" obiektów badań i z przenoszenia wyników na obiekty naturalne, jeszcze inne powstają na skutek niewspółmierności skal: badanych obiektów i środków technicznych (lub myślowych), którymi dysponują badacze.

W zakończeniu mojej książki zastanawiam się nad perspektywami eksperymentowania. Okazuje się, iż w samej nauce, podobnie jak w filozofii nauki, znaleźć można i „teoretycystów", i „eksperymentalistów". Ci pierwsi (zwłaszcza R. Thom i C. F. von Weizsäcker), którzy narzekają na „inflację eksperymentalną" nauki współczesnej lub widzą możliwość teoretycznego przewidywania szeregu wyników otrzymywanych w laboratoriach, nie uwzględniają, jak sądzę, trzech czynników: 1. Do

powstania jakiejkolwiek „teorii wielkiej unifikacji" potrzebne są obecnie, bardziej niż kiedykolwiek, właśnie dane eksperymentalne. 2. Wielu konkretnych, szczegółowych wyników (dotyczących np. obiektów pozaziemskich), nie będzie można prawdopodobnie nigdy uzyskać drogą obliczeń teoretycznych lub symulacji komputerowej. 3. Eksperymentowanie, jak każda dziedzina, w której przejawia się ludzka twórczość, pozostanie prawdopodobnie zawsze autentyczną potrzebą ludzi nauki.

Za ostatnią tezą przemawiają rozmaite argumenty rzeczowe, praktyczne, technologiczne itp. Lecz w istocie potrzeby uprawiania „sztuki badań eksperymentalnych" nie trzeba tłumaczyć ani usprawiedliwiać; tłumaczy się ona nie jako sama przez się. Sam C. E Weizsäcker napisał o matematyce, iż „jest ona postrzeganiem postaci przez intelektualne tworzenie postaci: jeśli jest ono również upajające, to jest sztuką" (C. F. von Weizsäcker: *Człowiek w nauce.* W: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castengandolfo.* Opr. i tł. K. Michalski, Paris 1988, s. 40). Eksperymentującym badaczom ich praca pomaga tworzyć „intelektualną postać świata" — i postać tę stosować do dalszych badań. I jest to dla nich z pewnością „upajające". A jeśli tak jest, to badania eksperymentalne stanowią formę sztuki.

KAZIMIERZ SZEWCZYK:
BIOLOGIA I SENS. STUDIUM WITALIZMU JACOBA VON UEXKÜLLA

(Uniwersytet Łódzki)

W nowożytnej biologii wyróżnić można dwa przeciwstawne stanowiska: mechanicyzm i antymechanicyzm, w skrajnej postaci utożsamiający się z witalizmem. Stanowiska te układają się w sekwencje okresowo przemiennych faz.

Ciąg ów zapoczątkowuje mechanicyzm silnie związany z filozofią Kartezjańską. Kulminuje on w twórczości Albrechta von Hallera (1708-1777). Pod koniec XVIII wieku słabnie zainteresowanie poglądami Hallera, rośnie natomiast popularność witalizmu szkoły Montpellier. Do tego, rozbudowanego ruchu antymechanistycznego dołącza się niemiecka romantyczna filozofia przyrody. Zwieńczeniem tej fazy jest teoretyczno-biologiczne pisarstwo Goethego oraz fizjologia Johannesa Mullera (1801-1858).

Kolejny cykl stanowi mechanicyzm dziewiętnastowieczny ukoronowany badaniami Claude Bernarda. Przedstawiciele tej fazy, najogólniej mówiąc, programowo zrywają z filozofią. Odchodzenie od filozofii czy też wręcz walka z nią jest szczególnie widoczne w Niemczech i dotyczy przede wszystkim filozofii przyrody, osobliwie zaś systemu Hegla. Jednakże ekspansja mechanicyzmu na całość nauki rodzi swą własną filozofię. Jej spektakularnym wyrazem jest („wulgarny") materializm trójki przyrodników: Buchnera, Vogta i Moleschotta. Filozofia ta — co należy wyraźnie podkreślić — wyrasta z mechanistycznie pojmowanej nauki i rozprasza w niej, stając się niezwykle radykalną odmianą scjentyzmu.

Pod koniec ubiegłego stulecia mechanicyzm zaczyna tracić swą dominującą pozycję. Wszakże reakcja przeciw niemu rozpoczyna się nie w nauce, ale w obszarze teorii poznania. Wówczas to bowiem przyrodnicy (np. H. Helmholtz), przy współudziale filozofów (np. A. Langego) zaczynają głosić powrót do Kanta, rozumianego

fizjologicznie i dokonują dzieła rehabilitacji filozofii. Z tym hasłem występuje również Hans Driesch (1867-1941), wybitny embriolog, twórca neowitalizmu, przyjaciel i nauczyciel Jacoba von Uexkülla (1864-1944).

W r. I pt. *Krytyka obiektywnego świata astronomów i fizyków*, usiłuję pokazać powody skłaniające Uexkülla do odrzucenia poglądu o obiektywnym istnieniu, wspólnego wszystkim ludziom i zwierzętom, świata o charakterze mechanizmu. Najważniejszym z tych powodów jest brak sensu (znaczenia) w uniwersum pojmowanym jako struktura powstała w wyniku przypadkowej kombinacji setki atomów. Dogmatycznej, zdaniem Uexküllą tezie o obiektywnym istnieniu świata-mechanizmu (astronomów i fizyków), przeciwstawia on — również dogmatyczne — założenie o istnieniu wielu podmiotowych światów, odmiennych dla każdej jednostki ludzkiej i dla każdego zwierzęcia. Przyjęcie tego „pluralistycznego" założenia pozwala na skonstruowanie antymechanistycznego światopoglądu, obdarzającego sensem świat (biologów) i człowiecze w nim istnienie.

Ujawnieniu metodologicznych podstaw owego światopoglądu poświęcony jest r. Π *Radykalny perspektywizm światopoglądowy.* Według Uexkülla teorie naukowe zależą od światopoglądu przyjętego przez ich twórców. Dodajmy, że pojęcia światopoglądu i filozofii są dla Uexkülla synonimami. Światopoglądy z kolei dadzą się sprowadzić do dwu typów: mechanistycznego i antymechanistycznego.

Każdy z tych typów ma swoją naukę podstawową Dla mechanicystów jest nią fizyką a dla witalistów — biologia. Teorie naukowe, skutkiem swego zakorzenienia w światopoglądzie, są arbitralne i nie wolne od wartościowania. Arbitralność teorii oznaczą że przyjęcie jej przez społeczność uczonych zależy od konsekwencji światopoglądowych wynikających z zaakceptowania teorii.

Między światopoglądami ma zawsze miejsce nieubłagana walka aż do zwycięstwa jednego z nich. Stąd wniosek, że dla Uexkülla nauka (przyrodnicza) ujmuje świat zawsze z określonej perspektywy zwycięskiego światopoglądu i — podobnie jak światopogląd —jest konstruktem, wytworem człowieka. Konsekwencją uzależnienia nauki od światopoglądu jest także odrzucenie przez UexkQlla idei postępu w przyrodoznawstwie narzecz koncepcji ciągłego powrotu światopoglądów i ciągłej walki między nimi.

W r. III *Muller i Driesch—problem stosunku duszy do ciała,* dokonuję prezentacji najważniejszych wątków antymechanistycznych systemów Mullera i Driescha. Umożliwia to usytuowanie koncepcji Uexkülla w bezpośrednio poprzedzającym ją jej historycznym tle. Ta część pracy ułatwia także zrozumienie treści kolejnego rozdziału. Nosi on *tytuł Pojęcie kręgu funkcji* i stanowi rekonstrukcję podstawowych kategorii neowitalistycznej biologii Uexkülla. Należą do nich pojęcia: planu budowy *(Bauplan),* wokół-świata *(Umwelt)* i kręgu funkcji *(Funktionskreis).*

Plan budowy jest dla obserwatora — zoologią etologia — narzędziem metodologicznym pozwalającym zestawić w układowo-funkcjonalną całość: podmiot (jednostkę ludzką zwierzę), z jego sferami percepcji i reakcji oraz subiektywny przedmiot podmiotowych spostrzeżeń i oddziaływań. Dla podmiotu istnieją tylko te obiekty świata zewnętrznego, które mają dla niego znaczenie, spełniają jakąś określoną funkcję. Obiekty te tworzą subiektywny wokół-świat, z którym w planową całość jest zintegrowany podmiot percepcji i oddziaływań. Czynnościowym wyra-

zem planu budowy jest pojęcie kręgu funkcji pozwalające na rekonstrukcję znaczenia przedmiotu dla obserwowanego podmiotu. Dzięki temu pojęciu Uexküll może również powiązać indywidualne wokół-światy w wyższe planowe całości: światy gatunkowe — poprzez płciowy krąg funkcji i światy międzygatunkowe — poprzez krąg pokarmowy. Wymienione pojęcia nadają neowitalistycznej biologii status dyscypliny opisowej, tworzącej naukę podstawą światopoglądu biologicznego. Aby dyscyplina ta uzyskała rangę nauki teoretycznej, trzeba — zdaniem Uexkülla — podbudować owe pojęcia filozoficznym fundamentem, wypełnić je światopoglądową treścią. Rekonstrukcji owej treści poświęcone są dwa rozdziały pracy: V pt. *Metafora Gmachu Natury* i VI—*Zasada kontrapunktu.*

Budując światopoglądowe fundamenty biologii teoretycznej Uexküll sięga do systemu Kanta, koncepcji Mullera, witalizmów Baera i Driescha, a także do Platona i do idealistycznej morfologii" Goethego. Epistemologię Kanta interpretuje Uexküll jako zapis obserwacji działania umysłu ludzkiego odkrywającej naczelne zasady jego przedmiototwórczej aktywności. Do zasad tych Uexküll zalicza także — regulatywną u Kanta — kategorię planowości. Jej to właśnie metodologicznym wyrazem są wspomniane wyżej pojęcia planu budowy i kręgu funkcji. Z kolei motor aktywności umysłu stanowi wola — jej „impulsy". Wokół-świat jest więc światem dla mnie wohcjonałnego świata w sobie, jest czasoprzestrzennym cieniem nigdy niepoznawalnych impulsów woli.

Odwołanie się UexkQlla do twórczości Mullera i witalistów niemieckich służy mu przede wszystkim do związania — poprzez analogię — owych impulsów z życiem samym. Nawiązanie zaś do Platona i Goethego pozwala Uexküllowi na scalenie subiektywnych wokół-światów, teraz już traktowanych jako manifestacje życia samego, w jeden wielki gmach Natury, w „symfonię Życia", według ulubionego określenia Uexkülla. Wiele elementów tej konstrukcji pojęciowej znaleźć można we współczesnej systemowej wizji rzeczywistości.

Ukazanie związków koncepcji Uexkulla z obecną fazą antymechanicyzmu poświęcony jest ostatni rozdział pracy *Od symfonii Życia J. Uexkülla do teologii Ziemi R. Dubosa.* Jest on w dużej mierze kontynuacją zagadnień podjętych w r. III. Próbuję w nim ukazać wielostronny — metodologiczny i światopoglądowy wpływ Uexkülla na etologię europejską, a za jej pośrednictwem również na socjobiologię. W części tej przedstawiam także ewolucję współczesnego systemizmu i jego dialog z mechanicyzmem (F. Jacoba i E. O. Wilsona).

Rozważania ostatniego rozdziału zmierzają do uzasadnienia wniosku, że w „dialektycznej parze" mechanicyzm — antymechanicyzm doszło w drugiej połowie XX wieku, nie bez znacznego wpływu poglądów Uexkülla, do dużego zbliżenia stanowisk, a co za tym idzie, również do złagodzenia toczonych w niej sporów. Spory te jednakże mają charakter przede wszystkim światopoglądowy, stąd też zapewne będą one trwać tak długo, jak długo będzie istnieć filozofia.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

MIECZYSŁAW BOCZAR
Uniwersytet Warszawski

WĄTEK HEKSAMERONALNY W MYŚLI FILOZOFICZNEJ XII WIEKU

„Continet igitur in se haec Scriptura totum, quod continet natura (...) et totam scientiam rationalem"

Robert Grosseteste: *Hexaemeron* I, IV, 1

Komentarz do opisanego w *Księdze Rodzaju* dzieła sześciu dni stworzenia świata pisano już w starożytności, kiedy to zhellenizowani Żydzi w diasporze poczęli wyjaśniać *słowa Pisma,* odwołując się do filozofii greckiej. Za taki najwcześniejszy komentarz można uznać dzieło *O stworzeniu świata* Filona z Aleksandrii, które wywarło duży wpływ na późniejszą literaturę heksameronalną. Długą tradycję chrześcijańskich objaśnień pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju* zapoczątkował w II w. Teofil z Antiochii, który w apologii *Do Autolyka* zamieścił własną interpretację opowieści biblijnej o stworzeniu świata, określając owe sześć dni użytym po raz pierwszy przez Filona terminem: *hexaemeros.* Ważne dla łacińskiej tradycji helsameronalnej były pisma egzegetyczne Orygenesa; przede wszystkim jednak — komentarz Bazylego z Cezarei na temat dzieła stworzenia, który stanowił pierwszą systematyczną egzegezę początkowego rozdziału *Księgi Rodzaju,* zatytułowaną przez jej autora: *Homiliae in Hexaemeron.* Te dziewięć homilii Bazylego znalazło naśladowcę w osobie Ambrożego, biskupa Mediolanu, który niemal skopiował grecki pierwowzór. Średniowieczni myśliciele na łacińskim Zachodzie, posługując się *Hexaemeronem* Ambrożego jako modelem i głównym źródłem przy opisywaniu kosmogonii i struktury stworzenia świata, mogli więc korzystać również z dorobku greckiej myśli patrystycznej[1]. Największym autorytetem dla późniejszych pisarzy heksameronalnych był jednak św. Augustyn, który wprawdzie sam nie napisał osobnego heksameronu, ale aż w pięciu pracach komentował początkowy fragment *Księgi Rodzaju.* Problematyce kosmogonicznej poświęcił: pierwszą księgę *Komentarza do Księgi Rodzaju przeciwko Manichejczykom,* cały *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju,* pierwsze cztery księgi *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju,* księgi XI-XII *Wyznań* oraz księgi XI i XII *O państwie Bożym.* I ten

[1] Zob.: A. Bogucki: *Wstęp.* W: Św. Ambroży: *Hexaemeron.* Warszawa 1969, s. 16 i 30.

Augustynowy, wieloraki wykład na temat sześciu dni stworzenia stał się w następnych stuleciach ważnym źródłem wiedzy o świecie i człowieku, na który powoływali się wszyscy znaczniejsi średniowieczni egzegeci biblijni.

Spośród myślicieli wczesnośredniowiecznych na szczególną uwagę zasługują pisma Bedy Czcigodnego (ok. 674-735), oraz Jana Szkota Eriugeny (ok. 810-ok. 877). Beda Czcigodny odegrał bowiem ważną rolę jako czcigodny początkodawca średniowiecznego heksameronu, uznany za autorytet nieomal w każdej pracy komentującej biblijne opowieści o stworzeniu. Eriugena zaś — choć nie napisał osobnego heksameronu — to zawarł interesującą interpretację biblijnego opisu w *De divisione naturae* i mimo oskarżeń o herezję wywarł znaczący wpływ na komentarze dwunastowieczne. Ich poglądy, jak też koncepcje kosmologiczne wymienionych wyżej Ojców Kościoła, zostaną jednak przedstawione gdzie indziej, z uwagi na objętościowe ramy podjętych tu rozważań.

Z wielości powstałych w XII w. tekstów heksameronalnych wybrano pisma trzech myślicieli, którzy w swoich czasach byli cenionymi nauczycielami i propagatorami nowych idei w filozofii przyrody, a mianowicie: Hugona ze Św. Wiktora, Piotra Abelarda i Teodoryka z Chartres. Przeglądając (z konieczności nader skrótowo) poszczególne teksty, skupiono uwagę na literalnej interpretacji *Księgi Rodzaju,* gdyż właśnie w tym ujęciu omawiani myśliciele mogli najłatwiej uzupełniać przekaz biblijny danymi ówczesnej wiedzy przyrodniczej, ilustrować je wiadomościami z zakresu kosmologii, biologii, meteorologii i medycyny, a nawet uwzględniać teorie kosmologiczne głoszone przez filozofów pogańskich, oczywiście te—uznawane za najbardziej zgodne z Objawieniem. Autorzy heksameronów byli badaczami dojrzałymi, o stosownym wieku i rzetelnej wiedzy[2], którzy te same zagadnienia wyjaśniali często za pomocą tych samych lub podobnych słów, powoływali się na te same autorytety i cytowali te same teksty. Lecz właśnie ta ich swoista zachowawczość sprawiła, że każdy kolejny heksameron staje się probierzem stopniowych, acz istotnych zmian z punktu widzenia rozwoju średniowiecznej filozofii i nauki. Komentując bowiem słowa *Pisma Św.,* każdy autor bardziej lub mniej świadomie włączał do tradycji heksameronalnej własne poglądy filozoficzne i współczesne mu idee naukowe. Niniejszy przegląd trzech heksameronów wczesnośredniowiecznych ma stanowić próbę ukazania, jak prosty komentarz biblijny w przeciągu dość krótkiego okresu rozwoju przeobraził się w poważne dzieło teologiczne i naukowe.

1. W odniesieniu do trzech komentatorów dwunastowiecznych należy stwierdzić, że różnili się oni wyraźnie badawczymi postawami, poczynając od tradycyjnej Hugona, przez umiarkowaną Abelarda, a na radykalnie nowatorskiej Teodoryka skończywszy[3]. Ale wszyscy trzej odeszli jednak od Augustyńskiej interpretacji wersu pierwszego *Księgi Rodzaju,* utożsamiając stworzone na początku *niebo i ziemię* z czterema elementami: ognia, powietrza, wody i ziemi. Główną przyczyną tej zmiany był przemożny w tym czasie wpływ Platońskiego T*imaiosa* we fragmenta-

[2] Zob.: Piotr Abelard: *Wykład heksameronu.* Tłum. L. Joachimowicz. W: *Pisma wybrane.* Warszawa 1969, t. I, s. 515-516.

[3] Por.: W. Wetherbee: *Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-Century Renaissance.* W: P. Dronke (ed.): *A History of Twelfih Century Western Philosophy.* Cambridge 1992, s. 39-40.

rycznym przekładzie Kalcydiusza wraz z komentarzem. Dzięki lekturze *Timaiosa* uważano bowiem Platona za — najbliższego Mojżeszowi — monoteistycznego myśliciela opisującego dzieło stworzenia, który nauczał, że świat zawiera cztery elementy uporządkowane według ich ciężaru w koncentryczne sfery[4]. Owa zmiana wynikała też z większej wagi przywiązywanej przez tych komentatorów do wykładu literalnego, co wymagało odchodzenia od interpretacji alegorycznej *nieba* na rzecz wyjaśnień bardziej naturalnych. Ponieważ Hugon, Abelard i Teodoryk swe teksty heksameronalne pisali w szkołach paryskich mniej więcej w tym samym czasie, tj. w połowie lat trzydziestych XII wieku, to nie sposób ustalić dziś kwestii wzajemnych zależności i zapożyczeń.

W dobie najwyższego rozkwitu literatury heksameronalnej, dużą sumę — zatytułowaną *De sacramentiis christianae fidei* — napisał Hugon ze Św. Wiktora. W niej starał się przedstawić historię świata, zacząwszy od opisu dzieła sześciu dni stworzenia, poprzez alegoryczną interpretację zaistniałych rzeczy naturalnych, a skończywszy na zbawczym odnowieniu wszystkiego w Chrystusie. Pierwsza część księgi pierwszej zawiera dobrze opracowany fragment poświęcony tematyce heksameronalnej; biblijny opis każdego dnia stworzenia zostaje w nim poddany wpierw interpretacji literalnej, a następnie przedstawiony jako symbol jednego z sakramentów wiary chrześcijańskiej.

Pod względem treści heksameron Hugona jest zasadniczo tradycyjny, choć formalnie autor swoim wywodom nadał już postać typowych scholastycznych *disputationes.* W pracy wykorzystał znajomość pism heksameronalnych św. Bazylego (w łacińskim przekładzie Eustacjusza), św. Ambrożego i św. Augustyna. Głównym źródłem był jednak napisany przez Bedę Czcigodnego komentarz do pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju*, albowiem i Hugon pragnął stworzyć proste i odpowiednie dla początkujących wprowadzenie w problematykę heksameronalną[5].

Już w pierwszych zdaniach traktatu *De sacramentiis* powołuje się na dokonaną onegdaj przez Ambrożego krytykę poglądów kosmogonicznych Platona oraz Arystotelesa i stwierdza, że Bóg sam stworzył wszystko z nicości[6]. W Bożym umyśle istnieją bowiem odwieczne racje pierwotne *(primordiales)*, które Stwórca powodowany dobrocią, a nie koniecznością, powołał do naturalnego bytowania. W akcie stwórczym wyrażały się niewidzialne przymioty całej Bożej Trójcy, jako że przez wzgląd na swą Dobroć, tj. Ducha Św., Bóg tego aktu zapragnął, kierując się zaś swą Mądrością, będącą Synem, Bóg rozporządził, a dzięki swej Mocy, czyli Ojcu, dokonał dzieła owych sześciu dni[7]. Hugon przyjmuje pogląd Augustyna o jednoczesnym *(simul)* stworzeniu wszystkiego w ideach Bożych i o kreacji przebiegającej w czasie, zgodnie z opisem w *Księdze Rodzaju.* Dostrzega jednak słaby punkt w koncepcji

[4] Por.: C. S. Lewis: *Odrzucony obraz.* Warszawa 4986, s. 45.

[5] Hugon ze św. Wiktora: *De sacramentiis christianae fidei,* I, II, I. PL 176. Paris 1854, 205B. Por.: Beda Czcigodny: *In Genesim.* Ed. Ch. W. Jones, CCSL 118A. Turnholt 1967, s. 1.

[6] Hugon: *De Sacramentiis...,* op. cit., I, I, I, 187A-B.

[7] Ibidem, I, Π, III-VI, 207C-208C. Zdaniem W. Ciszewski *(Beauty and the Beasts. Allegorical Zoology in Twelfth-Century Hexaemeral Literature.* W: H. Westra (ed.): *From Athens to Chartres.* Leiden 1992, s. 297, przyp. 34), źródłem tego poglądu był Abelard.

stworzenia *simul*, która zakłada równoczesne zaistnienie materii bezkształtnej i bytów jednostkowych z niej ukształtowanych. W *De sacramentiis* wyjaśnia więc, że Bóg wszystkie rzeczy stworzył jednocześnie *w istocie*, a w kolejnych sześciu dniach nadawał im ostateczne formy[8]. Zauważa przy tym, iż materia całkowicie pozbawiona formy w ogóle nie może istnieć; owa pierwotna materia bezkształtna została zatem stworzona w jakimś nieuporządkowanym i pomieszanym stanie. Hugon wprowadza tu ważne rozróżnienie między owym pierwotnym nieładem materii, który określa mianem *forma confusionis*, a materialnymi postaciami bytu *(formae dispositionis)*, w jakie przeszły wszystkie istoty w porządku dzieła sześciu dni[9].

Jak już wspomniano, przez stworzone na początku niebo i ziemię myśliciel z opactwa pod wezwaniem św. Wiktora rozumie cztery elementy, ale dzieli je na lekkie i ciężkie, inaczej niż Abelard i Teodoryk z Chartres. I tak, jego zdaniem, wspomniane w pierwszym biblijnym wersie *niebo* to pomieszane trzy lekkie elementy: ognia, powietrza i wody, owa ziemia zaś to element ziemi[10]. Ziemia posiada bardziej określoną postać od otaczającej ją chaotycznej mieszaniny pozostałych elementów, rozciągniętej aż po granice niebios. Otchłań pojmuje Hugon jako przepastną głębię, którą w drugim dniu stworzenia miały wypełnić wody — źródło przyszłego potopu. Nad tą otchłanią i ciemnością zawieszonych wokół ziemi wód unosił się Duch Boży, kontynuujący dzieło kreacji świata. W ślad za Bedą Hugon przyjmuje, że stworzona w pierwszym dniu światłość była pierwotnym światłem cielesnym, które niczym świecący obłok okrążało Ziemię przez pierwsze trzy dni[11]. Jej zadaniem miało być oświetlenie, tj. ujawnienie, dzieł Bożych. Autor traktatu *De sacramentiis* nie jest pewien, co stało się z ową światłością po stworzeniu słońca. Przytacza więc pogląd, wedle którego mogła ona rozproszyć swą jasność niemal całkowicie, a za współczesną po niej pozostałość wypada uznać poświatę okresowo pojawiającą się nocą na nieboskłonie. Sam zaś Hugon skłonny jest raczej przychylić się do zdania św. Bazylego, który sądził, że pierwotne światło przekształciło się w czwartym dniu w krąg słoneczny[12].

Z dużym wahaniem wypowiada się myśliciel z opactwa pod wezwaniem św. Wiktora na temat utworzonego w drugim dniu firmamentu. Zasadniczo ogranicza się do powtórzenia słów biblijnych, iż sklepienie to rozdzieliło wody górne od dolnych, a ponadto przypisuje mu ruch obrotowy i w pewien sposób utożsamia go z niebem[13]. Nie ma jednak jasności co do tworzywa, z którego Bóg uczynił firmament, ani co do celowości jego stworzenia. Skoro zaś ani racje rozumowe, ani dane autorytetu, nie dostarczają na ten temat wiedzy pewnej, to, jego zdaniem, należy powstrzymać się od roztrząsania powyższych zagadnień[14].

[8] Hugon: *De sacramentiis...*, op. cit., I, I, IV-VI, 189C-190C.

[9] Ibidem, I, I, IV, 189C-D.

[10] Ibidem, I, I, VI, 190D.

[11] Beda: *In Genesim*, op. cit., s. 9-10.

[12] Hugon: *De Sacramentiis...*, op. cit., I, I, XI, 195B-C. Por.: Bazyli: *Hexaemeron*, VI, 3.

[13] Hugon: *De sacramentiis...*, op. cit, I, I, XVII, 200A.

[14] Ibidem, I, I, XVIII, 200B-C.

Po ukazaniu się suchej ziemi w trzecim dniu stwórczego dzieła świat był kolejno przyozdabiany przez twory powstałe z trzech elementów; i tak: rośliny oraz zwierzęta lądowe zostały uczynione z ziemi, ryby i ptaki — z wody, świecące ciała niebieskie — z ognia. Jedynie element powietrza, będąc pozbawiony niezbędnej cielesności, nie mógł w żaden sposób przyczynić się do powstania bytów materialnych[15]. W przekonaniu Hugona, powołany do istnienia w szóstym dniu człowiek nie zalicza się już do owych ozdób, skoro sam Bóg uczynił go panem wszelkich istot żywych. A ponieważ wszystko zostało stworzone ze względu na dobro człowieka, jest zatem oczywiste, iż w porządku przyczyn pierwotnych *(causae primordiales)* poprzedzał on całość wszechświata[16]. Autor *De sacramentiis* wielokrotnie powołuje się na słowa *Księgi Rodzaju,* że istotę rozumną Bóg uczynił na swój obraz i podobieństwo i dlatego winna ona przez całe swe życie kształtować siebie, zdążając ku swemu Stwórcy[17].

Analizując dzieło Hugona ze Św. Wiktora należy stwierdzić, że wniósł on raczej skromny wkład w rozwój literatury heksameronalnej w XII w. A chociaż miał dostęp nieomal do tych samych źródeł, co Piotr Abelard i Teodoryk z Chartres, to jednak pozostał przy tradycyjnym, prostym wykładzie historii biblijnej; takie to rudymentarne ujęcie po części uzasadnia charakter jego heksameronu jako wprowadzenia w zasadniczy tok wywodów zawartych w sumie *De sacramentiis.* Spora poczytność owej sumy sprawiła, że i pomieszczony w niej heksameron był dość znany, dzięki czemu stał się istotnym źródłem dla późniejszych pisarzy.

2. Współczesny Hugonowi ze Św. Wiktora Piotr Abelard napisał pierwotną, a zarazem najkrótszą wersję *Expositio in Hexaemeron* na prośbę Heloizy dla zakonnic z klasztoru pod wezwaniem Parakleta; drugą zaś i trzecią redakcję prawdopodobnie przygotował już z myślą o szerszym kręgu czytelników, gdyż zawierają one głębsze przemyślenia bardziej dojrzałego nauczyciela[18]. Po przytoczeniu w przedmowie wypowiedzi Orygenesa i Hieronima na temat niezwykłych trudności w interpretacji początku *Księgi Rodzaju,* po opisaniu niepowodzeń św. Augustyna, którego komentarze są tak niejasne, że nawet je trzeba jeszcze komentować, mistrz Piotr z pyszałkowatością godną roli drugiego Mojżesza przedstawia cel swojej pracy; otóż pragnie on dzieło Mojżeszowe kontynuować i przy pomocy Ducha Św. treść i znaczenie słów oznajmionych przez Boga prorokowi odsłonić i ustalić historyczne podstawy prawdy o sześciu dniach stworzenia, by wyraziście ukazały się *widzialne dzieła Boże*[19]. W literalnej wykładni sięga także do heksameronów Ambrożego i Bedy, a być może wykorzystuje również pewne wątki w interpretacji Jana Szkota Eriugeny; miarą niezależności i oryginalności jego objaśnień są jednak zapożyczenia z Platońskiego *Timaiosa.*

Stwórcę świata pojmuje Abelard na podobieństwo neoplatońskiej trójcy, która cała uczestniczy w akcie kreacji; Bóg Ojciec jako Moc boża stwarza wszystko

[15] Ibidem, I, I, XXV-XXVI, 203A-C.

[16] Ibidem, I, II, I, 205B-C.

[17] Np. ibidem, I, II, XIII, 211B-C; I, III, XXI, 225C-D.

[18] Zob.: E. M. Buytaert: *Abelard's Expositio in Hexaemeron.* "Antonianum" 43 (1968), s. 182 i 193; na s. 175-181 edycja nieznanego wcześniej końcowego fragmentu *Wykładu heksameronu.*

[19] Piotr Abelard: *Wykład heksameronu,* op. cit., s. 515-519.

w swym Synu, współwiecznym Słowie, Mądrości, zawierającej myśli i działania Boże, z udziałem Ducha Św. będącego Dobrocią, dzięki której wszelkie powstające stworzenie podoba się Bogu[20]. Jego zdaniem, tak jak Platon przyjmował istnienie dwóch światów: umysłowego i zmysłowego, tak też miały miejsce dwa akty stworzenia (lub raczej dwie jego fazy): wpierw Bóg obmyślił i zaplanował w umyśle to, co zamierzał stworzyć, a potem to wykonał w czynie. Owe słowa Pisma o stworzeniu na początku nieba i ziemi, czyli czterech elementów, należy także rozumieć w sensie tego *jakby dwukrotnego stworzenia*[21].

Abelard przyjmuje, że pierwotnie stworzone *pratworzywo materialne*, z którego powstały wszystkie ciała, było *zmieszaną i jeszcze nierozdzieloną, jak to stało się później, bezkształtną masą żywiołów*, czyli chaosem[22]. Ale równocześnie już w początkowym zdaniu *Wykładu heksameronu* utożsamia dwa lżejsze elementy (żywioły) owego pratworzywa materialnego, czyli ogień i powietrze, z *niebem*, z *ziemią* zaś — elementy wody i ziemi[23]. Powołując się zaś na zapis w *Wulgacie*, iż *Duch Boży unosił się (ferebatur) nad wodami*, stwierdza, że skoro *wody to płynna i niestała masa materii, nie rozdzielonej jeszcze na części*[24], zatem dzieło Ducha polegało na doprowadzeniu jej do porządku z zamętu chaosu[25]. Elementy otrzymały tym samym właściwe formy, ale dopiero stworzenie światła mogło je zróżnicować i uczynić widzialnymi[26].

Abelard podaje także inne wyjaśnienie tego samego wersu *Księgi Rodzaju* w oparciu o znany już Eriugenie syryjski przekład. Podobnie jak Jan Szkot, tak i mistrz Piotr sądzi, że *Duch Boży ogrzewał (fovebat) wody* na podobieństwo ptaka, który wysiaduje jajka, aby je ogrzać i ożywić — dlatego słusznie Ducha Św. zwie się Ożywicielem. W *Wykładzie heksameronu* dość pomysłowo porównuje bezkształtne tworzywo materialne do owego jeszcze nie ożywionego jajka, ogrzewanego Bożą dobrocią; i tak, jego zdaniem, skorupka odpowiada ogniowi, błonka — powietrzu, białko — wodzie i żółtko — ziemi[27].

Abelard podaje jeszcze inną interpretację działania Ducha Bożego nad wodami. Powołując się na tekst hebrajski, w którym zapisano, że podmuch Boży *latał (volitabat) nad powierzchnią wód*, przypisuje słowu *latał* znaczenie *wiał*, i powiada,

[20] Na temat odkrywania przez Abelarda doktryny trynitarnej rzekomo przedstawionej w pismach Platona pod osłoną *(involucrum)* obrazów i symboli oraz utożsamiania przez mistrza Piotra *duszy świata* z Duchem Św. — zob. zwłaszcza T. Gregory: *Abelard et Platon.* W: E. M. Buytaert (ed.): *Peter Abelard.* Leuven 1974, s. 38-64. Również Teodoryk z Chartres był przekonany, że w opisie kosmogonicznym Platon posługiwał się zasadniczo metaforami i mitami, a skoro język może wyrażać rzeczywistość jedynie w sposób przybliżony, należy przeto wzorem greckiego filozofa stosować *integumenta* przy wyjaśnianiu trudnych do zrozumienia zagadnień.

[21] Piotr Abelard: *Wykład heksameronu*, op. cit., s. 528-529 i 532-533.

[22] Ibidem, s. 523.

[23] Ibidem, s. 520.

[24] Ibidem, s. 523.

[25] Ibidem, s. 524.

[26] Ibidem, s. 535.

[27] Ibidem, s. 523-525. Por.: E. Keamey: *Peter Abelard as Biblical Commentator. A Study of the Expositio in Hexaemeron.* W: R. Thomas (ed.): *Petrus Abaelardus 1079-1142.* Trier 1980, s. 203.

że *spuścił Bóg wiatry na wody,* aby swym podmuchem wznieść ich najlżejsze warstwy do góry i tam zawiesić je później i *utwierdzić na stałe* jako firmament[28].

W ślad za Augustynem, nadaje alegoryczny sens powołanej do istnienia Bożym słowem światłości. Światłość nie jest bowiem światłem fizycznym, ale zróżnicowaniem w dziełach, które polega na wyodrębnieniu elementów z bezkształtnej masy materii; najpierw *trzeba było stworzyć materię* — powiada Abelard — *a dopiero później ją ukształtować*[29]. I właśnie dlatego stwierdza, że w mrokach wieczoru pierwszego dnia Bóg stworzył niebo i ziemię, uczynił otchłań i dopuścił działanie Ducha Bożego nad wodami—wszystko to sprawił w swym umyśle, a później przez cielesną realizację wydobył na światło poranka. W przekonaniu autora *Wykładu heksameronu,* pierwszego dnia dzieła stworzenia (jak zresztą i w pozostałych pięciu dniach) można mówić jakby o dwóch stadiach kreacji: pierwsze — rankiem zamierzone w Bożej twórczej inteligencji, drugie—wieczorem wykonane w widzialnych skutkach cielesnych[30].

Co do stworzenia firmamentu—Abelard zgodnie z tradycją augustyńską uważa, że firmament został uczyniony z warstwy powietrza i eteru, tworząc nieprzekraczalną granicę, która rozdzieliła wody na górne i na podniebne. Jego zdaniem. Duch Boży rozumiany jako wiatr mógł już w pierwszym dniu dzieła stworzenia wynieść swoim podmuchem część wód w górę, które następnie w dniu drugim zostały tam przez trwałe sklepienie utrzymane. Związany autorytetem Bedy, według którego owe wody przybrały postać twardego kryształu lodu, mistrz Piotr wyjaśnia, że *ten sam wiatr, który te wody wyrzucił w górę, zmroził je zimnem swego podmuchu*[31]. Wiele uwagi poświęca kwestii, w jaki sposób elementy ognia i powietrza mogą utrzymać nad sklepieniem cięższą odeń wodę. Powołuje się przy tym na zaobserwowane w świecie przyrody przykłady podtrzymywania rzeczy ciężkich przez lekkie: drewno i kamienie mogą płynąć po wodzie, zaś gęste mgły, chmury, ptaki, a nawet wielkie ciała smoków utrzymuje powietrze; ponadto w naturze ognia leży przyciąganie wilgoci[32].

Abelard utrzymuje za św. Ambrożym, że ziemia wydała rośliny zielone w porze wiosennej. Zastanawia się wprawdzie, czy mogły one przetrwać czas ciemności i chłodu, skoro słońce zaświeciło na sklepieniu nieba dopiero w następnym, tj. czwartym dniu stworzenia, ale sensowności zapisu biblijnego nie podważa. Sądzi bowiem, iż w trzecim dniu owa świeża, nasycona wilgocią ziemia miała szczególnie dużo naturalnych sił do rodzenia i utrzymywania roślin przy życiu. Wieczna wiosna trwała jednak tylko w raju, z którego roślinność mogła się rozplenić na cały świat[33].

W przeświadczeniu Abelarda, ciała niebieskie Bóg uczynił w dniu czwartym z myślą o ich pożytku dla istot żywych; ciała te miały bowiem dostarczać ciepła

[28] Piotr Abelard: *Wykład heksameronu,* op. cit., s. 525-526.

[29] Ibidem, s. 535 i 537.

[30] Ibidem, s. 535-536.

[31] Ibidem, s. 549. Por.: Beda: *In Genesim,* op. cit., s. 10-11.

[32] Piotr Abelard: *Wykład heksameronu,* op. cit., s. 539 1544.

[33] Ibidem, s. 554-555. Zob. Ambroży: *Hexaemeron,* V. Por. D. E. Luscombe: *Nature in the Thought of Peter Abelard.* W: *Atti del 3. Congresso internazionale di filosofia medioevale.* Milan 1966, s. 314-315.

niezbędnego do wegetacji roślin oraz światła dla życia zwierząt[34]. W kwestii ewentualnego wyposażenia ciał niebieskich w dusze, mistrz Piotr w ślad za św. Augustynem nie wypowiada się jednoznacznie. Sugeruje wszelako, iż w przypadku gdyby jednak planety były nieożywione, to ich przyspieszony lub zwolniony ruch, a zwłaszcza bieg wsteczny w stosunku do obrotu firmamentu, należy przypisać sprawczej woli Boga, która, według Platona, ma być *potężniejsza od naturalnej zdolności twórczej (vis naturae) rzeczy stworzonych*[35]. Przy sposobności tych rozważań poddaje krytyce poglądy astrologów przekonanych o wpływie gwiazd na decyzje ludzkie, uznając, iż wolny wybór człowieka wyklucza jakąkolwiek determinację ze strony ciał niebieskich. Szarlatanami nazywa więc tych, którzy *z sugestii szatana* starają się daremnie przepowiadać zdarzenia przyszłe, choć im się niekiedy udaje *z diabelskiego natchnienia oznajmiać fakty prawdziwie*[36].

Stworzenie człowieka przedstawił Abelard w sposób tradycyjny. Powtarza więc za wcześniejszą literaturą heksameronalną, że człowiek został uczyniony bezpośrednim działaniem Boga na końcu dzieła kreacji, by do niego jako do celu i przyczyny swego istnienia mogła zdążać każda rzecz; został obdarzony duszą nieśmiertelną i rozumem, co wyróżnia go spośród innych istot żywych i w hierarchii stworzeń umieszcza blisko Boga[37]. Interesującym wątkiem, wprowadzonym w *Wykładzie heksameronu*, jest wskazanie na różnice między mężczyzną a kobietą w akcie stworzenia. Otóż zdaniem Abelarda, tylko mężczyzna został przez Boga stworzony *na swój obraz, kobieta na podobieństwo.* A skoro obrazem nazywa on wyłącznie *podobieństwo wyraźnie zarysowane*, przeto uważa, że *mężczyzna jest doskonalszą istotą niżeli kobieta, i w konsekwencji—bardziej podobny do Boga.* Mężczyzna i w tym okazuje się bardziej podobny do Stwórcy, że tak jak z Boga wszystko otrzymuje istnienie, tak i z niego samego wywodzi się kobieta i cały rodzaj ludzki. Mężczyzna przewyższa też kobietę rozumem, gdyż wąż jego nie był w stanie skusić, a bardziej od kobiety kochając Boga nie potrafił nawet przypuścić, że Stwórca jest zazdrosny lub podstępny[38]. Ten pogląd o niższości kobiety i o jej grzeszności w czasie pierworodnego przewinienia nie był niczym nowym w owej epoce, ale zaskakuje fakt umieszczenia takich, dość obszernych, rozważań w heksameronie przeznaczonym właśnie dla Heloizy — niegdyś drogiej na świecie, dziś najdroższej w Chrystusie[39]. Ale w końcowych fragmentach heksameronu, przy sposobności moralnej interpretacji grzechu pierworodnego Abelard odwołuje się do słów wielkosobotniej liturgii paschalnej, mówiących o winie szczęśliwej, skoro ją zgładził tak wielki

[34] Piotr Abelard: *Wykład heksameronu,* op. cit., s. 557.

[35] Ibidem, s. 562-563.

[36] Ibidem, s. 566-567.

[37] Ibidem, s. 575-576. Por. T. Kucia: *Die Anthropologie bei Peter Abelard.* W: R. Thomas (ed.): *Petrus...*, op. cit., s. 225.

[38] Piotr Abelard: *Wykład heksameronu,* op. cit., s. 577-579. Por. M. M. McLaughlin: *Peter Abelard and the Dignity of Women. Twelfth-Century "Feminism" in the Theory and Practice.* W: R. Louis (ed.): *Pierre Abelard—Pierre le Vénérable.* Paris 1975, s. 305-306.

[39] Piotr Abelard: Wykład heksameronu, op. cit., s. 516.

Odkupiciel, i stwierdza, że w obliczu Boga kobieta jest zatem bardziej godna i cieszy się większym uznaniem niż wiele tysięcy mężczyzn[40].

Heksameron Abelarda zasadniczo nie zawiera takich wątków treściowych, które potwierdzałyby dość powszechną o autorze opinię jako o myślicielu kontrowersyjnym i obrazoburczym wobec tradycji egzegetycznej. Jego objaśnienia do biblijnego opisu sześciu dni stworzenia raczej wiernie trzymają się komentarza św. Augustyna, wspieranego niekiedy poglądami innych autorytetów patrystycznych. Nowatorskie są jednak próby włączenia w tok wykładu licznych przykładów ze świata przyrody, które sugerują, że dzieło stwórcze można także odczytywać w zwykłym działaniu natury[41], rozbudowane rozważania na temat właściwości czterech elementów, trafne obserwacje, jak np. że Księżyc tylko z racji niewielkiego oddalenia od Ziemi świeci intensywniej od wielu gwiazd, które faktycznie mają większą energię i większe rozmiary[42]. Na uwagę zasługuje też głoszona przezeń—a pokrewna ujęciu myślicieli ze szkoły w Chartres — koncepcja *vis naturae*, rozumianej jako siła i zdolność tworzenia wszczepiona przez Boga w dzieła sześciu dni, *wystarczająca do tworzenia nowych rzeczy, które powstały później*[43]. Zdaniem Abelarda, w pierwszych sześciu dniach wola Stwórcy zastępowała siłę natury, ale później natura stworzona była już samowystarczalna, aby bez cudów czynić wszystko. Mógł więc Bóg zgodnie z przekazem Mojżesza siódmego dnia odpocząć, chociaż w istocie i dziś działa, o czym świadczą słowa Chrystusa z Ewangelii Janowej (5, 17). Natura bowiem, z woli Bożej wyposażona w zdolności twórcze, jest w stanie o własnych siłach pomnażać jednostki w ramach stworzonej liczby gatunków[44]. I tak to egzegeza *Księgi Rodzaju* wpłynęła znacząco na naturalistyczną postawę mistrza Piotra przy opisie prawidłowości rządzących światem fizycznym.

Wykład heksameronu okazał się pracą najmniej czytaną spośród ważniejszych pism Piotra Abelarda Jak się zdaje, jego interpretacja heksameronalna nie wywarła większego wpływu na myślicieli należących do jego szkoły, może poza Robertem z Melun[45].

3. Prawdziwym nowatorem w literaturze heksameronalnej wczesnego średniowiecza był Teodoryk z Chartres, który w latach trzydziestych XII w. napisał w Paryżu *Tractatus de sex dierum operibus.* Już w pierwszym zdaniu swego traktatu oświadcza, że celem jego pracy jest wykład pierwszej części *Księgi Rodzaju „secundum phisicam et ad litteram”*. Mimo że heksameron jest niedokończony — być może

[40] Piotr Abelard: *Expositio in Hexaemeron.* Ed. E. M. Buytaert, op. cit., s. 175, ww. 14-16.

[41] Źródłem inspiracji była zawarta w Platońskim *Timaiosie* teza, iż wszystko, co powstaje, z konieczności powstaje pod wpływem legitima *causa et ratio (Timaeus a Calcidio translatus.* Ed. H. Wasznik. London-Leiden 1962, s. 20). Por. G. Wieland: *Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrunderts.* W: J. P. Beckmann (ed.): *Philosophie im Mittelalter*. Hamburg 1987, s. 69-70.

[42] Piotr Abelard: *Wykład heksameronu*, op. cit., s. 559.

[43] Ibidem, s. 555.

[44] Ibidem, s. 548 i 596-597. Por. T. Gregory: *Considération sur ratio et natura chez Abélard.* W: R. Louis (ed.): *Pierre...*, op. cit., s. 574-575.

[45] Zob.: D. E. Luscombe: *The School of Peter Abelard.* London 1962, s. 281-298.

miała to być część większego dzieła[46], na uwagę zasługuje jego jasny układ tematyczny i staranny plan wykładu przedstawiony przez Teodoryka w pierwszym z 47 krótkich rozdziałów, dzięki czemu czyta się go łatwiej niż heksameron Abelarda, a nawet i Hugona. Głównymi źródłami były pisma heksameronalne *świętych doktorów*, czyli Bazylego, Ambrożego i Augustyna; autor *Traktatu* preferuje wszelako poglądy myślicieli określanych mianem: *philosophi* i *phisici*, a mianowicie Platona, Arystotelesa, Cycerona i Boecjusza[47]. Choć więc w interpretacji literalnej Teodoryk przyznaje się do zależności od tradycji patrystycznej, to jednak ów wykład zgodny z zasadami fizyki — zarówno pod względem doboru źródeł, jak i sposobu interpretacji — wskazuje wyraźnie na jego związki z kręgiem umysłowym Chartres[48].

Stwórcę pojmuje on jako formę wszystkiego, co jest *(forma essendi)*, obecną wszędzie z tej racji, że Bóg jest jednością, dzięki której istnieje wielość bytów stworzonych. Innymi słowy — Bóg jako absolutna jedność jest przyczyną jedności stworzeń, które ze swej strony są wielością[49]. Zgodnie z tradycją chrześcijańską Teodoryk przyjmuje, że w akcie stwórczym uczestniczy cała Trójca Św., ale na tym nie poprzestaje, gdyż chce ukazać racjonalne podstawy takiego myślenia. Dowodzi więc tożsamości przyjmowanych w arystotelizmie przyczyn bytu z poszczególnymi Osobami Boskimi, odwołując się do słów Biblii[50]. I tak, wedle niego, sformułowanie: na *początku Bóg stworzył* dotyczy działania przyczyny sprawczej, czyli Jedności *(unitas)*, Ojca, Mocy Bożej; zwrot *Bóg rzekł* odnosi się do aktywności przyczyny formalnej, którą jest Równość Jedności *(aequalitas unitatis)*, Syn, Mądrość Boża; słowa zaś *widział Bóg, że było dobre* wyrażają działanie przyczyny celowej—Ducha Św., Bożej hojności i dobroci. Przyczynę materialną natomiast stanowią cztery elementy[51].

[46] Tak uważa N. M. Häring: *The Creation and Creator of the World According to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras.* "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge" 22 (1955), s. 144-145 i 154.

[47] Teodoryk z Chartres: *Tractatus de sex dierum operibus*, 1, 4 i 13. Ed. N. M. Häring: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School.* Toronto 1971, s. 555, 557 i 561.

[48] Wydawca *Traktatu* wskazał w aparacie krytycznym kilka punktów zbieżnych z doktryną Wilhelma z Conches.

[49] W komentarzu do *De hebdomadibus* Boecjusza (II, 23-33, ed. N. M. Häring: Commentaries..., op. cit., s. 409-411), Teodoryk stwierdza, iż owa *forma essendi czy forma formarum* jest zasadą wszelkich stworzeń. Bóg bowiem jest absolutną jednością i prostotą, *complicans in se rerum universitatem.* W takim ujęciu wszystkie rzeczy, jakiekolwiek były, są i będą, stanowią rozwinięcie *(explicatio)*, czyli realny wyraz owego wiecznego zespolenia *(complicatio)* w absolutnej boskiej jedności. Zapewne nie bez wpływu neoplatonizmu Eriugeny myśliciel z Chartres w komentarzach do pism Boecjusza rozważa *rerum universitas na* cztery sposoby, jako: 1. *absoluta necessitas* — zespolenie wszystkiego w jedni Bożej; 2. *necessitas complexionis* — rozwinięcie wiecznej jedności w odwieczne idee; 3. *necessitas determinata* — rozwinięcie czystej (absolutnej) możności w wielość bytów w akcie; 4. *possibilitas absoluta* — zespolenie się wszechświata w czystej możności materii pierwotnej, zwanej *hyle* lub *chaosem.* (Zob. *Lectiones in Boethii librum De Trinitate*, 20-22. Ed. N. M. Häring: *Commentaries...*, op. cit., s. 155-158 i 273). Widoczne u Teodoryka zapożyczenia z pism Eriugeny wskazują, że Jan Szkot był jednym z istotnych źródeł dla uczonego z Chartres.

[50] Por. P. Dronke: *Thierry of Chartres.* W: P. Dronke (ed.): *A History...*, op. cit., s. 368.

[51] Teodoryk z Chartres: *Tractatus...*, 1-3, op. cit., s. 555-557. Zob. też wywiedzione z jednej ze sztuk

Wykład dzieła sześciu dni zawarty w *Traktacie* wykazuje duże podobieństwo do egzegezy heksameronalnej Abelarda Również Teodoryk utrzymuje, że w początkowym momencie czasowym Bóg stworzył *niebo,* czyli lekkie i niepostrzegalne zmysłowo elementy ognia i powietrza, oraz *ziemię,* tj. cielesne elementy wody i ziemi[52]. Ale w ślad za Platonem uważa on, że w stanie pierwotnym cząstki tych elementów pozostawały całkowicie przemieszane, a nawet przechodziły jedne w drugie, tworząc bezkształtną materię, zwaną przez filozofów starożytnych *(philosophi antiqui) hyle* lub *chaosem.* Zastrzega się jednak, iż owo zmieszanie *(confusio)* i bezład bynajmniej nie poprzedzały późniejszego, w aspekcie czasu, porządku polegającego na wyodrębnieniu się czterech elementów dzięki zróżnicowanej kondensacji cząstek; priorytet wynikał wyłącznie z naturalnej kolejności: zawsze bowiem to, co zmieszane, poprzedza swe wyodrębnienie, tak jak dźwięk poprzedza głos, a rodzaj — gatunek[53]. Przez *Ducha Bożego unoszącego się nad wodami* Teodoryk rozumie moc twórczą *(virtus operatrix),* która porządkuje i nadaje bezkształtnej materii formy elementów. Powołane zaś do istnienia światło pozwala na ujawnienie tych form i ich widzialne wyodrębnienie[54]. Wzorem innych myślicieli chartryjskich, autor *Traktatu* utożsamia Ducha Bożego, ową moc twórcza z Platońską duszą świata, którą—jak powiada—*chrześcijanie nazywają Duchem Św.* [55]. Synod w Sens w 1140 roku potępił tę tezę w sformułowaniu zawartym w *Teologii* Abelarda, wszelako heksameron Teodoryka, napisany zapewne przed tą datą, uniknął podobnego potępienia[36].

Na skrótowym objaśnieniu wersu o stworzeniu światła kończy się w zasadzie interpretacja literalna, która—mimo włączenia doń pewnych elementów naturalistycznych—jest dość tradycyjna[37]. Prawdziwie nowatorskie, a być może wręcz takie, które nie mają sobie równych w historii egzegezy[38], są wyjaśnienia *secundum physicam.* O ile w literalnym wykładzie Teodoryk utrzymywał, że bezkształtna masa może uzyskać formę jedynie dzięki porządkującej ją mocy twórczej Ducha Bożego, to przy sposobności rozważań na temat czterech przyczyn substancji materialnej ową funkcję twórczą przypisuje elementowi ognia, który określa mianem *quasi artifex et*

quadrivium, mianowicie z arytmetyki, Teodorykowe *probationes,* które zgodnie z tradycją boecjańską miały racjonalnie dowodzić prawd teologicznych o Osobach Trójcy *(Tractatus...,* 31-47, s. 568-575).

[52] Ibidem, 21 i 23, s. 564 i 565.

[53] Ibidem, 21-24, s. 564-566. Por. *Timaios* 49C.

[54] Oddzielona od ciemności światłość stała się wraz z ogniem zasadniczym tworzywem sfery nadksiężycowej w *całej fabricae mundi.* Zdaniem Teodoryka, zapis biblijny., / *nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą"* oznacza, że z mocy nadanych przez Stwórcę nazw zaistniały ich desygnaty. Rzeczywistość *(res)* staje się bowiem jedynie dzięki formie i nazwie (Zob. *Glosa super Boethii Librum De Trinitate,* II, 41. Ed. N. M. Häring: *Commentaries...,* op. cit., s. 227).

[53] Teodoryk z Chartres: *Tractatus...,* 25-28, op. cit., s. 566-567. Por. M. D. Chenu: *Nature, Man and Society in the Twelfth Century.* Chicago 1968, s. 69.

[56] Por. C. H. Lohr: *Peter Abelard und die scholastische Exegese.* "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 28 (1981), s. 103-104.

[57] Zob. N. M. Häring: *The Creation...,* op. cit.,, s. 155.

[58] B. Stock: *Myth and Science in the Twelfth Century: A Study of Bernard Silvester.* Princeton 1972, s. 240.

efficiens causa[59]. Radykalizm autora *Traktatu* polega więc na uznaniu przezeń Boga jedynie za stwórcę czterech elementów z wszczepionymi w nie racjami zarodkowymi. W tej oto koncepcji Bóg jawi się jako stwórca natury u początku czasu i obserwator dalszego rozwoju świata zgodnie z autonomicznym działaniem sił naturalnych. Według Teodoryka, ogień działa na zasadzie przyczyny sprawczej, ziemia—materialnej, będącej wyłącznie odbiorcą tego działania, powietrze i woda są zaś pośrednikami i nośnikami siły ognia. Zstępująca w dół moc sprawczego elementu naciskiem własnym oraz przekazanym powietrzu sprawia, że twarda ziemia wraz z otaczającą ją wodą znajduje swe miejsce w środku wszechświata, co zarazem przesądza o wyższym miejscu subtelniejszych i bardziej aktywnych elementów[60].

Zdaniem Teodoryka, już w początkowym momencie stworzenia — niestabilny z racji własnej lekkości — ogień niebieski *(ignis caelestis)* zaczął się obracać, zaś każdy obrót określał upływ jednego naturalnego dnia *(dies naturalis)*. I tak to pierwszy obrót nieba ognistego w naturalny sposób rozjaśnił powietrze i tym samym uczynił światłość. W drugim dniu stworzenia, określonym kolejnym obrotem nieba — wyposażony w moce: blasku i ciepła—sprawczy ogień za pośrednictwem rozjaśnionego elementu powietrza ogrzał wodę i w postaci pary uniósł się w górę ponad powietrze; tam też w stanie maksymalnego rozrzedzenia wypełniła ona całą przestrzeń aż do sfery Księżyca. Powietrze, które znalazło się *między (in medio)* ciekłymi wodami ziemskimi a mglistymi wodami niebieskimi, stało się więc *medium*, czyli owym rozdzielającym wody sklepieniem, nazwanym przez *najmądrzejszego z filozofów*, Mojżesza, firmamentem[61]. Teodoryk zatem nie wątpi, że istnienie wód nad firmamentem — co do celowości których nie mieli jasności zarówno Hugon ze Św. Wiktora, jak i Piotr Abelard — jest konieczne; wymaga tego bowiem logika jego kosmogonicznych wywodów, opartych na racjonalnym i empirycznym wyjaśnianiu wszelkich zjawisk przez same siły natury z wyłączeniem jakichkolwiek elementów cudowności.

Z kolei trzeci obrót nieba sprawił, że ciepło niebios, ogrzewając wody na ziemi, część ich przyciągnęło w postaci pary do firmamentu i — jak zdaniem Teodoryka wymagał tego *ordo naturalis* i potwierdzają proste eksperymenty — odsłoniło fragmenty suchego lądu. Owo ciepło przeniknęło także w głąb wilgotnej ziemi, z natury powodując wegetację roślin[62]. Również *naturaliter* z wody przyciągniętej do firmamentu powstały kuliste ciała gwiazd. Myśliciel z Chartres dowodzi w *Traktacie*, że człowiek jest w stanie postrzegać tylko te przedmioty, które wstecz odbijają promienie światła wysyłane z oczu obserwatora. Ogień i powietrze zaś, jako elementy lekkie, nie mają odpowiedniej gęstości, która okazałaby się nieprzenikliwa dla tych

[59] Stoicką koncepcję *ignis artifex* przejął zapewne z Cycerońskiego traktatu *O naturze bogów* (II, 22, 57). (Por. W. Wetherbee: *Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-Century Renaissance.* W: P. Dronke (ed.): *A History...*, op. cit., s. 25). Dwunastowieczni myśliciele przyjmowali tę koncepcję dość powszechnie (Zob. M. Lapidge: *The Stoic Inheritance.* W: P. Dronke: *A History...*, op. cit, s. 107-108).

[60] Teodoryk z Chartres: *Tractatus...*, 17, op. cit., s. 562.

[61] Zdaniem P. Dronke'a *(New Approaches to the School of Chartres.* "Anuario de Estiudos Medievales" 6 (1969), s. 133, przyp. 51), źródłem powyższych spostrzeżeń Teodoryka mógł być traktat *O naturze bogów* (П, 10, 27) Cycerona.

[62] Teodoryk z Chartres: *Tractatus...*, 4-10, op. cit., s. 557-559.

promieni. A zatem każde ciało widzialne musi mieć za tworzywo co najmniej jeden z elementów cięższych. Skoro jednak nic z elementu ziemi nie może być wyniesione do firmamentu, jest przeto dla Teodoryka oczywiste, iż wszelkie obiekty postrzegane na niebie, w tym gwiazdy, komety, błyskawice i chmury, mogły powstać wyłącznie z wody. Tę osobliwą tezę wspiera on argumentami zaczerpniętymi z fizyki[63].

W swej naukowej interpretacji dzieła stworzenia Teodoryk konsekwentnie odwołuje się do sił natury, kiedy to wytworzone ruchem gwiazd ciepło uważa za życiodajne *(calor vitalis)*[64], dzięki któremu ogrzane ziemskie wody z natury rodzą istoty pływające i latające, przeniknięta zaś nim ziemia wydaje zwierzęta (*animalia),* a w ich liczbie także człowieka uczynionego na obraz i podobieństwo Boże. I zdecydowanie odrzuca możliwość, by poza przedstawionym sposobem stworzenia rzeczy cielesnych — zarówno na niebie, jak i na ziemi — zaistniał jakiś inny[65].

Interpretacja *Księgi Rodzaju „secundum phisicam"* sprawiła, że heksameron Teodoryka okazuje się pracą pisaną niemal z pozycji świeckich. Zasadą czynną w procesie powstawania i przyozdabiania świata jest przede wszystkim natura, przy minimalnym udziale Boga. Całość oryginalnych wywodów autor *Traktatu* wspiera zarówno opisami prostych eksperymentów (np. *impetus* rzuconego kamienia, parowanie gotującej się wody w łaźni, suszenie wody rozlanej na stole za pomocą ciepła), jak i przekazami obserwacji przyrodniczych (drobniutkie kropelki wody zawieszone w powietrzu w postaci chmury, opady śniegu i gradu, pyłki kurzu widoczne w promieniu słonecznym, lot ptaków itd.). Zazwyczaj nie poprzestaje na prezentacji cudzych poglądów, nawet tych, które uznaje za autorytatywne. Stara się bowiem dodatkowo je uzasadniać za pomocą argumentów racjonalnych, opieranych na swej gruntownej—jak na owe czasy — wiedzy o świecie przyrody; za przykład może tu służyć podane przezeń wyjaśnienie ruchu obrotowego nieba wokół nieruchomej ziemi, które sprowadza się do ukazania zależności między ciężarem poszczególnych elementów a zajmowanym przez nie miejscem i prędkością ich ruchu. Dzięki swemu nowatorstwu Teodoryk z Chartres zasłużenie bywa nazywany wiodącym przedstawicielem dwunastowiecznej myśli naukowej i chlubą umysłowego środowiska chartryjskiego.

Mimo dużego uznania, jakim cieszyło się jego nauczanie wśród uczniów (m. in.: Bernard Silvestris, Jan z Salisbury i Clarenbald z Arras), *Tractatus de sex dierum operibus* wywarł relatywnie niewielki wpływ na późniejszych myślicieli. Racjonalistyczną i naturalistyczną tradycję uczonych chartryjskich kontynuował Clarenbald z Arras, który na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych napisał pracę zatytułowaną *Tractatulus super librum Genesis,* będącą w znacznej mierze odwzorowaniem heksameronu Teodoryka, do czego zresztą przyznaje się z dumą sam autor[66]. Ślady oddziaływania Teodorykowego *Traktatu* można także odkryć w ano-

[63] Ibidem, 10-13, s. 559-561. Por. G. R. Evans: *Old Arts and New Theology.* Oxford 1980, s. 127.

[64] Stoickie wyrażenie *calor vitalis* Teodoryk zaczerpnął z tekstu Cycerona *O naturze bogów* (II, 10, 26-28). (Por. P. Dronke: *Thierry of Chartres.* W: P. Dronke (ed.): *A History...,* op. cit., s. 377-378).

[65] Teodoryk z Chartres: *Tractatus...,* 14-15, s. 561.

[66] *Clarenbaldi Tractatulus super librum Genesis.* Ed. N. M. Häring: *Life and Works of Clarenbald of Arras.* Toronto 1965, s. 225-226.

nimowej pracy powstałej w Italii w latach siedemdziesiątych XII w., a w trzynastym stuleciu Wincenty z Beauvais wykorzystał jego fragmenty w encyklopedycznym dziele pt. *De operibus sex dierum*, znanym powszechnie jako *Speculum naturale.* Bardziej znaczący wpływ wywarł uczony z Chartres zarówno na Roberta Grosseteste'a, który swe rozważania na temat meteorologii wspierał opisem prostych eksperymentów i obserwacji przyrodniczych, zaczerpniętych z *Traktatu*, jak też i na Mikołaja z Kuzy, używającego kilku podobnych sformułowań w pracy *De docta ignorantia.*

O ile do połowy XII w. można dostrzec w rozwoju średniowiecznego heksameronu linię wznoszącąsię, to po pracach Abelarda i Teodoryka z Chartres (wraz z nieco późniejszym heksameronem Clarenbalda) linia ta uległa wyraźnemu załamaniu. Złożyło się na to kilka przyczyn. Wydaje się, że pewne znaczenie mogło tu mieć potępienie Abelarda w 1140 roku i reakcja zwolenników antyracjonalistycznej i antynaturalistycznej teologii monastycznej[67]. W ostatnich dziesięcioleciach XII w. również świetność naukowego ośrodka chartryjskiego należała już do przeszłości, gdyż mistrzowie chartryjscy—jak powiada kronikarz owych czasów, Jan z Salisbury — *odeszli, pokonani naporem dyletanckiej gawiedzi*[68]. Spadło zainteresowanie Platońskim T*imaiosem*, na co wskazuje malejąca wówczas ilość cytatów z tego dzieła oraz rękopisów w obiegu[69]. Rozwój nauczania w szkołach katedralnych, a później w powstającycm uniwersytecie paryskim, wymagał nadto zmiany formy przekazu komentarza do dzieła sześciu dni, toteż u schyłku stulecia komentarze takie pojawiają się w sentencjach i summach przeznaczonych do użytku studentów. Podręcznikowy charakter tych prac wymagał zarazem od ich autorów porzucenia nowatorskich interpretacji *Księgi Rodzaju* na rzecz tradycyjnego wykładu w interpretacji Ambrożego, Augustyna czy Bedy. Wyrazem dysput toczonych w szkołach były zamieszczane w komentarzach biblijnych *quaestiones*, dla których egzegeza *Pisma* stawała się tylko punktem wyjścia do szerszych rozważań. Przykładem tego stopniowego przekształcania się komentarza biblijnego w komentarz teologiczny[70] było słynne dzieło Piotra Lombarda pt. *Sententiarum libri quattuor*, powstałe ok. 1157 roku. W księdze drugiej znajduje się fragment poświęcony biblijnemu opisowi stworzenia świata, który w XIII w. był w obiegu jako osobny heksameron[71]. Piotr Lombard zawiera w nim komentarz literalny w ujęciu tradycyjnym, nie wykazując wpływu interpretacji swego nauczyciela, Abelarda.

W latach trzydziestych XIII w. pojawił się jednak w środowisku oksfordzkim komentarz do dzieła sześciu dni, który nawiązuje do naturalistycznej interpretacji

[67] Por. J. Leclerq: *The Renewal of Theology.* W: R. L. Benson and G. Constable (ed.): *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century.* Cambridge, Mass. 1982, s. 82-83.

[68] Jan z Salisbury. *Metalogicon* I, 24. Ed. C. C. I. Webb. Oxonii 1929, s. 57-58. Po przedwczesnym zakończeniu kariery nauczycielskiej Teodoryk prawdopodobnie osiadł w klasztorze cystersów i być może dzięki skrybom tego zakonu mógł zachować się jego kontrowersyjny heksameron. Wszystkie znane dotychczas rękopisy *Traktatu* są jednak anonimowe. Zob. N. M. Häring (ed.): *Tractatus...*, op. cit., s. 46.

[69] Zob. M. Gibson: *The Study of the Timaeus in the Eleventh and Twelfth Centuries.* "Pensamiento" 25 (1969), s. 189-191.

[70] Zob. S. Wielgus: *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu.* Lublin 1990, s. 101-102.

[71] Zob. F. Stegmüller (ed.): *Repertorium biblicum medii aevi.* Madrid 1958, t. VI, poz. 10067.

myślicieli z Chartres, a zarazem stanowi uwieńczenie rozwoju heksameronu we wczesnym średniowieczu. Robert Grosseteste napisał *Hexaemeron* prawdopodobnie w latach 1232-1235 i zawarł w nim syntezę swej wiedzy o świecie, naturze i człowieku[72]. Wprawdzie w późniejszych latach pojawiały się dzieła ze słowem *hexaemeron* w tytule lub z jego odpowiednikiem, ale ich treść i przeznaczenie znacząco różniły się od powstałych we wczesnym średniowieczu komentarzy na temat dzieła sześciu dni stworzenia.

[72] Robert Grosseteste: *Hexaemeron*, III, XVi, 1. Ed. R. C. Dales and S. Gieben. London 1982, s. 117. Z uwagi na określoną przez redakcję objętość tekstu, niniejszy artykuł został skrócony i rozważania na temat heksameronu Grosseteste'a musiały być zeń wyłączone.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

WOLFGANG H. SCHRADER
Universität—GH — Siegen

AUTONOMIA I INTERPERSONALNOŚĆ U FICHTEGO[1]

Koncepcja autonomii i teoria interpersonalności rozwijane były przez Fichtego w różnych miejscach jego *System der Sittenlehre [System moralności],* nie pozostających do siebie w bezpośredniej relacji. Problem autonomii analizował Fichte w ramach „dedukcji naczelnej zasady moralności", natomiast teorię interpersonalności przedstawił w kontekście rozważań *O materialnej* [stronie] *prawa moralnego.* Oba człony tej teorii są ponadto w swej intencji w pewnej mierze sobie przeciwstawne. W pojęciu autonomii, w którym wolność i prawo „myślane są jako absolutna jed- ność"[2], rozum rozważany jest w swej absolutności, to jest w swej niemożności bycia określonym przez cokolwiek poza nim samym i (w swym) zupełnym określaniu się przez siebie samego"[3], gdyż tylko przy tym założeniu możliwe staje się —jak Fichte wyraźnie to wyjaśnia—pojęcie filozofii jako systemu rozumu[4]. Interpersonalność natomiast stanowi podstawę rzeczywistości Ja w jego (empirycznej) określoności; jest ona „korzeniem mojej indywidualności"[5]. Wezwanie przez inną istotę [istniejącą] poza mną stanowi jednocześnie „Warunek świadomości siebie, czyli warunek mojego bycia Ja" *[Ichheit]*[6] tak, że „pierwszy stan", w którym Ja konstytuuje *[setzt]* siebie jako Ja, czyli stan, w którym Ja dochodzi do świadomości samego siebie, „określony (jest) nie przez moją wolność, lecz przez mój związek *[Zusammenhang]* z inną istotą rozumną"[7].

Na pierwszy rzut oka, bycie pewnym Ja, które w swym „rdzeniu" jest byciem indywidualnością, oraz — oparta na naoczności intelektualnej *[intellektuelle Anschauung]*[8] i będąca wyrazem „prawdziwej istoty" Ja[9] — autonomia wydaje się być

[1] Artykuł ten stanowi poszerzoną i uzupełnioną wersję wykładu *Autonomie und Interpersonalität* wygłoszonego przez autora w październiku 1995 r. w Warszawie podczas niemiecko-polskiej konferencji *Natur — Kunst — Freiheit. Deutsche Klassik und Romantik aus gegenwärtiger Sicht* [Dopowiedzenia w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumacza—Z. Z.].

[2] GA, I, 5, s. 64.

[3] GA, I, 5, s. 68.

[4] GA, I, 5, s. 69.

[5] GA, I, 5, s. 202.

[6] GA, I, 5, s. 201.

[7] GA, I, 5, s. 202.

[8] GA, I, 5, s. 60.

[9] GA, I, 5, s. 67.

określeniami, które się wzajemnie wykluczają. Oba jednak są zjednoczone w myśleniu, mianowicie w „świadomości obowiązku”[10]. Przez świadomość mojego określonego obowiązku pojmuję siebie, według Fichtego, jako „pewną szczególną istotę rozumną”", która swoją aktywność powinna określać wprost „przez pojęcia... a mianowicie według pojęcia absolutnej samorzutności”[1] *[Absolute Selbsttdtigkeit]*. W związku z tym staje się to bliskie koncepcji, w myśl której autonomię i interpersonalność traktować należy nie tylko jako izolowane wobec części systemu, które rozwijają się niezależnie od siebie, lecz raczej jako części, które pozostają we wzajemnej do siebie relacji. Fichte od początku dostrzegał i analizował związek obu tych momentów, a rozwinięcie powstałej przez to konstelacji problemowej w decydujący sposób współokreśliło przejście do jego późnej filozofii. Moje rozważania rozpocznę od analizy listu Fichtego do Reinholda z 29. sierpnia 1795 roku, w którym określa on związek między Kantowską formułą autonomii i koncepcją interpersonalności.

I. Polemika ze stanowiskiem Kanta

W liście tym Fichte wyjaśnia, że owego lata rozpoczął rozważania na temat prawa natury i stwierdził, „że wszędzie brak jest dedukcyjnego wykazania realności pojęcia prawa, a wszystkie [dotychczasowe] wyjaśnienia tego pojęcia są jedynie wyjaśnieniami słownymi”[13]. Jeżeli pojęcie prawa nie ma być zakładane jako fakt, lecz ma być wyprowadzone z pojęcia „prawa natury”, to wymaga to wykazania, że o indywiduum można mówić dopiero wtedy, „gdy istnieją przynajmniej dwa indywidua”[14]; „realność pojęcia prawa bowiem implikuje wzajemne uznawanie praw jako „warunek indywidualności”[15].

Koncepcję „sfery istot rozumnych istniejących poza mną”[16] i zapewniających realność pojęciu prawa rozwijał Fichte nie bezpośrednio w ramach teoretycznych rozważań nad prawem, lecz w kontekście polemiki z Kantowskim *Uzasadnieniem metafizyki moralności.* W trakcie lektury tej książki, jak pisał do Reinholda, stało się dlań jasne, „że właśnie **tam** można naocznie wykazać niewystarczalność Kantowskich zasad naczelnych oraz [konieczność] natychmiastowego założenia [istnienia] zasad wyższych”[17]. Wadliwość Kantowskiej teorii moralności upatrywał Fichte w braku wykazania [praktycznej] stosowalności imperatywu kategorycznego. Zdaniem Fichtego, należy wprawdzie przyznać, że zasadami działania moralnego mogą stać się tylko te maksymy, które są „powszechnie ważne dla wszystkich istot rozumnych”, ale—jak krytycznie pyta— „co ma mi w ogóle umożliwić odniesienie

[10] GA, I, 5, s. 204.

[11] GA, I, 5, s. 2O4.

[12] GA, I, 5, s. 61.

[13] Sch, I, s. 496.

[14] Tamże.

[15] Sch, I, s. 499.

[16] Sch, I, s. 198.

[17] Sch, I, s. 496-497.

A (maksymy) do B (predykat powszechnej ważności)? ". Wołałbym raczej „tę maksymę zachować tylko dla mnie samego; wiem bowiem oczywiście, że kiedy staje się ona ważna powszechnie, to dla mnie zabawa się kończy. Dlaczego jednak miałbym maksymy w pewnej sferze czynić moimi tylko pod warunkiem, że można je sobie wyobrazić jako ważne powszechnie? Na to pytanie Kant nie daje żadnej odpowiedzi"[18].

Kantowskie sformułowanie autonomii głosi: „postępuj tak, by maksyma twej woli mogła być zawsze zarazem zasadą powszechnego prawodawstwa"[19]. Fichte, zastępując występujące w tej formule wyrażenie „ powszechnie prawodawcza" przez „predykat powszechnej ważności **dla istot rozumnych** ukazuje bezpośredni związek między interpersonalnością i autonomią. Tym samym przypomina tu — przynajmniej pośrednio — o rozważaniach, które przeprowadził i wyłożył właśnie w *Bestimmung des Gelehrten* z roku 1794. Tam bowiem, odpowiadając na pytanie o to, w jaki sposób dochodzimy do „uznawania i zakładania istnienia istot rozumnych poza nami"[20] wykazał, że dzieje się to wskutek działania w człowieku jego najwyższego dążenia *[Trieb]* — dążenia do doskonałej zgodności z samym sobą. W tym dążeniu bowiem, które według *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre,* w pewnym punkcie refleksji pojawia się jako imperatyw kategoryczny, tkwi to, iż nie tylko *nie przeczy* on jego (człowieka) pojęciom, lecz daje im pewien wyraz i wytwarza swój przeciwczłon (Gegenbild) w „nie-Ja"[21]. To dlatego człowiek chciałby także pojęcie rozumu oraz zgodnego z rozumem działania i myślenia „widzieć urzeczywistnionymi także poza sobą"[22]. To jednak, według Fichtego, możliwe jest tylko przy założeniu istnienia „wzajemnego oddziaływania na siebie [istot rozumnych] według pojęć", a więc istnienia pewnej „celowej wspólnoty (wspólnot)"[23].

Pojęcie „celowej wspólnoty" jest więc określeniem, które wynika z przyjętego imperatywu kategorycznego. Nie można go więc, jak stwierdza w liście do Reinholda, wykorzystywać do uzasadniania prawomocności twierdzenia, że moja maksyma ma być powszechnie ważna dla [wszystkich] istot rozumnych. Wówczas jednak należy też wykluczyć możliwość analitycznego wyprowadzenia z imperatywu kategorycznego pojęcia państwa istot rozumnych. Dowód istnienia „państwa istot rozumnych i w ogóle jakiejkolwiek istoty rozumnej poza mną—wyjaśnia Fichte—można by raczej przeprowadzić tylko na podstawie założenia, że z samego tylko *(bloß)* Ja **sam siebie —** bez przyjęcia istnienia istot rozumnych poza mną — pomyśleć nie mogę"[24]. W liście tym Fichte jedynie wspomina o podstawowych zarysach takiego dowodu. Dowód ten polega na uprzytomnieniu sobie, że w sposób konieczny muszę sobie przypisać pewien określony predykat C (predykat swobodnego działania);

[18] Sch, I, s. 497.

[19] Kant, WW, IV, s. 54.

[20] GA, I, 3, s. 35.

[21] Tamże.

[22] GA, I, 3, s. 36.

[23] GA, I, 3, s. 37.

[24] Sch, I, s. 497.

przypisanie to może jednak nastąpić jedynie pod warunkiem przyjęcia istnienia poza mną istot rozumnych, z którymi pozostaję we wzajemnym na siebie oddziaływaniu.

Za pomocą wprowadzonej tu kategorii wzajemnego oddziaływania *(Wechselwirkung)* można też zarazem odpowiedzieć na nieanalizowane bliżej przez Kanta pytanie: „do których zjawisk (w świecie zmysłów) odnoszę pojęcie rozumności, a do których nie? ". Albowiem „Nie mogę myśleć siebie jako Ja, bez pewnych rzeczy (tych, które nie mogą samoczynnie siebie zapoczątkować *[anfangen]* jako w pełni mi podległych.. W stosunku do nich jestem przyczyną; w stosunku do innych zjawisk natomiast pozostaję w [relacji] wzajemnego oddziaływania. Postać ludzka należy do tej ostatniej klasy. Postać tę muszę w odniesieniu do mnie myśleć jako [moją postać] nienaruszalną; nie mogę jednak tego czynić bez myślenia jej jako postaci nienaruszalnej w ogóle. Oba te akty są syntetycznie zjednoczone[23].

Rozważania te wyznaczają sposób rozwiązania początkowo pozornie oczywistej więzi autonomii z interpersonalnością w taki sposób, że części teorii, w ramach której konstruowane są te pojęcia, zostają rozdzielone. O ile dedukcja zasady autonomii prowadzona jest przy abstrahowaniu od określonej woli, to odwołująca się do 'samego Ja' i opierająca się na nim koncepcja 'sfery istot rozumnych poza mną' stanowi warunek „odniesienia działania do możliwości bycia indywidualnością, czyli do owej szczególnej możności *[Vermögen]* bycia indywiduum"[26]. To formalne określenie, iż nie mogę myśleć siebie bez przyjęcia istnienia poza mną innych istot rozumnych, nie wystarcza oczywiście do „wytworzenia prawa natury". Wymaga ono bowiem uzupełnienia przez formułowaną na „podstawie prawa naturalnego" teorię postulatów, która czyni zrozumiałym to, że owe obce istoty poza mną uznaję za istoty rozumne i że moją wolność ograniczam pojęciem możliwości ich wolności i w ten sposób pojmuję siebie jako istotę pozostającą z nimi w relacji określonej przez prawa.

II. Prawo, samoświadomość i interpersonalność

Dedukcja pojęcia prawa jako pojęcia mającego swe źródło w czystym rozumie, jak Fichte pisze we wstępie do *Naturrecht*, wymaga traktowania go jako „warunku samoświadomości"[27]. Pojęcie prawa jest konieczne dlatego, „że istota rozumna nie może istnieć jako istota rozumna posiadająca samoświadomość bez pojmowania siebie jako indywiduum, a więc jako jednej pośród wielu istot rozumnych"[28]. W ten sposób wyznaczone zostaje zarazem miejsce teorii interpersonalności w ramach teorii prawa Sformułowana została ona w 1. księdze pod tytułem *Deduktion des Begriffs vom Rechte [Dedukcja pojęcia prawa]*. Na początku (w § 1.) zostaje wykazane, że istota rozumna jako taka może istnieć tylko wtedy, gdy przypisze sobie wolne działanie i przez nie określi zarazem (w § 2.) świat zmysłów poza sobą. Wiąże się z tym bezpośrednio (§ 3) twierdzenie, że wolne działanie istoty rozumnej w świecie zmysłów zakłada „postulat, by postanowiła ona działać, a więc — formu-

[25] Sch, 1, s. 489.

[26] GA, I, 3, s. 396.

[27] GA, I, 3, s. 319.

[28] GA, I, 3, s. 310.

łowane przez inny wolny podmiot — „wezwanie *[Bestimmtsein]* podmiotu do samookreślenia się”[29].

W System der *Sittenlehre* Fichte podejmuje te rozważania na nowo. Także i tam rozważa je w ramach „systematycznego formułowania warunków bycia Ja” przy jednoczesnym odniesieniu ich do bezwarunkowego dążenia *[Trieb]* do samodzielności”, z czego w konsekwencji wywiedzione zostaje „materialne określenie moralności”. Już kontekst, w którym teoria interpersonalności jest tu umieszczona, wskazuje na podporządkowaną rangę, jaka jej w ramach teorii moralności zostaje przypisana. Musimy się do niej odwołać, jeśli chcemy wyjaśnić [praktyczne] „zas-**tosowanie** zasady moralności” i bliżej określić "materialną treść *[das Materiale]* prawa moralnego”. Zupełnie inaczej jest natomiast z refleksją Fichtego w § 1. *Naturrechts [Prawa naturalnego],* w której wykazuje, że istota rozumna może konstytuować siebie *[sich setzen]* tylko wtedy, gdy przypisze sobie zdolność do swobodnego działania. W sposób wyraźny rozważa to Fichte w pierwszej księdze *Sittenlehre [Teoria moralności]* w [rozdziale] *Deduktion des Prinzips der Sitlichkeit [Dedukcja naczelnej zasady moralności],* w której narzucający się pospolitej świadomości z koniecznością fakt prawa moralnego wyprowadza z zasad [Gründe]. Po to bowiem, aby uczynić zrozumiałą koncepcję autonomii, czyli wolnego, własnego prawodawstwa, trzeba uczynić zrozumiałą jedność określenia i bycia określanym, w którym rozum jest praktyczny. Jest ona wyrazem rozumnego odnoszenia się [podmiotu] do samego siebie w działaniu, w którym jest on aktywny sam z siebie. Na ten związek samostanowienia ze świadomością Fichte wskazał w *Naturrecht,* gdzie świadomość podmiotu określającego samego siebie charakteryzuje jako wiedzę o jego własnej sprawczości. Zgodnie z tym, w *Sittenlehre [Teoria moralności]* powiada, że „bez świadomości mojej sprawczości nie ma żadnej samoświadomości”[30].

Kiedy podmiot pojmuje siebie jako zasadę aktywności — to pojmuje siebie jako ’realną siłę’, wolę. To ’zadanie’ „MYŚLENIA SIEBIE PO PROSTU JAKO SIEBIE SAMEGO, TZN. JAKO ODRÓŻNIONEGO OD WSZYSTKIEGO, CO NIE JEST MNĄ SAMYM”, znajduje w ten sposób swe rozwiązanie w twierdzeniu: „znajduję siebie samego, jako mnie samego, tylko [coś] chcąc”. O ile w „prawie naturalnym” chodziło jednak o to, by wyjaśnić [samą] możliwość wolnej aktywności w **świecie zmysłów** (a tym samym zrozumiałą uczynić podstawę relacji [opartej na] prawie, to w dedukcji moralności nie chodzi o pytanie o to, jak przez wolne działanie mogę myśleć „modyfikację jakiegoś obiektu” poza mną, lecz o abstrahującą od wszelkiego „chcenia obcego” analizę samego chcenia jako wyrazu wolnego samookreślenia samego siebie. Jeśli jednak abstrahujemy od wszelkiego określenia chcenia i traktujemy je jedynie jako 'realne samookreślanie się [podmiotu] przez siebie samego’, to musimy traktować to jako wyraz istniejącej w nas tendencji do absolutnej samodzielności. Jako ’prawo’ obowiązuje wówczas to, że realna siła podmiotu może być pojmowana jako samookreślenie siebie jedynie wówczas, gdy realizuje ową absolutną tendencję [do samodzielności]. Ponieważ podmiot pojmuje tę tendencję jako to, czym sam jest, to pojmuje siebie jako „możność przyczynowości przez samo

[29] A, I, 3, s. 342.

[30] GA, I, s. 22; por. także s. 39n.

pojęcie *(Vermögen einer Kausalität durch den bloßen Begriff)* tzn. jako wolny [podmiot]. Świadomość Ja dotycząca jego źródłowej tendencji do absolutnie własnej aktywności polega więc na myśleniu, że winniśmy określać siebie po prostu zgodnie z pojęciem naszej absolutnej, własnej aktywności. W koncepcji tej wolność i autonomia nieustannie nawzajem siebie ograniczają. Wolność podlega prawu własnej aktywności [podmiotu], a prawo to jest prawem tylko wtedy, gdy wolność Ja pojmowana jest jako to, co konstytuuje jego istotę.

Jest więc jasne, że z rozważaniami tymi nie można bezpośrednio powiązać koncepcji indywidualności, a więc i koncepcji interpersonalności. Autonomia i interpersonalność traktowane są tu bowiem jako samodzielne elementy teorii 'systemu moralności', które należy traktować jako elementy wzajemnie od siebie niezależne. Przeciw temu przemawia jednak to, że moralność musi być pomyślana jako pierwotna relacja istoty rozumnej do siebie samej i że wskutek tego samookreślanie siebie należy odnieść do jedności świadomości siebie [samego], gdyż istota rozumna jako taka—jak głosi 'prawo naturalne'—nie może istnieć inaczej niż jako indywiduum, czyli jako istota rozumna pośród innych istot rozumnych. Musi więc istnieć jakiś punkt, który umożliwi wzajemne odniesienie do siebie i powiązanie części tej teorii ze sobą.

Ten punkt odniesienia wymienia Fichte nawet na początku 'dedukcji naczelnej zasady moralności'; upatruje go on w rozwiązaniu wspomnianego 'zadania' — myślenia siebie jako siebie — czyli w twierdzeniu, że siebie jako siebie **znajduję** tylko wtedy, gdy [czegoś] chcę *[nur wollend]*. W znajdowaniu tym znajdującemu „narzuca się coś, co uznaje on za samego siebie", przy czym chodzi tu o „ekspozycję czystego *[bloß]* faktu świadomości[31]. Jeśli jednak wychodzimy poza samo bycie danym tego faktu i stawiamy pytanie o podstawę jego bycia danym, to odpowiedź na nie wymaga właśnie odwołania się do teorii interpersonalności. Jedynie ona daje odpowiedź na pytanie, dlaczego muszę siebie **odnaleźć** jako wolna [istota], dlaczego jestem sobie dany jako wolny? [32].

Koncepcja, w myśl której powinienem siebie jako wolny **odnaleźć,** jest jednak wewnętrznie sprzeczna, albowiem „właściwego, realnego określenia siebie nie mogę spontanicznie znaleźć jako czegoś danego, lecz muszę je [dopiero] sam sobie nadać"[33]. Według Fichtego, sprzeczność tę można rozwiązać tylko wtedy, gdy na, jakieś określenie samego siebie" natrafić mogę przez naśladowanie pewnej aktywności idealnej, a więc gdy samookreślenie to istnieje już jako pojęcie, „krótko: gdy jestem do tego wezwany"[34]. Wezwanie przez inną istotę rozumną stanowi więc warunek tego, bym mógł — jak postuluje się to w *Sittenlehre* — siebie jako siebie pomyśleć.

Jeśli jednak abstrahujemy od tego, że istota rozumna, aby móc odnaleźć siebie jako istotę działającą wolicjonalnie *[wollend]* musi pozostawać we wzajemnym oddziaływaniu z inną istotą rozumną, i analizujemy tylko opartą na tym **wolną aktywność** podmiotu jako taką, to pojmowana jest ona wówczas jako absolutna

[31] GA, I, 5, s. 38.

[32] GA, I, 5, s. 199.

[33] GA, I, 5, s. 200.

[34] Tamże.

tendencja do absolutnej samodzielności. Jeśli jednak zwracam uwagę na to, że dopiero „w pojęciu tego wezwania jestem sobie dany jako wolny”[35], to wynika z tego zarazem uświadomienie sobie „pewnego ograniczenia tego dążenia do samodzielności”[36],, ponieważ muszę wzywającego uznać za istotę rozumną, a tym samym ograniczyć sferę moich działań. Odróżniając siebie od innych konstytuuję zarazem siebie jako to oto określone indywiduum. „Świadomość indywidualności jest więc warunkiem bycia Ja”[37].

W ten sposób, według Fichtego, mamy dwa wyraźnie sprzeczne ze sobą, ale zarazem nieredukowalne określenia bycia Ja: z jednej strony określenie [Ja] jako *indywidualności,* z drugiej natomiast cechującą istotę Ja **absolutną** tendencję do absolutności. To absolutne dążenie do samodzielności stanowi wprawdzie podstawę możliwości *realnego* określania mnie przeze mnie samego jako tego oto określonego indywiduum, ale zarazem nie można go jednak pojmować jako dążenie do „samodzielności rozumu jako rozumu indywidualnego”[38]. Nie samodzielność indywiduów A, B czy C, lecz samodzielność rozumu w ogóle jest jego celem[39], niezależnie od tego, czy stanowią je A, B, bądź C. Dopiero dzięki tym rozważaniom także wspomniane zdanie z *Bestimmung des Gelehtren* uzyskuje swój głębszy sens. W tym najwyższym dążeniu człowieka, w dążeniu do doskonałej zgodności z samym sobą, tkwi tendencja do tego, by pojęciom dać pewien wyraz, odbicie w nie-Ja. Twierdzenia tego jako takiego nie można już jednak przywołać dla uzasadnienia koncepcji istot rozumnych [istniejących] poza mną. Okazało się bowiem, iż koncepcji tej oraz określenia, że „istota rozumna musi być absolutnie indywiduum”[40], nie można wyprowadzać z owego absolutnego [ślepego] dążenia do samodzielności; dążenie to należy traktować raczej jako warunek bycia Ja. Jest to oczywiście zgodne z tokiem myślowym, w myśl którego [to] dążenie do samodzielności trzeba odnieść do samodzielności **rozumu w ogóle** i traktować jako dążenie prowadzące w konsekwencji do możliwości „odwzorowania” *[Gegenbild]* mnie [samego] przez wszystkie możliwe istoty rozumne, tzn. przez ogół wszystkich indywiduów. Obiektem prawa moralnego jest więc, jak formułuje to *Sittenlehre, „r*ozum w ogóle... Rozum ten jest przeze mnie, jako inteligencję, zakładany jako istniejący poza mną, a stanowi go cała współ- nota istot rozumnych [istniejących] poza mną”[41]. „Z dzisiejszego punktu widzenia — jak uzupełnia i wyjaśnia Fichte — czyste Ja przedstawia ogół istot rozumnych, wspólnotę świętych”[42].

Koncepcja głosząca, iż istota rozumna musi być pojmowana jako reprezentant *[Darstellung]* rozumu w ogóle i zarazem jako indywiduum, [czyli koncepcja] która wyłania się dopiero z połączenia oddzielnie dotąd rozwijanych części systemu —

[35] Tamże.

[36] GA, I, 5, s. 201.

[37] GA, I, 5, s. 199.

[38] GA, I, 5, s. 209.

[39] Tamże.

[40] GA, I, 5, s. 229.

[41] Tamże.

[42] GA, I, 5, s. 230.

„autonomii" i „interpersonalności" — stanowi w *Wissenschaftslehre nova methodo* „najwyższy punkt", do którego należy się wznosić i od którego zaczyna się „droga wyprowadzania wszystkich pozostałych obiektów naszej świadomości"[43]. Konieczność pojmowania Ja w jego [konkretnej] określoności jako podmiotu woli — indywiduum—i poza tym jako coś, co może być określone przez przynależność do państwa istot rozumnych", stanowi najwyższy punkt teorii wiedzy. W *Wissenschaftslehre nova methodo* wypływa ona z próby wyjaśnienia możliwości świadomości w kontekście procesu tworzenia pojęć celu. Próba ta prowadziła jednak z początku do błędnego koła, albowiem ponieważ — według prawa możliwości określania—działanie umysłu *[Geist]* należało interpretować jako przejście od tego, co określone do tego, co może być określone, to i owo tworzenie pojęć celu też musiało być rozumiane jako pewne przejście. Przechodzenie zakłada jednak, że dane jest coś określonego, jakieś pojęcie przedmiotowe, od którego się przechodzi [do czegoś innego]. Takie przedmiotowe pojęcie uzyskujemy jednak, według Fichtego, tylko przez to, „że zostajemy ograniczeni w naszym działaniu. Ograniczenie to nie jest jednak możliwe bez naszego działania, a z kolei bez pojęcia celu nie możemy działać. Jest to więc błędne koło i zmysłowej świadomości przez nią samą wyjaśnić nie można"[44].

Jeśli tedy takie wyjaśnienie miałoby być mimo to możliwe, to — zdaniem Fichtego — „musiałoby być dane coś, co byłoby jednocześnie obiektem poznania i aktywności"[45]. Obiektem takim jest jedynie czysta wola. Nie zakłada ona dopiero swojego obiektu [jako istniejącego przed jej ustanowieniem go], lecz go sobie daje"[46]. Czyste chcenie wyraża się bezpośrednio jako poczucie bezwzględnej powinności. Fichte wiąże tu wyraźnie [teorię wiedzy] z *Sittenlehre* wyjaśniając, że powinność ta — „widziana czysto" — jest przedmiotem moich obowiązków, których [źródłem] „nie jest wcale mój własny rozum, lecz rozum w ogóle [istniejący] poza mną"[47].

Rozum w ogóle jest jednak tym, co można określać, w odróżnieniu od tego, co określone — [czyli] właśnie czystej woli. To właśnie, co może być określane, należy pojmować jako **„masę, sferę tego, co duchowe...** której Ja jest określoną częścią. Tym, **co może być określone,** jest wszelki rozum i wolność, czyli państwo duchów *[Reich der Geister]* jako istot [należących do] mojego gatunku; natomiast tym, co określone, jestem ja (przez uczucie) jako **przeciwczłon tej sfery** *[entgegengesetzte]*, mianowicie sfery tego, co może być określone"[48]. Koncepcja państwa istot rozumnych jest sferą tego, co może być określane, stanowi więc konieczne dopełnienie koncepcji określoności czystej woli. Obie koncepcje są jednak tylko czymś „wytworzonym przez prawa"; powstają dla mnie „tylko przez moje myślenie"[49]. Świat, który może być pojęty intelektem [die intelligible Welt] — jak mówi Fichte —, jest

[43] GA, IV, 2, s. 145.

[44] GA, IV, 2, s. 144.

[45] GA, V, 2, s. 145.

[40] GA, IV, 2, s. 134.

[47] GA, IV, 2, s. 251.

[48] GA, IV, 2, s. 141.

[49] GA, IV, 2, s. 151.

wynaleziony w samym czystym myśleniu i przez nie”[50]. Jest to jednak zarazem punkt zwrotny umożliwiający zrozumienie możliwości rzeczywistej świadomości. Ten punkt zwrotny wskazany jest przez Fichtego przez to, że mówi on wyraźnie, iż Ja, jako to, co określone przez uczucie [Gefühl], jest przeciwczłonem sfery tego, co może być określone. Dopiero „z uczucia mojego czystego chcenia wypływa idea mnie samego”[51].

Na pierwszy rzut oka rozważania te muszą stanowić zaskoczenie. Z jednej strony bowiem świat, który jest poznawalny przez intelekt *[die intelligible Welt]* czyli **„masa** tego, co duchowe”, ma być czymś, co jest wynalezione *[gefunden]* przez czyste **myślenie,** z drugiej natomiast Fichte wyjaśnia, że Ja wyodrębnia siebie z owej sfery jako coś określonego i w ten sposób tworzy podstawę możliwości rzeczywistej świadomości. W *Wissenschaftslehre nova methodo* związek tych różnych określeń (świat poznawalny przez intelekt/rzeczywista świadomość; czyste myślenie) nie jest jednak zbyt wnikliwie analizowany. Można go jednak poniekąd zrozumieć na gruncie dotychczasowych rozważań. Albowiem—jak widzieliśmy—w wezwaniu przez inną istotę rozumną zawarte jest jednocześnie pewne „ograniczenie mojego dążenia do samodzielności”. Ograniczenie takie jednak — według Fichtego — wyraża się w postaci uczucia, a ponieważ jest ono ograniczeniem absolutnego dążenia do samodzielności, to przybiera formę uczucia bezwzględnej powinności *[Sollen]*, bądź zakazu *[Nicht-Sollen]*. W *Sittenlehre* Fichte analizuje to uczucie w rozdziale *Von den formalen Bedingungen der Moralität*, gdzie nazywa je sumieniem, tzn. bezpośrednią świadomością określonego obowiązku.

Ponieważ według *Wissenchaftslehre nova methodo* czyste chcenie jako pierwotny obiekt świadomości nie występuje bez swego dopełnienia, czyli sfery tego, co można określać, Fichte może jednocześnie mówić, że wszelkie doświadczenie **wychodzi** „od [idei] państwa istot rozumnych, pośród których i ja sam jestem pomyślany, a więc od poznawalnego przez intelekt świata, z którym łączą mnie dopiero właściwie wszelkie inne zjawiska. Dzięki temu widzimy, w jaki sposób z tym, co może być określone, wiąże się wszelkie inne doświadczenie. To właśnie państwo istot rozumnych łączy pozostały świat doświadczenia i świat zmysłów”[52]. Konstatacja ta — aczkolwiek w zmienionej formie — pozostaje podstawowym twierdzeniem całej późniejszej myśli Fichtego i określa ostatecznie także jego spór z Schellingiem o pojęcie przyrody oraz miejsce filozofii przyrody w systemie filozofii.

Sam Fichte wyjaśnia zresztą tę podstawową relację epistemiczną, czyli związek określoności *[Bestimmtheit]* z możliwością bycia określanym *[Bestimmbarkeit]*, w liście do Schellinga z 31. maja 1801 roku. Pisze tam, że przechodzenie od możliwości bycia określonym do bycia określonym i odwrotnie należy rozumieć jako podstawową strukturę wszelkiej wiedzy. Przez **pewność** wiedzy wiedzący uzyskuje określenie. Kiedy wiedzę, o ile jest to wiedzą, ustanawia jako wiedzę obowiązującą **wszystkie możliwe inteligencje,** to ustanawia ją jako wiedzę możliwą do

[50] GA, IV, 2, s. 143.

[51] GA, IV, 2, s. 141.

[52] GA, IV, 2, s. 143.

określenia. Dlatego nie mamy „żadnej określonej (indywidualnej) świadomości bez posiadania [zarazem] **możliwej do określenia** (uniwersalnej wiedzy skończonego rozumu) i na odwrót Prawo to jest właśnie podstawowym prawem skończoności”[53]. Przechodzenie od określoności do możliwości bycia określonym musi być przeto rozumiane jako przechodzenie idealne, ponieważ sfera tego, co może być określone, nie zostaje przez to ustanowiona realnie, lecz ujmowana jest w **myśleniu** jako podstawa określoności. Natomiast przechodzenie od możliwości bycia określonym do określoności jest przechodzeniem **realnym,** ponieważ w nim Ja wydobywa się z owej „masy duchowości”. To realne przechodzenie może być w *Wissenschaftslehre* przedstawione jedynie z punktu widzenia jego formy, jako warunek samokonstytuowania się realnej wiedzy, ale nie w jego określoności materialnej. Fichte wyraźnie wyjaśnia, że w tym źródłowym samoujmowaniu się wiedzy, w którym wytwarza ona siebie przez wolność, jest ona „określonością, która nie może być przedmiotem refleksji żadnej świadomości, ani też nie może być przez jakąkolwiek świadomość przeniknięta”. Dlatego wszelkie indywiduum jest„pewnymszczególnym widzeniem owego systemu (systemu całego świata ducha) z pewnego podstawowego punktu, ale punkt ten — dla *Wissenschaftslehre,* która sama jest nauką, przenikaniem świadomości uniwersalnej — jest nieprzenikliwym x... Życie jednak **faktycznie** (nie genetycznie) może ten punkt przeniknąć”[54].

Cytat ten, bardziej niż wcześniejsze rozważania nad określonością i możnością określania wiedzy, pozwala poznać jak bardzo — wraz z dokonanymi w *Wissenscheftslehre novo methodo* konstatacjami, w myśl których świat poznawalny przez intelekt stanowi stałe podłoże świata empirycznego — zmieniły się też założenia koncepcji autonomii Ja i samodzielnej teorii interpersonalności. Przestaje się też tu pojawiać *podstawowe w Bestimmung des Gelehrten* pytanie: w jaki sposób człowiek dochodzi do przyjęcia i uznania [istnienia] poza sobą równych mu istot rozumnych, chociaż nie są mu one wcale równie bezpośrednio [jak on sam] dane w jego samoświadomości? Twierdzi się natomiast raczej, że—jeśli wiedzę można w ogóle pomyśleć, to—wraz z określeniem jej podstawowej formy, określa się jednocześnie sferę możności określania, a więc dokonuje się rozczłonkowania formy wiedzy na wielość Ja. W *Wissenschaftslehre* z 1801 roku wyjaśnia więc Fichte także, iż indywiduum „niezależnie od tego, że w bezpośrednim oglądaniu samego siebie pozostaje [indywiduum] jednostkowym, to wówczas, gdy ujmuje siebie w myśli, to w myśleniu tym znajduje siebie jako [indywiduum] jednostkowe, w świecie równych [mu] indywiduów”[55]. Jednakże również i pytanie o to, co jest podstawą tego, że konstytuuję siebie jako **indywiduum,** nie wymaga już odpowiedzi, której niezbędnym elementem byłaby koncepcja wezwania przez inną istotę rozumną; koncepcja ta nie występuje już zresztą także w późniejszej **Rechtslehre. W myśleniu** bowiem podstawą indywidualności jest owo **realne** przechodzenie od możności bycia określonym do określoności, którego forma przedstawiona została w *Wissenschaftslehre.* W Powołaniu człowieka[56] Fichte wykazuje jednocześnie, w jaki sposób owo będące

[53] Sch, II, s. 325.

[54] Sch, II, s. 326-327.

[55] NW, II, s. 704.

podstawą indywidualności przechodzenie występuje w rzeczywistości świadomej. Otóż jest ono ’wpływaniem’ *[Einfließen]* owego wzniosłego chcenia, które jest prawem świata ponadzmysłowego, na mnie w postaci „głosu sumienia”, który interpretowany jest tu jako „wyrocznia [przemawiająca] ze świata wieczności”[57].

W ten sposób koncepcja nadawania sobie przez Ja własnego prawa w postaci, w jakiej wyraża to Kantowska formuła autonomii, traci też swój źródłowo zobowiązujący charakter. Wprawdzie wiedza w wytwarzaniu siebie jest wolna — może ona być albo nie być — ale jako wiedza podlega prawu świata **ponadzmysłowego.** W imperatywie kategorycznym, jak Fichte wyjaśnia w *Sittenlehre* z roku 1812, pojęcie moralne występuje jedynie „w postaci obrazowej” i jako Reprezentant”. „Musimy wiedzieć, że pojęcie [to] jest określone bezpośrednio przez siebie samo **(przez siebie** w czystej i zamkniętej równości S = **L;** przez wewnętrzną istotę Boga, w nauce o Bogu, bądź teorii wiedzy”)[58]. Zarazem „oddanie się Bogu i samozniszczenie siebie wobec Boga” jest „podstawowym punktem wszelkiej indywidualności”, której „elementem jest wolność, tzn. rozwaga *[Besonnenheit]*, widzenie widzenia *[Sehen des Sehens]* — owa dodatkowa, konstutuowana **jedynie** przez indywidualność, forma”[59].

Z języka niemieckiego przetłumaczył:
Zbigniew Zwoliński

Literatura:

GA—Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe,* hrsg. von R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964n.

NW—*Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke,* hrsg. von J. G. Fichte, 3 Bände. Bonn 1834/1835 (przedruk Berlin 1962).

Sch—Johann Gottlieb Fichte: *Briefwechsel,* hrsg. von H. Schulz, 2 Bände, Leipzig 1925.

WW — Immanuel Kant *Werke,* hrsg. von W. Weischedel, 6 Bände. Darmstadt 1960n.

Dieter Henrich: *Ethik der Autonomie.* W: Tegoż: *Selbstverhältnisse.* Stuttgart 1982.

R. Lauth: *Das Problem der Interpersonalität bei Johann Gottlieb Fichte.* W: Tegoż: *Entwicklungslinien.* Hamburg 1989.

H. Verweyen: *Rechte und Sittlichkeit in Johann Gottlieb Fichtes Gesellschaftslehre.* Freiburg/München 1975.

[56] J. G. Fichte: *Powołanie człowieka. Tłum.* A. Zieleńczyk. Warszawa 1956.

[57] GA, i, 6, s. 292.

[58] NW, III, s. 30.

[59] NW, III, s. 302-303.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

SŁAWOMIR RAUBE
Uniwersytet Warszawski
Filia w Białymstoku

RALPH CUDWORTH
POMNIANEJ SZKOŁY Z CAMBRIDGE

I

W dziejach filozofii wiek XVII należy do okresów najmniej jednorodnych. Obok speku- latywnego racjonalizmu występuje panteistyczna mistyka, z subiektywnym idealizmem graniczy potężniejący dopiero nurt empirystyczny, a z radykalnym finalizmem — determinizm. Po długiej przerwie pojawia się naturalizm, który natychmiast staje się punktem odniesienia dla spirytualizmu, dostrzegającego w pismach naturalistów wątki ateizującego materializmu. Jednocześnie naturalizm inspiruje te kierunki i nurty, które w jego rozwiązaniach widziały zagrożenie dla życia religijnego i moralności.

We wszystkich ważniejszych siedemnastowiecznych systemach i nurtach, zagadnienie *sacrum* jest bądź centrum filozoficznego myślenia, bądź tłem, na którym pojawiają się zarysy kontrrozwiązań. Zarówno tam, gdzie problematyka bóstwa nie jest deklarowana jako najbardziej istotna, jak i w systemach, dla których ujęcia materialistyczne okazały się konkluzjami pytań religijnych (Uriel da Costa).

Podejmując próbę określenia tego, co nazywa się „duchem filozoficznym epoki" można stwierdzić, że siedemnaste stulecie nie posunęło się tak daleko jak Oświecenie. Ostatecznie duch filozoficzny był duchem o znamionach religijnych, takim wszelako, który nie miał aspiracji podporządkowywania większości myślicieli wspólnemu schematowi rozumienia Boga, świata i człowieka. W filozofii XVII wieku odsłaniały się różnorodne możliwości odczytywania treści religijnych, zarówno tych wyrastających z chrześcijańskiego Objawienia, jak i pochodzących z innych religii, bądź z autonomicznej refleksji nad człowiekiem i kosmosem. „Istotna dla rozważanej epoki — pisze Leszek Kołakowski—jest okoliczność, że cechujące jej sytuację umysłową antynomie są, być może, nie tylko wynikiem naturalnego pluralizmu idei, właściwego niemal wszystkim czasom, ale płyną również z rodzącej się świadomości antynomii tkwiących w samej naturze rzeczy"[1].

Jednym ze źródeł poczucia antynomiczności idei był spór Reformacji z katolicyzmem, odsłaniający względność i nieostateczność teologiczno-filozoficznych ustaleń. Tym głębsze było to poczucie, im silniej zwalczały się strony konfliktu. Nurty reformacyjne zdążyły bowiem od czasu Lutra obudować się znaczną ilością dzieł

[1] L. Kołakowski: *Światopogląd XVII stulecia.* W: *Filozofia XVII wieku.* Warszawa 1959, s. 43.

dogmatycznych, były przeto postrzegane przez niektórych filozofów XVII w. jako nowa dogmatyka idąca śladem starej, katolickiej; platonicy z Cambridge wyczytywali w kalwinizmie skostniałą dogmatykę nawiązującą do Augustyńskiego woluntaryzmu.

Nowa sytuacja mogła skłaniać do starego odkrycia. Coraz częściej odwoływano się do naturalnego światła rozumu jako instancji pewniejszej niż postawa egzegetyczna. Duch deizmu nie został jeszcze być może dostatecznie wydobyty (zrobi to pod koniec stulecia John Toland w *Christianity not Mysterious),* jednak przenikał on filozoficzne myślenie. Deizmnie był wynalazkiem XVII stulecia. Jak pisał Gilson, już w XVI wieku można zaobserwować postawy deistyczne: kalwinista Viret w swojej pracy *Instruction Chretienne* (1563) pisał o ludziach, którzy wierzą w Boga, a nie wierzą w Chrystusa, „i dla których nauka Pisma świętego to tylko bajki”[2].

Bez względu na to, czy deizm posiadał antenatów w wiekach starożytnych, czy w epoce Renesansu, wydaje się, że właśnie postawa deistyczna oraz wywołujący ją — ale tylko w zakresie, jaki jest określony granicą antynomii świata umysłowego — spór Kontrreformacji z Reformacją, tworzyły myślowy i światopoglądowy kontekst większości siedemnastowiecznych koncepcji filozoficznych. Dla jednych deizm był wyzwaniem, kamieniem obrazy uczuć religijnych, dla innych — inspiracją do poszukiwania kompromisu między zwalczającymi się dogmatykami religijnej konfrontacji. A jednak w większości przypadków deizm niósł pakiet pytań religijnych, dla których trzeba było znaleźć filozoficzne odpowiedzi. Rzecz prosta, nie każde odwołanie, w kwestii *sacrum,* do naturalnego poznania rozumu, musi oznaczać postawę deistyczną. Jeśli przez deizm rozumieć stanowisko, zgodnie z którym najwyższa istota zwana Bogiem stworzyła świat i odtąd w ten świat już nie ingeruje, to platonicy z Cambridge deistami nie są. Nie są, chociaż odwołują się do rozumu i podkreślają Racjonalność religii”. Tyle, że ów racjonalizm jest szczególnego rodzaju: w wielu rozwiązaniach (szczególnie w ich decydujących fazach) metaforyka mistyczna występuje w roli ostatecznych konkluzji. Racjonalizm Ralpha Cudwortha nie opiera się na przekonaniu, iżby wszystko, co jest przedmiotem religii jako takiej, należało i dało się sprowadzić do logiki. Tak samo uprawnione są kategorie metafizyczno-logiczne, jak i pojęcia nie mieszczące się w grupie czysto racjonalnych. Cudworth uważał na przykład, że w człowieku tkwi naturalna antycypacja Boga, *prolepsis,* odczucie boskości wyprzedzające w porządku poznawczym rozumowanie. Jest ono jednak tylko dopełnieniem rozumu, który pozostaje jednym z głównych sposobów dochodzenia do Boga i rozpoznawania w świecie śladów Jego obecności

II

Wzrost zainteresowania platonizmem przypadł w Anglii na wiek XVI. Wiązał się głównie z rozwojem tradycji hermetycznej i magicznej. Angielski okultyzm, podobnie jak kontynentalny, łączył elementy hermetyzmu, kabalistyki i neoplatoniz-

[2] E. Gilson: *Bóg i filozofia.* Warszawa 1982, s. 83, przypis.

mu. Ale rozwój badań naukowych i pojawienie się nowych orientacji filozoficznych jego oddziaływanie osłabiło.

Początek nowej siedemnastowiecznej recepcji Platona i jego następców wyznaczyła grupa filozofów związanych z uniwersytetem w Cambridge, określona w historii myśli europejskiej jako platonicy z Cambridge. Współtworzyli ją: Benjamin Whichcote (1609-1683), Ralph Cudworth (1617-1688), Henry More (1614-1687) oraz John Smith (1618-1652). Ich paltonizm nawiązywał raczej do myśli Plotyna i neoplatoników mniejszych; dlatego czasem określano ich—tak jak Coleridge[3] — mianem „plotyników". Plotyn bowiem uchodził wśród nich za najbardziej wybitnego filozofa *(Divine Plotinus!).*

Filozofia szkoły z Cambridge krystalizowała się wokół zagadnień wiary. Jej nienaruszalnym fundamentem było przekonanie, że między filozofią a religią, między rozumem a duchem nie ma w istocie rzeczy sporu: to, co duchowe, jest w najwyższym stopniu racjonalne. Rozum łączy człowieka z *sacrum.* Bóg jest dostępny umysłowi: poruszenie religijne rozpoczyna się wraz z poruszeniem rozumu. Przesadna nawet częstotliwość przypominania o niesprzeczności wiary i intelektu była reakcją na charakter dominującej wówczas filozofii Kartezjańskiej oraz coraz silniejszego oddziaływania naturalizmu. Oba te nurty postrzegano w Cambridge jako zagrożenie. W filozofii Hobbesa, która w opinii platoników była zamaskowanym ateizmem, największym niebezpieczeństwem wydawała się materialistyczna metafizyka. Ralph Cudworth sądził, że redukowanie duchowości człowieka do sfery cielesnej i opisywanie jej za pomocą pojęć fizykalnych jest nie tylko wyzwaniem rzuconym chrześcijaństwu, jest bowiem również przeszkodą uniemożliwiającą zrozumienie „harmonijnej całości", jaką stanowi człowiek i świat

Z uniwersyteckiego podziału pracy w ramach walki z zagrożeniami religijnymi, jaki ustalono w Cambridge, wynikało, że z „błędami Thomasa Hobbesa" będzie polemizować Cudworth, natomiast ciężar dyskusji z przeciwnikiem jeszcze trudniejszym, za jakiego uchodził René Descartes, przypadnie Henry More'owi.

Nieuchronny okazał się także konflikt z teologią protestancką Podstawową tezą Lutra i całej Reformacji było twierdzenie o ograniczoności i niesamowystarczalności bytu ludzkiego, to znaczy niezdolności człowieka do samodzielnego osiągnięcia zbawienia. Protestantyzm kwestionował wolną wolę, podkreślając jej zniewolenie przez szatana lub przez Boga; kwestionował także ludzki umysł jako niezdolny nie tylko do odnalezienia prawdziwych dróg zbawienia, ale również do adekwatnego rozpoznania doczesnego środowiska. W tym sporze nieustannie powracającym w hi- storii myśli, platonicy z Cambridge opowiadali się po stronie tradycji humanistycznej, którą w Anglii kształtował w poprzednim stuleciu Erazm z Rotterdamu. Wolność jest warunkiem poznania intelektualnego, rozum zaś narzędziem kształtowania duszy. Poznanie zatem nie jest celem ostatecznym: znajduje swoje uzasadnienie w wymiarze praktycznym, gdzie wspomaga wolę w podejmowaniu decyzji. Akcentowanie praktycznego wymiaru wiedzy (filozofii jak i teologii), ostatecznie doprowadziło platoników z Cambridge do konkluzji, że człowiek

[3] Zob.: *Coleridge on the Seventeenth Century,* ed. R. F. Brinkley. Durham, N. C. 1955, s. 366.

(wolny) jest przez Boga doceniony, jeśli jest „w ruchu", „w działaniu", jest ono bowiem poprzedzone rozpoznaniem i namysłem, co podlega bożej ocenie[4].

Płaszczyzna sporu z teologią protestancką była szersza. Linię demarkacyjną wyznaczały sprzeciw wobec zinstytucjonalizowania religii (tu równie daleko odeszli od katolicyzmu) oraz podkreślanie indywidualnej, intymnej więzi religijnej. Jednak decydującym momentem okazały się rozbieżności dotyczące kryteriów boskiego „nadzoru" nad stworzeniem. W klasycznym protestantyzmie główny akcent stawiano na boską sprawiedliwość, podczas gdy dla Cudwortha i More'a decydująca była „miłość Boga". Gniew Wszechmocnego wywoływany przez grzech, domagający się adekwatnej penalizacji, został przeciwstawiony wizji szlachetnego Ducha rządzącego światem, miłośnika dusz, którego sprawiedliwość jest sprawiedliwością dobra i przebaczenia. „Bóg jest radosnym świętem" — pisał Cudworth[5] i w istocie bliższy był w takich wyznaniach religijności chasydzkiej niż protestanckiej. Z kolei Benjamin Whichcote uważał, że grzech jest odwracalny; w człowieku tkwi ukryta sympatia *(secret sympathy)* do cnoty i uczciwości, a wyzwala ją miłość Chrystusa.

III

Centralnym punktem filozofii R. Cudwortha była koncepcja TWORZĄCEJ NATURY *(Plastic Nature, Plastic Life of Nature).* Należy ją postrzegać w szerszym kontekście dyskusji o schematach stworzenia. Z grubsza można wyróżnić trzy modele usytuowania Boga wobec stworzenia.

Pierwszy: Stwórca kieruje światem bezpośrednio; jest odpowiedzialny za wszystko, co mieści się w zakresie Jego zarządzania, a ponieważ mieści się wszystko, co istnieje, jest odpowiedzialny za wszystko, co istnieje (w konsekwencji także za zło).

Drugi, to w istocie model kartezjański: funkcja Stwórcy jest ograniczona do momentu stworzenia, do powołania świata do istnienia, natomiast przyroda jako autonomiczna funkcjonuje wedle immanentnych praw fizykalnych, tworzących jej podstawowy mechanizm. W takim schemacie, sądził Cudworth, świat już nie potrzebuje Boga: całe cielesne universum jest wyłącznie rezultatem mechanicznej konieczności i przypadkowych ruchów materii *(fortuitous motions of matter).* Angielski platonik oceniał stanowisko Kartezjańskie jako irracjonalne i ateistyczne[6], bowiem oddziela ono mechaniczny porządek kosmosu od jego transcendentnego początku, a Boga zamyka w nie dającym się wytłumaczyć autarkicznym trwaniu; prowadzi do deizmu, a ostatecznie do materializmu.

I wreszcie trzeci model stworzenia, znany z tradycji neoplatońskiej. Zakłada on, że między Bogiem a rzeczywistością materialną znajdują się siły pośredniczące; odpowiadają one za wypełnienie się przeznaczenia i warstwę cielesną bytów. Neopla-

[4] „Działam, więc jestem" — tak parafrazuje formułę Kartezjańską C. A. Patrides w *The High and* Aiery of Platonisme. An Introduction to the Cambridge Platonists. W: C. A. Patrides: *The Cambridge Platonists.* London 1969, s. 29.

[5] R. Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe* (dalej jako TISU). Stuttgart-Bad. Connstatt 1964 (reprint pierwszego wyd. z 1678 r.), s. 220.

[6] Tamże, s. 189.

tonizm był w znacznej mierze próbą określenia tego „pośredniego świata", usiłowaniem pogodzenia boskiego Absolutu z ziemską doczesnością. W jaki sposób Byt absolutny mógłby przyczynowo wpływać na niższe rejony rzeczywistości? Ib zadanie okazało się trudne: nieomal wszyscy neoplatonicy byli świadomi jego wagi i kłopotliwości. Na przykład Proklos doskonalił Plotyńskie hipostazy, wprowadzając boskie henady do gradualistycznej struktury wyznaczonej przez Jednię i Umysł *(Nous).* Jednak ani Plotyn, ani Proklos nie wyjaśnili zadowalająco, w jaki sposób Pierwsze jest pierwszą przyczyną i na czym polega pośrednictwo hipostaz. Jak pisał Leszek Kołakowski: „Najbardziej dolegliwy problem neoplatonizmu polega na niezdolności wyjaśnienia, jak Jednia mogłaby być twórcza i odpowiedzialna za widzialny świat"[7].

Nową próbą, wpisującą się właśnie w schemat tradycji neoplatońskiej, była idea TWORZĄCEJ NATURY Ralpha Cudwortha Zadanie filozofa z Cambridge miało polegać, jak to zwykła bywało z chrześcijańskimi recepcjami myśli antycznej, na schrystianizowaniu pojęcia Jedni oraz odnalezieniu i uzasadnieniu „pośredniego ogniwa", które by wiarygodnie wyjaśniło, co się dzieje między Bogiem a światem, i które równocześnie godziłoby dostojeństwo najwyższego Majestatu z codzienną pospolitością materialnej przyrody.

Centralnym punktem tej koncepcji (trzeba przyznać — niejasnej[8], w znacznej mierze z powodu, najłagodniej mówiąc, nieklarownego stylu autora), jest pojęcie sił rodnych *(plastic powers, spermatic reasons, seminal principles, plastic reasons).* Cudworth nawiązuje w nim do znanego w dziejach myśli motywu *ratione seminales,* zainicjowanego prawdopodobnie przez stoika Zenona z Kition. Także bezpośrednio odwołując się do Plotyna, do jego pojęcia „wątków rodnych". Autor *Ennead* umieścił je w ciągu emanacyjnym na granicy między światem umysłowym a cielesnym. Umysł wyemanowuje „wątki rodne" w sferę wszechduszy, w kierunku rzeczywistości zmysłowej i panującej nad nią „natury". Plotyn wyróżnił dwa rodzaje duszy: duszę związaną z ciałem, której „wszelkie świadczenia noszą piętno cielesne"[9], oraz duszę zewnętrzną, przebywającą poza ciałem, która wznosi się ku temu, co boskie i piękne, i która przesyła duszy w ciele swoje świetlane ślady; druga jest właśnie wszechduszą. Stąd, z duszy zewnętrznej, „wątki rodne" przenikają do „natury" i organizują wraz z nią ciało. Docierając do materii wyodrębniają się w niej, konstytuując indywidualne ciała. Dopiero wówczas, w taki sposób zorganizowanemu ciału, udziela się dusza nosząca piętno cielesne. Plotyn pisał: „A czy te wątki w duszy są myślami? A jakże ona myślami sprawiać będzie? Przecież wątek rozumny sprawia w materii, a to sprawianie fizyczne nie jest myśleniem ani patrzeniem, lecz siłą, która „sposobi" materię i która nie „wie", lecz tylko „wyczynia", więc na przykład wizerunek i kształt w wodzie. Jest ona na podobieństwo koła, gdyż inna rzecz wyposaża je od wewnątrz sprawianiem tak zwanej siły rozrodczej i rodnej"[10].

[7] L. Kołakowski: *Horror metaphysicus.* Warszawa 1990, s. 52.

[8] Zob. W. B. Hunter: *The Seventeenth Century Doctrine of Plastic Nature.* "Harvard Theological Review", XLIII (1950), s. 197-213.

[9] Plotyn: *Enneady,* II, 9, tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 1959.

[10] Tamże, s. 17.

W filozofii Cudwortha wątki rodne konstytuują Tworzącą Naturę, owo brakujące ogniwo pomiędzy Bogiem a materią. W ten sposób platonik zdejmuje z Boga kłopotliwe zadanie bezpośredniego zarządzania wszechświatem, przydzielając Naturze funkcję wykonawcy bożych dekretów i egzekutora niebiańskiej ekonomii. Tworząca Natura, jako element oddziaływania Boga na stworzenie, „wykonuje mozolnie część Jego opatrzności polegającą na uporządkowanym i regularnym ruchu materii"". Natomiast jeśli trzeba, to wyższa Opatrzność *(higher Providence)* koryguje błędy natury, do jakich jednak dochodzi. Bóg nie zamyka się więc przed światem, a przeciwnie —w ten pośredni sposób dociera do każdego miejsca kosmosu, pozostawiając tam swoje ślady. Lecz równocześnie dzięki temu w umyśle ludzkim często rodzi się złudzenie, że wszystko jest bezpośrednio związane z boskim oddziaływaniem, że własnoręcznie tworzy On świat ziemski, bez pośrednictwa podporządkowanych Mu przyczyn naturalnych.

Cudworth wyróżnia dwa rodzaje substancji: cielesną i niecielesną. Substancja cielesna nie jest zdolna do jakiegokolwiek oddziaływania, niezdolna do wytwarzania ruchu i przekazywania go innym ciałom; jest martwa. W substancji duchowej wyróżnia różne piętra i przysługujące im funkcje: poznanie, procesy wolitywne i życie. Ma ona jak gdyby dwa oblicza: jedno zwrócone ku „górze", wyrażające się w poznaniu i woli, drugie — przygotowane na spotkanie z materią. To substancja duchowa jest źródłem ruchu, ona decyduje także o kierunku ruchu lokalnego, czyli o faktycznych oddziaływaniach na rzeczy zewnętrzne. Mówiąc dokładniej, za rozwój podłoża cielesnego jest odpowiedzialna ta warstwa substancji duchowej, która jest określona jako życie, czyli sfera niższych energii duszy *(vital energy, vital sympathy).* Łączą się one w witalnym związku z ciałem i zarządzają od wewnątrz wszystkimi jego przejawami. To oddziaływanie na materię nazywa się Tworzącym Życiem Natury *(Plastic Life of Nature).* Jednak dusza (witalna) jako zasada aktywności i życia materii, nie jest samowystarczalna, ponieważ poprzez partycypację w najwyższym Bycie wchodzi w związki zależności; równocześnie witalna sfera duszy jest pozbawiona świadomości: nie „wie", lecz tylko „wyczynia"—jak by powiedział Plotyn.

IV

Cudworth był nowożytnym apologetą. W tytułowej nocie pierwszego wydania jego niezwykle obszernego dzieła *The True Intellectual System of the Universe* napisano: „Część pierwsza; w której wszelka racja i filozofia ateizmu zostaje odparta, a jej niemożliwość wykazana". Filozofia ateizmu była jednym z trzech rodzajów determinizmu, jakie zamierzał on zakwestionować — chciał także poddać krytyce stoicki panteizm oraz determinizm Kalwiński, jednak nigdy tego zadania nie wykonał[12]. Za ateistę, zamaskowanego, platonicy z Cambridge uważali Thomasa Hobbesa. Podejrzany wydawał się również R. Descartes, chociaż początkowo był entuzjastycznie akceptowany. Ostatecznie jednak w deizmie typu kartezjańskiego dostrzegli szczególne zagrożenie dla religii i dla takiego pojęcia Boga, jakie proponowali.

[11] R. Cudworth, TISU, s. 293.

[12] Zob. L. Gysi: *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth.* Bern 1962, s. 1.

Uważali, że Descartes swoją mechanicystyczną filozofią nie tylko pomniejsza znaczenie chrześcijańskiego Boga, ale również wzmacnia naturalizm, który był dla nich synonimem ateizmu.

Ateizm na szerszą skalę pojawił się w XVII w., aczkolwiek nie w takiej postaci, jaką znamy od czasów Feuerbacha. Był to ateizm defensywny, zrywający z tradycyjną religijnością i wynikającym z niej typem pewności; nie domagał się „demistyfikacji religii", przetłumaczenia „teologii na antropologię" (Feuerbach), ani wyrwania korzeni religijnej alienacji (Marks). Siedemnastowieczny ateizm domagał się dla swojego rozumienia świata i człowieka jedynie autonomii, autonomii wobec rozbitego świata religijnego i rywalizujących na jego gruzach Kościołów. Koncepcja libertyńskiej autonomii (libertyni byli bodajże pierwszymi Jawnymi" ateistami tej epoki) „przygotowuje również (i już zarysowuje) niereligijny typ pewności, a mianowicie uczestnictwo w społeczeństwie laickim"[13]. Stanowisko Kontrreformacji na to nowe zjawisko i nowy typ poganina, za jakiego uchodził ateista, ilustrują pisma i kazania francuskiego teologa, historyka i biskupa, J. B. Bossueta, który w krasomówczym polocie nazwał ateistę-libertyna „niewolnikiem własnych namiętności"; odmawiał mu inteligencji, której brak jest jawnym dowodem ciemnoty i głupoty umysłu[14]. Z ateistą nie tylko trzeba polemizować, należy go również jakoś zneutralizować. „Przymus nie zawsze był wykluczony. Ateista jest człowiekiem przewrotnym lub niezrównoważonym, trzeba więc nie dopuścić, by mógł szkodzić. Rozwiązaniem mogło być zamknięcie. Nie należy się więc dziwić, że siedemnastowiecznych ateistów spotykamy albo w więzieniach, albo w domach wariatów, dwóch bliskich sobie zakładach"[15]. Michael Foucault w znanej książce o szaleństwie w epoce klasycyzmu *(Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu)* podaje przykłady nawet wyroków śmierci z powodu bluźnierstwa.

Reakcje wyspiarskich platoników z Cambridge były mniej radykalne niż myślicieli kontynentalnych, aczkolwiek retoryczny zapał Cudwortha nie odbiegał dalece od krasomówczej emfazy Bossueta; pojawiał się jednak rzadziej, jako wprowadzenie lub podsumowanie analizy idei ateistycznych przeciwników, a nie jako tej analizy substytut To, co dla More'a, Whichcote'a, Cudwortha stanowiło ateizm, nie było wyraźnie określone; np. za ateizm uważali naturalizm Hobbesa, ale nie tylko. Sporządzenie listy ateistów jest jednak dość trudne, ponieważ ten termin ma w tekstach z Cambridge charakter kolektywny, pozbawiony personalnych identyfikacji. Wśród ówczesnych filozofów za ateistę brytyjscy platonicy uważali Hobbesa i jego zwolenników, przy czym prawie w ogóle nie wymieniano go z nazwiska jako ateistę. Podobnie powściągliwi byli wobec innych myślicieli XVII stulecia. Z mniejszymi oporami obchodzili się z filozofami starożytnymi. Na ilustracji do pierwszego wydania *Prawdziwego rozumowego systemu wszechświata* Ralpha Cudwortha przedstawione są dwie grupy myślicieli. Po prawej stronie ołtarza, na którym wygrawerowano napis „Religia", stoją „ateiści" — o czym informuje stosowny podpis: Anaksymander, Epikur i Straton; za nimi, zawieszony na kolumnie, nie spleciony do

[13] M. de Certeau: *L'ecriture de l'histoire.* Paris 1975, s. 133.

[14] M. Neusch: *U źródeł współczesnego ateizmu.* Paris 1980, s. 21.

[15] Tamże, s. 21.

końca, wieniec wawrzynowy, na szarfie którego namalowano słowo „nieład" *(confusion).* Po prawej stronie stoją „teiści": na pierwszym planie Pitagoras, za nim Arystoteles i Sokrates; nad ich głowami spleciono wieniec związany szarfą, która informuje o wyniku filozoficznych zmagań: „zwycięstwo" *(victoria).* Obecność Platona jest symboliczna, w postaci cytatu pod ilustracją.

Angielscy platonicy posługiwali się innym pojęciem ateizmu niż to, które jest dzisiaj rozpowszechnione. Za ateizm uważali każde zakwestionowanie osobowego, żywego Boga, dalekie czasami od negacji boskości jako takiej. Dlatego zarzucali Descartesowi zawoalowane wspieranie ateistycznych tendencji. Z tego też powodu Hobbesa nazywali ateistą i uznawali za największego wroga; materializm autora *Lewiatana* dokładnie odpowiadał bowiem definicji sformułowanej przez jednego z nich, Whichcote'a, mianowicie że „wszelki byt jest ciałem". Cudworth sądził, że Thomas Hobbes popełnia jeszcze inny grzech — uderza nie tylko w samą teologię, ale również w moralność, a skutkiem tego we wspartą na niej lojalność obywatelską[16]. Z tego punktu widzenia Cudworth uważał, że polemizując z Hobbesem, spiera się nie tylko o filozoficzne idee, ale o coś dalece wykraczającego poza akademickie dysputy — o organizację społeczeństwa i państwa.

Trwałość umowy społecznej, która jest fundamentem organizmu państwowego, gwarantowana jest przez przymus a nie wewnętrzną akceptację jej sygnatariuszy, czyli obywateli. Strach przed represjami skłania ludzi do zachowań mieszczących się w normie społecznej. Dla Hobbesa był to podstawowy mechanizm porządku społecznego i źródło siły państwa, albowiem „nie ma państwa bez władzy i uprawnienia do wywierania przymusu"[17]. Cudworth widział w tej koncepcji próbę wydziedziczenia moralności i sumienia, przez podporządkowanie ich autorytetowi państwa. Tak ujmowana moralność z konieczności się relatywizuje, staje się zależna od dekretów władzy państwowej, a jej podstawa—od przypadkowej w gruncie rzeczy sprawności aparatu zarządzającego. Społeczństwo — zapisze w *Eternal and Immutable Morality* — nie opiera się na takim zewnętrznym fundamencie, ale na idei dobra wspólnego, która modyfikuje pojedyncze egoizmy. Hobbes opisuje tylko powierzchnię zjawisk społecznych, nie dostrzegając wewnętrznych powiązań. „Chociaż wzrok dostrzega poszczególne osoby (a przynajmniej ich zewnętrzne strony), nie jest jednak w stanie wypatrzyć więzi, która je łączy, a która jest właśnie relacją; ani nie jest w stanie ująć *totum,* «całości», którą stanowią i która jest ustrojem czy też wspólnotą, stosownie do swojej istotowej natury; to jest idea, jaka wyłania się z aktywności samego umysłu"[18].

Analogiczne rozbieżności występują na terenie tej części filozofii, która dotyczy doświadczenia religijnego oraz idei to doświadczenie konstytuujących. Cudworth w swej teologii (takiego określenia używa wobec filozoficznego opisu *sacrum* angielskiego platonika J. H. Muirhead, akcentując, że dla filozofa z Cambridge przedmiot teologii jest tym samym, czym przedmiot filozofii), atakuje relatywizują-

[16] J. H Muirhead: *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy.* London 1931, s. 47.

[17] Th. Hobbes: *Elementy filozofii.* Warszawa 1956, s. 47.

[18] R. Cudworth: *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality,* iii, s. 593 (cyt za: J. H. Muirhead, dz. cyt, s. 42).

cą inerpretację doświadczenia religijnego, jakiej autorem był Hobbes. Autor *Lewiatana* nie tylko odmawiał religii racjonalności i zrównywał z tym, co irracjonalne; w tej kwestii przeciwników było więcej, na przykład kalwinizm, który *de facto* ruguje z religii rozum. W zakresie oceny myśli Hobbesa głównymi celami ataku są dla Cudwortha: psychologiczna interpretacja wiary w Boga (strach) oraz jej polityczna instrumentalizacja (nakazy religijne skłaniają do posłuszeństwa wobec monarchy). Błędy powierzchownych interpretacji Hobbesa chciał Cudworth zastąpić ideami miłości oraz skłonności indywidualnej woli do dobra wspólnego — dobra „całości społecznej" (w tym organizacji państwowej). W przeciwieństwie do ujęć Hobbesowskich, własnym interpretacjom przypisywał „analityczną głębię", zdolność docierania do fundamentalnych warstw badanych rzeczywistości. Jest to zresztą charakterystyczna cecha jego metodologii filozoficznej; w dwudziestowiecznym języku filozoficznym mogłaby być nazwana poszukiwaniem istot zjawisk, najbardziej pierwotnych struktur możliwych do uchwycenia w racjonalnej analizie, a nie zewnętrznym, socjologizującym opisie, jak u Hobbesa.

V

Rodzaj ludzki ma wszczepioną intuicję Boga (bóstwa), czego dowody znajdujemy w różnych czasach i różnych kulturach. Owa intuicja to trudne do zdefiniowania przeczucie, to intelektualna antycypacja realnego i teraźniejszego *(actual)* istnienia najwyższego Bytu. Najmniej niedoskonałym pojęciem jest tu termin *prolepsis.* Cudworth twierdzi, że nawet poganie, przy całym ich politeizmie, uznawali wszechwładny *numen,* stwórcę całego świata, tak że „tych kilku ateistów można nazwać dziwolągami i odszczepieńcami ludzkości (monsters and anomalies of humane kind)"[19].

Zarzuty ateistów wobec Boga i zjawiska religijności Cudworth zestawił w następujący sposób:

1. Źródłem poznania są zmysły, przeto to, co nie podpada pod zmysły i nie daje się wyobrazić, jest niepojmowalne; jest zatem dla poznającego podmiotu niebytem; o boskości nic powiedzieć nie możemy, bo ona w poznaniu się nie zjawia[20].
2. To, co jest niepoznawalne, jest niebytem; Bóg jest niepoznawalny, zatem nie istnieje. Argumentacja ateistów, uważa Cudworth, przebiega wedle schematu: to, co jest niezrozumiałe *(incomprehensible),* jest niepojmowalne *(unconceivable),* a co jest niepojmowalne, jest niczym *(nothing)* — albo w sobie, albo dla nas, co na jedno wychodzi.
3. Zarzut pochodny wobec poprzedniego: ponieważ idea Boga zawiera pojęcie nieskończoności (we wszystkich swoich elementach strukturalnych), jest niepojmowalna i logicznie niemożliwa. Założeniem tego rozumowania jest to, że nie posiadamy idei czy pojęcia nieskończoności. Tak skonstruowane imię Boga — którego esencja i atrybuty są przeniknięte „nieskończonością" — wyznacza wyłącznie horyzont czci i wiary, a nie perspektywę poznania.

[19] Tegoż: TISU, s. 634.

[20] Tamże, s. 635 i nast.

4. Teologia jest katalogiem sprzecznych i niezgodnych idei, kompilacją rozmaitych pojęć tego, co się postrzega jako „dobre" i „pozytywne". Ich sprzeczność ujawnia się na poziomie absolutności, na jaki są „wynoszone" przez teologów, czyli „nabożnych religiantów" *(bigotical religionists)*, jak ich nazywa Cudworth.

5. Idea Boga i wiara w Jego istnienie wyrastają z zagubienia, strachu człowieka bądź z manipulacji i oszustwa polityków oraz prawodawców.

Dla Cudwortha najbardziej istotnym zagadnieniem była kwestia poznania Boga i wyrażalności wiedzy o tym, co boskie. Tu przeciwników należało szukać nie tylko po ateistycznej stronie, ale także wśród „teistów" — takiego określenia używa angielski platonik, mając na myśli głównie kalwinistów, jak również pisarzy z kręgu patrystyki wschodniej. Sam Cudworth uważał się za racjonalistę, aczkolwiek był to racjonalizm na miarę chrześcijańskiego platonizmu; taki mianowicie, który nie unika mistycznych metafor i odwoływania się do ewangelicznego języka miłości. Przesłanie niepoznawalności bytu boskiego na drodze rozumu rozpowszechniali głównie kalwiniści. Wiedza rozumowa dotycząca Boga i tajemnic stworzenia jest przeszkodą murem pomiędzy wiarą a słowem bożym. Jest więc zbędnym, a nawet szkodliwym substytutem prawdziwej wiary. Argumenty na rzecz niepoznawalności Boga wynikają z trudności interpretacyjnych pojęcia Boga jako nieskończoności. Pojęcie czegoś, co nie jest w pełni zrozumiałe, utożsamia się z tym, co niepojmowalne, z tym, co nie da się w gruncie rzeczy zamknąć w pojęciu. Dla Cudwortha taki znak równości jest nieuprawniony. To, że Bóg wymyka się naszym pojęciom oznacza tylko, że są one nieadekwatne wobec najwyższej istoty, co wcale nie znaczy, że Bóg jest poza zasięgiem myśli. Nieadekwatność często towarzyszy poznaniu, wcale go nie unieważniając; trudności z ujęciem duszy, ruchu, czasu, ciała jako takiego — dowody na to dają sceptycy — nie świadczą o nieistnieniu tego rodzaju przedmiotów[21].

Bóg jako pełnia prawdy i sama prawda przekracza możliwości poznawcze skończonego umysłu człowieka; umysł posiada zaledwie niższą partycypację *(lower participation)* w intelektualnej naturze prawdy. Człowiek wobec Boga jest kimś, kto zaledwie dotyka umysłem *(apprehender)*, nie zaś tym, kto w pełni rozumie *(comprehender)*. Można więc mieć przekonanie o tym, że Bóg istnieje i jednocześnie nie wiedzieć jasno i wyraźnie, czym jest ten najwyższy Byt. Przyczyną niewystarczalności takiego poznania pisze Cudworth, jest obfitość czystej prawdy w Bogu *(abondance of pure Truth in Him)*. I chociaż nie możemy osiągnąć pełnej wiedzy o Bogu, to ostatecznie jest On doskonałością wymykającą się wyraźnemu pojęciowemu ujęciu; jednak mamy ideę bytu, który jest doskonały absolutnie. To jak z górą na której szczyt się wspinamy. Możemy szczyt dotknąć dłońmi, ale nie możemy go zamknąć w objęciu ramion. „Cokolwiek jest w swej naturze niepojmowalne, jest niczym, lecz nie to, co nie jest w pełni zrozumiałe w naszym niedoskonałym rozumieniu. Rzeczywiście jest prawdą że boskość jest mniej zrozumiała niż cokolwiek innego, boskość wyłaniająca się z pełni swego bytu, doskonałości i transcendencji swojej jasności; lecz dla tegoż samego powodu można powiedzieć, w pewnym sensie, że jest ona bardziej poznawalna i pojmowalna. (...) Tak, jak tam, gdzie jest więcej światłą jest więcej widzialności, tak i tam, gdzie jest więcej bytu, rzeczywis-

[21] Tamże, s, 638.

tości i doskonałości, jest więcej konceptualności i inteligibilności, bowiem taki przedmiot bardziej wypełnia umysł i mocniej nań oddziałuje”[22]. To tylko nasze niedoskonałe umysły gubią się w niezmierzonym ogromie boskości, są oślepiane transcendentnym światłem, tak że wydaje się ona ciemnością *(darkness)* i niezrozumiałością *(incomprehensibility).*

Szkoła z Cambridge dość szybko zeszła z głównych traktów filozoficznego zainteresowania. Za życia angielskich platoników niewiele wskazywało, że ich wpływ będzie się kurczył do niezbyt obszernych wzmianek w archiwalnych przeglądach myśli siedemnastego stulecia, pisanych w następnych epokach. Byli znani i doceniani w Holandii[23], a w Anglii główne dzieło Cudwortha było czytane i przez teologów, i przez uczonych świeckich, mimo że nie było poświęcone temu, co najbardziej poruszało większość umysłów: nauce i wypływającym z niej implikacjom filozoficznym. Jak pisał Ernst Cassirer[24], platońska szkoła z Cambridge pozostawia nieco na uboczu ówczesnych nurtów dominujących w filozofii i teologii, poza empiryzmem i poza purytanizmem. Nie udało się im zbudować jakiegoś jednego, spójnego, dogmatycznego systemu, mimo zapowiedzi zawartej w tytule dzieła jednego z nich. W filozofii przyrody powracali do ujęć renesansowych, do witalizmu, kiedy rozpowszechniał się mechanicyzm i materializm, czego najlepszą ilustracją jest koncepcja *Plastic Nature* Ralpha Cudwotrha. Nie mieli oni zrozumienia, ani zainteresowania dla badań naukowych, dla rozwijającej się wówczas fizyki matematycznej, aczkolwiek inspiracja idei absolutnej przestrzeni Henry More’a (w dziele *Enchiridion metaphysicum)* dla fizyki Newtona jest trudna do przecenienia. Pewnych odniesień do filozofii z Cambridge należy również szukać w filozofii Berkeley’a i Shaftesbury’ego oraz anglosaskich idealistów XIX wieku. Ich oddziaływanie mogło być większe i bardziej trwałe, gdyby nie literacki kształt tekstów: mało pociągający, a w przypadku Cudwortha niweczony dodatkową, niezliczoną ilością dygresji o antycznych filozofach i wczesnochreścijańskich myślicielach. I im bardziej popularne stawały się interpretacje zwalczane przez wyspiarskich platoników — empiryzm, mechanicyzm i naturalizm, tym mocniej zanurzali się w cieniu filozoficznej recepcji.

[22] Tamże, s. 638.

[23] Zob. R. I. Colie: *Light and Enlightenment.* Cambridge 1957.

[24] Zob. E. Cassirer: *The Platonie Renaissance in England.* Edinburgh 1953.

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE,
Vol. 21 1996 PRZEGLĄDY

JERZY ROSIEWICZ
Akademia Wychowania Fizycznego
w Warszawie

JÜRGEN MOLTMANN — NEGACJA NADRZĘDNOŚCI DUSZY NAD CIAŁEM

Tekst stanowi kontynuację rozważań zawartych w artykule *Protestantyzm wobec ciała ludzkiego* („Edukacja Filozoficzna" 20/1995, s. 212-224). Postawiono w nim tezę, że na gruncie refleksji protestanckiej próbuje się kojarzyć teologię z nauką, a zwłaszcza konfesyjno-filozoficzne refleksje o człowieku z zagadnieniami ogólnoprzyrodniczymi. Ów zabieg posłużył np. W. Pannenbergowi nie tylko do afirmacji zasadniczego dogmatu luterańskiego zakładającego, że dusza umiera i zmartwychwstaje wraz z ciałem, ale także do rozwinięcia tego poglądu, tj. do stwierdzenia, że byt ludzki nie zawiera jakiejś innej rzeczywistości, przeciwstawnej ciału, określanej mianem duszy; podobnie jak nie istnieje rzeczywistość czysto mechanicznych, nieświadomie poruszanych ciał. Jedno i drugie jest — zdaniem wybitnego filozofa i teologa protestanckiego — abstrakcją. Rzeczywista jest tylko jedność struktury psychosomatycznej, jaką stanowi człowiek. W związku z tym dochodzi on do wniosku, że chrześcijańska nauka o nieśmiertelności duszy utraciła całkowicie 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.

Również prezentowany w tym tekście J. Moltmann nawiązuje do rozważań współczesnych przedstawicieli nauk o człowieku (a także ekologów), co pozwala mu postawić tezę — nb. nie do zaakceptowania na gruncie innych wyznań chrześcijańskich — przyjmującą równorzędność duszy i ciała w sferze uwarunkowań sakralnych, perspektyw eschatologicznej i seteriologicznej. We wzmiankowanym powyżej tekście pojawiła się informacja, że rozwinięcie tego tematu wymaga jednak odrębnego studium, pozostającego wszakże w ścisłej łączności z treścią wskazanego artykułu.

Protestantyzm — filozofia czy teologia?

Ponieważ myśl protestancka zdominowana jest przede wszystkim przez egzegezę, później fenomenologię i hermeneutykę biblijną, przeto w jej obrębie wykształciła się nowa optyka, odmienny sposób ujmowania problematyki chrześcijańskiej w odróżnieniu od katolicyzmu i prawosławia. W tych dwóch nurtach wykształciły się wyraźnie (zwłaszcza w katolicyzmie) dwie opcje: filozoficzna i teologiczna, częstokroć zresztą w różnorodnych poglądach przenikające się nawzajem. Natomiast

w przypadku protestantyzmu, podstawowy, tj. biblijny punkt wyjścia rozważań nad zasadnością refleksji reformatorskiej, zaważył na zhegemonizowaniu jej wykładni przez myśl teologiczną. Dlatego też w przypadku większości wybitnych myślicieli protestanckich mamy do czynienia ze zjawiskiem, które P. Tillich określa mianem „teologizacji filozofii", tj. ze zsyntetyzowaniem owych dwóch dziedzin pod zwierzchnictwem teologii. Duża liczba filozofów protestanckich otwarcie podkreśla, że ich wypowiedzi mają również charakter teologiczny. Typowym tego przykładem są poglądy Jürgena Moltmanna, który z zasady nie przestrzega granicy między teologią i filozofią, wprowadzając na grunt swoich rozważań pojęcia i kategorie właściwe zapisom skrupturystycznym, czyniąc z nich punkt wyjściowy do badań nad naturą świata i człowieka.

W związku z tym pojawia się trudność natury formalnej dotycząca wypowiedzi, które bezpośrednio odnoszą się do koncepcji i teorii o wydźwięku teologicznym. Może to sprawiać wrażenie, iż autor tego artykułu miesza porządki: porządek filozoficzny — tj. porządek dotyczący rozważań w obrębie samego rozumu, z obszarem refleksji właściwej przemyśleniom ściśle konfesyjnym, odwołującym się do kontekstu uzasadnienia opartego na irracjonalnej wierze, metafizyce religijnej, przyjmującej za pewnik dogmaty wiary, treści zawarte w przekazach skrypturystycznych. Jednakże w prezentowanym tekście chodzi przede wszystkim o przedstawienie zagadnień biblijno-teologicznych wyłącznie w perspektywie interpretacji wyjaśniającej o charakterze filozoficznym, nie zmierzającej w żadnej mierze do uogólnień kryptoteologicznych czy kryptokonfesyjnych.

Natura świata i człowieka

w perspektywie refleksji konfesyjno-ekologicznej

Jürgen Moltmann, autor wielu wybitnych prac na gruncie myśli protestanckiej, w przedostatniej z nich *(Bóg w stworzeniu*, 1985, nb. pierwszej przetłumaczonej na język polski) podjął problematykę dotyczącą stworzenia świata i człowieka. Rozpatrywana jest ona i traktowana w niemieckiej teologii protestanckiej jako „nauka o stworzeniu" od czasów słynnej dysputy zapoczątkowanej w okresie nazistowskim pomiędzy Kościołem wyznaniowym (Bekennende Kirche) a Niemieckimi Chrześcijanami (Deutsche Christen). Wzięli w niej udział m. in. tak znani myśliciele, jak K. Barth, E. Brunner, E Gogarten i P. Althaus. W jej wyniku ukształtowały się dwa stanowiska zwane „teologią naturalną" i „teologią objawienia". Pierwsze wskazuje, że nadprzyrodzony, tj. boski porządek świata może być odkryty, rozpatrywany i pojęty dzięki analizie naturalnych warunków istnienia narodów i ras oraz że jego transcendentalny wpływ przejawia się m. in. „w dojściu Hitlera do władzy"; drugie natomiast jawi się jako teologia „słuchająca i mocno trzymająca się Jezusa jako Słowa Bożego" (sformułowanie to pochodzi z pierwszej tezy *Oświadczenia Teologicznego* z Barmen, 1934)[1].

[1] J. Moltmann: *Bóg w stworzeniu.* Kraków 1995, s. 25.

Okazuje się, że współcześnie owe ujęcia, które nic nie straciły na swojej aktualności, są w obliczu nowych, nieznanych w owym czasie kwestii—niewystarczające, pomijające istotne współcześnie problemy. Dotyczy to zwłaszcza nadmiernej, przemysłowej eksploatacji natury, pociągającej za sobą nieodwracalne straty, degradację przyrody. Pogłębiający się coraz bardziej kryzys ekologiczny został wywołany nieokiełznanym dążeniem do władzy nad przyrodą, praktycznym nihilizmem w podejściu do świata natury. Przybiera on zastraszające, apokaliptyczne rozmiary, grozi, zdaniem J. Moltmanna, całkowitym unicestwieniem życia na naszej planecie. Twierdzi on, że owa sytuacja i jej koszmarne perspektywy wynikają, mają swe źródło w kryzysie człowieka jako takiego, że to właśnie w nim należy upatrywać wszelkie przyczyny degradacji środowiska naturalnego. Świadczy on (tzn. kryzys) o zaniku człowieczeństwa, „nieludzkości" i nienaturalności dążeń, o bezbożności naszych dni i zatrważającym zapomnieniu Absolutu[2].

Z tego względu J. Moltmann stawia przed sobą zadanie, pragnie — za pomocą „rozpoznania Boga obecnego w stworzeniu przez Ducha Świętego"—doprowadzić wszystkich ludzi do pokoju i pojednania z naturą[3]. Stanowi to niezbędny warunek realizacji projektu seteriologicznego, warunek dążenia i osiągnięcia zbawienia. Ponieważ Duch Święty jest obecny we wszystkich stworzonych bytach, dlatego też ów projekt powinien objąć cały kosmos. Powinien też uwzględniać konieczność ochrony i potrzebę pielęgnacji życia, gdyż Absolut jest właśnie „miłośnikiem" życia. „Bóg mocą swojego Ducha podtrzymuje wszystkie stworzenia i utrzymuje przy życiu"[4].

J. Moltmann tworzy więc i lansuje koncepcję teologii ekologicznej (nawiązując poniekąd do Schweitzerowskiej filozofii życia), opartej na przeświadczeniu, iż u podstaw, przyszłości i nadziei świata znajduje się Absolut w postaci „Trójjedynego Boga objawionego w Chrystusie". Określa ową teologię jako „pneumatologiczną naukę o stworzeniu w trynitarnym sensie", twierdzi, iż Absolut mocą swego Ducha podtrzymuje wszystkie stworzenia — byty organiczne oraz nieorganiczne — ich istnienie i „trwanie przy życiu".

J. Moltmann podkreśla, iż problemy ekologiczne są ściśle związane z zagadnieniami antropologicznymi, że mogą one być rozwiązane tylko wtedy, gdy relacje między naturą i ludźmi zostaną pozbawione stresów i napięć, gdy charakteryzować się będą pojednaniem, życiodajną symbiozą i pokojem Podkreśla, że przebywanie ludzi w środowisku naturalnym w pewnej mierze przypomina zamieszkiwanie Ducha w duszy i ciele ludzkim, że ten punkt widzenia może położyć kres wyalienowaniu człowieka z samego siebie i z otoczenia.

[2] Tamże, s. 26.

[3] J. Moltmann stwierdza, że w latach trzydziestych problemem nauki o stworzeniu (nazwijmy ją teologią przyrody) było rozpoznanie Boga. Myślę, że chodzi mu o rozpoznanie Boga w rozumieniu Tomaszowym, tzn., że za pomocą ekstraspekcji, czyli doświadczenia zewnętrznego, rozpoznać można w przyrodzie ślady, znamiona aktywności stwórczej Absolutu, tzw. „drogi" do Boga. Natomiast obecnie głównym problemem teologii jest nie tyle refleksja nad Absolutem jako takim, ile „poznanie stworzenia", celem zapobieżenia praktycznemu nihilizmowi w podejściu do świata natury (Tamże).

[4] Tamże, s. 27.

Nowy paradygmat antropologiczny — zniesienie nadrzędności duszy nad ciałem

J. Moltmann jest programowo przeciwny wszystkim dycho- lub trychotomicznym koncepcjom antropologicznym, mówiącym o ludzkiej „duszy w ciele" lub „ciele, duszy i duchu", ponieważ ich analizy prowadzą—jego zdaniem — zawsze do wyabstrahowania duszy od ciała lub oddzielenia ciała od duszy poprzez operacje umysłu. Konsekwencją tego jest zagłębianie się w—z góry założone — autonomiczne, nie przystające do siebie zagadnienia, atomizacja poszczególnych „części" człowieka, utrata holistycznego spojrzenia. Przeszkadza to, czy też wręcz uniemożliwia zrozumienie całości, ontologii człowieka.

W związku z tym Moltmann odrzuca właściwą antropologii chrześcijańskiej od jej najwcześniejszych początków, tendencję do wywyższania, panowania duszy nad ciałem, ponieważ prowadzi to do „dystansowania się od cielesności, do dyscyplinowania jej i traktowania instrumentalnie"[5]. Wykazuje on, że ta charakterystyczna dla chrześcijaństwa tendencja wywodzi się i z pojęcia wolności, i z historii wolności w świecie zachodnim. Orzeka, że „Wolność samoopanowania wzrasta proporcjonalnie do dystansu osoby wobec swego ciała. «Mądra dusza» jest nadrzędna wobec «głupiego ciała». «Rozkazujące ja» podporządkowuje sobie «posłuszne ciało». Technologia produkcji sztucznych organów czyni części ciała wymienialnymi, zastępowalnymi i do pewnego stopnia zbytecznymi. Cały ten trend ku «spirytualizacji» duszy i «materializacji» ciała również nieświadomie dominuje w zachodniej antropologii"[6].

Z poglądem Moltmanna możnaby się zgodzić wtedy, gdyby wskazał on, że tendencja ta nie stanowi integralnego elementu historii wolności w świecie zachodnim, że nie wynika z niej i nie tworzy jej części, ale że idea wolności i jej rozmaite praktyczne realizacje wpłynęły na utrwalenie koncepcji o nadrzędności aksjologicznej duszy w stosunku do ciała. Natomiast powyższe Moltmannowskie twierdzenie budzi jednak dwa istotne zastrzeżenia: 1. Idea panowania duszy nad ciałem wywodzi się z bliskowschodniego orfizmu i została przejęta przez inne religie. Była ugruntowana w antyku przed chrześcijaństwem i powstaniem cywilizacji zachodniej; 2. Koncepcja wyższości duszy nad ciałem właściwa chrześcijaństwu, wcale nie ograniczyła się do cywilizacji zachodniej. Od wczesnego chrześcijaństwa przemieszczała ku Wschodowi i najbardziej podkreślana jest w prawosławiu zarówno w wymiarze teoretycznym, jak praktycznym, ewoluując w kierunku teologii mistycznej, nie do przyjęcia obecnie na gruncie katolicyzmu i protestantyzmu.

Konfesjocentryzm jako forma redukcjonizmu

Niezależnie od tego, czy z zaprezentowaną powyżej argumantacją Moltmanna można się zgodzić czy nie, to jednak wyraźna jest tendencja autora, dążącego

[5] Tamże, s. 409. J. Moltmann nawiązuje w tym względzie do następujących autorów: P. -M. Pflügera (red.): *Die Wiederentdeckung des Leibes.* Fallbach 1981; D. Kampera, C. Wulfa: *Die Wiederkehr des Körpers.* Frankfurt 1982, s. 9 i nast.; J. Y. Fentonam: *Theology and Body.* Philadelphia 1974.

[6] Tamże.

konsekwentnie do podważenia dysharmonii ontologicznej i aksjologicznej podmiotu ludzkiego, charakterystycznej dla tradycyjnego chrześcijaństwa. Jednakże popełnia on ten sam błąd, czy też uwypukla swoje niedopatrzenie, podobnie jak większość przedstawicieli innych wierzeń. A mianowicie zagłębiony jest jedynie w rozważania właściwe swojej własnej opcji teologiczno-filozoficznej, tzn. jest wyłącznie zainteresowany protestantyzmem, nie dostrzegając (nb. książkę *Bóg w stworzeniu* opublikował w 1985 r.), iż na gruncie katolicyzmu, zwłaszcza teologii (zatem w chrześcijaństwie), przewartościowanie stosunku do ciała zaznaczyło się nieco wcześniej. Dotyczy to zwłaszcza pierwszej w czterotomowym cyklu pracy Jana Pawła II z zakresu teologii ciała: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* (Lublin 1981). Nie dostrzegł również, że tendencja przewartościowująca stosunek do ciała, płci i miłości erotycznej szczególnie silna i szczególnie obrazoburcza, bo skierowana przeciw ortodoksji prawosławnej, wystąpiła na przełomie XIX i XX wieku w rosyjskiej filozofii religii[7]. Podobny konfesjocentryczny, bo skierowany na własne wyznanie, punkt widzenia można zaobserwować w rozważaniach z zakresu teologii ciała u Jana Pawła II, który z kolei po pierwsze: nie zwrócił uwagi na wskazaną myśl prawosławną[8]; po drugie — nie dostrzegł obecnych przemian w myśli protestanckiej, np. w antropologu W. Pannenberga i J. Moltmanna. Jest to z tego względu dziwne, iż obaj (tzn. J. Moltmann i Jan Paweł II) głoszą — z różnej w sensie możliwości i dostojności pozycji społecznej—koncepcję ekumenizmu[9], który w wydaniu Moltmanna jest dobrym świadectwem jego postawy zjednoczeniowej, ponieważ trudno znaleźć w niej (szczególnie w *Bogu w stworzeniu)* coś, co byłoby nie do przyjęcia z punktu widzenia teologii katolickiej[10].

J. Moltmann, podobnie jak Paweł II, silnie zaangażowany w ruchu ekumenicznym (każdy po innej stronie)", głosi potrzebę stosowania metody ekumenicznej, przyjmującej konieczność nawiązywania do odmiennych teologii, uwzględniania różnej perspektywy historycznej i współczesnej, oraz ujęcia systematycznego i komparatystycznego, „ponieważ metoda ekumeniczna nie wyczerpuje się w korzystaniu z różnych teologii jednego okresu. Odwołuje się także do czasów dawniejszych (...).

[7] Brak zainteresowania antropologiami katolicyzmu i prawosławia jest zaskakujący z tego względu, że Moltmann wyraźnie deklaruje, iż stosuje metodę ekumeniczną i porównawczą, że próbuje „opierać się zarówno na protestanckich, jak i katolickich źródłach; wchodzić w dyskusję z teologami obu stron" (Tamże, s. 28), a mimo to nie ustosunkowuje się do problematyki ciała poruszanej na gruncie innych wyznań chrześcijańskich, obfitujących „w istotne dla przyszłości idee, dotyczące naszej postawy wobec natury—idee, których tak dziś potrzeba" (Tamże).

[8] Z relacji dotyczących seminariów, obejmujących zagadnienia z zakresu fizyki, filozofii i religii, odbywających się zwykle co dwa łata w papieskim pałacu Castel Gandolfo wynika, że w toczących się tam wieczornych dyskusjach najczęściej „odżywają kwestie ekumenizmu, a zwłaszcza temat prawosławia, które Ojca Świętego szczególnie interesuje" (M. Bartosik: *Co właściwie znaczy istnieć?* „Życie Warszawy" z 7 sierpnia 1995 r, s. 6).

[9] Patrz: L. Górka, S. C. Napiórkowski: *Kościoły czy Kościół: wybrane zagadnienia z ekumenizmu.* Warszawa 1995; J. Rosiewicz: *Kościół czy Kościoły.* „Nowe Książki" 8/1995, s. 28).

[10] Potwierdza to ks. J. Bolewski, autor *Wstępu* do *Boga w stworzeniu J.* Moltmanna (Tamże, s. 23).

[11] J. Moltmann, członek Kościoła reformowanego, kalwińskiego — jest aktywnym działaczem Ekumenicznej Rady Kościołów, bierze udział w pracach Komitetu, wydającego Międzynarodowy Przegląd Teologiczny "Concilium".

Dygresje z zakresu historii teologii nie tylko dostarczają ilustrowanego materiału do dyskusji, ale oferują również pewne intelektualne modele. Z zamierzenia są one także włączeniem się w wielowiekową teologiczną dysputę nie ograniczoną ani czasem, ani przestrzenią”[12].

Antropologia eschatologiczna a chrystologia

J. Moltmann, nie bacząc na dokonania Mereżkowskiego, Sołowiowa, Rozanowa, Bierdiajewa i innych myślicieli rosyjskiego prawosławia oraz na rozwiązania zaproponowane w antropologii adekwatnej (teologii ciała) Jana Pawła II, stwierdza, że w zasadzie sam musi się zmierzyć, tj. przezwyciężyć negatywne konsekwencje wynikające z nieświadomej „spirytualizacji” kondycji jednostki ludzkiej. Pisze, że „Jeżeli cały ów trend, w którym te teorie są osadzone (tj. teorie afirmujące zasadność wyższości duszy nad ciałem—J. K.), nie zostanie świadomie rozważony, to nadal jemu właśnie będą teorie te służyły”[13]. Zatem potwierdza nieznajomość wskazanych wyżej teorii, które jako pierwsze na gruncie chrześcijaństwa w tak istotny sposób dowartościowują cielesność. Jednak mimo to, nie popełnia ostatecznie błędu, bowiem niezależnie od tego, jak bardzo dowartościowywanoby w katolicyzmie i prawosławiu ciało ludzkie, to jednak—ze względu na dogmat o nieśmiertelności duszy — jej właśnie zostaje przyznana i w płaszczyźnie ontologicznej, i w perspektywie ontologicnej wyższość nad przemijającym w doczesności, śmiertelnym ciałem. Przy czym dzięki temu zostaje jednak zachowany *constans* podmiotowy, nie przerwane trwanie jednostki w formie idealnej, do której zostaje po zmartwychwstaniu dołączone ciało materialne i zarazem niematerialne, bo już nieprzemijające, idealne, bo niebiańskie i na zawsze nieśmiertelne, wieczne. W tym względzie antropologia eschatologiczna czy antropologia zmartwychwstania, jak ją później nazwie Jan Paweł II, jest z całą pewnością bliższa założeniom chrystologicznym z tego względu, że Jezus jako człowiek i Absolut, jako złożenie bytu naturalnego i idealnego (a talom jest poniekąd również zwykły człowiek składający się z duszy i ciała), nie umiera w sposób całkowity. Jego śmierć nie jest przecież dla niego protestanckim końcem świata, przejściem w niebyt i biernym oczekiwaniem na ostateczne lub jakiekolwiek inne zmartwychwstanie. W jego, tj. Jezusa Chrystusa przypadku umiera umęczone, uśmiercone ciało, ale żyje boska jaźń, decydująca o zmartwychwstaniu, wskazująca, że w jego męczeństwie, śmierci i rezurekcji dokonało się odkupienie całego rodzaju ludzkiego, nastąpił kres rekapitulacji, że możliwe jest już dla zwykłych ludzi zmartwychwstanie i zbawienie. Przykład nowotestamentowego Absolutu wskazywałby raczej, że to, co idealne w człowieku, nie ulega jednak choćby czasowemu unicestwieniu, że dusza jest nieśmiertelna. Jednak to, co w istocie zdaje się być emocjonalnie chrystologiczne, autentycznie chrześcijańskie, zostaje przez protestantyzm uznane — w przypadku Chrystusa i stworzonego na Jego, tzn. na boski obraz w ogóle, człowieka—za konsekwencję oddziaływań nurtu orficko-platońsko-gnostyckiego. Zatem, przede wszystkim ze względów czysto chrystologicznych, nie zaś

[12] J. Moltmann: dz. cyt,, s. 29.

[13] Tamże, s. 409.

jakichkolwiek innych (choć nie jest to dotąd ani w katolicyzmie, ani w prawosławiu wyeksplikowane), mimo iż na to nakłada się transmisja antropologii apollińsko-orfickiej, w wyznaniach chrześcijańskich głosi się — poza protestantyzmem — koncepcję nieśmiertelności i, co za tym idzie, wyższości duszy nad ciałem.

Patrystyka wobec antropologii helleńskiej i biblijnej

Niezależnie od tego, że we wskazanych konfesjach chrześcijańskich podkreśla się przewagę duszy, to jednak trend przejawiający się spirytualizacją jednostki ludzkiej tak charakterystyczny dla personalizmu katolickiego do 1981 roku (data wydania pierwszego dzieła z cyklu *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* Jana Pawła II), został współcześnie w Kościele rzymskokatolickim zatrzymany. Wyraźna jest właśnie tendencja odwrotna, przejawiająca się dowartościowywaniem cielesności za pomocą argumentacji nawiązującej bezpośrednio do zapisów skrypturystycznych, kontynuująca zapoczątkowany w antyku chrześcijańskim i współtworząca nurt biblijny (czy odbiblijny), świadomie odrzucająca negatywne wpływy (i ich konsekwencje) antropologii orficko-platońsko-gnostyckiej.

Z tego względu J. Moltmann jest raczej w błędzie, choć jego wypowiedź zawiera wiele prawdy, gdy pisze, że w historii antropologii chrześcijańskiej dominował trend „spirytualizacyjny", że „teologia patrystyczna była przesiąknięta platońską ideą wyzwolenia duszy od ciała i teologia średniowieczna była określana przez arystotelesowski pogląd, że ciało jest formowane przez duszę; z kolei nowożytna antropologia zdominowana jest przez wolę mocy, panowanie świadomego ducha nad instrumentem ciała, jak to opisali Kartezjusz i La Mettrie"[14].

Autor tego cytatu ma rację, gdy stwierdza, że patrystyka była nasycona Platońską antropologią. Jednak jest to prawda połowiczna, półprawda, a jeśli tak, to w gruncie rzeczy fałsz, ponieważ prawda połowiczna czy tzw. półprawda jest zawsze fałszem, gdyż zniekształca percypowaną i wyjaśnianą rzeczywistość. Wprawdzie patrystyka była nasycona antropologią orficko-platońsko-gnostycką, to jednak istniał w niej również nurt przeciwstawny, odbiblijny, dowartościowujący cielesność, zapoczątkowany w *Księdze Rodzaju*, kontynuowany w *Nowym Testamencie* (wedle zapisów synoptyków) przez Jezusa, a następnie w przekazach epistolarnych przez Pawła z Tarsu, a także przez Kwadratusa, Tacjana, Amobiusza i innych ojców Kościoła, osiągający swą wczesnochrześcijańską pełnię w pismach Augustyna Aureliusza[15]. Ale o tym J. Moltmann nie pisze, ponieważ—jak sądzę—tego nurtu nie dostrzegał.

Owe dwie tendencje występują pararelnie przez całą historię antropologii, w trzech głównych wyznaniach chrześcijańskich. Pomijanie tego faktu nie może być podstawą do samozachwytu nad własną oryginalnością i odkrywczością, gdy wbrew

[14] Tamże. J. Kosiewicz: *Czełowiek i jego tieło w swietie Wietchogo i Novogo Zawieta.* "Filosofskie Nauki" 2/1992, s. 49-61; Tegoż: *Ranniechristianskaja filosofskaja i tieołogiczeskaja mysl w otnoszeni problematyki tieła.* "Filosofskie Nauki" 3/1992, s. 83-102; Tegoż: *Człowiek i jego ciało w nauce Kościoła i filozofii wczesnochrześcijańskiej*. „Roczniki Naukowe AWF w Warszawie" 1993, t. XXXIV, s. 3-51; Tegoż: *The Christian Concept of the Body: Ethical and Institutional Implications.* W: O. Weiss and W. Schulz (eds.): *Sport in Space and Time.* Vienna 1985, s. 92-97.

[15] J. Moltmann: Dz. cyt, s. 409-410.

wielowiekowej tradycji i współczesnym interpretacjom, stwierdza się, że oto właśnie w tym momencie dokonuje się (za sprawą Moltmanna), po raz pierwszy w dziejach Kościoła i teologii chrześcijańskiej, rewolucyjnego przewartościowania, raptownego odejścia od spirytualizacji, zwłaszcza że istnieje w tym względzie na gruncie chrześcijaństwa dwutysiącletnia tradycja. Podobne zjawisko występuje, choć z mniejszymi skrajnościami, również w obrębie protestantyzmu i J. Moltmann jest właśnie jednym z wielu, m. in. i z Lutrem, i z Pannenbergiiem przedstawicielem nurtu odbiblijnego, dowartościowującego ludzkie ciało. Jednakże, co jest w teologii ciała J. Moltmanna najważniejsze, co jest szczególnym *novum* decydującym o zmianie relacji dusza—ciało, na gruncie protestantyzmu i chrześcijaństwa w ogóle, to stwierdzenie i związany z tym kontekst uzasadnienia, że dusza nie jest wyższą formą bytu w stosunku do ciała. Jest to jego najbardziej istotny i niepodważalny wkład (pozostający jednak — jak sądzę — w wewnętrznej sprzeczności z chrystologią) w antropologię protestancką, zwiastujący trwałe odrzucenie dogmatu o nadrzędności duszy w stosunku do ciała. Uważa bowiem, że jeżeli ucieleśnienie jest kresem wszystkich Bożych dzieł, to ludzkie ciało nie może być postrzegane jako niższa forma bytu w stosunku do duszy jako li tylko swoistego rodzaju środek, narzędzie, czy w końcu coś, co zawiera rozmaite skłonności zmysłowe, coś, co trzeba podporządkować, nad czym trzeba zapanować, coś, co trzeba przezwyciężyć. Cielesność bowiem jest, „stosownie do Bożych dzieł — także najwyższym celem człowieka i kresem wszystkich jego dzieł”[16].

Śmierć duszy jako dowartościowanie ciała

J. Moltmann, na gruncie filozofii i teologii protestanckiej, dowartościowuje cielesność w sposób najbardziej dobitny pośród wszystkich twórców tej formacji myślowej. Jego kontekst uzasadnienia wywodzi się — podobnie jak argumentacja Jana Pawła II dotycząca teologii ciała—wyłącznie z zapisów skrypturystycznych. Zatem jego poglądy są jakby uwieńczeniem, szczytowym osiągnięciem nurtu biblijnego w protestantyzmie, tak jak Jana Pawła II w katolicyzmie, przeorientowującym spirytualistyczny personalizm w kierunku wartości antropologu adekwatnej, antropologii daru ukazującej własności ciała w świetle wartości boskich, aksjologii moralnej Absolutu. Jednak mimo daleko idących założeń i aktywności ekumenicznej J. Moltmanna i Jana Pawła II do zbliżenia ich kontekstów uzasadnienia — odwołujących się do zapisów skrypturystycznych — nigdy nie dojdzie, ponieważ barierę rozdzielającą stanowi katolicki dogmat o nieśmiertelności duszy. W związku z tym antropologia protestancka i katolicka bez względu na to, jak bardzo będą dowartościowywać cielesność, nigdy do wspólnego mianownika swojej argumentacji nie sprowadzą.

Bez względu na to, czy uzna się dogmat o nieśmiertelności duszy bliższy założeniom chrystologicznym, czy też nie, tj. czy uzna się wyższość jednego dogmatu nad drugim (nb. owej wyższości, bądź niższości w żaden sposób wykazać się nie da, można jedynie posłużyć się argumentami bliższymi własnym przekonaniom,

[16] Tamże, s. 411.

intuicjom intelektualnym), to jednak należy stwierdzić, że dogmat protestancki umożliwia pogłębienie argumentacji na rzecz dowartościowania cielesności w znacznie większym zakresie. Bo skoro nie można wykazać wyższości jednego bytu względem drugiego w obliczu śmiertelności, to zatem możliwe jest dowodzenie zaprzeczające jakimkolwiek gradacjom duszy w stosunku do ciała z punktu widzenia teologii. Właśnie w tym kierunku zmierza uzasadnienie J. Moltmanną podczas gdy argumentacja Jana Pawła II odwołującego się, za Chrystusem, do „początku", „serca", „zmartwychwstania" i „sakramentów" już się wyczerpią w obliczu dogmatu o nieśmiertelności duszy.

Monizm antropologiczny i *Stary Testament*

J. Moltmann idzie o krok dalej w dowartościowaniu ludzkiego ciała. Wskazuje, że — mając na względzie negację dogmatu o śmiertelności duszy — spróbuje do teologicznej prawdy o człowieku „dotrzeć idąc po łuku, który sięga od jego cielesnego stworzenia do zmartwychwstania ciała"[17]. Sięga do przekazów biblijnych i stwierdzą że charakterystyczne dla chrześcijaństwa katolickiego i prawosławnego zróżnicowanie na ciało i duszę, jest zupełnie obce egzegetycznym tradycjom starotestamentowym, „ponieważ równie obce im jest ontologiczne zróżnicowanie między nieśmiertelnym Byciem a śmiertelnym Bytem"[18]. Uważa, iż przeprowadzona w innym duchu ich interpretacja jest sprzeczna z treścią *Biblii.* Człowiek w *Starym Testamencie* zawsze jawi się jako całość, nie posiada ciała, jest ciałem[19]. „Ciało, umysł i dusza nie są nigdy stosowane jako pararelne terminy antropologiczne i przytaczane jako wzajemnie dopełniające się"[20].

Starotestamentowy Absolut nie stwarza też człowiekowi możliwości zdystansowania się wobec własnego ciała, ucieczki w nieśmiertelną duchową istotę, dla przezwyciężenia szczęścia i bólu, życia i śmierci własnego ciała, gdyż przed Bogiem człowiek może stanąć wyłącznie jako niepodzielna całość.

J. Moltmann wskazuje, że podstawową przyczyną monistycznej interpretacji człowieka w *Starym Testamencie* jest mentalność hebrajską która nie pyta o istotę i poszczególne składniki danej rzeczy, nie próbuje ani jej, ani ich — tj. składników — definiować. Hebrajczyk pyta natomiast — zdaniem Moltmanna — jedynie o powstanie i działanie danej rzeczy[21]. Toteż w konsekwencji w przekazach starotestamentowych człowiek nie jest postrzegany i charakteryzowany poprzez jego przeżycie wewnętrzne, nie poprzez subiektywną autorefleksję i introspekcję. Mogłyby ona ukazać jego osobniczy byt w perspektywie nadprzyrodzonej jaźni, świadomości, duszy i nadać jej odmienny, wyidealizowany, wyabstrahowany z całości, nowy, substancjalny status ontologiczny, przydać jej w autorefleksyjnej samoocenie

[17] Tamże, s. 426. Moltmann nawiązuje w związku z tym stwierdzeniem do: H. Wolff: *Anthropology of the Old Testament.* ET London and Philadelphia 1974, oraz K. A. Bauer: *Leiblichkeit — das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus.* Gütersloh 1971.

[18] J. Moltmann, dz. cyt., s. 426-427.

[19] Tamże, s. 427.

[20] Tamże.

[21] Tamże.

właściwości wykraczające poza przyrodzoną naturę, m. in. o nadanie duszy możności pośredniej lub bezpośredniej korespondencji z Absolutem, bez udziału ciała np. w życiu doczesnym za pomocą ekstazy mistycznej, bądź też w perspektywie eschatologicznej. Człowiek jest — zdaniem Moltmanna — prezentowany w *Starym Testamencie* nie tyle jako byt odnoszący się do własnych przeżyć wewnętrznych, ile jako byt zapośredniczony „w doświadczeniu historii przymierza i obietnicy Bożej”[22], a więc ukazywany w doświadczeniu dla niego ekstraspekcyjnym. Pierwotnie postrzegany jest jako podmiot bierny, bo przyjmujący i akceptujący zasady umowy przekazane, poniekąd narzucone z zewnątrz przez transcendencję, a później byt aktywny, bo odrzucający warunki (eksponujący swoją wolność i wolę), unicestwiający efekty przymierza. Mimo to uwikłany na zawsze w obietnicę odkupienia i ewentualnego zbawienia. Owa starotestamentowa — pisze Moltmann — zewnętrzna w stosunku do podmiotu, ekstraspekcyjna „teologiczna orientacja sprawia, że człowiek wyraża się jedynie w kontekście otaczających i nadrzędnych wypadków Bożego działania”[23]. Z tego względu podmiot „nie posiada właściwie substancji, istoty w sobie samym — człowiek jest historią”. W związku z tym człowiek jako postać *Starego Testamentu* nie zadaje sobie pytania, jaki on jest jako byt. Podobnie autorzy *Biblii* — hebrajscy prorocy, ani nie próbują stawiać takiego pytania, ani nimowolnie czy implicitatywnie na nie odpowiadać. Ta kwestia całkowicie mieści się poza kręgiem ich zainteresowania. Zwracają uwagę wyłącznie na relację człowieka w stosunku do Absolutu. Człowiek istnieje i jest istotny jedynie ze względu na relacje do Absolutu i jego oczekiwania, nadzieję i obietnicę, jakie stwarza. Z tego względu nie jest ważne, czy jest bytem złożonym z jakichkolwiek części i jaki jest ich status substancjalny. Człowiek jest postrzegany jedynie behawioralnie. Nie są ważne jego rozterki wewnętrzne, ich przyczyny i efekty. Wagę posiada jego zachowanie. Jak postąpił? Dotrzymał, czy nie dotrzymał obietnicy przymierza? Z tego punktu widzenia nie ma znaczenia, czy jest bytem monistycznym, czy pluralistycznym. Dlatego też przedstawiany jest wyłącznie w perspektywie monistycznej, gdyż dla historii przymierza i obietnicy stanowi jeden niepodzielny podmiot i przedmiot genezyjskich (protohistorycznych) oraz przyszłych—po wkroczeniu w świat natury i materialnej przemijalności — dziejów. „To dla tego—podkreśla Moltmann — antropologia *Starego Testamentu* więcej uwagi poświęca narracji niż definicjom”[24].

W owych opisach ukazuje się bowiem zapis behawioralnego stosunku do Absolutu i zawarta w nim ocena moralna wskazująca, czy człowiek zachował się, postąpił właściwie, czy nie. Człowiek zostaje więc ukazany, biorąc pod uwagę interpretację Moltmannowską, w ujęciu behawioralno-paternalistycznym, określającym to, czy jest godny zaufania (jako partner przymierza) w bliższej perspektywie, i czy jest godny obietnicy odkupienia w dalszej. Stary Testament „Nie ukazuje, czym w istocie jest człowiek, za pomocą definicji, ale przedstawia go za pomocą relacji, w jakich żyje”[25]. Ważne są tylko relacje wobec Absolutu, natomiast inne

[22] Tamże.

[23] Tamże.

[24] Tamże.

[25] Tamże.

relacje społeczne (np. doświadczenie Abrahama na górze Synaj) są zawsze podrzędne instrumentalnie i aksjologicznie racjom wyższym. Stanowią jedynie pretekst, bo tak naprawdę powinny ulec zawieszeniu, odłożeniu na później w sytuacji, gdy dzieją się sprawy wagi ostatecznej w bezpośredniej korespondencji z Absolutem, bądź też odniesione do jego przymierza i obietnicy.

Owa monistyczna (tzn. przyjmująca jedność dwóch odmiennych substancji) koncepcja człowieka, brak potrzeby rozdziału na dwie nie przystające do siebie sfery psychofizycznej całości, sprawia, że prorocy nie usiłują umieszczać zjawisk psychicznych, przeżyć poznawczych, emocjonalnych, wolicjonalnych w wyidealizowanym, odrębnym i niematerialnym miejscu. Ich lokalizacja w duszy, w mózgu nie jest znana Hebrajczykom. *Stary Testament* lokalizuje więc źródła przeżyć racjonalnych i uczuciowych moralnych (tzw., w świetle antropologii chrześcijańskiej, poruszeń duszy) w różnych częściach ciała: np. w nerkach (często są siedliskiem sumienia), w sercu i w nerkach (do których przenika Absolut), wątrobie (określonej jako miejsce smutku)—jej żółć sprawia, że jednostka gorzknieje, w sercu widzianym jako źródło woli i pragnień. W nim bowiem uczucia, myśli, zamiary i decyzje reprezentowane przez jedne organy łączą się z innymi[26].

Ponieważ ze ściśle teologicznego punktu widzenia — podkreśla Moltmann — człowiek jawi się jako psychofizyczna jednia, a jakakolwiek jego podstawowa część nie jest w żaden sposób w stosunku do innej przez Absolut wyróżniona. Zarówno dusza jak i ciało, podobnie jak wszystkie inne byty—materialne i idealne, są bowiem przenikane, odżywiane i formowane przez stwórczego Ducha. Człowiek jest więc ciałem duchowym w Pawłowym sensie tego ujęcia, gdyż ciało jest świątynią Ducha. Ale Moltmannowi nie chodzi o dowartościowanie ciała, gdyż nie dostrzega on między nim i duszą żadnej wartościującej różnicy. Tak jak ciało, również i dusza ludzka: uczucia, myśli, zamiary itd., jest bytem przenikanym, ożywianym i kształtowanym przez stwórczego Boga. Człowiek jest więc i ciałem duchowym, i duszą duchową, podmiotem tworzącym całość. Jest niepodzielną jednością nasycaną Duchem. Można zatem powiedzieć, dalej rozwijając Multmannowską myśl, nawiązując zarazem i parafrazując zdanie Pawła z Tarsu, że to człowiek (a nie tylko jego ciało) jest świątynią ducha. Jednoczy on i jednocześnie dywinizuje (naznacza stygmatem boskości) i ciało, i duszę, ustanawiając nierozerwalną całość, odrzuca jakiekolwiek formy podrzędności.

Ów duch jako jedna z postaci trynitarnego Absolutu jest nie tylko Duchem Stwórczym, jest jednocześnie także Duchem kosmicznym. Właśnie z tego względu człowiek istnieje nie tylko w relacji do Absolutu, zapatrzony w i formowany wyłącznie przez transcendencję. Jest to niewystarczające dla samorealizacji rodzaju ludzkiego i wszystkich bez wyjątku jednostek. Człowiek spełnia się także bez wyjątku w wymiarze doczesnym, również w relacjach międzyludzkich, w wymianie ze społeczeństwem, w korespondencji z innymi żyjącymi istotami, z całą ożywioną i nieożywioną przyrodą. Dbając o swoje ciało, dbając o duszę, o zdrowie psychiczne i społeczne, dbając o właściwe relacje z otoczeniem, zabiega też o Ducha. Dbając o właściwy rozwój i funkcjonowanie niszy ekologicznej, stwarza odpowiednie wa-

[26] Tamże. *Wstęp*, s. 25-26.

runki dla siebie samego, afirmując zarazem sens i istotę transcendentnego, Duchowego aktu stworzenia.

J. Moltmann posługuje się nie tylko argumentacją o wydźwięku biblistycznym i teologicznym, sięga również wielokrotnie do najnowszych osiągnięć i ustaleń nauk przyrodniczych. Jest to zjawisko charakterystyczne dla protestantyzmu niemieckiego. Jego teologia nawiązuje do współczesnej filozofii przyrody i człowieka oraz scientyzmu przyrodniczego. Po W. Pannenbergu, nawiązującym konsekwentnie do ustaleń z zakresu nowoczesnej biologii, obecnej nauki o człowieku, nie da się już na gruncie teologii protestanckiej w żaden sposób podważyć dogmatu o śmiertelności duszy. Z tego punktu widzenia nie można w refleksjach antropologicznych pominąć argumentów z obszaru współczesnej biologii. *Notabene* teologia rzeczywistości ziemskich zakłada, iż właśnie nauki przyrodnicze mają przybliżyć do zrozumienia całości stworzenia i jego boskich początków. Dlatego więc dziwi zarzut sformułowany przez ks. J. Bolewskiego, który uważa, że jak na rozważania teologiczne, Moltmann zbyt wiele uwagi poświęca refleksjom przyrodniczym. Taki zarzut można było jeszcze odnieść do W. Pannenberga, kiedy przekraczał on, ograniczoną tylko do metafizyki, teologiczną sferę dociekań[27]. Późniejsze tego typu refleksje są już tylko normą teoretyczną

[27] To, że Moltmann posiłkuje się argumentacją ogólnoprzyrodniczą, nie da się wytłumaczyć wyłącznie stwierdzeniem, iż książka zrodziła się w serii tradycyjnych i prestiżowych *Gifford Lectures*, w których zagadnienia nauk przyrodniczych odgrywają istotną rolę. Nb. jeśeli teologia i filozofia Moltenmanna nawiązują do założeń aksjologicznych, to muszą posiłkować się argumentacją z zakresu wskazanej problematyki.

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE,
Vol. 21 1996 PRZEGLĄDY

ANNA KOSSOWSKA
AWF w Warszawie
Filia w Białej Podlaskiej

FEUERBACH O PORTRETACH

Jak wyglądał Feuerbach? Jak powinien wyglądać jego portret? Co sam Feuerbach sądził o portretach? Czy z jego wypowiedzi na ten temat można wydobyć elementy filozofii portretu? Czy za pomocą jego narzędzi pojęciowych można zbudować filozofię portretu? Oto pytania, na które chciałabym w tym artykule odpowiedzieć.

Wprawdzie wypowiedzi Feuerbacha o portretach to — na kilka tysięcy stron druku — tylko kilkanaście zdań, ale przecież można z nich wydobyć elementy jego „filozofii portretu"[1]. Najważniejsze z nich znajdują się w pracach: *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*[2], w *Historii nowszej filozofii od Bacona z Verulamu do Spinozy*[3] oraz w listach: do E. Kapp z 26 XII 1845 r[4]., do J. Schibicha z 15 VIII 1851 r. [5] i z 22 III 1852r.[6]

By odpowiedzieć na pytanie, jak wyglądał Feuerbach, musimy sięgnąć do jego portretów wykonanych za jego życia przez artystów z XIX w. i do opisów jego powierzchowności, pochodzących od niego samego, co pozwala nam porównać, jak sam siebie widział i jakim widzieli go inni.

Dwa najbardziej znane portrety Feuerbacha powstały na przestrzeni blisko kilku lat i pochodzą od ludzi jak najżyczliwiej usposobionych do niego —jego kolegów i przyjaciół, których zainteresował jego wygląd. Jednak Feuerbacha spotkał zawód: niejedno w tych portretach wzbudziło jego sprzeciw. Jeden, powstały około 1845 r. w czasie pobytu w Heidelbergu, wykonany przez zaprzyjaźnionego z nim, młodszego o szesnaście lat Bernharda Friesa (1820-1879), nie cieszył się uznaniem za-

[1] „Filozofia portretu" powstała kilka lat temu. Za twórcę tej nowej koncepcji filozofii uchodzi Andrzej Nowicki. „Twórcą filozofii portretu" nazwała go w tytule swej pracy T. Rzepa *(Psychologiczny portret twórcy filozofii portretu.* „Studia Filozoficzne" 1989/10, s. 13-23). Tematyce tej poświęcił on kilkanaście prac i jako pierwszy używa terminu „filozofia portretu", określając nim jedną z najważniejszych części składowych swojego sposobu filozofowania.

[2] L. Feuerbach: *Myśli o śmierci i nieśmiertelności.* W: *Wybór pism*, t. 1. Warszawa 1988, s. 28.

[3] Tegoż: *Historia nawszej filozofii od Bacona z Verulamu do Spinozy*. W: *Wybór pism*, op. cit., s. 219.

[4] L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach.* W: *Sämtliche Werke.* Bd. 13, Stuttgart 1964, s. 152. Emilia Kapp była żoną Chr. Kappa — wieloletniego przyjaciela Feuerbacha. Chr. Kapp był geologiem, profesorem filozofii w Erlangen (1822-1836) i w Heidelbergu (1839-1840).

[5] L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe...*, op. cit., s. 185-186. Josef Schibich pochodził z Lechwiz na Morawach. Był pedagogiem, później rządcą gospodarczym. Utrzymywał bliski kontakt listowny z Feuerbachem (Por. *Biographische Einleitung von W. Bolin.* W: L. Feuerbach: *Sämtliche Werke.* Bd. 12, Stuttgart 1964, s. 138).

[6] L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe...*, op. cit., s. 193.

równo u Feuerbacha, jak i wśród jego przyjaciół[7]. O litografii tego portretu, sporządzonej we Frankfurcie, Feuerbach pisał w Uście z 26 XII 1845 r. do E. Kapp: „dziękuję za opinię o moim wizerunku. W krytycznej ocenie zgadza się z moją własną, różnimy się tylko wyrażeniem (...). W zestawieniu z prawdziwą, obecną osobą oczywiście obraz jest niczym, ale pamięć dla której obraz jest przeznaczony, jest tolerancyjna”[8]. W innym liście, dając upust swemu niezadowoleniu z transpozycji Utograficznej portretu, namalowanego przez Friesa, pisał: „jest to wizerunek zmarłego, a nie żywego”[9].

Tak więc Feuerbach przeżywał poczucie obcości wobec swej zastygłej i niemej podobizny portretowej, trudno mu było ją zaakceptować, bo była ona pozbawiona intensywnego wrażenia życia. Z drugiej strony, bez względu na to, czy była to mniej lub bardziej interesująca i udana próba ukazania środkami malarskimi jego wizerunku, zdawał sobie sprawę z tego, że potężnym impulsem do namalowania tego portretu była chęć ocalenia jego powierzchowności od zapomnienia, utrwalenia jej dla tych, w pamięci których żyć będzie dalej. A—jak wiadomo — pamięć w miarę upływu lat zaciera żywe początkowo wspomnienie osoby portretowanej, jej obraz blednie i gaśnie, i wtedy trudno jest dowieść, że wyglądała ona inaczej, niż ją przedstawiono w portrecie. I w tym kontekście skłonny był oceniać portrety bardziej tolerancyjne. Musimy jednak pamiętać o tym, że Feuerbach, w przytoczonym powyżej liście do E. Kapp, wypowiedział wspólny zarzut przeciwko portretom w ogóle, nie tylko wobec jego własnego portretu. Portrety uznaje za coś bezwartościowego w porównaniu z rzeczywistą, prawdziwą postacią ludzką. Z drugiej strony sam z pietyzmem gromadził i przechowywał portrety wielkich filozofów, m. in. Bruna, Spinozy i Kartezjusza[10]. Tak więc stosunek Feuerbacha do portretów nie był jednoznaczny, oceniał je z różnych punktów widzenia.

Drugi portret, namalowany—jak podaje Feuerbach, „w pośpiechu ze wszystkimi zaletami i wadami”[11] przez jego kolegę i przyjaciela Carla Rahla (1812-1865)[12] pochodzi z czasu podróży Feuerbacha, jesienią 1850r., do Monachium[13]. Istnieje jego fototypia, którą wykonał fotograf J. Albert w oparciu o oryginał, powstały w 1850 roku[14]. Stosunek Feuerbacha do tego portretu —jak wynika z przytoczonego wyżej

[7] B. Fries wykształcenie plastyczne zdobywał ucząc się w Monachium, w Rzymie, w Düsseldorfie, w Genewie i w Paryżu. Jego twórczość to w znacznej mierze obrazy olejne, akwarele i rysunki o tematyce przyrodniczej. W jego malarstwie splotły się elementy klasycznoromantyczne z realistycznymi (Por. *Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler*, hrsg. U. Theime. Bd. 12, Leipzig 1916, s. 476-477).

[8] L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe...*, op. cit., s. 152.

[9] Ibid., s. 186.

[10] Tegoż: *Briefwechsel I.* W: *Gesammelte Werke*, hrsg. W. Schuffenhauer. Bd. 17, Berlin 1984, s. 240.

[11] *Tegoż: Ausgewählte Briefe...*, op. cit., s. 186.

[12] C. Rahl — uczeń Akademii Wiedeńskiej, rytownik, miedziorytnik, przez jakiś czas prowadził szkołę malarstwa w Wiedniu, potem stał się jednym z profesorów Akademii Wiedeńskiej. Por. *Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler*, hrsg. H. Vollmer. Bd. 27, Leipzig 1933, s. 570.

[13] Obecnie portret ten stanowi własność wolnej niemieckiej fundacji we Frankfurcie nad Menem (Ibidem).

[14] Ozdabia ona pierwszą stronę monografii C. Beyera *Leben und Geist Ludwig Feuerbachs*, wydanej w Lipsku w 1873 r.

stwierdzenia — nie był zdecydowanie negatywny, dostrzegał jakieś jego „zalety", niestety nie wyjaśnił bliżej, jak je należy rozumieć.

W portrecie tym, ograniczonym do popiersia z głową, na bezprzedmiotowym tle, w twarzy skierowanej w lewą stronę, w spojrzeniu, dostrzegamy wyraz przenikliwości, wynikającej z doświadczenia lat dojrzałych. Czoło przeorane jest głęboką bruzdą. Włosy są falujące, rozłożysta broda jest starannie wypielęgnowana, wąsy sumiaste. Feuerbach odziany jest w ciemny, zapięty pod szyję na guzik surdut, spod którego wygląda biały kołnierzyk. Brak akcesoriów, mówiących o jego umiejętnościach i zamiłowaniach filozoficznych, wskazujących na to, że jest to wizerunek filozofa — i właśnie tego, a nie jakiegoś innego.

Nie bez znaczenia jest czas powstania portretów Feuerbacha: mieszczą się one w połowie lat 40. i na początku lat 50., gdy Feuerbach, prawie nieznany pisarz z lat 30., staje się w latach 40. osobą bardzo znaną. Dzięki *Istocie chrześcijaństwa* (1841), której poświęcono kilkadziesiąt recenzji i polemik, zdobywa sławę na całym świecie. Wiele wybitnych umysłów odczuwało wówczas potrzebę ustosunkowania się do jego filozofii. Powstała też potrzeba posiadania jego portretu u czytelników, których zainteresowały jego prace, a portrety te miały uzupełniać to, co o nim wiedziano z książek, o dodatkową informację o tym, jak wyglądał.

Niewątpliwie sława, jaka w tym czasie otaczała filozofa, i ów potężny rezonans, jaki wywarły w umysłach jego prace, mogły przyczynić się do podjęcia decyzji o portretowaniu Feuerbacha, a także do nadania większego blasku Friesowi i Rahlowi, do podniesienia w oczach ogółu rangi ich malarstwa. „Wiadomo bowiem — jak pisze Andrzej Nowicki — że jeśli do portretowania wybiorę sobie jakiegoś wielkiego filozofa, to blask przedmiotu opracowania może być w jakiejś mierze przypisany portretującemu (...)"[15]. Im wybitniejszą postacią jest portretowany, tym więcej sławy może przysporzyć osobie portretującej.

Głęboka przemiana, jaka dokonała się z biegiem czasu w powierzchowności Feuerbacha, znalazła wyraz w kolejnych jego wizerunkach, wykonanych przez młodego rzeźbiarza J. Schreitmüllera (1842-1885). W 1863 r. sporządził on w odlewie gipsowym popiersie Feuerbacha, sprowadzone jesienią tego roku z Monachium do mieszkania filozofa[16], oraz portret w profilu w postaci medalionu, który ozdabia pomnik Feuerbacha wzniesiony na cmentarzu w Norymberdze przez v. Cramera-Kletta[17].

W portrecie w formie medalionu uderza przede wszystkim wyraz twarzy, nieomal bolesny, z pewnością odbicie ciężkiego żywota filozofa, ślad coraz bardziej pogłębiającego się rozdźwięku między nim a ówczesnym społeczeństwem. Feuerbach postarzał się, zaostrzyły się jego rysy, pogłębiły bruzdy na czole i policzkach, nad oczami zwisają ciężkie powieki. Twarz okala przerzedzony zarost, przechodzący w długą brodę. W postaci tej jest jednak wiele majestatu i dostojeństwa, tyle ile może być w postawie filozofa, który pomimo najgłębszego poniżenia, opuszczenia i anoni-

[15] A. Nowicki: *Promienie epsilon i najważniejsze rodzaje portretowego promieniowania.* „Przegląd Humanistyczny" 1989/11, s. 48.

[16] Por. *Biographische Einleitung...*, op. cit., s. 174.

[17] Por. Ibidem, s. 207.

mowości”[18], „zepchnięcia na skrajny margines filozofowania”[19], umiał zachować godność i siłę ducha. Portrety te pod wieloma względami nie różnią się między sobą Ograniczają się do popiersia, jeśli nie do głowy. Wbrew negatywnym sądom Feuerbacha walory tych portretów zostały docenione przez współczesnych i potomnych. Świadczą o tym transpozycje tych dzieł, wykonane techniką litograficzną i drzeworytniczą, przyczyniające się do rozpowszechnienia znajomości tych portretów, i tym samym roszerzające zasięg ich oddziaływania.

Warto bliżej zastanowić się, dlaczego Feuerbach nie akceptował swoich portretów malarskich i niechętnie pokazywał je innym. Nie ulega wątpliwości, że najważniejsze są tu dwa momenty. Pierwszy wiąże się ze sposobem, w jaki Feuerbach pisał o własnej powierzchowności, z którego jasno wynika, że przyglądając się sobie w lustrze był uprzedzony w stosunku do tego, co w nim widział. „Jeśli chodzi o mnie — pisał — to nie ma na co patrzeć”[20]. Tak więc jego stosunek do własnej powierzchowności był zabarwiony ujemnie. Nie uważał siebie za modela odpowiedniego do malarskiego pędzla. Toteż nic dziwnego, że nie był zadowolony z portretów, które nie stawiały sobie innego celu, jak tylko uchwycenie podobieństwa, jak pokazanie jego wyglądu.

Drugi moment wiąże się z przekonaniem, że w porównaniu z własną wartością jako filozofa, jego powierzchowność fizyczna była czymś tak mało istotnym, że mógł manifestować swą pogardę dla niej. Znacznie więcej o nim mówiły jego dzieła, one były jego najlepszymi portretami, drogą do poznania i wydobycia tego, co w nim najbardziej istotne i głębokie. Działo się tak dlatego, że „książki są duszmi ludzi i mają jeśli nie więcej, to tyle samo siły i życia, co ludzie żywi”[21]. Tylko w książkach utrwalał tę część osobowości, którą sam uważał za godną utrwalenia. W książkach żył w sposób prawdziwie ludzki, bowiem eksterioryzował w nie najcenniejsze treści swojego świata wewnętrznego. „Tylko w swoim uzewnętrznieniu — pisał — urzeczywistnia się wnętrze. Istotą życia jest eksterioryzacja życia”[22]. Naprawdę żyjemy wtedy, gdy nasz świat wewnętrzny przelewa się z nas na zewnątrz i obiektywizuje się w rzeczach — dziełach wyrażających najlepsze cechy i możliwości człowieka. W książkach pisarz przypieczętowuje swoje poglądy, doświadczenia, wyniki swojego życia, cały kompleks wrażeń, myśli i nastrojów, a następnie samego siebie. Dlatego są one w rzeczywistości jego „wiernymi wizerunkami” *(getreue Ebenbildnisse),* przedłużeniem jego samego, ogniwem w łańcuchu jego duchowych metamorfoz.

Dlatego wolał, aby ludzie widzieli go takim, jakim przedstawiały go książki, niż takim, jakim przedstawiały go portrety, gdyż te ostatnie nie wyrażały go adekwatnie,

[18] L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe...,* op. cit., s. 247.

[19] Ibidem, s. 246.

[20] Ibidem, s. 193.

[21] L. Feuerbach: *Abälard und Héloïse oder der Schriftsteller und der Mensch.* W: *Gesammelte Werke,* hrsg. W. Schuffenhauer. Bd. 1, Berlin 1981, s. 539.

[22] Tegoż: *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist.* W. *Sämtliche Werke.* Bd. 2, Stuttgart 1959, s. 341.

[23] L. Feuerbach: Abälard und Héloise..., op. ciL, s. 351-152.

nie pokazywały, kim był naprawdę. W związku z tym filozof pisał w liście z 22 III 1852 r. do J. Schibicha: „Nie mogę Panu przysłać swojego cielesnego wyglądu. Jeśli Pan chce w ten sposób zdobyć trafny wgląd we mnie i w moją filozofię, dopiero wtedy przekona się Pan, jaka nieskończona różnica jest pomiędzy namalowanym lub wyobrażonym a rzeczywistym Feuerbachem (...)". Tak więc Feuerbach przestrzega Schibicha, że do prawdy o nim dochodzi się na innej drodze, niż poprzez fizykalną obserwację jego wyglądów, które dają nam pojęcie o zmianach, jakie z biegiem czasu dokonywały się w jego powierzchowności, nie mówiły natomiast o jego dziejach wewnętrznych. O nich mówiły jego książki, np. *Teogonia,* o której pisał, że „odtworzył w niej całe swoje życie duchowe od początku do końca"[25]. F. Mauthner stawia hipotezę, że Feuerbach wybierał z filozofów to, co go interesowało, i konstruował ich obrazy podobne do siebie[26]. Takim autoportretem jest, według niego, książka o Baconie[27]. A zatem, zanim Feuerbach przystąpił do charakterystyki poglądów Bacona, musiał mieć już w swojej osobowości pewne charakterystyczne rysy tego filozofa (np. fascynację przyrodą), i w ten sposób nieuchronnie sterował swój warsztat badawczy w stronę głębszych studiów nad dorobkiem poznawczym i metodologicznym Bacona. I oczywiście nie odnosi się to tylko do tego jednego konkretnego filozofa i do tej jednej konkretnej książki, ale także do innych. W końcu same tytuły dzieł Feuerbacha (zwłaszcza w zakresie historii filozofii) mówią wymownie o tym, że myśli jego konkretyzowały się wokół jakichś wybranych (szczególnie mu bliskich) myślicieli epok minionych, wokół najważniejszych momentów ich biografii duchowych.

Takim autoportretem Feuerbacha może być książka o Leibnizu, którego ukazuje przez pryzmat tych wartości, które trwale się w nim samym zadomowiły, i które mu zawdzięcza (indywidualizm, różnorodność, cielesność). Wyjaśniając swój nowatorski sposób uprawiania historii filozofii, powołuje się na Leibniza, który mówił o sobie, że „przez naturę i wychowanie zostałem w taki sposób ukształtowany, że w cudzych dziełach raczej szukam pożytku dla siebie, niż cudzych błędów"[28] i „przy każdej okazji gani reformatorów filozofii za to, że odrzucają starą filozofię, zamiast ją poprawiać i na niej dalej budować"[29]. W związku z tym Feuerbach postuluje, by historyk filozofii na pewnym etapie własnych badań wychodził poza tekst omawianego filozofa, a więc nie ograniczał się do *Darstellung* (do referowania cudzych myśli), ale przeprowadzał *Entwicklung. Entwicklung* to dla Feuerbacha jednocześnie czynność analityczna i syntetyczna, to teoretyczne pogłębianie prac badanego filozofa, wyeksplikowanie potencjalności ukrytych w jego myślach, ukazanie cudzych

[24] Tegoż: *Ausgewählte Briefe...,* op. ciL, s. 193.

[25] Ibidem, s. 247.

[26] F. Mauthner. *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande.* Bd. 4, Stuttgart u. Berlin 1923, s. 193.

[27] Ibidem, s. 195.

[28] „Natura atque instituto ita comparatus sum, ut in aliorum seriptis potius quaeram profectus meos quam defectus alienus" (L. Feuerbach: *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie.* Ansbach 1837, s. 19).

[29] Ibidem, s. 11.

myśli jako możliwych naszych myśli[30]. Dlatego trudne jest rozwinięcie, łatwa jest krytyka. Zresztą prawdziwa krytyka polega właśnie na rozwinięciu, a jest ono możliwe tylko przez oddzielenie istotnego od przypadkowego, absolutnego od zdeterminowanego, obiektywnego od subiektywnego[31].

Innym autoportretem Feuerbacha jest znakomita monografia historycznofilozoficzna o politycznej aktualności, poświęcona czołowemu przedstawicielowi filozofii nowożytnej Bayle'owi, który był wielkim wzorem osobowym Feuerbacha. Odnajdywał się w jego poglądach, które stanowiły zakończenie pewnego procesu, który zaczyna się od Bacona, Spinozy i Leibniza, a kulminował w sceptycyzmie i wolnomyślicielstwie Bayle'a. Feuerbacha fascynował nie tylko typ umysłowości Bayle'a jego wielka niezależność i wolność duchowa, ale także pewne momenty jego biografii duchowej. Bayle (jak Bacon i Leibniz) był filozofem, anie profesorem filozofii, „nazywał swoją funkcję profesorską nieznośnym ciężarem"; „Bacon uważał, że czas poświęcony służbie państwowej jest straconym czasem, Leibniz odrzucił ofiarowaną mu profesurę na uniwersytecie w Heidelbergu"[32]. Można stwierdzić, że Feuerbach nie mógł pozostać niewrażliwy na badanie tego kręgu myślicieli o radykalnych tendencjach filozoficznych, bo sam pisał o sobie: „nie mam kwalifikacji na profesora filozofii właśnie dlatego, że jestem filozofem, w szczególności ukrytym filozofem *(KryptophUosoph)"*[33]

Poszczególni filozofowie, za plecami których ukrywał się, byli personifikacjami określonych myśli Feuerbacha, a także wzorami osobowymi, z którymi niejednokrotnie się utożsamiał. Z drugiej strony zdawał sobie sprawę z tego, że każda obecność istnienia w książce jest obecnością cząstkową, bo obowiązkiem twórcy jest nie poprzestawanie na stworzeniu jednego dzieła, lecz tworzenie następnych, coraz doskonalszych dzieł, w których nieustannie rozwijałby własną osobowość i własne możliwości twórcze, i które wyrażałyby go bardziej adekwatnie. „Każde gotowe dzieło — pisał w 1846 r. w przedmowie do pierwszego wydania swoich dzieł — zmuszało mnie, abym uświadomił sobie swoje własne błędy i braki, i dlatego pozostawiło usilne pragnienie, by zatrzeć pamięć o nim nowym dziełem"[34]. Z drugiej strony, jak już wspomnieliśmy, *Teogonię* uważał Feuerbach za swoje „najbardziej wykończone i najdojrzalsze dzieło", bo było ono w stopniu bez porównania większym, niż inne, zakończeniem i podsumowaniem pewnych badań. Dlatego pragnął, by oceniano go na podstawie tego dzieła w taki sposób, jak gdyby cały był w nim. Książka i jej autor stanowili jedność: książka była człowiekiem, a człowiek był książką

Podsumowując tę część rozważań możemy przyjąć, że Feuerbach swój „portret duchowy" tworzył przez kilkadziesiąt lat pracami filozoficznymi, z których jedne były bardziej nim samym, a inne mniej.

[30] Por. Ibidem, s. 7.

[31] Por. Ibidem.

[32] L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe*..., op. cit, s. 41.

[33] Ibidem, s. 57.

[34] L. Feuerbach: *Aus dem Vorwort zur ersten Gesammtausgabe.* W: *Sämtliche Werke.* Bd. 2, op. cit, s. 403.

Jak wspomnieliśmy wcześniej, Feuerbach z dużą rezerwą odnosił się do sposobu malarskiego portretowania jego postaci. Nie akceptował swoich portretów, były one dla niego polem negatywnym, negatywnymi modelami portretów. Z tego punktu widzenia sądzę, że warto tu przytoczyć pewną wypowiedź Feuerbacha, która może okazać się przydatna do zrozumienia tego, jakim warunkom musi—jego zdaniem — odpowiadać wzrocowo sporządzony portret „Prawdziwy, artystyczny portret—pisał—jest nie tylko odbiciem podobieństwa — ponieważ upiększa mój naturalny wygląd, idealizuje mnie, tzn. wydobywa ducha, istotę mojej indywidualności z osłaniających i ograniczających domieszek, oczyszcza z plam i wad naturalnego istnienia”[35]. A zatem Feuerbach, nie akceptując swoich portretów, wiedział, jakie cechy powinien mieć dobry portret

Przede wszystkim w dobrym portrecie portretujący nie ma obowiązku zachowania wierności wobec oryginału, wręcz przeciwnie, nie powinien poprzestawać tylko na odbiciu podobieństwa. Obowiązkiem portretującego jest wydobycie tego, co w portrecie najważniejsze, a więc bogactwa życia duchowego malowanej postaci, bowiem ono jest czynnikiem konstytuującym portret Wygląd zewnętrzny jest sprawą drugorzędną, fizyczna postać człowieka powinna być zwierciadłem tego, co dzieje się w jego duszy, odbiciem jego wnętrza. Malarz powinien posiadać umiejętność przenoszenia na płótno środkami malarskimi charakterystycznych cech duchowego wnętrza malowanej przez siebie postaci. Zdaniem Feuerbacha — portretujący go malarze takiej umiejętności nie posiadali. Przedstawili nam podobiny Feuerbacha, które zapoznają nas z rysami jego twarzy, ale nie ukazują jego „portretu duchowego”. Największą ich słabościąbyło—zdaniem Feuerbacha—to, że nie mogły być pomocne w zrozumieniu jego filozofii, w odsłonięciu prawdy o nim samym.

Pomimo iż Feuerbach nie rozpoznawał się na portretach sporządzonych przez malarzy, z radością przyjął swój portret zbudowany przez Chr. Kappa (1798-1874) z dwóch słów: „zmartwychwstały Bruno”[36]. Słowa te zapewne były aluzją do książki, która ukazała się anonimowo w 1771 roku pod tytułem *J. Brunus redivivus, ou Traité des erreurs populaires.* Wprawdzie pojęcie „portretu” zazwyczaj kojarzy się nam z wizerunkiem twarzy lub postaci człowieka, przedstawionej na obrazie, rysunku, grafice czy rzeźbie, ale mówi się także o „portretach literackich”, w których tworzywem są słowa. Można nimi opisywać nie tylko wygląd portretowanej osoby, ale także charakteryzować jej osobowość.

Jeżeli ktoś utożsamia się bardziej ze swoim światem wewnętrznym niż z wyglądem zewnętrznym, to może uważać portrety zbudowane ze słów za bardziej „podobne” od portretów malowanych farbami. Tak właśnie było z Feuerbachem.

Warto więc postawić pytanie: na czym polegała swoistość portretu zbudowanego przez Kappa? Na ile portret ten był adekwatny w stosunku do „modela”? Dlaczego wzbudził on tak wielki rezonans w umyśle Feuerbacha?

Kapp nie opisuje wyglądu zewnętrznego Feuerbacha (bowiem wygląd zewnętrzny nie otwiera horyzontu prawdziwego poznania człowieka), ale chwyta pewną niepowtarzalną relację między Feuerbachem a Brunem. Dostrzega pewne podo-

[35] L. Feuerbach: *Myśli o śmierci...*, op. cit., s. 28.

[36] L. Feuerbach: *Briefwechsel I...*, op. cit., s. 217.

bieństwo pomiędzy tymi wybitnymi myślicielami, pewną analogię pomiędzy miejscem zajmowanym przez Feuerbacha w kulturze niemieckiej XIX w., a miejscem zajmowanym przez Bruna w kulturze włoskiej XVI w. Kappowski portret stanowi pewien rodzaj autoportretu, ponieważ dostarcza nam wiedzy o samym Kappie, który przystępuje do portretowania Feuerbacha z określonym „bagażem" wiedzy i własnych przemyśleń na temat relacji zachodzącej między Feuerbachem a Bninem. Zauważą że w filozofii i życiu Feuerbacha i Bruna można wskazać na wiele momentów korespondujących ze sobą

Z tego punktu widzenia niezwykle interesujące jest odnalezienie się Feuerbacha w portrecie zbudowanym z kilku słów Kappa. Można by to odczytać jako komunikat o utożsamieniu się Feuerbacha Brunem. Warto więc zastanowić się nad tym, co zawdzięczał Feuerbach włoskiemu myślicielowi? Jak interpretować owo identyfikowanie się Feuerbacha z Brunem? Jak dalece przyjęcie tego założenia wpływa na obraz Feuerbacha?

Nie ulega wątpliwości, że Feuerbach, utożsamiając się z Brunem *(Jordanus Brunus redivivus)*, brał pod uwagę dwa momenty. Po pierwsze przede wszystkim to, że Bruno nie był „filozofem państwowym", któremu płacono za umacnianie państwa, porządku społeczno-politycznego, ale filozofem, który „płacił" za głoszenie swoich poglądów znoszeniem prześladowań (wyrzucano go z uniwersytetów, a wreszcie spalono na stosie). Nie można nie zauważyć pewnej analogii między życiem Bruna a rolą Feuerbacha na terenie filozofii. Bowiem u Feuerbacha powstaje nowe pojęcie filozofa: prawdziwym filozofem może być tylko filozof niezależny, a więc w danej sytuacji działający poza uniwersytetem. Nie wszędzie, nie w każdym miejscu, nie w każdym środowisku można — zdaniem Feuerbacha — w sposób niezależny i twórczy myśleć. Istnieją takie środowiską w których dla niezależnych filozofów nie ma miejsca wśród profesorów filozofii, ponieważ istniejący ustrój i sposób sprawowania władzy prowadzą do selekcji negatywnej, faworyzując pracowników posłusznych, prawomyślnych i nieoryginalnych, utrwalających istniejący stan rzeczy i nie poddających go krytyce. Feuerbach nie należał do takich filozofów. Jeszcze jako młody człowiek miał tę satysfakcję, że przez wolnomyślicieli był uważany za przywódcę, ale — tak jak Bruno — musiał „płacić" za to wyeliminowaniem ze środowiska uniwersyteckiego. Obaj myśliciele podkreślali konieczność poszukiwania prawdy, żywej i twórczej wiedzy, na innej drodze, niż poprzez uprawianie jej na uniwersytetach i katedrach, co stanowi świadectwo sprzeciwu wobec martwej i zakończonej wiedzy i wyraz opowiedzenia się za koniecznością stosowania w badaniach filozoficznych innych metod od dotychczas stosowanych. Mówiąc językiem Feuerbachą filozofia winna „zejść" z katedry i przestać być sprawą profesorską, a stać się sprawą człowieka pełnego i wolnego.

Zuchwała treść dzieł Bruna skłaniała drukarzy do podawania fałszywych nazw drukarni. Z kolei pierwsze dzieło Feuerbacha ukazało się w 1830 r., anonimowo i zostało skonfiskowane przez policję, a *Tymczasowe tezy do reformy filozofii* (1842) i *Zasady filozofii przyszłości* (1843) nie mogły być wydrukowane w Niemczech i po raz pierwszy zostały opublikowane w Szwajcarii. Inna praca Feuerbacha, *Konieczność reformy filozofii* (1842), czekała w rękopisie na wydanie aż do 1874 roku i została opublikowana dopiero po śmierci filozofa.

Zestawiając oraz porównując obu filozofów, dochodzimy w wyniku analizy do odkrycia wspólnego fundamentu ich postawy, którym jest zaangażowanie w głoszenie prawdy. Pomimo, że nie są sobie współcześni, są na tyle podobni i zbieżni w sposobie myślenia i widzenia świata, że spotykają się po tej samej stronie barykady. Należą do filozofów niepokornych politycznie, rzucających wyzwanie światu, przełamujących stereotypy i przesądy myślowe. Zachodzi między nimi wyraźne pokrewieństwo ideowe. Nic więc dziwnego, że Feuerbach czuł się bardzo głęboko związany uczuciowo i intelektualnie z Bninem, aż do subiektywnego poczucia tożsamości z jego osobą, która była dla niego personifikacją „bohaterskiej śmierci" i poświęcenia życia w obronie własnych przekonań. Nie ma nic przeciwko temu, by jego imię było zestawiane i porównywane z Bninem. W związku z tym uznaje za stosowne wyrazić autorowi tego porównania swoją wdzięczność. W liście do narzeczonej B. Löwe z 11 I 1835 r. Feuerbach pisał: „G. Bruno to mój intymny przyjaciel i najbliższy mi duch"[37]. Jednym z ulubionych portretów Feuerbacha, do którego musiał przywiązywać wielką wagę, skoro wisiał w jego gabinecie, był portret G. Bru- na w wieńcu z „dębowych liści'.

Ta fascynacja postacią Bruna doprowadziła z logiczną konsekwencją do rozbudzenia zainteresowania Feuerbacha filozofią Bruna, którą najpierw poznawał z drugiej ręki, za J. Bruckerem (1696-1770), z Hegla, a później, gdy nauczył się języka włoskiego — z dzieł Bruna. Warto przypomnieć, że w 1836 roku Feuerbach zaczął uczyć się włoskiego, by móc studiować dzieła Bruna w oryginale (czytał także łacińskie dzieła Bruna). Ślady tych lektur znajdujemy w notatkach rękopiśmiennych Feuerbacha.

U Bruna zafascynowało go renesansowe pojęcie aktywnej materii. J. Brucker, na którego powołuje się Feuerbach, wskazuje, że „z dzieł Bruna dałoby się zacytować wiele takich miejsc", które antycypują przekształcenie pojęcia „atomu" (najmniejszego elementu nieruchomej „masy") w rozwinięte przez Leibniza pojęcie „monady", czyli najmniejszego elementu aktywnej „natury". „Naturę" nazywał Bruno „bóstwem w rzeczach" *(deus in rebus)*, rozumiejąc przez to wewnętrzną aktywność. Natura przedmiotu jest jego wewnętrzną aktywnością.

Z listy innych filozofów renesansowych, studiowanych przez Feuerbacha, wymienić należy prace J. Boehmego, który — zwiedziony pewnym podobieństwem łacińskiego słowa *Qualitas* (jakość) do niemieckiego słowa *Qual* (cierpienie) — wyciąga z fałszywej przesłanki (rzekomego podobieństwa) genialny wniosek, że materia jest jakościowo zróżnicowana a obiektywne jakości materii mają swoje źródło w cierpieniu, w trudzie, w aktywności materii.

„Renesansowa filozofia" Bruna (a także Bacona i Boehmego) była dla Feuerbacha pośrednim ogniwem między pojęciem materii u Arystotelesa (dynamis, możność, pełnia mocy, pełnia aktywności) a pojęciem materii u Leibniza. Dla Feuerbacha istniało nadrzędne pojęcie ogólne „renesansowego filozofa", a G. Bruno, F. Bacon,

[37] Ibidem.

[38] „W moim nowym — pisał — ciemnym, bo jednookim gabinecie, do pracy mam tylko jedną łąkę, na której mogą się pasać moje oczy — portret Bruna w wieńcu z dębowych liści, który Pańskie niewiasty uwiły w dolinie Nekaru" (L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe...*, op. cit., s. 84).

J. Boehme byli tylko szczegółowymi egzemplifikacjami tego pojęcia. W ten sposób do swego pojęcia Renesansowej filozofii" G. Bruna wciągał i to, co znajdował u Bacona i Boehmego.

W świetle tych rozważań sądzę, że powinien powstać portret Feuerbacha obejmujący dwie osoby, przedstawiający Feuerbacha pod postacią Bruna, skoro Feuerbach to Bruno XIX wieku, podobnie jak Bruno był według Chr. Kappa Feuerbachem XVI wieku.

Uwagi Feuerbacha o portretach nie wyczerpują problemu jego filozofii portretu, ponieważ na fundamencie jego filozofii, a ściślej dzięki wytworzonym przez niego narzędziom pojęciowym, takim jak „międzyprzestrzeń" czy alienacja, mogłaby zostać zbudowana bardziej rozwinięta filozofia portretu od tej, którą sam wyeksplikował.

Przy założeniu, że w rozważaniach o portretach korzystałby z tych myśli, do których doszedł w innych dziedzinach, mogłyby to być np. rozważania dotyczące pustej przestrzeni dla aktywności oglądających. Dla Feuerbacha najgłębszymi i najbardziej fascynującymi utworami były utwory pobudzające wyobraźnię odbiorcy, zawierające „luki" *(Auslassungen)* i „puste pola" *(leere Zwischenräume)*[39], skłaniające czytelnika do wypełnienia ich wysiłkiem własnej aktywności myślowej. Również portretujący mógłby koncentrować uwagę na tworzeniu portretów niedookreślonych, pozostawiających duże pole swobody dla uczestników spotkań z portretami. W rezultacie powstawałyby portrety wzbogacone o dodatkowe treści niesione przez osobowość i zdolności intelektualne osób oglądających portret Każda z nich wnosiłaby do portretów takie treści, których inna nie potrafiła wnieść, a portret stawałby się polem interesującego spotkania różnorodnych, uzupełniających się współtwórców. Zaś stwierdzenie Feuerbacha, mówiące, że „człowiek niewykształcony widzi (...) takimi samymi, a może nawet fizycznie lepiej rozwiniętymi oczami, (...) znacznie mniej niż człowiek wykształcony"[40] mogłoby mieć swój odpowiednik w rozważaniach nad recepcją portretów. Jeśli osobą oglądającą wystawę portretów byłby człowiek niewykształcony i pospolity, to w tych portretach zobaczyłby znacznie mniej od tego, który znajduje się na wysokim poziomie kulturalnym i ma bogatą osobowość. Dzięki kulturze widzimy więcej i lepiej.

Feuerbach zwracał uwagę na miejsce wystawienia obrazów, na zlokalizowanie ich w określonej przestrzeni. Są takie przestrzenie, które wpływają korzystnie i inspirująco na przebieg percepcji obrazów, i takie przestrzenie, które wpływają zakłócająco i rozpraszająco, a nawet mogą ją uniemożliwiać. W szczególności Feuerbach podkreślał niekorzystny wpływ „zamkniętej przestrzeni", która może przeszkadzać w odbiorze znajdujących się w niej obrazów, będąc przestrzenią nieodpowiednią i niewłaściwą. Inaczej mówiąc, jeden i ten sam obraz w kilku różnych przestrzeniach może być odbierany zupełnie inaczej. W 1867 roku Feuerbach, będąc w pinakotece i gliptotece monachijskiej, był pod wrażeniem znajdujących się w niej obrazów, zwłaszcza jego bratanka Anselma i C. Rottmanna. Wprawdzie przestrzeń jego głowy była wypełniona „przeżytymi pięknościami przyrody", ale — jak pisał

[39] L. Feuerbach: *Dodatki i uwagi*. W: *Wykładów o istocie religii*. Warszawa 1981, s. 332.

[40] Tegoż: *Darstellung, Entwicklung...*, op. cit., s. 157.

— „nie miał właściwego nastroju do oglądania obrazów w zamkniętej przestrzeni”[41] i musiał wyjść na wolne powietrze.

Warto byłoby posłużyć się tymi rozważaniami Feuerbacha na obszarze filozofii portretu. Jeśli nie ma przestrzeni obojętnej, to zmiana tła portretów może zmieniać spostrzegane na nich osoby. Pamiętając o tym, że sam Feuerbach tej myśli nie wypowiedział, możemy jednak sami ją wydobyć, uwzględniając nie tylko to, co jest przez Feuerbacha wyrażone *explicite*, ale także te myśli i przypuszczenia, które *implicite* tkwią w jego pismach. W pracy o Leibnizu Feuerbach pokazuje w praktyce, jak należy wychodzić poza tekst omawianego przez siebie filozofa, a więc nie ograniczać się do *Darstellung*, ale przeprowadzać *Entwicklung*, czyli rozwijać te myśli i przypuszczenia, które u filozofa występują w postaci zalążkowej. „Z tego co powiedziane — pisze — wydobywać to, co nie zostało powiedziane, ale *implicite* tkwi w tym, co zostało powiedziane”*[2].

Z całej filozofii Feuerbacha najbardziej znane jest pojęcie alienacji. Warto więc byłoby również przebadać wszelkie zjawiska alienacyjne, jakie zachodzą w świecie portretu. Warto tu zwrócić uwagę, że Feuerbach podkreślał ogromne znaczenie włoskiego malarza A. Orcagni (1308-1368)[43], który podobno jako pierwszy spośród artystów nowożytnych namalował swój autoportret[44]. Wiadomo, że w okresie średniowiecza jednym z przejawów alienacji było negowanie znaczenia indywidualności twórcy w sztuce. Uważało się, że twórca biernie odtwarza rzeczywistość, wyalienowano z człowieka zdolności twórcze, i tym samym zubożono go. Dopiero we wczesnym renesansie odkryto, że artysta jest twórcą i wnosi coś własnego w swoje dzieła — i wtedy zainteresowano się osobą twórcy, a to zainteresowanie sprawiło, że pojawiło się zapotrzebowanie na portrety twórców.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, warto byłoby zastanowić się nad tym, jak powinien wyglądać portret Feuerbacha zgodnie z jego filozofią portretu. Skoro dla Feuerbacha najlepszym portretem pisarza były jego dzieła, a w dobrym portrecie problem podobieństwa miał znaczenie podrzędne, powinien powstać portret, w którym malarza znacznie mniej interesować będzie portretowanie wyglądu zewnętrznego, a znacznie bardziej portretowanie osobowości i świata wewnętrznego Feuerbacha. Mógłby powstać portret z bogatym kontekstem intelektualnym, ukazujący Feuerbacha w roli pisarza, w momencie pisania z charakterystycznym dla niego narzędziem pracy, a więc z piórem lub ze stworzonym przez niego dziełem, czyli z książką

Zgodnie zaś z założeniami metodologicznymi teorii EIS, stworzonej przez A. Nowickiego, warto byłoby przedstawić Feuerbacha w „spotkaniach z innymi ludźmi”, a więc nie samego, ale ukazać go w różnych typach relacji łączących go z innymi ludźmi, np. w gronie osób mu bliskich, z rodziną z żoną i córką z rodzeństwem i z rodzicami, lub w towarzystwie przyjaciół i wybranych myślicieli

[41] L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe...*, op. cit., s. 344.

[42] Tegoż: *Darstellung, Entwicklung...*, op. cit., s. 7.

[43] Por. L. Feuerbach: *Historia nowszej...*, op. cit., s. 219.

[44] Por. M. Wallis: *Autoportret*. Warszawa 1964, s. 40.

przeszłości („portrety inkontrologiczne”)[45]. Można też sporządzić całą serię wizerunków Feuerbacha, w których uchwycona byłaby relacja, łącząca Feuerbacha z rzeczami, na które zwracał uwagę, i które były dla niego w życiu ważne, oraz w charakterystycznych dla niego sytuacjach i w działaniu, a więc ukazać go np. w trakcie gry na flecie, w czasie wycieczki na tle krajobrazów górskich, w trakcie przejażdżki konnej, w gabinecie przy pracy lub w galerii obrazów („portretowanie przedmiotami”)[46]. Możliwe też byłoby na gruncie tej teorii pokazanie na portrecie treści filozofii Feuerbacha[47], a także sporządzenie takiego portretu, który pozostawiłby pole dla współtwórczej aktywności uczestników spotkań z portretami Feuerbacha (portret spacjogenny)[48].

Kiedy w 1984 roku rysowałam portret Feuerbacha, zależało mi tylko na odtworzeniu wyglądu jego twarzy. Gdy ten portret rysowałam dzisiaj, mając nie tylko większą wiedzę o życiu i twórczości Feuerbacha, ale także więcej przemyśleń z zakresu filozofii portretu, narysowałam go inaczej, próbując ukazać postać Feuerbacha w otoczeniu jego dwóch głównych dzieł i z portretem Giordana Bruna na ścianie, skoro Feuerbach to *Bruno redivivus.*

Obecnie, kiedy znana jest całość dzieł Feuerbacha, i kiedy powstało wiele książek proponujących różne interpretacje jego filozofii, przed artystami staje problem inny, niż tylko informowanie o jego wyglądzie, ale sporządzenie takiego portretu, który pokazałby go jako twórcę systemu filozoficznego, dając malarską interpretację jego filozofii.

[45] Por. A. Nowicki: *Filozofia warsztatu pracy twórczej i wartsztat filozofii portretu.* „Edukacja Filozoficzna” 1989/7, s. 295.

[46] Por. Ibidem, s. 297.

[47] Por. A. Nowicki: *Portrety teologów.* „Euhemer” 1980/1, s. 37.

[48] Por. tegoż: *Formy ergantropii w portretach fotograficznych.* W: *Struktura podmiotu.* Lublin 1987, s. 67.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

RYSZARD JADCZAK
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

LWOWSKI OKRES W DZIAŁALNOŚCI NAUKOWO-DYDAKTYCZNEJ KAZIMIERZA AJDUKIEWICZA

Duże znaczenie dla zdobycia trwałej i silnej pozycji Kazimierza Ajdukiewicza (1890-1963) w filozofii miał okres lwowski jego działalności naukowo-dydaktycznej. Obejmuje on lata 1921-1925 oraz 1928-1945.

Kazimierz Ajdukiewicz' podjął studia na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Lwowskiego w 1908 roku. Uczestniczył w seminarium filozoficznym Kazimierza Twardowskiego, ale słuchał też wykładów Wacława Sierpińskiego, Mariana Smoluchowskiego, Mścisława Wartenberga, Kazimierza Zakrzewskiego i Jana Łukasiewicza. 18 lipca 1912roku Ajdukiewicz uzyskał stopień doktora filozofii na podstawie pracy pt. *O stosunku aprioryzmu przestrzeni u Kanta do kwestii wyobrażenia przestrzeni,* przygotowanej w seminarium Twardowskiego. W 1913 roku złożył egzamin państwowy na nauczyciela matematyki w szkole średniej. Pierwsza naukowa publikacja Ajdukiewicza pt. *W sprawie odwracalności stosunku wynikania* ukazała się w „Przeglądzie Filozoficznym" w 1913 roku[2]. W latach 1913-1914 kontynuował swe studia w Getyndze u D. Hilberta i L. Nelsona. Zetknął się tam też incydentalnie z E. Husserlem.

Od 30 lipca 1914 roku pełnił służbę wojskową biorąc udział w kampaniach I wojny światowej na froncie austriacko-włoskim jako oficer armii austriackiej. Otrzymał odznakę waleczności za uratowanie kolegi zagazowanego w rozbitym forcie. 20 lipca 1918 roku Ajdukiewicz zdał stosowne egzaminy przed Komisją egzaminacyjną dla kandydatów na nauczycieli szkół średnich, i na tej podstawie uzyskał kwalifikacje do nauczania filozofii i matematyki, jako przedmiotów głównych, a z fizyki jako przedmiotu pobocznego w szkołach średnich z językiem

[1] Dane biograficzne m. in. za: *Aha osobowe Kazimierza Ajdukiewicza.* Państwowe Archiwum Obwodu Lwowskiego, Zespół N. 26, Opis N. 5, N. 8, (dalej cyt: PAOL); *Materiały Kazimierza Ajdukiewicza.* Archiwum Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, III-141; *Kazimierz Ajdukiewicz,* „Roczniki Uniwersytetu Warszawskiego" t 3, 1962, s. 11-12; T. Czeżowski: *Kazimierz Ajdukiewicz.* „Ruch Filozoficzny" t. 22, 1964, nr 2-4, s. 114-124; *Kazimierz Ajdukiewicz,* „Biogramy Uczonych Polskich", Część I. Nauki Społeczne, r. 1. Wrocław 1983, s. 32-36.

[2] Był to tekst odczytu, jaki Ajdukiewicz wygłosił 19 kwietnia 1913 r. na 141 posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. W tym samym numerze „Przeglądu Filozoficznego" (R. 16, s. II i II. s. 298-314), opublikowano tekst odczytu J. Łukasiewicza *W sprawie odwracalności stosunku racji i następstwa,* jaki wygłosił on 10 maja 1913 r. na 142 posiedzeniu PTF. Artykuł nawiązywał do rozważań Ajdukiewicza i je kontynuował.

wykładowym polskim[3]. Z dniem 16 października 1918 roku objął stanowisko zastępcy nauczyciela w Gimnazjum im. Stefana Batorego we Lwowie, ale z powodu wojny polsko- -rosyjskiej ponownie wrócił do służby w armii polskiej z dniem 21 września 1919 roku. Armię opuścił w listopadzie 1920 roku jako kapitan artylerii. W tym samym roku ożenił się z Marią, córką Kazimierza Twardowskiego.

Ajdukiewicz, wspólnie z Twardowskim, pracował wówczas nad ostatecznym kształtem rozprawy habilitacyjnej pt Z *metodologii nauk dedukcyjnych.* Pod datą 12 maja Twardowski zapisał w *Dzienniku:* „Rzecz dowodząca jego niezwykłych zdolności”[4]. 4 października 1920 roku Twardowski oddał ją do druku w Wydawnictwie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. Wyszła jako X tom Wydawnictwa w 1921 roku. Na jej podstawie Ajdukiewicz habilitował się w Uniwersytecie Warszawskim. W 1922 roku przeniósł habilitację do Lwowa, na Uniwersytet Jana Kazimierza, gdzie wykładał jako docent prywatny, jednocześnie ucząc w szkołach średnich filozofii, fizyki i matematyki. W latach 1923-1925 nauczał też, jako docent, przedmiotów pedagogicznych w Seminarium Pedagogicznym we Lwowie, mając tam po 7 godzin tygodniowo zajęć. Oto dla przykładu zajęcia, jakie docent Ajdukiewicz prowadził w pierwszych latach swej pracy na lwowskiej uczelni[5]. W III trymestrze (kwiecień-czerwiec) roku akademickiego 1921/1922 Ajdukiewicz miał dwugodzinny wykład pt *Metodologia nauk dedukcyjnych*, a więc identyczny z tytułem rozprawy habilitacyjnej, oraz ćwiczenia z zakresu logistyki. W I i II trymestrach roku akademickiego 1922/1923 wykładał (2 godz. tygodniowo) *Główne zagadnienia teorii poznania* oraz odbywał ćwiczenia z zakresu sylogistyki. W III trymestrze miał zaś wykład pt *O uzasadnieniu aksjomatów*, a na ćwiczeniach czytano E. Macha *Beiträge zur Analyse der Empfidungen.* W roku akademickim 1924/1925wykładał logikę, a w roku 1925/1926 metodologię.

Podczas I Zjazdu Filozofii Polskiej, jaki obradował we Lwowie w 1923 roku, Ajdukiewicz wygłosił, na wspólnym posiedzeniu sekcji logiki oraz metafizyki i epistemologii, referat pt. *O stosowaniu kryterium prawdy.* W 1923 roku we Lwowie wyszła praca Ajdukiewicza *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli (Teoria poznania—logika—metafizyka).* W przedmowie do niej Ajdukiewicz stwierdza, że ma ona: „służyć dojrzalszym uczniom najwyższych klas gimnazjalnych oraz studentom uniwersytetu, rozpoczynającym studia filozoficzne jako podręcznik, wprowadzający i zaznajamiający z głównymi sposobami ich rozwiązań”. Tom składa się, poza wstępem, w którym autor prezentuje główne zagadnienia filozoficzne, z fragmentów rozpraw autorów polskich i obcych, ułożonych w trzech częściach: I. *Teoria poznania (z* podziałem na 1. Kryterium prawdy; 2. Idealizm i realizm; 3. Racjonalizm i empiryzm); II. *Logika;* III. *Metafizyka.* Z autorów polskich są rozprawy Jana Śniadeckiego, Mariana Smoluchowskiego, Jana Łukasiewicza i Kazimierza Twardowskiego, w tym specjalnie do tego tomu napisana rozprawa pt *O naukach apriorycznych czyli racjonalnych (dedukcyj-*

[3] PAOL.

[4] *Dziennik Kazimierza Twardowskiego.* Dział Rękopisów Biblioteki Głównej UMK Toruń (kserokopie). Rps 2407/1.

[5] Na podstawie *Programu Wykładów Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie.*

nych) i naukach aposteriorycznych czyli empirycznych (indukcyjnych). Z autorów obcych najwięcej fragmentów pochodzi od J. St. Milla, Descartesa, I. Kanta, L. Couturata. Przełożyli je na język polski Kazimierz Ajdukiewicz i jego małżonka Maria, a także Marian Golias i Daniela Gromska. Na końcu książki pomieszczono tablice synchroniczne zawierające nazwiska i daty dotyczące filozofów występujących w tekście, daty z dziejów powszechnych i Polski. Jest też obszerny indeks rzeczowy.

Ponieważ podjęte w 1925 roku starania o utworzenie dla Ajdukiewicza III katedry filozofii we Lwowie, nie powiodły się, ten zdecydował się na przyjęcie propozycji objęcia z dniem 1 października 1925 roku nadzwyczajnej katedry filozofii w Uniwersytecie Warszawskim. Mianowany został na nią postanowieniem Prezydenta RPz 12 września 1925 roku. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w piśmie z dnia 28 października 1925 roku w taki oto sposób określiło nowe obowiązki Ajdukiewicza: „Do obowiązków tych będzie należało prowadzenie badań naukowych, odbywanie wykładów i ćwiczeń z filozofii w zakresie potrzeb nauczania, na wydziale filozoficznym, co najmniej jednak w wymiarze pięciu godzin wykładów i dwóch godzin ćwiczeń tygodniowo w ciągu całego roku akademickiego, lub w wymiarze temu odpowiednim według zasady, że dwie godziny ćwiczeń odpowiadają jednej godzinie wykładów, kierownictwo seminarium połączonego z katedrą, oraz w ogóle sprawowanie wszelkich czynności akademickich, związanych z Pańskim stanowiskiem”[6]. 16 grudnia 1925 roku Ajdukiewicz odbył ostatnie ćwiczenia jako docent UJK, a 18 grudnia w Polskim Towarzystwie Filozoficznym miał odczyt pt *O składnikach zdań.* 18 lutego 1926 roku XXI Zwyczajne Walne Zgromadzenie PTF we Lwowie zwolniło Ajdukiewicza z funkcji w Wydziale (Zarządzie), w związku z jego przejściem do Warszawy. W Warszawie Ajdukiewicz mieszkał w domu profesorskim przy ul Brzozowej 12 m. 8. Tu spotkał innych byłych uczniów Twardowskiego, którzy pracowali w Uniwersytecie Warszawskim, m. in. Stanisława Leśniewskiego, Jaka Łukasiewicza, Tadeusza Kotarbińskiego, Władysława Witwickiego[7].

Ajdukiewicz, jako profesor nadzwyczajny II katedry filozofii oraz kierownik seminarium filozoficznego, miał 4 godzinny wykład z logiki. Na seminarium przygotowywano referaty związane tematycznie z wykładem i dyskutowano nad nimi. Na proseminarium odbywano ćwiczenia z zakresu logiki i psychologii myślenia. W roku akademickim 1927/1928 Ajdukiewicz miał wykład pt. *Główne zasady metodologii nauk i logiki formalne/.*

Tymczasem we Lwowie trwały dalsze zabiegi o utworzenie III katedry filozofii i zaproponowanie jej Ajdukiewiczowi. 11 grudnia 1926 roku taki dezyderat jednomyślnie przyjęła Komisja Filozoficzna Wydziału Humanistycznego UJK. 15 grudnia tegoż roku wniosek Komisji przedłożono Radzie Wydziału Filozoficznego, która w tajnym głosowaniu postanowiła wystąpić o powołanie Ajdukiewicza na

[6] PAOL.

[7] Zob.: R. Jadczak: *Kazimierz Ajdukiewicz w Warszawie w latach 1926-1928.* „Nowa Krytyka” nr 5, 1994.

[8] *Główne zasady metodologii nauk i logiki formalnej.* Autoryzowany skrypt wykładów wygłoszonych w Uniwersytecie Warszawskim w r. akad. 1927/1928. Zredagował M. Presburger. Nakładem Komisji wydawniczej Koła matematyczno-fizycznego słuchaczy Uniwersytety Warszawskiego, Warszawa 1928.

stanowisko profesora zwyczajnego filozofii (za wnioskiem 16 głosów, 4 przeciw, 1 kartka pusta).

Odpowiedni wniosek do MWRiOP o utworzenie trzeciej zwyczajnej katedry filozofii i powołanie na nią Ajdukiewicza wyszedł z Wydziału Humanistycznego UJK z datą 20 stycznia 1927 roku. Czytamy w nim m. in.: „Dla charakterystyki działalności naukowej i nauczycielskiej Pana Prof. dra K. Ajdukiewicza należy zaznaczyć, że jego prace naukowe poruszają w sposób umiejętny, ścisły i metodyczny szereg zagadnień, głównie z zakresu logiki i logistyki i stanowią ważne przyczynki do nowego ich ujęcia i rozwiązania tych zagadnień. Jego prace napisane w celach dydaktycznych, odznaczają się jasnym i przystępnym wykładem i spełniają dobrze swoje zadanie informowania czytelników i ułatwiania studiów filozoficznych. Ponieważ ponadto Pan Prof. dr K. Ajdukiewicz, działając przez kilka lat jako docent filozofii w Uniwersytecie Lwowskim, dał się poznać jako bardzo sumienny, uczącej się młodzieży oddany nauczyciel, o wybitnej zdolności i zręczności dydaktycznej, przeto podpisana Rada Wydziałowa, przedstawiając go jako kandydata na trzecią katedrę filozofii, czyni to w przekonaniu, że będzie swoją dodatnią działalność rozwijał dalej dla dobra Uniwersytetu Lwowskiego”[9].

Tymczasem, gdy trwały zabiegi o przygotowanie warunków dla powrotu Ajdukiewicza do Lwowa, on sam coraz bardziej angażował się w prace warszawskiego środowiska filozoficznego. Dowodem tego było wybranie go 14 czerwca 1926 roku do Zarządu Warszawskiego Instytutu Filozoficznego, a po jego przekształceniu się w Warszawskie Towarzystwo Filozoficzne, powierzenie w nim Ajdukiewiczowi, na Walnym Zgromadzeniu 7 listopada 1927 roku, funkcji zastępcy przewodniczącego (przewodniczył T. Kotarbiński). Ajdukiewicz wszedł do Komitetu Wykonawczego Drugiego Polskiego Zjazdu Filozoficznego, który obradował w 1927 roku w Warszawie. Wygłosił na nim referat w sekcji logiki pt. *W sprawie klasyfikacji rozumowań.*

Jednocześnie Ajdukiewicz nie tracił kontaktu z Polskim Towarzystwem Filozoficznym, wygłaszając odczyty na jego posiedzeniach naukowych. I tak, np. na 264 posiedzeniu 30 września 1926 roku, wystąpił z tematem *Założenia logiki tradycyjnej*, ana267 posiedzeniu 30 grudnia *1926 roku z Analizą semantyczną zdania pytajnego*[10].

Oto, jak Ajdukiewicz oceniał efekty swojej pracy w uniwersytecie i stan życia filozoficznego w Warszawie. W liście z 2 marca 1927 roku do Twardowskiego czytamy: „Moja robota tutejsza jakoś idzie. W tych dniach wyjdzie „Przegląd Filozoficzny” z moim artykułem o logice tradycyjnej". Niczego nowego w tym okresie nie wymyśliłem, tylko uporządkowałem sobie i uzupełniłem moje wiadomości o definicji. Sezon jest w ogóle dosyć martwy, najwięcej nowych produktów dostarczają młodzi uczniowie Leśniewskiego i Łukasiewicza. Tyle o stronie naukowej tutejszego mego życia”[12]. „Moje zainteresowania w tym trymestrze — pisał nato-

[9] PAOL, dok. nr 38.

[10] Ten sam tekst Ajdukiewicz wygłosił 29 listopada 1926 r. na 317 posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Psychologicznego w Warszawie. *Autoreferat.* „Ruch Filozoficzny”, t 10, 1926-1927, nr 7-10, s. 194. b-195. b.

[11] „Przegląd Filozoficzny” R. 29 (1927), nr 3-4, s. 200-229.

[12] *Archiwum Kazimierza Twardowskiego.* Biblioteka IFiS PAN Warszawa (dalej cyt. AKT). K 14.

miast w liście z 12 marca 1927 roku — obracały się około zagadnień związanych z definicjami. Był to temat, o którym przez cały trymestr wykładałem. Nie porobiłem wprawdzie w tej dziedzinie żadnych odkryć, ale się bardzo dużo nauczyłem. Gdyby Towarzystwo Filozoficzne sobie życzyło, to mógłbym wygłosić odczyt np. na temat o warunkach poprawności definicji syntetycznych lub o definicjach przez indukcję, lub na jakiś inny temat związany z definicjami. Byłby to odczyt bez oryginalnych pomysłów autora, lecz odczyt raczej referujący. Gotów byłbym też do wygłoszenia odczytu o różnicy między nominowaniem dedukcyjnym i indukcyjnym. Jednakże pozostawiam to całkowicie uznaniu Tatka, czy mój odczyt byłby pożądany”[13]. Ajdukiewicz, podczas pobytu we Lwowie 9 kwietnia 1927 roku na 269 posiedzeniu naukowym PTF, wygłosił odczyt pt. *O arbitralności definicji*[14] a 15 kwietnia uczestniczył w konwersatorium filozoficznym.

Relacjonując przebieg swoich zajęć w Uniwersytecie Warszawskim w nowym roku akademickim, Ajdukiewicz pisał np. w liście do Twardowskiego z 19 października 1927 roku: „U nas wszelkie ślady wakacji już minęły i praca idzie normalnym ładem. Na wykładzie dla magistrantów mam, mimo konkurencyjnego wykładu Łukasiewicza, ponad 200 słuchaczy. Proseminarium liczy 50 osób, zaś seminarium 13. Ze względu na skład seminarium zrezygnowałem z pierwotnego planu zajmowania się słownikiem geometrii i doświadczenia a wziąłem natomiast jako temat zagadnienie uprawnienia indukcji. Na proseminarium czytamy Berkeleya trzy dialogi, a nadto robimy zadania w związku z wykładem. Skrypty z wykładów wymagają dość dużo czasu, dają jednak pewną satysfakcję, póki jej krytyka nie ostudzi”[15]. Do tej kwestii wraca w liście z 17 grudnia 1927 roku: „Wykłady skończyłem w czwartek. Nie zdążyłem jednak w tym trymestrze wyczerpać materiału jaki sobie preliminowałem, a może zanadto zatopiłem się w szczegółach, wskutek czego jeszcze w drugim trymestrze przez dwie godziny będę kontynuował wykład dla magistrantów. Skrypty z moich wykładów robią się pomału, dotąd wyszły cztery arkusze, a w tych dniach wyjdą następne cztery, przed nowym rokiem reszta. Cieszę się tymi skryptami, gdyż zawierają one kwintesencję tego, czego się w ostatnich latach z logiki nauczyłem od innych i od siebie. Może się z nich złoży dawno planowany podręcznik”[16].

Na przeszkodzie powrotu Ajdukiewiecza do Lwowa stała, obok wciąż nie załatwionej sprawy katedry zwyczajnej, kwestia znalezienia dla jego rodziny odpowiedniego mieszkania. W końcu, zgodnie ze swoim życzeniem, przyznano mu pięciopokojowe mieszkanie na II piętrze w domu profesorskim przy ulicy Supińskiego 11. Wobec zaś niemożności otrzymania profesury zwyczajnej, Ajdukiewicz zgodził się na powrót do Lwowa na katedrę nadzwyczajną. To zaś wymagało zmiany poprze-

-4. Do egzaminów czerwcowych z *Zagadnień nauk filozoficznych* zgłosiło się do Ajdukiewicza 690 kandydatów.

[13] AKT, K 14. -5.

[14] Ajdukiewicz prosił Twardowskiego o niepublikowanie autoreferatu z tego odczytu, w związku z jakimiś nieporozumieniami na ten temat z Leśniewskim (AKT. K 14. -23).

[15] AKT. K 14. -12.

[16] Patrz przypis 8.

dniej uchwały Rady Wydziału Humanistycznego. Dokonano tego w dniu 8 lutego 1928 roku. Rada Ministrów zatwierdziła wniosek o powołanie Ajdukiewicza na profesora nadzwyczajnego we Lwowie w dniu 24 lutego. Postanowienie Prezydenta RP w tej sprawie nosi datę 3 marca. 25 kwietnia, po dwóch latach i trzech miesiącach pobytu w Warszawie, Ajdukiewicz powrócił z rodziną do Lwowa, aby tu podjąć swe nowe obowiązki. 1 maja 1928 roku Ajdukiewicz miał we Lwowie swój pierwszy wykład, a 23 maja po raz pierwszy uczestniczył w posiedzeniu Rady Wydziału w charakterze profesora 30 kwietnia 1928 roku XXI Doroczne Walne Zgromadzenie Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego zatwierdziło ustąpienie Ajdukiewicza z Zarządu, a 20 listopada 1928 roku Nadzwyczajne Walne Zgromadzenie Członków PTF we Lwowie ponownie włączyło go w skład Wydziału (Zarządu), powierzając mu funkcję zastępcy przewodniczącego. Od 1929 roku Ajdukiewicz był członkiem przybranym, a od 1938 roku członkiem czynnym Towarzystwa Naukowego we Lwowie. Jesienią 1933 roku objął przewodnictwo Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich we Lwowie. W grudniu 1928 roku przyznano mu „Medal Dziesięciolecia Odzyskania Niepodległości".

Program zajęć Ajdukiewicza na rok akademicki 1928/1929 zawierał: Logika formalna—wykład czterogodzinny (I i II trymestr); Zagadnienia indukcji—wykład czterogodzinny (III trymestr); Seminarium filozoficzne niższe — dwie godziny tygodniowo; Seminarium filozoficzne wyższe — dwie godziny tygodniowo. W latach 1939/1931 Ajdukiewicz miał wykład pt. *Główne zagadnienia teorii poznania* oraz *Semantyka logiczna*[17].

Ustąpienie Twardowskiego z katedry oznaczało konieczność przejęcia przez Ajdukiewicza obowiązków związanych z pytaniem przy egzaminach magisterskich i przy egzaminach kwalifikacyjnych na nauczycieli szkół średnich, a także uregulowania kwestii kierownictwa seminarium filozoficznego. Postanowiono, że Twardowski zachowa swój pokój w Uniwersytecie. „Co się zaś tyczy administracji seminarium—zanotował Twardowski w *Dzienniku* pod datą 25 III 1930 r. — Kazik [Ajdukiewicz] — aby być szczerym — oświadczył, że wołałby ją sam objąć. Odpowiedziałem mu, że ja osobiście nigdy nie myślałem o zatrzymaniu administracji — owszem rad będę, gdy mi ten ciężar spadnie z głowy. Więc wszystko w porządku i bardzo jestem rad i zadowolony, że będę mógł używać nadal swego pokoju, gdyż nie tylko w domu nie mam teraz miejsca na przeniesienie tu swych książek i całego warsztatu, lecz ze względu na „Ruch Filozoficzny" odcięcie mnie od seminarium byłoby wielkim dla mnie utrudnieniem pracy"[18].

Zgodnie z *Kroniką Uniwersytetu Jana Kazimierza za lata 1929/1930* (Lwów 1931), w proseminarium Ajdukiewicza uczestniczyło w I trymestrze —110 osób, w II — 77, w III—50. W seminarium zaś odpowiednio: 18, 14, 15. Na proseminarium „przerabiano" zadania logiczne oraz czytano i komentowano Berkeleya *Trzy dialogi*

[17] Zob.: *Wykłady Kazimierza Ajdukiewicza z teorii poznania w roku akademickim 1930-193J* (na podstawie notatek Kazimierza Szałajko, opracował Jan Woleński). „Edukacja Filozoficzna 1988/3; K. Ajdukiewicz: *Kategorie syntaktyczne i antynomie logiczne* (na podstawie notatek K. Szałajko). „Filozofia Nauki" R. I, nr 1, 1993.

[18] *Dziennik. Rps. 2407/3.*

między Hylasem a Filonousem, na seminarium zaś czytano i interpretowano Kanta *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki.*

Ajdukiewicz, wzorem Twardowskiego, starał się utrzymywać nie tylko naukowe stosunki z seminarzystami. Dowodem tego choćby wspólna wycieczka członków seminarium Ajdukiewicza i uczestników *privatissimum* Twardowskiego, zorganizowana 2 lipca 1930 roku do Obroszyna, zakończona wyjściem do teatru we Lwowie na *Dzielnego wojaka Szwejka.* W październiku Ajdukiewicz zainicjował reaktywowanie działalności Koła Filozoficznego Studentów.

Z tego okresu pochodzi kilka tekstów popularyzatorskoedukacyjnych. W 1931 roku w „Filomacie" (nr 26, s. 435-444) Ajdukiewicz zamieścił artykuł *O zagadnieniach filozoficznych,* w którym omawia ważne kwestie podnoszone przez młodzież i warte dyskusji. Zaliczył do nich: problem egoizmu, wolności woli w związku z kwestią odpowiedzialności, źródeł wiedzy o świecie zewnętrznym. Rozważa też, jaki wpływ mają dyspozycje naturalne i wychowanie na sposób rozstrzygania zagadnień filozoficznych. W nr 35 (s. 6-14) i 36 (s. 51-56) „Filomaty" z 1931 roku opublikował tekst pt. *Paradoksy starożytności.* W sposób bardzo przystępny omówił kilka paradoksów Eubulidusa i Zenona z Elei. Zachęcał młodzież do samodzielnego rozważania tych i innych zagadnień. Dodać trzeba, że w encyklopedycznym zarysie współczesnej wiedzy i kultury *Świat i Życie* (pod redakcją Zygmunta Łampickiego), Lwów-Warszawa 1933, znajdują się następujące hasła autorstwa Ajdukiewicza: *Analiza i synteza; Celowość; Doświadczenie* (t. 1) oraz *Dusza—duch* (t. 2).

W 1938 roku wychodzi we Lwowie Ajdukiewicza *Propedeutyka filozofii.* Podręcznik ten obejmuje następujące zagadnienia zgrupowane w trzech częściach: Psychologia procesów poznawczych (o spostrzeżeniach, o pamięci, o wnioskowaniu); Logika (nauka o pojęciu i sądzie, wiadomości z logiki formalnej, rodzaje wnioskowania-rozumowania, o naukach); Postępowanie człowieka (psychofizyczna natura człowieka, czynności mimowolne, działanie świadome celu). Każdy paragraf kończy się zestawem zadań i pytań do wykorzystania w nauce szkolnej.

Ajdukiewicz, zdobywając sam coraz mocniejszą pozycję naukową, starał się też wpływać na sprawy osobowe we lwowskim środowisku, a przez to na charakter uprawianej w nim filozofii. Tu jednak napotkał na opór Twardowskiego. Tak np. zaproponował, aby zaprosić do wykładania na Wydziale Humanistycznym, w ramach zwolnionej przez Twardowskiego katedry, Alfreda Tarskiego. „Oświadczyłem się przeciw — czytamy w *Dzienniku* Twardowskiego pod datą 28 I 1930 r. — a to dlatego, że nie chcę aby mogły powstać pozory, jakobyśmy mieli zamiar powołać Tarskiego na katedrę po mnie. A takie powołanie i nawet pozory zamiaru takiego powołania uważałbym dlatego za niepożądane, że przecież już Kazik [Ajdukiewicz] reprezentuje u nas kierunek logistyczny. Przeciw temu Kazik zaprotestował, ale starałem się mu wytłumaczyć, że jednak, choć nie jest, jak słusznie mówi specjalistą z zakresu logistyki, stara się ją w jak najszerszej mierze stosować i jej metodami się posługiwać, co właśnie rozumiem przez nazwanie go reprezentantem logistyki. Na jego zaś uwagę, że on nie traci nadziei iż przekona mnie o tym, że owe zlecenie

wykładów Tarskiemu jest rzeczą pożądaną, odpowiedziałem że wątpię by mnie potrafił przekonać”[19]. Istotnie do powołania Tarskiego nie doszło.

Z tego okresu pochodzi też interesujący zapis w *Dzienniku* Twardowskiego, związany z przygotowywaniem przez Ajdukiewicza rozprawy pt. *O znaczeniu wyrazów*, przeznaczonej do *Księgi Pamiątkowej PTF*. Pod datą 12 sierpnia 1930 roku czytamy: „Skończyłem dziś czytać pracę Kazika o znaczeniu. Nie mogę tego rodzaju traktowania takich zagadnień uznać za trafne. Chleba nie kraje się brzytwami. Toteż nie może się obejść bez założeń fikcyjnych E oraz takich, które po części zawierają w sposób implicite rzeczy mające być uzasadnione. W danej pracy odgrywa taką rolę, jak się zdaje, pojęcie „uwierzenie w zdanie”, „uznanie zdania”, przy pomocy którego dokonuje się różnych rozumowań, których bezwartościowość ujawniłaby się gdyby zechciano ściśle te pojęcia zanalizować”. Zaś pod datą 23 września 1930 roku Twardowski zanotował, że na pytanie Ajdukiewicza co sądzi o jego rozprawie, odrzekł: „Zarzuciłem jej, że nie zajmuje się bliżej pojęciem ’uznawanie zdania’, które to pojęcie jest dla jego pozytywnych wywodów o znaczeniu wyrazów podstawowe, a którego rozbiór, moim zdaniem, wykazałby, że tkwi w nim właśnie czynnik asocjacjonistyczny, którego zastosowanie do teorii ’znaczenia’ autor zwalcza. Wytknąłem też jeszcze niektóre inne mniejsze uwagi i sądy”[20].

Teoria „znaczenia wyrazów” Ajdukiewicza wywołała także sprzeciw Leona Chwistka, wówczas profesora logiki na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym UJK. Informację na ten temat znajdujemy pod datą 22 VIII 1934 r. w *Dzienniku* Twardowskiego. Otóż Ajdukiewicz tak relacjonował Twardowskiemu swą wizytę u Chwistka: „Powiedział mu [Chwistek], że pisze rzecz *Wstęp do logiki*, w której się rozprawia ze wszystkimi polskimi logikami, m. in. także z Kazikiem [Ajdukiewiczem], którego teorię ’znaczenia wyrazów’ zwalcza. Nie może się bowiem zgodzić z poglądem, jakoby znaczenie wyrazu było jakąś myślą z wyobrażeniem wyrazu skojarzoną. Zapytuje go Kazik, gdzie coś podobnego twierdzi. Chwistek wskazuje na to pewien ustęp z rozprawy Kazika drukowanej w *Księdze Pamiątkowej PTF*, gdzie się takie twierdzenie znajduje. Kazik zwraca mu uwagę, że to twierdzenie się tam znajduje dlatego, że zostało przytoczone jako jedno z twierdzeń, które ma być zwalczone i odparte. Na to Chwistek pyta się Kazika, jakie więc on, tj. Kazik wyznaje zdanie o znaczeniu wyrazów. Kazik odpowiada, że swoje własne zdanie wyłożył w dalszych partiach rozprawy i chce mu wskazać odpowiednie miejsce. Przekonuje się przy tym, że Chwistek rozciął z jego rozprawy tylko kilka początkowych kartek, dalsze zaś, na których Kazik wyłożył swe własne poglądy w danej sprawie, były nierozcięte! Tak to pracuje ’naukowo’ Chwistek”[21].

We Lwowie trwały dalsze zabiegi o mianowanie Ajdukiewicza profesorem zwyczajnym. Rada Wydziału Humanistycznego UJK pismem z 31 marca 1930 roku ponownie wystąpiła w tej sprawie. Powołując się na fakt opuszczenia katedry filozofii przez K. Twardowskiego, w związku z jego przejściem w stan spoczynku,

[19] Tamte.

[20] Tamże. Rozprawa ukazała się w *Księdze Pamiątkowej Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*. Lwów 1931, s. 31-77.

[21] Dziennik, Rps. 2407/3.

wnioskowano o mianowanie z dniem 1 maja 1930 roku w to miejsce właśnie K. Ajdukiewicza Jako bezpośredniego następcy Prof. Kazimierza Twardowskiego”[22]. Kolejne pismo w tej sprawie wysłano z Wydziału Humanistycznego dnia 11 lutego 1931 roku. 23 maja 1934 roku Rada Wydziału Humanistycznego UJK ponownie uchwaliła jednomyślnie zwrócić się do MWRiOP o mianowanie Ajdukiewicza profesorem zwyczajnym. Odnośne pismo w tej sprawie wyszło z datą 6 czerwca 1934 roku. Po przedstawieniu prac Ajdukiewicza, zwraca się w nim uwagę, że jego rozprawy: „spotkały się nie tylko z dodatnią oceną polskich uczonych, ale wywołały i przychylne echa wśród niektórych uczonych zagranicznych. I tak H. Scholz omawia prace prof. Ajdukiewicza w książce swej *Geschichte der Logik,* jako też w jednym z artykułów w "Deutsche Literaturzeitung", a podobnie i Albrecht Becker w książce *Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse”*[23].

W 1934 roku Ajdukiewicz opublikował w czasopiśmie „Erkenntnis” (IV, s. 100--138) rozprawę *Sprache und Sinn.* Twardowski odnotował w swoim *Dzienniku* pod datą 3 sierpnia 1934 roku, że Ajdukiewicz pokazał mu odbitkę tej rozprawy. „Zdobywa on sobie coraz większe uznanie w gronie członków Koła Wiedeńskiego, którzy przywiązują wielką wagę do jego udziału w swoim zjeździe, mającym się odbyć tuż przed VIII Międzynarodowym Zjazdem Filozoficznym w Pradze”.

Na Zjeździe w Pradze Ajdukiewicz wystąpił z referatem pt. *Logiczny antyirracjonalizm w Polsce.* Stwierdził m. in., że niektórzy filozofowie polscy podejmują zagadnienia zbliżone do tych, jakie występują w pozytywistycznym Kole Wiedeńskim[25]. Twardowski zanotował w *Dzienniku* pod datą 14 września 1934 roku, że Ajdukiewicz podzielił się swoimi wrażeniami z pobytu na Zjeździe: „Jest zadowolony ze swego w nim udziału, zwłaszcza z udziału w Vorkongresie, urządzonym przez Wiener Kreis”[26]. Na Trzecim Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie w 1936 roku Ajdukiewicz wystąpił z referatem pt. *Zagadnienie idealizmu w sformułowaniu semantycznym.*

Wreszcie dekretem z 6 października 1934 roku Prezydent RP mianował Ajdukiewicza profesorem zwyczajnym. Minister WRiOP określił jego nowe obowiązki: „z zakresu nauczania co najmniej pięć godzin wykładów i dwie godziny ćwiczeń tygodniowo w ciągu całego roku akademickiego, lub wymiar temu odpowiedni według zasady, iż dwie godziny ćwiczeń odpowiadają jednej godzinie wykładu”[27]. Asystentką przy katedrze Ajdukiewicza była początkowo Maria Kokoszyńska, ale wkrótce, w związku z jej wyjazdem na stypendium zagraniczne, obowiązki te przejął Stefan Świeżawski.

Ajdukiewiczowi doszły wkrótce nowe obowiązki w Uniwersytecie i poza nim. W 1936 roku, wraz z Twardowskim, przygotował na zlecenie MWRiOP projekt programu nauki filozofii w klasie drugiej liceum ogólnokształcącego. W 1937 roku

[22] PAOL.

[23] Tamże.

[24] *Dziennik,* Rps. 2407/4.

[25] „Przegląd Filozoficzny” R. 34, 1934, z. IV, s. 399.

[26] *Dziennik,* Rps. 2407/4.

[27] PAOL.

wszedł w skład Komisji Dyscyplinarnej dla pracowników UJK, a w 1939 roku objął przewodnictwo Komisji dla Kandydatów na nauczycieli szkół średnich. Po śmierci Twardowskiego Walne Zgromadzenie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie wybrało go w dniu 5 marca 1938 roku nowym przewodniczącym. Podczas obrad I Zjazdu byłych uczniów Twardowskiego, jaki odbył się w dniach 11 i 121utego 1939 roku we Lwowie, Ajdukiewicz wygłosił publiczny odczyt *O sprawiedliwości*, nawiązujący do niektórych myśli Twardowskiego[28].

Do bardziej znanych uczniów K. Ajdukiewicza, którzy we Lwowie zdobyli wykształcenie pod jego kierunkiem (choć słuchali też wykładów K. Twardowskiego i R. Ingardena), a potem sami podjęli pracę naukową, należą m. in.: Maria Kokoszyńska-Lutmanowa, Henryk Mehlberg, Seweryna Romahnowa-Łuszczewska, Stefan Świeżawski, Roman Suszko.

W latach wojny Ajdukiewicz przebywał we Lwowie, nadal wykładając w Uniwersytecie im. I. Franko pod rządem rosyjskim, jako profesor psychologii na Wydziale Historycznym od 13 sierpnia 1940 roku do czerwca 1941 roku. Od 1 sierpnia 1944 roku do 24 września 1945 roku pracował jako kierownik katedry fizyki we Lwowie w Państwowym Instytucie Medycznym[29]. We wrześniu 1945 roku opuścił Lwów i po krótkim pobycie w Krakowie, od grudnia 1945 roku objął Katedrę Teorii i Metodologii Nauk w Uniwersytecie Poznańskim. W latach 1948-1952 był jego rektorem, a od 1954 roku związał się z Instytutem Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie, w którym kierował do 1961 roku Zakładem Logiki.

W swojej przemowie, pisanej w 1960 roku do I tomu wyboru pism z lat 1920-1939 (Warszawa 1985), Ajdukiewicz zamieścił takie oto słowa: „Patrząc na te prace tutaj zebrane, wspominamnie bez wzruszenia młode lata, w których je pisałem, i osoby, które mi były w tej pracy przewodnikami, jak i te, które mi w niej towarzyszyły. Niech mi więc będzie wolno w tym miejscu z głęboką wdzięcznością wspomnieć o moich nauczycielach akademickich, o profesorach: Kazimierzu Twardowskim, Janie Łukasiewiczu, Władysławie Witwickim, Wacławie Sierpińskim, i o moim nauczycielu matematyki z czasów gimnazjalnych, profesorze Wincentym Franku, który jeszcze w moich chłopięcych latach wyrabiał we mnie i w kolegach moich poczycie odpowiedzialności za wypowiadane słowa i twierdzenia. Wiele też zawdzięczam moim kolegom, profesorowi Stanisławowi Leśniewskiemu i profesorowi Tadeuszowi Kotarbińskiemu, od których się wiele nauczyłem i którzy wielki wpływ wywarli na to, co w młodych latach pisałem. Wdzięczność należy się również młodszym towarzyszom pracy, a dawnym uczniom — profesor Marii Lutman-Kokoszyńskiej, profesorowi Henrykowi Mehlbergowi, doktorom: Zygmuntowi Schmiererowi, Walterowi Auerbachowi, Leopoldowi Blausteinowi, docent Sewerynie Łuszczewskiej-Romahnowej, za liczne dyskusje nad moimi pracami w czasie ich pisania, które pomagały mi rodzące się pomysły w sposób uchwytny formułować i ustrzegły mnie od niejednego błędu” (s. VIII).

[28] K. Ajdukiewicz: *O sprawiedliwości.* „Kultura i Wychowanie” z. 2, 1939, s. 109-121.

[29] Archiwum PAN Warszawa, III -141. Pismo Dyrektora Lwowskiego Państwowego Instytutu Medycznego nr 2070 (odpis).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

TADEUSZ CHROBAK

UNIWERSALNOŚĆ FILOZOFII A TRADYCJE NARODOWE

W kręgu doświadczeń kultur słowiańskich

W dniach 08-10 grudnia 1994 roku odbyła się w Rzeszowie i Łańcucie konferencja naukowa zatytułowana *Uniwersalność filozofii a tradycje narodowe. W kręgu doświadczeń kultur słowiańskich.* Konferencję zorganizowały Zakład Filozofii i Zakład Badań Wschodnich Wydziału Socjologiczno-Historycznego Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie oraz Polskie Towarzystwo Religioznawcze. Zamierzeniem organizatorów było nadanie konferencji charakteru interdyscyplinarnego, ze względu na wzrastające obecnie zainteresowanie wielu środowisk naukowych problematyką wschodnią. Stąd też w konferencji uczestniczyli filozofowie, religioznawcy, socjologowie i entnolodzy, politolodzy, historycy i historycy idei oraz historycy wychowania. W pracach konferencji brali udział naukowcy z większości ośrodków akademickich.

W ramach konferencji została zorganizowana, ciesząca się znacznym zainteresowaniem uczestników, gości i mass mediów, wystawa przeglądowa zatytułowana *Polsko — Czeskie Dni Kultury Chrześcijańskiej Nowa Ruda—Broumow. Przegląd faktów i wydarzeń.* Komisarzem tej nośnej informacyjnie wystawy był Radosław S. Czarnecki z Wrocławia (PTR).

W pierwszym dniu konferencji (czwartek) jej uczestnicy w ramach spotkania towarzyskiego mieli możliwość wymiany poglądów z władzami uczelni i przedstawicielami lokalnych władz samorządowych na interesujące obie strony tematy. W drugim dniu konferencji (piątek) zwiedzono Muzeum Wnętrz w Łańcucie, a w Zameczku Romantycznym dr Kazimierz Surowiec, wojewoda rzeszowski, przedstawił referat na temat: *Idee, mity i rzeczywistość Euroregionu Karpackiego.* Wystąpienie to wywołało zasadne wątpliwości, co do możliwości powodzenia inicjatywy omówionej w referacie. Dyskutanci zwracali uwagę między innymi na historyczne zaszłości jak i współczesne problemy, trudne do rozwiązania. Nie bez znaczenia są też uprzedzenia występujące między sąsiadującymi ze sobą społecznościami narodowymi różnych państw. Wielu uczestników zadeklarowało też gotowość prowadzenia badań nad problemami, które znajdują się w kręgu zainteresowań Euroregionu Karpackiego.

Uczestnicy konferencji obradowali na dwóch posiedzeniach plenarnych i w dwóch sekcjach: *Filozofia — Naród — Kultura* oraz *Religia — Naród — Społeczności lokalne.* W sekcjach odbyły się cztery posiedzenia. Otwarcia konferencji dokonali: rektor WSP oraz prof. Zbigniew Stachowski (PTR). Pod adresem orga-

nizatorów telegramy z życzeniami wartościowych wyników obrad dla uczestników konferencji przesłali między innymi: prof. Czesław Głombik (UŚ), ks. prof. Tadeusz Ślipko (WF TJ). ks. prof. Mieczysław Lubański (ATK), dr Ryszard Banajski (SE PTR), dr Iwona Kabzińska (IAE PAN).

Pierwszej sesji plenarnej (czwartek) przewodniczył prof. Jerzy Chłopecki (WSP Rzeszów). Na wstępie prof. Andrzej Zachariasz (WSP Rzeszów) wygłosił referat pt. *Uniwersalność filozofii a tradycje narodowe.* Autor rozpoczął swoje wystąpienie od analizy kwestii definicyjnych pojęć filozofia, uniwersalność i tradycja, próbując odpowiedzieć na pytanie o związki pomiędzy ogólnością sformułowań filozoficznych, a językiem i kulturą narodową. Zwracając uwagę na fakt, że myśl filozoficzna jest formą racjonalizacji i uświadamiania przez jednostki tożsamości narodowej uznał, że kształtowanie się myślenia filozoficznego w ramach języka narodowego (języków narodowych) prowadzi do partykularyzacji myślenia filozoficznego. Jednocześnie jednak, myślenie filozoficzne jest warunkiem uniwersalizacji myślenia narodowego, a poprzez to również uniwersalizacji wartości kultury narodowej.

W kolejnym referacje prof. Zbigniew Stachowski, zatytułowanym *Miejsce narodów słowiańskich w nauczaniu Jana Pawła II. Między katolicką uniwersalnością, a słowiańską regionalnością*, zwrócił uwagę, że wybór Karola Wojtyły na papieża nobilitował słowiańszczyznę wśród narodów chrześcijańskich. Stwierdzając, że Wojtyjańska wersja teologii narodów słowiańskich charakteryzuje się ścisłym związkiem z chrystologią, zwrócił także uwagę na jej powiązania z teologią kultury. Uwypuklił w tym kontekście rolę „inkulturacji" jako procesu polegającego na respektowaniu różnorodności kultur, przy jednoczesnym realizowaniu jedności kultury chrześcijańskiej. Jednym ze znaczących aspektów koncepcji inkulturyzacji jest potrzeba ewangelizacji i katechizacji krajów postkomunistycznych, w którym to procesie ważne zadanie dla Kościoła katolickiego w Polsce przewidział Jan Paweł II.

Prof. Władysław M. Grabski (IH) wygłosił referat, którego współautorem był prof. Edward J. Pałyga (IH), zatytułowany *Słowiańskie tradycje narodowe w procesie integracji europejskiej.* Autorzy stwierdzili, że przemiany zachodzące w Europie należy badać zarówno w mikro- jak i makroskali. Nawiązując do koncepcji „Europy ojczyzn" Charlesa de Gaulle'a, europeizmu Willy Bradta, jak też Aleksandra Sołżenicyna syntezy dziejów słowiańszczyzny dokonanej w ramach tzw. długiej historii narodów słowiańskich, oraz Borysa Jelcyna koncepcji „wspólnoty państw słowiańskich" stwierdzili, że spór o tradycje słowiańskie „najmłodszych z Ariów" zmusza do uwzględnienia pozytywnych i negatywnych opinii w tej sprawie. Zajmując się różnymi modelami słowiańskiej tradycji narodowej, zwrócili uwagę na fakt, że słowiańszczyzna, otwierając się na etos ogólnoeuropejski afirmujący indywidualizm, równocześnie nie rezygnuje z podkreślania tego, co bohaterskie, wielkie, autentyczne w słowiańskości.

W następnym referacie, zatytułowanym *Od filozofii narodowej i regionalnej do transnacjonalnej, transregionalnej i uniwersalistycznej,* prof. Wiesław Sztumski (UŚ) zwrócił uwagę, że refleksja i twórczość filozoficzna w coraz wyższym stopniu przełamuje ograniczenia kultur lokalnych. Autor, odwołując się do współczesnych osiągnięć w zakresie masowej komunikacji, uznał, że o filozofii narodowej (np. słowackiej), regionalnej (np. słowiańskiej) należy raczej mówić w odniesieniu do

przeszłości. Natomiast postępujący proces rozbudowy społeczeństwa zintegrowanego (np. wspólnota europejska) oraz postęp technologii i techniki informatycznej przełamuje lokalne ograniczenia w twórczości filozoficznej. Stwierdził ponadto, że miernikiem wartości refleksji i twórczości w filozofii staje się stopień jej ogólnoludzkiego i uniwersalnego charakteru.

Prof Jan Szmyd (WSP Kraków) w *referacie Polski charakter narodowy a filozofia*, nawiązując do różnych myślicieli i orientacji teoretycznych, podjął próbę określenia treściowej zawartości polskiego charakteru narodowego. Analizując zawartość treściową tego pojęcia, ujął go jako fakt psycho-społeczny i kulturowy, wskazując na pola styczne między charakterem narodowym a filozofią. Zdaniem autora, badania polskiego charakteru narodowego obejmują swym zakresem dziedzinę ze sfery myślenia, odczuwania i zachowania zbiorowego oraz subtelnych powiązań między tymi obszarami, które nie zostały jeszcze w zupełności wyjaśnione w ramach refleksji filozoficznej, a mogą przynieść wiele interesujących rezultatów. Zdaniem autora, pole badawcze wyznaczone przez kategorię *charakter narodowy* może wzbogacić zarówno wiedzę społeczną, jak i filozoficzną o narodzie polskim.

Referaty pierwszej sesji plenarnej wywołały znaczny rezonans wśród uczestników konferencji, co ujawniło się w ożywionej dyskusji i rozmowach kuluarowych. Zwrócono uwagę, że organizatorzy przeznaczyli zbyt mało czasu na dyskusje.

Drugim obradom plenarnym, dyskusji i sprawozdaniom z obrad w sekcjach, w ostatnim dniu konferencji (sobota) przewodniczył prof. Zbigniew Pucek (WSP Rzeszów). Wygłoszono dwa referaty. Prof. Daniel Markowski (WSP Rzeszów) przedstawił referat pt. *Świadomość narodowa a świadomość państwowa w tworzącym się społeczeństwie konsumpcyjnym.* Autor swoje wystąpienie rozpoczął od omówienia warunków, które pozwalają identyfikować naród w ten sposób, że jest on zbiorowością postrzeganą jako różna — w stosunku do innych zbiorowości narodowych. Zwracając uwagę na rozbieżności między stanem świadomości narodowej a stanem świadomości państwowej, stwierdził m. in., że modelowy system socjalizmu stworzył sztuczne formy artykulacji interesów grupowych lub uniemożliwiał ich wyrażenie. Stąd też rewolucję jesieni 1989 uznał za rewolucję konsumentów, których potrzeby nie były zaspokajane. Przeprowadzając analizę wzorów społeczeństwa konsumpcyjnego stwierdził, że wzory sukcesu indywidualnego okazały się bardziej efektywne i atrakcyjniejsze w stosunku do idei powszechnej sprawiedliwości i równości w ubóstwie. Omawiając dążenia do zrealiowania modelu społeczeństwa konsumpcyjnego w państwach postkomunistycznych stwierdził, że temu modelowi przeciwstawiają się ruchy ekologiczne oparte naracjonalnych podstawach oraz doktryny religijne i grupy skrajnie lewicowe odwołujące się do wzorów innych niż wzory indywidualnego sukcesu.

W kolejnym referacie prof. Eugeniusz Górski (IFiS PAN), pt. *Filozofia w kręgu kultur słowiańskich a filozofia latynoamerykańska,* zwrócił uwagę na licne podobieństwa, jakie zachodzą między myślą społeczno-filozoficzną powstałą w kręgu kultur słowiańskich, a refleksją uprawianą w krajach Ameryki Łacińskiej. Autor stwierdził, że w obu tych biednych rejonach świata myśl filozoficzna kładła duży nacisk na kwestie społeczne, etyczne, edukacyjne i historiozoficzne. Zwracając uwagę na istniejące różnice w zakresie rozwoju myśli filozoficznej podkreślił, że

w krajach słowiańskich i Ameryce Łacińskiej jak też Stanach Zjednoczonych i Japonii, filozofia zajmuje pozycję peryferyjną. Centrum myśli filozoficznej od kilku już wieków znajduje się w krajach Europy Zachodniej. Jakkolwiek filozofia w krajach słowiańskich i latynoamerykańskich, generalnie rzecz biorąc, jest zależna i wtórna w stosunku do filozofii w Europe Zachodniej, to w zakresie refleksji dotyczącej religii jak też logiki, osiągnęła znaczną oryginalność.

Wystąpiena referentów wywołały wiele pytań, uwag i refleksji na temat stanu świadomości społecznej w ogóle, jak też w krajach słowańskich.

W drugiej części sobotniej sesji plenarnej, kierownicy sekcji przedstawili sprawozdania z prac w sekcjach. Sekcją *Filozofia — Naród—Kultura* kierował prof. Stefan Symotiuk (UMCS), zaś sekcją *Religia—Naród—Społeczności lokalne* prof. Zbigniew Stachowski.

Prof. Stefan Symotiuk w syntetycznym skrócie przedstawił przebieg prac sekcji, podkreślając jej wysoki poziom merytoryczny. W szczególności zwrócił uwagę na komunikat prof. Stanisława Jedynaka (UMCS) *zatytułowany Filozofowie słowiańscy w światowych encyklopediach i słownikach filozoficznych,* który wykazał, że znajomość filozofii słowiańskiej jest raczej niewielka, a szereg słowników i encyklopedii filozoficznych zawiera rażące przeoczenia, błędy i brak znajomości przedmiotu. Prof. Stefan Symotiuk zwrócił również uwagę, że wystąpienia prof. Józefa Bańki (UŚ), prof. Henryka Pisarka (UWr.), prof. Zbigniewa Pucka, dr Olega Semaka (FU SAV), dr Stanisława Janeczka (KUL), dr Piotra Górskiego (AGH), dr Romana Odżegi (AE we Wrocławiu), wniosły wiele nowych i interesujących treści dotyczących stanu filozofii w Polsce i w krajach słowiańskich. W podsumowaniu kierownik sekcji *Filozofia — Naród — Kultura* stwierdził, że obrady tej sekcji stanowią raczej otwarcie dyskusji na temat stanu filozofii w krajach słowiańskich, a nie jej zakończenie. W ramach tej sekcji wygłoszono jedenaście referatów i komunikatów.

Prof. Zbigniew Stachowski, kierujący pracami sekcji *Religia—Naród—Społeczności lokalne,* w sprawozdaniu z prac sekcji wyraził przekonanie, że w związku z różnorodnością tematyczną wystąpień, dokonanie podsumowania i oceny byłoby rzeczą wręcz karkołomną. W miejsce tego zwrócił uwagę na te referaty, które wywołały szczególne zainteresowanie i dyskusję. Były to: wystąpienie prof. Andrzeja Andrusiewicza (WSP Rzeszów), który wygłosił referat pt. *Rosyjski mesjanizm religijny w XIX wieku,* oraz referat prof. Zbigniewa Drozdowicza (UAM) pt. *Filozofia Życia i przeżycia przeciętnego katolika, urzędnika i akademika w dzisiejszej Polsce,* jak też sprawozdanie z badań dr Józefa Baniaka pt. *Postawy i działania parafialne katolików miejskich.* W sumie w ramach sekcji wysłuchano dziewięciu referatów i komunikatów.

W dyskusji nad sprawozdaniami podkreślono znaczenie tematyki badawczej, podjętej w ramach konferencji. Opinie uczestników konferencji były zgodne, co do zasadności kontynuowania i rozwijania dociekań nad filozofią i ruchami religijnymi w krajach słowiańskich. Z dużym zainteresowaniem spotkała się propozycja zgłoszona przez prof. Stanisława Jedynaka dotycząca opracowania i wydania *Słownika filozofów Europy Środkowej i Wschodniej,* jako wspólnej pracy specjalistów z państw Europy Środkowej i Wschodniej.

Refleksjami dotyczącymi przebiegu konferencji, jej merytorycznych osiągnięć i organizacji podzielili się m. in. prof. Ludmiła Żuk-Łapińska (WSP Rzeszów), prof. Eugeniusz Górski i inni. Wyrażono przekonanie, że w możliwie krótkim czasie należałoby opublikować materiały z tej konferencji.

Z kronikarskiego obowiązku należy dodać, że konferencja została zorganizowana ze środków szeregu instytucji, w szczególności Komitetu Badań Naukowych, Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, Instytutu Filozofii i Socjologii WSP, Fundacji Rozwoju Ośrodka Akademickiego—Rzeszów, Radia Rzeszów S. A., Van Pur S. A.

Wypada również zaznaczyć, że materiały konferencji zostały już wydane. Książka nosi tytuł *Filozofia i religia w kulturze narodow słowiańskich* (pod red. T. Chrobaka, Z. Stachowskiego. Wydawnictwo WSP, Rzeszów 1995, 310 s.). W publikacji pomieszczono również artykuły nadesłane na konferencję, które nie zostały wygłoszone z powodu absencji autorów. Natomiast referat prof. Tadeusza Kisielewskiego pt *Idea solidarności słowiańskiej a problem konfliktu interesów narodowych i państwowych na przykładzie stosunków polsko-czeskich*, został opublikowany we „Frazie" 1995/8, a wystąpienie dr Olega Semaka z Bratysławy pt. *„Człowiek z podziemia" Dostojewskiego jako filozof postmodernizmu* — w 9 numerze „Frazy".

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

HENRYK BENISZ
Akademia Wychowania Fizycznego w Warszawie

NEW AGE: OŚWIECONA FILOZOFIA CZY CIEMNA TEOZOFIA?

New Ag e (Nowa Era) jest swoistym fenomenem kulturowym schyłku XX wieku. Mają z nim do czynienia wszyscy, zwłaszcza ci, którzy najmniej zdają sobie z tego sprawę. Doktryna New Age jest prezentowana nie tylko w specjalistycznych książkach, audycjach radiowych i telewizyjnych, oferowanych przez coraz bardziej gęstą sieć mediów Nowej Ery. Bardzo często pojawia się ona w filmach (np. Star Wars, Hair, Defend Your Life, Twin Peaks), a jeszcze częściej współtworzymy ją sami, gdy wybiórczo interpretując świat, zaczynamy puszczać wodze fantazji. New Ade nie jest bowiem jakąś zinstytucjonalizowaną ideologią. Właściwie nawet dokładnie nie wiadomo, skąd i kiedy pojawiła się nazwa tego ruchu. Jednak istnieją „duchowi guru" New Age, którzy swoimi teoriami zainicjowali powstanie ruchu, jak też współcześni liderzy, którzy rozbudowali i spopularyzowali powstającą doktrynę. Dlatego dzisiaj można już chyba pokusić się o próbę przedstawienia całościowej koncepcji New Age. Przyjrzyjmy się jej bliżej.

Poprzez (samo)transcendencję ku wyższej świadomości

Swoją „psychologiczną metafizyką" *New Age* upodabnia się do filozofii Wschodu. Można by nawet uznać ją za zachodnią odmianę hinduizmu z okresu Upaniszad. Przypomnijmy, że mniej więcej w IX wieku p. n. e. na terenie Indii dokonała się głęboka przemiana w myśleniu o świecie, przesuwająca wyraźnie akcent z religijnego rytualizmu na filozoficzno-religijny indywidualizm. Kapłanów, strzegących dotąd porządku kultowego i ceremonii składania ofiar, zastąpili jogini, uczący doświadczania boskości w swym własnym wnętrzu. Wielu z nich pojmowało jednak ową boskść *(Brahman)* na wzór „zasady świata", kontemplowanej w medytacyjnym wyciszeniu. Daleka była ona od jakiejkolwiek antropomorfizacji, aczkolwiek dawała się odkryć i rozpoznać jedynie w najgłębiej pojętej jaźni konkretnego bytu ludzkiego *(Atman).* Stąd też trudno byłoby — z filozoficznego punktu widzenia — dokładnie określić, czym jest boskość, jak też wykreślić granice transcendencji. Hinduistyczne doświadczenie teologalne nie dokonuje się bowiem w kategoriach czasoprzestrzennych i—ściśle biorąc—nie ma charakteru relacyjnego. Pozostaje czymś najbardziej ogólnym, percypowanym w czymś najbardziej szczególnym, tj. w „istocie" tu i teraz bytującego człowieka.

Tak pojmowany hinduizm stał się fundamentem doktryny *New Age.* Wyjaśnia to trudności ze sklasyfikowaniem tego ruchu. Wielu filozofów widzi w nim jakąś nową,

zachodnią religię, zaś wielu religioznawców dopatruje się w nim znamion nowej filozofii. Powodem tych kontrowersji jest również fakt, że zwolennicy *New Age*, w docieraniu do najgłębszych warstw swej jaźni, posługują się rozmaitymi środkami i psycho-technologiami'. M. Ferguson, której książka stała się wyznacznikiem nowego myślenia dla innych zwolenników ruchu, stwierdziła, że „narkotyki psychogenne, pomimo tego, iż są czasami nadużywane, pozwoliły znacznej liczbie osób dokonywać wizjonerskiego doświadczania samotranscendencji, dlatego mogą one determinować przyszłość ludzkiego rozwoju. To nie jest utopia, ale zbiorowy, odmienny stan świadomości”[2].

Zwróćmy uwagę na cel, ku któremu ma zmierzać to doświadczenie. Jest nim osiągnięcie innego stanu świadomości niż nasz współczesny. Jaki ma być ten stan? W naszej świadomości ma dokonać się przywrócenie (utraconej w stechnicyzowanym świecie?) jedności: „Wszystkie dusze stanowią jedno. Każda z nich jest iskrą pochodzącą od pierwotnej duszy, która wrodzona jest we wszystkich duszach [...]. *Yoga* oznacza dosłownie ’jedność’”[3].

Ideałem staje się osiągnięcie całościowego i to ściśle monistycznego sposobu widzenia i przeżywania świata. Nikt ani nic nie jest odizolowanym od całości elementem; wszystko co istnieje, jest ze sobą konstytutywnie powiązane za pomocą przemieszczających się dusz na drodze kolejnych inkamacji *(Samsara).* Znowu wyraźnie tu widać silne wpływy hinduizmu. „Logika” kolejnych wcieleń nie ma jednak zabarwienia etycznego, nie chodzi w niej o jakieś odpokutowanie za popełnione grzechy. Nie chodzi o to, aby się od czegoś uwalniać, ale aby ku czemuś zmierzać. Zwolennicy *New Age* wyraźnie akcentują nie zło i ograniczenia w naturze ludzkiej, ale dobro i istniejące potencjalności. Przekonanie o wędrówce dusz służy więc samodoskonaleniu się, osiąganiu pełniejszego zrozumienia prawdy. Aczkolwiek nie wiadomo zbyt dokładnie, czym ona jest, chociaż wiadomo, że jest wszędzie i we wszystkim — nie tylko w ludziach, ale i w zwierzętach, roślinach oraz bytach nieorganicznych. Wzrastanie w doskonałości jest długotrwałym procesem, w trakcie którego dusza sukcesywnie zapoznaje się z coraz większą „porcją” prawdy. Shirley MacLaine, która zyskała jeszcze większy rozgłos jako liderka *New Age* niż jako aktorka, pisze, że „dusza nie umiera i rzeczywiście kolejno zamieszkuje inne ciała, aby się uczyć i wzrastać, przebywając na ziemi”[4].

W swej skrajnej postaci *New Age* jest ruchem — w tradycyjnym tego słowa znaczeniu — ateistycznym. Jeśli bogami w jakiejś mierze stają się wszyscy ludzie, to zatraca się możliwość istnienia jedynego Boga. Wspomniana S. MacLaine pisze bez ogródek: „Każda dusza jest sama dla siebie Bogiem, albowiem ty jesteś Bogiem. Kochać siebie oznacza kochać Boga”[5].

[1] Termin wprowadzony przez M. Ferguson na określenie praktyk okultystycznych, prowadzących do oczyszczenia i wzrostu świadomości.

[2] M. Ferguson: *The Aquarian Conspiracy.* Los Angeles 1980, s. 62.

[3] Tamże, s. 380.

[4] S. MacLaine: *Dancing in the Light.* Toronto 1985, s. 41.

[5] Tamże, s. 343.

Wywyższenie człowieka do rangi Boga nie dokonuje się jednak w kontekście ściśle religijnym. Właściwie to w ogóle nie wchodzi tu w grę walka o tron boskości. Człowiek *Nowej Ery* nie wykazuje zakusów na boskie prawa czy przywileje; jedynym czego pragnie, to uniezależnić się od obowiązków i zależności od jakiejś innej, nad-ludzkiej istoty. Odtąd człowiek ma się czuć panem samego siebie, ale nie panem nad kimś lub czymś innym, niż on sam. Pojawia się tu nowy obszar wolności i odpowiedzialności: wolności do uczenia się życia i odpowiedzialności za jednostkową konkretyzację tego życia. Jest to nowa, duchowa perspektywa, oczyszczająca świadomość człowieka: „Z chwilą, kiedy zrozumieliśmy, że sami byliśmy odpowiedzialni za wszystko, co się nam wydarzyło, mogliśmy pozytywnie i konstruktywnie kontynuować nasze życie. Dotyczyło to wszystkiego i to niezależnie od tego, czy chodziło o związek miłosny, śmierć, utraconą pracę czy też chorobę. My wybieramy te doświadczenia, aby się z nich uczyć — moim zdaniem jest to właśnie to, o co w życiu chodzi: uczenie się i radość wiedzy, że życie to nieustanne lekcje”[6].

Wypowiedzi niektórych zwolenników *New Age* mają bardziej panteistyczny niż ateistyczny charakter. Nie podkreślają „ubóstwienia” człowieka, ale jego przebóstwienie wszechobecnym Bogiem. Jeden z teoretyków ruchu, Beverly Galyean, stwierdza; „Z chwilą, gdy zaczniemy dostrzegać, że wszyscy jesteśmy Bogiem, że wszyscy posiadamy atrybuty Boga, wówczas sądzę, że całym celem ludzkiego życia stanie się przyjęcie na nowo podobieństwa do Boga, jako czegoś własnego, doskonałą miłość, doskonałą mądrość, doskonałe zrozumienie, doskonałą inteligencję. Gdy to czynimy, powracamy do dawnej, istotowej jedności, jaką jest świadomość”[7].

Nie zmienia to jednak faktu, że ostatecznie zawsze chodzi o człowieka i jego świadomość. Oczyszczenie i wzrost świadomości jest zasadniczym celem, do którego dążą zwolennicy *New Age*[8].

Era Wodnika z perspektywy nowej syntezy dziejów

Dążąc do wzrostu świadomości, należy — paradoksalnie — coraz bardziej ją zgłębiać. Pomocną w tym procesie okazała się psychologia głębi C. G. Junga. Teoretycy *New Age* odnajdują w niej wiele inspirujących myśli dla rozwoju własnej doktryny.

Jung, prócz Freudowskiej podświadomości indywidualnej, wyodrębnił również podświadomość zbiorową. Zawierają się w niej doświadczenia całej ludzkości, stąd też w oparciu o nią możemy najwięcej dowiedzieć się na temat człowieka. Dziedzicznie przekazywane obrazy podświadomości zbiorowej, Jung nazwał archetypami, zaś podstawowym jest mandala, będąca rodzajem „magicznego kręgu” wyobrażanego pod postacią koła, kwadratu czy czworokąta Mandala symbolizuje absolutną jaźń, w której chaos świata powraca do pierwotnego ładu i harmonii. Potwierdza to,

[6] Tamże, s. 12.

[7] Cyt. za: F. Adeney: *Educators Look East.* "Spiritual Counterfeits Journal" 5/1981, s. 29.

[8] Temu celowi służy m. in. założony i kierowany przez dr E. D. Mitchella — byłego kosmonauty pilotującego „Apollo 14” — Instytut Nauk Intelektualnych (Zob. K. R. Wade: *Sekrety New Age.* Warszawa 1991, s. 5).

zdaniem Junga, istotowo monistyczną budowę świata i „psychofizyczną jedność fenomenu całości życia”[9].

Wychodząc od idei monizmu, Jung prowadził badania nad możliwością dokonania określonej syntezy dziejów. Kluczem do niej miała być — co zabrzmi wręcz nieprawdopodobnie — alchemia. „Kiedy zacząłem rozumieć alchemię, pojąłem, że to ona jest historycznym ogniwem, [łączącym] z gnostycyzmem, i że w związku z tym istnieje pewna ciągłość między przeszłością a teraźniejszością. Będąc zakorzenioną w średniowiecznej filozofii przyrody, alchemia stworzyła pomost z jednej strony ku przeszłości — ku gnostycyzmowi, a z drugiej strony ku przyszłości, ku współczesnej psychologii podświadomości”[10].

Wgłębiając się w pisma Paraceliusa, szwajcarskiego lekarza i alchemika doby odrodzenia, Jung doszedł do wniosku, że alchemia jest formą filozofii religii". Uczy ona, że człowiek — podobnie jak każdy inny byt—jest częścią wiecznie istniejącej boskości. Tak jak każdy z nas jest *ego* swej własnej istoty, tak też Bóg—dysponujący osobowością — jest *ego* wszechświata. Gnostyckie echa w naukach alchemików doprowadziły Junga do przyjęcia panteistycznego obrazu boskości. Od tego momentu zajmował się prawie wyłącznie scalaniem „wiedzy tajemnej” z wiedzą naukową, chcąc stworzyć ściśle naukową astrologię. Przeprowadzone przez Junga astrologiczne obliczenia, zostały dziwnym trafem potwierdzone przez matematyków z Uniwersytetu w Chicago. To utwierdziło go w przekonaniu, że stoimy aktualnie u progu nowej ery: ery Wodnika. Musi ona w nieunikniony sposób nastać po poprzedzających ją wielkich okresach astrologicznych: „Byk i Bliźnięta to dawne okresy przedhistoryczne. Niewiele o nich wiemy. Koziorożec jest nam jednak bliższy — Aleksander Wielki był jednym z jego przejawów. Działo się to na dwa tysiące lat przed początkiem ery chrześcijańskiej. Z tą erą wkroczyliśmy w znak Ryb. Nie ja wymyśliłem symbol ryby—jest on znakiem chrześcijaństwa: rybak ludzi, *pisciculi christianorum.* Chrześcijaństwo naznaczyło nas bardzo głęboko, ponieważ odzwierciedla ono bardzo dobrze symbol ryby. Popełnia jednak błąd, uważając się za jedyną prawdę, gdyż w naszych czasach jest ono jedną z wielkich manifestacji prawdy. Zaprzeczenie temu oznaczałoby wylanie dziecka z kąpielą. Co następuje potem? Wodnik — przelewanie się wody z jednego miejsca w drugie [...]. Gdy chodzi o Wodnika, będzie on pojemnikiem. Jest to bardzo dziwny symbol. Nie śmiem go interpretować. Na tyle, na ile można powiedzieć, jest to obraz nadchodzącego, wielkiego człowieka. Na ten temat można odkryć jeszcze wiele, bardzo wiele w samej *Biblii*. *Biblia* zawiera więcej rzeczy niż potrafią przyjąć teologowie”[12].

„Wodnikowe” poglądy Junga zostały w całości wchłonięte przez doktrynę *New Age.* Powołując się na rzekome wyliczenia, że każda nowa era pojawia się co 2160 lat, zwolennicy tego ruchu oczekują nastania ery Wodnika za około 150-200 lat Jednak niektórzy z nich twierdzą, że era ta już się rozpoczęła. Jak widać, interpretacja

[9] C. G. Jung: *Man and His Symbols.* London 1964, s. 309.

[10] Tegoż: *Memories, Dreams, Reflections.* New York 1961, s. 200-201.

[11] Tamże, s. 209.

[12] G. Duplain: *On the Frontiers of Knowledge*. Wywiad z Jungiem opublikowany w: *Jung Speaks* (wyd. W. McGuire, R. F. C. Hull). Princeton 1977, s. 412-413.

wyników badań astrologicznych nie jest jednoznaczna i dopuszcza duży „margines błędu".

Czym ma się stać nowa era dla człowieka? Co konkretnego wniesie ona w jego życie? Na tak postawione pytania zwolennicy *New Age* odpowiadają, że nowa era pozwoli osiągnąć człowiekowi nową jakościowo formę świadomości. Będzie to świadomość totalna, zawierająca w sobie całość istnienia. Stosowanie już dzisiaj różnych technik medytacyjnych i oczyszczanie świadomości ma nas przygotować na tę tak znamienną w skutkach chwilę, kiedy w pełni zrozumiemy, że staliśmy się jakby bogami. Zwolennicy *New Age* znowu chętnie powołują się na „proroctwa" Junga i wraz z nim twierdzą, że nastanie ery Wodnika zostanie poprzedzone „duchem większej otwartości względem tego, co jest nieświadome, poświęceniem większej uwagi snom, wzrostem poczucia fizycznej i psychicznej totalności oraz nierozerwalności, większym zainteresowaniem samowiedzą, wyższą higieną umysłową"[13].

Były astrolog, Charles Strohmer, który niegdyś zajmował się stawianiem horoskopów i odkrywaniem tajemnic ludzkiej „duszy", obecnie jest już bardzo daleki od jakichkolwiek praktyk okultystycznych. Jednak jest świadkiem przemian, jakie zachodziły w kulturze pod wpływem astrologii, torującej drogę ku nowej erze. Zauważa on, że jeszcze „pięćdziesiąt czy sześćdziesiąt lat temu nie wyrażano potrzeby głębszego zrozumienia tej religio-nauki. Rzadko spotykało się kogoś, kto by traktował tę sztukę poważnie. Dzisiaj jest inaczej, i to do tego stopnia, że stała się nie tylko elementem zachodniej pop-kultury, ale i jedną z podstawowych praktyk tak zwanego ruchu *New Age*[14].

Ten sam autor dodaje: „W naszym stuleciu astrologia rozkwitła w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Musical rockowy *Hair* zapowiedział nastanie ery Wodnika Kiedy młodzi łuckie i propagowana przez nich kultura, angażowali się w religie Wschodu, narkotyczne odloty i wszelkiego rodzaju inne nowe doświadczenia, astrologia zaczęła się cieszyć niebywałą popularnością. Obecnie, przelotna na pozór moda wyrobiła już sobie mocną pozycję, stając się najszerzej praktykowany, okultystyczną rozrywką człowieka, nieodłącznym elementem codziennego życia".

Osoby zainteresowane astrologią, nie tylko przyczepiają na swoich ubraniach czy samochodach plakietki, informujące o przynależności do określonego znaku zodiaku. Nie tylko gwałtownie rośnie sprzedaż różnego rodzaju astrologicznych gadżetów, poradników i programów komputerowych. Astrologia zaczyna decydować o kształcie światowej polityki. Wystarczy wspomnieć, że Nancy Regan zasięgała rady astrologa we wszystkich poważniejszych sprawach, którymi zajmował się jej mąż, wówczas prezydent Stanów Zjednoczonych. Można by uznać, że nic w tym wielkiego, wszak i babiloński Nabuchodonozor, później greccy i rzymscy władcy, jak również Elżbieta I, Napoleon Bonaparte i Edward VII — także regularnie korzystali z usług astrologów. Czy powyższe fakty nie powinny jednak skłaniać do głębszych refleksji?

[13] Tamże, s. 413-414.

[14] Ch. Strohmer: *Czego nie powie ci horoskop.* Warszawa 1993, s. 13.

[15] Tamże, s. 5.

Czym właściwie astrologia zdobyła sobie aż tak wielką popularność? Zdaniem Strohmera, „w dzisiejszych czasach potrzeba nam metod, które—jak astrologia—podadzą pewne informacje o ludzkiej naturze, nie będą jednak nakładać żadnych zobowiązań moralnych. Astrologia zdobyła sobie dziś uznanie, bowiem oferuje wiedzę o wszechświecie i ludzkiej duszy, a nie zawiera żadnego określonego szkieletu moralnego, któremu musielibyśmy się podporządkować”[16].

Psycho-technologie w służbie łączności z wszech-światem

Wśród zwolenników ruchu New Age bardzo rozpowszechnione jest posługiwanie się *enneagramem (ennea* = dziesięć, *gramma* = rysowanie linii). Dzięki niemu można rzekomo określić własną, astrologiczną osobowość. Koncepcja enneagramu powstała prawdopodobnie w środowisku mistycznych szkół muzułmańskich, jednak trudno jest dokładniej określić, gdzie i kiedy[17]. Mimo, iż jest on otaczany ścisłą tajemnicą, został w początkach naszego stulecia „przemycony” za Zachód przez wiele podróżującego po świecie Rosjanina, G. J. Gurdijeffa. Zaczął on rozpowszechniać enneagram w Moskwie, w założonym przez siebie Instytucie Dla Harmonijnego Rozwoju Człowieka, ale rewolucja zmusiła go do emigracji do Francji, gdzie kontynuował swoje prace. Zasadniczą ideą enneagramu było wróżenie na podstawie liczbowych spekulacji, które miały odniesienie do diagramu, składającego się z koła z zaznaczonymi na okręgu liczbami od 1 do 9 i wykreślonych w środku koła trójkąta i heksakąta. „Wiedza” czerpana z enneagramu pozwalała interpretować wszelkie procesy, zachodzące w ludziach i świecie.

Jednak dopiero modyfikacja enneagramu przez Oscara Ichazo, pozwoliła mu przeżyć prawdziwy renesans. Ichazo już we wczesnej młodości doznawał silnych stanów mistycznych, które spowodowały, że zaczął się interesować własną świadomością. W tym celu zapoznawał się z przeróżnymi formami okultyzmu, hipnozą i parapsychologią. W końcu stworzył własną szkołę okultystyczną, gdzie był „mistrzem” kontaktującym się z innymi, niejednokrotnie dawno już zmarłymi „mistrzami”. W latach 60. naszego stulecia udoskonalił dawny enneagram poprzez wprowadzenie i opis typów osobowości. Każdy z tych typów ma swój zwierzęcy odpowiednik *(Totem).*

Enneagram, jaki jest dzisiaj stosowany przez wielu zwolenników *New Age*, stanowi jeszcze bardziej udoskonaloną wersję dawnego, muzułmańskiego wzorca. Jeden z uczniów Ichazy, Claudio Naranjo, uzupełnił go bowiem o nader rozbudowany system analizy dynamiki osobowości. Istnieje wiele poradników w wydaniach

[6] Tamże, s. 14. Opinia Strohmera jest w pełni uzasadniona. Wspomniana już M. Ferguson, w swej „biblii *New Age”* pisze bowiem: „Natura ludzka nie jest ani dobra, ani zła, ale otwarta na ciągłą przemianę i transcendencję. Musi tylko odkryć siebie” (M. Ferguson: *Acquarian Conspiracy*. Op. cit., s. 29). Podobnie uważa S. MacLaine: „Nie ma czegoś takiego jak zło. Zło to lęk i niepewność. Zło jest tym, co sądzisz, że nim jest" (S. LacLaine: *Dancing...*, op. cit., s. 203).

[17] M Bessing uważa, że enneagram powstał w Afganistanie ok. 2 tys. lat temu (zob. M. Bessing: *The Enneagram.* Denville 1984, s. 1). M. Pacwa natomiast jest przekonany, że enneagram pozwalający badać osobowość, powstał zaledwie 30 lat temu (zob. M. Pacwa: *The Enneagram: Questions that Need Answering.* W: New *Covenant.* Ann Arbor 1991, s. 14).

książkowych oraz na kasetach, także ukazuje się kwartalnik "Enneagram Educator". To wszystko w tym celu, aby każdy mógł poznać swoją astrologiczną osobowość i dobrze przygotować się na nastanie ery Wodnika Dostąpienie daru oczyszczenia świadomości nie jest jednak takie proste. Przede wszystkim trzeba należeć do grupy okultystycznej Ichazy. Kto zaś nie podporządkowuje się zaleceniom „mistrza", ten zostaje skreślony z listy członków, a dla jego *ego* nie ma już żadnej nadziei na przemianę w czystą istotę. Zakazane jest także kontaktowanie się z niektórymi duchami...

„Naznaczeni" enneagramem uważają, że każdy człowiek rodzi się w swej własnej istocie. Dopiero później, pod wpływem presji wywieranej na człowieka przez otaczającą go rzeczywistość, pojawia się element „skażenia" i zniewolenia *ego.* Wyzwolić się od niego można poprzez pracę nad sobą, głównie za pośrednictwem enneagramu. Dzięki niemu osiąga się stan oświecenia, odmienny stan świadomości lub nirwanę. Tylko poprzez zniszczenie własnego, aktualnego *ego,* opisanego przez enneagram, można ponownie powrócić do swej istoty. Komu się to nie uda w tym życiu, tj. w tym wcieleniu, będzie musiał wielokrotnie wcielać się (inkarnować), aż osiągnie swój cel i oczyści własną świadomość.

Zwolennicy *New Age* uważają, że opowiadania osób, które przekroczyły jednostkową „linię życia" są prawdziwe. Książka Raymonda Moodiego *Życie po życiu,* jest w tym środowisku niekwestionowanym autorytetem Moody opisał w niej 50 opowiadań osób, które po rzekomej własnej śmierci, uwalniały się od ciała, a następnie unosiły w długim, ciemnym tunelu w kierunku niezwykle jasnego światła. Na końcu tej podróży oczekiwały na nie dusze zmarłych krewnych oraz inne, bliżej nie określone istoty.

Znane są także inne, parapsychologiczne eksperymenty Moodiego, które opisano w książce *Powrót (Corning Back).* Osoby biorące udział w tym eksperymencie, poddawano hipnozie j „przenoszono" w czas sprzed ich narodzin. W ten sposób miały one dotrzeć do swych poprzednich wcieleń. Po powrocie z „powrotu" dzielono się wrażeniami z przeżytych doznań w społeczności Eskimosów, czy w epoce kamienia łupanego. Istnieje więc jakoby możliwość przemieszczania się poza ciałem w dowolnym zakresie. Trzeba przy tej okazji wspomnieć, że sam „dr Moody przyznaje się do dziewięciu wcześniejszych wcieleń — począwszy od jakiegoś 'prehistorycznego człowieka' bytującego na drzewach, a skończywszy na mieszkańcu cesarstwa rzymskiego, którego zaatakował i zabił na arenie lew"[18].

Nie zawsze trzeba się samemu gdzieś przenosić. Można też pozwolić, aby ktoś inny przeniósł się do naszego ciała. W terminologii *New Age* określa się to mianem *kantowania.* Jest to współczesna, „nowocześniejsza" niż wywoływanie duchów, forma kontaktowania się z nieżyjącymi (nieżyjącymi już lub w ogóle) naszym życiem istotami. Po wprowadzeniu w trans, osoba kanałująca nagle zaczyna mówić zmienionym głosem, który nie jest już jej własnym, ale głosem przemawiającego przez nią ducha.

Stosowane są także kontakty za pośrednictwem tzw. *automatycznego pisma.* Polega ono na tym, że odpowiednie *medium* pisze ręcznie lub na maszynie w sposób

[18] *Czy reinkarnacja wyjaśnia tajemnice życia?* „Przebudźcie się! " 7/1994, s. 20.

niezależny od jej woli to, co „dyktuje" mu jakaś inna istota. W ten sposób Ruth Montgomery, nazywana „pierwszą damą *New Age*", kontaktuje się ze swym zmarłym ojcem., który niegdyś był słynnym spirytystą. Dzięki niemu i innym duchom dowiedziała się, w jaki sposób niektóre pozaziemskie istoty potrafią urzeczywistniać własne zmartwychwstanie po śmierci: „Manipulując atomami, mogli pojawiać się i znikać, kiedy chcieli. Był to pokaz dla Ziemian tego, co mogą osiągnąć, jeżeli także odłączą się od fizycznego magnetyzmu Ziemi i staną się lżejszymi od powietrza formami myślowymi [...]. W ten sposób Jezus opuścił grób bez śladu swego ciała"[19].

Montgomery otrzymywała także informacje od przybyszów z Kosmosu, krążących na statkach wokół Ziemi. Opisali jej, w jaki sposób uczestnicy nowej ery zostaną kiedyś zabrani z ulegającej zagładzie planety: „Wielka Ewakuacja rozpocznie się nagle. Odbędzie się to szybko jak błyskawica, pojawiająca się na niebie. Nasze statki ratownicze zbliżą się w mgnieniu oka. Ludzie zostaną poderwani, uniesieni przez nasze mniejsze statki. Owe mniejsze statki są jakby taksówkami, które przewiozą ludzi na większe statki, znajdujące się powyżej, w atmosferze, gdzie jest wystarczająco dużo miejsca, mieszkań i zaopatrzenia dla milionów ludzi"[20].

Do nastania ery Wodnika i możliwości zostania „ewakuowanym" przez nieziemskie istoty, trzeba się dobrze przygotować. Była już mowa o oczyszczeniu świadomości poprzez praktyki medytacyjne oraz o okultystycznych „oświeceniach" świadomości. Przyszedł czas, aby powiedzieć o mocy kryształów, które są — jak twierdzi Katrina Raphacll oraz inni teoretycy ruchu *New Age* — pośrednikami pomiędzy wszystkimi istotami i całym Kosmosem. Dzieje się tak dzięki wibracji (pulsacji), jaka następuje w kryształach oraz we wszystkim, co tylko istnieje. Twórcy doktryny tego ruchu usiłują posiłkować się współczesną fizyką i twierdzą, że wszystkie struktury podatomowe są zbudowane na bazie światła. Ono zaś, poruszając się, wywołuje wibracje. Ludzie także są zbudowani ze świetlnych wibracji, i to nie tylko ich ciała, ale także umysły. Miarowe pulsacje łączą istotę człowieka z istotą wszechświata, pozwalając wchodzić we wzajemny rezonans. Dzięki wszech-łączności kosmicznej uzyskiwanej za pomocą kryształów, staje się możliwe doskonalenie umysłu i świadomości ludzkiej. Bowiem zadaniem kryształów jest przekazywanie nam kosmicznych prawd oraz umożliwienie uświadomienia sobie tych prawd, które są ukryte w nas samych. Raphaell mówi, że kryształy są jak lustro i „odbijają twoją własną mądrość z powrotem do ciebie"[21].

Zgodnie z naukami Raphaell (uzyskanymi *notabene* dzięki kryształom), ludzkość może doprowadzić siebie albo do wzrostu świadomości i gotowości wejścia w erę Wodnika, albo do samozagłady. Aby mogła powstać prawdzwie nowa era

[19] R. Montgomery *The World Before.* New York 1976, s. 287-288.

[20] Tejże: *Aliens Among Us.* New York 1985, s. 51-52.

[21] K. Raphaell: *Crystal Enlightenment.* New York 1985, t. 1, s. 13-14.

i nowa świadomość nowego świata, ludzie muszą „porzucić minione, przestarzałe systemy programowania i ideologie" oraz „dołączyć swoje siły do tych kamieni"[22].

Nowo-wiekowa wiedza *contra* tradycyjna wiara

Religijność zwolenników *New Age* nie opiera się na wierze, ale na wiedzy. Istota pojęcia 'religia' uległa więc całkowitej przemianie. Dokonywało się to stopniowo, ale przysłowiową „kropką nad i" była chyba wypowiedź Junga podczas wywiadu udzielonego radiu BBC. Na pytanie, czy wierzy w Boga, Jung odparł: „Nie wierzę, ja wiem".

Swoją „wiedzę" relgijną opierał na swoiście pojmowanym doświadczeniu, które miało być doświadczeniem woli samego Boga. Uważał, że „w sprawach religijnych liczy się tylko doświadczenie"[24]. Własne wniknięcie w owo doświadczenie spowodowało ostateczny rozłam teoretyczny między C. Jungiem a jego ojcem, pastorem Kościoła reformowanego: „Było to coś, czego mój ojciec nie zrozumiał, pomyślałem. Nie udało mu się doświadczyć woli Boga, przeciwstawił się temu z najczystszych pobudek i z najgłębszej wiary [...]. Nie znał on jednak bliskiego, żywego Boga, który stoi wszechmocny i wolny ponad swoją biblią i ponad swoim Kościołem, który wzywa człowieka do uczestnictwa w swojej wolności i może przymusić go do wyrzeczenia się własnych poglądów i przekonań, aby mógł on wypełnić bez wahania nakaz Boga. Sprawdzając ludzką odwagę, Bóg nie postępuje zgodnie z ludzkimi tradycjami, niezależnie od tego, na ile są święte. W swej wszechmocy troszczy się o to, aby z takich prób odwagi nie wynikało nic złego"[25].

W ocenie Junga, współczesne chrześcijaństwo odcięło się od swych korzeni umiejscowionych w sferze mitycznej. Zaczęło także ujmować człowieka jednoaspektowo, pomijając jego cielesność, negatywne właściwości i twórczą wyobraźnię. Dlatego doświadczenie ludzkie oddzieliło się od doświadczenia boskiego. Tymczasem w Bogu istnieje zarówno dobro, jak i zło: „Odkryłem, że jest czymś niewłaściwym, iż filozofowie nie przedstawiają wyjaśnienia dla ciemnych postępków Boga [...]. Światłość i mroczność Boga wydają mi się być faktem, który można zrozumieć, chociaż jest on trudny"[26]. Z wielką swobodą przedstawił swoją wizję Boga, która radykalnie różniła się od Boga znanego z *kart Biblii*: „Wiedziałem z doświadczenia, że Bóg nie czuł się urażony moim bluźnierstwem, ale wręcz przeciwnie, nawet zachęcał mnie do tego, ponieważ chciał nie tylko ujawnić oraz ukazać jasną i pozytywną stronę człowieka, ale także jego mroczność i nie-boskość"[27].

[22] Tamże, s. 45-47. W wielu miejscach na Ziemi powstają centra *New Age,* z których najbardziej znany jest Findhorn w USA. Liderzy ruchu uważają go za „ośrodek siły duchowej" (E. Caddy: *The Findhorn Garden.* New York 1975, s. 36) „miejsce mocy na Cluny Hills" (W. I. Thompson: *Passages About Earth.* New York 1973, s. 181).

[23] Cyt. za: M. Pacwa: *Katolicy wobec New Age.* Kraków 1994, s. 41.

[24] C. G. Jung: *Memories, Dreams, Reflections.* Op. cit., s. 98.

[25] Tamże, s. 40.

[26] Tamże, s. 62-63.

[27] Tamże, s. 70.

Także Chrystus, jakiego przedstawia nam Jung, nie jest Bogiem-człowiekiem *Nowego Testamentu:* „Chrystus—podobnie jak Budda—jest wcieleniem jaźni, ale w zupełnie innym sensie. Obaj zamierzali przezwyciężyć świat Budda ze względów racjonalnych, Chrystus jako wyznaczona ofiara. W chrześcijaństwie więcej jest cierpienia, w buddyzmie więcej się widzi i czyni”[28]. Wzorując się na Jungu, zwolennicy *New Age* twierdzą, że Chrystus jest tylko pewnym stanem świadomości, który może zostać osiągnięty przez każdego człowieka. Innymi słowy, każdy człowiek potencjalnie jest Chrystusem.

Jung bardzo krytycznie oceniał także Kościół: „Zrozumiałem najgłębsze znaczenie mojego wcześniejszego doświadczenia: sam Bóg odrzucił teologię oraz zbudowany na niej Kościół [...]. Byłem również pewien, że żaden z teologów nie widział na własne oczy ’światła, które świeci w ciemności’, ponieważ gdyby je ujrzał, nie mógłby już uczyć religii zbudowanej na teologii, która wydała mi się bardzo niewłaściwa, gdyż nie można było z nią nic innego począć, jak tylko wierzyć bez nadziei”[29]. Stąd Jung wypowiada znamienne słowa: „Ze względu na Boga stwierdzam, że teraz odciąłem się od Kościoła, jak też od wiary mojego ojca i każdego innego”[30].

W ślad za Jungiem poszli zwolennicy *New Age.* Grupują się oni wokół założonego przez Elisabeth Clare Prophet, jedną z liderek ruchu, Uniwersalnego i Tryumfującego Kościoła (CUT: Church Universal and Triumphant) i przygotowują się na „przyjście w chwale” ery Wodnika.

„Chrystologia” CUT została rozbudowana dzięki pismom katolickiego teologa, Teilharda de Chardin SJ. Pisał on, że wszystkie formy organiczne i nieorganiczne ewoluują w kierunku Boga. Również ludzie, jako istoty tworzące noosferę, zmierzają ku swemu ostatecznemu celowi, jakim jest pełnia uduchowienia *(Pleroma)* w Punkcie Omega, tj. w Chrystusie. Na końcowym etapie ewolucji wszyscy zostaną ze sobą zjednoczeni w Bogu.

T. de Chardin jeszcze za życia był podejrzewany, a nawet oskarżany przez swych współwyznawców — chyba nie całkiem słusznie — o panteizm. Po śmierci jego pisma (zwłaszcza *Człowiek)* służą jednak ruchowi *New Age* jako teoretyczna podstawa koncepcji o dokonującym się w świecie oczyszczeniu i wzroście świadomości, będącym przygotowaniem do nastania *Nowej Ery.*

Istnieje też odwrotny kierunek oddziaływania. Wiele idei charakterystycznych dla *New Age,* zaczyna pojawiać się w naukach głoszonych przez przedstawicieli świata „urzędowych” teologów. Przykładem może być Matthew Fox OP, profesor katolickiego College of the Holy Name w Kalifornii, oraz kierownik Institute for Creation Center Spirituality[31].

Naukowiec ten, w którego zajęciach uczestniczą osoby związane z różnymi formacjami okultystycznymi, uważa, że „my jesteśmy kosmicznymi Chrystusami”[32].

[28] Tamże, s. 279.

[29] Tamże, s. 93.

[30] Tamże, s. 56.

[31] Zob. M. Pacwa: *Katolicy wobec...,* op. cit., s. 159.

[32] M. Fox: *The Corning of the Cosmic Christ.* San Francisco 1988, s. 138.

Wiele też uwagi poświęca astrologii, czerpiąc z niej informacje, które wykorzystuje w prowadzonych przez siebie badaniach. Na jej podstawie stwierdza, że czas od 1. wieku n. e. do 1997 roku jest „religijnie zdominowany przez Chrystusa”[33]. Potem zaś pojawi się. „zreinkarnowany Kościół następnej ery” ze „zmysłowymi sakramentami i liturgią’. Dlaczego? Wypowiedź Foxa nacechowana jest religijnym sceptycyzmem: „Albowiem era Konstantyna jest martwa. I neoplatonizm jest martwy, kartezjańskie wysiłki wznoszenia wiary są martwe, również wiara chrześcijańska, w takiej mierze, w jakiej została rozpoznana przez te wzorce kulturowe, w już martwej erze Ryb [...] Niektórzy biegną na Wschód, inni na pogański Zachód, jeszcze inni ku błąkającemu się agnostycyzmowi lub ku pustemu powtarzaniu chrześcijańskich formuł”[35]. Podobnie: „Ten Kościół, który znamy, umiera”[36] i „to chrześcijaństwo, które znamy, nie przetrwa, ponieważ wiemy teraz, że jest w bukłakach, które są pomarszczone, stare i podziurawione”[37].

*

Zdecydowanie nie jestem zwolennikiem ruchu *New Age*, ale rodzą się we mnie następujące pytania:

Jak to się dzieje, że astrologiczne przepowiednie, mimo ich — delikatnie rzecz ujmując — wątpliwej wiarogodności, mają w sobie tyle mocy, iż potrafią wpływać na ludzkie umysły, i to począwszy od tych „prostych”, a na „naukowych” kończąc?

Czy ludzkie wybory nie dokonują się *de facto* zupełnie inaczej i ze względu na co innego, niż można by mniemać, że się dokonują?

Gdzie leży granica pomiędzy poszukiwaniem prawdy, a jej przyjmowaniem?

Stąd: Czy najbardziej adekwatną „odpowiedzią” na pytanie postawione w tytule, nie jest brak odpowiedzi? *.

[33] M. Fox: *WHEE! Wee, wee All the Way Home! A Guide to the New Sensual Spirituality*. Wilmington 1976, s. I-III.

[34] Tamże, s. 196.

[35] M. Fox: *A Spirituality Named Compassion and the Healing of the Global Village, Humpty Dumpty and Us.* San Francisco 1979, s. 256.

[36] Tegoż: *The Coming of the Cosmic Christ.* Op. cit., s. 31.

[37] Tamże, s. 149.

[*] W jednym z poprzednich numerów „Edukacji Filozoficznej” B. Wolniewicz zaprezentował własną ocenę ruchu *New Age:* „Ideologia «Nowej Ery» jest tylko jeszcze jednym zbiorowym urojenim typu chiliastycznego, tyle że najnowszym. Jest też z gruntu antychrześcijańska. (...) od czasu Jana Jakuba Rousseau wciąż na nowo pojawiają się tacy, co wbrew wymowie faktów głoszą, że jest inaczej. Przepowiadał ich już Apostoł, pisząc do Tymoteusza (2 Tym; 4, 3-4), że «nadejdą czasy, kiedy ludzie nie potrafią już znieść zdrowej nauki, lecz wiedzeni własnymi namiętnościami i chciwi tego, co ucho łechce, wynajdą sobie mnóstwo nauczycieli i odwracając ucho od prawdy, do bajek się zwrócą». Właśnie to zrobili Idee «Nowej Ery» to metafizyka dla ubogich” (B. Wolniewicz: *Krytyka teodycei u Bayle’a.* „Edukacja Filozoficzna” 19/1995, s. 17. —przypis redakcji).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

ADAM BOSIACKI

MIKOŁAJ BIERDIAJEW O SOBIE SAMYM

Mikołaj Bierdiajew: *Świat poznania filozoficznego.* Wybór, przekład i wstęp J. Pawlak. Toruń 1995, 77 s.

W życiu każdego, kto choć trochę zastanawia się nad sensem własnej egzystencji, prędzej czy później przychodzą chwile dokonywania ostatecznego rachunku sumienia. W życiu myślicieli-filozofów taki moment bywa często przykry: z reguły u schyłku życia pojawia się świadomość, że to, co było treścią istnienia uczonego, nie zostało zrozumiane przez innych. Stąd zapewne tak wiele w literaturze wspomnień i pamiętników pisanych przez filozofów. Taką też jest życiowa spowiedź Mikołaja Aleksandrowicza Bierdiajewa (1874-1948) — *Świat poznania filozoficznego*, która właśnie ukazała się na naszym rynku wydawniczym. Książka napisana tuż przed śmiercią (w 1947 r.), a wydana już pośmiertnie (pierwsze wydanie w Paryżu w 1949 r.) jest właśnie próbą opisania własnej twórczości, pozostawienia potomnym prawidłowej — we własnym mniemaniu — interpretacji swoich dzieł. Praca to zaiste niezwykła, miejscami utrzymana w tonie refleksyjno-melancholijnym, wytwarzającym głęboką, intymną więź autora z czytelnikiem Bycie mędrcem — nigdy nie było prostym zadaniem (szczególnie w rosyjskiej tradycji kulturowej), chociaż jest to opinia spopularyzowana przez Bierdiajewa. Zwłaszcza, jeśli uważało się samego siebie za skrajnego indywidualistę (termin „personalista" można stosować zamiennie). Taki też obraz wypływa z pierwszych kart wydanej u nas, niestety tylko we fragmentach, pracy Bierdiajewa. Tego twórcy, jak się dowiadujemy, przez całe życie nikt nie rozumiał. Schemat jest klasycznie dychotomiczny: genialna jednostka oraz wiele nie rozumiejąca, za to silna dzięki swej masie — tłuszcza.

W pierwszej części pracy Bierdiajewa podział ten przebiega według linii *filozof i jego krytycy*. Znajdujemy tam wiele twierdzeń o „świetnej orientacji (autora) w gąszczu ówczesnych (tj. w przedrewolucyjnej Rosji — A. B.) nurtów intelektualnych" (s. 6), byciu chłopcem nad wiek intelektualnie rozwiniętym (tamże), czy też w późniejszych czasach — genialnym studentem[1]. Dziwne to nieco stwierdzenie filozofa, uchodzącego za myśliciela chrześcijańskiego. Jego późniejsze twierdzenie jest także wielce dyskusyjne, gdy mówi, iż „jako pisarz jestem jak najdalszy od wszelkiej kokieterii, od samouwielbienia" (s. 37).

[1] Np. lata spędzone na uniwersytecie, Bierdiajew kwituje następująco: „Gdy jako student nawiązywałem kontakty ze studenckimi kółkami rewolucyjnymi, to miałem nad swoimi kolegami ogromną przewagę, ze względu na swą wiedzę filozoficzną i ogólne wykształcenie. Z przewagi tej zdawali sobie sprawę moi koledzy; ów fakt współdecydował o tym, że właśnie mnie powierzono przywództwo intelektualne" (s. 9).

Podstawowym celem książki wydaje się być próba wykazania, że filozoficzne poglądy autora nie uległy ewolucji (s. 9). „W rzeczywistości—stwierdza Bierdiajew — pierwotne zasady pozostały te same" (ibidem). Autor pragnie zatem wyjaśnić sprzeczności, jakie, w jego mniemaniu, dostrzegały osoby z jego otoczenia oraz te, na których trop nie wpadli (s. 74). Toteż książka może być interesującą lekturą zarówno dla znawców twórczości filozofa, jak przyszłych jego czytelników.

W pierwszej części wybranych tekstów obecne są cztery podstawowe zagadnienia: świat poznania filozoficznego; źródła filozofii; problem twórczości w życiu Bierdiajewa oraz problem filozofii w ogóle. Najbardziej onteresującym materiałem dla badaczy myśli filozofa oraz osób, zainteresowanych jego biografią, stanowi rozdział pt. *Ostateczne wyznanie wiary*. Ściśle filozoficzne są natomiast dopiero dwie ostatnie części książki: rozdział o granicach samopoznania oraz uzupełnienie rozdziału III pt. *Podsumowanie*, odnoszące się, by użyć wyrażenia Bierdiajewa, „do samego siebie". W swej ostatniej pracy Bierdiajew koryguje wyobrażenia, funkcjonujące o nim do dziś dnia. Wbrew zarzutom współczesnych i potomnych, twierdzi na przykład, że nigdy nie akceptował materializmu (s. 9). Wiele z przypisywanych autorowi opinii uzyskuje jednak w książce potwierdzenie. Podobnie jak w innych pracach Bierdiajewa, znajdziemy tu bardzo ciekawe uzasadnienia „Wiary w personalizm" (np. stwierdzenie: zawsze „wierzyłem w istnienie Prawdy i Sensu, które są niezależne od kosmicznego i społecznego środowiska. I nawet marksizm nie zdołał podważyć tej wiary. Zawsze walczyłem o wolność i niezależność myśli filozoficznej, zarówno w środowisku marksistowskim, jak i prawosławnym", s. 10).

Po latach, swój młodzieńczy okres twórczości Bierdiajew oceni dosyć surowo. Stwierdzi mianowicie, że jego ówczesny bezkrytyczny stosunek do filozofii personalistycznej kształtował przede wszystkim „skrajny 'indywidualistyczny' charakter, niezgoda na podporządkowanie się czemukolwiek i komukolwiek i, być może, wielkopańskość" (s. 10). „Zawsze aprobowałem to, co wyjątkowe i występowałem przeciwko regule (...). Zawsze byłem więc personalistą" (s. 13). Bierdiajew stwierdza, że „właśnie świat subiektywny i personalistyczny jest jedyną autentyczną realnością" (s. 14). Podobne myśli, głoszone przez filozofa w ciągu całego życia, odnajdziemy w książce jeszcze wielokrotnie. Na przykład o roli, jaką w filozofii odgrywa religia. Potwierdza to znana opinia Bierdiajewa, iż każda „filozofia była [zawsze] religijna, czy to w pozytywnym, czy negatywnym znaczeniu" (s. 19).

Nie brak jednak w książce twierdzeń bardzo oryginalnych, czasami nie do końca przekonujących. Wydaje się jednak, że są to opinie głęboko przemyślane, co więcej — mające sprowokować czytelnika do wnikliwej refleksji. Na kartach książki spotykamy zatem stwierdzenie, że „Kant był filozofem na wskroś chrześcijańskim, bardziej chrześcijańskim niż Tomasz z Akwinu" (ibidem), lub też zdanie, iż „poczynając od Kartezjusza filozofia nowożytna w pewnym sensie miała bardziej chrześcijańskie oblicze, niż średniowieczna scholastyka" (ibidem). Rozważania te uzupełniane są znanymi już choćby z wcześniejszych prac Bierdiajewa, sądami dotyczącymi problematyki wolności—obecnej, jak stwierdza autor, we wszystkich jego dziełach. W tym właśnie wyraża się swoista konstrukcja książki: obok potwierdzanych przez autora wielu przypisywanych mu powszechnie opinii, Bierdiajew równie często zaprzecza licznym zarzucanym mu koncepcjom. W ostatniej grupie

zagadnień znajdzie czytelnik nieznane konstatacje i przemyślenia autora oraz, jak wspomniano, wiele nieznanych materiałów biograficznych.

Z tego też względu na szczególną uwagę zasługuje w książce problem twórczości, będący, według Bierdiajewa, podstawową kategorią nadającą sens i szczęście egzystencji człowieka[2]. Rozważania na ten temat w tak wyczerpujący sposób nie zostały przedstawione w żadnych dostępnych w Polsce pracach Bierdiajewa Dotyczy to w szczególności ostatniej i najbardziej „osobistej" części książki — rozdziału *O samopoznaniu i jego granicach oraz podsumowanie, odnoszące się do samego siebie.* Kierując te słowa do przyszłych badaczy, Bierdiajew raz jeszcze wykłada swe *credo,* analizując swoje poszczególne prace, broni ukształtowanego przez lata personalistycznego systemu wartości. Podejmuje także ogólne rozważania na temat postaci innych filozofów, stwierdzając, że najbliższe mu pozostały koncepcje Pascala i... Dostojewskiego (o związkach z którymi będzie mowa niżej). Część ta jest zatem, według słów myśliciela, „ostatecznym wyznaniem wiary". Końcowy obraz życiowych przemyśleń wyraża w nim fragment wiersza Fiodora Tiutczewa:

Umiej żyć tylko w sobie samym.
W tej duszy cały świat schowany
Dum czarodziejsko tajemnicach.

Jak wspomniano, książka *Świat poznania filozojicznego* może być niezmiernie ciekawa z powodu przeprowadzania przez autora ostatecznego rachunku sumienia oraz ostatecznej odpowiedzi na stawiane mu przez lata zarzuty. Dla osób interesujących się samą postacią filozofa oraz wpływem meandrów jego życia na poglądy i opinie oraz najważniejsze problemy poruszane na przestrzeni wielu dziesięcioleci, praca może okazać się bezcennym źródłem wiedzy. Ważnym uzupełnieniem, w polskich edycjach (choć nieco marginalne w omawianej pracy) są wyznania, dotyczące „duszy rosyjskiej", by użyć terminu Dostojewskiego i autora. Podobnie jak w innych pracach — autor zawsze uznawał swą twórczość za część rosyjskiej literatury i tradycji („należę do tradycji myśli rosyjskiej, która zawsze była historiozoficzna", s. 49), a książki o tematyce rosyjskiej były dlań zawsze najważniejsze (s. 39 i nast.).

Pozostaje jedynie żałować, iż przedstawiona praca ukazuje się w tak małym nakładzie (260 egz.), oraz jedynie we fragmentach. Z ponad 400 stronicowego wydania paryskiego, w omawianym wyborze wykrojono jedynie niecałe 80 stron. Paradoksalnie, dzieła Bierdiajewa ukazy wały się w większym nakładzie od początku lat 80. w tzw. „drugim obiegu" wydawniczym. Nieco zastrzeżeń można także mieć do zamieszczonego w pracy *Wstępu,* nie podającego nawet daty śmierci autora. Już więcej informacji na temat postaci myśliciela podawały „oficjalne" rosyjskie wydawnictwa encyklopedyczne, publikowane w okresie stalinowskim[3]. Dobrze się jednak stało, że praca Mikołaja Bierdiajewa choć w tej formie została udostępniona polskiemu czytelnikowi, za co należą się słowa uznania autorowi przekładu i wyboru.

[2] Por. zwłaszcza r. II.

[3] Bardzo interesująca, „oficjalna" biografia M. Bierdiajewa została zamieszczona w wyd. I *Bolszoj SovetskojEncikłopedii,* Moskwa 1927, t. 5, s. 586-587. Biografia ta zawiera m. in. bardzo wyczerpującą bibliografię prac Bierdiajewa do roku 1927. Informacji tego typu nie można znaleźć w drugim wydaniu *Encyklopedii* (Moskwa 1950, t. 4, s. 624), gdzie poglądy myśliciela określono jako „mistyczne brednie" („misticzeskije bredni"), zaś jedyną rekomendowaną na temat autora lekturą są *Dzieła* W. I. Lenina.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

EWA KLIMOWICZ

KIEDY POWSTAJE CZŁOWIEK?

Norman M. Ford: *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii filozofii i w nauce.* Przekład W. J. Popowskiego. Warszawa, PWN, 1995, 266 s.

W dyskusji etycznej na temat problemów moralnych prokreacji (antykoncepcja, przerywanie ciąży, badania prenatalne, zapłodnienie pozaustrojowe, eksperymenty na płodach itd.), podstawową kwestią jest określenie naszych moralnych obowiązków wobec nie narodzonych istot ludzkich, co w dużym stopniu uzależnione jest od poglądów na ich status moralny, określany mianem „człowieczeństwa". Dopóki nie wiadomo, kim lub czym jest powstający w łonie kobiety byt, trudno ocenić wartość moralną czynów nań skierowanych. Niestety, wskazanie jakiegokolwiek momentu w rozwoju ontogenetycznym człowieka, od którego zaczyna się jego „człowieczeństwo", jest jednym z najbardziej spornych problemów etycznych.

W bioetyce ukształtowały się jednak trzy podstawowe stanowiska w tej sprawie, odwołujące się do trzech różnych kryteriów „człowieczeństwa". Są to: kryterium narodzin, kryteria rozwojowe i kryterium genetyczne. Zwolennicy kryterium narodzin uważają, że od tego właśnie momentu istocie ludzkiej przysługuje pełnia moralnych oprawnień. Zwolennicy różnych kryteriów rozwojowych wskazują na jakiś moment w rozwoju prenatalnym człowieka i od niego uzależniają „człowieczeństwo" płodu, najczęściej łącząc je z procesem kształtowania się systemu nerwowego nowej istoty ludzkiej. Z kolei zwolennicy kryterium genetycznego wiążą „człowieczeństwo" z momentem zapłodnienia, powołując się na fakt, że właśnie wtedy powstająca istota zostaje wyposażona we właściwy człowiekowi kod genetyczny, pełnię moralnych uprawnień liczą więc od tej chwili. Praca N. M. Forda, teologa i wykładowcy filozofii moralności oraz filozofii człowieka z Catholic Theologian College w Melbourne w Australii, stanowi krytyczny wkład do interpretacji kryterium genetycznego.

Warto podkreślić, że słowo wstępne do pracy Forda napisała Mary Warnock, profesor filozofii w Cambridge, która przed kilkoma laty stała na czele Komisji Bioetycznej, badającej moralne i prawne aspekty zapłodnienia *in vitro*, aborcji oraz eksperymentów na płodach. Komisja ta, wychodząc z założenia, że pytanie o początek „człowieczeństwa" jest niejasne, z założenia unikała rozważań na ten temat, koncentrując się przede wszystkim na praktycznym wyznaczeniu granicy, od jakiej życie ludzkie powinno nabierać moralnego i prawnego znaczenia. N. M. Ford, przeciwnie: uważa, że pytanie o to, kiedy powstaje odrębna istota ludzka, da się

rozstrzygnąć w oparciu o dane współczesnej embriologii, warto więc podjąć trud ich przeanalizowania.

Interesujące byłoby zapytać, co skłoniło katolickiego teologa do podjęcia problemu, uznanego na gruncie filozofii i etyki katolickiej za dawno rozstrzygnięty? Z lektury jego książki wynika, że dość długo był on przekonany o słuszności tradycyjnego poglądu, zgodnie z którym człowiek z pełnią moralnych uprawnień zaczyna istnieć z chwilą, gdy kończy się proces zapłodnienia. Z czasem jednak uznał, że w świetle danych współczesnej biologii, pogląd ten nie wytrzymuje krytyki i powinien zostać poddany rewizji. Jak bowiem stwierdza, „stanowiska prożyciowego nie można skutecznie wspierać fałszywymi przesłankami dotyczącymi powstania osoby ludzkiej" (s. 13). Dogmatyczne, nie Uczące się z odkrywanymi przez naukę faktami, obstawanie przy z góry powziętych założeniach nie służy bowiem poszukiwaniu „obiektywnej prawdy filozoficznej o powstawaniu osoby ludzkiej" (s. 14). Dlatego „Nie powinniśmy bezkrytycznie i *a priori* przyjmować, że z racji tego, iż odrębność genetyczna człowieka zostaje ostatecznie ustalona na etapie zygoty, sama zygota jest już jednostką ludzką. Nie należy mylić odrębności genetycznej człowieka z jego odrębnością ontologiczną" (s. 17).

Oddzielenie genetycznej swoistości człowieka od jego odrębności ontologicznej jest podstawowym założeniem pracy Forda. Z faktu, że w chwili zapłodnienia powstająca istota otrzymuje ludzki kod genetyczny, nie można bowiem wnioskować, że rozwinie się z niej odrębna jednostka ontologiczną, mająca szansę stać się osobą. Zawarta w pierwotnej zygocie multipotencjalność przekształcenia się w kilka odrębnych istnień ludzkich powoduje, że trudno uznać ją za materialną osnowę kształtowania się zindywidualizowanej osoby ludzkiej. Innymi słowy: Ford odrzuca pogląd, jakoby fakt posiadania ludzkiego kodu genetycznego przesądzał o tożsamości ontologicznej danego bytu.

Recenzowana praca jest wynikiem podjętych przez autora badań interdyscyplinamych, których celem było wyjaśnienie niezbędnych pojęć filozoficznych i zastosowanie ich do interpretacji faktów z zakresu embriologu człowieka. Analiza faktów odkrywanych przez współczesne nauki biologiczne przekonała autora, że jednostka ludzka rozumiana osobowo rozpoczyna swe istnienie nie z chwilą zapłodnienia, lecz dopiero około 14 dni później—po pojawieniu się tzw. kresy pierwotnej. Dowodzeniu tej tezy autor poświęca całą książkę.

Rozprawa *Kiedy powstałem?* składa się z 6 rozdziałów, z których trzy pierwsze poświęcone są analizie pojęć i problemów filozoficznych istotnych dla sprawy „człowieczeństwa", zaś w trzech następnych te pojęcia i zasady zostają odniesione do danych biologicznych, dotyczących rozmnażania i rozwoju embrionalnego człowieka.

Pytanie: *kiedy powstaje człowiek?*, autor dzieli na kilka podporządkowanych problemów. Pyta więc — po pierwsze — kiedy pojawia się nasza odrębność genetyczna; po drugie — kiedy pojawia się człowiek jako „odrębna żywa jednostka ontologiczną", oraz — po trzecie — kiedy ta odrębna jednostka ontologiczną staje się osobą. Jest bowiem przekonany, że „osoba ludzka nie może zaistnieć przed ukształtowaniem się odrębnej żywej jednostki o prawdziwie ludzkiej naturze, która zachowuje swoją ontologiczną tożsamość poprzez kolejne stopnie rozwoju" (s. 17).

W rozdziale pierwszym autor dokonuje lingwistycznych analiz popularnego sposobu rozumienia takich pojęć, jak np. życie człowieka, istota ludzka, zapłodnienie, embrion; w drugim zaś opisuje historyczny i kulturowy wpływ Arystotelesa na formowanie się współczesnych poglądów na temat początków „człowieczeństwa".

Zadaniem rozdziału trzeciego jest filozoficzne wyjaśnienie kryteriów bycia jednostką ludzką. Chodzi tu przede wszystkim o pojęcie tożsamości ontologicznej człowieka, jedności jego bytu oraz pojecie osoby ludzkiej.

Za Arystotelesem i św. Tomaszem, N. M. Ford przyjmuje, że człowiek stanowi jedność materii i formy; dzięki formie jest gatunkową istotą ludzką; dzięki materii zaś staje się indywiduum, różnym od innych należących do tego samego gatunku. Forma, czyli dusza, jest czynnikiem aktywnie kształtującym byt ludzki. „Jednostka ludzka—pisze—istnieje dzięki powiązaniu materii i duszy jako możności i aktualności w ramach jedności pojedynczego bytu czy jestestwa. (...) Dusza stanowi jedno z ciałem, kształtując, określając, pobudzając i organizując materię tak, by była ludzkim ciałem złożonym z tkanek, narządów, członków i cech płciowych" (s. 103). Aktualizująca materię forma czyni z niej żywą jednostkę określonego gatunku. Poszczególne komórki i narządy, aczkolwiek posiadają właściwą sobie formę, nie istnieją oddzielnie jako samodzielne jednostki (nie dotyczy to pewnych odrębnych jednostek, żyjących wewnątrz innej żywej istoty, jak np. plemniki, komórki jajowe, bakterie lub płód w łonie matki (por. s. 128). Dopiero dusza ludzka jako aktywna forma jest czynnikiem integrującym w całość szczególne części organizmu, dzięki czemu człowiek staje się strukturalną i funkcjonalną całością, czyli „żywą jednostką ontologiczną". Zachowuje ona swą tożsamość nawet w obliczu utraty jednej bądź wielu części ciała. „Aby być cały czas tą samą jednostką ontologiczną, trzeba pozostawać przy życiu, które podtrzymuje funkcjonowanie naszych żywotnych narządów" — stwierdza autor. Dlatego ukształtowanie się i życie odrębnego organizmu ludzkiego, będącego ontyczną podstawą tożsamości, warunkuje pojawienie się osoby.

W rozdziale czwartym autor dowodzi, że poszukując początku jednostki ludzkiej, należy odróżnić indywidualność genetyczną człowieka od jego indywidualności ontologicznej. Faktem, który skłonił autora do przyjęcia powyższej tezy, było odkrycie przez biologów teoretycznej i rzeczywistej możliwości przekształcenia się zygoty w dwie lub więcej istoty ludzkie (przypadek bliźniąt monozygotycznych), a także— dodajmy od siebie — możliwość zcalenia się dwu zygot w jeden organizm.

Tradycyjny pogląd katolicki przyjmuje, że każda zygota jest jednostką ludzką, o czym ma świadczyć jej struktura genetyczna i zdolność do rozwoju. Przekonanie to, zdaniem Forda, prowadzi jednak do wniosku, e każda zygota potencjalnie stanowi dwie (lub więcej) odrębne jednostki ludzkie, ponieważ każda ma możliwość stania się dwiema (lub więcej) jednostkami ontologicznymi. Świadczą o tym nie tylko przypadki bliźniąt monozygotycznych, ale także eksperymenty w zakresie klonowania. Dowodzą one, że pierwotna zygota może w sposób sztuczny być podzielona tak, że każda z otrzymanych jej części da początek nowemu życiu. W jaki zatem sposób—pyta autor—zygota może być niezależną odrębną jednostką ludzką, skoro ma zdolność do mnożenia się w kilka odrębnych bytów, a których każdy może dać początek innej jednostce ontologicznej? W świetle tych danych podtrzymywanie

tratycyjnego poglądu doprowadziłoby do konieczności zanegowania tożsamości ontologicznej człowieka. Z tego powodu należy poddać go rewizji i uznać, że człowiek jako „żywa jednostka ontologiczna" powstaje jednak w jakiś czas po zapłodnieniu, czyli wówczas, gdy zrealizują się potencjalne możliwości podziału pierwotnej zygoty (lub ich zcalenia się). Rozdział piąty autor poświęca analizie danych biologii, dotyczących faz rozwoju embrionalnego człowieka. Jego zdaniem, najnowsze odkrycia embriologii dowodzą, że wczesne komórki zarodka ludzkiego nie mogą mieć zdolności tworzenie pojedynczej ontologicznej istoty, ponieważ każda z nich jest *totipotent*—wszechpotencjalna. Dopóki zatem nie zakończy się aktualizacja wszystkich możliwości tkwiącej w pierwotnej zygocie, innymi słowy: dopóki nie wyłonią się z niej wszystkie „jednostki ontologiczne", dopóty nie można przypisywać jej bytu osobowego. Zgodnie z tradycyjnym, akceptowanym przez Forda poglądem, warunkiem zaistnienia osoby jest bowiem ukształtowanie się odrębnego, indywidualnego embrionu jako materialnego substratu osoby.

Rozdział szósty przynosi odpowiedź na pytanie, kiedy człowiek zaczyna istnieć jako osoba, zdaniem Forda, skoro po implantacji nie jest już możliwy podział pierwotnej zygoty na dwa (lub więcej) embrionów, to wolno przyjąć, że implantacja kończy fazę kształtowania się indywidualnego, embrionalnego ciała ludzkiego. Tym bardziej, że pojawia się wówczas smuga pierwotna—zalążek przyszłego ludzkiego systemu nerwowego. Następuje to około 14 dni po zapłodnieniu. Do tego czasu mówienie o obecności odrębnej istoty ludzkiej jest—zdaniem Forda—pozbawione podstaw.

Z tych biologicznych faktów wyprowadza Ford wniosek filozoficzny, że jednostka ludzka, najmłodszy członek ludzkiej społeczności, rozpoczyna swe istnienie w stadium smugi pierwotnej. „Wówczas dopiero uformowane zostaje ciało człowieka z określonym planem budowy i wyraźną osią symetrii. Wydaje się, że przed tym stadium nie sposób mówić o obecności odrębnej jednostki ludzkiej" (s. 19). Pojawienie się smugi pierwotnej jest momentem, od którego zaczyna się jednostkowe życie ludzkie; od tego momentu powinno ono być traktowane jako nienaruszalne i „święte".

Moment implantacji i pojawienia się smugi pierwotnej zbiega się w czasie z powstrzymaniem menstruacji. Jest to „znak, jaki natura daje kobiecie, iż może ona być w ciąży" (s. 224). Jest to dodatkowy argument przemawiający za tym, że poczęcie, czyli powstawanie nowej istoty ludzkiej, zaczyna się z chwilą zagnieżdżenia się zapłodnionej komórki jajowej w macicy.

Trzeba podkreślić, że praca N. M. Forda przyczyniła się do ożywienia wśród teologów katolickich dyskusji nad problemem animacji — dyskusji dotyczącej tego, kiedy człowiek otrzymuje duszę, która przesądza o jego „człowieczeństwie", nadając mu status osoby z pełnią moralnych uprawnień. Jak wiadomo, teologowie i etycy katoliccy dzielą się na tych, którzy optują za teorią animacji równoczesnej, według której początek osobowego bytu człowieka łączy się z pełnią moralnych uprawnień; oraz na tych, którzy hołdują teorii animacji sukcesywnej, według której moment powstania osoby ludzkiej przypada w jakiś czas po zapłodnieniu — np. wtedy, gdy powstanie smuga pierwotna, jak to twierdzi Ford.

Z etycznego punktu widzenia interesujące wydają się konsekwencje zaakceptowania przez Forda (a także przez polskiego neotomistę i bioetyka katolickiego, ks. T. Ślipkę—autora pracy *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki.* Warszawa 1988) tej drugiej teorii. Prowadzi ona do wniosku, że prenatalnym formom ludzkiego istnienia przed momentem pojawienia się smugi pierwotnej, nie przysługuje byt osobowy. Z tego ktoś mógłby wyprowadzić wniosek, że Ford jako zwolennik teorii animacji sukcesywnej staje na gruncie dopuszczalności stosowania środków wczesnoporonnych, zapobiegających inplantacji embrionu w macicy; że za moralnie dopuszczalne uznałby akt zapłodnienia pozaustrojowego, zamrażanie wczesnych embrionów lub eksperymenty dokonywane na nich. Nic bardziej błędnego. Jako katolik podkreśla on bowiem, że zgadza się z podstawowymi tezami encykliki *Humanae Vitae* i uważa za moralnie naganny fakt udaremniający powstającej zygocie możliwość przekształcenia się w osobowy podmiot

Jednakże w związku z odróżnieniem dwu faz w rozwoju embrionalnym człowieka: fazy preanimowanej, w której tworzy się indywidualnie określone ciało człowieka — podstawa jego ontologicznej tożsamości, oraz fazy animowanej, od której zaczyna się życie osoby ludzkiej, autor proponuje wyróżnić też dwa rodzaje przerywania ciąży. W przypadku pierwszym *(non-homicidal abortion)* aborcja jest skierowana przeciwko nieosobowemu (nieanimowanemu) życiu ludzkiemu i z tego tytułu może podlegać odmiennym kwalifikacjom moralnym; w drugim przypadku *(homicidal abortion)* przerwanie ciąży jest po prostu zabójstwem pełnoprawnego człowieka.

Rozróżnienie to pozwala autorowi przyjąć dość liberalne, jak na myśliciela katolickiego, stanowisko wobec moralnej dopuszczalności aborcji w niektórych sytuacjach. Tak np. jeśli ciąża pochodzi z gwałtu, Ford byłby skłonny rozważyć dopuszczalność aborcji, ale tylko we wczesnej fazie rozwoju zarodka, tj. w fazie przed implantacją. I to jedyna różnica między wnioskami praktycznymi, jakie wypływają z koncepcji Forda, a treścią encykliki *Humanae Vitae.*

Trzeba podkreślić, że wbrew stanowczym zaprzeczeniom autora, jego praca może jednak stanowić podstawę do podważania tradycyjnego, konserwatywnego stanowiska Kościoła katolickiego wobec metod sztucznej prokreacji, wczesnej diagnostyki prenatalnej, antykoncepcji i aborcji. Wzmacnia też pozycje przeciwników genetycznego kryterium „człowieczeństwa" poprzez podkreślanie, że indywidualność genetyczna zarodka ludzkiego nie jest równoznaczna z jego indywidualnością osobową.

Z uwagi na to, że najważniejszym składnikiem koncepcji Forda jest filozoficzna interoretacja danych empirycznych, wielu tradycyjnie i ortodoksyjnie myślących krytyków tej pracy zarzuca mu nieadekwatne posługiwanie się założeniami filozofii tomistycznej. Tak np. niektórzy podkreślają, że według tej filozofii dusza jest formalną zasadą istnienia i działania całego człowieka, a nie tylko jego osobowego aspektu. A ten „cały człowiek" jest dany z chwilą, kiedy pierwotna zygota osiąga taki stopień rozwoju, że może dokonać się jej ostateczna osobnicza determinacja. Ich zdaniem, wystarczającą dyspozycję do przyjęcia niematerialnej duszy stanowią bowiem potencjalne zadatki rozwoju ludzkiego mózgowia zawarte w kodzie genetycznym. I chociaż empirycznie nie sposób wykazać, kiedy dusza łączy się z ciałem,

dając początek osobowemu istnieniu, to jednak ‘fakt, że od momentu zapłodnienia nabywa ona potencjalnych zdolności przekształcenia się w osobowy byt indywidualny, stanowi dobrą rację przemawiającą za uznaniem zygoty za istotę ludzką, a każdej formy aborcji za akt wymierzony przeciwko życiu osoby.

Jak z tego wynika, praca Forda porusza najważniejsze problemy z zakresu antropologii filozoficznej, a nieustanne odwoływanie się autora do danych z zakresu embriologii zdaje się nadawać jego rozważaniom charakter prawd ustalonych obiektywnie, bo w oparciu o naukę. Nie trzeba jednak zapominać, że fakty naukowe interpretuje on zgodnie z założeniami, przyjętymi a *priori*, niezależnie od nauki — założeniami, wypływającymi z określonego, metafizycznego systemu filozoficznego i światopoglądu religijnego. Pytając o to, kiedy powstaje człowiek, Ford przyjmuje założenia, że człowiek to jedność niematerialnej duszy i materialnego ciała. W istocie pyta więc o to„ kiedy dusza łączy się z ciałem. A na to pytanie, jak wiadomo, nauka nie jest w stanie odpowiedzieć. Przyznaje to zresztą sam Ford. Tak więc pytanie o początek „człowieczeństwa”, czyli w interpretacji zwolenników światopoglądu religijnego: pytanie o moment połączenia duszy z indywidualnym ludzkim ciałem, pozostanie chyba na zawsze otwarte.

Jeśli zaś chodzi o naukowe przesłanki, na których Ford opiera swe wnioski etyczne i antropologiczne, to trzeba podkreślić, że zwolennik innego światopoglądu mógłby wyprowadzić z nich zgoła odmienne konsekwencje. Świadczy o tym choćby książka H. J. Morowitza i J. S. Trefiła: *Jak powstaje człowiek? Nauka i spór o aborcję* (Warszawa 1995), której autorzy, opierając się prawie na tych samych danych z zakresu biologii człowieka, co N. M. Ford, dowodzą, że „człowieczeństwo” rozumiane jako zbiór cech swoistych dla człowieka powstaje w rozwoju płodowym z chwilą ukształtowania się większości synaptycznych połączeń w korze mózgowej — co następuje dopiero w początkach ostatniego trymestru ciąży. Wynika stąd, że aborcja jako akt skierowany przeciwko życiu jeszcze nieczłowieczemu, jest dopuszczalna do początków siódmego miesiąca ciąży.

Zestawienie treści tych dwu książek, które w przekładzie na język polski ukazały się prawie jednocześnie, dobrze ilustruje fakt, że posiadanie takiego samego lub porównywalnego zasobu wiedzy na jakiś temat nie musi prowadzić do akceptacji takich samych poglądów i opinii w sprawach moralnych. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że jest odwrotnie: opinie i przekonania moralne wpływają na dobór faktów i z repertuaru posiadanej wiedzy eliminują to, co mogłoby je podważyć.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

KRZYSZTOF ŁUKASIEWICZ

O HISTORIĘ POLSKIEJ FILOZOFII MIĘDZYWOJENNEJ

Stanisław Borzym: *Ho filozoficzne nauki polskiej. Od odzyskania niepodległości do stalinowskiego Pierwszego Kongresu Nauki Polskiej. Przegląd stanowisk.* Warszawa, IFiS PAN, 1995, 88 s.

Ze zrozumiałych względów omówienia i recenzje prac z dziejów myśli filozoficznej w znacznej mierze dotyczą sposobu uprawiania historii filozofii. Zagadnienie to oczywiście było i bywa traktowane samodzielnie, a spośród pozycji, które w naszej literaturze zostały poświęcone temu problemowi, w tym miejscu warto przypomnieć dyskusję o historii filozofii polskiej, jaka została przeprowadzona na łamach „Studiów Filozoficznych" w 1969 roku. Zabrali w niej głos między innymi: W. Tatarkiewicz, J. Legowicz, B. Skarga, Z. Kuderowicz. Z inicjującego wspomnianą wymianą zdań referatu *Andrzeja Walickiego Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej,* zacytuję następującą opinię: „Filozofia polska okresu międzywojennego — okresu, którego wielki dorobek kulturalny jest wciąż żywy, a zarazem dostatecznie odległy w czasie, aby można badać go spokojnie i w perspektywie historycznej — jest, jako całość, dziedziną zupełnie zaniedbaną; poważne badania nad nią nie zostały nawet rozpoczęte"[1].

Nasuwa się zatem pytanie: czy po ponad ćwierćwieczu ocena ta się zdezaktualizowała? A zadaję je mając na względzie ostatnią pracę Stanisława Borzyma *Tło filozoficzne nauki polskiej*, przy czym należy pamiętać o jego rozprawie *O filozofii międzywojennej w Polsce* (opublikowanej najpierw w „Znaku" nr 4/1982, a następnie jako aneks w dziele zbiorowym Zarys *dziejów filozofii polskiej 1815-1918)*, oraz dwu jego ostatnich pozycjach książkowych. Można było przypuszczać, że omawiana praca będzie do nich uzupełnieniem, ale to domniemanie sprawdziło się jedynie w ograniczonym stopniu. Ponadto okazało się, że dwa zasadnicze rozdziały recenzowanej książki to wersje artykułów: Z *dziejów szkoły lwowsko-warszawskiej* i *Szkoła lwowsko-warszawska a przedstawiciele innych kierunków filozoficznych w Polsce międzywojennej*, zawartych w pracy zbiorowej *Polska filozofia analityczna* (Wrocław 1987). Wydawca poskąpił jakiejkolwiek informacji (podobnie jak zrezygnował — o dziwo! — z opisów bibliograficznych), uznaję zatem, że na pozostałą część książki złożyły się teksty drukowane po raz pierwszy. Jednakże co uważniejsi

[1] A. Walicki: *Historia filozofii jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*. „Studia Filozoficzne" 1/1969, s. 106.

czytelnicy znajdą tu spore fragmenty z wcześniejszej pracy *Borzyma Filozofia polska 1900-1950.*

O powyższej książce wspomniałem nie bez powodu. Trudno bowiem nie zauważyć, że pierwsza tak obszerna monografia naszej filozofii pierwszej połowy XX wieku nie wywołała poważniejszych i szerszych dyskusji. Przypuszczam, że stało się tak za sprawą sposobu postępowania historyczno-filozoficznego. Układu zagadnień według kategorii: byt — poznanie — wartość — społeczeństwo, a więc zgodnie z tradycyjnymi subdyscyplinami filozoficznymi, z socjologią zamiast historiozofii, autor trzymał się konsekwentnie. Jednak to wniosło zbyt duże rozbicie ogólnego obrazu, a ponadto przedmiotem omówień czasami stawały się pojedyncze artykuły, co nadmiernie autonomizowało dane poglądy wobec różnorodnych powiązań i kontekstów. W zasadzie też została zastosowana doksograficzna metoda badania historycznego, ale potraktowana raczej skromnie, ponieważ nie przedstawiono śmielszych klasyfikacji czy nowszych uszeregowań i hierarchii. Zainteresowaniem objęty został szeroki zestaw zagadnień, lecz dopiero w prezentacji poszczególnych stanowisk wyraźniejsze niekiedy stawały się decyzje interpretacyjne. Wyrażając się nieco przesadnie — przedstawiony został bogaty zespół poglądów i autorów, ale zabrakło scalającej perspektywy i wskazania na dynamizujące napięcia. Ta sama uwaga odnosi się do recenzowanej tutaj pracy.

Nie sposób oczywiście nie doceniać dokładności i zakresu wiadomości, których dostarcza Borzym. Pod tym względem dający się wyprowadzić ze słów Walickiego apel doczekał się realizacji i zostało oczyszczone przedpole dla bardziej dogłębnych badań. Nie miejsce tutaj na pełny opis jasnych i ciemnych plam w historiografii polskiej filozofii międzywojennej; jednak wypada zauważyć, że ostatnie lata — co po części związane jest z czynnikami natury zewnętrznej — przyniosły znaczne zmiany i po ożywionym zainteresowaniu H. Elzenbergiem, przyszła kolej na E Konecznego i M. Zdziechowskiego. W miarę też uzupełniania się wiedzy o znanych myślicielach, sięga się do postaci mniej lub zgoła nieznanych (trawestuję w ten sposób tytuł jednej z nowszych prac z dziejów myśli polskiej). W tym momencie powraca problem znany większości historykom myśli: o kim wspomnieć, kogo pominąć — oraz pewność, że krytycy i tak wytkną nam brak tego czy innego nazwiska. Z tym związany jest dylemat pozornego ubóstwa i pozornego bogactwa. Interesować się tymi, o zasługach których nikt nie wydaje się wątpić, i nie zwracając uwagi na tych, którzy im w pewien sposób towarzyszyli; czy cieszyć się najmniejszym śladem filozoficznego myślenia? W pierwszym przypadku rzadko wykracza się poza listę znanych postaci, w drugim—wielokrotnie się ją wydłuża. Borzym nie wyjawił dokładnie, jakimi kierował się przesłankami w wyborze autorów, których poglądy podjął się analizować. Wydaje się, że przyznałby, iż interesowna go głównie „filozofia profesjonalna", lecz to określenie nie doczekało się szerszego wyjaśnienia. A w tym momencie można przypomnieć zgrabne sformułowanie Tadeusza Kotarbińskiego, wypowiedziane w prasowej dyskusji nad kształceniem filozoficznym: „Nie każdy Weber jest tkaczem, nie każdy Müller — młynarzem, nie każdy 'dr filozofii' — filozofem"[2]. I w rzeczy samej, w okresie międzywojennym nie brakowało

[2] T. Kotarbiński: *Zmierzch i odrodzenie doktoratu filozofii.* „Kultura" 6/1931, s. 2.

ciekawych, z filozoficznego punktu widzenia, krytyków literackich, prawoznawców, ekonomistów czy historyków. Także jednym z dość zaskakujących wniosków z porównania artykułu Borzyma ze „Znaku" z nieco późniejszą analogicznemu tematowi poświęconą rozprawą Jana Woleńskiego[3] jest to, że ten ostatni uwzględnił większą liczbę i bardziej różnorodnych autorów. A na dobrą sprawę znana obszerna monografia Woleńskiego o szkole lwowsko-warszawskiej zdaje się pełnić funkcję podręcznika historii filozofii polskiej pierwszej połowy naszego wieku.

Trudno byłoby nie przywołać tej syntezy, gdyż dwa pierwsze rozdziały recenzowanej pracy Borzyma dotyczą szkoły lwowsko-warszawskiej. Jeden z jej młodszych reprezentantów, Bolesław Sobociński w okolicznościowym tekście mógł napisać: „(...) iż w Polsce mają szanse rozwojowe takie tylko kierunki filozoficzne, które będą mogły i będą się starały dostosować swe rozumowania do wymogów współczesnej ścisłości naukowej"[4]. Tym samym podtrzymał ocenę wyrażoną przez T. Kotarbińskiego na łamach "Slavische Rundschau", którą parę lat później — tym bardziej, że została ona przedstawiona czytelnikom zagranicznym — próbował skorygować Roman Ingarden[5]. Obraz polskiej filozofii międzywojennej ustawiający w jej centrum działalność szkoły lwowsko-warszawskiej i polemiki z nią, jest najbardziej rozpowszechniony i zasadniczo niepodważalny. Rozważania Borzyma zdają się go jeszcze mocniej utwierdzać. Żałować jednak wypada, iż nie zostały wykorzystane pomniejsze i całkiem drobne wypowiedzi przedstawicieli szkoły, które silniej ukazują związki z kontekstem historycznym i dalekie konsekwencje, które dawały się wyprowadzać z podstawowych założeń. Obszerna „lista filozofów szkoły lwowsko-warszawskiej", którą na końcu swej monografii zamieścił Woleński, została skonstruowana w oparciu o minimalny program podobieństw, mogłaby więc zostać podzielona według różnorakich kryteriów. Dałoby to inne ujęcie centralnej pozycji szkoły w filozofii międzywojennej.

W konsekwencji — trzeba byłoby pokusić się o odmienny sposób ukazania i analizy filozoficznej problematyki polskiego międzywojnia. Nie można też lekceważyć jej dynamiki oraz związków pomiędzy odmiennymi kierunkami. Na odbytych w tym okresie zjazdach filozoficznych inne kwestie stawały się pierwszoplanowe[6]. Nie widać też powodu, dlaczego badania nad katolicką filozofią dwudziestolecia, które posiadają stosunkowo obszerną literaturę[7], prowadzone są jakby oddzielnie. A co z twórczością filozoficzną rozwijaną na uniwersyteckich fakultetach teologii protestanckiej? Nie chodzi przy tym o bezpośrednie polemiki ze szkołą lwowsko-warszawską, bo to zagadnienie omówiono w miarę szczegółowo, ale o ukazanie łączności między pytaniami i rozwiązaniami, które zdaje się nieomal wszystko

[3] J. Woleński: *Filozofia polska 1918-1939.* „Pismo literacko-artystyczne"7-8/1988.

[4] B. Sobociński: *Tendencje rozwojowe współczesnej filozofii polskiej.* „Nowa Książka" 1936, z. 4, s. 436.

[5] T. Kotarbiński: *Grundlinien und Tendenzen der Philosophie in Polen.* "Slavische Rundschau" 1933; R. Ingarden: *Wandlungen in der philosophischen Atmosphäre in Polen.* "Slavische Rundschau" 1937.

[6] A. Nowicki: *Polskie zjazdy filozoficzne w okresie międzywojennym.* „Studia Filozoficzne" 6/1977; J. A. Majcherek: *Tradycje polskich zjazdów filozoficznych.* „Pismo literacko-artystyczne" 1/1988.

[7] P. Szydłowski: *Filozofia katolicka w Polsce 1918-1939.* Kraków 1982; Tegoż: *Filozofia katolicka w Polsce 1918-1983.* Kraków 1986.

różnić. A spośród tematów wzbudzających w okresie międzywojennym powszechną dyskusję — oprócz logistyki— można wymienić pojęcia ewolucji, uniwersalizmu, irracjonalizmu. Z pewnością wymagałoby to rozszerzenia zainteresowania poza „filozofię profesjonalną". Czy jedynie za aberrację umysłową należy uznać aktywność międzywojennych zwolenników Hoene-Wrońskiego? Jak traktować całkiem niekiedy ambitne filozoficznie opracowania programów ideologicznych (np. J. Mosdorfa), społecznych (np. katolicyzmu społecznego) i—rzecz jasna—artystycznych? Jeszcze inna kwestia dotyczy społecznego funkcjonowania filozofii, a np. zrozumieniem dla wagi propedeutyki filozoficznej polska myśl międzywojenna mogłaby się szczycić[8], chociaż zarazem jeden z bojowych autorów katolickich ubolewał nad tym, Jak kwiat młodzieży polskiej zatruwa sobie fałszywymi myślami filozoficznymi duszę na uniwersytetach"[9]. Zwrócić też można byłoby uwagę na całkiem nie kiedy powszechne fascynacje różnymi myślicielami. Rzadko jednak tego rodzaju problematyka staje się przedmiotem zainteresowania historyków filozofii, którzy wydają się ją przekazywać kolegom z sąsiednich specjalności. Ale chyba znalazłyby się na to kontrargumenty. W każdym jednak razie Borzym pominął całą tę bogatą sferę zagadnień i tematów.

Rozdział III recenzowanej pracy został poświęcony — jak brzmi jego tytuł — *Myśli filozoficznej uczonych polskich.* Pod jego adresem można by najłatwiej zgłosić zastrzeżenia o niedocenienie tego czy innego autora. A faktem jest, że najmocniej doskwiera tutaj brak wyjaśnienia podstaw selekcji. Czy chodzi o rangę uczonego w jego własnej dziedzinie, czy o przejawiane przez niego *stricte* filozoficzne aspiracje? Można było się spodziewać, że silniejszy akcent zostanie położony na to, na jakich przesłankach filozoficznych polscy badacze opierali swoją działalność. Jednak filozofia nauki uczonych polskich okresu międzywojennego nie została jeszcze napisana, choć trzeba przyznać, że w monografiach poświęconych poszczególnym autorom ten temat został poruszony. Mimo też bogatej literatury dotyczącej szkoły lwowsko-warszawskiej brak opracowania, jak ona oddziaływała na nauki szczegółowe. A np. koncepcja czynności i wytworów Twardowskiego doczekała się kilku aplikacji i interpretacji. Ale z drugiej strony — Ajdukiewicza wykładnię założeń uniwersalizmu socjologicznego Jan Szczepański zrecenzował dość ostro. Nie ma też podstw, by tak istotną przecież międzywojenną refleksję naukoznawczą oddzielać od badań nad filozofią nauki[10]. Borzym mógł jednak przyznać, że skupił się głównie na światopoglądowych aspektach koncepcji uczonych polskich. Jeśli jednak wyobrażać sobie opis polskiej myśli międzywojennej przez pryzmat światopoglądu(ów), konieczna staje się choćby prowizoryczna próba systematyzacji tej sfery zagadnień. Nadto uczynienie kluczowym pojęcia światopoglądu kłóci się z tokiem wcześniejszych rozważań Borzyma, gdyż z trudem daje się utrzymać przy pojmowaniu

[8] G. Głuchowski: *Propedeutyka filozofii w czasach II Rzeczypospolitej*. „Ruch Filozoficzny" 3/1988; I. Bober. *Wokół sporów o filozofię w Polsce międzywojennej*. „Edukacja Filozoficzna" 6/1988.

[9] W. Jasiński: *O katolicką pedagogikę w Polsce.* Katowice 1939, s. 52.

[10] J. Piskurewicz: *Refleksja naukoznawcza w środowisku uczonych II Rzeczypospolitej*. Zagadnienia Naukoznawstwa" 1989, z. 3-4; E. Sadziński: *Twardowskiego i Znanieckiego ideały filozofa i uczonego.* „Studia Filozoficzne" 1/1988.

filozofii jako samodzielnej profesji. Nie pozostaje to obojętne dla uprawiania historii filozofii.

Ostatni rozdział omawianej pracy dotyczy okresu II wojny światowej i pierwszych lat powojennych. Liczy on zaledwie 6 stron, co pozwala uznać go jedynie za zarys pomysłu na obszerniejsze opracowanie. Uwagi Borzyma są zbyt lapidarne, by szerzej z nimi dyskutować, ale zawierają szereg interesujących sugestii. Podtrzymał też Borzym wyrażoną już w pracy *Filozofia polska 1900-1950* opinię, że międzywojenny okres w dziejach filozofii polskiej zamyka się w połowie naszego wieku. Słuszność tego przekonania potwierdzają także oceny Marii Szyszkowskiej i Woleńskiego". Pobieżny nawet wgląd w produkcję książkową pierwszych lat powojennych ukazuje napięcie między próbami rozwijania wcześniej bronionych już stanowisk a naporem koncepcji obwieszczającej się za jedynie słuszną. Jeśli, korzystając z względnej niejasności sytuacji politycznej, swe wojenne prace mogli wydać Bogdan Nawroczyński czy Adam Krzyżanowski, a Artur Górski otrzymać nagrodę państwową, wkrótce okazało się to niemożliwe. Cezura jest tutaj bardzo widoczna. Jakkolwiek dyskusja wokół „humanizmu socjalistycznego" została opracowana[12], a historycy literatury omówili także filozoficzne polemiki prowadzone na łamach „Kuźnicy" i „Odrodzenia", to historia filozofii ma w tym wypadku sporo do nadrobienia. Wcale przy tym nie musi chodzić o wydawanie moralnych osądów, a kiedy powinny się one nawet pojawić, to przecież dopiero jako efekt dokładniejszej analizy. Dlatego warto byłoby zastanowić się nad wykorzystaniem pomysłu Borzyma, który w powojennym rozpowszechnieniu się marksizmu dostrzegł „trzy nurty" — obiektywistyczny, rzeczowy i krytyczny. Choć trzeba przyznać, że określenie analiz materializmu dialektycznego, których dokonał Kazimierz Kłósak, mianem „krytycznego propagowania marksizmu", nie brzmi zbyt szczęśliwie. W każdym jednak razie spostrzeżenia Borzyma stanowią zachętę do bliższego przyjrzenia się ewolucji poglądów niektórych myślicieli. Co najmniej parę interesujących studiów przypadku jest tutaj do napisania, a chodzić mogłoby tak o filozofów, jak i uczonych.

Wskazywanie cezur nie musi oznaczać braku jakiejkolwiek kontynuacji. W jakich zakresach można o niej mówić, wskazywał Woleński w swym artykule ze „Znaku". Borzym zdaje się to podkreślać, najwięcej miejsca poświęcając w ostatnim rozdziale Tadeuszowi Czeżowskiemu. A należał on do grupy tych myślicieli, którzy znaczącą pozycję osiągnęli już przed wojną Przy okazji warto byłoby przypomnieć o jego — aczkolwiek tylko przeglądowym—artykule o polskiej filozofii międzywojennej[13]. Podobnie można byłoby zwrócić uwagę, że w dwudziestoleciu pozostawali

[11] M. Szyszkowska: *Z rozważań nad filozofią powojenną na tle międzywojennej.* „Kultura — Oświata—Nauka" 7-8/1985; J. Woleński: *Filozofia polska 1945-1989.* „Znak" 4/1992.

[12] B. Burlikowski: *Istota i implikacje sporu o funkcje marksizmu w latach czterdziestych.* „Humanitas" 1984; Tegoż: *Spór o humanizm socjalistycvzny w Polsce lat czterdziestych.* „Humanitas" 1987; E. Sadziński: *Konfrontacje filozoficzne na łamach „Myśli Współczesnej" 1946-1948;* „Studia Filozoficzne" 7/1983; Tegoż: *Marksizm jako perspektywa teoretyczna „Myśli Współczesnej" w latach 1949-1951.* „Studia Filozoficzne" 1/1984.

[13] T. Czeżowski; *Filozofia polska w dwudziestoleciu międzywojennym. (Zarys rozwoju).* Studia Filozoficzne" 2/1973.

aktywni także myśliciele, którzy zwykle są łączeni z epoką poprzednią, jak np. W. Lutosławski czy wspomniany już Górski, który w okresie współpracy z „Marchołtem" znów stał się autorem intrygującym i chętnie czytanym. Równie ryzykowne byłoby tego typu myślicieli zlekceważyć, jak i pomijać dokonujące się zmiany. Dlatego skłonność do ujednoznaczniania historycznego obrazu wymaga nieustannej kontroli. W 1927 roku Bolesław Gawecki przyznawał, że „nie wszystkim wystarcza modna dziś u nas logistyka"[14], a 10 lat później Jan Stepa z satysfakcją stwierdzał, że Jan Łukasiewicz, „wódz logistyków polskich", podejmując zagadnienie indeterminizmu, wolnej woli i nieskończoności, przyczynia się do zerwania z dominacją „kultury antymetafizycznej". Ten proces należy do najlepiej opracowanych i jeśli trzeba uznać go za najdonioślejszy, to jednak nie wyczerpywał on wszekich przemian myśli filozoficznej lat międzywojennych. Czy nie należałoby szerzej uwzględnić oddziaływania neotomizmu, rozwijanego w duchu personalizmu J. Maritaina oraz tu i ówdzie zaznaczających się zainteresowań myślą egzystencjalistyczną? Wydaje się, że Borzym nie docenił tych nowych impulsów w — by posłużyć się tytułem rozprawy Ingardena—„atmosferze filozoficznej". Wymaga to porzucenia dziedziny „filozofii profesjonalnej", ale jednocześnie pokazuje kontekst, w którym działała szkoła lwowsko-warszawska. Ze zbliżonych do niej pozycji Innocenty Bocheński w tygodniku „Kronika Polski i Świata" 1/1938), z właściwą sobie apodyktycznością stwierdzał, że tym, czym mamy prawo się chlubić, jest „logika polska", podczas gdy „filozofia polska" to twór wielce podejrzany. Bezpośrednim adresatem tego negatywnego osądu była całkiem żywa w okresie międzywojennym „filozofia narodowa", a dla przeciwdziałania zmajoryzowaniu filozofii przez logikę Jerzy Braun nawoływał do powołania katedr filozofii polskiej. Niekoniecznie jednak trzeba się uciekać do tego rodzaju uzasadnień, by w sformułowaniu „filozofia polska" nadać mocniejszy sens drugiemu występującemu w nim słowu.

Do ostatniego rozdziału książki Borzyma należy jeszcze dodać trzy uwagi. O ile data symbolicznie kończąca międzywojenny okres filozofii polskiej została jasno postawiona, to problem jego początku nie został podjęty. Zatem uzasadnień należałoby poszukać w pracy *Filozofia polska 1900-1950.* Wynika z nich, że Borzym skłania się do akceptacji zdania Aliny Molskiej, że „cezura: '1918', tj. odzyskanego, niezależnego bytu państwowego (...) wydaje się znacznie mniej istotna z punktu widzenia treści i stylów w twórczości artystycznej, filozoficznej, naukowej"[15]. Zostaje zatem przyjęta teza, że polską filozofię międzywojenną można wyodrębnić jedynie ze względu na chronologię, a nie jakościową odrębność. Po drugie, z uwag Borzyma o filozofii polskiej w okresie II wojny światowej daje się wyprowadzić sugestia podjęcia, jako osobnego tematu, analizy prac, które w tym czasie przygotowali myśliciele polscy. Po trzecie, wypada upomnieć się o włączenie w kontekst rozważań tych autorów, którzy znaleźli się i pozostali poza granicami kraju.

[14] B. Gawęcki: *O polskim mesjanizmie.* „Myśl Narodowa" 22/1927.

[15] A. Molska: *Kryzysy — Kontynuacje — Metamorfozy. Uwagi do dziejów idei pozytywistycznych w socjologii polskiej.* W: A. Hochfeldowa, B. Skarga (red.). - Z *historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany.* Wrocław 1972, s. 266.

Jednym z głównych pytań przypomnianej powyżej dyskusji na łamach „Studiów Filozoficznych" była kwestia, czy filozofię polską i jej dzieje można traktować tak samo, jak zachodnioeuropejską. Większość badaczy podkreślała też słuszność postulatu Walickiego, ściślejszego związania dociekań nad filozofią z dziejami ojczystymi. Barbara Skarga przyznawała wręcz, że powinno się mówić o „historii kultury filozoficznej w Polsce". Nie będę wszakże dokładniej omawiać tej propozycji, ani całej wspomnianej dyskusji, gdyż przypominam o niej dla kontrastu z ujęciem Borzyma. Paralelnie do wąskiego i wyosobnionego rozumienia filozofii, rozwija on wyspecjalizowaną historię filozofii. Nie chodzi naturalnie o ograniczenie się do jednej z filozoficznych subdyscyplin, a o sposób jej uprawiania. Zwięźle ujmując, dałoby się powiedzieć, że pod pewnymi względami omówiona tutaj praca historyczno-filozoficzna jest za mało historyczna. I jeśli wyrażam taką opinię, to w przekonaniu, iż większe nasycenie historyzmem wcale nie pozbawiłoby dziejów filozofii ich specyficzności, lecz przyczyniłoby się do lepszego jej zrozumienia.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

ANDRZEJ MIŚ

REALNA HISTORIA IDEI WOLNOŚCI

Jenö Szücs: *Trzy Europy.* Przełożył J. M. Kłoczkowski. Lublin, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 1995, 135 s.

Ta książka, napisana przez wybitnego węgierskiego historyka Jenö Szücsa (1928--1988), może ujść uwadze filozofów: rozważania o historycznych przesłankach podziału na Europę Zachodnią, Wschodnią i Środkowo-Wschodnią zainteresują pewnie politologa czy badacza dziejów najnowszych, ale filozof uzna temat za zbyt szczegółowy, a więc taki, który nie wchodzi w obręb zainteresowania filozofii. Jednakże esej Szücsa zawiera również ważny i interesująco tu potraktowany *wątek filozoficzny*. Chodzi o kwestię — arcyfilozoficzną przecież — *ludzkiej wolności*.

Wywodzącą się z greckiej filozofii i z religii chrześcijańskiej ideę wolności uważa się za podstawę ducha europejskiego. Rzeczywiście większość podstawowych kategorii egzystencjalnych, jakimi się dziś posługujemy, można wywieść z owego (dla jednych oczywistego, dla drugich szalonego) przekonania, że człowiek jest wolny, albo że przynajmniej powinien do wolności dążyć. Już podział (uchodzący za naturalny, ale w istocie właśnie kulturowy) na przedmiot i podmiot zakłada, że istota ludzka jest niezależna—czyli wolna—od reszty świata. To poczucie wolności leży też u podstaw idei filozofowania: filozof przecież to ktoś, kto nie chce poddać się bezwolnie takim czy innym siłom, lecz pragnie oprzeć się wyłącznie na swoim rozumie. Zasada racjonalizmu skłania z kolei do podejmowania systematycznych badań szczegółowych, czyli jest istotną przesłanką rozwoju nauki, a pośrednio także techniki i gospodarki; racjonalne podejście do rzeczywistości prowadzi też do prób budowania „racjonalnego ładu społecznego". Ów europejski „patos dystansu" (to inna nazwa na ludzką wolność) ma też i takie dalekosiężne skutki, że (jak na przykład twierdzi Sergiusz Awierincew) tylko w obrębie kultury europejskiej istnieje literatura we właściwym tego słowa znaczeniu (podczas gdy w innych kulturach mamy do czynienia z tzw. „piśmiennictwem").

Przyznając tak istotną — fundamentalną w dosłownym tego pojęcia znaczeniu — rolę idei wolności, powinniśmy też zapytać, dlaczego *akurat w Europie* stała się ona tak ważna? Wytłumaczeń może być wiele. Oto na przykład polski historyk Oskar Halecki (1891-1973) w *książce Historia Europy—jej granice i podziały* (odwołuję się do tego właśnie tekstu, gdyż napisane po angielsku w roku 1950 studium Haleckiego zostało opublikowane w języku polskim jako pierwszy tom tej samej *Biblioteki Europy Środkowo-Wschodniej*, w której ukazała się książka Szücsa) twierdzi, że to niewielkie rozmiary i zróżnicowanie poszczególnych regionów Europy wymusiły w sposób niejako naturalny poszanowanie dla odmienności i odrę-

bności, czyli ważnych składników wolności: „Geograficzna struktura kontynentu jest ukształtowana w ten sposób, że nie sprzyja siłowemu zjednoczeniu—w rzeczy samej przeszkodziło to w powstaniu takiego imperium, które zapanowałoby nad całą Europą". Halecki odżegnuje się od determinizmu niemieckiej *Anthropogeographie*, powołuje się raczej na francuską szkołę geografii humanistycznej; w każdym razie unika „błędu idealistycznego" (odwrotność „błędu naturalistycznego"), tzn. odrzuca wyobrażenie, że przyczyną rozwoju specyficznej cywilizacji europejskiej była wyłącznie owa szczęśliwie odkryta przed wiekami idea wolności. Właśnie historyk, dysponujący wiedzą o skomplikowanych uwarunkowaniach i wielostronnych zależnościach procesów dziejowych, może pokazać, jakie pozaświadomościowe czynniki zadecydowały o tym, że myśl o ludzkiej autonomii mogła stać się podstawą naszej kultury.

Zwłaszcza kiedy — jak Jenö Szücs — jest zwolennikiem francuskiej „szkoły Annales", która opiera się na przekonaniu, iż wszystkie intersujące historyka instytucje społeczne mają za sobą długą i skomplikowaną historię: długą, gdyż w dziejach ludzkości nic nie pojawia się ni stąd, ni zowąd, lecz jest poprzedzane i zapowiadane przez szereg przygotowawczych kroków—a skomplikowaną, gdy każdy „fakt" jest tylko elementem skomplikowanej i rozgłęzionej struktury, w której jedna sfera ludzkiego życia w taki czy inny sposób zależna jest od pozostałych — w wyjaśnieniach historycznych trzeba więc brać je wszystkie pod uwagę. Wiadomo, że to Grecy i Rzymianie wymyślili i w pewnym stopniu wprowadzili w życie ideę demokracji (a demokratyczne społeczeństwo to przecież jedna z konkretyzacji wolności). W eseju można sobie pozwolić na uproszczenia, więc Szücs uznaje symbolicznie *Politykę* Arystotelesa za klasyczny przykład demokratycznego myślenia. Wiadomo też, że dzieła Arystotelesa przetrwały w bibliotekach arabskich. Ale, jak czytamy: „W przeciwieństwie do innych dzieł Filozofa, dotyczących matematyki, astrologii czy medycyny, uczeni arabscy nie bardzo wiedzieli, jak zabrać się do *Polityki*. Tę różnicę wrażliwości tłumaczyć można odrębnością strukturalną danych społeczeństw: z pojęciem polityki zachodni feudalizm już się nieco zaznajomił, natomiast dla dwóch pozostałych struktur — dla Bizancjum i Islamu — była to kategoria zupełnie obca". Europa była więc przygotowana na przyjęcie starożytnej teorii—albo może raczej Europejczycy mogli wykorzystać ową teorię dla nazwania i usystematyzowania czegoś, co sami wytworzyli, gdyż: „Te pierwsze historyczne antecendencje nie miały bezpośredniego wpływu na rozwój społeczeństw europejskich". Mianowicie w Europie powstało coś, czego nie ma nigdzie indziej: „społeczeństwo obywatelskie", tzn. niezależne od „państwa", czyli władzy, instytucje i formy działalności. Proces ten jest u Szücsa ledwie zarysowany, ale już w tym szkicu widzimy, ile elementów trzeba tu brać pod uwagę: upadek cywilizacji Zachodu w pierwszych wiekach po upadku Cesarstwa Rzymskiego, „rewolucję agrarną" na przełomie tysiącleci, powstanie — wskutek rozdrobnienia zwierzchnictwa politycznego z jednej strony, a postępu cywilizacyjnego (wskutek wspomnianej rewolucji) z drugiej — autonomicznej „sieci miejskiej", „kontraktowy" charakter systemu lennego, w ramach którego „najsłabszy z poddanych zachowywał w swym poddaństwie własną godność", wreszcie propagowaną przez myślicieli chrześcijańskich zasadę odrębności Kościoła od państwa. Na temat tej ostatniej kwestii czytamy:

„Rozdział sfery duchowej i świeckiej, jak również sfery ideologicznej i politycznej, miał dla Zachodu olbrzymie znaczenie. Bez tego rozdziału nie sposób wyobrazić sobie późniejszych «wolności», teoretycznej emancypacji «społeczeństwa», przyszłych państw-narodów bądź reformacji". Możemy powiedzieć, że to zbyt wielkie uproszczenie: wiadomo przecież, że ideologia i polityka łączyły się ze sobą w dziejach Zachodu bardzo często; chodzi jednak o to, że istniała i umacniała się sama zasada wolności religijnej i ideologicznej — owszem, gwałcono ją i deptano, ale można było przynajmniej się na nią powołać, najpierw w politycznych dysputach, a potem w politycznym działaniu.

Czyli to w „mrocznym Średniowieczu" ukształtowały się nasze dzisiejsze europejskie wyobrażenia: „Pojęcie ludzkiej godności jako elementu składowego stosunków politycznych Europa zawdzięcza nie tyle starożytności, ile feudalizmowi". W XII i XIII wieku hasło wolności dotarło nawet do stanu chłopskiego: „Ich (chłopów—A. M.) bronią była groźba przeniesienia się do coraz liczniejszych miast, skąd promieniowała idea egzekucji praw pozytywnych. Chłopom sprzyjała również dynamika gospodarcza drugiego wzrostu feudalizmu: mogli oni przekonywać lub szantażować możnych właśnie argumentem ekonomicznym. Wszystkie te czynniki organizowały pospołu nową strukturę i sprawiały, iż wolności docierały również na poziom najniższy (...)". Już w Średniowieczu wiedziano też, że „źródłem władzy jest lud", i stworzono zalążki teorii podziału władz, która jest jedną z podstaw demokracji i praktyczną formą realizacji zasady wolności.

Ten płomień wolności rozgorzał jednak przede wszystkim za Zachodzie — Europa Środkowo-Wschodnia i Wschodnia tkwiły w okowach barbarzyńskiego absolutyzmu (co według Szücsa do dziś współdeterminuje nasze losy). Zresztą i na Zachodzie — od XIV wieku począwszy — zaczął się kryzys wolności. Różnica jednak pozostała: „W ramach struktury zachodniej społeczeństwo mogło odzyskać prawo do samostanowienia jako teoretyczny depozytariusz najwyższej władzy i od tej chwili skontrolować państwo w sposób konkretny". Natomiast „W modelu wschodnim, naród rosyjski zarówno w teorii, jak i w praktyce, tworzył strukturę społeczną podporządkowaną «wolności państwa» (K. Marks)". Bezpośrednio mówi się tu o wolności politycznej, ale wolność jest niepodzielna, można więc tę wypowiedź odnieść do wszelkich form ludzkiej autonomii.

Mógłby ktoś powiedzieć, że mamy tu do czynienia z paradoksem: oto zarysowana przez Szücsa realna historia wolności pokazuje, że w naszym myśleniu nie jesteśmy wcale tak wolni, jak mogłoby się nam wydawać. Jednak Szücs nie do takiego wniosku chciał nas doprowadzić. Między „bytem" a myśleniem na pewno nie ma zależności przyczynowo-skutkowych. Jednakże — i to właśnie ukazuje nam recenzowana książka — powinniśmy też pamiętać, że aby myśli mogły uzyskiwać społeczne (i w rezultacie historyczne) znaczenie, muszą paść na odpowiednią „glebę", tzn. muszą być funkcjonalnie dopasowane do rozlicznych realnych warunków. Największymi wrogami wolności są nie zwolennicy takiego czy innego totalizmu, lecz realna rzeczywistość i faktyczne stosunki między ludźmi.

EDUKACJA FILOZOFICZNA RECENZJE I NOTY
Vol. 21 1996

MAREK NOWAK OP

W OBRONIE PARALELIZMU

Krystyna Zamiara: *Dynamika pojęci programów psychologicznych. Szkice metodologiczne.* Poznań-Szczecin 1996, 277 s.

Bezpośrednią materią książki Krystyny Zamiary jest trudna problematyka psychologiczna i związane z nią kwestie metodologiczne. To, co metafizyczne, ujawnia się niejako na drugim planie, a są to przede wszystkim zagadnienia antropologiczne, zwłaszcza problem stosunku umysłu do mózgu. Czytając tę książkę można wreszcie zauważyć, jak pewne założenia metafizyczne (nawet te nieuświadomione) mogą rzutować na typy programów badawczych.

Metoda, którą przyjęła Krystyna Zamiara, daje się określić jako—użyję tutaj jej własnych słów — „epistemologia historyczne", która stara się w pierwszym etapie odtworzyć cechy praktyki naukowej, a w drugim — warunkującą ją świadomość metodologiczną (s. 6). Jednocześnie autorka zwraca uwagę na fakt, że „praktyka naukowa psychologii nie jest jednolita", że „leżąca u podstaw owej praktyki świadomość metodologiczna nie stanowi koherentnego systemu", a „regulowana przez nią praktyka naukowa dzieli się na określone warianty: programy badawcze" (tamże). Autorka stara się odtworzyć w poszczególnych rozdziałach różne programy badawcze, z uwzględnieniem programu paralelistycznego w wersji Piageta, omawia także behawioryzm, pawłowizm i koncepcję funkcjonalną Konorskiego. Na uwagę zasługuje też rozdział poświęcony przejściu od psychologii introspekcjonistycznej do behawiorystycznej. W niniejszej recenzji postaram się zwrócić szczególną uwagę na wspomniany przed chwilą przewrót metodologiczny, oraz na te partie książki, które są poświęcone prezentacji i obronie koncepcji paralelizmu psychofizycznego.

Rzekoma rewolucja

Na początku książki możemy znaleźć rozdział poświęcony poważnemu przewrotowi metodologicznemu, jaki dokonał się w historii psychologii. Dotyczy on przejścia od psychologii introspekcyjnej do behawiorystycznej. Oto co pisze autorka: „(...) przejście to ma znamiona radykalnego, rewolucyjnego załamania dotychczasowego paradygmatu (...). W jego ramach zakwestionowano metodę badań (metodę introspekcji), uznając ją za postępowanie nienaukowe; zakwestionowano uzyskane dotąd za jej pomocą wyniki, odmawiając wiedzy introspekcyjnej naukowego statusu; zrezygnowano z dotychczasowego przedmiotu badań (psychika — świadomość dowolnej ludzkiej jednostki) na mocy przeświadczenia, iż zjawiska psychiczne, nawet jeśli są zjawiskami realnymi, są niepoznawalne w sposób naukowy (s. 11).

Przejściu od paradygmatu introspekcjonistycznego do behawiorystycznego towarzyszyło spostrzeżenie, że próba stworzenia psychologii niezależnej zarówno od filozofii, jak i od nauk przyrodniczych, nie może się powieść. Za taką psychologię niezależną uważano początkowo psychologię inrospekcjonistyczną. Gdy jednak starano się upodobnić — pod względem metodologicznym—psychologię do nauk przyrodniczych, powstała psychologia behawiorystyczna.

Zdaniem introspekcjonistów powstało jednak coś zupełnie nowego, jakaś nowa nauka, która wprawdzie psychologią w ścisłym sensie tego słowanie jest, ale również nie koliduje z dawną psychologią. To, co stworzyli behawioryści, z natury swojej nie jest w stanie zastąpić psychologii introspekcjonistycznej. Obserwacja wewnętrznych przeżyć jest jedyną metodą pozwalającą bezpośrednio badać fakty psychiczne, a poza tym posiada walor naukowy, gdyż prezentuje „wiarygodny materiał faktyczny" (s. 12). Powstał zatem spór metodologiczny, dotyczący naukowej wartości paradygmatów introspekcjonistycznego i behawiorystycznego. Spór był prowadzony ze stanowisk wzajemnie się wykluczających i odmawiających sobie prawomocności. Behawioryści negowali naukowy charakter psychologii introspekcjonistycznej, a introspekcjoniści wątpili w „psychologiczność" behawioryzmu, byli skłonni przyznać mu co najwyżej status jakiejś nowej nauki przyrodniczej.

Krystyna Zamiara twierdzi, że na ten spór należy spojrzeć ze stanowiska, które umożliwi coś w rodzaju „zniesienia" obu przeciwieństw (s. 14). Jej zdaniem przejście od introspekcjonizmu do behawioryzmu było rewolucją pozorną (tamże), gdyż obydwa te paradygmaty sytuują się w tzw. przedteoretycznym stadium rozwoju nauki. Ta faza rozwoju nauki charakteryzuje się przede wszystkim fenomenalizmem, a więc zawiera w sobie tendencję do ograniczenia się wyłącznie do opisu zjawisk, oraz indukcjonizmem, czyli stara się wyprowadzać wnioski ogólne z szeregu obserwacji (s. 16, 19). W obu tych paradygmatach nie ma miejsca na tzw. terminy teoretyczne.

Zarzuty behawiorystów, według których psychologia introspekcyjna daje wiedzę nieobiektywną, należy oddalić, gdyż sens twierdzeń wysuwanych przez tę ostatnią jest jasny i komunikowalny, a jej osiągnięcia można wykorzystać w praktyce (np. przy maskowaniu obiektów wojskowych) (s. 21).

Paralelizm

Spore partie książki są poświęcone problemowi paralelizmu psychofizycznego, zarówno w jego postaci metafizycznej, jak i metodologicznej. Paralelizm psychofizyczny jest to pogląd, według którego nie ma odziaływań między świadomością a fizycznością; mamy do czynienia jedynie z równoległością zjawisk psychicznych i cielesnych. Za inspiratorów owego poglądu należy uznać Spinozę i Leibniza, którzy doszukali się sprzeczności w interakcjonistycznym, a więc uznającym realność oddziaływń, systemie Kartezjusza. Dla paralelistów jest rzeczą nie do pojęcia, jak mogą na siebie oddziaływć substancje tak różne, jak dusza i ciało (s. 23).

Zadniem autorki paralelizm może przybrać dwie różne postacie: panpsychizm i epifenomenalizm. Panpsychizm jest to stanowisko, w myśl którego całej materii należy przypisać myślenie. Epifenomenalizm jest panpsychizmem w postaci złagodzonej, tzn. przypisuje myślenie tylko tym obiektom, które „wydają się mieć umysł" (s. 24). To drugie stanowisko pozwla przyjąć wiele różnych wersji paralelizmu.

W jednej, skrajnej wersji, można przyjąć, że oddziaływanie przyczynowe dokonuje się tylko w sferze fizycznej, paralelizm w wersji złagodzonej może też dopuszczać możliwość pewnych wzajemnych oddziaływań sfery fizycznej i psychicznej. Paralelizm atomistyczny traktuje każde zjawisko psychiczne i odpowiadające mu fizyczne w pewnej izolacji od wszystkich innych zjawisk, przy czym odpowiedniość tych zjawisk ma charakter całkowicie jednoznaczny. Paralelizm strukturalistyczny traktuje tę zależność w sposób bardziej probabilistyczny, widząc w niej raczej odpowiedniość, niż jednoznaczność (s. 24-25).

Paralelizm psychofizyczny był ważnym składnikiem paradygmatu introspekcjonistycznego, a jego zwolennikami byli zarówno dziewiętnastowieczni psychofizycy, np. Fechner czy Wundt, oraz gesztaltyści (s. 26). Paralelizm jest przede wszystkim poglądem ontologicznym, który posiada również doniosłe implikacje teoriopoznawcze i metodologiczne. Stosunek między tymi trzema aspektami jednej teorii jest niezwykle interesujący dla metodologa i historyka nauki. W pismach Fechnera i Wundta można znaleźć wypowiedzi, które niejako spychają na dalszy plan aspekt ontologiczny paralelizmu psychofizycznego, a zdają się tylko akceptować wymiar metodologiczny. Teoria ta zostaje wręcz zepchnięta do roli wygodnej zasady heurystycznej, która pomaga w opracowaniu programu badawczego (s. 26-27).

Behawioryzm

Behawioryści krytykowali teorię paralelistyczną i traktowali wszelkie deklaracje z nią związane jako deklaracje ontologiczne, a tym samym godzące w naukowy charakter psychologii. Problem psychofizyczny należałoby — ich zdaniem— uznać za pseudoproblem w sensie naukowym, gdyż badać można tylko to, co jest intersubiektywnie obserwowalne (s. 28). Procedurze badawczej mogą się poddać jedynie takie fenomeny, jak bodziec i reakcja. Z tego to powodu „(...) za *nienaukowe* uznano interpretacje humanistyczne czynności ludzkich, odwołujące się do subiektywnego celu i wiedzy podmiotu działania ” (s. 62).

W przeciwieństwie do introspekcjonizmu, behawioryzm jest tym kierunkiem w psychologii, który nie bada stanów wewnętrznych. Jeśli idzie o badanie związku między bodźcem i reakcją, to za jedyną formę kształtowania reakcji uznano warunkowanie, a tym samym odrzucono wszelkie reakcje wrodzone (s. 41). W ramach behawioryzmu istnieją dwie odmiany: behawioryzm skrajny oraz neobehawioryzm. O ile ten pierwszy akceptuje tylko i wyłącznie te twierdzenia, które są wyprowadzone indukcyjnie w oparciu o fenomenalistycznie pojęte doświadczenie, o tyle neobehawioryzm dopuszcza dołączenie do twierdzeń naukowych pewnych terminów teoretycznych. Zwolennicy tego ostatniego twierdzili, że poszerzenie języka naukowego zwiększa możliwość przewidywania (s. 44-45). Zdaniem autorki praktyka naukowa behawiorystów była jedną z sił inspirujących neopozytywizm, a jednocześnie stanowiła jego metodologiczny poligon (s. 55). Behawioryzm skrajny nie jest w stanie zanalizować w sposób adekwatny tych zjawisk, które ze swej istoty zawierają to, co podmiotowe, np. zjawisk społeczno- -kulturowych. Neobehawioryzm był próbą włączenia tego, co subiektywne, do programu badań psychologicznych (s. 58).

Zdaniem autorki można wyróżnić w psychologii jeszcze jeden program badawczy, który nie uznaje równoległości tego, co fizyczne, i tego, co psychiczne, ale

zarazem umożliwia sensowne wypowiedzi na temat faktów psychicznych. Jest to program identycznościowy, za reprezentantów którego można uznać np. I. Pawłowa, czy też J. Konorskiego. Koncepcje tych psychologów K, Zamiara określa mianem koncepcji funkcjonalnych. Według nich zachowanie jest wynikiem wyższych czynności układu nawowego i stanowi pochodną procesów przystosowawczych do warunków środowiska. Świadomość jest w myśl tej teorii rodzajem procesów nerwowych mózgu (s. 79-80). Autorka zdecydowanie przeciwstawia się tezom wysuwanym przez niektórych psychologów, którzy twierdzą, że problem paralelizmu da się rozwiązać na drodze empirycznej, czyli potwierdzić lub obalić. Nie ma doświadczalnych metod, które dawałyby możliwość rozstrzygnięcia kwestii, czy zjawiska psychiczne są identyczne z fizycznymi, lub też względem nich równoległe. Nie można w związku z tym traktować stanowisk identycznościowego i paralelistycznego jako dwóch konkurencyjnych teorii psychologicznych (s. 30). Jednak oba przedstawione powyżej poglądy wyznaczają pewną praktykę metodologiczną, a więc stanowią podstawę dla dwóch odrębnych programów badawczych (s. 30-31).

Zdaniem Krystyny Zamiary program pararelistyczny posiada przewagę nad identycznościowym, gdyż lepiej uwzględnia element podmiotowy w człowieku, czyli coś, co autorka nazywa „współczynnikiem humanistycznym". Stany psychiczne nie są w tym paradygmacie sprowadzone do stanów fizycznych, czyli Poppoowski świat 2 nie jest wchłonięty *przez świat 1* (s. 38-39). Widać, że dla autorki kwestia obrony „współczynnika humanistycznego" jest jedną z kwestii kluczowych — i stąd zapewne bierze się fakt, że wielokrotnie porusza ona zagadnienie „redukcji humanistycznegozałożeniaoracjonalnościdopsychologii"(np. s. 77, 80, 105, 116, 117).

Paralelizm Piageta

Paralelizm psychofizyczny nie zniknął ze sceny wraz z pojawieniem się behawioryzmu. Krystyna Zamiara w swojej pracy starała się pokazać, że ta niezwykle ciekawa doktrynama wartość nie tylko historyczną, oraz że posiada zaangażowanego kontynuatora w osobie J. Piageta. Jego zdaniem nie należy patrzeć na paralelizm jako na problem stosunku duszy do ciała, ale jako na problem świadomości i struktur fizjologicznych, które mają związek ze świadomością (s. 252). Widać, że Piaget stara się unikać wchodzenia na grunt ściśle ontologiczny, czy też substancjonalistyczny, a pozostaje przy analizie fenomenalistycznej.

Autorka stara się odtworzyć ważniejsze cechy paralelizmu Piageta, które odróżniają go od innych wersji tej doktryny: a) równoległość stanów fizycznych (nerwowych) i psychicznych nie ma charakteru jednoznacznego — nie jest tak, że określonym stanom fizycznym odpowiadają ściśle określone stany psychiczne; raczej trzeba mówić o odpowiedniości pewnych struktur, b) równoległe względem siebie przebiegi fizyczne i psychiczne nie oddziaływują na siebie wzajemnie, ale mają istotną, wzajemną tendencję adaptacyjny c) jakkolwiek procesy fizyczne nie są przyczyną psychicznych, to jednak tworzą ich materialne podłoże (s. 253, 258).

Piaget wypracował także oryginalną koncepcję świadomości, według której jest ona „w swej istocie systemem znaczeń", a „formą związku właściwą zjawiskom świadomości jest implikacja w szerokim sensie tego słowa", a stąd płynie wniosek, że wewnątrz świadomości nie ma związków przyczynowych, bo przecież implikacje

takimi związkami nie są. Związki implikacyjne są najwyżej odpowiednikiem związków przyczynowych (s. 256-257).

Poglądy Piageta mogą się stać bazą dla programu badawczego. Krystyna Zamiara w swojej pracy stara się zrekonstruować ten program. Oto jego zasadnicze punkty: a) można rejestrować podmiotowy aspekt ludzkiej świadomości; b) stany podmiotowe nie dają się utożsamiać ze stanami fizjologicznymi; c) neurofizjologia może badać mózgowe podłoże świadomości; d) neurofizjologia może badać struktury neurofizjologiczne w aspekcie ich izomorficzności ze świadomościowymi strukturami znaczeń (s. 267). Zdaniem autorki program badawczy wypracowany na podstawie tezy o identyczności między przebiegami zjawisk fizycznych i psychicznych ma pewną istotną wadę, tę mianowicie, że uniemożliwia pełny opis i wyjaśnienie stanów świadomości, które są charakterystyczne dla człowieka (s. 268, 269).

Podsumowanie

Dzięki pracy Krystyny Zamiary można zobaczyć, jak pewne założenia przednaukowe potrafią wycisnąć swoje piętno na programie badawczym. Drobiem ten widać zwłaszcza na przykładzie sporu behawiorystów z introspekcjonistami, którzy nie głoszą sprzecznych ze sobą tez naukowych i nie tworzą teorii, które byłyby w stanie ze sobą w sposób oczywisty konkurować. Spór dotyczy nie wyników nauk (w zasadzie oba programy dochodzą do podobnych wyników), ale pewnych pryncypiów metodologicznych, a może nawet i metafizycznych.

Odczuwam osobistą satysfakcję, gdy widzę obecność wiecznie aktualnych tematów filozoficznych, takich jak np. stosunek umysłu do ciała. Cieszy mnie również, że książka Krystyny Zamiary przywraca polskiemu czytelnikowi koncepcję paralelizmu psychofizycznego, która sto lat temu w naszym kraju wywołała niezwykle wiele emocji. Do jej zwolenników należeli m. in. Adam Mahrburg, Edward Abramowski i Jan Wł. Dawid. Ten ostatni pod koniec swojego życia zmienił poglądy i w pracy z 1908 roku pt *Mózg i dusza* (Warszawa 1908) opowiedział się ostatecznie za interakcjonizmem. Miejmy nadzieję, że recenzowana książka zdoła wzniecić twórczy spór i w ten sposób przyczyni się do podniesienia poziomu dyskusji.

Doświadczenie życiowe uczy, że każdemu wzmocnieniu pozytywnemu towarzyszą w naszym życiu wzmocnienia negatywne. Do tej ostatniej grupy bodźców muszę, niestety, zaliczyć osobiste wrażenia związane z przebijaniem się przez hermetyczny język autorki. Dajmy jako przykład rozważania na temat roli „współczynnika humanistycznego". Zgadzam się z autorką, że jedną z istotnych trudności, jakie niesie ze sobą tzw. identycznościowu program badawczy (opozycyjny wobec paralelizmu), jest „(...) nieprzezwyciężalna na gruncie tego programu trudność podania adekwatnej charakterystyki zjawisk indywidualno-podmiotowych konstytuujących świat 2 (...)" (s. 39). Osobiście jednak wolę mniej naukowe i mniej dyplomatyczne, ale za to bardziej jednoznaczne określenie, jakiego użył Stanisław Brzozowski — naturalistyczny daltonizm[1]. Jednak mam nadzieję, że czytelnicy tej książki doświadczą zdecydowanej przewagi wzmocnień pozytywnych nad negatywnymi

[1] St Brzozowski: *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna.* W: *Kultura i życie.* Warszawa 1973, s. 275.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

WITOLD M. NOWAK

PISMA HISTORIOZOFICZNE KANTA

Immanuel Kant: *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne.* Przekład Mirosław Żelazny, Irena Krońska, Adam Landman. Wstęp Mirosław Żelazny. WYDAWNICTWO COMER, Toruń 1995, 60 s.

Czytając opublikowany niedawno *Raport o stanie badań nad filozofią niemiecką w Polsce* (Warszawa 1994), byłem pod dużym wrażeniem. W dziedzinie filozofii niemieckiej dokonano w naszym kraju ogromnej pracy: *stricte* badawczej, translatorskiej, wydawniczej, organizacyjnej (konferencje, gościnne wykłady). Imponujące, że przy tak niewielkich funduszach przeznaczanych u nas na naukę, tak wiele udało się zrobić (i jak ambitne są plany—o czym również informuje *Raport).* Przy całym uznaniu chciałbym jednak postawić też pytanie. Pytanie o recepcję w Polsce filozofii innych krajów niż niemieckojęcyczne. Na ile wolno mi sądzić, to stan tych przyswojeń pozostawia bardzo wiele do życzenia. Brak u nas nie tylko wielu tłumaczeń podstawowych dzieł filozoficznych z obszaru anglo i francuskojęzycznego, lecz i studiów nad nimi. Uwarunkowania historyczne i geograficzne sprawiły, że jesteśmy pod przemożnym wpływem i urokiem filozofii niemieckiej, mając od innych kultur wiele do przyswojenia.

W obrębie filozofii niemieckiej również istnieją obszary mniej dla polskiego czytelnika znane. Sądzę, że historiozofia I. Kanta należy właśnie do nich. I tym większa wdzięczność dla wydawnictwa z Torunia za publikację Kantowskich pism z tej dziedziny. Objętościowo prezentują się one dość skromnie. Sens dziejów nie należał do problemów, które najsilniej nurtowały filozofa. Zainteresowanie nim w ogóle pojawia się u Kanta dość późno. Oto w 1784 roku J. G. Herder wydał pierwszy tom swoich *Ideen zur Philosophie der Menschengeschichte.* Sześćdziesięcioletni Kant zapoznał się z tym dziełem i — mimo, że nie zaakceptował wielu zawartych tam pomysłów — lektura ta dała mu poważnie do myślenia. Napisał zresztą także recenzję pracy Herdera (nb. COMER planuje przekład tego tekstu).

Warto zwrócić uwagę na tę powtarzającą się w życiu Kanta sytuację. Oto przynajmniej dwa razy w życiu zwraca on swą uwagę na dziedzinę, która go dotąd nie interesowała, nie sam z siebie, lecz pod wpływem okoliczności zewnętrznych. W 1750 roku *Aesthetica* A. G. Baumgartnera kieruje jego zaintersowanie w stronę zagadnień poznania estetycznego (mimo, że — co podkreślają niektórzy — kultura artystyczna Kanta nie była najwyższej miary). Drugi przypadek to wspomniany namysł nad pracą Herdera, który zaowocował kluczową dla filozofii historii roz-

prawką Kanta pt. *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltburgerlicher Absicht* (1784). W obu sytuacjach, mimo przypadkowych początków, powstały bardzo wartościowe prace.

Do Kaniowskich przyczynków do filozofii historii zalicza się: wspomniane właśnie *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym* (1784), *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* (1786), *Co to jest Oświecenie?* (1784). Niektórzy, jak O. Hoffe, każą brać pod uwagę również drugą część *Walki fakultetów (Der Streit der Fakultaten)* (1798), podejmującą pytanie o postęp w ludzkich dziejach. Elementy historiozoficzne można wydobyć także ze słynnej rozprawy *O wiecznym pokoju* (1795), reprezentującej filozofię polityczną Kanta. Może budzić zdziwienie, że mimo tak skromnego objętościowo materiału (wszystkie wyliczone tytuły to przecież niewielkie rozprawki, których szczupłość tym silniej kontrastuje z objętością *Krytyk)*, badacze myśl Kanta potrafią pisać o jego historiozofii kilkusetstronicowe prace. Na sukces takich prac waży umiejętność powiązania przez ich autorów historiozoficznych idei Kanta z zasadniczym zrębem jego filozofii czy ich interpretacja w ramach historii idei.

Przejdźmy do treści omawianego tomu. W pismach filozofa z Królewca nie znajdziemy żadnej metodologii nauki historycznej, analiz rozumienia historycznego etc. Te dziedziny badań są dopiero domeną neokantystów W. Windelbanda i H. Rickerta, a także W. Diltheya. U Kanta znajdziemy natomiast namysł nad historią jako przedmiotem filozofii praktycznej. Rozważa on historią o tyle, o ile jest ona przedmiotem zainteresowania człowieka jako rozumnej istoty praktycznej.

Skoncentrujmy uwagę na *Pomysłach do ujęcia historii powszechnej*. Otwierają je uwagi niczym dzieła z E. Gibbona: „Istotnie nie można się oprzeć uczuciu niesmaku, kiedy ogląda się ludzkie poczynania na wielkiej scenie świata: tu i ówdzie przebłyskuje wprawdzie jakaś mądrość w działaniach jednostkowych, ale całość wydaje się w ostatecznym rachunku splotem głupoty, dziecinnej próżności, a często też dziecięcej złośliwości i żądzy niszczenia, tak że w końcu człowiek sam już nie wie, co ma myśleć o rodzie ludzkim, tak chełpiącym się swoją wyższością" (s. 36). Dla porównania Gibbon (młodszy od Kanta o 13 lat), podsumowując rządy Antonina Piusa pisał: „Rzadką a szczęśliwą zaletą jego panowania jest fakt, że dało ono historii bardzo mało materiałów; a historia to w rzeczywistości niewiele więcej niż rejestr zbrodni, szaleństw i nieszczęść ludzkości". Po tej gorzkiej konstatacji, że historia jawi się jako bezsensowna, Kant stawia sobie za cel zbadanie, czy mimo tego nie da się odkryć w dziejach pewnego „zamiaru przyrody", „planu przyrody". W tekście zbudowanym z dziewięciu tez pokazuje, że taka filozoficzna próba opracowania historii powszechnej jest możliwa. Udaje mu się zarysować teorię postępu, uznaną za istotnie różną niż wykładnie wielu myślicieli Oświecenia. *Novum* wniesione tu przez Kanta polega na uznaniu konfliktów i sprzeczności między dobrem i złem w dziejach za samo źródło ich rozwoju. Antycypując wprowadzoną przez Hegla koncepcję „chytrości rozumu", królewiecki filozof mówi o antagonizmie, jakim posługuje się przyroda, aby rozwinąć wszystkie ludzkie zadatki i doprowadzić do powstania „prawidłowego porządku społecznego". Antagonizmem tym jest słynna „aspołeczna towarzyskość" ludzi *(die ungesellige Geselligkeit der Menschen)*, to jest ich skłonność do życia społecznego przy jednoczesnym oporze przeciw niemu.

Człowiek, mówi Kant, z jednej strony może się bez ludzi obyć, z drugiej—nie może ich znieść. Owa ludzka skłonność do odosobniania się jest ostatecznie sprężyną czynu, bowiem „ten właśnie opór mobilizuje wszystkie siły człowieka, sprawią że przezwycięża on swoją skłonność do lenistwa i gnany ambicją żądzą władzy lub bogactwa, dąży do zdobycia sobie pozycji wśród bliźnich... ” (s. 39). W efekcie cała kultura i sztuką a wreszcie społeczeństwo obywatelskie — zostają uznane przez Kanta za owoce tendencji aspołecznych.

Dzieje ludzkie postępują zatem nie mimo, lecz dzięki sprzecznościom, konfliktom i złu. Zło moralne było dla Kanta związane, jak wiadomo, z uniwersalnymi ludzkimi właściwościami, przede wszystkim z dążeniem do własnego interesu. Jednak przyroda—jak już zostało powiedziane—chytrze tę cechę ludzką wykorzystuje. Celem, do jakiego prowadzi ona ludzkość, jest doskonale sprawiedliwy ustrój obywatelski. Proces zbliżania się do niego jest, zdaniem Kanta, bardzo powolny. Władcy ludzkich sprzeczności, którzy mogliby zdziałać na tej drodze wiele dobrego, często zawodzą gdyż i oni dziedziczą właściwe naturze ludzkiej przywary (w myśl cierpkiej Kantowskiej zasady: „z drzewa tak rosochatego, z jakiego zrobiony jest człowiek, nie można wyciosać czegoś zupełnie prostego”).

Zdaniem filozofą oświecenie ludzkości dokonuje się stopniowo, „mimo dochodzących tu i ówdzie do głosu szaleństw i dziwactw”. Oczekiwanie na nadejście tego „wielkiego dobra” jest dla wielu ludzi pełne emocjonalnego zaangażowanią ponieważ „(...) natura ludzka ma to do siebie, że człowiekowi nie jest obojętne nawet to, co ma spotkać jako gatunek w czasach najodleglejszych, jeśli tylko może mieć pewność, że to nastąpi” (s. 47). Na drodze do społeczeństwa obywatelskiego, państwa muszą przestać przeszkadzać obywatelom w kształtowaniu przez nich sposobu myślenia i przestać realizować jedynie swoje zaborcze cele. Tylko tędy wiedzie droga do „powszechnego zjednoczenia narodów całego świata”. Ostateczny wniosek Kanta w *Pomysłach* brzmi: „Filozoficzną próbę opracowania historii powszechnej jako realizowania się planu przyrody, stawiającego za cel doskonałe obywatelskie zjednoczenie całego rodu ludzkiego, należy uznać za możliwą i za potrzebną właśnie dla celów przyrody” (s. 48).

I jeszcze słowo o dwu pozostałych pismach, które zawiera omawiany tom. O ile tematem *Pomysłów* był cel ludzkich dziejów, to rozprawka *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* podejmuje problem ich stanu zaczątkowego. Czyni to w sposób niezwykle oryginalny, biorąc za nić przewodnią historię stworzenia zawartą w *Biblii.* Wreszcie tekst ostatni, najlepiej chyba znany — programowe *Co to jest Oświecenie?* Ten pełen żartu manifest zadziwią gdy zestawimy go z suchymi w swej formie Kantowskimi *Krytykami.*

W sumie — od zasłużonego już wydawnictwa dostaliśmy kolejny wartościowy tom. Tym lepiej, sądzę, że przynosi on pisma z zaniedbanej u nas dziedziny, jaką jest filozofia historii.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

PAWEŁ OKOŁOWSKI

MISTYKA I METAFIZYKA WITTGENSTEINA

Ludwig Wittgenstein: *Uwagi o religii i etyce.* Tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz. Wprowadzenie W. Sady. Kraków, Znak, 1995, 211 s.

„Wittgenstein zafascynował mnie (...). Istnienie takich ludzi, ich egzystencja, to, że żyją wśród nas, przywraca wiarę (...) w sens życia".

Tadeusz Różewicz (1967)

Z ocalałych notatek, które ostały się po Wittgensteinie i nie były przeznaczone do druku, wydano około dziesięciu książek. *Uwagi o religii i etyce* są wyborem z nich. Na tom składają się: *Notebooks 1914-1916, Wykład o etyce* z 1929 r., *Wykłady o wierze* z 1938 oraz *Uwagi różne* z lat 1929-1951. Integralną jego częścią jest *Wprowadzenie* pióra Wojciecha Sadego, współtłumacza i redaktora *Uwag.* Owe pisma Wittgensteina mają być bowiem komentarzem do «główniaków» austriackiego filozofa, a same wymagają komentarza, ze względu na ich szkicowy charakter i wyjątkowy styl. Notatki te nie tyle jednak rozjaśniają obie filozofie, które stworzył Wittgenstein, co oświetlają mroczną duszę ich autora i ustawiają należycie jego dzieło w europejskiej tradycji. 0 Ludwiku Wittgensteinie (1889-1951) pisało u nas wielu autorów, głównie w ramach historii filozofii najnowszej, m. in.: H. Buczyńska-Garewicz (1960), L. Kołakowski (1966), M. Hempoliński (1974), J. Woleński (1983), A. Miś (1992), S. Opara (1994). Różniąc się nieco w ocenie, głosili w zasadzie to samo: Wittgenstein był ojcem duchowym neopozytywizmu i filozofii lingwistycznej; był ekscentrykiem—jednak nie można go pominąć w historii filozofii współczesnej, gdyż zbyt mocno się w niej zakotwiczył. Na czym to zakotwiczenie polega — tego do dziś filozofowie dokładnie nie wiedzą.

Odmienne spojrzenie na Wittgensteina proponuje Wojciech Sady—zmieniła się bowiem atmosfera epoki. Utrzymuje on, że cała filozoficzna działalność Austriaka zmierzała do czegoś, co jest niewidoczne, że dzieło tego twórcy nie wyczerpuje się na teorii odwzorowania logicznego i teorii gier językowych, ale „od nich dopiero się zaczyna". Teorie te mają w istocie drugorzędne znaczenie. W świetle notatek Wiedeńczyka dwie jego główne prace — zarówno *Traktat logiczno-filozoficzny*

(1921), jak i *Dociekania filozoficzne* (1953)[1] mają się jawić jako ezoteryczne. Ich właściwy sens jest ukryty pod warstwą słów. Zdaniem Sadego, celem filozoficznych wysiłków Wittgensteina było zbawienie (s. 53). Sady słusznie przywołuje pogląd, że tym, co łączy pierwszą i drugą filozofię — z *Traktatu* i *Dociekań*—jest ich wspólny cel, mianowicie swoista terapia (s. 52). Filozof w obu przypadkach nie traktował problemów filozoficznych jako rzeczowych pytań (choć podchodził do nich poważnie), lecz jako wyraz opętania umysłu przez język. Celem tej psychoterapii — już zdaniem Sadego—czyli ostatecznym celem obu filozofii, jest samodoskonalenie przez pracę nad sobą i w końcu zbawienie duszy. Henryk Elzenberg pisał wprawdzie, że „zbawienie to jest coś, co się osiąga przed śmiercią; co już przed śmiercią wyprowadza nas poza życie"[2], jednak w przypadku Wittgensteina polegać by ono miało na nadaniu jego życiu sensu w oparciu o to, co mistyczne — o coś leżącego poza światem, coś niewyrażalnego tylko. Sademu postawa ta kojarzy się z buddyjskim oświeceniem typu Nagardżuny (s. 56-57), bo — według niego — Wittgenstein był w jakimś poważnym sensie człowiekiem religijnym, chociaż nie chrześcijaninem, ani w ogóle teistą (s. 45-48). Skąd zatem w notatkach tak ciepły ton w stosunku do katolicyzmu i uparte raczej milczenie o Buddzie i Indiach? Nie wiadomo.

Słynne «odrzucenie drabiny» z przedostatniej tezy *Traktatu* utożsamia Sady z zanegowaniem przez samego Wittgensteina konstrukcji myślowej swego dzieła (s. 12; 25). Konstrukcja ta, czyli filozoficzny system, jest tylko, zdaniem interpretatora, pustym i arbitralnym instrumentem służącym osiągnięciu wspomnianego celu — analogicznie jak określone techniki w buddyzmie służą dostąpieniu nirwany (s. 12; 57). Wnikliwa analiza tego systemu i zachwyt nad jego doskonałością są czcze — twierdzi Sady. Dlatego wyśmiewa on „zwolenników drabiny (...), którzy nie zastanawiają się nawet, dokąd ma ona prowadzić" (s. 25). W swojej innej pracy pisze wręcz: „semantyczne idee *Traktatu* mają, jak dotąd, znaczenie jedynie historyczne"[3].

Wojciech Sady, sam będąc zelantem Wittgensteina i krajowym dzisiaj monopolistą na wiedzę o tym filozofie, jednak czyni krzywdę jego dziełu. Fałszywość, ale przede wszystkim mętność komentarza do *Uwag o religii...* jest karygodna. Jak przez dziesiątki lat, wbrew nielicznym protestom, twórca *Traktatu* powszechnie uchodził za neopozytywistę, tak dziś czyni się z niego filozofa religijnego. Ba, więcej nawet — kogoś na wzór Jakuba Boehme. Mamy oto do czynienia z kupczeniem Wittgensteinem To tak, jakby w zależności od epoki, Kartezjusza odczytywać raz w duchu Plotyna, a raz Epikura.

Jest sprawą bezsporną, że Wittgenstein jest myślicielem trudnym, bowiem nadzwyczaj trudna jest materia, której dotyka jego myśl. To są szczyty ludzkiego ducha — co już oczywiste nie jest — i trudno tu oczekiwać wpadających w ucho, miłych nut. O żadnym filozofie nie napisano tak wiele w tak krótkim czasie — ponad sześć

[1] Przekłady polskie: L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, tł. B. Wolniewicz. Warszawa 1970 (BKF); L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*, tł. B. Wolniewicz. Warszawa 1972 (BKF).

[2] H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*, wyd. II. Kraków 1994, s. 162 (12 X 1924 r.).

[3] W. Sady: *Ludwig Wittgenstein — Tractatus logico-philosophicus.* W *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku.* Red. B. Skarga, t. 3, Warszawa 1995, s. 428.

tysięcy prac w ciągu 40 lat — w zasadzie o dwóch niezbyt obszernych książkach. Eksplozja zainteresowań idzie tu w parze z chmurą nieporozumień—najpierw długo na fali kultu nauki, obecnie przypływu irracjonalizmu. Tym natomiast, co sytuuje na stałe dzieło Wittgenstajna w historii filozofii, jest wybuch wielkiej metafizyki w stuleciu metafizycznej ciszy. Kryzys metafizyki po Heglu przez nikogo innego nie został tak spektakularnie przezwyciężony. Wyjątkowość tego zjawiska sprawia jednak, że jest ono powszechnie niewidoczne — najjaśniejsza nawet latarnia morska nie jest w stanie rozproszyć mroków na morzu.

Zasadniczym problemem filozofii Wittgensteina jest pytanie o stosunek myślenia do bytu. Jest to, choć różnie bywało formułowane, centralne zagadnienie wszelkiej metafizyki i dlatego Wittgeisteinowi jest bliżej do Platona, Leibniza i Kanta, niż do scjentyzmu. Przede wszystkim nie chodzi mu o sam język, a tym bardziej o jakieś jego ulepszanie. Pyta on o człowieka: co robi w przyrodzie i czym jest? Jeśli uświadomić sobie, że zagadnienia lingwistyczne są tylko u Wittgensteina fragmentem jego antropologii, to przestają dziwić nienaukowe, z pozoru poetyckie i sztucznie dopięte do jego filozofii twierdzenia o sensie życia, szczęściu, tym, co mistyczne itp. „Ja, Ja jest tym, co głęboko tajemnicze" — pisał wymownie w 1916 roku (s. 66). *Traktat* stanowi kulminację tego sposobu myślenia.

„Jego olbrzymi błąd jest wielki" — twierdził Wittgenstein o Weiningerze (s. 56). Tę samą ocenę można śmiało odnieść do niego samego. To, że główna idea *Traktatu* jest fałszywa (że nic nie da się w metafizyce powiedzieć), nie oznacza, iż cały system jest nic nie wart. Wręcz przeciwnie. Mało kto dziś uznaje przewodnią ideę Kanta, choć Kant nadal pozostaje gigantem. Wittgenstein sądził, że rozwiązał wszelkie problemy filozoficzne (podobnie myśleli Hegel, Kant, Kartezjusz i wielu innych) i dlatego porzucił «zawód». Wprawdzie później wrócił do niego, bo władał nim jakiś wewnętrzny imperatyw; jednak można mówić o umysłowym regresie w dalszej działalności intelektualnej tego filozofa. Sam wielokrotnie podkreślał swą niemoc twórczą i obawy przed marnością swej późniejszej koncepcji. Wbrew temu, co w różnych publikacjach twierdzi Sady, teoria zawarta w *Traktacie* nie jest ani anachronizmem, ani gołosłowiem (por. znamienne słowa: „wszystkie tezy *Traktatu* to, zgodnie z tym, co próbowały one powiedzieć czy pokazać, niedorzeczności, niedorzeczności, niedorzeczności"[4]. Pozostając przy stylistyce Sadego można rzec, że w *Traktacie* najistotniejsza jest właśnie «drabina». Cóż bowiem zostaje bez niej — bez ontologii, semantyki i logiki tego dzieła? Sama teza siódma — „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć" — jako nakaz milczenia? Byłby to banał. Milczenie jest złotem, o ile jest wymowne, bo przecież kamienie też milczą, a ich cisza wcale nie jest bardziej mistyczna niż co innego. Jeżeli jakąkolwiek wartość miałaby tu mieć jedynie teza 7., jako konkluzja z życiowych doświadczeń autora, co sugeruje Sady, to po co było w ogóle pisać *Traktat?* Po co było stawiać pięćset tez przed nią i to akurat takich tez? Dlaczego poza tym, pusty myślowo i konstrukcyjnie utwór miałby być dziełem sztuki, na co łatwo przystaje Sady? Antologie aforyzmów nie są arcydziełami. Sztuka, oprócz posiadania formy, ma wyrażać ważne treści — twierdził Wittgeisteinowi bliski duchowo Schopenhauer.

[4] W. Sady: *Wittgenstein. Życie i dzieło.* Lublin 1993, s. 71.

Traktat nie jest systemem dedukcyjnym, lecz konstrukcją przypominającą symfonię. Rzecz w tym, że naprowadza on na filozoficzne intuicje i zawiera gotowe, znaczące tezy mogące służyć za aksjomaty teorii, którą ktoś byłby gotów budować. Byli i są tacy, na przykład wybitni logicy — Polak Roman Suszko i jego następcy, a w świecie takie sławy, jak G. H. von Wright i J. Hintikka[5]. Idee *Traktatu* są już dziś dobrem powszechnym, a że podejmowane są głównie na polu logiki, to nic dziwnego—„Filozofia... składa się z logiki i metafizyki; pierwsza jest podstawą drugiej", pisał autor w *Uwagach o logice.*

Wittgenstein niby odrzuca «boski punkt widzenia», czyli wiedzę syntetyczną *a priori*, a jednak próbuje coś w *Traktacie,* o tym, co mistyczne—jak się wyraził F. Ramsey — zagwizdać". Nie ma tu paradoksu: Wittgenstein nie mógł tego powiedzieć, w swoim sensie jasno, ale to nie znaczy, że nie można odwołać się do innych kryteriów jasności i w ogóle niczego jasno w metafizyce powiedzieć. *Traktat* szereg spraw przedstawia nadzwyczaj klarownie, choćby to, że „(1. 1) Świat jest ogółem faktów, nie rzeczy". Uniwersum logicznym jest w tym wypadku ogół możliwych sytuacji, a podstawową kategorią metafizyczną — stan rzeczy możliwy (sytuacja). Zjawiska duchowe, które składają się m. in. na świat, nie są przecież rzeczami, ale mogą być ujmowane jako pewne sytuacje rzeczywiste.

Mistyka Wittgensteina, o której z takim zadęciem napomyka Sady, jest specjalnego rodzaju. Jest ona wewnątrzświatowa, anie transcendentna. Nie dotyczy niczego ukrytego przed oczami, lecz czegoś, co jest widoczne. W *Wykładzie o etyce* ów mistyk stwierdza: „Dziwię się istnieniu świata (s. 80)... Dziwię się niebu (w topograficznym sensie — P. O.) jakiekolwiek by ono było" (s. 81), a w *Notatnikach:* „Artystycznym cudem jest to, że świat istnieje. Że istnieje to, co istnieje" (s. 71). Jeśli Wittgenstein w *Traktacie* zagadkowo powiada: „Wielka zagadka nie istnieje", co oznacza, że «byt nie trzyma niczego w zanadrzu», to powinien był też dodać, że obecna jest za to «mała zagadka». Że to, co jawne — stanowi właśnie przedmiot największego zdumienia. Ów mistycyzm jest pokrewny postawie stoików, duchowych mistrzów Wschodu, Spinozy; jest typu panteistycznego, mimo, że metafizyka Wittgensteina jest z ducha teizmem.

Uwagi powyższe przytaczamy za polskim tłumaczem i kontunuatorem dzieła Wittgensteina, Bogusławem Wolniewiczem, który nie raz jeden o tym pisał[6]. Wojciech Sady zresztą z jego prac korzystał (choć nie skorzystał), o czym dobitnie świadczą liczne zapożyczenia. Posłużmy się tylko jednym, za to wyrazistym przykładem. W *Przewodniku...* [7] jest przytoczona, bez podania źródła, bardzo charakterystyczna myśl o „wielkim finale *Traktatu"* i o „zamykaniu w nim przez Wittgensteina kolejnych dróg sensownej wypowiedzi filozoficznej: drogi przez logikę, przez matematykę; przyrodoznawstwo; etykę i estetykę — oraz przez metafizykę"[8].

[5] Por. np.: M. Omyła: *Zarys logiki niefregowskiej*. Warszawa 1986; J. Hintikka: *Eseje logiczno-filozoficzne*, tł. A. Grobler. Warszawa 1992.

[6] Podstawowa praca: B. Wolniewicz: *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina.* Warszawa 1968.

[7] *Przewodnik...,* op. cit., s. 424-425.

[8] Por.: B. Wolniewicz: Op. cit., s. 31-32.

Dziwi nas więc, że w wielkich bólach (patrz: interpretacja «buddyjska») odkrywa się znów koło, skoro koło — gotowe — leży obok. Władysław Stróżewski pisał w 1969 r.: „Książka Wolniewicza odznacza się niezwykłą jasnością wykładu (...). Nie ulega też wątpliwości, że polska literatura filozoficzna wzbogaciła się o monografię Wittgensteina, zdolną konkurować z najlepszymi tego rodzaju pracami w literaturze światowej”[9]. Spośród historyków filozofii wykładających u nas o Wittgensteinie, jako jeden z nielicznych docenił w swoim podręczniku ten twórczy wkład Wolniewicza—Witold Mackiewicz (por. jakże charakterystycznie brzmiący tytuł: *Logiczna i lingwistyczna metafizyka Ludwiga Wittgensteina).*

Różewicz napisał o Wittgensteinie, że „w jego sposobie życia odbija się św. Franciszek”". Zgoda, o ile tylko da się wskazać porównywalne do heroizmu owego świętego dzieło. Otóż Wittgenstein jest wielki dlatego, że wielki jest jego *Traktat.* Jest to najbardziej wartościowe, czego w życiu dokonał, a niczego podobnego ludzkość wcześniej nie wydała. *Traktat* rzuca blask na dawno zamknięte życie swego autora i odciska na nim piętno geniuszu tajemnicze dla większości ludzi. Życie z kolei świadczy, że książka ta nie była przypadkiem. To, że Wittgenstein spędzał całe miesiące na samozesłaniu; stawał, bo tego chciał, twarzą w twarz ze śmiercią; że ochotniczo walczył na froncie; że rozdał wielki majątek po ojcu; że z wyboru był wiejskim nauczycielem i niejednokrotnie utrzymywał się z pracy fizycznej; że odrzucał akademicką karierę, której przecież także zaznał; że do końca swoich dni z uporem pisał — to, że był typem ascetycznym a także żołnierzem, to jeszcze nic nie znaczy. Na pewno w historii tacy ludzie się zdarzali i ślad po nich zaginął. To wszystko, to jeszcze nie powód do wielkości. Powód jest namacalny i jest nim *Traktat.*

Jeśli idzie o religijność Wittgensteina, to w sensie wyznania był agnostykiem Jednak wielka część jego pism to apologia chrześcijaństwa (przypominał postawą Schopenhauera). Mówi o tym jasno szereg notatek zamieszczonych w omawianej książce, choćby taka: „Symbolizm katolicyzmu jest niewypowiadalnie piękny” (s. 46). I dalej: „Nie jestem człowiekiem religijnym, ale nie potrafię postrzegać wszystkich problemów inaczej niż z religijnego punktu widzenia” (s. 48)[12]. Wiarę Wittgensteina, bardzo elitarną, której wyrazem jest m in. ów specyficzny mistycyzm, można by określić — podobnie jak u Elzenberga — «religią wartości absolutnych». Filozof głęboko wierzył, że konkretne arcydzieła kultury europejskiej (np. utwory Bacha, Beethovena, Brahmsa, Brucknera) są usankcjonowane poza światem empirycznym; że już w sferze czystych możliwości jest przesądzone, że to a nie tamto stanowi „powinność bytu”, jak znowu rzekłby Elzenberg. Systematycznej filozofii religii Wittgenstein nie stworzył.

W głównych pismach Wittgensteina nie ma etyki, czy szerzej, żadnej teorii wartości. W jego ontologii sytuacji jest wprawdzie miejsce na aksjologię formalną,

[9] Wł. Stróżewski: *Ludwig Wittgenstein.* „Znak” 1/1969, s. 141.

[10] W. Mackiewicz: *Filozofia współczesna w zarysie.* Warszawa 1990, wyd. I, s. 168-179.

[11] T. Różewicz: *Przygotowanie do wieczoru autorskiego.* Warszawa 1971, s. 138.

[12] Por. na ten temat oraz antropologii Wittgensteina nasz artykuł: *Wittgenstein i Pascal.* „Nowe Książki" 1/1996.

lecz on sam jej nie dał. Aksjologii merytorycznej (ponownie korzystam z Elzenbergowskiej terminologii) jest u niego w ogóle brak i to programowo. W sensie etyki abstrakcyjnej — głoszenia, co w ogólności jest dobre i piękne — brak jej we wszystkich pismach filozofa. W tej sprawie konsekwentnie milczał. Uważał, że etykę taką zawiera chrześcijaństwo i że to jego domena. Natomiast w notatkach, poza ścisłym filozoficznym systemem, jest obecny zarys jego etyki konkretnej — czyli tego, co się dobrego robi, a nie mówi, żeby robić. Pod postacią wskazywanych, rzeczowych dóbr (dzieła Goethego, Pascala, Tołstoja, Weiningera, kilku kompozytorów...) kryją się przedmioty najgłębszej kontemplacji autora, które wyznaczają jakoś jego cele własne. Etykę konkretną w sensie właściwym wyraża dopiero ogół czynów człowieka.

Celem ludzkiego życia, według Wittgensteina, jest życie sensowne, którego symbol — to zbawienie duszy. Powiada on: „nie wierzę w to, w co wierzył Kierkegaard, ale pewny jestem tego, że nie jesteśmy tu dla przyjemności" (s. 15). Jest tak z dwóch powodów: są rzeczy ważniejsze od przyjemności, to raz, a dwa — nigdy nie jest możliwa sama tylko przyjemność, taka już nasza dola (znowu wypada przywołać Schopenhauera). Na sensowne życie składają się wartości absolutne zrealizowane w nim przez człowieka. Do nich należy na przykład szczególnej wagi prawda, a do takiej ma zmierzać filozofia. Osiągnięcia filozoficzne prowadzą zatem do zbawienia duszy, o ile celem ostatecznym filozofii pozostaje prawda. Wyraźnie widać, jakie rezultaty wchodzą tu w grę: genialne (a do tego trzeba mieć talent), a nie jakiebądź, jak chce Sady. Zbawienie nie jest celem filozofii, ale całego życia ludzkiego. Sady pojmuje „pracę nad sobą" (i zbawienie) egocentrycznie, jako automelioracją, ale sens życia nie jest, zdaniem Wittgensteina, subiektywny. Mówił on: „Ta książka została napisana ku chwale Bożej" (s. 55). „Ku chwale Bożej" nie znaczy — dla takiego czy innego mojego stanu. Nawet Bertrand Russell stosował tę figurę: „Intelekt wolny będzie postrzegał tak, jak mógłby patrzeć Bóg, bez tu i teraz, bez nadziei i lęków, bez przeszkód... "[13]; „poszukiwanie prawdy wymaga pokory, która przypomina trochę posłuszeństwo wobec woli Bożej"[14]. Postawę Wittgensteina — obiektywistyczną i absolutystyczną — oddają znów dobrze słowa Elzenberga: „(zbawienie) nie jest po prostu i wyłącznie stanem podmiotu; zakłada obcowanie ze światem dobra i jak gdyby przynależność do niego. (...) zbawienie to stan ostateczny; nie ma już możności upadku... "[15]. Ono odnosi się do zamkniętego życia, filozofię zawsze można zmienić. Jeśli natomiast chodzi o interpretację Wittgensteina w duchu buddyzmu, można w usta autora *Traktatu* z czystym sumieniem włożyć werset z Miłosza: „buddyjskie samozbawienie jest dla mojej pesymistycznej strony zbyt optymistyczne, ja wolę polegać na Łasce — albo na braku Łaski"[16]. Odwołaliśmy się do cytatów różnego autorstwa, aby zilustrować żywą jeszcze obecność szcze-

[13] B. Russell: *Problemy filozofii*, tł. W. Sady. Warszawa 1995, s. 174.

[14] Tegoż: *Portrety z pamięci. Wartość wolnej myśli*, tł. A. Chmielewski. Wrocław 1995, s. 91.

[15] H. Elzenberg: Op. cit., s. 164-165 (20 V 1927 r.).

[16] Cz. Miłosz:... Wolę polegać na Łasce — albo na braku Łaski. O buddyzmie z Czesławem Miłoszem rozmawia Ireneusz Kania. „Znak" 1/1995, s. 93.

gólnego rodzaju tradycji w myśli europejskiej — tradycji metafizycznej. Do niej i do żackiej innej przynależy właśnie Ludwik Wittgenstein.

Ojciec J. M. Bocheński twierdził, że bezpowrotnie skończyły się czasy wielkich syntez filozoficznych. Nie oznacza to, że umarła metafizyka, ani że nie są możliwe syntezy częściowe. „Analitycy nie twierdzą, że grzebanie się w samych trzewiach wszechświata jest niemożliwe. Tylko, po prostu, że są to zagadnienia bardzo trudne. Wiedza jest olbrzymia. Stworzenie syntezy na tej płaszczyźnie jest tak trudne. Wymogi racjonalności (logika matematyczna) są dziś znacznie surowsze. Dlatego metafizyka ma zamoczone skrzydła... ”[17]. Na klasycznie rozumianą metafizykę składają się spekulacje o wszystkim, co bezrozumne; wszystkim, co rozumne i skończone; wszystkim, co rozumne i nieskończone. Lawina wiedzy naukowej dotyczy tylko pierwszej z wymienionych sfer, a właściwie tylko tej jej części, która jest obojętna aksjologicznie. Tylko na tym obszarze trudno o jasne konkluzje, bo nie sposób ogarnąć całości ludzkich dokonań. W pozostałych — w aksjologii, w antropologii filozoficznej i telogii racjonalnej — droga jest niby otwarta. Niby, bo metafizyka nie może być sprzeczna z nauką.

Nic nie wskazuje na to, choć w ogóle jest to możliwe, aby dało się dziś z pominięciem dorobku Wittgensteina stworzyć jakąś wielką metafizykę. Brak jest innych dobrych widoków na teorię, która by jasno tłumaczyła wszelkie doświadczenia ludzkości, włącznie z najbardziej bolesnymi problemami XX i początku XXI wieku, i która by pozostawała w zgodzie z ogromnym bagażem pozytywnej wiedzy, np. fizyki cząstek, genetyki molekularnej, logiki deontycznej. Poza głuchym i ślepym scjentyzmem, da się oczywiście masowo produkować coś, co znany amerykański publicysta Martin Gardner nazywa „metafizyką na poziomie przedszkola”, a bp Życiński — „metafizyką dla ubogich”. Zapewne tysiące tego typu prób jest podejmowanych na gruncie rozmiękczanego, zremitologizowanego chrześcijaństwa oraz egzotycznych, synkretycznych i nowych religii. Jedno jest pewne: nie ma to nic wspólnego z wielką kulturą europejską.

Bez stanowczego umiejscowienia Wittgensteina w metafizycznej tradycji Zachodu *Uwagi o religii i etyce* mogą być dla czytelnika zupełnie niezrozumiałe.

[17] J. M. Bocheński: *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys.* Montricher 1988, s. 148-149.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

ULRICH SCHRADE

OD POZYTYWIZMU DO POSTMODERNIZMU

Witold Mackiewicz: *Filozofia współczesna w zarysie.* Warszawa, Witmark, 1994, 263 s.

Wydawnictwo „WITMARK" wydało w 1994 r. pracę profesora Witolda Mackiewicza: *Filozofia współczesna w zarysie.* Z przedmowy czytelnik dowiaduje się, że jest to podręcznik będący zapisem wykładów z filozofii współczesnej wygłoszonych przez autora w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego w latach 1989-1994. Jak dotąd niedościgłym przedsięwzięciem autorskim tego typu jest trzeci tom *Historii Filozofii* Władysława Tatarkiewicza, obejmujący okres od 1831 do 1945 roku, a więc jest poświęcony filozofii współczesnej. Od 1945 roku minęło już jednak pięćdziesiąt lat i w filozofii wiele się zmieniło, a i o niektórych rzeczach wolno dziś pisać otwarciej niż w minionych czasach. Nowe podręczniki są zatem pilnie potrzebne. Wprawdzie „Wiedza Powszechna" wydała niedawno dwie prace poświęcone filozofii współczesnej: *Filozofia i socjologia XX wieku* (II wyd. 1985) oraz *Filozofia współczesna* (II wyd. 1990), ale są to prace zbiorowe o charakterze raczej wybiórczym. Stosunkowo niedawno Andrzej Miś — także profesor Uniwersytetu Warszawskiego — wydał swój autorski podręcznik tego typu *Główne nurty filozofii współczesnej* (Warszawa 1992). Praca Witolda Mackiewicza (I wyd. 1990) jest więc drugą tego typu powstałą w Uniwersytecie Warszawskim.

Podręcznik Mackiewicza jest pracą historyczną. Autor nie próbuje dać jakiejś teorii filozofii współczesnej, a omawia w porządku chronologicznym poszczególnych myślicieli. Wprawdzie każdy z nich został zaliczony do jakiegoś nurtu, ale wśród owych nurtów są i jednoosobowe. Mackiewicz poszedł przy tym utartym już szlakiem klasyfikacyjnym. Ten jest jednak w wielu przypadkach wątpliwy czy choćby dyskusyjny. I tak na przykład można sensownie wątpić w to, czy Max Scheler jest rzeczywiście fenomenologiem, czy tylko kokietuje czytelnika fenomenologiczną formą, albo czy istnieje coś takiego jak egzystencjalizm teistyczny, a jeśli tak, to czym różni się on od wielu nowinek w filozofii chrześcijańskiej, a w szczególności od tzw. katolicyzmu otwartego. Sądzę, że nie zaszkodziłoby też podręcznikowi danie choć krótkiej charakterystyki poszczególnych nurtów filozoficznych, jak to uczynił Jacek J. Jadacki w rozdziale o brytyjskiej filozofii analitycznej. Pozwoliło by to uniknąć nasuwających się tu i ówdzie wątpliwości klasyfikacyjnych.

Książka Mackiewicza wyróżnia się kompletnością opracowania tematu. Nie pomija w niej żadnego z ważniejszych myślicieli, którzy pisali po śmierci Hegla, powszechnie uznawanej za początek filozofii współczesnej. Podręcznik otwiera więc wykład Comtowskiego pozytywizmu, a zamyka Rortowskiego postmodernizmu mieszcząc między tymi dwoma narodzinami wszystko to, co było ważnego i zna-

czącego w filozofii. W tak szeroko zakrojonej prezentacji myśli współczesnej razi szczupłość miejsca poświęconego filozofii szkoły lwowsko-warszawskiej — filozofii i randze ogólnoświatowej. Poświęcono jej zaledwie jeden rozdział. Rozdział ten, pod niefortunnym zresztą tytułem *Prakseologia—teoria sprawnego działania,* przedstawia myśl filozoficzną Tadeusza Kotarbińskiego. Kim był i co wniósł do filozofii Kazimierz Twardowski, Jan Łukasiewicz, Stanisław Leśniewski, Kazimierz Ajdukiewicz czy Leon Chwistek, student z podręcznika się nie dowie. Sądzę, że w podręczniku dla polskich studentów szkoła lwowsko-warszawska winna być wyróżniona osobnym rozdziałem, w którym dla każdego z jej przedstawicieli znalazłaby się należna ilość miejsca i uwagi. Wymóg ten staje się tym bardziej oczywisty, że w podręczniku znalazło się miejsce dla np. teologii wyzwolenia czy neopsychoanalizy — rzeczy już raczej przebrzmiewających. Jeszcze bardziej razi w podręczniku brak jakiejkolwiek wzmianki o znakomitym polskim filozofie Henryku Elzenbergu — jednym z nielicznych myślicieli, którzy potrafili ująć w system filozoficzny ducha polskiego. Ale nie tylko to; rozumiejąc przez egzystencjalizm refleksję nad grozą życia jednostki w świecie obcych jej wartości i wiar, trzeba Elzenberga uznać za prekursora tego nurtu w skali światowej, współczesnego Jaspersowi a wyprzedzającego Heideggera o prawie jedno pokolenie. W podręczniku dla polskich studentów i takiego myśliciela pominąć nie wolno. Mackiewicz wyraźnie bagatelizuje filozofię polską, wywołując w nieobeznanym czytelniku wrażenie, że jest ona zaściankiem myśli europejskiej. Europejczycy tymczasem propagują i reklamują każdego, często zresztą bardzo miernego, swojego myśliciela. Tego trzeba się od nich nauczyć i ich w tym naśladować.

Przydało by się też zmienić tytuł rozdziału *Teoria rewolucji naukowych Kuhna* i poszerzyć jego zakres problemowy. Rozdział ten należało by poświęcić współczesnej filozofii nauki, której Kuhn jest tylko jednym z reprezentantów, a której ostatnie publikacje idą wyraźnie w kierunku zakwestionowania wyróżnionej wartości poznania naukowego w obrębie ludzkiego poznania.

Każdy z rozdziałów podręcznika Witolda Mackiewicza składa się z czterech części: 1. Literatura obejmująca dzieła danego filozofa i ważniejsze opracowania na temat jego poglądów; 2. Życie; 3. Poglądy w rozbiciu na podstawowe problemy teoretyczne; 4. Komentarza oceniającego dorobek intelektualny danego nurtu filozoficznego.

Pomysł rozpoczynania omawiania każdego z nurtów filozoficznych czy myśliciela od jego głównych dzieł i ich pierwszych polskich wydań uważam za cenny, a jeszcze cenniejsze dołączenie do tego ważniejszych polskich opracowań poświęconych danemu myślicielowi. Ułatwia to szalenie studia nad poszczególnymi filozofami i daje ogólny pogląd na stopień przyswojenia go w polskiej myśli filozoficznej. W kilku niestety przypadkach Mackiewiczowi umknęły podstawowe dzieła omawianych myślicieli, jak np. w wykazie prac Schelera brak jego fundamentalnej pracy *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* Tego typu usterki muszą zostać bezwzględnie usunięte. Także przekłady wielu, szczególnie niemieckich, tytułów dzieł na polski są co najmniej niefortunne, np. *Strukturwandel der Öffentlichkeit* na *Strukturalna przemiana ogółu,* s. 180 (winno być: *Zmiana struktury sfery publicznej),* czy *Einleitung zum Positivismusstreit* na *Wstęp do roz-*

prawy z potytywizmem, s. 194 (winno być: *Wstęp do sporu o pozytywizm)*. Są to wprawdzie drobne usterki, ale rażące w podręczniku akademickim.

Nie jest też adekwatny tytuł *Ważniejsze opracowania*, gdyż najwyraźniej chodzi w nim o nowsze opracowania. Tak np. o Auguście Comte'cie pisano jeszcze przed tamtą wojną i to rzeczy wcale niezłe. Tymczasem Mackiewicz ograniczył się do podania tu jedynie znanej pracy Leszka Kołakowskiego o pozytywizmie i Barbary Skargi o Comte'cie, pomijając wszystkie wcześniejsze prace. Podobnie jest w innych przypadkach. Usterki te umniejszają wagi samego pomysłu i jego ogólnego wykonania. Na podstawie *Literatury* studiujący może się od razu zorientować, co danego myśliciela i o danym myślicielu stoi mu do dyspozycji.

W punkcie *Życie* (a jeżeli omawiany jest szerszy nurt, wówczas punkt ten nosi tytuł *Dzieje ruchu)*, Mackiewicz podaje podstawowe fakty z życia, kariery naukowej i dorobku danego myśliciela. Zamarkowane zostają też wpływy teoretyczno-ideowe i sympatie polityczne poszczególnych filozofów. Dział ten, mniej lub bardziej rozbudowany, podaje zawsze niezbędne minimum informacji o danym filozofie i jego losach życiowo-naukowych.

Najwięcej miejsca w każdym rozdziale zajmuje naturalnie dział zatytułowany *Poglądy*, w którym prezentowane są zasadnicze idee filozoficzne poszczególnych myślicieli. Prezentacje te są różne — obszerniejsze i mniej obszerne, lepsze i gorsze. Nie sposób omówić tu je wszystkie. Nie ma też takiej potrzeby. Przebija bowiem przez nie wszystkie pewne stanowisko filozoficzne i ono decyduje o sposobie widzenia i ujęcia poszczególnych myślicieli w podręczniku.

Stanowisko filozoficzne Mackiewicza i jego poglądy na filozofię reprezentują nurt, który można by nazwać humanistycznym aktywizmem, ale w tym przypadku humanizm ten należy rozumieć raczej w sensie F. C. S. Schillera, a nie jakiegoś abstrakcyjnego humanizmu etycznego. Humanizm ten w istocie reprezentuje jakąś aktywistyczną hermeneutykę społeczną. Materialistyczna hermeneutyka aktywistyczna — w odróżnieniu od idealistycznej, która chce różne widoki świata odkryć samym ruchem myśli, i od religijnej, która wnika w głąb rzeczywistości aktem woli wiary — wnika w głąb świata drogą czynu społeczno-życiowego. Cele tej aktywności wyznaczają te aspekty świata i człowieka, które są z ich punktu widzenia istotne, a więc widoczne. Każdy rodzaj aktywności ujawnia inne oblicze rzeczywistości, a że cele ludzkiej aktywności wciąż się zmieniają, zmieniają się też wraz z nimi poznawane widoki świata, np. dążąca do obalenia klasa robotnicza widzi w kapitalizmie przede wszystkim jego najsłabsze ogniwa sprzyjające jej celom, a chcący utrzymać kapitalizm kapitaliści — dostrzegają w nim głównie czynniki stabilizujące i umacniające jego istnienie. Jakiejś wspólnej prawdy wobec tak rozbieżnych celów nie da się naturalnie osiągnąć. Różnorodność i zmienność punktów widzenia działalności ludzkiej zmuszają autora do odrzucenia tezy o istnieniu obiektywnych wartości, a przede wszystkim prawdy i dobra. Idea obiektywności prawdy i absolutyzm moralny są przez Mackiewicza krytykowane i odrzucane w imię humanistycznej autonomii i wolności człowieka. Autor niechybnie sądzi, że uznanie istnienia takich wartości musi mieć totalitarno-dyktatorskie konsekwencje (s. 255). Jest to jednak tylko obiegowe uprzedzenie, a nie teoretyczne twierdzenie. Łatwo wskazać

obiektywistów aksjologicznych, którzy byli dalecy od wszelkiego totalizmu, jak choćby np. Henryk Elzenberg.

Stanowisko filozoficzne Mackiewicza reprezentuje więc jakąś odmianę hermeneutycznego aktywizmu społecznego, który przez każdy czyn odsłania nowe i nieznane widoki świata i człowieka — widoki ani prawdziwe ani fałszywe, ale za to aktualne i wciąż świeże.

Stanowisko filozoficzne Mackiewicza ukształtowało się pod niewątpliwym wpływem marksizmu, Nietzschego i Brzozowskiego. Dlatego zapewne te trzy filozofie zostały w podręczniku wyraźnie wyeksponowane, zajmując w nim najwięcej miejsca (marksizm 16 stron, a Nietzsche i Brzozowski po 15 stron). Wiodącą rolę w poglądach Mackiewicza odgrywa myśl marksistowska. Zapewne przez to nie uległ on powszechnej dziś modzie przemilczania marksizmu i odsuwania go w niebyt, a poświęcił mu sporo miejsca w różnych partiach swego podręcznika. Rzeczowa i teoretycznie pogłębiona dyskusja nad marksizmem wciąż czeka w Polsce na swoich inicjatorów i realizatorów. Filozofia ta przez ostatnie czterdziestolecie była przecież przedmiotem zainteresowań, choćby wymuszonych lub krytycznych, całego środowiska akademickiego i tego faktu nie należy wstydliwie ukrywać. Mackiewicz tak nie uczynił i marksizm wyraźnie wyeksponował. Cóż jednak ma w tej kwestii do powiedzenia?

Mackiewicz wyróżnia w obrębie marksizmu dwa nurty — marksizm scjentystyczny i marksizm humanistyczny. Jego esej o marksizmie ma przy tym wyraźnie humanistyczny charakter, a więc przedstawia aktywistyczno-hermeneutyczną wersję, która odwołuje się do młodego Marksa eksponującego wagę społecznej praktyki i rewolucyjnego działania w dziele poznawania świata. Wedle tej wersji działalność praktyczna, czynna walka rewolucyjna odsłania masom coraz to nowe i głębsze sensy (widoki) rzeczywistości społeczno-politycznej. Każdy bunt, każda akcja bojowa, każda—udana czy nieudana—próba obalenia kapitalizmu odkrywa coraz to nowe i głębsze sensy rzeczywistości, przybliżając się stopniowo do jej pełnego sensu. Nieustannie podejmowane próby zmiany istniejącego stanu rzeczy to jedyny i najlepszy środek poznania świata. Cóż jednak robić wtedy, kiedy masy nie pchają się na barykady, a i do walki klasowej nie są zanadto skore? — Wtedy to właśnie, w latach dwudziestych, powstała owa humanistyczno-aktywistyczna wersja marksizmu, która poszukiwała przede wszystkim środków i sposobów pchnięcia robotników na barykady walki rewolucyjnej. Jej zwolennicy tezy o prawach ruchu i rozwoju przyrody i społeczeństwa traktowali jedynie jako dyrektywy instrumentalne celowych działań partii komunistycznych w zdobyciu i utrzymaniu władzy politycznej. Nic tedy dziwnego, że najbardziej humanistyczni marksiści zachodni zawsze reprezentowali najskrajniejsze lewactwo polityczne.

Zupełnie inaczej sprawy te widzieli scjentyści. Zwolennicy marksizmu scjentystycznego podkreślali poznawczą wartość Marksowskich tez, ujmując je jako obiektywne prawa rozwoju społecznego. Materialistyczne pojmowanie dziejów jest rzeczywiście materialistyczne, a więc głosi, że rozwój społeczeństwa w niewielkim tylko stopniu zależy od ludzkiej woli i zamiarów, a już najmniej od głoszonych ideałów społecznych. Rozpoznanie owych obiektywnych praw rozwoju i śledzenie tendencji rozwojowych życia społecznego ma przede wszystkim wartość poznawczą

a nie instrumentalną. Działania ludzkie są wprawdzie w życiu społecznym nieuniknione, ale w równym stopniu i nieskuteczne. Jest to być może postawa fatalistyczna, ale materializm od swego zarania miał taki rys fatalistyczny i nie wiadomo, dlaczego w marksizmie miałoby być inaczej. Warto przy tej okazji wskazać na fakt, że z marksizmu scjentystycznego wyrosły partie socjaldemokratyczne, a z humanistycznego aktywizmu — komunistyczne. Fakt ten ma swoją wymowę.

Mackiewicz patrzy na te sprawy inaczej. Z aprobatą i sympatią odnosi się do marksizmu humanistycznego, a z dezaprobatą i antypatią do marksizmu scjentystycznego. Pisze o scjentyzmie tak:

„Dogmatyzm i anachroniczność powyższego stanowiska (rodzącego skłonności do formułowania jedynie słusznych twierdzeń) — z punktu widzenia filozofii społecznej — polega na tym, że zapomina się, iż mimo ontycznej pierwotności istnienia faktów przed świadomością, to ona jest warunkiem wszelkiej wiedzy o obiektywnym świecie. **Toteż człowiek zawsze buduje taką wiedzę, jaką pragnie posiadać** i na jaką go aktualnie stać, sam wytycza jej granice i cele poznawcze (podkr. — U. Sch.). Dlatego zawsze winien zachować daleko posunięty krytycyzm wobec tzw. «praw i prawd obiektywnych», bo wszelka wiedza ma wymiar subiektywny, ludzki, gatunkowy bądź indywidualny, zaś za każdą wersją faktu «obiektywnego» kryje się taka bądź inna interpretacja, taki lub inny punkt widzenia" (s. 190).

Niestety, to właśnie zwolennicy aktywizmu społecznego, a nie scjentyści mieli taką wiedzę, jaką chcieli mieć. To właśnie marksizm Ernsta Blocha, György Lukácsa, Karla Korscha czy Antonio Gramsciego, a nie marksizm Karla Kautsky'ego, Heinricha Cunowa czy Jerzego Plechanowa, służył uzasadnianiu ultrarewolucyjnego awanturnictwa politycznego. Przepojony humanistyczną frazeologią marksizm tej odmiany realizował zasadę *cel uświęca środki*, uczył wiary w nieograniczone możliwości realizacji ideałów komunizmu, a później stał się podstawą propagandowego podtrzymania jej dyktatury nad społeczeństwem. To właśnie zwolennicy humanistyczno-społecznej wersji marksizmu teoretycznie podbudowali rewolucyjny aktywizm Włodzimierza Ilicza (Lukács), a Stalinowi mieli za złe jego zbyt wstrzemięźliwą postawę rewolucyjną To wreszcie ten nurt zawsze „budował taką wiedzę, jaką pragnęli posiadać" aktywiści partyjni, nie zważając na rozbieżności z praktyką I z tego na gruncie założeń Mackiewicza nie wolno im nawet czynić zarzutu. Wszak każdy ma taką prawdę, jaka służy jego interesom i celom, a innej (obiektywnej) — nie ma. Z punktu widzenia interesów i celów partii i jej zaufanych teoretyków, to właśnie oni głosili prawdziwą wizję swojego świata — wizję, która odsłania się ludziom rządzącym i chcącym rządzić. Stanowisko filozoficzne hermeneutycznego praktycyzmu uniemożliwia jakąkolwiek krytykę innych poglądów, gdyż te wynikają z innych celów praktycznych. Czas więc zakończyć głoszenie mitu o humanistycznych i demokratycznych konsekwencjach marksistowskiego aktywizmu. Gdziekolwiek zyskiwał on jakieś wpływy społeczne, tam rozpoczynała się najstraszniejsza rewolta anarchizujących polityków i działaczy społecznych. Rewolta młodzieży z 1968 roku na Zachodzie jest tego wymownym i, miejmy nadzieję, ostatnim przykładem.

Marksizm scjentystyczny nie ma tych wad — jego idee nie przyspieszają bicia rewolucyjnego (rewoltującego) serca mas. Traktuje się w nim marksizm jako teorię,

a nie jako narzędzie mobilizacji mas. Gdyby marksizm rzeczywiście pozostał scjentystyczny, to zapewne odkryłby, tak przez Mackiewicza eksponowaną, rozbieżność między ideologią i praktyką społeczno-polityczną. Niestety tragedią marksizmu było to, że nigdy nie stał się on czystą teorią ani czystą propagandą, a z góry został zafiksowany jako dialektyczna hybryda między twierdzeniami i hasłami. Twierdzenia to zaś kwestia poznania, hasła natomiast są kwestią zaangażowania. Najwięcej angażujących haseł a najmniej twierdzeń zawsze zaś posiadały (i posiadają do dziś) ideologie humanistyczne.

Omawianie każdego myśliciela lub nurtu zamyka *Komentarz,* który jest oceną jego dorobku ideowego. Autor nie dokonuje ocen na własną rękę, a przytacza najczęściej opinie innych interpretatorów. Przeważnie są to uznane autorytety, choć zdarzają się wśród nich i nazwiska dość przypadkowe. Opinie te są naturalnie dobrane zgodnie z opcją filozoficzną autora i wyraźną tendencją do przytoczenia stanowisk skrajnie przeciwstawnych, co nadaje owym ocenom wymiar bezstronny i w miarę obiektywny.

Podręcznik Witolda Mackiewicza *Filozofia współczesna w zarysie* jest bardzo niestarannie wydany. Sporo w nim błędów merytorycznych, a wręcz roi się od błędów literowych (średnio jeden na stronie). To za dużo. Druk także nie jest najlepszej jakości. Zbyt małe odstępy między wyrazami zlewają je w jedną całość, a to szalenie utrudnia czytanie tekstu.

Filozofia współczesna w zarysie w dużej części dubluje trzeci tom *Historii filozofii* Tatarkiewicza. Wprawdzie u Mackiewicza te same zagadnienia naświetlone są inaczej, niemniej jednak rodzi się pytanie: czy nie należałoby pisać historii filozofii współczesnej dalej na wzór jego ujęcia? Przez ostatnie pół wieku uzbierało się wiele nowego materiału, który powinien znaleźć rzetelne ujęcie podręcznikowe. Osobiście uważam więc, że podręczniki z filozofii współczesnej powinny się koncentrować przede wszystkim na tych zjawiskach, które u Tatarkiewicza nie znalazły należnego im miejsca i tych, które w ogóle nie zostały uwzględnienie. I przy takim skromniejszym zamiarze jest o czym pisać. Podręcznik Mackiewicza wypełnia część tej luki, ale nie jej całość.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

KAZIMIERZ WOLSZA

FILOZOFIA PRZYRODY INSPIROWANA NAUKĄ I METAFIZYKĄ

Rainer Koltermann: *Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Ein kritischer Gesamtenwurf.* Frankfurt am Main, Verlag Josef Knecht, 1994, 423 s.

Jednym z najważniejszych i najtrudniejszych problemów, z jakimi boryka się filozofia przyrody, jest relacja tej dyscypliny do nauk przyrodniczych. W dyskusjach na ten temat możemy spotkać skrajne stanowiska: bądź podkreślające całkowitą niezależność filozofii przyrody i nauk, bądź też negujące zasadność jej istnienia w obliczu powstania nowożytnych nauk przyrodniczych. Pomiędzy nimi rozciąga się cała gama stanowisk pośrednich, a więc projekty filozofii przyrody „korespondującej z naukami" (np. K. Kłósak, S. Mazierski), czy uprawianej „w kontekście nauki" (M. Heller) itd. Problem ten doczekał się obszernej literatury metateoretycznej, również w języku polskim. Można jednak odnieść wrażenie, że za tymi rozważaniami nie nadążały konkretne propozycje wykładu filozofii przyrody.

Praca R. Koltermanna *Grundzüge der modernen Naturphilosophie* stanowi swego rodzaju ewenement w literaturze filozoficzno-przyrodniczej ostatnich lat. Jest to bowiem jeden z nielicznych podręczników mających ambicję bycia całościowym wykładem filozofii przyrody, uwzględniającym wyniki nauk przyrodniczych i nie rezygnującym z tradycyjnych pytań filozoficznych. Autor jest wykładowcą filozofii przyrody w jezuickiej Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen we Frankfurcie nad Menem Prowadzi również zajęcia na Wydziale Biologii Uniwersytetu Jana Gutenberga w Moguncji. Omawiana książka wyrosła z dydaktyki. Koltermann pracował nad nią przez wiele lat. Podstawą dla jej wydania w obecnym kształcie byty wcześniejsze edycje skryptowe, ciągle uzupełniane i doskonalone (ostatnie, czwarte wydanie skryptu autora: *Naturphilosophie*, ukazało się we Frankfurcie w 1989 r.).

Książka składa się z trzech zasadniczych części. Pierwszą z nich (s. 4-31) stanowi wstęp do filozofii, zawierający klasyfikację podstawowych dyscyplin filozoficznych, omówienie relacji filozofii do nauk i do religii. Podstawowe znaczenie w tej partii książki mają trzy ustalenia: opowiedzenie się autora za autonomią filozofii w stosunku do nauk (s. 10-11); omówienie najważniejszych zasad filozoficznych, m in. zasady niesprzeczności, przyczynowości, do których autor będzie się w dalszych rozważaniach odwoływał (s. 17-21); wskazanie zadań współczesnej filozofii

przyrody (s. 24). Koltermann omawianej dyscyplinie stawia trzy zadania: rozwijanie problemów sugerowanych przez nauki, ale pozostawianych przez nie bez odpowiedzi; podejmowanie problematyki wykraczającej poza obszar nauk (np. skonstruowanie ontologii świata opisywanego przez nauki); przedstawienie syntetycznego obrazu świata. Jak widać, autonomia filozofii przyrody w stosunku do nauk nie oznacza dla Koltermanna izolacji obu dziedzin. Zdaniem piszącego tę recenzję, trzecie zadanie filozofii przyrody, przedstawienie syntetycznego obrazu świata, najpełniej zostało zrealizowane w omawianej książce.

Druga i trzecia część książki zawierają zasadniczy wykład filozofii przyrody. Autor stosuje tu oryginalny rozkład materiału. Odchodzi od tradycyjnego, spotykanego w niektórych podręcznikach, podziału na filozofię przyrody nieożywionej i ożywionej. Punktem odniesienia jest dla niego człowiek. Kreśli najpierw „wielki" (cz. II, s. 33-310), a potem „mały krąg antropologiczny" (cz. III, s. 311 -412). Pierwszy krąg zagadnień tworzą: kosmogeneza (s. 35-96), biogeneza (s. 97-143), filozofia życia (s. 144-166), filogeneza (s. 167-211), antropogeneza (s. 212-256), przyszłość człowieka (s. 267-303) i świata (s. 304-309). W drugim kręgu autor omawia: problem początku indywidualnego życia ludzkiego(s. 313-331), wpływy, jakim podlega człowiek w dzieciństwie (s. 332-346), różne aspekty życia społecznego (s. 347-361), problem starości (s. 362-384) i śmierci (s. 385-412). Wymienione zagadnienia przedstawione są w książce według przejrzystego schematu, na który składają się takie elementy, jak: prezentacja problemu, jego dzieje, aktualne teorie naukowe, aspekty filozoficzne, etyczne, a nawet teologiczne. Podział materiału na dwa „kręgi" antropologiczne jest podyktowany przyjętym przez Koltermanna paradygmatem ewolucyjnym. W „wielkim kręgu" rozważania przebiegają od ewolucji Wszechświata, poprzez ewolucję chemiczną, aż do ewolucji życia i człowieka, w „małym" — są wyznaczone przez rozwój indywidualnego życia ludzkiego. Zastosowanie takiego schematu ma swoje konsekwencje. Z jednej strony, do filozofii przyrody została zaliczona problematyka antropologiczna („mały krąg antropologiczny"). W pierwszej części książki (s. 16-17) autor wymienia wśród dyscyplin filozoficznych i filozofię przyrody (jako dziedzinę systematyczną), i antropologię filozoficzną (zaliczoną do dyscyplin praktycznych). Klasyfikacja ta wymagałaby zatem wyjaśnienia, jakie zagadnienia mają pozostać domeną antropologii, skoro znaczną jej część przejęła filozofia przyrody. Drugą konsekwencją zaproponowanego układu problematyki jest to, że nie zmieściły się w nim takie zagadnienia zaliczane do filozofii przyrody, jak: filozofia czasu, przestrzeni, ruchu itp.

Obszerna praca Koltermanna jest niewątpliwie dziełem ambitnym. Wyrazem tej ambicji jest już sam podtytuł *(Ein kritischer Gesamtenwurf)*, sugerujący zamiar przedstawienia wykładu krytycznego i całościowego. Rodzi się pytanie: czy nie jest to zamiar zbyt ambitny? Uderzająca jest zarówno rozległość poruszanej problematyki, jak i sposób jej prezentacji. Jak wspomniano, każde zagadnienie jest omawiane wedle pewnego schematu, zawierającego m. in.: dzieje problemu, stan aktualizowanej wiedzy naukowej na ten temat, aspekty filozoficzne. Taki projekt wymaga od autora niebywałej erudycji i to w różnych dziedzinach wiedzy: w historii filozofii i nauki, w szczegółowych naukach przyrodniczych (kosmologii, biologii molekularnej, genetyce, paleontologii i innych), w filozofii, etyce i teologii. Powstaje wątpli-

wość, czy jeden filozof przyrody jest w stanie podołać tak ambitnemu programowi. Doceniając ogrom pracy i odwagę Koltermanna, trzeba chyba stwierdzić, że tak zaprojektowany podręcznik winien raczej być owocem prac zespołu badaczy, złożonego z przedstawicieli różnych dyscyplin. Mimo to, ta część książki, w której autor w popularny sposób prezentuje aktualne teorie naukowe, jest napisana z dużą kompetencją. Jako biolog najpewniej czuje się w tych partiach, które dotyczą problematyki biogenezy i koncepcji życia. Popularyzacja wiedzy naukowej nie jest jednak filozofią. Dlatego też ta warstwa podręcznika, mimo że interesująca i przydatna, nie może być uznana za najbardziej specyficzną dla dzieła — w zamierzeniu —filozoficznego. Nie jest taką również część historyczna. Wobec niej można zresztą wnieść znacznie więcej zastrzeżeń. Przez dzieje problemów Koltermann przemierza milowymi krokami. Jest to poniekąd zrozumiałe, gdyż dokładna analiza historii problemów wymagałaby odrębnego i zapewne bardzo obszernego studium. Sama tylko problematyka kosmologiczna stanowiła przecież nieodłączny element wszystkich nieomal systemów filozoficznych. Z konieczności więc zostały wybrane tylko niektóre koncepcje, streszczone w encyklopedyczny sposób. Np. spośród nowożytnych myślicieli poruszających problematykę kosmogenezy omówiono tylko Giordana Bruno, Immanuela Kanta i H. W. Olbersa. Z bardzo skrótowej charakterystyki ich poglądów nie wynika wprost, dlaczego oni akurat zostali uznani za najbardziej godnych odnotowania. Jeżeli przedstawienie dziejów problematyki miało służyć wytworzeniu tła dla współczesnych dyskusji, to rodzi się wątpliwość, czy najlepszym do tego sposobem było encyklopedyczne, nieomal hasłowe, omówienie poglądów wybranych autorów. Pozostaje jeszcze warstwa filozoficzna i teologiczna książki. Koltermann sięga do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej filozofii bytu. Wykorzystuje w swych rozważaniach m. in. metafizyczne teorie aktu i możności, przygodności, zasadę przyczynowości. Rozważania w tej warstwie są często również skrótowe, jakby autor zakładał, że jest oczywiste, iż zarówno on sam, jak i jego czytelnik przyjmuje prawomocność wspomnianych pojęć i teorii metafizycznych.

Problemy poruszane w książce mają często implikacje etyczne. Autor dotyka wielkich tematów współczesnej bioetyki, takich jak: inżynieria genetyczna, doświadczenia na zwierzętach, aborcja, antykoncepcja, eutanazja. Dyskusje na te tematy mają dziś obszerną literaturę. W prezentowanej pracy zostały one ograniczone do rejestracji problemów, podania ogólnych zasad, a także do zacytowania dokumentów kościelnych. Jeśli ktoś szukałby pomocy w rozwiązaniu wspomnianych problemów bioetycznych, z pewnością poczuje pewien niedosyt Jednak z drugiej strony, poszerzanie i pogłębianie rozważań filozoficznych i etycznych musiałoby prowadzić do powiększenia się tego i tak obszernego tomu. Autor musiał więc stanąć przed niełatwym dylematem: czy zrealizować całościowy, ambitny, erudycyjny projekt podręcznika filozofii przyrody, nawet za cenę nieuniknionych uproszczeń i skrótów, czy też ograniczyć zakres poruszanych zagadnień (np. pominąć problemy antropologiczne i etyczne), ale omówić je dogłębniej i bardziej wyczerpująco. Wybrał pierwszą możliwość i spróbował się z nią zmierzyć, co ze względu na konieczność poruszania się w różnych dziedzinach nauki, filozofii i teologii, było zadaniem niełatwym i odważnym. Otrzymaliśmy dzięki temu podręcznik o rzadko spotykanej rozległości tematycznej, wielowarstwowy, o dużych walorach dydak-

tycznych. Autor jest świadom tego, że omówienie i przedyskutowanie problematyki, mające przecież charakter podręcznikowy, nie jest wyczerpujące. Każdy rozdział kończy zatem podaniem bogatego zestawu najnowszej literatury, do której zainteresowany czytelnik może sięgnąć. Książka Koltermanna może stanowić cenną pomoc dydaktyczną dla wykładowców filozofii przyrody, np. w seminariach duchownych, gdzie dyscyplina ta wymagana jest przez aktualny program studiów. Istniejące w języku polskim pomoce są bowiem w większości albo anachroniczne, albo nazbyt szczegółowe.

Książka zasługuje na uwagę jeszcze z jednego względu. Koltermann jest teistą (jezuitą). Niektóre fragmenty jego rozważań przechodzą od płaszczyzny naukowej, przez filozoficzną, do teologicznej. Tak jest np. z problematyką kosmogenezy. Autor przedstawia snandardowy model ewolucji Wszechświata, następnie przechodzi do stwierdzenia przygodności świata, do pytań o przyczynę, by zakończyć na teologicznej tezie o kreacji świata z niczego przez Boga Podobny schemat mają rozważania dotyczące biogenezy. Rodzi się pytanie, czy rzeczywiście mają one charakter ciągu myślowego, dyskursu, jak to sugerują tytuły odnośnych fragmentów: „dowodzenie" *(Beweisführung*, s. 80-84, 133-136). Otóż przejście z płaszczyzny rozważań naukowych na płaszczyznę metafizyczną nie jest takie proste, jak można by wnioskować z lektury książki Koltermanna Autor zatrzymuje swą uwagę na jednej cesze świata opisywanego przez nauki, mianowicie na zmienności. Cechę tę poddaje interpretacji metafizycznej, co prowadzi go do uznania przygodności świata, a następnie — do uznania istnienia bytu absolutnego. Jednak, aby takiej interpretacji dokonać, trzeba założyć całe „zaplecze" metafizyczne teorii bytu przygodnego. Istnieją przecież takie systemy metafizyczne, w których zmienność (np. proces) jest stanem bardziej pierwotnym od niezmienności i nie musi ona wcale stanowić argumentu na rzecz przygodności bytu ani postulatu istnienia bytu absolutnego. Zaproponowany dyskurs mógłby więc być przekonujący jedynie w powiązaniu z ogólną teorią bytu, milcząco, jak się zdaje, przez autora zakładaną Pracę Koltermanna można jednak interpretować inaczej. W myśl tej interpretacji, nie tyle chodzi tu o dyskursywne przejście od tez naukowych do filozoficznych i teologicznych, ile raczej o zbudowanie spójnego obrazu świata, łączącego wątki naukowe, filozoficzne (metafizyczne), etyczne i teologiczne. Byłoby to zgodne z przytaczanym wyżej jednym z zadań filozofii przyrody, jakim jest dostarczanie całościowego obrazu świata. Jeżeli tak zinterpretować omawianą pracę, to trzeba przyznać, że autor wywiązał się dobrze ze swego zadania Unika łatwych syntez nauki i teologii, które można często spotkać w pracach niektórych fizyków (np. F. Tiplera F. Capry) i teologów (np. S. N. Bossharda). Dopiero analiza filozoficzna staje się dlań płaszczyzną spotkania nauki i teologii. Koltermann ukazuje otwartość teorii naukowych na różne interpretacje filozoficzne, a także otwartość tez teologicznych (np. kreacjonizmu), podbudowanych filozoficznie, na współczesne poglądy naukowe. Dzięki temu praca może stanowić cenną pomoc światopoglądową dla osób, które — podobnie jak autor — zainteresowane są rozwojem nauk, nie dystansując się przy tym od tradycji filozofii metafizycznej oraz przyjmując światopogląd teistyczny.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

RENATA ZIEMIŃSKA

JOHNA R. SEARLE'A FILOZOFIA UMYSŁU

John R. Searle: *Umysł, mózg i nauka.* Przeł. Jerzy Bobryk. Warszawa, PWM, 1995, 96 s. Seria LOGOS

John R. Searle jest profesorem filozofii w amerykańskim uniwersytecie Berkeley w Kalifornii, specjalistą w zakresie filozofii języka i umysłu, uczniem J. L. Austina i P. F. Strawsona. Po polsku ukazała się jego książka *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka* (Warszawa 1987). Inne książki Searle'a to: *Expression and Meaning* oraz *Philosophy of Language.*

Recenzowana praca jest książkową wersją wykładów radiowych, jakie John Searle wygłosił w 1984 r. na zaproszenie BBC. *Wykłady Reithowskie,* od nazwiska pierwszego dyrektora BBC Lorela Reitha, zapoczątkowane w 1948 r. przez Bertranda Russella, mają ustaloną formułę. Składają się z sześciu półgodzinnych jednostek, tworzących razem całość, opartą na wcześniejszych pracach autora. Strukturze tej odpowiada sześć rozdziałów książki. Radiowa geneza decyduje też o przystępności stylu, unikającego technicznej terminologii i przypisów, który ma na pewno walor popularyzatorski, ale i filozofom może być pomocny w uchwyceniu istoty przedstawianych argumentacji.

W rozdziale pierwszym (*Problem psychofizyczny)* Searle wymienia cztery cechy zjawisk umysłowych, które trudno pogodzić z fizykalizmem (czyli tezą, że człowiek wraz ze swoimi stanami psychicznymi nie jest niczym więcej niż skomplikowaną rzeczą materialną). Są to: świadomość, intencjonalność, subiektywność i przyczynowe oddziaływanie psychiki. Swoje stanowisko Autor sytuuje ponad — jak mówi — naiwnym fizykalizmem i naiwnym mentalizmem. „Zjawiska umysłowe istnieją realnie", lecz są one „po prostu cechą mózgu" (s. 23-24). Searle przeprowadza analogię pomiędzy relacją makroświata do mikroświata, a relacją umysłu do mózgu. Jeśli woda jest płynna, a stół jest twardy, to właściwości te można wyjaśnić na poziomie mikroświata. Stały stan materii tłumaczy się „względnie stałą pozycją i regularną strukturą (sieciowym układem) molekuł materiału, z którego jest ona zbudowana. Analogicznie, płynność wody można wyjaśnić naturą i wzajemnymi związkami cząsteczek H_2O" (s. 18). Takie cechy przedmiotów z makroświata, jak trwałość czy płynność, są skutkami procesów w mikroświecie, a zarazem są faktycznymi cechami tych przedmiotów. Podobnie jest z umysłem i mózgiem. „«Psychiczność» jest skutkiem procesów w neuronach lub zespołach neuronalnych mózgu (modułach), lecz jednocześnie jest ona rzeczywistą cechą systemów nerwowych" (s. 19).

Searle pokazuje, że świadomość, intencjonalność, subiektywność i przyczynowe oddziaływanie psychiki da się wyjaśnić przy założeniu, że zjawiska umysłowe są właściwościami mózgu. Trzeba jednak przyznać, że nie jest to wyjaśnienie przekonujące. Polega ono jedynie na wskazaniu możliwości: „pewne zachodzące w neutronach, lub ich zespołach, elektrochemiczne procesy, razem z jakimiś innymi jeszcze zjawiskami mózgowymi, powodują istnienie świadomości" (s. 21). Searle przyznaje, że zjawiska umysłowe są zdumiewające, ale nie bardziej niż istnienie grawitacji czy fotosyntezy. Nie jest to jednak poważne potraktowanie argumentów przeciwko fizykalizmowi, lecz raczej próba uzasadnienia pewnej jego wersji.

Stanowisko Searle'a sytuuje się bowiem w obrębie fizykalizmu. Co prawda — jak mówiliśmy — odcina się on od naiwnego fizykalizmu, ale chodzi tu o tzw. fizykalizm behawiorystyczny, który przeczy istnieniu zjawisk umysłowych. Z drugiej strony — Searle w ogóle nie podejmuje dyskusji z dualizmem, który jest drugą standardową odpowiedzią w kwestii relacji umysł-ciało. Najwyraźniej dualizm nazywa „naiwnym mentalizmem". Behawioryzm i dualizm zatem to stanowiska, które Searle odrzuca, opowiadając się za subtelniejszą wersją fizykalizmu, podobnie jak materialiści australijscy (D. M. Armstrong, J. J. C. Smart[1] czy D. Davidson[2].

Na pytanie drugiego rozdziału: *Czy komputery mogą myśleć?,* Searle odpowiada negatywnie. Stwierdza, że komputery posiadają jedynie własności syntaktyczne, zaś umysł ma cechy semantyczne. Ilustruje to eksperyment myślowy „chińskiego pokoju". „Wyobraźmy sobie, że ktoś z nas jest zamknięty w pokoju, i że w pokoju tym jest szereg koszy wypełnionych znakami z języka chińskiego. Załóżmy, że osoba ta (...) nie zna języka chińskiego, otrzymała jednak napisaną w jej ojczystym języku książkę reguł manipulowania znakami języka chińskiego. Reguły te opisują używanie symboli w sposób czysto formalny, opisują manipulowanie nimi w sposób syntaktyczny, nie semantyczny. Mogą mieć postać: «Wybierz ten znak z podwójnym zakrętasem z kosza numer jeden i połóż go za znakiem z dwoma zawijasami z kosza numer dwa». Przyjmijmy teraz, że (...) siedząca w pokoju osoba jest do tego stopnia dobra w manipulowaniu symbolami, że jej odpowiedzi są nieodróżnialne od odpowiedzi osoby faktycznie znajdującej język chiński" (s. 29). Obraz chińskiego pokoju jest metaforą pracy komputera, która ma czysto syntaktyczny charakter. Jest to jednak jedynie symulowanie rozumienia języka. Zdaniem Searle'a, faktyczne rozumienie języka (a także posiadanie wszelkich innych stanów umysłowych), wymaga czegoś więcej, mianowicie interpretacji symboli i przypisywania im znaczenia. Z tego powodu, niezależnie od rozwoju technologii elektronicznej, nie będzie takiego programu, który wyposażałby komputer w umysł.

Nawet jeśli zgodzić się na tę dość śmiałą tezę, powstaje pytanie, czy semantyczny wymiar stanów psychicznych nie świadczy jednak, że wykraczają one poza funkcje mózgowe, co podważałoby stanowisko wyrażone w pierwszym rozdziale.

[1] Por. D. M. Armstrong: *Materialistyczna teoria umysłu.* Przeł. H. Krahelska. Warszawa 1982, oraz J. J. C. Smart *Sensations and Brain Processes.* W: G. N. A. Vesey (ed.): *Body and Mind.* London 1964.

[2] Por. D. Davidson: *Zdarzenia mentalne.* W: Tenże: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle.* Red. B. Stanosz. Warszawa 1992, s. 163-193.

W rozdziale trzecim, *Nauka o poznawaniu,* Searle zgłasza wątpliwości na temat kognitywizmu, który—posługując się metaforą komputerową— traktuje myślenie jako przetwarzanie informacji. Zdaniem kognitywistów, najlepszym sposobem badania myślenia (używa się tu raczej słowa «poznanie») jest badanie obliczeniowych programów manipulowania symbolami, niezależnie od tego, czy zachodzą one w komputerze, czy w mózgach. (...) Zadaniem dla nauk o poznawaniu jest opisywanie mózgu nie na poziomie komórek nerwowych, ani na poziomie świadomych stanów psychicznych, lecz na poziomie, na którym działa on jak system przetwarzania informacji" ((s. 39).

Za kognitywizmem przemawiają pewne racje. I ludzie, i komputery przestrzegają reguł w przetwarzaniu informacji. Zdolności umysłowe wymagają podstawy teoretycznej, a zatem w naszym mózgu może być uwewnętrzniona jakaś teoria, będąca podłożem tych zdolności, tak jak program w komputerze. Wreszcie nie widać lepszego modelu dla rozumienia relacji mózgu do umysłu, jak relacja komputerowego sprzętu do oprogramowania. Searle jednak pokazuje, że „przestrzeganie reguł" ma w kognitywizmie podwójny sens. Jego zdaniem komputery w ogóle nie przestrzegają reguł w takim sensie, jak ludzie. Komputery działają zgodnie z pewnymi formalnymi procedurami, działają tak, *jak gdyby* przestrzegły reguł. Podobnie jest z przetwarzaniem informacji. Takie przetwarzanie informacji, jakie ma miejsce u człowieka, komputery jedynie symulują Przetwarzanie informacji u człowieka polega bowiem na świadomym zaangażowaniu w proces myślenia, tymczasem komputer nie posiada żadnych stanów psychicznych.

Zdaniem Searle'a powodzenie kognitywizmu bazuje na wieloznaczności kluczowych pojęć. Procesy umysłowe lepiej jest traktować biologicznie, tak jak trawienie czy wydzielanie żółci, i nie ma powodu, aby pomiędzy poziomem neurofizjologii mózgu i poziomem intencjonalności umysłu przyjmować poziom procesów obliczeniowych.

Searle czyni też refleksję historyczną „Gdy byłem dzieckiem, zapewniano nas, że mózg jest rodzajem telefonicznej centrali («czym więcej mógłby być? »). Byłem zdziwiony, gdy odkryłem, że Sherrington, wielki brytyjski neurofizjolog, uważał, że mózg działa jak system telegraficzny. Freud porównywał mózg z systemami hydraulicznymi i elektromagnetycznymi. Leibniz porównywał go do młyna, a ktoś w starożytnej Grecji uważał, jak mi powiedziano, że mózg działa jak katapulta. W tej chwili oczywiście metaforą jest komputer cyfrowy" (s. 40). Ta historyczna refleksja na pewno podważa ostateczność komputerowego modelu ludzkiego myślenia. Wydaje się jednak, że jest to model owocny w obecnym stanie naszej wiedzy, podobnie jak owocne w przeszłości było porównywanie go z rozmaitymi maszynami. Trzeba też zaznaczyć, że kognitywiści wyraźnie stwierdzają że komputer jest tylko metaforą ludzkiego umysłu.

W rozdziale czwartym, *Struktura działania,* Searle zajmuje się działaniem rozumianym jako dowolne i celowe zachowanie ludzkie. Analogicznie do stanowiska w kwestii umysł-ciało, autor sądzi, że działanie ludzkie nie jest ani czysto fizyczne, ani czysto duchowe. Skupia się na polemice z behawioryzmem i przedstawia szereg argumentów za odróżnieniem działania od ruchu fizycznego. Twierdzi, że jeden i ten sam ciąg typów ruchów fizycznych może stworzyć całkiem inny rodzaj działanią

np. może być tańcem, nadawaniem sygnałów, wypróbowywaniem mięśni itd. Z drugiej strony ten sam typ działania może być zrealizowany przez bardzo odmienne typy fizycznych ruchów, np. przesłanie wiadomości przyjacielowi może się odbyć telefonicznie, przez napisanie kartki, w osobistej rozmowie itd. Wreszcie, wykonawca działania jest w szczególnej pozycji jeśli chodzi o jego poznanie: bez wysiłku wie, jakie działanie wykonuje lub stara się wykonać.

Tak więc działanie ludzkie znamionują dwa składniki: fizyczny i umysłowy. Składnikiem umysłowego jest intencja polegająca na odnoszeniu się do czegoś. Searle przytacza eksperymenty, w których elektryczne podrażnienie określonych partii motorycznej kory mózgowej pacjenta powoduje ruch jego kończyn. Pacjenci zaskoczeni tymi ruchami mówią wtedy:, Ja tego nie zrobiłem". Nie było tu intencji, która zwykle występuje w działaniu uważanym za własne. Z drugiej strony był też inny eksperyment „luźno zwisające ramię pacjenta poddano miejscowemu znieczuleniu, osoba umieszczona była w ciemnym pokoju, gdzie polecono jej podnieść ramię. Osoba ta robiła coś, co uważała za wykonanie polecenia, była jednak zdumiona, gdy odkrywała, że ramię się nie uniosło" (s. 58). Ten eksperyment z kolei wskazuje na rolę systemu nerwowego i ogólnie tego, co fizyczne, przy realizacji działania. Wskazuje również na istnienie tzw. przyczynowości intencjonalnej. Zdaniem Searle'a chodzi tu o swoiste determinowanie, które nie polega na regularności, podleganiu prawom przyrody czy bezwarunkowych związkach pomiędzy zjawiskami. Jest to determinowanie, za pomocą którego myśl oddziałuje na świat

Dodajmy, że zdolność przyczynowego oddziaływania psychiki znajduje w filozofii umysłu podwójną interpretację. Fizykaliści traktują to jako dowód materialnej natury psychiki, ponieważ ich zdaniem tylko rzecz materialna może oddziaływać na świat materialny. Dualiści z kolei traktują to jako dowód istnienia i ważnej roli tego, co duchowe.

Searle przedstawia dość szczegółowo strukturę działania i logiczną strukturę jego wyjaśniania. Uwagi te na gruncie języka polskiego wydają się pionierskie i godne zainteresowania.

W rozdziale piątym, *Nadzieje dla nauk społecznych*, pada pytanie, dlaczego w naukach społecznych nie ma praw naukowych w sensie ścisłym. Podstawową cechą zjawisk społecznych — zdaniem Searle'a—jest to, że pojęcia odnoszące się do nich są dla nich konstytutywne. Coś jest drzewem, nawet jeśli nikt tak nie myśli. Tymczasem: „byśmy mogli zmienić stan cywilny lub nabyć określoną własność, my i inni ludzie musimy myśleć, że robimy to, co robimy" (s. 71). Cechy zjawisk społecznych są zdeterminowane naszymi postawami, a te nie są wymuszone cechami fizycznymi. Ekonomiści np. zakładają, że przedsiębiorcy starają się osiągnąć zyski, zaś konsumenci raczej chcą być bardziej niż mniej zamożni. Zależność od tego, co umysłowe, decyduje o radykalnej odrębności tego typu nauk. Searle twierdzi, że „nauki społeczne zajmują się różnymi aspektami intencjonalności" (s. 74).

W rozdziale ostatnim, *Wolność ludzkiej woli*, Searle przypomina, że nauka nie znajduje miejsca dla wolności woli, a indeterminizm w fizyce nie jest dla niej wsparciem. Stwierdza jednak, że o wolności świadczą nasze doświadczenia aktów wyboru, decyzji, rozumowań, które wpływają na nasze zachowanie. W intencjonalnych działaniach doświadczamy możliwości alternatywnego przebiegu naszego

zachowania. Teza autora recenzowanej książki jest nawet mocniejsza: nie mamy możliwości porzucenia przekonania o wolności woli, ponieważ „nie bylibyśmy w stanie działać, gdybyśmy nie zakładali istnienia wolności" (s. 88). Doświadczenie wolności wpisane jest w strukturę naszej świadomości. Dlatego też, choć nasza wizja rzeczywistości nie dopuszcza istnienia radykalnej wolności, poczucie wolności jest częścią każdego naszego działania. Napotykamy tutaj — pisze Searle — na granice krytyki naszych potocznych przekonań. Mamy szansę odkrycia wielu nieznanych rzeczy, ale nie tego, że nie posiadamy umysłu czy świadomości. Te ostatnie tezy wydają się jak najbardziej trafne.

Recenzowana książka stanowi zwięzłe przedstawienie stanowiska Searle'a w filozofii umysłu. Jest to przedstawienie popularne i nie referuje wszystkich dyskusji, jakie w ostatnich latach toczyły się np. w związku z problemem psychofizycznym. Literatura polska w dziedzinie filozofii umysłu jest jednak wciąż bardzo uboga i książka Searle'a może być dobrą inspiracją do ożywienia dyskusji na ten temat[3].

[3] Por. na ten temat J. Bobryk: *Locus umysłu*. Warszawa 1987, oraz S. Judycki: *Irracjonalność problemu dusza—cudo*. „Logos i Ethos" 1/1993, s. 55-66.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

JAK UCZYĆ FILOZOFII?

„Scriptores Scholarum". Kwartalnik uczniów i nauczycieli szkół lubelskich oraz ich Przyjaciół. Lublin 1993-1995.

Od kilku lat toczy się w Polsce dyskusja (także na łamach „Edukacji Filozoficznej") na temat potrzeby i sposobów nauczania filozofii (i przedmiotów pokrewnych) w szkołach średnich. Prezentowane tu pismo „Scriptores Scholarum" (dotąd opublikowano 7 numerów) jest może w tej dyskusji głosem najważniejszym. Zainicjowane przed dwoma laty z inicjatywy uczniów Społecznego Liceum Ogólnokształcącego Stowarzyszenia Harcerstwa Katolickiego „Zawisza" w Lublinie jako kwartalnik popularnonaukowy uczniów, nauczycieli i ich przyjaciół, staje się poważnym pismem filozoficzno-artystycznym o znaczeniu daleko wykraczającym poza obszar lokalny. Pismo to, redagowane przez uczniów liceum (nauczyciele sprawują w redakcji jedynie funkcje opiekunów poszczególnych działów) pokazuje, jak bardzo edukacja filozoficzna jest potrzebna w szkole średniej i jak wspaniałe może przynieść owoce. Więcej, pokazuje najdoskonalszy chyba sposób nauczania filozofii, mianowicie twórcze samokształcenie prowadzone pod okiem zawodowych" filozofów. Atrakcyjność pisma wzrasta z racji przygotowywania przez redakcję zeszytów tematycznych: ukazały się już numery poświęcone poezji Norwida (nr 2), problemom filozofii w szkole (nr 3-4), zagadnieniom edukacji (nr 5-6) oraz dziennikarstwu (nr 7), a zapowiadane są już następne, mianowicie „Zeszyt Ekologiczny", „Spotkania Kultur" oraz „Wybory i decyzje". Do stałych (i ciągle doskonalonych) pozycji „Scriptores Scholarum" należą wywiady z wybitnymi polskimi profesorami (głównie filozofii, chociaż nie tylko), szkice filozoficzne i historyczno-literackie, eseje, utwory poetyckie i prozatorskie, przekłady tekstów literackich, recenzje, a także teksty z dziedziny nauk ścisłych oraz artykuły pisane w językach obcych. Obserwując rozwój pisma od pierwszego numeru można sądzić, że jego oferta wydawnicza będzie nadal systematycznie wzbogacana.

W trakcie lektury „Scriptores Scholarum" zdumiewa jednakże nie tylko bogactwo wypowiedzi czy przekazywanych treści, lecz również wysoki (można powiedzieć „fachowy") poziom poszczególnych tekstów. Widać wyraźnie dużą dbałość redaktorów pisma o to, by ukazywały się na jego łamach materiały najwyższej próby. Każdy, kto kiedykolwiek miał do czynienia z redagowaniem jakiegokolwiek periodyku czy pracował jako recenzent wydawniczy, ten trud musi docenić. Pod względem redakcyjnym i warsztatowym bowiem pismo nie ustępuje wielu innym, także filozoficznym, periodykom ukazującym się, zwłaszcza w ostatnim czasie, w naszym kraju.

Mimo iż jednym z głównych celów redaktorów pisma jest — jak sami piszą w słowie wprowadzającym do pierwszego zeszytu — samokształcenie, a więc uczenie się filozofii poprzez podejmowanie prób jej uprawiania, „Scriptores Scholarum" ma być w założeniu pismem elitarnym, adresowanym do tych, którzy swoją własną pracą i wysiłkiem pragną współtworzyć kulturę. Więcej, ma to być pismo, które w obliczu zalewającej nas dziś „kultury obrazu" pragnie tworzyć i rozwijać „kulturę Słowa", nawiązując przy tym do bogatej tradycji kultury europejskiej. Nie oznacza to jednak, że pismo chce być organem ludzi o określonej orientacji światopoglądowej, religijnej czy tym bardziej politycznej. Przeciwnie, chociaż zainicjowane przez młodzież związaną ze Stowarzyszeniem Harcerstwa Katolickiego „Zawisza", jest to pismo otwarte na inne nurty i opcje ideowe, pismo nie tyle nawet starające się udzielać odpowiedzi czy podawać gotowe rozwiązania, ile stawiać najbardziej fundamentalne pytania.

Próbując zrekonstruować główną orientację ideową „Scriptores Scholarum", należałoby wskazać przynajmniej na kilka wartości i zasad, którym redaktorzy pisma starają się być wierni. Przede wszystkim jest to odwołanie się do starogreckiej idei *Logosu*, zatem idei rozumu poszukującego ukrytej, ostatecznej prawdy bytu. Więcej, do idei rozumu stanowiącego immanentny wymiar bytu oraz do idei języka, który tę prawdę bytu będzie w stanie zawrzeć i wyrazić. Postulat racjonalności zakłada jednak respektowanie postulatu wolności, zwłaszcza wolności myśli i słowa, stąd też troska o tę ostatnią jest widoczna w wielu tekstach drukowanych na łamach pisma. Jego redaktorzy i autorzy pragną budować wolność rozumną i odpowiedzialną wolność więc, która zarówno w wymiarze indywidualnej egzystencji człowieka, jak też w perspektywie życia społecznego staje się nie rodzącą chaos i zagubienie swawolą lecz stanowi formę wierności wobec najbardziej podstawowych wartości, jak prawda czy dobro.

Opierając się na zasadach racjonalności i wolności, omawiane tu pismo wyraźnie nawiązuje do idei uniwersalizmu, rozumianego jako poszukiwanie wspólnych, ponadkulturowych płaszczyzn dyskusji nad podstawowymi zasadami i wartościami. Uniwersalizmu, który ufając w istnienie jednej, ostatecznej prawdy o świecie, ma jednak świadomość, że prawda ta jest zastrzeżona bogom i że człowiek może ją zdobywać jedynie w mozolnym trudzie dialogu z innymi. Uniwersalizm prezentowany na łamach „Scriptores" nie jest więc coraz modniejszą dziś (przynajmniej w niektórych kręgach) ideologią lecz jedną z fundamentalnych i najbardziej owocnych zasad kultury europejskiej.

Z dotychczasowych uwag widać już jasno głębokie i mądre czerpanie przez autorów i redaktorów pisma inspiracji z bogatej tradycji kultury śródziemnomorskiej. Nie oznacza to, że dystansuje się wobec aktualnych zjawisk w kulturze. Przeciwnie, poprzez głębokie zakotwiczenie w tradycji, poprzez próbę odsłaniania wartości transhistorycznych, wiecznych, dokonuje sie zarazem oceny dzisiejszego świata, poddając wielostronnej krytyce te zjawiska, które godzą w najbardziej podstawowe wartości, jak prawdą dobro, godność czy honor. Można powiedzieć, że na łamach „Scriptores" młodzi filozofowie, poeci i uczeni starają się wydać walkę temu, co w kulturze niskie, co miast podnosić człowieka — degraduje go i poniża Ich młodzieńcza pasja służenia temu, co wielkie i czyste nadaje omawianemu tu pismu

żywość i oryginalność spojrzenia. Ważne przy tym, że treści prezentowane w piśmie są wyrażane precyzyjnie i jasno, w czym zasługa sprawnego i dojrzałego już warsztatu filozoficznego i pisarskiego wielu autorów publikujących na łamach „Scriptores".

Spośród wielu tekstów zamieszczonych w pierwszych siedmiu numerach pisma, na uwagę zasługują przede wszystkim teksty Łukasza Garbala, i to zarówno eseje filozoficzne, jak proza, poezja czy przekłady poetyckie. Autor ten, dzięki niewątpliwej erudycji, dużej inteligencji, poetyckiej wrażliwości i znakomitemu wyczuciu językowemu, nadaje pismu szczególny charakter. Pomimo młodego wieku ich autora, teksty Ł. Garbala (IV kl. LO im. ks. Gostyńskiego w Lublinie) zdradzają nie tylko poszukującego filozofa, ale i dojrzałego poetę. Obok niego należy podkreślić znaczenie tekstów filozoficznych Jacka Wojtysiaka (pracownika naukowego KUL), wysokich lotów poezje Sebastiana Malczarskiego (IV kl. LO im. Gostyńskiego), Marcina Pawłowskiego (IV kl. XVI LO Vetterów w Lublinie), zwłaszcza wiersz *Śmierć* zamieszczony w numerze 5-6, i Marty Jedliczko (absolwentki Technikum Chemicznego w Lublinie), a także eseje historyczne: zwraca uwagę zwłaszcza tekst Joanny Malarczyk (IV kl. SLO im. A. Stanowskiego w Lublinie) *Śmierć w wierzeniach i obyczajowości Żydów* opublikowany w numerze 7, oraz studia nad aktualnymi zjawiskami w kulturze (na szczególne podkreślenie zasługuje tekst Antoniny Gutowskiej (doktorantka Wydziału Psychologii KUL) *Prasa młodzieżowa a wychowanie* zamieszczony w numerze 7). Osobne wyróżnienie należy się też wszystkim, którzy opublikowali swe teksty w zeszycie drugim, poświęconym twórczości C. K. Norwida. Studia i eseje historycznoliterackie zamieszczone w nim, obok wysokiego poziomu warsztatowego, w wielu sprawach prezentują nowe i oryginalne spojrzenie na dzieło jednego z najwybitniejszych polskich poetów. Poziom poszczególnych zeszytów pisma wydatnie podnoszą też znakomicie przygotowane przez redakcję wywiady, dotyczące podstawowych aspektów ludzkiej kultury (zwłaszcza rozmowy z Andrzejem Drawiczem, Antonim B. Stępniem i Wojciechem Chudym).

Powyższe uwagi chyba dostatecznie jasno pokazują, iż omawiane tu pismo jest na dobrej drodze, aby odegrać znaczną rolę w kulturze polskiej. Należałoby jedynie życzyć młodym filozofom i artystom z Lublina, by nie zabrakło im pracowitości i cierpliwości w kontynuowaniu podjętego dzieła, by nie zagubili swoich talentów, lecz nadal systematycznie i twórczo je rozwijali. Więcej, należy wyrazić nadzieję, że ich śladem pójdą inni młodzi ludzie, wchodzący dopiero w dorosłe życie. Główny niepokój wszak, który towarzyszy lekturze „Scriptores Scholarum" wyraża się w pytaniu, czy jest to przedsięwzięcie wyjątkowe i na polskiej mapie kulturowej całkowicie odosobnione, czy też stanowi może oznakę powszechnego, twórczego fermentu w umysłach polskiej młodzieży? Inaczej mówiąc: czy „Scriptores Scholarum" to dzieło jedynie kilku bądź kilkunastu szczególnie wybitnych jednostek, czy też można je traktować jako swoistą zapowiedź wchodzenia w dorosłe życie naprawdę wybitnego i twórczego pokolenia? Odpowiedzi na to pytanie może udzielić dopiero przyszłość; jednak już dziś można śmiało powiedzieć, że „Scriptores Scholarum" stanowi znakomity przykład (wręcz „podręcznik") twórczego kształcenia (nie tylko filozoficznego) młodzieży.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

MAGDALENA ŻARDECKA-NOWAK

OSTATNIE WYKŁADY KARLA POPPERA

Karl R. Popper: *Świat skłonności.* Przekład A. Chmielowski. Kraków, ZNAK, 1996, 62 s.

Osiemdziesięcioośmioletni Sir Karl R. Popper uskarżał się na słabnącą pamięć i gasnącą jasność sądu. Mimo to jego zapał do pracy do końca pozostał intensywny, prawie młodzieńczy. Ostatnie dwa artykuły, które zdążył jeszcze za życia opublikować, trafiły właśnie do rąk polskiego czytelnika w postaci niewielkiej książki pod tytułem *Świat skłonności*. Popper ufał, że teksty, które przedkłada, rzucają nowe światło na interesującą go od lat problematykę prawdopodobieństwa, przyczynowości oraz charakteru naszej wiedzy. Przyznaje w przedmowie, że poświęcił im dużo starań i wysiłków, które zaowocowały satysfakcją godną filozofa—„pisząc je, sam nauczyłem się wielu ważnych dla mnie rzeczy" (s. 9). Słowa te w ustach człowieka prawie dziewięćdziesięcioletniego musiały brzmieć imponująco. Czytelnik na długo pozostaje pod ich wrażeniem.

Pierwszy artykuł, pod tytyłem *Świat skłonności: dwie nowe koncepcje przyczynowości*, rozpoczyna się od szeregu wspomnień. Autor wraca pamięcią do roku 1934, kiedy to pierwszy raz uczestniczył w Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Pradze. Tam też, obok wielu filozofów i logików, spotkał Alfreda Tarskiego, z którym połączyła go serdeczna znajomość. „Z filozoficznego punktu widzenia była to dla mnie najistotniejsza przyjaźń całego mojego życia" — pisał po latach (s. 12). Poglądy Tarskiego niejednokrotnie inspirowały Poppera, z nimi też wiąże się późniejsza Popperowska obrona pojęcia prawdy absolutnej i obiektywnej, wpleciona w koncepcję hipotetyzmu i *verisimilitude*.

Teoria prawdy obiektywnej i absolutnej jest zdaniem Poppera skuteczną barierą przeciwko relatywizmowi. Dzięki niej można mówić o faktach i naszych błędach w ich interpretacji, oraz pojąć naukę jako poszukiwanie prawdy, a prawdę samą odróżnić od pewności. Spotkanie w Pradze pozwoliło również Popperowi po raz kolejny przemyśleć problem indukcji (przyczyniły się do tego rozmowy z Janiną Hosiasson oraz referat Hansa Reichenbacha) i utwierdzić w przekonaniu, że indukcję probabilistyczną należy odrzucić. Do osób sobie bliskich w tym okresie zalicza też Popper Rudolfa Carnapa. Myślicieli tych łączyło podobieństwo niektórych poglądów, np. na indukcję, prawdę i prawdopodobieństwo. Zamykając swe wspomnienia, autor składa swoiste wyznanie wiary filozofa. Przyznaje, że nigdy nie odszedł od Arystotelesowskiej koncepcji prawdy jako korespondencji, i wbrew najnowszym trendom zawsze uważał naukę za „największe, najpiękniejsze i najbardziej olśniewające osiągnięcie ludzkiego ducha"(s. 15). Nietrwałość rezultatów naukowych jest

skutkiem słabości i omylności człowieka, śmiałe hipotezy poddawane surowym testom—dowodem jego siły intelektualnej. Zdaniem Poppera, metoda, którą posługują się naukowcy, jest „metodą samego życia" (s. 15). Człowiek, którego atrybutem jest rozum, wyewoluował z form niższych i prostszych. Metoda, jaką stosuje w swych badaniach naukowych, niczym w zasadzie nie różni się od metody stosowanej przez samą przyrodę, poszukującą stale nowych, doskonalszych, lepiej przystosowanych form organizmów. Nauka jest ekspansywna jak samo życie. Ciągle podbija i opanowuje nowe obszary, jest próbą poznania i zrozumienia całego wszechświata.

W toku dziejów filozofii można odnotować różne koncepcje świata. Największą rolę odegrał pogląd deterministyczny, przedstawiający świat jako precyzyjny zegar (Kartezjusz). W świecie tak pojętym nie było miejsca na wolność, istniał jedynie skomplikowany mechanizm. W 1927 roku determinizm został przełamany (dzięki odkryciom W. Heisenberga), i fizyka musiała sięgnąć po rachunek prawdopodobieństwa

Popper wyróżnia dwie teorie prawdopodobieństwa: subiektywistycznąi obiektywistyczną. Pierwsza wiąże prawdopodobieństwo z naszą wiedzą, druga zaś z obiektywnym stanem rzeczy. Autor opowiada się za drugim rozwiązaniem. Praca nad prawdopodobieństwem trwała trzydzieści jeden lat i doprowadziła filozofa do sformułowania tzw. koncepcji skłonnościowej oraz generalnego wniosku, że „żyjemy w świecie skłonności" (s. 18). Koncepcja skłonnościowa jest modyfikacją prostego rachunku prawdopodobieństwa. Jej celem jest opisanie, jaka jest np. szansa wyrzucenia „szóstki" podczas rzutu kostką, która nie jest idealnie symetryczna, lecz z jednej strony obciążona (taki zabieg był od dawna stosowany przez hazardzistów, którzy nie wahali się posunąć do oszustwa). Na kostce nadal mamy sześć pól i sześć możli- wości, ale możliwości te przestały być równe.

Zdaniem Poppera, opracowana przez niego teoria prawdopodobieństwa jest szersza i bardziej ogólna od swej poprzedniczki, gdyż obejmuje zarazem możliwości obciążone i równe (s. 19), i jako taka może znaleźć zastosowanie nie tylko w teorii gier hazardowych, ale i w fizyce, biologii czy socjologii. Popper utrzymuje, że właściwą metodą, pozwalającą ustalić wagę obciążonych możliwości, jest zbieranie danych statystycznych informujących o częstości zdarzeń określonego typu. Obserwując np. podczas rzutu kostką (przy niezmieniających się warunkach zewnętrznych), że statystycznie częściej wypada „szóstka" niż „dwójka", rejestrujemy pewną tendencję świadczącą o tym, że mamy do czynienia z możliwością obciążoną. Wewnętrzna struktura kostki sprzyja wypadaniu „szóstki". Sytuacja komplikuje się znacznie, gdy dołączymy jeszcze zmieniające się warunki zewnętrzne (raz blat stołu do gry będzie pokryty miękkim materiałem, innym razem piaskiem itp.). W świecie można znaleźć liczne przykłady ustabilizowanych średnich statystycznych—jest to „najbardziej zdumiewająca własność naszego wszechświata" (s. 22) — świadczące o skłonności do wydarzania się właśnie tego a nie czegoś innego. Tendencje te stanowią rodzaj siły (przyciągającej) i są realnymi bytami fizycznymi. Skłonność równa 1 to pewność co do tego, co się wydarzy. Jest to szczególny przypadek opisywany wcześniej przez wielu filozofów jako relacja przyczynowo-skutkowa. W ramach rachunku prawdopodobieństwa możliwości obciążonych tradycyjna koncepcja przyczynowości uzyskuje więc zupełnie nową interpretację.

Ikonę swą Popper uznaje za generalizację tradycyjnej idei sił (Newton). Skłonności zawierają się w całej sytuacji, nie zaś w samym przedmiocie — np. skłonność do pozostania przy życiu przez następny rok zależy od okoliczności, w których dany człowiek się znajduje, a nie tylko od stanu jego zdrowia. Obok skłonności mierzalnych istnieją w świecie tendencje niemierzalne. Są nimi wszystkie wydarzenia jednostkowe, niepowtarzalne, jak np. fakt pojawienia się na ziemi gatun- ku *homo sapiens*. Swoją teorię Popper wykorzystuje do wykazania, że pogląd deterministyczny jest błędny, a indeterminizm i wola stanowią właściwą część nauk przyrodniczych. Przeszłość nie określa w sposób jednoznaczny przyszłości. Minione sytuacje „determinują" liczne skłonności, te zaś wpływają na przyszłe wydarzenia (s. 28), ale nigdy w sposób jednoznaczny. Przyszłość nie jest określona, lecz otwarta na wiele różnych możliwości. Teraźniejszość zaś polega na krystalizowaniu, realizowaniu skłonności. Pogląd ten przywodzi na myśl Arystotelesowską teorię aktu i możności. Myśl Poppera wydaje się bliska temu fundamentalnemu rozróżnieniu. Przed znawcami Arystotelesa otwiera się nowe pole dociekań — na ile oba rozwiązania są pokrewne. Wiadomo np., że Arystoteles ulokował możność w konkretnym bycie, nie zaś w złożonej sytuacji. Można przypuszczać, że pogłębiona analiza obu myślicieli okaże się owocna i interesująca.

Świat widziany oczami Poppera nie jest maszyną, lecz otwartą sferą coraz to innych możliwości. Indeterminizm obowiązuje już dziś nie tylko w fizyce, ale również w chemii, biologii itd. (s. 29). Przyroda jest kreatywna, jest rzeczywistością w procesie powstawania. Istnieje szansa, że wszystkie możliwości większe od zera doczekają się kiedyś realizacji. To, co jeszcze się nie zaktualizowało, posiada swoistą realność, dąży do zaistnienia. Deterministyczną koncepcję przyczynowości, określanąmianem„popchnięć od tyłu", Popper zastępuje teorią przyciągania. Możliwości interpretuje jako pokusy przyszłości, które mamią i pociągają. Zdecydowanie odrzuca Kartezjański obraz świata jako mechanizmu opierającego się na popchnięciach. Stwierdza, że pogląd ten jest prostym przykładem antropomorfizacji zjawisk przyrodniczych. Człowiek musi użyć siły, by poruszyć dowolny przedmiot; swoje wysiłki pojmuje jako przyczyny, a ich rezultaty jako skutki, i ten schemat przenosi na wszystkie wydarzenia w świecie. Zbudowana na tym przeświadczeniu koncepcja przyczynowości nosi wszelkie znamiona ideologii.

Wydaje się, że Popper zbyt pochopnie do prekursorów Kartezjańskiego, mechanistycznego świata zaliczył Arystotelesa, nie dostrzegając, że u Stagiryty absolut, zwany Pierwszym Poruszycielem, jest przyczyną celową, idealnym bytem, który jedynie przez swą doskonałość (bez użycia jakiejkolwiek siły) wprawia w ruch wszystkie inne byty, przyciąga je do siebie mocą swojej pełni. Warto w tym miejscu postawić pytanie: na ile Popper w swych tekstach wyraża podobną intuicję? Przyszłość, jego zdaniem, to przecież przestrzeń, w której organizmy stale poszukują „lepszego świata" (s. 37), są pociągane przez nowe możliwości.

Drugi tekst, zamieszczony w omawianym tu zbiorze, nosi tytuł *Przyczynek do ewolucyjnej teorii wiedzy*, i jest próbą spojrzenia na ludzką wiedzę z perspektywy teorii ewolucji. Jak wiadomo, zagadnieniu temu Popper poświęcił osobną książkę pt. *Wiedza obiektywna* (tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1992). Punktem wyjścia rozważań w omawianym tu artykule jest twierdzenie, że zwierzęta mogą posiadać

wiedzę. Zdając sobie sprawę, że pogląd ten może napotkać na silny opór, autor czuje się zobowiązany do przedstawienia argumentów za swoją ryzykowną tezą. Wyrażenie typu: „pies posiada wiedzę o... ”, jest antropomoifizmem bardzo użytecznym, a nawet niezbędnym w teorii ewolucji. Jest to taki sam antropomorfizm, z jakim mamy do czynienia słysząc słowa: „pies nanos oraz uszy”. Nos i uszy psa są zupełnie inne niż u człowieka, a jednak zdanie, w którym stwierdzamy, że pies je posiada, jest prawdziwe i nie budzi sprzeciwu. Popper nawiązuje do teorii homologii, stanowiącej istotną część teorii ewolucji, która nos psa i nos człowieka wywodzi od wspólnego przodka. Teoria homologii jest bardzo dobrze funkcjonującą hipotezą, w myśl której nosy, oczy i serca zwierząt są *homologiczne.* Podobnie ma się rzecz z mózgiem człowieka i psa. Organy te w obu przypadkach pełnią podobne funkcje. Stwierdzenie, iż zwierzęta posiadają wiedzę, nie ma więc charakteru metaforycznego. Posiadanie wiedzy nie musi iść w parze z refleksyjną świadomością, że się nią dysponuje. Olbrzymia część ludzkiej wiedzy ma, podobnie jak w przypadku zwierząt, charakter nierefleksyjny.

Zdaniem Poppera, nasza nieświadoma wiedza wyraża się w formie licznych oczekiwań (np. że jutro wstanie słońce, że ulice, którymi codziennie przechodzę, nie zmienią raptem kierunku itp.), które uświadamiamy sobie dopiero w momencie, gdy przeżywamy zaskoczenie i rozczarowanie brakiem ich realizacji.

Z prostego twierdzenia, że zwierzęta posiadają wiedzę, Popper wyciąga dziewiętnaście mniej lub bardziej obszernych wniosków. Wśród nich np. taki, że wszelkie nasze oczekiwania mają charakter hipotetyczny, nie są pewne, a jednak pozostają obiektywnie prawdziwe, gdyż między zawartą w nich wiedzą a faktami zachodzi korespondencja. Fakt istnienia takiej korespondencji miał fundamentalne znaczenie dla przetrwania naszego gatunku. Popper w tym miejscu dokonuje istotnego rozróżnienia na prawdę i pewność. Pewne jest tylko zdanie dowiedzione. Wśród zdań składających się na naszą wiedzę jest wiele prawd, lecz niewiele sądów pewnych.

Popper zdecydowanie odrzuca teorię relatywizmu społecznego, przeczy rozpowszechnionemu wśród niektórych socjologów twierdzeniu, jakoby prawdą było to, co zgodnie uznają eksperci. Za objaw ludzkiej słabości uznaje tendencję do bezkrytycznego przyjmowania jakichś twierdzeń tylko dlatego, że są rozpowszechnione. Prawda zależy wyłącznie od faktów — i do takiej prawdy, nie zaś do *consensusu,* powinni dążyć uczeni.

Jedno z kolejnych twierdzeń Poppera brzmi bulwersująco: wszystkie organizmy, również rośliny, posiadają wiedzę, mają doznania i spostrzeżenia, na które reagują, mają swoje cele i oczekiwania. Drzewo na przykład posiada dokładne informacje o przyciąganiu grawitacyjnym oraz o zmieniających się porach roku, potrafi też reagować na chwilowe zmiany w otoczeniu. Przyrodnicy określają te zdolności mianem dobrego przystosowania do środowiska. Popper adaptację tę pojmuje jako nagromadzenie wiedzy o prawidłowościach zachodzących w otoczeniu. Wszystkie organizmy modyfikowały swój wygląd oraz zachowanie w oparciu o te informacje. Tak skomplikowane organy zmysłowe, jak np. oczy, nigdy nie ukształtowałyby się w toku ewolucji bez uprzedniej wiedzy o warunkach środowiskowych (s. 47).

Rozpowszechnione przekonanie, że całość ludzkiej wiedzy wywodzi się z doznań zmysłowych, jest z tej perspektywy całkowicie błędne: „nasze zmysły

bowiem nic nam nie mówią, musimy posiadać uprzednią wiedzę" (s. 47). Abyśmy mogli coś poznać, musi być nam dana wiedza o tym, czym jest rzecz, przestrzeń, ruch, spoczynek, które informacje docierające do nas z zewnątrz są istotne, a które można pominąć itp. Umysł nasz jest wybredny, dokonuje dużej selekcji danych, a odbywa się to poza zakresem świadomości. Nasza uprzednia wiedza o świecie jest wynikiem procesu ewolucji (s. 48).

Popper rozróżnia dwa typy wiedzy (oba mają charakter hipotetyczny): długo- i krótkoterminową. Pierwsza ma fundamentalne znaczenie dla życia i ukształtowała się w toku ewolucji, zaś druga powstaje na skutek reakcji organizmu na stale zmieniające się okoliczności, które przynoszą ze sobą coraz to nowe problemy. Nie można, zdaniem autora, uzyskać wiedzy długoterminowej tylko i wyłącznie z nagromadzonej wiedzy krótkoterminowej (s. 48). Wszelkie formy przystosowania są formami wiedzy i odwrotnie — każda wiedza służy organizmowi do jak najlepszej adaptacji. „Wiedza jest równie stara jak życie" (s. 49) i wraz z nim podlega ciągłym modyfikacjom

Popper wyraźnie nawiązuje do Kantowskiego podziału na wiedzę *a priori i a posteriori,* czyli uprzednią względem wszelkiego doświadczenia i zdobytą dzięki doświadczeniu. Wiedza długoterminowa ma charakter aprioryczny, z tą jednak różnicą, że—w przeciwieństwie do kategorii Kanta—nie jest pewna ani konieczna, lecz hipotetyczna, uformowana w wyniku prób i błędów, oraz nierzadko brutalnej eliminacji tych błędów wraz z podmiotem owej niefortunnej wiedzy. Cała nauka jest również wynikiem ewolucji, która otworzyła przed człowiekiem tego typu możliwości. Teorie naukowe w swoim olbrzymim skomplikowaniu są zaledwie oświeconym zdrowym rozsądkiem, który „niewiele przerasta rozsądek bakterii" (s. 60). Człowiek znajduje się w tej komfortowej sytuacji, że wolno mu popełniać liczne błędy, nie ponosząc dramatycznych konsekwencji. Narzędziem, które sprzyja naszym naukowym poczynaniom, jest język. Dzięki niemu możemy zdystansować się i krytycznie ustosunkować do naszych dokonań. Mamy rzadki przywilej uczenia się na własnych błędach.

Nie trzeba, jak sądzę, powtarzać truizmów, że Karl Popper jest znawcą nauk przyrodniczych, z których czerpie inspiracje dla swoich rozważań. Również w ostatniej jego książce znaleźć można liczne odwołania do osiągnięć z takich dziedzin, jak fizyka, chemia, biologia, geologia. Stanowią one barwny materiał ilustrujący tezy autora.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 21 1996

NOTY O KSIĄŻKACH

Fritjof Capra, David Steindl-Rast, Thomas Matus: *Należeć do wszechświata. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości.* Przełożył P. Pieńkowski. Wstępem opatrzył B. Dobroczyński. Posłowie ks. T. Węcławski. Kraków, Wyd. Znak, 1995, 271 s.

Książka Fritjofa Capry, Davida Steindla-Rasta i Thomasa Matusa dotyczy możliwości wyobrażenia, poznania i rozumienia natury świata i natury człowieka, roli oraz relacji zachodzących między nauką, teologią i filozofią, tj. dziedzin, które próbują wyjaśnić i zinterpretować świat i jego wpływ na jednostkę ludzką. Na ogół żadnych wątpliwości nie budzi rola filozofii jako niezbędnej bazy teoretycznej dla każdej z osobna — nauki i teologii. Natomiast duże kontrowersje pojawiają się podczas prób określenia związków między nauką a teologią. Wyodrębniły się w tej sprawie trzy zasadnicze stanowiska.

Po pierwsze, podkreśla się brak korespondencji między tymi dwiema dziedzinami ze względu na całkowitą niewspółmierność ich kontekstów uzasadniania. Wskazuje, że ostatecznym i najważniejszym argumentem teologii jest irracjonalne przekonanie o prawdziwości treści przekazów skrypturystycznych i dogmatów wiary; że pozostaje to w całkowitej sprzeczności z nauką, która przyjmuje, że tylko twierdzenia definicyjne i twierdzenia posiadające dowód dedukcyjny można traktować jako prawdy ostateczne, a twierdzenia częściowo uzasadnione (co do których prawdziwości i fałszywości nie mamy dowodu pewnego), którymi również posługuje się nauka, należy traktować wyłącznie jako prowizoria. W tym świetle twierdzenia teologiczne nie mogą być uzasadnione nawet w sposób częściowy.

Po drugie, zwraca się uwagę, że badania kosmogoniczne prowadziły nawet wybitnych fizyków niekonfesyjnych do przekonania, że u źródeł i podłoża wszechświata znajduje się siła wyższa — Absolut Podkreśla się również, że podobne reorientacje światopoglądowe wystąpiły także u biologów, usiłujących rozwikłać zagadkę genezy istoty życia ludzkiego; twierdzi, a czynią to wyłącznie badacze konfesyjni, parakonfesyjni oraz teolodzy, że każda refleksja naukowa wiedzie ostatecznie do rozważań o charakterze teologicznym (nb. zwykle nawiązuje się w tym względzie do argumentacji teologii Arystotelesowskiej, określanej też mianem metafizyki, ontologii, pierwszej filozofii, oraz do Tomaszowych „dróg", tzn. dowodów na istnienie Boga, traktowanych już pod koniec XIII w. jedynie jako przejaw wiary, a nie rzeczywistej aktywności racjonalno-logicznej). Nie ma zatem—z tego punktu widzenia — takiej różnicy między kontekstami uzasadniania nauki i teologii, której nie można byłoby pokonać. W nauce punktem dojścia, niezależnie od celów poszukiwań, jest Absolut; w teologii zaś stanowi on zarazem podstawę, zadanie i cel uzasadnienia.

Trzecie stanowisko dotyczy tych teologów, którzy uznają przedstawiony powyżej punkt widzenia za zbyt radykalny, ponieważ konteksty uzasadnienia w nauce

i teologii są zbyt rozbieżne. Jednakże teologia, a zwłaszcza teologia rzeczywistości ziemskich, winna zwracać uwagę na rozwój i osiągnięcia dyscyplin szczegółowych. Zgodnie z zaleceniami G. Thilsa, uznawanego za twórcę założeń owej teologii *(Théologie des réalités terrestes,* 1946) należy przedmiotem zainteresowania owej teologii uczynić wytwory ziemskiej aktywności człowieka, dotyczące m. in. faktów społecznych, kulturowych, naukowych.

Prezentowana książka jest relacją tomowy przeprowadonej w 1985 r. w Instytucie Esalem w Big Sur w Kalifornii między znakomitym swego czasu fizykiem, obecnie nieformalnym przywódcą *New Age*, ruchu wrogo nastawionego do chrześcijaństwa, oraz benedyktynem D. Steindlem-Rastem i kamedułą polskiego pochodzenia T. Matusem. Niezbyt istotne są w tej dyskusji kontrowersje zaistniałe między interlokutorami, dotyczące charakteru i właściwości transcendencji, sensu oraz istoty religii i wiary, czy też polemiki na temat wyższości chrystianizmu nad *New Age* i odwrotnie. Budzi zainteresowanie głównie problem paraleli zachodzącej między metodologią i osiągnięciami współczesnych nauk przyrodniczych i teologią.

F. Capra i jego przewodnicy po teologii i chrystianizmie opowiadają się, niezależnie od różnic ideologicznych, za wskazanym wyżej drugim stanowiskiem. Ich rozważania posiadają niestety nazbyt popularny charakter, zawierają liczne irytujące nadużycia intelektualne, są na dodatek—wbrew wstępnym zapowiedziom—nużące. Nie ukazują żadnych nieoczekiwanych horyzontów poznawczych, bo nie jest to możliwe, bo tego typu konfesyjna czy parakonfesyjna i pseudonaukowa opcja jest w zasadzie, jeśli nie wyczerpana, to znacznie ograniczona metodologicznie.

Książkę warto przeczytać jedynie i właśnie z tego powodu, by przekonać się, że zawarte w niej rozważania na temat myślenia według „nowego holistycznego paradygmatu", próbującego scalić w amalgamatyczną całość nie przystające do siebie konteksty uzasadnienia, są jałowe poznawczo i raczej bez sensu.

Jerzy Kosiewicz

Mira Montana Czarnawska: *Współczesny sofista czyli nowe chwyty erystyczne.* Warszawa, Wydawnictwo Sokrates, 1995, 63 s.

W tej pożytecznej książeczce autorka zwraca uwagę na to, jak niewiele może znaczyć posiadana przez nas racja, jeżeli nie potrafimy jej obronić. Bowiem w codziennych rozmowach z ludźmi myślenie dyskursywne zastępowane jest nader często chwytami erystycznymi, które wypierają logiczne i rzeczowe argumenty. Erystyka to nic innego, jak rozmowa kłótliwa (od Eris, greckiej bogini niezgody), której celem nie jest dochodzenie do prawdy, lecz pokonanie przeciwnika i wymuszenie na nim uznania naszej racji, choćby była bzdurna. Tak też zazwyczaj rozmawiamy ze sobą. Czarnawska ujawnia i zestawia różne typy technik erystycznych, jak. np. formy ataku bezpośredniego na osobę interlokutora, przymuszenie go do uznania cudzego autorytetu, przeinaczania jego wypowiedzi, zmianę intencji jego myśli, a nade wszystko wytrącenie go ze spokoju ducha i prowokowanie do gniewu, aby stracił głowę, a wszystko to w celu uświadomienia potencjalnym dyskutantom, czego mogą się spodziewać od nie przebierającego w środkach partnera w dyskusji,

który swoją rację chce przeforsować za wszelką cenę. Każdy z przytoczonych tricków erystycznych autorka opatrzyła przykładami konkretnych erystycznych wypowiedzi oraz wzorami obrony przed nimi. Na wolnych stronach, między poszczególnymi stronami tej bardzo starannie wydanej książeczki, autorka umieściła szczegółowe rady, mające pomóc w spornej rozmowie. Radzi więc, aby za wszelką cenę panować nad emocjami, bo gdy te nas poniosą, przestaniemy panować nad swoim intelektem. Radzi również, że w wypadku rozmowy publicznej należy dostosowywać typ używanej argumentacji do obserwującej nas widowni, aby zapewnić sobie jej wsparcie. Na zakończenie zaś podaje Czarnawska generalne rady, jak zachować się w sporze z erystą: należy więc zachować zimną krew, być kompetentnym w przedmiocie sporu, a również nauczyć się odpierać chwyty erystyczne. Gdy zaś to nie pomoże, władać nimi lepiej od przeciwnika. Temu też służyć ma wskazywana książeczka. Warto jeszcze zauważyć, że *Współczesny sofista* jest książeczką napisaną znacznie przystępniej od wydanej w 1973 r. Erystyki Schopenhauera, a przez to może mieć powszechniejszy wpływ na poziom dyskutowania.

Adam Hayto

Jan Dębowski: *Spory o naukę w polskiej myśli neotomistycznej 1945-1970.* Warszawa-Olsztyn, 1995, 94 s.

Ta niewielka objętościowo publikacja zawiera problematykę, która dotąd nie była przedmiotem systematycznego ujęcia. Jej tematem jest zagadnienie nauki w ujęciu polskich filozofów i teologów neotomistycznych. Autor skoncentrował się przy tym na okresie 1945-1970, który charakteryzował się ostrą konfrontacją światopoglądową katolicyzmu z marksizmem, co miało też swój oddźwięk w poszczególnych ujęciach koncepcji nauki, jej funkcji oraz stosunku do religii.

Rozdział I zawiera rys historyczny rozwoju tomizmu i neotomizmu oraz jego recepcji na ziemiach polskich w wydaniu takich autorów, jak I. Radziszewski, P. Chojnacki, K. Kowalski, J. Woroniecki, a następnie w powojennych już publikacjach, m. in. S. Swieżawskiego, J. Pastuszki, M. A. Krąpca, A. B. Stępnia. Ich prace zawierają też interesujący materiał tyczący rozumienia nauki i jej relacji do wiary. W r. II autor przedstawia metafizyczne przesłanki tomistycznej koncepcji nauki, podkreślając, że stosunek naukowości metafizyki zależy od jej ujęcia. Ze względu na przyjęty model metafizyki, można polskich neotomistów podzielić na zwolenników metafizyki jako nauki autonomicznej i rzeczników traktowania nauki o bycie jako przeżywania treści sensu życia. W r. III autor koncentruje się na prezentacji neotomistycznych koncepcji nauki (formalnologiczne i fenomenalistyczne ujęcie nauki), aby przejść do różnorodnych ujęć zagadnienia religia — nauka. Przedstawia się tu zarówno opinie polskich neotomistów na rzecz możliwej zgodności między religią i nauką, jak i te, które wskazują na pola konfliktów między tymi dwiema sferami dociekań. Przegląd stanowisk w kwestii rozumienia nauki w obrębie polskiego neotomizmu kończą zawarte w rozdz. IV uwagi na temat społecznego aspektu neotomistycznych koncepcji nauki.

R. *Jadczak*

Eugen Drewermann (w rozmowie z Felizitas von Schönborn): *Nowe czasy Jeremiasza.* Przełożyli Tomasz Agaton Czarnawski, Janusz Gorzkowski. Warszawa. Wydawnictwo Sokrates, 1995, 62 s.

Polski tytuł książki nawiązuje do Jeremiasza, wielkiego starotestamentowego proroka z VII-VI w. przed Chrystusem, który zapowiedział narodowi wybranemu za jego odejście od jedynego Boga wiele nieszczęść, w tym zburzenie Jerozolimy, co zresztą nastąpiło jeszcze za życia proroka z ręki władcy Babilonu Nabuchodonozora. Oryginalny tytuł: *Sind Propheten dieser Kirche ein Ärgernis?* wskazuje, że przedmiotem rozmowy, którą książka odtwarza, są niepokojąco gorszące przewidywania związane z tradycyjną formą Kościoła i religijności. Eugen Drewermann jest znanym niemieckim teologiem i księdzem katolickim, którego kontrowersyjne wystąpienia postawiły w konflikcie z hierarchią kościelną, w wyniku czego został pozbawiony prawa do nauczania i wygłaszania kazań. Rozmowa w formie problemowych pytań, tyczących poglądów i idei zgłoszonych przez Drewermanna, stawianych przez Felizitas von Schönborn, esencjonalnych z konieczności, ale przez to właśnie niezwykle intuicyjnych, poetyckich, i profetycznych zarazem odpowiedzi teologa, została podzielona czternastoma międzytytułami. A oto niektóre z nich: *Obraz i prawda; Psychologia głębi a religia; Życie jak modlitwa; Zgorszenie w Kościele; Lęk a wolność; Lęk a zło; Ufność a uprzedmiotowienie człowieka.* Książka koncentruje się na problemach moralności i przekonań współczsnego człowieka w aspekcie wiary i w kontekście roli Kościoła. Drewermann zawiera w niej szereg przestróg, wskazań oraz nadziei dla współczesnych ludzi. Przestrzega np. przed fetyszyzacją tzw. obiektywnych faktów, gdyż oderwanie ich od subiektywnych uczuć i wartościowań człowieka, a poddanie jedynie racjonalnej analizie, prowadzi do fałszywego obrazu rzeczywistości i w efekcie okrutnego instrumentalizmu i bezwzględności. Teolog wskazuje też na symboliczny charakter przekazu prawd religijnych, których odkrywanie wymaga zaangażowania głębokich stron podmiotowości człowieka. Nawiązując bezpośrednio do czasów proroka Jeremiasza, Drewermann stwierdza, że tak jak prorok modlił się o upadek Jerozolimy dla wywołania prawdy w sercach Żydów, tak obecnie należy modlić się o przekształcenie tradycyjnej instytucji Kościoła, przejawiającej się w „demonstrowaniu siły, autorytetu, w patriarchalnej hierarchii, w zdobywaniu pieniędzy i wpływu na życie publiczne", w celu uchronienia duchowej strony Kościoła przed zewnętrznymi jego przejawami.

Rozważając problem grzechu, Drewermann odwołuje się do psychoanalizy i filozofii egzystencjalnej. Dowodzi, że ludzie grzeszą z lęku i braku ufności. Pod wpływem lęku przeżywają zdeformowany obraz świata i wplątują się w sytuacje, których wcześniej nie pragnęli. Dzieje się tak tym łatwiej, że istniejące struktury społeczne dalekie są od ideału i nie dają człowiekowi szans na życie i rozwój w całej jego pełni. Zaś miliony ludzi, które poczują się, jak to już bywało, banitami historii, mogą okazać się groźne dla siebie i świata. Można temu zapobiegać przez pokładanie większej ufności w człowieka i jego procesy samoregulacyjne, co pozwoli ograniczać wpływ władzy na jego życie. Gdy instytucje, w tym Kościół, stawiają siebie na miejscu Boga, on sam ginie gdzieś za ich upośredniającą fasadą. Należy stwarzać

warunki, aby wpływ Boga na człowieka był bardziej bezpośredni i aby człowiek mógł w wyniku tego wpływu podejmować samodzielne decyzje życiowe.

Sygnalizowana książka, pełna rozmaitych a nie poprowadzonych dalej wątków, skrótów myślowych i intuicyjnych inspiracji, może znakomicie posłużyć snuciu dalszych refleksji teologicznych, których niestety nie uprawia się w polskich uniwersytetach w ramach specjalnego przedmiotu.

Adam Hayto

Adam Dubik: *Tożsamość i opór. Główne kategorie epistemologii Emila Meyersona.* Toruń, Wydawnictwo UMK, 1995, 198 s.

Mimo że twórczość filozoficzna Emila Meyersona, francuskiego intelektualisty urodzonego w Polsce, doczekała się już wielu omówień, to jednak nie wszystkie obszary jego rozważań spotkały się z należną uwagą. Sławę, jaką uzyskał jeszcze w latach 20. i 30. XX wieku, Meyerson zawdzięcza zwłaszcza swej koncepcji racjonalizowania przez utożsamianie tego, co różne.

Rozprawa A. Dubika jest w zasadzie pierwszą w Polsce próbą syntetyzowania badań nad założeniami epistemologicznymi filozofii Meyersona. Autor przedstawia wyniki swych dociekań w pięciu rozdziałach. W I podejmuje pytanie o zakres oraz charakter recepcji doktryny Meyersona w polskiej i obcej literaturze francuskiej. Do literatury tej A. Dubik podszedł bardzo krytycznie, ujawniając wiele występujących tu luk, uproszczeń i jednostronności ujęć. R. II odpowiada na pytanie o przedmiot, metodę oraz program epistemologii Meyersona. Przedmiotem r. III jest główna doktryna Meyersona, tj. koncepcja racjonalizowania przez utożsamianie tego, co różne. Próbuje się tu wniknąć w wewnętrzną logikę wywodów filozofa, aby m. in. odtworzyć i zinterpretować jego ideę „identyczności". W r. IV autor podjął wątek „oporu" w filozofii Meyersona oraz rozważył cztery kolejne konteksty, w jakich występuje owa kategoria: kontekst ontologiczny, poznawczy, psychologiczny i społeczny. A. Dubik zauważył tu, że zagadnienie „oporu" w poznaniu stwarza możliwość wpisania dokonań Meyersona w zasadniczy rys „przełomu antypozytywistycznego". Studium kończy się (w r. V) przedstawieniem polemiki Gastona Bachelarda z Meyersonem, w kontekście szerszego sporu o epistemologię frankofońską. Autor uznaje koncepcję Meyersona za świadectwo przełomu teoretycznego w epistemologii frankofońskiej pierwszej połowy XX w. na drodze do nurtu, który przyjęto określać słowem „neoracjonalizm".

R. Jadczak

Erich Fromm: *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki.* Przełożył i komentarzem *Od tłumacza* opatrzył Robert Saciuk. Warszawa, PWN, 1994, 208 s.

Erich Fromm jest twórcą dobrze znanym w naszym kraju, ponieważ wiele jego prac zostało przetłumaczonych na język polski. Wypowiadano się też na jego temat w literaturze filozoficznej, psychologicznej i psychiatrycznej bardzo często. Jednak nie wszystkie spośród 22 książek Fromma doczekały się tłumaczenia—istotną lukę w tym zakresie uzupełnił ostatnio przekład jednej z najważniejszych jego prac, *Man*

for Himself (1947), którą zatytułowano *Niech się stanie człowiek,* a którą równie dobrze można było nazwać *O sztuce życia.* Uznana jest ona, m. in. w opinii R. Funka, przewodniczącego The International Erich Fromm Society, obok *Escape from Freedom (*1941) i *The Heart of Man* (1964), za najlepszą pracę amerykańskiego uczonego. Stanowi ona pełne rozwinięcie przedstawionego w *Escape front Freedom* zarysu charakterologii.

Książka E. Fromma jest pozycją z zakresu psychologii etyki, ukazuje psychologiczne konsekwencje wyborów moralnych, ich wpływ na zdrowie psychiczne człowieka. Fromm głosi pogląd, określany mianem *alternatywizmu etycznego,* przyjmujący, że człowiek dokonuje nieustannego wyboru między dobrem i złem, że zły wybór ma swoje nieubłagane konsekwencje, ponieważ prowadzi do złych czynów, do następnego zła, do niemożności wyrwania się z zaklętego kręgu zła. Prowadzi do destrukcji osobowości, niemożności rozwoju, ulepszania charakteru, zejścia z drogi rozumu i miłości. Zdaniem E. Fromma jedynie głoszona przez niego psychoanaliza humanistyczna może uleczyć chore dusze, prowadzić do odnowy psychicznej, powrotu do zdrowych norm i prawdy, uczynić ludzką egzystencję życiem godnym, twórczym, szczęśliwym. Jednakże nie owa wiara autora w to, że jedynie dzięki psychoanalizie humanistycznej można uzdrowić jednostki i społeczeństwo, stanowi o wartości pracy, ale przede wszystkim przekonanie oparte na studiach i praktyce, że etyki nie da się oddzielić od psychologii, filozofii, socjologii czy ekonomii. E. Fromm pisze, że jego „własne doświadczenie praktykującego psychoanalityka potwierdziło, że problemów etyki nie da się pominąć przy badaniu osobowości ani w teorii, ani w terapii. Sądy wartościujące, jakich dokonujemy, determinują nasze działania i od ich zasadności zależą nasze szczęście i zdrowie psychiczne". Wskazuje na to w głównych pięciu częściach pracy: 1. *Problematyka* (s. 11-14); 2. *Humanistyczna etyka: nauka stosowania życia* (s. 15-37); 3. *Ludzka natura a charakter* (s. 38-99); 4. *Problemy etyki humanistycznej* (s. 100-198); 5. *Problem moralny dnia dzisiejszego* (s. 199-203).

Jerzy Kosiewicz

Czesław Głombik: *Český novotomismus třicátých let.* Olomouc (Ołomuniec) 1995, 220 s.

Czytelnik czeski nie miał dotąd zbyt licznych okazji do poznania rodzimego nurtu neotomistycznego. Do dyspozycji posiadał albo podręcznik Josefa Krala (1882--1978) — należący już do historii, gdyż powstał przed z górą półwieczem — albo mógł się odwołać do opracowań wprawdzie nowszych, bo udostępnionych w latach 60., lecz obarczonych podstawowymi błędami ówczesnych opracowań historycznofilozoficznych, które z pozycji uproszczonych marksistowskich schematów interpretacyjnych przystępowały do krytyki filozofii katolickiej. Niektórzy autorzy czeskich (czechosłowackich) podręczników akademickich pomijali neoscholastykę i neotomizm, inni (jak np. M. Mechovec w książce *O teologii a filosofii noučasneho katolicismu,* Praga 1962) orzekali, że neotomizm jest kierunkiem filozoficznym całkowicie obcym rodzimej tradycji intelektualnej, nie związany ani z jej bliższą, ani z dalszą przeszłością.

Zadanie, jakiego podjął się Czesław Głombik — jeden z najlepszych w Polsce znawców dziejów polskiej neoscholastyki — nie było więc zadaniem łatwym. Poza barierami językowymi, autor miał możliwość korzystania jedynie z piśmiennictwa fragmentarycznego, pozbawionego historycznego kontekstu, wyrwanego z tła czeskiej kultury intelektualnej i towarzyszących wydarzeń w szerzej rozumianym ruchu filozoficznym. Neotomiści czescy są mało znani, a próba ustalenia nawet najbardziej elementarnych faktów z ich życia napotyka na ogromne trudności. Równie niekorzystna sytuacja panuje w zakresie źródeł archiwalnych, spisanych relacji itp. A przecież chodzi o uczonych i pisarzy, od których nie dzielą nas stulecia.

Prezentowana książka wychodzi naprzeciw potrzebom i oczekiwaniom nie tylko starszego i młodszego pokolenia, zajmującego się profesjonalnie nauczaniem filozofii w kraju, gdzie system polityczny sprzed minionych lat działał szczególnie konsekwentnie. Wbrew temu, co sugerowały państwowe podręczniki, Czesław Głombik ukazuje duchową więź neoscholastyki i neotomizmu w Czechach z głównym nurtem przywracania tożsamości narodowej. Wiemy, że szczególnie smutny los nastał dla czeskiego narodu po klęsce w bitwie pod Białą Górą w roku 1620. Dopiero na początku XIX w. grupa intelektualistów wespół z neotomistami, skupionymi w klasztorze oo. Dominikanów w arcybiskupim Ołomuńcu — kolebce czeskiego neotomizmu — podjęła działalność na rzecz odrodzenia narodowego. Z ołomunieckiego ośrodka wyszli czołowi czescy neotomiści: Josef Pospišil (1845-1926), Josef Kratochvil (1882-1940), Metodej Heban (1899-1984) i późniejszy arcybiskup ks. Josef Matocha (1888-1961), którzy wkrótce stali się inicjatorami przedsięwzięć o imponującym rozmachu i zdumiewającej wartości. Oni to założyli dwa ważne dla czeskiej kultury czasopisma. Najpierw miesięcznik "Na hlubinu", a następnie kwartalnik "Filosofickâ revue" — właściwy organ czeskiego ruchu neotomistycznego. Oba pisma, przy niezmienionej formule programowej i pod tym samym kierownictwem redakcyjnym, przetrwały do 1948 r.

Ołomunieccy dominikanie dokonali też pełnego przekładu *Summy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu oraz kierowali wydawnictwem książkowym „Krystal". Owa śmiała filozoficznoedukacyjna inicjatywa, podjęta przez czeskich teologów katolickich, była zainspirowana słynną encykliką papieża Leona XIII *Aeterni patris* z 4 sierpnia 1879 r. Dociekliwemu badaczowi, jakim jest Czesław Głombik, nie uszły uwadze inne ważne osiągnięcia tego filozoficzno-patriotycznego ruchu. Odnotował wszystkie czasopisma, jakie zostały specjalnie powołane i jakie służyły neoscholastyce. Nie pominął znaczenia zorganizowanego w Pradze w 1932 r. (pierwszego na ziemiach słowiańskich) międzynarodowego kongresu tomistycznego—traktując te fakty jako poważne osiągnięcie czeskich i morawskich neotomistów.

Gdy we wrześniu 1995 r. miała miejsce uroczysta promocja recenzowanej książki, Czesi byli najbardziej zaskoczeni faktem, że napisał ją—dla nich — Polak, który o neotomizmie czeskim (ściślej: o neoscholastyce i neotomizmie Czech, Moraw i Słowacji) wiedział więcej aniżeli oni sami. Ta wielce interesująca, rzetelnie i po nowemu napisana monografia została przetłumaczona i wydrukowana nakładem tamtejszego wydawnictwa. Oparta jest na doskonałej znajomości całej twórczości filozoficznej i literackiej, a także na znakomitym rozeznaniu specyfiki filozoficznego myślenia przedstawicieli czeskich ośrodków naukowych, działających w Czechach

i na emigracji. Składa się z przedmowy autorskiej, wstępu i pięciu rozdziałów podzielonych tematycznie na podrozdziały. Cennym uzupełnieniem są słowo o autorze, indeks nazwisk oraz krótkie streszczenia w dwóch językach: polskim i niemieckim. Na podkreślenie zasługuje piękna kolorowa szata graficzna i fakt, że data wydania książki zbiega się z jubileuszem 60. rocznicy urodzin jej autora. Tekst zdobi (obok „słowa o autorze") równie pięknie wykonana fotografia Jubilata.

Józef A. Dobrowolski

Mieczysław Gogacz: *Wprowadzenie do etyki chronienia osób.* Warszawa, Wydawnictwo B. R. J. NAVO, 1995, 153 s.

Książka Mieczysława Gogacza *Wprowadzenie do etyki chronienia osób* składa się z trzech części. W pierwszej, zatytułowanej *Główne zagadnienia etyki chronienia osób*, autor określa etykę jako naukę wskazującą na normy lub kryteria wyboru działań chroniących, zgodnie z prawdą, dobro osób (s. 4). Tak ujęty przedmiot i aspekt badań wymaga określenia człowieka i osoby jako podmiotu działań, które są podejmowane w granicach od poczęcia i urodzin do naturalnej śmierci, oraz wyróżnienia zasad (norm) chroniących dobro osób, którymi są mądrość, kontemplacja i sumienie. Tę część książki uzupełniają wyjaśnienia odróżniające nauki pokrewne etyce, a niekiedy niesłusznie utożsamiane z etyką, takie jak prawo i pedagogika. Część pierwszą kończy wyróżnienie szczegółowszych problemów rozważanych w etyce, np.: kwestia odpowiedzialności, wolności, wartości.

W drugiej części książki pt. *Uwyraźnienie podstaw i struktury etyki*, autor ukazuje wpływ antropologii filozoficznej i filozofii rzeczywistości na ustalenie podmiotów działań w człowieku i na rozpoznaniu, czym jest kres, którego działanie dotyczy. Ustalenie struktury działania, które ma podlegać ocenie moralnej, również nie jest zadaniem samej etyki, lecz wspomnianych wcześniej nauk filozoficznych. Różne wersje tych powiązań lub ich brak, przedstawione są jako współczesne wersje etyk budowanych pod wpływem np. koncepcji liniowego i ewolucyjnego konstytuowania się rzeczywistości, nieodróżniania podmiotu od cechy (etyka sytuacyjna, personalistyczna czy niezależna), bądź też kompilacjonizmu (np. *new age)*. W tym kontekście autor książki prezentuje, jak należy budować etykę (ogólną i szczegółową) jako metodologicznie autonomiczną naukę, nawiązującą do realistycznej antropologii filozoficznej. Od etyki zostały tu odróżnione: religia, wiara, światopogląd i jego odmiany. Nawiązaniem do aktualnie społecznie pilnych zagadnień jest np. ukazanie zagadnienia wolności i postawowych problemów etyki przedsiębiorcy.

Część trzecia książki obejmuje tematykę: *Człowiek i wspólnota.* Czytelnik znajduje tu prezentację trzech źródłowych dla europejskiej kultury filozoficznej teorii człowieka (Platona, Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu), a także ma możność zapoznania się ze sposobami identyfikowania człowieka oraz jego struktury. Człowiek jest podmiotem różnorodnych relacji. Za pomocą niektórych z nich, można wyjaśnić powiązania osobowe, wspólnotowe (naród, rodzina, społeczeństwo, państwo).

W zakończeniu autor próbuje pokazać, dlaczego filozofia św. Tomasza z Akwinu nie może być pominięta we współczesnej kulturze filozoficznej. Książkę uzupełnia

spis literatury podstawowej oraz przykłady programów i konspektów zajęć ułatwiających nauczanie etyki w różnych typach szkół.

Proponowana nie tylko dla szkół średnich książka jest cennym uzupełnieniem dotychczasowych podręczników i lektur w zakresie poznawania problematyki etycznej. Młodemu czytelnikowi, ale także nauczycielom i rodzicom, nie może zabraknąć spotkania z etyką opartą na realistycznej koncepcji poznania i takiej filozofii rzeczywistości, której przedmiotem jest realny byt, samodzielny, który np. będąc człowiekiem ukazany jest jako posiadający taką strukturę, że może zaistnieć jako podmiot wielorakich powiązań z innymi bytami, a w wypadku podmiotowych działań, może je wybierać, oceniać i być za nie odpowiedzialnym.

Etyka jest tu określona jako nauka autonomiczna, racjonalna, dotycząca norm wyboru działań chroniących dobro osób, przez co nie tylko zalecany jest humanizm, ale ukazany jako wręcz konieczne środowisko rozwoju i życia człowieka. Humanizm może być poszerzony o odniesienia osobowe do Boga, które stanowią religię. Te dwa aspekty wprowadzają równowagę między programem etyki i religii w szkołach. Nie jest to peopozycja dowolna, lecz ugruntowana na rozpoznaniu wszystkich ludzkich relacji. Należy też zauważyć, że w książce nie występuje teologiczne ujęcie Boga, lecz wyłącznie filozoficzne, co uwrażliwia czytelnika na odróżnienie filozofii od teologii i religii.

Tadeusz Klimski

Maria Gołaszewska: *Estetyka duchowości*. Kraków 1995, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 78 s.

Książka Marii Gołaszewskiej usytuowana jest w kontekście teoretycznym poetyki idei ogólnych, sformułowanej przez autorkę we wcześniejszyh pracach. *W Estetyce duchowości* przedmiotem rozważań jest kulturowe zjawisko „nowej duchowości" *(New Age)*, objaśniane przez M. Gołaszewską w perspektywie historycznej ciągłości i zmian wartości absolutnych, ku któremu transcendują dzieła sztuki. Autorka wprowadza pojęcie „poetyki duchowości" jako etapu rozwoju poetyki idei ogólnych. W pierwszej części książki nakreślona zostaje formuła duchowości jako postawy egzystencjalnej, zbudowanej na intuicyjnym poznaniu i akceptacji *Summum Bonum* poprzez doświadczenie wewnętrzne. Za inwersję takiej postawy należy uznać, zdaniem autorki, redukcjonistyczny paradygmat kultury, wyrażający się w dążeniu do wiedzy obiektywnej, w przyjmowaniu minimalizmu epistemologicznego eliminującego pytanie o wartości oraz w całkowitym wyparciu intuicji przez myślenie dyskursywne. W zakresie postaw ideologicznych, paradygmat redukcjonistyczny implikuje indyferentyzm, skrajny krytycyzm prowadzący do sceptycyzmu, oraz odrzucenie myślenia metafizycznego. Postawę duchowości w sztuce proponuje M. Gołaszewska rozpatrywać na gruncie poetyki duchowości, traktując poetykę jako sposób realizowania zamiaru artystycznego. Dzieło sztuki, stworzone według poetyki duchowości, „jest swoistą narracją o wartościach" szczególnie o dobru. Narracji tej podporządkowane zostają akty wyboru i uporządkowania właściwych jakości artystycznych—barw, kształtów, tonacji, a także ich odniesienia symboliczne, alegoryczne i metaforyczne.

W drugiej części książki zatytułowanej *Moment czasowy*, autorka rozważa wyznaczniki postawy duchowości charakterystyczne dla kolejnych faz rozwoju kultury. W kulturze starożytnej perspektywę duchową wyznaczały mity, a w jej późniejszym okresie poezja i malarstwo. M. Gołaszewska podkreśla ważność przekazu kultur starożytnych nie tylko w odniesieniu do tradycji greckiej, ale także w nawiązaniu do chińskiego taoizmu i buddyzmu-czan, japońskiego buddyzmu-zen oraz persko-arabskiej mistyki sufich. Za dominantę duchową estetyki średniowiecznej autorka uznaje symboliczne i alegoryczne przedstawienia Boga w pięknie i piękna w Bogu, oraz przeciwstawianie piękna ziemskiego i transcendentnego. Okres renesansu ustanawia natomiast dwuwartościowość antroposfery, polegającą na równoległej akceptacji piękna duchowego i piękna natury jako bezpośredniego znaku boskiej kreacji. W tym też okresie wyłania się spirytualizm laicki, omijający zagadnienia istoty transcendentnej. Fazę romantyzmu omawia autorka w kontekście literatury polskiej i upatruje podstaw poetyki duchowości w spirytualizmie poetyckim oraz w autokreacji poety-wieszcza jako mediatora pomiędzy światem transcendentnym i realnym. W czasach współczesnych decydujące znaczenie dla kontynuacji postawy duchowej w sztuce miała Wielka Awangarda, ugruntowująca ideę bezpośredniego obcowania z wartościami metafizycznymi. Systematyzując przemiany poetyki duchowości, M. Gołaszewska nadaje poszczególnym fazom jej rozwoju (trzecia część prezentowanej książki) następujące określenia: duchowość animistyczna, bóstw, teistyczna, otwarta, poetycka, uogólniona.

W relacji do kontekstu historycznego, za podstawowe idealizacje nowej duchowości M. Gołaszewska uznaje: rehabilitację pierwotnej niewinności, integrację myślenia intuicyjnego z dyskursywnym oraz irracjonalnego z racjonalnym, holistyczne podejście do wewnętrznej i zewnętrznej przestrzeni życia, interpretację mistycyzmu w kierunku uznania go za postawę poznawczą, komplementarną do technik myślenia dyskursywnego. Idealizacjom tym towarzyszą zjawiska tworzenia „sanktuarium" (monastycznego, ekologicznego, samotności, anielstwa i prostoty) oraz „zasada rezonansu", czyli łączenia się, w zwyczajnych i nadzwyczajnych okolicznościach, ludzi współbrzmiących duchowo i predestynowanych do określonego działania. Za podstawowy wyznacznik sytuacji estetycznej *New Age* M. Gołaszewska uznaje wyrażanie piękna duchowego i budzenie tęsknoty do Boga. Syntezę problematyki nowej duchowości autorka zamyka w *Zakończeniu* istotnymi pytaniami i wątpliwościami. Dotyczą one sytuacji podmiotu (ekspansja indywidualizmu ze względu na intymność przeżycia duchowego), relacji międzyludzkich (preferencja duchowości kosztem afirmacji i miłości do innej istoty w jej aktualnych, realnych ograniczeniach), relatywizmu egzystencjalnego (ze względu na holistyczny horyzont wartości), minimalizacji wymagań formalnej perfekcji w sztuce (ze względu na prymat jakości metafizycznych w dziele nad techniką ich przekazu).

Estetyka duchowości Marii Gołaszewkiej stanowi bardzo cenną propozycję filozoficzną, ustanawiającą i porządkującą ethos odradzającej się kultury w jej wymiarze transcendentnym. Zjawisko *New Age* jest bowiem nie tylko fenomenem populistycznej tęsknoty do usytuowania się w kręgu najwyższych wartości, bez względu na osobistą słabość i niechęć do rzeczywistego trudu realizowania tychże wartości; *New Age* jest także znakiem reorientacji kultury, inspirowanej refleksją

etyków, psychologów, literaturoznawców, religioznawców, antropologów. Zbiór takich inspiracji zawiera zredagowana przez M. Gołaszewską książka pt. *Oblicza nowej duchowości. Dyskusje o funkcjach piękna, dobra i prawdy na przełomie tysiącleci. Materiały XXIII Ogólnopolskiego Seminarium Estetyczne o New Age* (Kraków — Mogilany 1995).

Joanna Ślósarska

Ryszard Jadczak, Maciej Woźniczka (opracowanie): *Bibliografia publikacji z dziedziny etyki 1990-1993*. Częstochowa, Wydawnictwo WSP, 1995, 68 s.

Potrzebne są takie opracowania, choć zapewne większy pożytek z takiej bibliografii byłby wtedy, gdyby obejmowała publikacje nie z czterech, lecz powiedzmy dziesięciu czy dwudziestu pięciu lat; miejmy nadzieję, że przyjdzie czas i na takie szerzej zakrojone przedsięwzięcia. Autorzy omawianej pozycji zestawili informacje w dwóch porządkach: najpierw w układzie rzeczowym, potem w układzie alfabetycznym. Oczywiście nie można oczekiwać, że zestawienie jest kompletne: uwzględniono przede wszystkim te publikacje (najczęściej książkowe), które tytułem sygnalizowały, że omawiają problematykę etyczną. Informacje mogłyby też być bardziej kompletne: z niezrozumiałych powodów pomija się niekiedy nazwę wydawnictwa, często też rubryka *Rodzaj publikacji* jest pusta. Można także mieć zastrzeżenia do układu haseł rzeczowych (na przykład niezbyt szczęśliwe wydaje mi się wyrażenie „aksjologia moralna"; przy książce pod red. L. Podżorskiego *Sathya Sai Baba* jest powiedziane, że to „etyka transcendentalna", a przy encyklice *Humanae vitae,* że „etyka katolicka"; hasło Refleksja moralna" jest raczej za szerokie itd.). Dalej: należało moim zdaniem zrezygnować z bardzo wybiórczego podawania danych o publikacjach zagranicznych — jakie kryteria ważności można by tu bowiem zastosować? Przeglądając bibliografię spostrzegłem też dwie pomyłki: nie sądzę, aby M. Weber wygłosił w 1990 r. w Paryżu referat pt. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (książka Webera ukazała się w 1905 r., a jej polski przekład ukazał się w roku 1994), zaś „A. Mincwel" to Andrzej Mencwel, autor książki *Etos lewicy.* Mimo tych zastrzeżeń powtórzę, że takie opracowania powinny się ukazywać. Przy dzisiejszej technice komputerowej tego rodzaju przeglądy piśmiennictwa z różnych dziedzin filozofii mogłyby stać się bardzo użytecznym narzędziem w pracy badawczej.

Andrzej Miś

Józef Jaroń: Z *etyką na ty. Od egipskiego Ptahhotepa do Karola Wojtyły.* Łódź, 1995, s. 196.

Na rynku wydawniczym od kilku lat obserwuje się istotną eksplozję książek filozoficznych, mających charakter podręcznikowy, propedeutyczny. Daje to pewne wyobrażenie o zapotrzebowaniu na tego rodzaju publikacje. Praca J. Jaronia ma jednak tę zaletę, że koncentruje się głównie na porządkowaniu pojęć występujących na gruncie etyki, oraz podaje w sposób bardzo przejrzysty i systematyczny elementarne wiadomości z historii myśli etycznej od czasów „zamierzchłych" po współczesność.

Składa się z trzech części. Pierwsza zawiera w 22 paragrafach wyjaśnienie podstawowych pojęć i zagadnień etycznych. Autor czyni to w sposób lapidarny, niekiedy z odniesieniem do konkretnego tekstu filozoficznego. W części drugiej, podzielonej na 10 rozdziałów, autor przebiega przez dzieje myśli etycznej począwszy od etyki starożytnego Egiptu, Babilonu, Izraela i Persji, przez konfucjanizm i taoizm, etykę buddyzmu, myśl etyczną starożytnej Grecji i Rzymu, etykę średniowiecza, odrodzenia, etykę wieku XVII, XVIII, XIX, po etykę współczesną. Wszystko to w postaci zwykle 2-3 stronicowych not, odnoszących się do poszczególnego kierunku etycznego bądź myśliciela. W r. 10. tej części znalazło się miejsce dla Józefa Bocheńskiego oraz Henryka Skolimowskiego. W istocie jednak ich sylwetki i dokonania powinny się znaleźć w części trzeciej pracy, bowiem część ta omawia poglądy współczesnych etyków polskich. Wymienia się tu: T. Kotarbińskiego, M. Ossowską, R. Ingardena, T. Czeżowskiego, I. Lazari-Pawłowską, Wł. Tatarkiewicza, H. Elzenbarga, J. Piwowarczyka, J. Tischnera i K. Wojtyłę.

W sumie książkę Z *etyką na ty* można uznać za udany przewodnik po etyce, dający panoramiczny rzut oka na stanowiska etyczne i ich autorów.

R. *Jadczak*

Jerzy Kopania: *Ludzkie oblicza boskiej prawdy*. Warszawa, Wydawnictwo Sokrates, 1995, 143 s.

Na książkę składa się pięć esejów, poświęconych wybranym poglądom głoszonym przez Abrahama, Platona, Epikura, św. Tomasza z Akwinu i La Mettrie'go, a autor odwołuje się również do Augustyna, Spinozy i Kanta. Kopania próbuje oceniać i dyskutować prezentowane poglądy, oraz zastanawia się nad konsekwencjami, do jakich prowadzą. We wstępie, zatytułowanym *Myślenie a przeżywanie*, autor sformułował niekonwencjonalne kryterium prawdziwości: prawda prowadząca do zbrodni nie jest Prawdą. Jednakże, jak dalej spostrzega, relacje między prawdą a zbrodnią nie są proste i jednoznaczne, i nie dają się łatwo rozstrzygać w logicznym procesie wynikania

Esej pierwszy, *Milczenie o Izaaku*, tyczy kontekstu mentalnościowego sytuacji składania przez Abrahama ofiary Bogu ze swojego syna Izaaka w efekcie polecenia, jakie otrzymał od Boga. Abraham nie próbuje podważać tego rozkazu ani dyskutować wiarygodności jego przekazu, traktując Boga jako swego absolutnego władcę, na rzecz którego rezygnuje z własnego rozumu i posiadanej hierarchii wartości. Kopania pyta, czy rzeczywiście Bóg oczekiwał od Abrahama tylko posłuszeństwa i czy nie poczuł się zawiedziony tym, że Abraham, podobnie jak w innej sytuacji, nie podjął z nim dyskusji w oparciu o argumenty moralne, które otrzymał od Boga.

W eseju poświęconym Platonowi Kopania wskazuje na słabość miłości doskonałej, która może mieć jedynie abstrakcyjny przedmiot Taka racjonalnie skalkulowana miłość może prowadzić w dalszych planach do relacji totalitarnych, w których konkretny człowiek jest jedynie nieistotnym środkiem na drodze do wzniosłego celu. W eseju o Epikurze z kolei autor wskazuje na klęskę konserwatywnego intelektualizmu, który, opierając się jedynie na perswazji rozumu, pozbawiał człowieka transcendentnych nadziei, mogących usensownić permanentne niedostatki jego ziemskiej egzystencji. Pisząc o św. Tomaszu z Akwinu Kopania porusza problem wiary

i przymusu. Czy jest wystarczający—pyta autor—aby siłą nakłaniać do wiary ludzi wierzących, którzy odstępują od ortodoksji? Na ile związek z prawdą może być wolny od przymusu zewnętrznego, a na ile przymus może wiązać ludzi z prawdą bezwzględną?

W eseju o La Mettriem Kopania wskazuje na konsekwencje bezwzględnego materializmu mechanistycznego. Pogląd ten upatruje szczęścia człowieka między innymi w wyeliminowaniu wszelkich lęków i negatywnych odczuć, związanych z pośmiertnym losem człowieka. Przyjmuje on, że ograniczenie zakresu myślenia jedynie do świata przyrody może zapewnić człowiekowi rzeczywisty spokój ducha. Można tu zastanawiać się, czy odwaga braku transcendencji i eschatologu rzeczywiście czyni człowieka wolnym i szczęśliwym. W zakończeniu książki, zatytułowanym *Rozum i nadzieja*, Kopania przytacza kilka koncepcji wyjaśniania zła i cierpienia, z którymi człowiek się styka. Kopania odwołuje się tu do koncepcji teodycei Leibniza, rzeczywistości zła u Augustyna, czy świadomego tragizmu losu ludzkiego u Woltera. Wszystkie te rozwiązania zawierają w sobie swoiste wersje nadziei, że sens świata jest zaprogramowany przez istotę wyższą, która ustanawia jego ład, a ludziom daje nadzieję i cel istnienia.

Eseje Kopani, choć interesujące i inspirujące do refleksji, z uwagi na swoją skrótowość myślową przeznaczone są raczej dla czytelnika wprowadzonego już w myśl filozoficzną, bo dla laika okazać się mogą nie dość czytelne bez dodatkowego komentarza i lektur.

Adam Hayto

Mieczysław Omyła: *Wybrane zagadnienia z logiki*. Warszawa 1994, Wyższa Szkoła Ubezpieczeń i Bankowości, Przedsiębiorstwo Wydawnicze LAM, 75 s.

Mieczysław Omyła podjął się zadania godnego nie tylko odnotowania, ale i szerszego naśladowania, a mianowicie — dotarcia z elementarną wiedzą z logiki do kształcących się licznie miłośników sztuk finansowych, jak nazwałbym studentów bankowości i ubezpieczeń. Oczywiście ten elementarz logiczny może być z powodzeniem używany i przez innych, których w pierwszej chwili poraża ton wielu podręczników akademickich do logiki. Świadectwem możliwości wprowadzenia w logikę dla wszystkich jest ta właśnie publikacja. Prezentowana tu logika sprawia wrażenie atrakcyjnej dziedziny relaksu, zagwarantowanego komfortem rozumienia tego, co się do nas mówi, a zarazem rozbudzenia świadomości bogactwa form i konsekwencji wypowiedzi językowych z punktu widzenia ich wartości logicznej (prawdy) i naszej umiejętności ich oceny.

Omawiana pozycja ma formę skryptu, jest bowiem wydana w niezobowiązującej szacie graficznej o przejrzystych stronach formatu A-4. Bibliografia obejmuje dwanaście pozycji dziesięciu polskich autorów z ostatniego trzydziestolecia. Spis treści zestawia nagłówki trzynastu rozdziałów. Ich tytuły w tekście uzupełnione są hasłami sygnalizującymi zawartość rozdziału. Ponieważ praca ma charakter skromnego elementarza, nie należy spodziewać się zbyt szczegółowych czy technicznych omówień, ale mimo to można tu przejrzeć podstawową problematykę z głównymi

problemami w ich właściwych kontekstach użycia, licząc na ich rzetelne definicje. Zalety dydaktyczne pracy to liczne naturalne przykłady oraz zamieszczone na końcu siedmiu rozdziałów pytań kontrolnych, dających czytelnikowi sposobność sprawdzenia na miejscu i od razu stopnia zrozumienia odnośnego tekstu. Niezależnie od rozdziałów tytułowane są też mniejsze odcinki i numerowane paragrafy, które prawie że mogłyby pełnić rolę indeksu rzeczowego, gdyby zostały uwzględnione w spisie treści, gdzie niestety znajdują się wyłącznie główne tytuły rozdziałów. Tak więc brak jakiegokolwiek indeksu występujących, a zarazem omawianych terminów, jest odczuwalny, zwłaszcza że i tytuły paragrafów wewnątrz tekstu nie są zwiastunami całej zawartej pod nimi treści.

Dla umożliwienia orientacji w zakresie wybranych przez autora zagadnień pozwalam sobie wykorzystać jego własną charakterystykę treści dokonaną w owych podtytułach.

Co to jest logika? —definicja z komentarzem jako wstęp. Słowne sformułowanie myśli: funkcja języka polskiego; co to znaczy, że zdanie jest prawdziwe? Trudności natury językowej związane z ustaleniem prawdziwości zdań języka naturalnego. Uzasadnianie twierdzeń: uznawanie zdań; bezpośrednie i pośrednie uzasadnianie zdań; warunki poprawności wnioskowania. Wynikanie logiczne. Elementy klasycznego rachunku zdań: charakterystyka prawdziwościowa spójników logicznych; spójniki prawdziwościowe i nieprawdziwościowe; wybrane tautologie (prawa) klasycznego rachunku zdań; wzmianka o nieklasycznych rachunkach zdaniowych. Formalna charakterystyka słów klasyfikujących; nazwy indywidualne i zmienne nazwowe w języku nauki i w języku potocznym; predykaty i ich semantyczne odpowiedniki; zdania atomowe, funkcje zdaniowe i kwantyfikatory. Zastosowanie kwantyfikatorów i funkcji zdaniowych do zapisywania zdań języka potocznego. Elementy teorii relacji: podstawowe pojęcia; ważniejsze rodzaje relacji. Relacje porządkujące dany zbiór. Relacje równoważnościowe. Niektóre rodzaje rozumowań: dowodzenie; o wynikaniu logicznym raz jeszcze; sprawdzanie hipotez; wyjaśnianie zjawisk; wnioskowanie redukcyjne; wnioskowanie statystyczne. Tradycyjna teoria nazw: rodzaje nazw. Zakończenie — główne działy logiki i niektóre pojęcia pragmatyki logicznej.

Poza opisanymi już zaletami i brakiem indeksu, recenzowana publikacja zawiera co nieco usterek redakcyjnych, do których zaliczyłbym także: niekompletność pytań kontrolnych i niekonsekwencję we wzmiankowanej partycji paragrafowej (miejscami została zachwiana równowaga między rozdziałem a paragrafem, co jednak może być poczytane za zabieg zamierzony przez autora celem większej przejrzystości wykładu).

Najbardziej dotkliwym mankamentem tej pozycji dla potencjalnego odbiorcy jest jej znikomy nakład, dyskretnie nie wspomniany w stopce redakcyjnej. Doprawdy, szkoda że ów wybór zagadnień z logiki został wydany na prawach skryptu i wskutek tego nie będzie dostępny w stopniu, w jakim chciałoby się widzieć podręcznik potrzebny rzeszy tzw. studentów-humanistów.

Tomasz Jordan

Barbara Markiewicz (red.): *Konserwatyzm — projekt teoretyczny. Dokumentacja seminarium zorganizowanego przez Goethe Institut i Polskie Towarzystwo Filozoficzne.* Warszawa, Goethe Institut i PTF, 1995, 139 s.

Konserwatyzm to jedna z ważnych idei czy postaw politycznych—i to zapewne przez to, że termin „konserwatyzm" używany jest w dyskursach politycznych, rozumie się go w tak różny sposób, iż czasem jego znaczenia wydają się wręcz przeciwstawne. Omawiana tu publikacja zawiera kilka propozycji uzgodnienia najważniejszych sensów pojęcia konserwatyzmu; oczywiście nie doprowadzą one do powszechnej zgody, ale mogą być początkiem interesującej dyskusji. Przytoczmy dla przykładu słowa Karla-Siegberta Rehberga, który w artykule *Antropologia działania i teoria porządku u Arnolda Gehlena* tak pisze o wspólnej podstawie różnorodnych teorii konserwatywnych: „Tym wspólnym wątkiem jest antropologia. Chodzi tu o przekonanie, że człowiek, będący na skutek nadmiaru popędu istotą nienasyconą, ów Hobbesowski wilk, nie daje się okiełznać przez «rozum» i tylko silne instytucje mogą kontrolować jego instynktowne popędy. Zarówno ustanowiony przez ludzi (nie tylko boski) porządek, jak i ludzkie działania potrzebują ponadludzkiego znaczenia, nierozporządzalności, dzięki której sytuują się one ponad swoimi twórcami, założycielami, wytwórcami, tymi, którzy je wymyślili, którzy tworzą je (nieświadomie czy może półświadomie) działając". Z kolei Barbara Markiewicz w artykule *We władzy bytu, czyli o filozoficznych założeniach konserwatyzmu* przypomina, że myśl konserwatywna jest „wtórna", gdyż powstała jako reakcja na liberalne idee francuskich rewolucjonistów; to stąd bierze się przekonanie konserwatystów, że: „Czas uświęca — *servat* — władzę i instytucje" — przekonanie zresztą odwieczne, czyli (wyciągnijmy wnioski) coś w rodzaju „protokonserwatyzmu" istniało i przed Rewolucją Francuską. Inni autorzy piszą o dokonującej się ponoć w Niemczech swoistej — paradoksalne to skądinąd wyrażenie — „rewolucji konserwatywnej" (M. Wolffsohn), o tym, jak trudno jest być w Polsce konserwatystą (B. Łagowski), o idei narodu i myśli konserwatywnej (U. Schrade), o klasykach konserwatyzmu niemieckiego, tzn. Carlu Schmitcie i Arnoldzie Gehlenie (K. Lenk, M. Cichocki). Publikacja zawiera też fragmenty pism Schmitta i Gehlena, bardzo rzadko u nas wydawanych.

Andrzej Miś

Jean-Paul Sartre, Benny Lévy: *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980.* Przełożyła i słowem wstępnym opatrzyła Hanna Puszko. *Wprowadzenie* i *Ostatnie słowo* napisał Benny Lévy. Warszawa, Wydawnictwo Spacja, 1996, 115 s.

Pod koniec swego życia Sartre zaczął tracić wzrok, potrzebował więc kogoś, kto czytałby mu książki i zapisywał myśli. Tym kimś był Benny Lévy, niegdyś członek grup lewackich rewolucjonistów, potem dziennikarz i filozof. Sekretarz stał się szybko partnerem intelektualnym Sarte'a. *Czas nadziei* to zapis rozmów, których inicjatorem był raczej Lévy —jego przeciwnicy, do których zaliczała się też Simone

de Beauvoir, oskarżali go nawet, że wmówił Sarte'owi poglądy, których ten w gruncie rzeczy nigdy nie wyznawał. Publikacja tekstu—jeszcze za życia Sartre'a—w "Le Nouvel Observateur" wywołała więc niemały skandal. Bo też Sartre wypiera się tu swoich dawnych teorii. Zwróćmy uwagę na parę tylko tematów. Oto kiedyś twórca egzystencjalizmu twierdził—za Heideggerem—że człowiek zdobywa świadomość własnej wolności dzięki trwodze, a teraz czytamy: „Nigdy nie doznałem trwogi. To jedno z tych pojęć-kluczy, charakterystycznych dla filozofii od 1930 do 1940 roku. Ono także przyszło od Heideggera, należało do pojęć, którymi ciągle się posługiwano, ale dla mnie nie odpowiadało niczemu". Dawniej Sartre życie ludzkie określał jako nieuchronną porażkę, a w rozmowach z Lévym wyznaje, iż w każdym naszym czynie zawarta jest nadzieja: „Znaczy to, że działanie, będąc zarazem nadzieją, nie może być z istoty swej skazane na całkowitą i nieuniknioną porażkę". Niegdysiejszy „dojrzały pesymizm" zostaje zastąpiony „naiwnym optymizmem": „trzeba wierzyć w postęp", „w pewien sposób tworzymy jedną rodzinę". Wreszcie rzecz najbardziej bulwersująca jednych, a przez innych uważana za znak odejścia od tylekroć deklarowanego przez Sartre'a ateizmu: oto filozof (zmieniając przy okazji swe poglądy wyrażone w pracy *Rozważania w kwestii żydowskiej)* stwierdza, że fundamentem egzystencji narodu żydowskiego jako narodu właśnie była „bezpośrednia relacja z tym, co nazwali oni Słowem, to znaczy Bogiem".

Sartre, jak się dowiadujemy, planował napisanie kolejnych dzieł, w których zamierzał przedstawić obszerniej i bardziej systematycznie swe nowe przekonania. Śmierć zniweczyła te plany — *Czas nadziei* jest więc swego rodzaju testamentem myśliciela. Niezależnie od tego, jak by ów testament odczytywano (czy jako radykalne zerwanie z dawniej wyznawanymi poglądami, czy też —jak twierdzi Hanna Puszko w słowie od tłumacza—jako dialektyczną kontynuację), trzeba ten tekst brać pod uwagę, gdy mówi się o Sartrowskim egzystencjalizmie i o tzw. — często dziś krytykowanej — „postawie Sartre'a".

Andrzej Miś

Max Stirner: *Jedyny i jego własność.* Przełożyli i przypisami opatrzyli Joanna i Adam Gajlewiczowie. Przekład przejrzał Adam Węgrzecki. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, 456 s.

Sławne dzieło Maxa Stirnera (1806-1856) wreszcie ukazało się po polsku. „To, co boskie, jest sprawą Boga; to, co ludzkie — sprawą «człowieka». Moją sprawą jednak nie jest ani sprawa Boga, ani sprawa Człowieka; nie jest nią Prawda, Dobro, Prawo czy Wolność — moja sprawa to tylko *to, co Moje.* I nie jest nią bynajmniej jakaś wspólna, lecz jedyna sprawa, tak jak Ja sam jestem jedyny. Poza Mną zaś nie obchodzi Mnie nic! ". Niegdyś słowa te wywoływały skandal, a skrajny egoizm Stirnera był krytykowany na różne sposoby. Równie gwałtownie atakowano polityczny anarchizm Stirnera, wyrażony w znanej frazie: „Każde państwo to despotyzm". Dziś nikt już chyba nie będzie serio traktował tego rodzaju idei — w podręcznikach słusznie przedstawia się je jako wyłącznie historyczne ciekawostki. Po cóż więc czytać *Jedynego i jego własność?* Są po temu dwa ważne powody. Warto zaznajomić się z dziełem Stirnera — po pierwsze — w tym celu, aby uzyskać pełniejszy obraz

dziejów współczesnej filozofii. *Twórca Jedynego* w taki czy inny sposób oddziałał bowiem—pozytywnie czy negatywnie—na wiele dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych myślicieli (teoretyków anarchizmu od Bakunina począwszy, Nietzschego, egzystencjalistów) i pisarzy (Dostojewskiego, Ibsena, Gide'a, Celine'a, u nas Przybyszewskiego, a może też Gombrowicza). Drugi powód, dla którego należy przeczytać Stirnera, jest już czysto filozoficzny. Mianowicie ten domniemany skandalista i prowokator ukazuje nam możliwą, acz często przeoczaną konsekwencję posunięcia, jakiego dokonujemy wszyscy, gdy wkraczamy na teren filozofii. Otóż żeby filozofować, trzeba uznać rozróżnienie na podmiot i przedmiot Uprawiać filozofię to przecież poddawać refleksji swoje dotychczasowe stosunki ze światem — a to oznacza, że filozofujący człowiek myślowo dystansuje się względem wszystkiego, co nie jest nim samym, czyli właśnie wprowadza rozróżnienie na Ja i nie-Ja, na przedmiotowość i podmiotowość. Oczywiście filozofowie mają nadzieję, że odbudują—i to na rzeczywiście trwałych podstawach—jedność między sobą i światem: rozpoznają ogólną rozumność świata i odkryją, że sami są momentem tego, co Ogólne. Jednakże krytycznie nastawiony umysł musi podejrzewać, że każda filozoficzna wizja tego, co Ogólne, jest tylko jego wytworem, tzn. korelatem filozofującego Ja. Podejmuję ideę—powiada Stirner—jako *mo ją* idę: właśnie owo poczucie odrębności od świata jest początkiem filozofii Stirnera i prowadzi go konsekwentnie ku radykalnemu relatywizmowi czy wręcz solipsyzmowi — w każdej dziedzinie, także w dziedzinie moralności. Czyż nie można więc powiedzieć, że czytając *Jedynego* poznajemy nasze własne niepokojące możliwości? A samowiedza to istotna wartość dla filozofa...

Andrzej Miś

Krystyna Zamiara (red.): *Humanistyka jako autorefleksja kultury. Studia ofiarowane profesorowi Jerzemu Kmicie.* Poznań, CIA Books, 1993/1995.

Krystyna Zamiara (red.): *O nauce i filozofii nauki. Księga poświęcona pamięci Jerzego Giedymina.* Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 1995.

Przygotowane i zredagowane przez Krystynę Zamiarę prace zbiorowe *O nauce i filozofii nauki* oraz *Humanistyka jako autorefleksja kultury* łączą się w pewien szczególny sposób. Podtrzymują mianowicie z jednej strony pamięć tradycji, z jakich wyrosło poznańskie środowisko filozoficzno-kulturoznawcze, z drugiej — dokumentują trwałość i żywotność tej tradycji nie tylko w skali lokalnej i ogólnopolskiej, ale i światowej.

O nauce i filozofii nauki to księga poświęcona pamięci Jerzego Giedymina — metodologa i filozofa nauki związanego najpierw z Uniwersytetem Poznańskim, a później z Uniwersytetem Londyńskim i Sussex University w Brighton (po uzyskaniu tamże emerytury Jerzy Giedymin planował powrót do Poznania). Książka zawiera poza częścią biograficzno-wspomnieniową 27 artykułów uczonych angielskich, francuskich i polskich, nawiązujących bezpośrednio bądź pośrednio do

twórczości Jerzego Giedymina w dziedzinie semiotyki, metodologii filozofii i historii nauki (zwłaszcza konwencjonalizmu i jego związków z praktyką badawczą, czym zajmował się Jerzy Giedymin w późnej fazie swej twórczości). Publikowane w tomie teksty stanowią w znacznej części plon zorganizowanej przez Krystynę Zamiarę konferencji naukowej (wrzesień 1994, UAM). Ich wydanie wymagało znacznego wkładu pracy, niekiedy przekraczającego ten, jaki wiążemy z własną działalnością badawczą. Podobnie rzecz się ma w przypadku drugiej z książek zbiorowych, zatytułowanej *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, stanowiącej tom studiów ofiarowanych Jerzemu Kmicie (współpracownikowi Jerzego Giedymina, współtwórcy tzw. szkoły poznańskiej) w sześćdziesiątą rocznicę urodzin. Zawiera ona, tak jak tom „Giedyminowski" — teksty uczonych zagranicznych (z USA, Niemiec, Szwajcarii, Słowenii) i polskich (razem — 27), ulokowane w trzech działach problemowych, odpowiadających głównym nurtom działalności badawczej Jerzego Kmity: *Metodologiczna refleksja nad nauką; Filozoficzna refleksja nad kulturą; Filozoficzna refleksja nad nauką i jej kontekstem społecznym.* W tomie uczestniczą nie tylko profesjonalni filozofowie, ale i przedstawiciele innych dyscyplin humanistycznych, w których koncepcja Kmity uzyskała (i ciągle zyskuje) rezonans: historii, prawa, teorii sztuki, lingwistyki.

Obydwie książki mają istotne znaczenie nie tylko dla samoświadomości badaczy poznańskiego środowiska filozoficzno-kulturoznawczego, ale i dla umiejscowienia oryginalnych koncepcji ich „bohaterów" na mapie tendencji polskich i światowych. Ukazują też żywotność koncepcji obydwu poznańskich uczonych w różnych obszarach współczesnej humanistyki.

Anna Zeidler-Janiszewska

CONTENTS

Report from the Meeting of the Advisory Council 5

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Józef Wajszczyk — *J. Lukasiewicz's Three-Valued Sentential Calculus and Traditional Logical Calculus* 7
Krzysztof Wieczorek — *History as a System. Controversy between Ernst Cassirer and José Ortega y Gasset* 17
Dieter Sturma — *Subjectivity and Reason. Renewed Consideration of Neocartesian and Neokantian Position* 31
Harry Lesser — *Nietzsche and Pre-Socratic Thinkers* 45

POLEMICS AND DISCUSSIONS

"Philosophical Aspects of Capital Punishment". In Controversy against Bogusław Wolniewicz: Helena Eilstein, Andrzej Gaberle, Jan Woleński, Henryk Hiż, Andrzej Grzegorczyk, Dionizy Tanalski, Jerzy J. Kolarzowski 53
Bogusław Wolniewicz — *A Few More Theses on Capital Punishment* 71

*

Grzegorz Hansen — *Capital Punishment as a Philosophical Problem* 81
Mirosław Mylik — *Ethics—A Practical or Theoretical Discipline?* 93
Magdalena Środa — *Ethics, Science, and Religion or the Bermudian Triangle* 105
Alicja Przyłuska-Fiszer — *Reasonability of the Argument of Potentiality in the Controversy on Pregnancy Termination* 109
Henryk Szabała — *The Concept of Coincidental Cognition* 123

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Jacek Wojtysiak — *An Idea on Teaching Philosophy* 133
Joseph Biel — *Teaching in the Shadow of Socrates* 145

IN THE PHILOSOPHERS' WORKSHOPS

Habilitations in Philosophy (1995): *Index* and *Self-Reviews* 151

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Mieczysław Boczar — *The Hexameronal Thread in Philosophical Thouhgt of the 12th Century* 185
Wolfgang H. Schrader — *Autonomy and Intersubjectivity in Fichte* 201
Sławomir Raube — *Ralph Cudworth from a Forgotten School of Cambridge* 213
Jerzy Kosiewicz — *Jürgen Moltmann—The Refusal of Soul's Precedence over Body* 225

Anna Kossowska — *Feuerbach about Portraits* 237

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Ryszard Jadczak — *The Lvovian Period of Kazimierz Ajdukiewicz's Scholarly and Teaching Activities* 249
Tadeusz Chrobak — *The Universality of Philosophy and National Tradition* 259
Henryk Benisz — *New Age: Enlightened Philosophy or Ignorant Theosophy?* 265

REVIEWS AND NOTES

Adam Bosiacki — *Nikolai Berdyaev about Himself (M.*. Bierdiajew: *Świat poznania filozoficznego.* Toruń 1995) 277
Ewa Klimowicz — *When a Man Comes to Being?* (N. M. Ford: *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii filozofii i w nauce.* Warszawa 1995) 281
Krzysztof Łukasiewicz — *For History of Polish Philosophy of the Interwar Period (S.* Borzym: *Tło filozoficzne nauki polskiej*. Warszawa 1995) 287
Andrzej Miś — *The Real History of the Idea of Liberty* (J; Szücs: *Trzy Europy.* Lublin 1995) 295
Marek Nowak OP — *In Defence for Pararelism* (K. Zamiara: *Dynamika pojęć i programów psychologicznych.* Poznań-Szczecin 1995) 299
Witold M. Nowak — *Kant's Writings in Philosophy of History* (I. Kant: *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne.* Toruń 1995) 305
Paweł Okołowski — *Wittgenstein's Mysticism and Metaphysics* (L. Wittgenstein: *Uwagi o religii i etyce.* Kraków 1995) 309
Ulrich Schrade — *From Comte to Rorty* (W. Mackiewicz: *Filozojia współczesna w zarysie.* Warszawa 1994) 317
Kazimierz Wolsza — *The Philosophy of Nature Inspired by Science and Metaphysics* (R. Koltermann: *Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Ein kritischer Gesamtenwurf*. Frankfurt am Main 1994) 323
Renata Ziemińska—*John R. Searle's Philosophy of Mind* (J. R. Searle: *Umysł, mózg i nauka.* Warszawa 1995) 327
Ireneusz Ziemiński — *How to Teach Philosophy?* ("Scriptores Scholarum". *Kwartalnik uczniów i nauczycieli szkół lubelskich oraz ich Przyjaciół.* Lublin 1993-1995) 333
Magdalena Żardecka-Nowak — *Karl Popper's Last Lectures* (K. R. Popper: *Świat skłonności.* Kraków 1996) 337
Notes on Books 343