Edukacja filozoficzna

UNIWERSYTET
WARSZAWSKI

22 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 SJ, Witold Mackiewicz (redaktor naczelny),
Paweł Milcarek, Andrzej Miś, Mieczysław Omyła, Maciej Potępa

Tytuł finansowany przez Ministra Edukacji Narodowej
z funduszów Komitetu Badań Naukowych

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

Okładkę projektował:
Zygmunt Ziemka

ISSN 0860-3839

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

Skład i łamanie: Agencja „Witmark”, ul. Elektoralna 21/34, 00-137 Warszawa
Druk: Paper & Tinta

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Axel Honneth - *Patologie uspołecznienia. Tradycja i aktualność filozofii społecznej* (cz. I) 5
Odo Marquard - *Przyszłość wymaga przeszłości* 23
Małgorzata Czarnocka - *Podmiot - twórca czy destruktor wiedzy?* 31
Artur Mordka - *Istnienie czy sposób istnienia* 43
Ireneusz Ziemiński - *Zagadnienie nieśmiertelności duszy* (cz. I) 53
Jerzy Bobryk - *Świadomość i nieświadomość a nieintencjonalne podstawy intencjonalności* 63

POLEMIKI I DYSKUSJE

Józef Niżnik, Stanisław Butryn, Małgorzata Czarnocka, Stanisław Czerniak, Włodzimierz Ługowski, Robert Piłat, Jan K. Młynarski, Alina Motycka, Michał Tempczyk (dyskusja) - *Czy sensowne jest pojęcie filozofii naukowej?* 77
Jan Garewicz - *Filozofia i nauka* 107
Witold Mackiewicz - *Postmodernizm a determinizm. W sprawie filozofii (nie)naukowej* 115
Bogusław Wolniewicz - *Dwie uwagi polemiczne* 123
Paweł Okołowski - *O pewnej wersji naturalizmu antropologicznego* 127
Wojciech Sady — *O recenzenckich zmyśleniach Pawła Okołowskiego* 143
Paweł Okołowski - *Spór o Wittgensteina* 147

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Krzysztof Wójtowicz - *Filozofia Kurta Gödla* 149
Stanisław Zabielski - *Postulaty metodologiczne w praktyce dydaktycznej historyka filozofii* 161
Henryk Benisz - *Pomiędzy mądrością a głupotą* 167
Jadwiga Wais - *Przeciwieństwa w procesie przemian duchowych człowieka Zugmunt Freud i jego następcy* 177
Barbara Pogonowska - *Kategoria racjonalności makroekonomicznej* 189

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

Renata Ziemińska - *Zarys rozprawy doktorskiej* 199

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Krystyna Wilkoszewska, Michał Ostrowicki - *Dwugłos o pojęciu sytuacji estetycznej Marii Gołaszewskiej (W siedemdziesiątą rocznicę urodzin)* 201
Artur Andrzejuk - *Zagadnienie oceny moralnej czynów ludzkich w* Summa Theologiae *św. Tomasza z Akwinu* 217

Lech Szyndler - *„Mowa serca" jako centralny punkt realistycznej teorii poznania w ujęciu Mieczysława Gogacza* 225
Maciej Potępa - *Wprowadzenie do filozofii Hansa Blumenberga* 239
Leszek Kopciuch - *Problem postępu w ujęciu Georga Simmla* 253

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

Ryszard Jadczak - *Marian Massonius - wileński filozof i pedagog* 265
Jerzy Kosiewicz - *Metodologia jako forma agnostycyzmu* 275

RECENZJE I NOTY

Jerzy Kosiewicz - *Rozważania o filozofii Boga* (Ks. S. Kowalczyk; *Filozofia Boga.* Lublin 1995) 289
Małgorzata Kowalska - *Kartezjusz orzeźwiający* (R. Descartes: *Listy do księżniczki Elżbiety.* Warszawa 1995; *Listy do Regiusa i uwagi o pewnym pisemku.* Warszawa 1996) 295
Magdalena Michalik -*Filozofia codzienności* (M. Szyszkowska: *Stwarzanie siebie.* Warszawa 1994) 299
Cezary Mordka - *Kołakowski u swych źródeł* (S. Jedynak (red.): *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego.* Radom 1995) 303
Witold M. Nowak - *Idea historii* (R. G. Collingwood: *The Idea of History.* Oxford 1994) 309
Elżbieta Pakszys - *Nauka - nienauka - paranauka* (B. Pogonowska: *Paranauka, studium zfilozofii nauki.* Poznań 1995) 313
Jarosław J. Sak - *Kontynualizm i kwalitatywizm Galenowskiej ontologii filozoficzno-lekarskiej* (A. Bednarczyk: *Galen, główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego.* Warszawa 1995) 317
Noty o książkach 323
Józef Wajszczyk - *Sprostowanie* 337
Errata do nr 21 1996 „Edukacji Filozoficznej" 338
CONTENTS 339
INHALTVERZEICHNIS 341

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1999

AXEL HONNETH
Uniwersytet J. W. Goethego, Frankfurt/M.

PATOLOGIE USPOŁECZNIENIA*

Tradycja i aktualność filozofii społecznej (cz. I)

Jak wszystkie dziedziny teoretycznego poznania, tak i filozofia podlegała w okresie ostatnich dwóch stuleci procesowi dyferencjacji, który doprowadził do wyłonienia się w jej ramach licznych wąskich specjalności i specyficznych dyscyplin; wprawdzie programy dydaktyczne a także przedmowy dzieł filozoficznych i dziś jeszcze nierzadko determinuje klasyczna triada filozofii teoretycznej, praktycznej oraz estetyki, jednak w praktyce akademickiej od dawna funkcjonuje podział zadań, którego nie sposób przyporządkować staremu schematowi. Proces ten wydaje się szczególnie spektakularny w dziedzinie filozofii praktycznej: jedna dyscyplina, która pierwotnie obejmowała wyłącznie etykę wraz z filozofią państwa i prawa, ostatnimi czasy przeobraziła się w wielość dyscyplin, na gruncie których coraz bardziej zacierają się granice między poszczególnymi gałęziami wiedzy. Mało kto potrafi dziś konkr etnie wskazać linie podziału między filozofią moralności, filozofią polityczną, filozofią dziejów czy filozofią kultury.

W obliczu owej nieprzejrzystości filozofia społeczna na obszarze niemieckojęzycznym przybierała coraz bardziej rudymentarną postać i obecnie, nie określając swego stosunku do pokrewnych jej dziedzin wiedzy, pełni funkcję - w zależności od zapotrzebowania- już to nadbudowy względem wszelkich dyscyplin partykularnych o praktycznej orientacji, już to normatywnego korelatu socjologii o charakterze empirycznym, już to wykładni rzeczywistości nakierowanej na postawienie diagnozy danego momentu dziejowego[1]. W krajach anglosaskich natomiast, począwszy od epoki wczesnego utylitaryzmu, panuje takie rozumienie filozofii społecznej, które jest bliskie temu, co w kręgu kultury anglosaskiej określa się mianem „filozofii politycznej": na pierwszym planie występują tam kwestie normatywne, związane z

* Prof. Axel Honneth jest uczniem a od niedawna także następcą Jiirgena Habermasa w katedrze filozofii Uniwersytetu im. J. W. Goethego we Frankfurcie nad Menem. Zajmuje się przede wszystkim filozofią społeczną, rozpatrując jej zagadnienia w rozległym kontekście historiozofii i etyki. Tekst tu zamieszczony *(Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie)* stanowi próbę syntetycznego ujęcia dziejów filozofii społecznej od narodzin tej dyscypliny w myśli J. J. Rousseau po współczesność. Można przypuszczać, że będzie dla polskiego czytelnika interesujący nie tylko ze względów merytorycznych, lecz także dlatego, że tego typu rozważania na tle polskiego piśmiennictwa filozoficznego sprawiają wrażenie unikalnych. Są to fragmenty przedmowy do obszernej pracy zbiorowej poświęconej dzisiejszej sytuacji filozofii społecznej, która ukazała się nakładem Fischer Verlag (przyp. tłum.).

[1] Tego rodzaju ujęcie proponuje się w artykule *Sozialphilosophie.* W: A. Diemer, 1. Frenzel (wyd.): *Philosophie. Fischer-Lexikon.* Frankfurt/M. 1967, s. 301 in.

uwarunkowaniem reprodukcji społeczeństwa obywatelskiego, ingerencją państwa (system własności, praktyka wymierzania kar, opieka zdrowotna itd.)[2]. Aczkolwiek koncepcja ta odznacza się dużą zaletą polegającą na stosunkowo klarownym określeniu zadań, jej nieuchronnym mankamentem jest jednak to, że pozbawia filozofię społeczną tożsamości: nie posiadać własnej dziedziny przedmiotowej ani specyficznych problemów, staje się ona swego rodzaju bocznym torem filozofii politycznej.

Biorąc pod uwagę obie wskazane tendencje rozwojowe, nietrudno zauważyć, że filozofia społeczna znajduje się dziś w kłopotliwej sytuacji: podczas gdy na obszarze niemieckojęzycznym grozi jej to, że, nadmiernie rozszerzając pole działania, przekształci się w swój surogat, w krajach anglosaskich z kolei, przeciwnie, ograniczając zakres zadań, przybiera postać działu filozofii politycznej, przez co zdaje się nieomal całkowicie zatracać swą specyfikę. By uniknąć obu tych zagrożeń, niniejszy tekst opowiada się za takim wytyczeniem zadań filozofii społecznej, które wywodzi się z tradycji: jego tytuł oznacza, że najpilniejszym zadaniem filozofii społecznej jest wskazanie i rozpatrzenie procesów rozwoju społeczeństwa, które można nazwać aberracjami czy zaburzeniami, słowem - „patologiami uspołecznienia".

Prezentowane tu rozważania stanowią próbę określenia wymogów i zadań tak rozumianej filozofii społecznej; określenie to powinno być na tyle wyczerpujące, by ujawniło stosunek filozofii społecznej do pokrewnych jej dyscyplin. Na wstępie zamierzam przedstawić w fonnie historycznej retrospekcji zarys owej tradycji myślowej, która stawia przed filozofią społeczną zadanie diagnozowania społecznych aberracji: krytyka cywilizacji Jana Jakuba Rousseau - przynajmniej co do istoty rzeczy - daje początek refleksji społecznofilozoficznej, w ramach której, stosując takie pojęcia, jak „rozdwojenie" lub „wyobcowanie", rozpatruje się kryteria etyczne umożliwiające ujęcie określonych procesów rozwojowych współczesności jako patologii (1). Tradycja ta została w naszym stuleciu o tyle wzbogacona, że refleksję filozoficzną mogą dziś wesprzeć osiągnięcia ugruntowanych już nauk społecznych; dzieło Hannah Arendt zapośrednicza okres lat trzydziestych i czterdziestych, kiedy to filozofia społeczna w obliczu historycznego doświadczenia faszyzmu i stalinizmu, nabrała szczególnego znaczenia, ze współczesnością: u autorów takich jak Michel Foucault, Jürgen Habermas czy Charles Taylor, można znaleźć wartościowe przyczynki do określenia społecznych patologii (2).

Rezultaty owej historycznej retrospekcji pozwalają na koniec nakreślić teoretyczne wymogi oraz specyficznąproblematykę filozofii społecznej: ponieważ jej główne zadanie polega na diagnozowaniu społecznych procesów rozwoju, które przez członków społeczeństwa są widziane jako ograniczenia możliwości „dobrego życia", musi ona stosować kryteria etyczne; dlatego też filozofia społeczna, w odróżnieniu od filozofii moralności z jednej strony, z drugiej zaś - od filozofii politycznej, może być poczytywana za formę refleksji, w ramach której rozważa się normy udanego życia społecznego.

[2] Por. np. J. Feinberg: *Social Philosophy.* Englewood Cliffs, N. J. 1973; G. Graham: *Contemporary Social Philosophy.* Oxford 1988. Na gruncie niemieckojęzycznym z tą koncepcją solidaryzuje się M. Forschner (Por. tegoż: *Mensch und Gesellschaft. Gruruibegrieffe der Sozialphilosophie.* Darmstadt 1989).

1. Od Rousseau do Nietzschego: geneza problematyki społecznofilozoficznej

Aczkolwiek filozofem, który w połowie XVII w. nadał filozofii społecznej jej miano, był Thomas Hobbes[3], dyscyplina ta we właściwym sensie została powołana do życia dopiero sto lat później za sprawą Jana Jakuba Rousseau. Termin „filozofia społeczna" odnosił Hobbes do rozważań dotyczących warunków prawnych gwarantujących państwu absolutystycznemu stabilność i autorytet w takiej mierze, by stało się możliwe zażegnanie religijnej wojny domowej; zawarte w *Lewiatanie* Hobbesowskie zalecenie wyrażające się w konstrukcji umowy, ma za przesłankę jedno jedyne pytanie: w jaki sposób można zapewnić przetrwanie państwowego porządku, wobec wszechobecności społecznego konfliktu interesów? Gdy w połowie XVIII w. Rousseau przystępował do pisania swej *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi,* ta kwestia była mu już prawie obojętna; interesowały go bowiem nie tyle warunki zachowania społeczeństwa mieszczańskiego, ile raczej przyczyny jego degeneracji. W okresie owych stu lat dzielących Hobbesa i Rousseau, proces kapitalistycznej modernizacji poczynił takie postępy, że w cieniu państwa absolutystycznego mogła się ukształtować obywatelska sfera prywatnej autonomii; w obrębie wczesnomieszczańskiej sfery publicznej, która we Francji obejmowała także oświeconych przedstawicieli szlachty i nie miała jeszcze żadnego politycznego znaczenia, praktykowano sposoby postępowania, które później miały stworzyć ramy funkcjonowania zarówno demokratycznych instytucji, jak i kapitalistycznego obrotu towarów[4]. Tym samym pojawiła się forma życia społecznego Hobbesowi jeszcze zupełnie nie znana: pod rosnącą presją konkurencji ekonomicznej i społecznej kształtowały się sposoby działania oraz postawy, które opierały się na zwodzeniu, symulowaniu i zazdrości. Wraz z tą formą życia powstały wzorce postępowania, na które Rousseau kierował wyostrzony wzrok samotnika, interesując się przede wszystkim tym, czy nowe warunki umożliwiają jeszcze ludziom dobre, udane życie. Dopiero owa zmiana nastawienia widoczna u Rousseau w porównaniu z Hobbesem, stanowi w istocie początek nowożytnej filozofii społecznej; w odróżnieniu od filozofii politycznej nie zapytywała ona już o warunki właściwego, czy sprawiedliwego porządku społecznego, lecz tropiła ograniczenia samorealizacji człowieka, które przyniosła ze sobą nowa forma życia.

Tekst opublikowany w Genewie pięć lat po ukazaniu się *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi,* zdradza już zainteresowanie Rousseau taką właśnie, społecznofilozoficzną problematyką: pytanie konkursowe Akademii w Dijon: „czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy, czy do spaczenia obyczajów? "[5], dało mu po raz pierwszy sposobność przedstawienia w niewielkim

[3] Th. Hobbes: *Lewiatan czyli materia. forma i władza państwa kościelnego i świeckiego.* Warszawa 1954.

[4] Por.: J. Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit.* Darmstadt-Neuwied 1962. r. 111, § 8 i 9.

[5] J. J. Rousseau: *Rozprawa o naukach i sztukach.* W: Tegoż: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej.* Warszawa 1956. s. 9.

szkicu swej krytyki cywilizacji. Tekst ten, pełen patosu, choć pozbawiony przekonywającej argumentacji, zawiera już w surowej formie wszystkie te spostrzeżenia, które staną się później przesłankami usystematyzowanej teorii Rousseau: rozwojowi cywilizacji towarzyszy proces sublimacji potrzeb, który czyni człowieka zależnym od sztucznie wytworzonych pragnień i w ten sposób pozbawia go w coraz większej mierze pierwotnie danej mu wolności. Odejście od naturalnego spsobu postępowania prowadzi do upadku cnót publicznych, albowiem wraz z podziałem pracy - który stał się tymczasem koniecznością - nasila się potrzeba wzajemnego odróżniania się, tak że ostatecznie dominuje pyszałkowatość, próżność i obłuda. Sztuki i nauki pełnią w tym procesie rolę czynników pogarszających jedynie ów stan rzeczy, gdyż indywidualistycznej skłonności do fanfaronady dostarczają wciąż coraz to nowych środków wyrazu[6].

Negatywna odpowiedź, jakiej udziela więc Rousseau na pytanie konkursowe, nie zawiera jednak jeszcze prawie żadnych wskazówek dotyczących kryteriów jego krytycznej oceny. Wprawdzie tekst nie pozostawia wątpliwości co do tego, że probierzem etycznej jakości życia społecznego ma być zakres indywidualnej wolności oraz stan cnót publicznych. Lecz Rousseau nie wyjaśnia, jak należałoby te oba wzorce scharakteryzować, by na ich tle móc dostrzec proces „upadku" czy „utraty". Bolejąc nad zanikiem cnót publicznych, ma przed oczyma w charakterze idealnej miary polityczne życie publiczne, które — w jego mniemaniu podzielanym przez wielu mu współczesnych - było rzeczywistością antycznej *polis.* Gdy natomiast krytykuje proces pomnażania potrzeb, zdający się uszczuplać indywidualną wolność, przyświeca mu ideał stanu prehistorycznego, w którym człowiek żył jakoby samowystarczalnie. Zarysowujące się tu rozdwojenie pozostanie widoczne, dopóki Rousseau nie przedstawi w swej *Rozprawie...* istotnie rozszerzonej i ważkiej teoretycznie krytyki cywilizacji[7]. W tekście tym, również zainspirowanym przez pytanie konkursowe Akademii w Dijon, została przezwyciężona owa rozterka między historycznym a antropologicznym kryterium oceny na korzyść drugiej opcji: rolę pozytywnego punktu odniesienia w krytycznej diagnozie nowoczesnego sposobu życia odgrywa teraz określona, dana przez naturę forma stosunku do samego siebie.

Aczkolwiek nowe pytanie sformułowane w ramach konkursu przez Akademię dotyczy tym razem przyczyn, mających powodować „nierówność wśród ludzi", Rousseau traktuje je znów jako przesłankę krytyki nie tylko społecznej niesprawiedliwości, lecz całokształtu danej formy życia. Jednakże już formalna struktura jego dzieła ujawnia to, iż tymczasem Rousseau uświadomił sobie znacznie jaśniej także metodyczne problemy krytyki cywilizacji: w pierwszej części swej argumentacji, uwzględniając wiadomości empiryczne, szkicuje wyrazisty obraz ludzkiego stanu naturalnego, by w drugiej części wykorzystać go w charakterze kontrastowego tła, na którym patologie nowoczesnej formy życia stają się szczególnie jaskrawo wi-

[6] Por. bardzo dobrą interpretację tego tekstu, której dokonał R. Spaemann, uwzględniając zawarte w nim motywy chrześcijańskie i platońskie(Tegoż: *Rousseau - Bürger ohne Vaterland.* München 1980, s. 40 i n.).

[7] J. J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi.* W: Tegoż: *Trzy rozprawy...,* op. cit., s. 111 in.

doczne. W swym wizerunku stanu naturalnego Rousseau koncentruje się na dwóch pierwotnych cechach człowieka, których istnienia w świetle przytoczonego materiału nie sposób bronić: ludzki podmiot, nim porzuci w toku procesu uspołecznienia naturalną formę życia, ma odznaczać się dążeniem do samozachowania i zdolnością doznawania współczucia. Pierwsza cecha, *amour de soi,* jest tu zasadniczo rozumiana jako minimum nastawienia narcystycznego, które stanowi wymóg indywidualnego przetrwania we wrogim środowisku. Natomiast drugacecha, *pitié*, ma oznaczać naturalne życzliwe zainteresowanie, jakie okazują ludzie, a w mniejszym stopniu i zwierzęta, gdy widzą, że istota tego samego rodzaju cierpi. Według Rousseau oba te popędy ograniczają się wzajemnie w ten sposób, że walka o przetrwanie w stanie natury może przybierać jedynie łagodną formę powszechnego nieszkodzenia innemu; wbrew Hobbesowi, Rousseau obstaje przy tym, że odruch współczucia stale nakłada na impuls przetrwania moralne pęta, choć nie tłumi go całkowicie jako koniecznego czynnika procesu reprodukcji[8].

Jednakże nie ten element moralności bazującej na popędach, uznaje Rousseau za etyczną specyfikę konstruowanego stanu natury. Wprawdzie współczucie odgrywa teraz w jego krytyce cywilizacji na poziomie antropologicznym tę samą rolę, która wcześniej była przypisywana etycznemu życiu na poziomie historycznym, co poświadcza chociażby często stosowane określenie „cnoty naturalnej". Projekt społecznofilozoficznej diagnozy Rousseau został tymczasem tak mocno zakorzeniony w prehistorycznej egzystencji człowieka, że nawet „cnoty publiczne" stały się naturalnym stanem rzeczy. Lecz właściwie dopiero zakończenie rozprawy ujawnia, co autor umiejscowił w centrum swego obrazu stanu natury. W patetycznym, stylistycznie mistrzowskim podsumowaniu pojawia się tu spostrzeżenie, iż człowiek, nim został uspołeczniony, żył „niejako sam w sobie"[9]. Ta niepozorna uwaga stanowi klucz zarówno do obrazu stanu natury, jak i etycznej intencji, z jaką Rousseau krytykuje cywilizację. Oddaje bowiem formę indywidualnego stosunku człowieka do siebie samego, która - zdaniem filozofa - w mieszczańskim społeczeństwie jego epoki obróciła się w swe przeciwieństwo.

Co miał na myśli Rousseau, gdy mówił o ludzkim życiu, że toczyło się ono „samo w sobie", wynika wprost z metodycznych przesłanek całkowitej izolacji w stanie natury: ponieważ człowiek żył tu jakoby niezależnie od partnerów interakcji, jego postępowanie określały motywy, których realizacja nie zakładała uwzględnienia oczekiwań innych osób. W pozytywnym sformułowaniu oznacza to, że w warunkach naturalnych podmioty działają z poczuciem bezpieczeństwa własnej woli. Nie podlegając żadnym wpływom, żyją ze spokojną pewnością, że ich pragnienia wynikają zawsze z naturalnych potrzeb. Istotne jest to, że wzorzec w pełni monologicznego stosunku do siebie samego dostarcza etycznego kryterium oceny procesu cywilizacyjnego. Należy przy tym odróżnić zewnętrzną warstwę krytyki od jej wewnętrznego, społecznofilozoficznego jądra: pierwszy, niejako oficjalny poziom wyznacza pytanie konkursowe: udzielając na nie odpowiedzi, Rousseau wykazuje z przenikliwością dawnych socjologów, dlaczego porzucenie naturalnego sposobu

[8] Tamże, s. 172 i n.

[9] Tamże, s. 229.

życia musiało doprowadzić do powstania społecznej nierówności; lecz drugi, poniekąd podskórny poziom ustanawia interpretacja tego samego procesu jako punktu wyjścia samowyobcowania człowieka. W obu przypadkach zerwanie monologicznego stosunku do samego siebie toruje drogę krytykowanemu rozwojowi. Jednak znaczenie owego wydarzenia zmienia się wraz z punktem widzenia, jaki przyjmuje Rousseau, stawiając krytyczną diagnizę.

Na gruncie opisu stanu natury autorstwa Rousseau, utożsamienie jego kresu z pierwszymi krokami uspołecznienia jest w pełni konsekwentne: skoro naturalny sposób życia człowieka determinuje forma indywidualnego stosunku do samego siebie, która nie podlega żadnym intersubiektywnym oddziaływaniom, musi ona zacząć ulegać rozkładowi w momencie, gdy wraz z rodziną czy związkiem rodowym powstają elementarne stosunki komunikacji. Jakkolwiek wyjaśnienia Rousseau dotyczące kształtowania się tych wczesnych form wspólnotowych są niewystarczające, uważa on, że kiedy się pojawiają, ludzki stan natury dobiega końca. Jakie skutki dla indywidualnego postępowania pociąga za sobą zmiana sytuacji życiowej, czytelnik dowiaduje się w toku wywodu, którego skrajny negatywizm nie jest wolny od osobistego afektu: jeśli podmioty muszą odnosić się do siebie nawzajem - jak w wypadku pierwszych już interakcji - punkt ciężkości ich działania nieuchronnie przesuwa się na zewnątrz. Zamiast zaspokajać naturalne potrzeby, nastawiają się na oczekiwania partnerów komunikacji. Miejsce poczucia braku zagrożenia własnych pragnień zajmuje teraz niepokój permanentnej autoprezentacji: każdy podmiot, obawiając się niemożności sprostania intersubiektywnym oczekiwaniom, zabiega o takie przedstawienie samego siebie, które więcej obiecuje niż może faktycznie oferować. To stadium uspołecznienia wyzwala społeczną dynamikę, której rezultatem jest nieprzerwana cyrkulacja niepohamowanej żądzy budzenia respektu i chełpliwości. Wzajemne stosunki indywiduów określa już tylko chęć zwodzenia, przypisywania sobie talentów i mocy, które mogą przysporzyć im więcej społecznego uznania.

Konkluzja ta-jak na ironię - wywołuje wrażenie, że Rousseau odwraca schemat teorii Hobbesa: podczas gdy u Hobbesa w stanie natury panuje powszechny lęk i poczucie zagrożenia, to tu - spokój wzajemnego nieszkodzenia sobie, a dopiero uspołecznienie prowadzi do podszytej strachem niezgody, którą-według Hobbesa-miała przezwyciężyć właśnie umowa społeczna. W rzeczywistości nie sposób obu koncepcji porównać, gdyż Rousseau zajmuje się zupełnie innym problemem niż ten, który usiłował rozwiązać Hobbes za pośrednictwem projektu umowy: mianowicie analizował on, z intencją praktyczną, prawne przesłanki umożliwiające przejście od stanu natury do stabilnego porządku państwowego. Natomiast Rousseau interesuje to, jakie następstwa dla życia jednostki ma porzucenie stanu natury, które stało się już faktem Dlatego też ów pierwszy punkt widzenia, który przyjmuje, ukazując konsekwencje szkicowanego procesu rozwoju, ma dla niego podrzędne znaczenie: sytuacja powszechnej walki o prestiż, którą zainicjowało zerwanie monologicznego stosunku do siebie samego, musi prowadzić do pojawienia się społecznej nierówności: wraz ze sztucznie wytworzoną potrzebą osiągnięcia prestiżu, *amour propre,* rodzi się bowiem dążenie do zdobycia własności prywatnej, czego rezultatem jest z kolei powstanie klas społecznych.

W swoim żywiole jest Rousseau dopiero wtedy, gdy koncentruje się na drugim aspekcie krytycznej diagnozy: tym razem podstawowe pytanie brzmi: jakie znaczenie ma przedstawiony proces rozwoju z punktu widzenia szans człowieka na udane, szczęśliwe życie? Tu znów odwołuje się autor do przykładów rozkładu, które przytaczał już w *Rozprawie o naukach i sztukach* dla empirycznego uzasadnienia krytycznych twierdzeń. Odpowiedź zaś, która zamyka jego rozważania, odznacza się tą samą bezwzględną jednoznacznością, która charakteryzowała także wcześniejszy tekst. Teraz jednak Rousseau dysponuje kryterium, które odnalazł tymczasem w ideale monologicznego stosunku do siebie samego, jak również narzędziami teoretycznymi umożliwiającymi skondensowanie krytycznej diagnozy w jednej, jedynej tezie: kiedy naturalny sposób życia oparty na stałości potrzeb zostaje zanegowany, gdyż człowiek wchodzi w regularne stosunki interakcji, musi on paść ofiarą zwrócenia na zewnątrz kierunkowskazu swego działania. Spoglądając na siebie z perspektywy swego partnera w komunikacji, popada w permanentny przymus konstruowania fałszywego obrazu swej osoby. Toteż współczesna utrata wolności i postępujące zanikanie cnót stanowią dla Rousseau dwie strony procesu, którego źródło tkwi w strukturze życia zwróconego na zewnątrz: niepokój autoprezentacji coraz mocniej podważa indywidualną niezależność, jak również pierwotną cnotę współczucia. Tak więc tezę stanowiącą istotę krytycznej diagnozy może Rousseau u kresu swych rozważań zamknąć w jednym słynnym twierdzeniu: „dziki żyje niejako sam w sobie; człowiek uspołeczniony, zawsze się jakby znajdując poza sobą, umie żyć tylko w opinii drugich.

Bez żadnej przesady można powiedzieć, że konkluzja ta czyni Rousseau inicjatorem współczesnej filozofii społecznej. Wprawdzie nie treść jego krytycznej diagnozy otwiera drogę owej dyscyplinie; to sposób stawiania problemu i metodyczna forma wypowiedzi umożliwiły powołanie do życia nowego typu analizy filozoficznej. Podejmując próbę interpretacji życia społecznego swojej epoki jako czegoś, co obce pierwotnej formie egzystencji człowieka, Rousseau stworzył ideę - choć nie pojęcie - „wyobcowania”[11]; w ten sposób wyłoniła się możliwość rozpatrywania społecznej formy życia nie tylko z punktu widzenia jego polityczno-moralnej prawomocności, lecz także strukturalnych ograniczeń, jakie narzuca ono ludzkiemu dążeniu do samorealizacji.

Gdy na przełomie XVIII i XIX w. Hegel tworzył swe pierwsze dzieła, był pod wrażeniem problemu postawionego przez Rousseau, tak jak czterdzieści lat później młody Karol Marks. Naturalnie okoliczności empiryczne, motywujące najpierw Hegla a później jeszcze bardziej Marksa do krytyki społeczeństwa mieszczańskiego, uległy w połowie minionego wieku istotnej zmianie. Nie tylko rewolucja francuska wraz z jej konsekwencjami, lecz przede wszystkim zjawiska towarzyszące gwałtownie postępującej industrializacji inspirowały teoretyczne poczynania obu filozo-

[10] Tamże.

[11] Por.: N. J. H. Dent: *Alienation.* W: Tegoż: *A Rousseau Dictionary.* Oxford 1992, s. 27 i n. Pojęcie alienacji oznacza tam, gdzie je Rousseau rzeczywiście stosuje, mianowicie w koncepcji „umowy społecznej", „denaturalizację" człowieka w sensie moralnego samooczyszczenia. W odniesieniu do tej fundamentalnej idei filozofii politycznej Rousseau por.: J. Habermas: Prawo naturalne i rewolucja. W: Tegoż: *Teoria i praktyka.* Warszawa 1983. s. 111 i n., zwłaszcza s. 129 i 137.

fów. Rousseau odnalazł myśl przewodnią swej filozofii społecznej na drodze bolesnych doświadczeń, które zdobył, uczestnicząc we wczesnomieszczańskim życiu publicznym Paryża. Wszystkie przeżycia związane z presją konkurencji, przymusem walki o prestiż i próżną chęć wyróżnienia się sprowadził do dwóch tendencji rozwoju uspołecznienia: utraty wolności oraz zaniku cnót. Te zaś procesy ujął z kolei - posługując się interpretacyjnym modelem „wypaczenia" i „wyobcowania" - jako konieczne następstwa zmiany antropologicznie danej sytuacji pierwotnej. Natomiast zdaniem Hegla, nie ma mniej symptomatycznego zjawiska dla współczesnego mu społeczeństwa niż utrata subiektywnej wolności. W przeciwieństwie do Rousseau, patologię życia społecznego upatruje on w destrukcyjnym działaniu niepomiernego wzrostu indywidualnego partykularyzmu. Okolicznościami empirycznymi, które ma przy tym na względzie, są: społeczna atomizacja, polityczna apatia oraz ekonomiczna nędza. Pomimo to Hegel podziela pogląd Rousseau, iż owe historyczne aberracje stanowią społeczne zagrożenie dlatego, że uszczuplają przesłanki dobrego życia.

Za główny problem swej współczesności Hegel od początku uznał ukształtowanie się takiej stery społecznej, w ramach której wzajemne relacje obywateli określa luźna więź regulacji prawnych. Jego sposób widzenia następstw rewolucji francuskiej, jak również stosunków politycznych w Niemczech jest uwarunkowany przeświadczeniem, że prawne oswobodzenie pojedynczych podmiotów niesie niebezpieczeństwo atomizacji życia wspólnotowego. W „społeczeństwie obywatelskim" indywiduum, posiadające abstrakcyjne prerogatywy osoby prawnej, korzysta wprawdzie z nieznanej przedtem wolności subiektywnej; lecz jej wyłącznie negatywny charakter wyklucza wszelką społeczną więź, która mogłaby przezwyciężyć ową czysto instrumentalną orientację. Teoria Hegla jest filozofią społeczną w sygnalizowanym tu już sensie o tyle, że Hegel spogląda na proces rozkładu wspólnoty nie tylko z perspektywy politycznego problemu rządzenia. Jego koncepcja filozofii dziejów umożliwia mu dostrzeżenie także kryzysu, który upośledza całość życia społecznego[12]. Jak wielu mu współczesnych jest on przekonany o tym, że rozwój cyrkulacji towarów pociąga za sobą zagładę takiej formy etycznej totalności, jaka musiała istnieć w warunkach naturalnych, czy też w antycznej Grecji. Sposób, w jaki życie indywidualne splatało się tam z cnotami publicznymi, dawał jednostce szansę bycia konstytutywnym elementem wszechogarniającej ogólności. Przyjmując tę okoliczność za przesłankę udanego życia, Hegel traktuje powstanie społeczeństwa mieszczańskiego jako rezultat historycznego rozdwojenia, którego konsekwencje wykraczają znacznie poza polityczną dezintegrację: gdy indywidua, korzystając z nowo zdobytych swobód, nawiązują między sobą bezpośrednie stosunki, wyłania się groźba, że wraz z więzią społeczną ulegnie rozkładowi także ogólne medium, w horyzoncie którego mogą one ukształtować rozumną tożsamość. Życie społeczne, które Hegel ma przed oczami, charakteryzuje się więc utratą ogólności, co wywołuje patologiczne skutki zarówno dla podmiotów, jak i dla wspólnoty: obowiązek i skłonność przeciwstawiają się sobie abstrakcyjnie w odosobnionym indywiduum, gdyż

[12] Z nader obszernej literatury wymieniam tylko dwie prace szczególnie godne uwagi: Ch. Taylor: *Hegel and Modern Society.* Cambridge 1979; M. Theunissen: *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik gegenwärtigen Bewußtsein.* Berlin/New York 1982.

nie jest już ono konstytutywnym momentem sfery publicznej, tak jak w społeczeństwie, zatomizowanym jego członkom przeciwstawiają się pozbawione życia instytucje.

Już pojęcie „rozdwojenia" tkwiące u podstaw Heglowskiej diagnozy społeczno-filozoficznej ujawnia różnicę między jej autorem a Rousseau. Diagnostyczny sąd Heglajestuwarunkowanyprzyjęciemzałożeniao istnieniu stanu społecznej jedności, która może ulec rozbiciu na przeciwstawne elementy. Fakt, iż rozpadło się na dwie części to, co wcześniej stanowiło całość, oznacza-w myśl tej interpretacji - symptom społecznej patologii. Tymczasem dla Rousseau idealny stan pierwotny nie wyraża się w żadnej całości, lecz polega na istnieniu obok siebie izolowanych jedności; do aberracji zaś dochodzi wtedy, gdy istoty zwrócone ku sobie samym zaczynają - skutkiem zespolenia - tracić swe centra grawitacji. Ta różnica kryteriów oceny wynika naturalnie z odmiennego widzenia przez obu myślicieli społecznych warunków realizacji udanego życia: dla Rousseau jest to stan ekstremalnej autarkii jednostki, podczas gdy Hegel przesłankę społeczeństwa umożliwiającego swym członkom samorealizację upatruje we wzajemnym zaangażowaniu na rzecz wspólnego dobra. Toteż, o ile Rousseau tylko w *Umowie społecznej,* o tyle Hegel przez całe życie musiał poszukiwać społecznego medium, które na gruncie nowoczesnych zasad wolnościowych raz jeszcze mogłoby stać się źródłem etycznej integracji; wczesna idea religii ludowej nawiązująca do pierwotnego chrześcijaństwa, program estetycznej mitologii w niedługim czasie zarzucony, uznanie za wzorzec antycznej *polis* i wreszcie dojrzała koncepcja etyczności o charakterze państwa - to różne propozycje przezwyciężenia kryzysu rozpoznanego przez Hegla, jakie pojawiały się w toku rozwoju jego dzieła[13].

Zjawisko ekonomicznej pauperyzacji występuje tylko w tle obrazu życia społecznego będącego dziełem starego Hegla: dopiero za sprawą dokonań jego ucznia Marksa zostanie wysunięte na pierwszy plan filozofii społecznej. W krajach Zachodu najbardziej zaawansowanych gospodarczo, proces kapitalistycznej industrializacji nabrał tymczasem takiego przyspieszenia, że jego skutki dla ludzkiego życia stały się nieogarnione. Impulsem rozwoju teorii Marksa jest więc doświadczenie ekonomicznej nędzy i społecznego wykorzenienia. Lecz także Marks nie traktuje zjawisk, które we współczesnym mu społeczeństwie budzą jego oburzenie, jako społecznych konsekwencji moralnej nieprawości. Jak wcześniej Rousseau i Hegel, od początku widzi on w krytykowanych tendencjach społeczny proces rozwoju, który przeciwstawia się celowi ludzkiej samorealizacji. Jednakże teleologiczne pojęcie człowieka tkwiące u podstaw rozważań Marksa posiada akcent znaczeniowy obcy jeszcze zupełnie zarówno Rousseau, jak i Heglowi. Według Marksa, ludzki podmiot osiąga samorealizację w procesie autonomicznej pracy - teza ta tłumaczy się historycznym doświadczeniem filozofa, kierującym jego uwagę na życie gospodarcze oraz wpływami romantycznymi, które naznaczyły jego młodość[14]. Krytyczna

[13] W niezwykle interesującym artykule S. Dellavalle, uwzględniając całokształt twórczości Hegla, wyróżnia „trzy i pół" modelu urzeczywistnienia etycznej integracji: S. Dellavalle: *Hegels dreieinhalb Modelle zum Bürger-Staat-Verhältnis.* W: „Hegel-Jahrbuch" 1994.

[14] Ten wątek rozpatruję szczegółowo w tekście pt. *Arbeit und instrumentales Handeln.* W: A. Honneth. U. Jaeggi (wyd.): *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2.* Frankfurt/M. 1980, s. 185 in.

diagnoza Marksa musiała przeto wskazać te aspekty systemu kapitalistycznego, które stanowiły strukturalną przeszkodę dla urzeczywistnienia takiej formy pracy. W jego wczesnych pismach przedsięwzięcie to przybiera postać krytyki społecznego wyobcowania.

Lecz także wtedy, gdy w późniejszej twórczości filozofa teoria wyobcowania przesuwa się na dalszy plan, jego krytyka kapitalizmu zachowuje społecznofilozoficzny charakter. Dzięki pogłębieniu znajomości ekonomii politycznej Marks dochodzi do wniosku, że kry tyka kapitalistycznego sposobu produkcji będzie zasadna tylko wtedy, gdy zdoła dowieść immanentnej sprzeczności reguł określających jego istnienie. Ponadto w obliczu rygoru metodycznych wymogów nauki, koncepcja społecznego wyobcowania zdaje się zbyt wiele zapożyczać od spekulatywnej idei gatunkowych atrybutów człowieka. Przekształcenie pierwotnego projektu w naukowy program krytyki ekonomii politycznej nie pozbawia jednak Marksowskiej analizy kapitalizmu społecznofilozoficznego wymiaru. Także teraz aspiracje filozofa nie ograniczają się do wykazania, że logika reprodukcji kapitału prowadzi do gospodarczego kryzysu. W dalszym ciągu pragnie on ujawnić fakt, iż wspomniany proces stanowi społeczną aberrację dlatego, że uniemożliwia ludziom prowadzenie zadowalającego ich życia. By cel ten osiągnąć, Marks posługuje się w nowym kontekście przede wszystkim kategorią „urzeczowienia", za pośrednictwem której koncepcja wyobcowania zostaje zastąpiona teoretycznym modelem, wprawdzie uboższym antropologicznie, lecz - z punktu widzenia społecznych patologii - o nie mniejszych walorach diagnostycznych[15].

Zjawisko urzeczowienia polega według Marksa na tym, że percepcja rzeczywistości u ludzi uwikłanych w system opar ty na konieczności reprodukcji kapitału zostaje drastycznie zawężona: ulegając ekonomicznemu przymusowi abstrahowania od tego wszystkiego, co nie legitymuje się użytecznością, postrzegają oni całą rzeczywistość wyłącznie przez pryzmat rzeczy. Ta sytuacja skłania Marksa do krytyki właśnie z tego względu, że unicestwia ona przesłanki samorealizacji człowieka: skoro bowiem świat zostaje zredukowany do konstrukcji czysto rzeczowej, człowiek traci sposobność potwierdzenia swych własnych żywotnych sił w medium rzeczywistości zewnętrznej.

Już powyższy wywód pokazuje wyraźnie, że także ów nowy model krytyki zakłada systemowe odniesienie do kategorii antropologicznych. By móc krytykować proces urzeczowienia jako przeszkodę dla dobrego życia, Marks przyjmuje na wstępie kilka mocnych założeń w odniesieniu do struktur ludzkiej samorealizacji, w oparciu o które usiłuje wykazać, że obiektywne widzenie rzeczywistości charakteryzuje się istotnie zawężeniem percepcji. W każdym razie z substancjalnych przesłanek dotyczących naturalnych potrzeb człowieka może teraz zrezygnować, gdyż założenia nowego modelu krytyki określające strukturę ludzkiej samorealizacji, odnoszą się nie do jej celów czy programu, lecz tylko do koniecznych warunków jej realizacji. To stosunkowo oszczędne stosowanie hipotez antropologicznych jest

[15] W odniesieniu do tej kwestii por. nader skrupulatną rekonstrukcję G. Lohmanna, który wprawdzie nie pojęcie „urzeczowienia", lecz „indyferencji" wysuwa na plan pierwszy: G. Lohmann: *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx.* Frankfurt/M. 1991, zwł. r. I.

zapewne przyczyną nie słabnącej w naszym stuleciu po dziś dzień atrakcyjności modelu krytyki urzeczowienia.

Nim jednak dostrzeżono w nim koncepcję społecznofilozoficzną, musiało upłynąć sześćdziesiąt lat, które dzielą Marksowski *Kapitał* od wczesnej twórczości György Lukácsa; dopiero bowiem gdy ukazała się jego *Historia i świadomość klasowa*[16], stało się rzeczą jasną, że krytyka ekonomii politycznej zawiera także społecznofilozoficzną interpretację kapitalizmu. Już zresztą za życia Marksa nie traktowano jego pism ekonomicznych jako tylko przyczynku do filozofii społecznej. W szeregach ruchu robotniczego zainteresowanie jego teorią, o ile nie wyrażała się ona w obiektywistycznej wykładni dziejów, koncentrowało się przede wszystkim na konkluzjach politycznych i ekonomicznych, ewentualnie także moralnych. Lecz w tym samym czasie wysunęły się na pierwszy plan społecznego doświadczenia kryzysu poza środowiskami socjalistycznymi inne zjawiska niż ekonomiczna nędza. W drugiej połowie XIX w. niektóre kraje Zachodu postawiły pierwsze kroki na drodze politycznej demokratyzacji. Pod moralną presją ruchu robotniczego, który mógł już powoływać się na w znacznej mierze zinstytucjonalizowaną zasadę równości, liberalne prawa wolnościowe zostały rozszerzone na inne grupy, a zarazem dopełnione o specyficznie polityczne elementy.

Owe tendencje egalitarystyczne w powiązaniu z procesem urbanizacji wkrótce wywołały w określonych kręgach mieszczaństwa negatywne reakcje; w niedługim czasie pojawiło się hasło „umasowienia" nazywające wszelkie obawy jednym słowem. Dołączyło się do tego rosnące - zwłaszcza w Niemczech - niezadowolenie ze skutków industrializacji dających o sobie znać w sferze kultury dnia codziennego: życie społeczne zdawało się być spustoszone, pozbawione sensu, gdyż brakowało mu autentycznej wielkości i oryginalności. Już Tocqueville w czasach, gdy Marks pracował nad *Rękopisami ekonomiczno-filozoficznymi,* ostrzegał przed niebezpieczeństwem kulturowej pauperyzacji, którą mogłoby spowodować społeczne równouprawnienie. Zaledwie tr zydzieści lat później John Stuart Mill w tekście *O wolności* ubolewał nad nasilającą się tendencją do powszechnego konformizmu.

Dopiero jednak dzieło Nietzschego otwiera teoretyczną perspektywę, w ramach której wszystkie te zjawiska rozwojowe okazują się symptomami jednego totalnego kryzysu; to, co współcześni uznawali za przerosty egalitaryzmu, czy też za rezultat społecznego umasowienia, Nietzsche - z genialną prostotą - sprowadza do duchowej konstelacji nowożytnego nihilizmu. Specyficzny Nietzscheański sposób widzenia świata społecznego przyczynia się, z jednej strony, do znaczącego wzbogacenia dotychczasowych projektów filozofii społecznej, z drugiej zaś - wnosi element znamiennej odmienności. W odróżnieniu od Hegla czy Marksa, Nietzsche nie interesuje się właściwie społecznymi zjawiskami swej epoki. Wspomina o nich tylko mimochodem dla przykładowego zobrazowania perturbacji, których genezę i punkt ciężkości zarazem upatruje w dziedzinie orientacji kulturowych. Owa zmiana perspektywy motywuje do takiego ujęcia dziejów, które zrywa z przesłankami zarówno wybujałego historyzmu, jak i idealistycznej idei postępu: albowiem w kulturowych wykładniach przeszłości Nietzsche musi wskazać intelektualne czynniki będące

[16] G. Lukács: *Historia i świadomość klasowa.* Warszawa 1988, s. 198 i n.

podłożem duchowej patologii współczesności. Podążając tym tropem, Nietzsche stworzył program genealogicznej analizy dziejów kultury. Jak dowodzą badania Michela Foucaulta, a w pewnej mierze także Horkheimera i Adorna, pozostał on do dziś metodycznym wzorcem diagnozy społecznofilozoficznej.

2. Między antropologią a filozofią dziejów: filozofia społeczna w obliczu powstania socjologii

Podczas gdy filozofia społeczna XIX w. wykazywała silną zależność od krytyki kultury Rousseau, na przełomie wieków pozostawała pod wpływem dokonań Marksa i Nietzschego. Trudno wskazać problem czy temat, nie będący pogłosem reinterpretacji kontrowersji między owymi myślicielami. Jednak z biegiem czasu miejsce narodzin tych polemik utraciło status ich ośrodka. Nie filozofia czy któraś z jej pozaakademickich odrośli, lecz powstająca właśnie socjologia zajęła się bowiem patologiami współczesnego świata. Jak niejednokrotnie w swej historii, filozofia społeczna dostała na krótką chwilę decydujący impuls od nauki empirycznej.

Socjologia mogła wówczas odegrać rolę niejako kontynuatorki filozofii społecznej, gdyż wbrew jej późniejszemu rozwojowi, była początkowo samorzutnie nastawiona na problematykę etyczną. Wszyscy bez wyjątku twórcy nowej nauki są głęboko przeświadczeni o tym, że współczesnemu społeczeństwu zagraża moralna degeneracja, która musi prowadzić do poważnych zakłóceń w społecznej reprodukcji: w myśl powszechnie akceptowanej diagnozy przejście od tradycyjnego do nowoczesnego porządku społecznego sprawiło, że społeczny świat wartości utracił ową etyczną moc kształtowania, dzięki której w przeszłości życie jednostki nabierało sensu w kontekście celu społecznego. Socjologia może uchodzić za reakcję na zaistniałą patologię tylko dlatego, że zgodnie pojmuje się ją jeszcze jako zupełnie niespecjalistyczne przedsięwzięcie badawcze mające za przedmiot moralność czy też kulturę.

W owym diagnostycznym obrazie epoki znalazła wyraz - na drodze zapośredniczeń, które niełatwo dziś zrekonstruować - teoria zarówno Nietzschego, jak i Marksa. Na wszystkich wybitnych socjologów, wyłączając Durkheima, który pozostawał pod urokiem Bergsona, wywarła przemożny wpływ w okresie ich młodości koncepcja nihilizmu Nietzschego. Zgodnie z jej założeniami właśnie wraz z rozkładem obiektywnego porządku wartości uległy także unicestwieniu etyczne cele, które nadawały sens życiu jednostkowych podmiotów. Na pierwszą generację socjologów akademickich oddziałała jednak również ekonomiczna teoria Marksa. Jego uogólnienie analizy kapitalizmu pokazywało, w jakiej mierze nowy sposób produkcji doprowadził do takiej formy relacji międzyludzkich, która opierała się nie na osobistych stosunkach, lecz na racjonalnej kalkulacji. Nietrudno było zjednoczyć oba ujęcia w jednym modelu interpretacyjnym, co zaowocowało tezą, która zdominowała socjologiczną diagnozę epoki u progu XX wieku, głosząc, iż instytucjonalne przyczyny spotęgowania etycznego bezładu, a zatem nihilizm tkwią w ugruntowaniu się nastawionej na zysk gospodarki kapitalistycznej. Konstatacja ta stanowiła rdzeń rozmaitych wykładni objaśniających przejście do nowoczesnego porządku społecznego: niezależnie od tego, czy Simmel mówił o urzeczowieniu osobistych więzi, czy

Tónnies akcentował zerwanie społecznych więzów zespalających wspólnotę, zaś Weber zwracał uwagę na radykalne odczarowanie świata, czy wreszcie Durkheim badał powstawanie organicznych form solidarności, stale chodziło o ten sam proces dziejowy, który, ustanawiając nowy porządek ekonomiczny, spowodował moralne spustoszenie życia społecznego.

Stosunkowo niedługi okres dzieli wspomniane diagnozy od momentu historycznego, w którym kraje europejskie zaatakował niemiecki faszyzm. Wydarzenie to zmieniło gruntownie, jeśli nie metodyczną orientację, to w każdym razie tematykę filozofii społecznej. Nim do tego dojdzie, dziedzinę przedmiotową filozofii społecznej określa w znacznym stopniu ten model interpretacyjny, który na przełomie wieków stworzyli ojcowie socjologii. Abstrahując od pojedynczych myślicieli jak Helmuth Plessner, można stwierdzić, że na pierwszym planie różniących się poza tym znacznie diagnoz współczesności występują niezmiennie te ograniczenia ludzkiej samorealizacji, które wiążą się z procesem kapitalistycznej modernizacji: czy będzie to urzeczowienie, czy rozpad wspólnoty, kulturowa pauperyzacja, czy też wzrost agresji, społecznym punktem odniesienia analiz pozostaje wciąż wymóg jednostronnej racjonalizacji, właściwy kapitalistycznemu sposobowi produkcji. Jednak gdy w Niemczech zapanował narodowy socjalizm, a nasilający się terror w Związku Radzieckim stawał się stopniowo zjawiskiem znanym, w owej diagnozie epoki zaszła doniosła zmiana: coraz żywsze zainteresowanie zaczęła budzić konwergencja między dyktaturą faszystowską i stalinowskim systemem władzy. Wkrótce trudno już było wskazać teorię o charakterze społecznofilozoficznym, która nie upatrywałaby istoty wszelkiej społecznej patologii współczesnego społeczeństwa w groźbie totalitaryzmu; to sprawiło, że kapitalistyczny sposób produkcji stał się tylko tłem, natomiast na plan pierwszy wysunął się całokształt nowożytnego porządku światowego. Owa trwała zmiana punktu widzenia nie prowadzi jednak do metodycznego zwrotu w filozofii społecznej: oba dzieła, w których problem historycznej konwergencji faszyzmu i stalinizmu jest analizowany z największą bodaj wnikliwością, Horkheimera *Dialektyka oświecenia* oraz Hannah Arendt studium poświęcone totalitaryzmowi, odwołują się do argumentacji antropologicznej bądź historiozoficznej.

Gdy frankfurcki Instytut Badań Społecznych rozpoczyna swą działanlość pod kierownictwem Maxa Horkheimera, płaszczyznę współpracy w znacznej mierze określa historiozoficzna nadzieja postępu. To ugrupowanie myślicieli nawiązujących do Marksa pojmuje kapitalizm - nie inaczej niż Lukács, tyle że okazując zainteresowanie empirią-jako stosunek społecznego urzeczowienia, któremu położy kres rewolucyjny opór proletariatu. Wprawdzie praca badawcza całego Instytutu koncentruje się wokół bulwersującej kwestii, jak wbrew wszelkim racjonalnym oczekiwaniom mogło dojść do społecznej integracji klasy robotniczej, jednak żaden z członków zespołu - mimo pewnych różnic między nimi - nie żywi wątpliwości co do widoków przeobrażenia, które przyniesie emancypację. Dziesięć lat później historiozoficzna perspektywa ugrupowania, które przez stosunki niemieckie zostało skazane na banicję, uległa radykalnej zmianie. W obliczu wrażenia, że faszyzm i stalinizm stanowią totalitarną całość, znikły wszelkie nadzieje na rewolucyjną przemianę, ich miejsce zaś zajął pesymizm przejawiający się w krytyce kultury. Książką, w której ta nowa orientacja znalazła nieprzemijający wyraz, jest napisana

wspólnie przez Horkheimera i *Adorna Dialektyka oświecenia.* Pojawienie się owego dzieła wyznacza etap w rozwoju filozofii społecznej, na którym jej tematem przewodnim staje się historyczna możliwość totalitaryzmu.

O tym, jak bardzo zmienił się horyzont myśli Horkheimera i Adorna świadczy już choćby fakt, iż obaj myśliciele doszukują się przyczyn totalitaryzmu w początkach ludzkich dziejów: społeczna patologia ujawniająca się w faszystowskim systemie władzy jest - wedle ich mniemania - tak głęboko zakorzeniona, że tylko wtedy będzie ją można należycie sobie uświadomić, gdy zostanie ujęta jako skutek aberracji całego procesu cywilizacyjnego. Nie przypadkiem ta myśl przewodnia wykazuje formalne podobieństwo do przesłanki, która tkwi u podstaw krytyki kultury Rousseau: i ten autor jest przekonany, że współczesne wyobcowanie stanowi symptom sięgającego daleko w przeszłość zaburzenia ludzkiego postępowania, co uzasadnia odwołanie się do stanu natury. Ponadto istnieją wyraźne zbieżności obu koncepcji w odniesieniu do kwestii metodycznego charakteru prezentacji początków cywilizacji: jak Rousseau pozostawia czytelnika w niepewności, czy jego szkic stanu natury jest fikcją, czy też odpowiada empirii, tak Horkheimer i Adorno nie wyjaśniają, jak należy rozumieć ich dygresje dotyczące ludzkich pradziejów. Z jednej strony bowiem tekst zawiera liczne zakamuflowane aluzje do etnologicznych i antropologicznych osiągnięć badawczych, z drugiej jednak strony jest w swych konkluzjach tak jednostronny i radykalny, że w rezultacie wiele przemawia za ujęciem czysto fikcyjnym.

Gdy prześledzi się metodyczne podobieństwa aż do tego momentu, tym wyraźniej ujawni się merytoryczna różnica omawianych teorii: o ile Rousseau wiąże początek cywilizacyjnej aberracji z międzyludzką komunikacją, Horkheimer i Adorno przypisują ten skutek pierwszemu aktowi racjonalnego wykorzystania procesów przyrodniczych. Wbrew dominującej dotąd w tradycji marksistowskiej pozytywnej interpretacji ludzkiej pracy, postrzegają jedynie ten jej aspekt, który służy instrumentalnemu panowaniu: poprzez wysiłek, jakiego wymaga praca, podmiot kształtuje zdolność do racjonalnej kontroli swych naturalnych popędów; natomiast naturalne środowisko jest za pośrednictwem pracy redukowane do sfery realizacji ludzkich celów. Oba powyższe twierdzenia umożliwiają taką interpretację, zgodnie z którą proces cywilizacyjny może być sprowadzony - nie mniej jednostronnie niż w krytyce kultury Rousseau - do logiki postępującego rozkładu: pierwszy akt instrumentalnego panowania, mocą którego człowiek wdraża się do stawiania oporu przyrodzie, znajduje kontynuację w stopniowym dyscyplinowaniu jego życia popędowego, w zubożeniu jego zmysłowości oraz w rozwoju społecznych stosunków panowania. U Rousseau proces rozkładu kończy się nie kontrolowaną walką o prestiż wszystkich przeciw wszystkim, zaś u Horkheimera i Adorna prowadzi ostatecznie do totalitarnej dyktatury współczesności. Historyczna spirala narastającego urzeczowienia osiąga tu apogeum, albowiem kształtuje w społeczeństwie nową formę stosunków naturalnych, na gruncie których indywidua kompletnie wyjałowione duchowo są wydane na łup działających w myśl zasad egoistycznej racjonalności organizacji-molochów, tak jak w czasach prehistorycznych - niezwyciężonych sił przyrody.

Historiozoficzna interpretacja genezy współczesnego totalitaryzmu, jaką proponują Horkheimer i Adomo, nawiązuje wyraźnie do marksistowskiej asymilacji

teorii racjonalizacji Webera: nawet dyktaturę systemów władzy zakrzepłych w totalitaryzmie można pojmować jako społeczne ucieleśnienie procesu kognitywnego, który w formie metodycznego doskonalenia wiedzy rozporządzalnej przenika od zarania ludzkie dzieje. Tego rodzaju koncentracja na logice rozwoju rozumu instrumentalnego nieuchronnie pociąga za sobą dwojakie ograniczenie perspektywy badawczej, co odbija się niekorzystnie na diagnozie totalitaryzmu. Po pierwsze, pomija się tu te wszystkie historyczne czynniki jego narodzin, które nie wiążą się mniej lub bardziej bezpośrednio z procesem technicznej racjonalizacji. Toteż jakkolwiek Horkheimer i Adorno włączają do swych analiz np. rozwój mass mediów, chociaż starają się uwzględniać psychiczne dyspozycje do określonych zachowań, ich rozważania ogranicza to, że wszędzie dopatrują się przejawów rozumu totalitarnego.

Z perspektywy zadania filozofii społecznej istotniejszy jest jednak drugi mankament: gdy totalitarną dyktaturę traktuje się jako punkt kulminacyjny procesu racjonalizacji sięgającego prehistorii ludzkiego gatunku, znika właściwie z oczu jej specyfika; tym oto sposobem już nie rzeczywistość społeczna samego totalitaryzmu, lecz całość procesu cywilizacyjnego okazuje się formą społecznej patologii. Jak Rousseau, tak również Horkheimer i Adomo są zmuszeni bezgranicznie rozciągnąć domniemanie patologii: spoglądając na proces dziejowy przez pryzmat potęgowania się zamierzchłych zaburzeń, nie sposób dojrzeć zjawisk postępowych, jak rozszerzenie swobód prawnych, demokratyzacja decyzji politycznych, czy otwarcie przestrzeni indywidualnego działania, na tle których można dopiero w ogóle zidentyfikować społeczne patologie jako dziejowe aberracje[17]. Wydaje się, że jest to właśnie słaby punkt *Dialektyki oświecenia,* który Hannah Arendt miała przed oczami, dokonując własnej analizy totalitaryzmu. Bowiem w świetle jej rozważań powstanie totalitarnej dyktatury stanowi rezultat społecznej patologii, do której mogło dojść jedynie we współczesnych społeczeństwach.

Przesłanką analizy totalitaryzmu Hannah Arendt jest taka forma filozofii społecznej, która, podobnie jak diagnoza epoki młodego Hegla, wykazuje tendencję do przedstawiania prawnych motywów krytyki tylko w zawoalowanej postaci historycznej idealizacji. Hannah Arendt przez całe życie była przekonana o tym, że oznaką deformacji świata społecznego są zjawiska, które grożą unicestwieniem komunikatywnych założeń publicznej dyskusji zagadnień politycznych. Zamiast jednak uzasadnić tę tezę antropologicznie, by stała się dzięki empirycznym świadectwom dowodliwa, usiłuje jej bronić wyłącznie za pośrednictwem idealizującego opisu antycznej *polis.* Usunięcie z fragmentów jej dzieła, które służą nakreślonemu celowi, wszelkich historycznych odniesień, ujawnia antropologiczne tezy, tworzące podstawę społecznofilozoficznej diagnozy Arendt: ludzkie podmioty są zdane na ukazywanie się oraz zdobywanie akceptacji w sferze publicznej, gdyż tylko w ten sposób mogą osiągnąć równowagę psychiczną i samowiedzę, których potrzebują, by rozwiązywać problemy egzystencjalne i ponosić ryzyko. Jednostkowy podmiot może ponadto tylko wtedy doświadczać siebie jako wolnej istoty, gdy posiądzie umiejętność aktywnego angażowania się w publiczną dyskusję kwestii

[17] Por.: J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Frankfurt/M. 1985, r. V, s. 130 i n.

politycznych. Obie te tezy razem wzięte prowadzą do systemowej konkluzji, której Hannah Arendt nadaje postać normatywnego opisu antycznej *polis,* bądź filozoficznej rehabilitacji Arystotelesowskiego pojęcia praktyki: indywidualna wolność i praktyka publiczna są tak ze sobą splecione, że tylko istnienie w społeczeństwie sfery publicznej o charakterze politycznym daje człowiekowi szansę na udane życie.

Powyższa konstatacja implikuje ideał społeczeństwa, którym Hannah Arendt posługuje się także jako kryterium, pozwalającym uznać system władzy totalitarnej za społeczną patologię. Biorąc pod uwagę nie czasowe następstwo pism, lecz systemowe konstytuowanie się filozofii społecznej Arendt, można wyodrębnić w jej rozważaniach dwa etapy: po pierwsze, odnotowuje się tu ogólną tendencję nowoczesnego społeczeństwa industrialnego do wyobcowania ze świata, by następnie w systemie władzy totalitarnej dostrzec jego szczególną formę a zarazem kulminację. Analizę społecznych sposobów działania, które stanowią istotę współczesnego wyobcowania ze świata, Hannah Arendt zawarła w studium pt. *The Human Condition.* Główna teza tego tekstu brzmi następująco: w warunkach postępującej industrializacji techniczne formy działalności wytwórczej oraz pracy uzyskują tak silną dominację społeczną, że istnieje niebezpieczeństwo całkowitego wyparcia praktyki publicznej narady i komunikacji, torującej drogę wolności. Ponieważ ulega przy tym ograniczeniu właśnie ta sfera działania, w ramach której - jako jedynej - może zrodzić się zaufanie indywiduum do siebie samego, do innych ludzi oraz do świata, ze zwycięskim pochodem techniki idzie nieuchronnie w parze wzmaganie się powszechnego wyobcowania[18].

Hannah Arendt uważa, iż procesy te stanowią społeczno-kulturową pożywkę dla totalitaryzmu. W swym szeroko zakrojonym studium pt. *Korzenie totalitaryzmu* pokazuje, że w systemie dyktatury narodowego socjalizmu utracenie świata przez współczesnego człowieka jest nadużywane w celu mobilizacji mas: wobec atrofii przestrzeni publicznej, indywidua pozbawione wszelkiej sensotwórczej interakcji, zdane na siebie i niepewne własnej tożsamości, tylko w ruchach totalitarnych znajdują odpowiednią formę organizacji swych interesów. Lecz tego typu masowe organizacje mogą jedynie wtedy osiągnąć stabilność, gdy zarazem tworzą kolektywne ideologie, kierujące całą agresją na zewnątrz i koncentrujące ją na zewnętrznym wrogu, by wewnątrz wywołać poczucie wspólnego zagrożenia i odpowiedzialności. Tak powstaje koniec końców owo fatalne, śmiercionośne błędne koło, bowiem ruchy totalitarne mogą zachować władzę pod warunkiem ustawicznego stosowania swych ideologii w praktyce masowego zniszczenia.

W porównaniu z historiozoficzną wykładnią Horkheimera i Adorna, powyższa analiza totalitaryzmu wydaje się skromna z punktu widzenia aspiracji racjonalno-krytycznych, uboga w niuanse psychologiczne i wręcz naiwna, jeśli wziąć pod uwagę sposób funkcjonowania nowoczesnych mass mediów. Jednak z perspektywy społecznych przesłanek władzy totalitarnej, w obliczu społecznej patologii jako jej źródła trudno nie dostrzec, że interpretacja Hannah Arendt wyjaśnia nieporównanie więcej: teza - zgodnie z którą wraz z rozszerzeniem działalności technicznej ulega ograni-

[18] Nader przejrzyście przedstawia ten wątek G. Kateb w: *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil.* Totowa, New Jersey 1984, r. 5, s. 149 i n; odnośnie do analizy totalitaryzmu: tamże, r. 2, s. 52 i n.

czeniu sfera aktywności wolnościotwórczej, czemu nieuchronnie towarzyszy rozkład politycznego życia publicznego, pozbawiający ostatecznie władzę totalitarną wszelkich granic - nie tylko pozostaje w znacznie ściślejszym związku z realnymi procesami historycznymi niż rozważania zawarte w *Dialektyce oświecenia;* przede wszystkim teza ta kieruje uwagę na społeczną aberrację, której współczesne społeczeństwa nie przezwyciężyły nawet wtedy, gdy narodowy socjalizm został pokonany, a stalinowski aparat władzy w znacznej mierze utracił cechy terrorystyczne. Nic więc dziwnego, że właśnie teoria Hannah Arendt, nie zaś *Dialektyka oświecenia,* inspirowała filozofię społeczną w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Na wszystkich nieomal autorów, podejmujących w owym czasie próbę filozoficznej interpretacji epoki, wywarły wpływ jej pisma: czy będzie to, jak u Habermasa, podjęcie dyskusji wolnej od dominacji, czy Corneliusa Castoriadisa idea praktyki rewolucyjnej, czy wreszcie w teorii Charlesa Taylora wyobrażenie sfery publicznej jako gwaranta wolności, stale punkt wyjścia krytycznej analizy stanowi podzielane z Hannah Arendt przeświadczenie, że supremacja działalności instrumentalnej grozi unicestwieniem obszaru działania komunikatywnego.

Z niemieckiego przełożyła:
Halina Walentowicz

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

ODO MARQUARD
Uniwersytet w Gießen

PRZYSZŁOŚĆ WYMAGA PRZESZŁOŚCI

Rozważania filozoficzne o nowoczesności i człowieczeństwie*

Filozofia istnieje, kiedy myśli na przekór. Zaczynam moje „myślenie na przekór" (Trotzdemdenkerei) w sposób dosyć abstrakcyjny, żeby zaraz na początku spełnić obowiązek wysławiania się abstrakcyjnego, któremu od dawna podlegają filozofowie.

Frankfurcki filozof Theodor W. Adomo odniósł się w swoim artykule o Thorsteinie *Veblens Angriff auf die Kultur* — przedrukowanym w roku 1995 w Adoma "Prismen" — do słynnego centralnego pytania Kanta: „w jaki sposób możliwe są zdania syntetyczne a priori"? „Gdybyśmy chcieli — pisał tam Adorno — przeformułować pytanie Kanta, to mogłoby ono równie dobrze dzisiaj brzmieć: w jaki sposób w ogóle możliwe jest to, co nowe"? Istotnie jest to pytanie centralne. Jego postawienie jest czymś koniecznym, zwłaszcza dla filozofa, który — jak ja tutaj — chce wypowiadać się o nowoczesności i przy tym o przyszłości ludzi. Albowiem w świecie nowoczesnym oczekuje się od przyszłości w stopniu wzrastającym, z dobrymi albo złymi przeczuciami, że jest ona tym, co nowe.

Wydaje mi się, że jedna z najważniejszych odpowiedzi na to pytanie: w jaki sposób w ogóle możliwe jest w wymiarze ludzkim to, co nowe? — jest następująca: to, co nowe nie jest możliwe bez tego, co stare. Taka jest moja teza i daje się ona sformułować w następujący sposób: przyszłość wymaga przeszłości. Wyjaśnię tę tezę w kolejnych trzech częściach.

* Odo Marquard jest emerytowanym profesorem filozofii w Gießen. W latach 1985-1987 był prezydentem Niemieckiego Towarzystwa Filozoficznego (Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland). W roku 1984 otrzymał nagrodę im. Sigmunda Freuda za pracę naukową przyznaną przez Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. W 1992 roku otrzymał prestiżową nagrodę im. Erwina Steina. W roku 1994 otzrymał doktorat *honoric causa* oraz Schillerowską profesurę filozofii w Uniwersytecie w Jenie. Sam o sobie mówi: „jestem sceptykiem". Natomiast przez innych często jest zaliczany do „klasyków" postmodernizmu.
Niniejszy wykład został wygłoszony w Instytucie Goethego w Warszawie 24 kwietnia 1996 r. Oryginalna werska wykładu: *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Betrachtungen über Modernität und Menschlichkeit.* Por. także artykuł tegoż autora: *W sprawie dietetyki oczekiwania na sens. „*Edukacja Filozoficzna" 13/1992, s. 21-27, a także związany z tą tematyką zbiór jego rozpraw *Apologia przypadkowości.* Oficyna Naukowa, Warszawa 1994 i *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad.* Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.

1. Niezadowolenie z przyspieszenia zmian

Świat nowoczesny zaczyna się tam, gdzie człowiek wykracza w sposób metodyczny poza swoje tradycje: gdzie jego przeszłość emancypuje się od jego przeszłości. Gdzieś do połowy 18 wieku proces ten przeniknął do języka, filozofii, nauki, literatury i polityki. Od tego czasu dysponujemy słowami i są to zazwyczaj słowa w liczbie pojedynczej, które odnoszą się do procesu emancypacji, na przykład słowa „postęp", „oświecenie", „dzieje", rewolucja", ale także „nauka", „technika". Ludzka przyszłość będzie teraz, i to dopiero teraz, w sposób emfatyczny tym, co nowe, kiedy uniezależni się od różnorodnych językowych, religijnych, kulturowych, familiarnych tradycji przeszłości: wielkie potencje nowoczesności pracują, co do tendencji, neutralnie wobec tredycji.

Neutralnie wobec tradycji pracuje, po pierwsze, nowoczesna nauka przyrodnicza. Tylko w ten sposób może ona dokonywać jednolitych pomiarów, eksperymentować i dochodzić do wyników niezależnych od tradycji, które podlegają weryfikacji.

Neutralnie wobec tradycji pracuje także, po drugie, nowoczesna technika: tylko w ten sposób może ona zastąpić narosłą rzeczywistość przez sztuczną rzeczywistość funkcji, w wymiarze dającym się zastosować w skali globalnej.

Neutralnie wobec tradycji pracuje—po trzecie—nowoczesna gospodarka: tylko w ten sposób, przez odwołanie się do jednolitej jednostki pieniądza neutralnego wobec tradycji, produkty mogą—wśród nich także techniczne — stać się towarami na rynku światowym.

Neutr alnie wobec tradycji pracują, po czwarte, nowoczesne media informacyjne: tylko w ten sposób, przez odwołanie się do obrazów i systemów danych, niezależnych od tradycyjnych języków, informacje będą, ze wzrastającą szybkością i w wielkiej ilości, komunikowane w skali globalnej.

Wszystkie te modernizacje operują z zasady w sposób neutralny wobec tradycji: dla człowieka nowoczesnego — zaakcentował to Joachim Ritter — „przyszłość odrywa się od przeszłości". Przyszłość staje się — nowocześnie i przede wszystkim nowocześnie—w sposób emfatyczny tym, co nowe, kiedy neutralnie ustosunkowuje się do tradycji. Świat nowoczesny jest w poważnym stopniu — „epoką neutralizacji" *(Zeitalter der Neutralisierung).*

Niewątpliwie proces ten przysparza ludziom niekwestionowanych korzyści życiowych: żyjemy dzisiaj bardziej uniezależnieni od nędzy, bólu niż kiedykolwiek przedtem. Nikt nie może szczerze życzyć sobie powrotu czasów, w których na przykład interwencje chirurgiczne musiały odbywać się bez stosowania narkozy. Równocześnie w świecie nowoczesnym powstają — wspomagane przez ten proces neutralizacji przeszłości *(Herkunftsneutralisierungen)*—bezsporne osiągnięcia społeczne: dla zaspokojenia śmiertelnej kolizji tradycji *(Jraditionskollisionen)* powstaje właśnie nowocześnie neutralne względem tradycji państwo: w celu poskromienia jego władzy, powstaje akurat nowocześnie podział władz, i w ten sposób dochodzi w sferze świata obywatelskiego (właśnie nowocześnie) do sformułowania praw człowieka: do instytucjonalnej gwarancji egalitarnej szansy na rozwój indywidualności, do przyzwolenia dla wszystkich na bycie innymi *(Anderseindiirfen für alle).* Słowem: niewątpliwie w świecie nowoczesnym istnieje postęp.

Jednocześnie mamy do czynienia w świecie nowoczesnym z niezadowoleniem z postępu. Ma to związek z przyspieszeniem w nim zmian *(Wandlungsbeschleunigung).* Jacob Buckhard scharakteryzował w swoich *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* „kryzysy historyczne" jako „procesy przyspieszone" *(beschleunigte Prozesse).* Reinhard Kosellek zgeneralizował tę charakterystykę: świat nowoczesny jest w całości takim przyspieszonym procesem.

Ponieważ nasza przyszłość — jak już zaznaczono — we wzrastającym stopniu staje się nowocześnie neutralna względem przeszłości, to modernizacje w znacznym stopniu mniej hamowane przez tradycje, mogą zostać przyspieszone. I tak nasza wiedza wzrasta ciągle szybciej, a technika daje coraz szybciej i coraz lepsze rozwiązania. Nasza gospodarka coraz szybciej rozpowszechnia te oferty na świecie, zaś informacja — w epoce nowych mediów — staje się coraz bardziej wszechobecna. Dlatego powiększa się — co filozoficznie podkreślił przede wszystkim Hermann Lübbe — prędkość narastania innowacji *(Innovationsgeschwindigkeit).* Także wzrasta tempo jej starzenia się *(Veraltungstempo),* i coraz więcej nowości podlega temu prawu, bo żyjemy w świecie przyspieszonych zmian. AJe mimo tego — z tego przyspieszonego procesu zmian nie jesteśmy zadowoleni.

Jeśli chodzi o przyczynę tego niezadowolenia, to mamy pod ręką dwie diagnozy, które odwołują się do przeciwstawnych ocen, ale obie wpływają na nasze obecne usposobienie. Jedna z nich mówi: niezadowolenie bierze się stąd, że postęp, aczkolwiek przyspieszony, jest ciągle zanadto hamowany i już od dawna nie dzieje się dostatecznie szybko; można było pójść o wiele dalej, ale tego nie uczyniono. Druga diagnoza oznajmia: niezadowolenie bierze się stąd, że ów przyspieszony proces jest za mało wyhamowany i właśnie dlatego jest zbyt szybki, posunęliśmy się za daleko. Jako konsekwencje, w zależności od oceny, nasuwają się dwa pozornie przeciwstawne środki zaradcze. Jedni sądzą, że przyspieszenie postępu winno zostać zintensyfikowane, i to w sposób radykalny, rewolucyjny. Drudzy natomiast sądzą, że przyspieszenie, które ma na celu postęp, musi zostać radykalnie zmniejszone poprzez odmowę wspierania go *(Ausstieg).* Wydaje mi się, że oba ekstremalne żądania natychmiastowej, ultymatywnej i absolutnej zmiany: wezwanie do rewolucji i wezwanie do odmowy udziału, konwergują przynajmniej w jednym punkcie, bo oba chcą usunąć niezadowolenie z przyspieszonych zmian przez radykalną zmianę owego przyspieszenia w jedną lub drugą stronę *(Beschleunigungsüberbietung).* Jednak, jak sądzę, nie jest to możliwe, co spróbuję za chwilę uzasadnić.

2. Krótkość życia i ludzka powolność

W jaki sposób to, co nowe, jest w ogóle możliwe w ludzkim wymiarze? Pytając precyzyjniej: czy ludzie są w stanie skonsumować każdą ilość innowacji? Sądzę, że nie, bowiem życie ludzkie trwa za krótko, żeby móc wprowadzić w nim zbyt wiele zmian. Istnieją szczególnie nieskazitelni filozofowie, którzy zdanie „życie jest krótkie", uznają za coś filozoficznie mało ważnego. Na przykład owi „czyści" filozofowie transcendentalni, którzy swoją filozofię przyrządzają wedle recepty z Królewca z roku 1787. Jednak jako sceptyk filozoficzny uważam to zdanie — *vita brevis* — po prostu za absolutnie centralne. Nasze życie jest krótkie, ponieważ nie zawsze

tu byliśmy, bo kiedyś się narodziliśmy i nie zawsze tu będziemy, bo umrzemy; jesteśmy ograniczeni przez narodziny i śmierć. Przy czym prawdą jest, że zarówno liczba narodzin, jak i zgonów w całej ludzkiej populacji wynosiły i nadal wynoszą 100 %.

Życie jest krótkie. Ludzie są, z jednej strony, stale zbyt późno urodzeni *(Spätgeborene)*. Gdziekolwiek coś zaczynają, to tak naprawdę nie ma to początku. Przed każdym z nas byli już inni ludzie, w których tradycje lub przyzwyczajenia zostajemy zakorzenieni, tak że stają się naszą przeszłością, do której musimy nawiązać. To nawiązanie ma charakter uniwersalny, ponieważ ludzie „są" — z drugiej strony — byciem „ku śmierci" *(Sein zum Tode)*. Umierają niezależnie od tego, jak długo trwało ich życie, i umierają stale „za szybko" (albo, jak powiedział lord Keynes: *„in the long run we all are dead")*. Ludzie stale mają za mało czasu, bo każdy z nich przychodzi za późno i odchodzi za wcześnie: najbardziej wyczerpanymi zasobami ze wszystkich zasobów jest nasz czas życia. Dlatego jesteśmy odniesieni do naszej przeszłości: po prostu nie mamy dość czasu, żeby na nowo uregulować większość naszych spraw; nie mamy dość czasu, aby dowolnie daleko uciec od naszej przeszłości na drodze zmian i odnowienia naszych form życia.

Również nasza śmierć jest szybsza od większości naszych innowacji. Przy tym nie przeczę, że posiadamy wolność do tworzenia tego, co nowe i zdolność do wprowadzania zmian; twierdzę tylko, że ta wolność jest ograniczona przez krótkość naszego życia. Dlatego musimy żyć odnosząc się do przeszłości w przeważającej ilości przypadków. Stale musimy być tymi, którymi już byliśmy, a nasze zmiany są niesione przez nasze braki zmian *(Nicht-veränderungen)*. To, co nowe, w dużej mierze nie jest możliwe bez tego, co stare: przyszłość potrzebuje przeszłości. Z tego, jak sądzę, wynika to, że ludzie, jako uwarunkowani przez krótkość życia, nigdy nie mogą dowolnie wyskoczyć ze swej skóry przeszłości *(Herkunftshaut)* i są w sposób zasadniczy oporni na zmiany. Albo wyrażając się w inny sposób: ludzie są, niezależnie od tego, jak szybkimi mogliby być jako wyspecjalizowani eksperci modernizacji, w sposób zasadniczy powolni.

Z tego wynika fundamentalna trudność związana z nowoczesnym — przyspieszonym pod względem zmian — światem: ludzie są w nim powolni, zaś sam świat nowoczesny jest szybki. Nie wolno nam ani pozbyć się tego szybkiego świata, ani owych wolnych ludzi. Kto neguje przyspieszony pod względem zmian świat, ten wyrzeka się środków potrzebnych człowiekowi do przeżycia. Kto neguje powolnego człowieka, ten wyrzeka się ludzi. A to znaczy, że w świecie nowoczesnym musimy realizować obie możliwości, tj. żyć szybko i wolno zarazem. Nie chodzi akurat o to, żeby wyrzekać się nowoczesnego świata (na drodze rewolucji lub odmowy w nim uczestnictwa) i pozbyć się, w stylu antymodernistycznym, napięcia między prędkością a powolnością. Idzie raczej o to, aby w świecie nowoczesnym wytrzymać napięcie między powolnością a prędkością, gdy jako ludzie, zachowujemy w świecie nowoczesnym — w obliczu przyspieszonych w nim zmian — możliwość życia powolnego. Dlatego do świata nowoczesnego należy, obok jego prędkości, na zasadzie kompensacji — rozwój form, które pozwalają człowiekowi żyć w tym szybkim świecie w sposób powolny i w otoczeniu budzącym zaufanie. Ale jak może się to udać?

Jaskrawego przykładu na to, jak to się robi, dostarczają nam małe dzieci. To właśnie one, dla których rzeczywistość jest czymś nieskończenie nowym i obcym, noszą swoją żelazną rację tego, co budzi zaufanie, i stale i wszędzie zabierają ze sobą jako swoje maskotki *(Teddybären).* Dzieci kompensują swój deficyt zaufania przez trwałą prezentację tego, co budzi zaufanie. W tym świecie przyspieszonym pod względem zmian i przez to stale na nowo stającym się obcym współczesnemu człowiekowi, także dorośli potrzebują, nawet ci najbardziej wykształceni, swoich maskotek. Np. gdy wszędzie ze sobą zabierają klasyków, przy których mają poczucie więzi, bo wiedzą, o czym oni mówią. I tak przechodzi się przez rok z Goethem, przez studia z Habermasem, a z Reich-Ranickim przez literaturę.

Ogólnie obowiązuje zasada: im szybciej przyszłość staje się współcześnie tym, co nowe — tym, co obce — tym więcej przeszłości musimy, na zasadzie funkcji maskotki, zabrać ze sobą w przyszłość. Dlatego też zawsze musimy więcej zachować z tego, co stare i o nie się troszczyć. Z tych też powodów wprawdzie obecnie zapominamy coraz więcej i odrzucamy więcej niż kiedykolwiek wcześniej, ale także dzisiaj więcej sobie przypominamy i zachowujemy respektu wobec tego, co stare, niż wcześniej. Czas deponowania odpadków *(Entsorgungsdeponien)* jest jednocześnie deponowaniem czci *(Verehrungsdeponien),* czasem muzeów. Jeżeli ludzie w świecie nowoczesnym, przyspieszonym pod względem zmian i przez to w znacznym stopniu pozbawionym ciągłości, muszą się szczególnie troszczyć o zachowanie swojej ciągłości *(Kontinuität),* to w tym świecie powstaje, i tylko w nim, zmysł historyczny *(der historische Sinn).*

Jednocześnie przypuszczam, że pierwsze doświadczenie z historią, przez które każdy musi przejść, można oddać tak: ileż to zmieniło się nawet tam, gdzie prawie nic się nie zmieniło. Wszakże drugim, ważniejszym doświadczeniem jest takie: jak niewiele zmieniło się nawet tam, gdzie prawie wszystko się zmieniło. Zmysł historyczny jest przede wszystkim zmysłem ciągłości, zmysłem powolności i podstawowe doświadczenie historii polega na — jak sądzę — czymś więcej niż na doświadczaniu zmienności, jest doświadczeniem jej granic. Odnosi się to również do zmysłu estetycznego: czymś ważniejszym od innowacji jest w sztuce współczesnej to, że uwrażliwiają nas one i dają trwałą orientację na całe życie. W ten sposób znowu powraca powolność do szybkiego świata, której ludzie w tym świecie potrzebują, bo przyszłość potrzebuje przeszłości. Fakt ten jest od dawna znany roztropnym planistom gospodarki, chociaż nie wszystkim ministrom nauki. Niemiecka Republika Federalna, jako centralny punkt przemysłu, jest wtedy w stanie lepiej utrzymać swoją pozycję, kiedy także uzyska siłę przyciągania jako centrum kultury, co czego *nota bene* mogą się również przyczynić uprawiane na dobrym poziomie nauki humanistyczne. Przede wszystkim istnieją tradycje i zwyczaje, które obecnie są chwalebne w świecie nowoczesnym w wielu różnorodnych formach i postaciach, i przez to właśnie są przyjazne ludzkiej indywidualności. Wśród nich zwłaszcza stare zwyczaje (na przykład instytucja rodziny) zachowują szczególną ważność *(Vorteil);* akurat w świecie o wysokim tempie innowacji, stare formy życia są w najmniejszym stopniu podatne na starzenie się, ponieważ one już są stare. W jednym zdaniu: współcześni ludzie pozostają, mimo wzrastającej szybkości, tymi, którymi, tak czy owak, muszą pozostać, mianowicie powolnymi. Ponieważ ludzie

nowocześni — właśnie oni — kompensują wzrastającą prędkość poprzez kultywowanie powolności, przez kulturę ochraniania.

W końcu nowoczesne przyspieszenie zmian samo służy ludzkiej powolności: do wzrastającego tempa starzenia się świata nowoczesnego należy także wzrastające tempo starzenia się tego, co już się zestarzało. Im szybciej to, co nowe staje się tym, co stare, tym szybciej może to, co stare stać się tym, co najnowsze. Dlatego przy współczesnym biegu historii należy, nie popadając w zniecierpliwienie, dać się prześcignąć i poczekać, póki świat wyprzedzający nas w biegu o jedno okrążenie — dublując nas — znowu nie pojawi się obok. Ci, którzy chwilowo i w coraz krótszych odstępach liczą na awangardę, będą tyleż błędnie co efektywnie znowu uważać nas za czołówkę. W ten sposób, na podstawie powolności, wzrasta szansa znalezienia się na wysokości czasu bycia *(up to date).*

To, co ludzie, tak czy owak, muszą czynić z powodu krótkości swego życia, jest akurat godne polecenia w świecie szybkim pod względem zmian, mianowocie: żyć wolno, a dokładniej mówiąc, żyć również wolno. Ponieważ właśnie tylko człowiek spowolniony może sprostać szybkiemu światu. W kolejnej części chciałbym to zilustrować i zarazem skonkretyzować na jednym przykładzie.

3. Nowe media i stare umiejętności

Sądzę, że akurat najnowsza technologia, na przykład nowe media potrzebują starej rutyny i przyzwyczajeń *(alten Fertigkeiten und Gewohnheiten).* Również media przyszłości potrzebują przeszłości. Dlatego człowiek spowolniony, mimo wszystko, nie powinien żywić strachu przed nowymi mediami informacyjnymi, przed ich aktualną i przyszłą szybkością *(Schnelligkeit).*

Naturalnie mam świadomość, że jestem tym, który psuje grę *(Spielverderber),* zwłaszcza najbardziej obecnie ulubioną grę społeczną zawną antymodemizmem. Ponieważ nasi urzędowi atleci biadolenia *(Jammerathleten),* geniusze narzekania *(Klagegenies)* i inne Kasandry są odmiennego zdania. Począwszy od tych, którzy mają tylko ogólną awersję do techniki *(Technophobiken),* poprzez tych, którzy przysięgają na Neila Postmana, aż po Waltera Jensa (starzy rzymianie mieli swoją gęś kapitolińską; dzisiejsi Niemcy mają kapitolińskiego Jensa). Przecież ja sam nie zaprzeczam temu, że to wszystko ma miejsce: nie pisze się więc żadnych listów, ponieważ telefonuje się. Nie studiujemy więcej żadnych artykułów, ponieważ kopiujemy je. Nie czyta się więcej żadnych książek, ponieważ wydają się czymś obcym. Odkłada się gazety, ponieważ automatycznie wywołuje się dane. I tak można uważać, że nowe media informacyjne są atakiem na czytanie. Można sobie wyobrazić taki oto dialog: Chciałbym pani/panu sprawić radość. Czy może przez książkę? Odpowiedź: Nie, dziękuję, mam już jedną. Można to jeszcze dodatkowo podkreślić przez ów sarkastyczny sygnał radości, obiecujący pewną nadzieję, który usłyszałem po raz pierwszy od Wolfa Lepeniesa: bądź co bądź wzrasta tendencja do posiadania drugiej książki. I w ten sposób, poprzez ową przewagę wiadomości negatywnych, które naśladuje nasz krytyk najnowszych mediów, dochodzimy do pesymistycznego do nich nastawienia. Można by mniej więcej powiedzieć, że jesteśmy pierwszymi Laokoonami, którzy nie zostali uduszeni przez węża, ale przez kabel. Nadto nowe

media „zabawiają nas na śmierć", ponieważ nawet najbardziej poważna powaga *(ernsteste Ernst)* zostaje tam zainscenizowana, zgodnie z prawami mediów, jako gra; nawet moralność zostaje tam przedstawiona jako instytut teatralny *(theatralische Anstalt).* Przeciwnie, racja jest raczej po stronie tego, co już stwierdziłem: im bardziej nowe media oddziaływują na nas, tym bardziej nieuchronnie odniesione są do starych — powolnych — ludzi, z ich starą rutyną. Również media przyszłości potrzebują przeszłości i żyją z tej przeszłości. Na zakończenie spróbuję zaprezentować dwa krótkie wzorcowe wskazania.

A. Również i mnie media informacyjne, które uznaje się za technologię przyszłości, ułatwiają życie. Oszczędzają nam one trudu zdobywania informacji i przyczyniają się do przezwyciężania trudności, jakie mamy ze sterowaniem *(Steuerngsschwierigkeiten).* Im lepiej to czynią, tym częściej się na nie skarżymy. Im lepiej powodzi się ludziom, tym gorszym znajdują to wszystko, dzięki czemu lepiej się im powodzi. Ponieważ jak tylko dobrze się nam powodzi, od razu stajemy się księżniczkami na ziarnku grochu. Rzeczywiste osiągnięcia nie są doceniane, lecz uważane za coś oczywistego. Naszą pełną uwagę przykuwają powstające szkody. A nowe media niewątpliwie przynoszą szkody. Na przykład: w społeczeństwie usług królem jest kient korzystający z usług. Ale, jak pokazał to Robert Hepp, jest on także królem, który coraz więcej sam musi robić. Im bardziej perfekcyjnie — pod względem elektronicznym bardziej komfortowo—jesteśmy obsługiwani, tym częściej musimy sami siebie obsługiwać. Musimy przecież studiować katalogi instrukcji obsługi, ćwiczyć diagnozy różniczkowe na wypadek awarii naszych elektronicznych word--procesorów, a cd czasu zainstalowania automatów bankowych wolno nam nawet stanąć w końcu w kolejkach do nich. Również media elektroniczne nie zaspokajają naszych nadmiernych oczekiwań. Nie jest to wymierzone przeciwko mediom elektronicznym, lecz przeciwko naszym nadmiernym oczekiwaniom, które — mimo wszystko—także posiadamy. Również i ja marzę o takim komputerze, który mógłby bezpośrednio czytać książki i byłby wyspecjalizowany w czytaniu nudnych książek oraz selekcjonowaniu z nich czegoś interesujśącego. Jednak takiego błogosławionego komputera nie będzie, bo technicy od komputerów mówią: niech pan precyzyjnie zdefiniuje, czego pan oczekuje, a wtedy my to zbudujemy. Ale kto bardziej precyzyjnie zdefiniuje to co jest nieoczekiwane niż przez to, że jest ono tym co nieoczekiwane. Ale wówczas uczyni je tym, co oczekiwane i pointa takiej maszyny na tym właśnie by polegała. I tak nie będzie istniał taki komputer marzeń, który byłby biednym połykaczem nudy *(Langeweileschlucker).* Ale nie występuję tu przeciwko komputerom, które mogą istnieć i które dobrze spełniają swoje zadanie ułatwiania nam życia.

B. Główne obciążenie przez nowe, dzisiejsze i przyszłe media, polega na nadmiarze informacji, które docierają do nas szerokim strumieniem. Ale my potrafimy w nim pływać, bo naszą arką Noego jest stara umiejętność polegająca na sięganiu po słowo mówione. Najpierw dwa wyjaśniające przykłady wzięte z życia uniwersyteckiego i z nauki. Po pierwsze: wielka ilość uniwersyteckich zarządzeń i urzędowych papierów wzrasta w stopniu wykładniczym, są to rocznie tysiące stron. Tego wszystkiego już się więcej nie czyta, bo najczęściej sięga się po telefon, aby poprosić specjalistę, aby krótko powiedział, o co w tych papierach chodzi. W ten sposób

zastępuje się nadmiar informacji przez przekaz ustny. Po drugie: nawet w najbardziej wąskiej specjalistycznej dziedzinie pojawia się tymczasem tak wiele prac, że nawet przy najlepszej woli można przeczytać z tego tylko małą cząstkę. Ale i tu również lekturę zastępuje się przez przekaz ustny. Naukowa turystyka *(Wissenschaftstourismuś)* prowadzi kogoś od kolokwium do kolokwium W pierwszym miejscu opowiada kolega A o jakiejś książce, której jeszcze nie zna, a o której w drugim miejscu opowiadakolega B, zazwyczaj mający inne zdanie niż kolega A, ale mówi coś bardzo podobnego. Dzięki temu dowiadujemy się, o czym jest ta książka. W trzecim miejscu, kiedy kolega C zaczyna mówić o tej samej książce, można już samemu zabrać glos; zaś w czwartym miejscu można już samemu rozpocząć rozmowę o tej książce, chociaż się jej nie czytało, i już się jej nie przeczyta, bo przecież już ją się zna.

W ten sposób przyswajamy sobie rocznie trzy lub czterocyfrową liczbę książek, których nie przeczytaliśmy: lekturę zastępuje się przez przekaz ustny. Ogólna reguła sztuki jest następująca: kompleksowość informacji zostaje zredukowana przez sięgnięcie do ustnego przekazu. W obliczu nadmiaru informacji produkowanych przez nowe media, nie prowadzi to do żadnego nowego analfabetyzmu, lecz jest starą sztuką powolnego człowieka, który potrafi obchodzić się z zalewem informacji. Już drukowanie książek, owo najstarsze nowe medium prowadziło do przeciążenia informacją: kto umiał czytać, musiał wówczas czytać *Biblię.* Ale i tego było już za wiele; człowiek i od tego został odciążony przez przekaz ustny, poprzez słuchanie Słowa Bożego głoszonego i wykładanego z ambony kościelnej, które ustnie wykładało to, co jest słuszne i ważne. Można, jak sądzę, zasadnie przypuszczać, że uczynienie przez reformację z kazania centralnego punktu nabożeństwa było przynajmniej również odpowiedzią na przeciążenie informacją sprokurowane przez rozpoczynający się druk książek. Jest to ta sama stara umiejętność, dzięki której jesteśmy zdolni do odciążenia się od zalewu informacji, płynących z mediów elektronicznych. W przyszłości nie będziemy bynajmniej ciągle siedzieli przed migocącymi ekranami, lecz — im więcej one migotają dostarczając nam danych — tym częściej będziemy zasiadali w małych czy dużych grupach, z dala od ekranów, po to, aby ustnie omówić niektóre z tych danych, uznanych za ważne z owego migocącego na ekranie strumienia informacji.

Jest to — i o to mi chodzi — na wskroś zwyczajna sztuka, a właściwie stara umiejętność sięgania do ustnego przekazu, dzięki której sprostamy wyzwaniom, przed jakimi postawią nas media przyszłości. W ten sposób dają się obłaskawić przybierające na szybkości media informacyjne, przez co znajdą się one w zasięgu człowieka spowolnionego. Również i w tym, co nowe można ujrzeć wymiar ludzki: jednakże nie bez tego, co stare.

Kończę powtarzając moją ogólną tezę o człowieku w świecie technicznych przemian. Jest ona następująca: im szybciej następują modernizujące zmiany, tym bardziej potrzebni i ważni będą ludzie spowolnieni. Ponieważ nowy świat nie może istnieć bez starych umiejętności, Człowieczeństwo bez nowoczesności jest chrome, nowoczesność bez człowieczeństwa jest zimna: nowoczesność potrzebuje człowieczeństwa, ponieważ przyszłość potrzebuje przeszłości.

Z niemieckiego tłumaczył:
Maciej Potępa

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

MAŁGORZATA CZARNOCKA
IFiS PAN w Warszawie

PODMIOT — TWÓRCA CZY DESTRUKTOR WIEDZY?

I

Neopozytywistyczny kanon dociekań wykluczył podmiot z problemowego uniwersum filozofii nauki. Badany był język jako gotowy wytwór, a jego użytkownicy, jego twórcy, geneza języka — nie byli dla tak wytyczonej problematyki istotni. Podmiot w neopozytywistycznej wizji odgrywać może rolę jedynie doskonałego automatu manipulującego symbolami językowymi według sztywnych reguł już jakoś znanych, od podmiotu niezależnych. Jest doskonale neutralnym medium pomiędzy światem a wiedzą; staje się epistemicznie przezr oczysty, a przez to zbędny w dociekaniach epistemologicznych.

W neopozytywistycznych uprzedzeniach ciągle obecnych we współczesnej filozofii nauki, determinujących obowiązujące w niej schematy myślenia utrzymuje się, że zwrócenie się ku kategorii podmiotu oznacza w istocie reakcyjny powrót do epistemologii immanentystycznej uznającej *cogito* za punkt wyjścia i fundament poznania, powrót do teorii poznania ze spekulatywną, bo najczęściej introspekcyjną metodą psychologiczną[1], z jej barierą pomiędzy przedmiotem a podmiotem, a jej totalnym subiektywizmem, który wydaje się od czasów Kanta nieuchronnym punktem dojścia filozofii transcendentalnej. Lingwistyczny zwrot dokonany przez filozofię analityczną (która neopozytywizm wyłoniła przecież jako jedną ze swoich szkół), nie zmierzał do wykluczenia kategorii podmiotowości, podobnie jak nie dezawuował innych lundamentalnych kategorii filozoficznych. Wskazywał inną metodę analizy problemów filozoficznych, mianowicie docieranie do ich sensów rzeczywistych albo do wykrywania tkwiących w nich pozorności poprzez medium języka, nakazywał też tą drogą rugować problemy bezsensowne i pozorne. Analiza pojęciowa jest środkiem tej filozofii. Jej zadanie wykracza poza krytykę (w Kantowskim rozumieniu) sensu.

Peter F. Strawson, dzieląc poglądy m. in. Bertranda Russella, Alfreda J. Ayera, George'a Moore'a, stwierdza: „(...) wydobywając różnice i podobieństwa między pojęciami, można uwidocznić związki, które zachodzą między poszczególnymi dziedzinami życia intelektualnego i ludzkiego. Tak więc te dwa zadania stanowią jedno. (...) zagadnienie nauk szczegółowych można ostatecznie włączyć w ramy pozytywnej koncepcji analizy (...)"[2]. Natomiast w neopozytywizmie zwrot lingwis-

[1] Wykluczyć trzeba m. in. antypsychologistyczną fenomenologię Husserla.

[2] P. F. Strawson: *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii.* Kraków 1994. s. 21. Strawson rozważa charakter filozofii analitycznej w całym rozdziale I: *Filozofia analityczna. Dwie antologie.*

tyczny pełnił funkcję nie tylko metody; zaczął ustanawiać dziedzinę problemową. Badanie języka było nie tylko warunkiem wstępnym filozoficznego dyskursu; analizy języka, jego struktur logicznych, tworzenie logicznych substytutów języka nauki wyczerpywały w ogóle filozoficzny namysł. Chociaż neopozytywistyczne ujmowanie nauki wyłącznie jako jej języka fundamentalnej erozji, podejrzliwość w stosunku do kategorii podmiotowości przetrwała i wpływa także na najnowsze filozoficzne wizje nauki, chociaż z pewnymi ostrożnymi i nie całkowicie akceptowanymi wyjątkami.

Podmiot wkracza do większości dotychczasowych filozoficznych koncepcji nauki jedynie jako destruktor ideału wiedzy, zakładanej wizji wiedzy absolutnej. Utrzymuje się, że podmiot, z jego specyficznym wyposażeniem percepcyjnym, z makroskopowym ciałem, z ograniczeniami fizjologicznymi i społecznymi tworzy wiedzę ułomną w porównaniu z poznaniem absolutnym osiąganym przez istotę epistemicznie nieograniczoną, doskonałą, porównywalną z demonem Laplace'a. W filozofii nauki, także w standardowej najnowszej, podmiot realny ujmowany jest nie jako tworzący wiedzę, a więc i określający jej naturę, a jako — przez swą epistemiczną ułomność w zestawieniu z podmiotem doskonałym, wyposażonym w Boskie władze poznawcze — niweczący możliwość wiedzy perfekcyjnie dokładnej, absolutnie adekwatnej, o nieograniczonym zasięgu. Standardowo podnoszone są takie oto kwestie dotyczące podmiotu. Zmysły podmiotu nie są w stanie uchwytywać percepcyjnie obiektów małych (tzw. mikroskopowych) i odległych (a więc większości obiektów we Wszechświecie), nawet przy użyciu percepcyjnych protez — optycznych wzmacniaczy zmysłów (mikroskopów, teleskopów rejestrujących sygnały bezpośrednio w kosmosie itp.).

Podmiot, będąc obiektem makroskopowym, zaburza procesy pomiarów w fizyce kwantowej tak istotnie, że poznanie „czystych" przedmiotów mikroskopowych nie jest możliwe. Podmiot doświadczenia popełnia błędy, m. in. błędy pomiarowe, w konsekwencji wikłając w nie wiedzę doświadczalną, a przez nią wszelką w ogóle wiedzę. W związku z tym wiedza faktycznie osiągana—nie jest absolutnie dokładna. Jeśli, przenosząc się na poziom metafizyki, przyjąć nieskończone bogactwo struktur świata i nieskończoną różnorodność jego obiektów (w tym własności i prawidłowości, czyli tzw. praw przyrody), to ludzki podmiot jako istota skończona nie jest w stanie poznawczo ogarnąć totalności świata. Skazuje to wiedzę na aspektowość, wycinkowość, ograniczoność. Psychiczna konstrukcja podmiotu jest konserwatywna i nieelastyczna, w tym konserwatywne i nieelastyczne są jego władze poznawcze, jego sposób myślenia i uzyskiwania wiedzy. Sprawia to, że podmiot nie zmienia zasadniczo raz przyjętych poglądów, najlepiej czując się w rozwiązywaniu łamigłówek Kuhnowskiej nauki normalnej. Rozwój wiedzy jest przez to spowolniany, a zmiany mają charakter pokoleniowy.

Generalnie rzecz ujmując, standardowe podejście do podmiotu w filozofii nauki prowadzi drogą zapominania, że ludzki podmiot wiedzę tworzy, że błędy, defekty, brak kopiującego jej charakteru należą do natury wiedzy jako tworu specyficznie ludzkiego, a nie są zakłóceniami obiektywności czy adekwatności pojawiającymi się wskutek epistemicznie destrukcyjnych i dlatego poznawczo niepożądanych działań istoty ludzkiej, która ingeruje w uzyskiwanie wiedzy okazjonalnie, a nie w sposób

konieczny. Ludzki podmiot jest ujmowany wyłącznie jako medium zakłócające procesy tworzenia wiedzy perfekcyjnie dokładnej i o ograniczonym zasięgu, owego permanentnego mitu epistemologicznych konstrukcji (głównie realistycznych, ale także antyrealistycznych jako punktu odniesienia krytyki) w filozofii nauki.

Wydaje się, że rozpatrywanie podmiotu wyłącznie jako generatora błędów i defektów poznawczych prowadzi w ogóle do ignorowania konstytutywnej funkcji podmiotu. Rodzą się zasadnicze wątpliwości: czy ludzki podmiot tak potraktowany jest w istocie jeszcze podmiotem poznania, a więc tym, który wiedzę wytwarza, czy jest on raczej medium, przedmiotem towarzyszącym poznaniu (a wobec tego nie podmiotem) deformującym wiedzę, której geneza pozostaje nieodgadniona, nie wiążąc się *sui generis z* ludzkim podmiotem? Ujmowanie funkcji podmiotu wyłącznie poprzez popełniane przez niego błędy, poprzez generowaną przez niego niedoskonałość (względem mitu Poznania Absolutnego), prowadzi w istocie do destrukcji kategorii podmiotowości.

Konstruktywna, a nie destruktywna rola podmiotu w poznaniu, jego udział w tworzeniu wiedzy (w stanowieniu jej natury, jej treści) wymaga reaktywowania, jeśli charakter wiedzy ma stać się faktycznie przedmiotem dociekań, jeśli filozoficzny namysł ma koncentrować się na wiedzy rzeczywistej. Wyliczanie „odpodmiotowionych" deformacji wiedzy skądś danej (uzyskiwanej w jakiś niewyjaśniony, paradoksalny nawet sposób poza podmiotem), klasyfikowanie subiektywnych „wtrętów" wiedzy idealnej (mitu nierealizowalnego), analiza błędów, zaburzeń podmiotowych, ograniczeń zasięgu wnoszonych przez podmiot służy całkiem innemu celowi. Służy mianowicie przedstawieniu przyczyn, dla których wiedza realna, faktycznie tworzona nie jest identyczna z zakładanym modelem wiedzy absolutnej, wiedzy utożsamionej z perfekcyjnym kalkowaniem bytu. Służy klasyfikacji rozbieżności pomiędzy obydwoma rodzajami wiedzy. Tak ustanowiona rola „czynnika ludzkiego" niekoniecznie prowadzi do wyjaśnienia natury wiedzy. Faktyczny powrót do kategorii podmiotowości musi odtwarzać *konstytutywną rolę podmiotu,* a mianowicie rolę tego, który wiedzę uzyskuje.

II

Istotne reaktywowanie kategorii podmiotowości w filozofii nauki musi przyjąć — jako swe fundamentalne założenie wstępne — że podmiot współtworzy (przynajmniej współtworzy, o ile nie jest, jak w koncepcjach tradycyjnie idealistycznych, jedynym czynnikiem kreacji) wiedzę, współustanawia jej naturę. Nie jest jedynie neutralnym treściowo pośrednikiem pomiędzy obiektywnym przedmiotem a absolutnie obiektywnym językiem. Nie jest też przedmiotem, podobnym do innych, który zaburza obiektywność poprzez specyficzne subiektywne dodatki nie wpływające na naturę wiedzy, a, przeciwnie, stanowiące (w poglądach optymistycznych — możliwą do wyrugowania, w pesymistycznych — nieusuwalną) narośl na ciele wiedzy idealnej, doskonale obiektywnej. Podmiot poznania współuczestniczy zarówno w tworzeniu przedmiotu, kreowaniu języka, w konstruowaniu metod naukowych, w kanonach myślenia specyficznie ludzkich, w konceptualizowaniu, w ustanawianiu problematyki, która ma jakiś związek z interesami praktycznymi lub

intelektualnymi ideami cywilizacji tworzącej naukę. Wszystkie w ogóle aspekty wiedzy i poznawania, łącznie ze standardami naukowości, są, można dowodzić na różne sposoby (w literaturze, nie tylko filozoficznej, wiele można odnaleźć twierdzeń, sugestii i inspiracji w tej materii) podmiotem przesycone. Podmiot je ustanawia nie tylko genetycznie.

Co dla epistemologii najważniejsze, przenika także do gotowych wytworów, a więc jest obecny w wykształconych metodach, w konstruowanym już języku, w treści wiedzy przede wszystkim. Jest czynnikiem tworzenia treści i generalnie natury wiedzy. Trzeba dopuścić — przynajmniej w roli hipotezy wyjściowej — antropomorficzny charakter wiedzy, uznać możliwość, że *nasze* naukowe obrazy świata nie są obiektywne w sensie tr adycyjnym, że prezentują świat ze specyficznie ludzkiej perspektywy, że ludzki sposób usytuowania w rzeczywistości, biologiczne i kulturowe dziedzictwo — warunkują naukę w sposób epistemicznie istotny, że wobec tego świat przedstawiany w wiedzy jest relacyjny, jest konstruktem, w którym mają swoje udziały zarówno podmiot jak i świat w sensie metafizycznego ogółu bytów[3]. Które człony relacji przedmiot — podmiot (czy oba, czy tylko jeden z nich, w jaki sposób?) konstytuują w istocie naturę wiedzy — to określają wyniki poszczególnych analiz epistemologicznych. Lecz nadużyciem niedopuszczalnym jest rozstrzyganie tej kwestii na poziomie *założeń,* deklarowanie stanowiska w głoszonym *programie* epistemologii. A to czynią neopozytywiści i ich spadkobiercy w filozofii nauki.

Przywoływanie podmiotu jako kreatora wiedzy nie prowadzi z koniecznością do subiektywistycznych koncepcji poznania. Subiektywność totalną (według tradycyjnego jej pojmowania) implikuje założenie wyłączności podmiotu w kreowaniu wiedzy. Jeśli natomiast dopuści się elementy także pozapodmiotowe w tworzeniu wiedzy, to unika się koncepcji skrajnie subiektywistycznych, takich mianowicie, w których podmiot jest jedynym czynnikiem stanowienia treści wiedzy i jej natury. Drugim elementem stanowienia natury wiedzy jest w koncepcjach niesubiektywistycznych to, co znajduje się w horyzoncie poznawczym poza podmiotem. Jest to przede wszystkim przedmiot, obiekt intencjonalny, wyróżniony zgodnie z zadanym celem poznawczym w rzeczywistości pozaepistemicznej, nieidentycznej z podmiotem i nieredukowalnym do niego. Przekonanie o nieredukowalności pozwala uniknąć pułapki totalnej podmiotowości idealizmu klasycznego.

Opozycja dychotomiczna, dwubiegunowość relacji przedmiot — podmiot, ich całkowita wzajemna niezależność jest kolejnym przesądem, który wykorzeniają teorie poznania już od czasów Kanta, popadając jednak przy tym w idealizm. Popadają zawsze, a więc może wydawać się, że idealizm jest nieuchronnym, koniecznym rezultatem przełamywania dychotomii. Możliwa jest jednak koncepcja usuwająca przeciwstawienie, a jednocześnie pozostawiająca jakieś ogólne zręby realizmu teoriopoznawczego. Teza o konstrukcyjnym charakterze przedmiotu musi zostać rozszerzona o przyjęcie konstrukcyjnego charakteru przedmiotu, o założenie jego kreowania przez przedmiot i ponadto przez wszystko, co istnieje w uniwersum

Zob. np.: N. Rescher: *A System of Pragmatic Idealism. Vol. I. Human Knowledge in Idealistic Perspective.* Princeton 1992, r. 8.

bliskim (w sensie wieloaspektowym, bogatszym niż daje rozumienie bliskości jako cechy czasoprzestrzeni), przez środowisko, w którym podmiot (tak jak i przedmiot zresztą) są zanurzone.

Te nieuporządkowane, wzajemnie nieredukowalne, bardzo generalne tezy mają charakter nader elementarny. Nie wytyczają konkretnej koncepcji teoriopoznawczej. Podają jedynie schematy warunków, jakie powinny uwzględniać konkretne epistemologiczne modele nauki. Konieczność ich prezentowania, powracania do nich, do tez po części przynajmniej oczywistych w teorii poznania, jest świadectwem aktualnego stanu filozofii nauki, rugowania kategorii podmiotowości, deformowania sensu tej kategorii. Założenia te pełnią funkcje warunków ogólnych podmiotowej koncepcji nauki, w różnorodny sposób zresztą: są podstawą faktualną poglądów filozoficznych, źródłem inspiracji, materiałem do krytycznego rozpatrzenia i możliwego wyeliminowania.

III

Podstawowe założenia wszelkich upodmiotowionych (nazywam je tak nieco niefortunnie, bo niejednoznacznie) wizji nauki głosić musi, że *proces i jego rezultat są skorelowane.* Procesy poznawania mają determinować (a przynajmniej współdeterminować) charakter uzyskiwanej z nich wiedzy. Zatem, utrzymuje się w tym założeniu, badanie charakteru wiedzy prowadzi poprzez badanie procesów jej uzyskiwania, poprzez procesy *poznawania.* Jako że owe procesy są dokonywane przez ludzki podmiot, to podmiot właśnie, generując procesy poznawania, współdeterminuje też naturę wiedzy. Kategoria podmiotowości jest wiodąca w tak pomyślanej metakonstrukcji; namysł zwraca się ku sposobom funkcjonowania podmiotu, zamiast jedynie, jak w dotychczasowej filozofii nauki, ku gotowym wytworom, ku ich językowym sformułowaniom, przy ignorowaniu, kto i jak je tworzy. W tej metodzie dociekań, charakterystycznej dla większości epistemologii nowożytnych, ujawniają się rozmaite wady. Jest ona zawodna. Właściwie nie daje się wskazać dla niej wystarczająco silnych racji. Ma ograniczenia, a granic stosowalności nie określa żadne klarownie ujawnione kryterium.

Mimo trudności eksplikacyjnych, ograniczeń, jednostronności, założenie to stanowi metodyczną podstawę epistemologii nowożytnej, linii kartezjańskiej. Neopozytywizm, który wpływa ciągle na metafilozoficzne standardy nawet najnowszej filozofii nauki, odrzucił tę metodę badań. Argumenty są dobrze znane: mętność, subiektywizm, konieczność stosowania, według postulowanych kryteriów metodycznych, niedopuszczalnej introspekcji. Lecz żaden z oferowanych argumentów nie zdezawuował ogólnego *schematu* metody wywodzącej się od Kartezjusza. Mętność, której kryteria są równie mętne co ona sama, nie powinna w ogóle stanowić zarzutu, gdyż jej pojmowanie jest zbyt przesycone subiektywnymi odczuciami wartościującymi raczej niż odnoszącymi się do faktów. Pod pojęciem subiektywizmu kryjąsię różne rzeczy: subiektywne elementy metody (co jest założone, przynajmniej w oryginalnej linii kartezjańskiej, jako czynnik tę metodę konstytuujący), oferowana teoria wiedzy (do której transcendentalizm nie prowadzi z konieczności; zależy to od rozwiązania problemu epistemologicznego mostu pomiędzy podmiotem arzeczy-

wistością pozapodmiotową i zdolnością kognitywnego przejścia od pierwszego do drugiego. Również zarzut introspekcyjnej, intersubiektywnie niesprawdzalnej metody badań ma zasięg ograniczony. Odnosi się do analiz inicjujących klasyczną „świadomościową" psychologię, a nie dotyczy badań podmiotowości czerpiących z innych kierunków psychologii lub ujmujących podmiot na wzór i podobieństwo podmiotu w biologii, we Freudowskiej i Jungowskiej psychologii głębi, w sztucznej inteligencji i w innych jeszcze próbach naturalizowania epistemologii.

Włączenie kategorii podmiotu do rozważań nad nauką nie musi, a nawet nie powinno prowadzić do renesansu kanonów dociekań nowożytnych teorii poznania linii kartezjańskiej. Chociażby dlatego, że trudno wyobrazić sobie niezmienione powroty starych idei, mimo ścisłych związków z tradycją, mimo nawiązywania do dawnych poglądów, mimo czerpania z nich inspiracji. Teorie poznania od Kartezjusza, poprzez Locke'a, Hume'a, Kanta, do Husserla formują linię, w której wszystkie zagadnienia epistemologiczne rozstrzyga się poprzez analizy *podmiotu* poznającego, tj. tworzącego, odkrywającego lub, naturalniej, uzyskującego wiedzę. Kartezjańskie *cogito* staje się fundamentalnym punktem wyjścia w epistemologii. Immanentna perspektywa określa koncepcje wiedzy i poznania tworzone przed powstaniem neopozytywizmu, od czasów Kartezjusza. Natura wiedzy, jej przedmiot, jej wartości poznawcze, kwestia jej prawomocności, źródła poznania, granice poznania, wszystkie te podstawowe problemy teorii poznania, są ujawniane poprzez badanie podmiotu i jego władz poznawczych, poprzez dociekania, jak podmiot poznaje, jakie operacje doprowadzają go do uzyskania wiedzy. Procesy poznawania są uznawane za procesy podmiotowe, konkretniej, za rozgrywające się w świadomości, a, w końcu (co jest konsekwentnym zwieńczeniem takiego ujęcia), za procesy wyłącznie *wewnętrzpodmiotowe,* będące operacjami wewnętrznych, niedeterminowanych z zewnątrz stanów umysłu. Szczególnie stany świadomości, tj. stany poznawcze, te epistemologiczne konstrukcje, stają się jedyną niepodważalną sferą bytu. Przedmiot zostaje przeniesiony najpierw do dziedziny obiektów zależnych od podmiotu, obiektów przez podmiot warunkowanych, a w końcu przez podmiot jedynie kierowanych bez żadnych zewnętrznych determinant

Przekonania epistemologiczne kształtujące myśl teoriopoznawczą od Kartezjusza wyróżniają problem transcendencji (tj. kwestię poznawczej dostępności oraz istnienia świata transcendentnego, zewnętrznego wobec świadomości) jako zagadnienie fundamentalne. I ostatecznie — w dojrzałym stadium linii kartezjańskiej — jako kwestię rozstrzyganą zawsze negatywnie. Metodą dociekań w epistemologii immanentystycznej jest najczęściej psychologizm w wersji introspekcyjnej. Analizy epistemologiczne są zawężone do badań świadomości i jej treści. Dotyczą zatem wyłącznie sfery podmiotowej, bowiem świadomość uznaje się za jedyny konstytutywny czynnik poznania. Kolejne immanentystyczne teorie poznania coraz ciaśniej zamykają podmiot w sferze wewnętrznych stanów świadomości. Wykroczenie poza nie ku rzeczywistości bytów jest nieuprawnione dla Hume'a, jest niemożliwe dla Kanta, jest nierealizowalne dla Husserla. Świat zewnętrzny wymyka się, sam sposób mówienia o nim, artykułowania go prowadzi do trudności, których epistemologie transcendentalistyczne nie są w stanie przełamać. I nie pragną zresztą: świat transcendentny okazuje się dla nich jedynie pomyłką błędnego światopoglądu prefilo-

zoficznego. Sfera podmiotowości okazuje się w końcu sferą jedynie dociekań filozoficznych. Mówienie o świecie poza podmiotem, o świecie przez podmiot nieuwarunkowanym jest nieuprawnioną chimerą, mylnym nawykiem myślenia potocznego. W swych eksploracjach epistemologia immanentystyczna pozbawia go sensu.

W epistemologii tradycyjnej podmiot poznania, ujmowany jako specyficzny świadomościowy konstrukt, wyłącza większość aspektów ludzkiej egzystencji. Kreuje podmiot poznania jako rozum czysty, jako świadomość czysto poznawczą wyłącznie. Ciało, uczucia, afekty, emocje, zasady moralne, również działania praktyczne nie odgrywają żadnej roli w tak konstruowanym podmiocie poznania. *Subiectum cogitans* zostaje od nich całkowicie odseparowane poprzez epistemologiczną abstrakcję. Podmiot poznania staje się szczególnym, kostycznym abstraktem ludzkiego losu; abstrakcja jest tak pomyślana, że zapomina o złożoności ludzkiej egzystencji. Od początku konstrukcja podmiotu poznania nieco sztucznie, lecz zarazem nader dogodnie, bo efektywnie odłączała kategorię czystego rozumu od wszelkich pozostałych sfer ludzkiego życia. Zawsze wyodrębniano rozum i pojmowano go jako zbiornik i generator (operacyjny) *poznawczych* stanów świadomości. Wykluczanie afektów, emocji, interesów pozapoznawczych, idei kulturowych, wartości, wszelkich zewnętrznych determinant rozumu czystego pozwalało skutecznie, bo prosto, rozważać kwestie epistemologiczne. Nie ma w tak konstruowanym podmiocie miejsca na jakiekolwiek pozapoznawcze uwarunkowania ludzkiej wiedzy. Nie można też osadzić fenomenu poznania w perspektywie antropologicznej. Wszystkie wykrywane podmiotowe deformacje poznania idealnego są z tego właśnie powodu ujmowane przedmiotowo: jako czynniki, poza podmiotem *sensu stricto,* zaburzające poznanie, a nie jako komponenty podmiotowe konstytutywne dla poznania.

Przywrócenie kategorii podmiotowości jako fundamentalnej (chociaż nie jedynej takiej) nie zmusza do przejęcia na powrót szczególnych kanonów epistemologii immanentystycznej. Badania transcendentalne, z ich introspekcyjną metodą psychologiczną (psychologizm odrzucił Husserl, kontynuując jednak tradycję immanentyzmu z jego analizą introspekcyjną), są, można mniemać, śpiewem przeszłości. Podmiot coraz bardziej abstrahowany z ludzkiego bytu, oddzielany od totalności ludzkiej egzystencji staje się bowiem konstruktem coraz węższym, coraz uboższym, coraz też mniej treściowo nośnym, coraz gorzej — można podejrzewać — pozwala ujawniać tajemnice ludzkiego poznawania i wiedzy, zwłaszcza wiedzy, która w świecie przepojonym instrumentalnością ujęć, zostaje stowarzyszona z praktyką ludzkiego życia, z pozapoznawczymi interesami zindustrializowanej ludzkości[4].

Czy tradycyjne konstrukcje podmiotu poznania są współcześnie jeszcze dozwolone, czy są zasadne, czy faktycznie możliwe jest wydzielenie czystej poznawczej świadomości z totalności egzystencji, czy, przeciwnie — trzeba uznać, że człowiek jest *systemem* o przenikających się różnych aspektach swego bytowania, że, co za tym idzie, wiedza jest włączona w całość nurtu ludzkiej egzystencji? Czy konstytucja człowieka (który bywa podmiotem poznania albo, raczej, który podmiot pozna-

[4] Rozważa tę kwestię w sposób porywający Max Horkheimer w *Krytyce instrumentalnego rozumu.* W: M. Horkheimer: *Społeczna funkcja filozofii.* Warszawa 1987.

nia niekiedy funduje) jest dla podmiotu poznania faktycznie nieistotna? Na te pytania trzeba odpowiedzieć w punkcie wyjścia analiz podmiotu poznania.

Fundamentalnym atrybutem podmiotu kreowanego w epistemologii tradycyjnej, owej czystej świadomości poznawczej, jest autonomiczność. Ma ona dwojaki sens. Po pierwsze, według przekonań tradycyjnych, podmiot poznania nie zależy od jakichkolwiek innych determinant ludzkiej egzystencji; poznanie jawi się jako dziedzina autonomiczna, przynależna sferze rozumu czystego. Podmiot poznania jest oddzielony od wszelkich niepoznawczych aktów świadomości i nie jest powiązany z jakimikolwiek innymi sferami ludzkiej egzystencji. Epistemologie immanentystyczne opierają się ponadto na starodawnej filozoficznej psychologii świadomości. Po drugie, podmiot jest autonomiczny w tym sensie, że nie zależy od rzeczywistości pozapodmiotowej i nie jest przez nią w żaden sposób determinowany.

Rodzą się pytania: czy zasadne jest powracanie do tak — na sposób tradycyjny w epistemologii — ukonstytuowanego *autonomicznego* podmiotu poznania? Czy konstytucja pojęcia podmiotu może pomijać biologiczne, kulturowe i społeczne determinanty podmiotowe, silnie wybijające się w poglądach współczesnych, w próbach uchwycenia, m. in. przez egzystencjalistów, Frankfurtczyków, przez antropologię filozoficzną, totalności ludzkiej egzystencji? Klasyczne rozumienie podmiotu jako substratu stanów świadomych wyłącznie intelektualnych i percepcyjnych, produktu rozumu czystego, uległo zdecydowanej erozji we współczesnej psychologii, rozwijającej się bez tak silnych koneksji z filozofią, jak to miało miejsce w przeszłości. Pojęcie umysłu jako podłoża stanów świadomości jest konstruktem psychologii klasycznej, zwanej też introspekcyjną. Współcześnie nie jest to propozycja jedyna i jest ona przestarzała. Można uznać podmiot za psychiczny na przykład w sensie Freuda, a więc za operujący także na poziomie nieświadomości, zgodnie z założeniami klasycznej Freudowskiej psychoanalizy. Można przyjąć behawiorystyczne pojęcie podmiatu, operującego wyłącznie na poziomie zewnętrznych fizycznych reakcji (behawioru).

Behawiorystyczna psychologia odrzuca pojęcie podmiatu świadomego, ujmując go w kategoriach stanów fizycznych, co zapewnia intersubiektywność metodzie psychologicznej. Można odwoływać się albo przynajmniej czerpać inspirację z nowszych tendencji w psychologii, np. z psychologii postaci lub z psychologii poznawczej. Można komplikować obraz psychiki poprzez odwołanie się do neopsychoanalizy chociażby w wersji Karen Homey. Można też odrzucić przekonanie konstytutywne dla tradycji epistemologii nowożytnej o wyłącznie psychicznej (jakkolwiek pojmowanej, nie ograniczonej do identyczności psychicznego ze świadomym) naturze podmiotu. Można utrzymywać, że proces poznawczy zachodzi na poziomie neurofizjologicznym. Taką wizję podmiotu proponuje Quine w *Epistemologii znaturalizowanej.* Taką też sugerują pewne trendy w *cognitive science* i taką głoszą konsekwentnie m. in. Jerry Fodor i Patricia M. Churchland.

Ogólnie rzecz biorąc, psychologia współczesna oferuje całkiem inne możliwości i inne też rozstrzygnięcia kwestii natury operacji poznawczych niż ustalenia psy-

[5] Zob.: Van O. Quine: *Epistemologia znaturalizowana.* W: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne.* Warszawa 1986.

chologii filozoficznej (psychologia jako nauka szczegółowa nie istniała w czasach Kartezjusza, Locke'a, Hume'a ani Kanta; nie wyodrębniano jej jeszcze z filozofii) fundującej immanentystyczne epistemologie. Psychologia współczesna jest osadzona (bardzo różnie w zależności od kierunku i szkoły) w sferze biologii człowieka; przyjmuje się zależność ludzkiej psychiki od warstw nieświadomości, ujmowanej biologicznie, neurofizjologicznie, genetycznie. Obserwowanym powszechnie świadectwem tej zależności są liczne środki farmakologiczne zmieniające okresowo świadomość, a nawet względnie trwale osobowość człowieka. Ponadto psychologia odrzuca mit czystego rozumu, dowodząc różnorako, że splata się z nim cała sfera emocjonalnych doznań człowieka. Rozum czysty zazębia się z emocjami, nieświadomością, imprintingiem społecznym, psychicznymi przeżyciami z przeszłości kształtującymi osobowość, normami moralnymi, z poczuciem piękna itp. Tu *nota bene* leży, jak się wydaje, jedno ze źródeł załamywania się tradycyjnie rozumianej racjonalności nauki.

Podstawowe zadanie upodmiotowionej filozofii nauki polegać musi na skonstruowaniu odpowiedniego pojęcia podmiotu poznania. Zerwanie z pojęciem klasycznym wyobrażam sobie w pierwszym rzędzie jako krytyczną analizę i, w konsekwencji, odrzucenie przeświadczenia o autonomiczności podmiotu w poznaniu. Jeśli przyjmie się — rzecz zupełnie fundamentalną—że to człowiek jest substratem podmiotu poznania[6], to trzeba też przyjąć, że natura ludzka wytycza charakter takiego podmiotu. Trzeba zatem zwrócić się ku badaniom człowieka, trzeba dociekania tradycyjnie wyodrębniane jako szczególne kwestie antropologii filozoficznej zespolić z epistemologią. Barierą, nawet rozmytą, nie można oddzielić podmiotu „czystego" poznania od władz pozaintelektualnych, które nieustannie targają istotą ludzką w sposób nie zawsze przez nią uświadamiany, lecz wpływający na zdolności poznawcze i na charakter treści poznawczych. Trzeba byłoby poddać przemyśleniu wyobrażenie czystej jaźni, niezakłóconego niczym rozumu czystego, Kartezjańskiego *cogito,* a więc abstraktu odizolowanego od totalności ludzkiej natury, podmiotu autonomicznego w pierwszym sensie. Trzeba przemyśleć od nowa także drugi aspekt autonomii: podmiot poznania ufundowany w ludzkiej naturze jest, można dowodzić, niesamodzielny względem świata pozapodmiotowego.

Ten świat nie tylko zapewnia mu — w procesach biologicznej homeostazy — możliwość biologicznego trwania. Ten świat, płynące zeń bodźce (nie chodzi tu jedynie o rzeczywistość fizyczną, biologiczną, ale też o kulturową, społeczną, psychiczną) współtworzą podmiot. Kod genetyczny człowieka jest jedną tylko z determinant osobowości; konstytuuje ją również historia życia, ów bagaż doświadczeń kształtujących osobowość, który zależy od tego, w jakim środowisku człowiek rozwija się i żyje, jak jest wychowywany, jak jest edukowany, jakie doznania wypływające z przynależności do takich a nie innych grup społecznych rzeźbią jego psychikę i współtworzą jego osobowość. Zresztą nawet kod genetyczny nie jest czymś wyłącznie wewnętrznym, co nie zależałoby od jakichkolwiek determinant zewnętrznych. Kod taki jest pieczęcią przeszłych pokoleń. Zmienia go także środo

[6] Przynajmniej substratem. jeśli nie założyć już w punkcie wyjścia, że on właśnie, istota ludzka w swej totalności, w wieloaspektowości swej egzystencji jest między innymi podmiotem poznania.

wisko (chodzi m. in. o genetyczne deformacje pod wpływem zaburzających czynników otoczenia — promieniowania różnych typów, czynników kancerogennych itp.). Istota ludzka jest konstytutywnie związana ze swoim środowiskiem, z wielowymiarową rzeczywistością. Człowiek jest nie do pomyślenia — także w sferze osobowości, w sferze ducha—jako istota autonomiczna, odizolowana od rzeczywistości istniejącej poza nią. Tak nierozerwalnie, że dychotomia zewnętrzny — wewnętrzny stanowiąca jeden z pewników tradycyjnej teorii poznania, okazuje się już nie zniekształceniem; staje się fałszem kardynalnym. Podmiot oddziałuje ze swoim otoczeniem (nie wyłącznie w sensie przestrzennej bliskości, lecz w sensie szeroko rozumianego oddziaływania, komunikacji proinformacyjnej), tworząc razem to, co nazwałam interakcyjnym układem poznawczym[7].

Uwzględnienie otoczenia, przyznanie mu funkcji nie przedmiotu, ale obiektu kształtującego formę, w jakiej przedmiot się przedstawia, podważa dychotomiczne przeciwstawienie podmiotu przedmiotowi poprzez włączenie trzeciego członu oraz poprzez założenie częściowej tylko (ale jednak) autonomii ontycznej i epistemologicznej poszczególnych członów relacji poznawczej. Rozróżnienie zewnętrzny — wewnętrzny odrzuca radykalnie Rorty, lecz nie zastępuje go jakimkolwiek rozwiązaniem, co zresztą należy do jego programu anarchii[8]. Do filozofii nauki świadomość załamywania się dychotomicznej opozycji zewnętrzny — wewnętrzny jeszcze nie przeniknęła. Rescher, jeden z nowatorów w filozofii nauki, tego rozróżnienia w ogóle nie dekonstruuje, chociaż zapewne mógłby, odwołując się do stwierdzanego przezeń faktu biologicznej konstytucji podmiotu (wymuszającej jego nieustanną wymianę z otoczeniem zapewniającą przeżycie czegoś, co byt podmiotu poznania funduje (jeśli nie zakłada się redukcji umysłu od ciała albo ich identyczności)[9].

IV

Włączenie podmiotu do akcji w filozofii nauki nie jest zatem żadną miarą równoważne z próbami nostalgicznego przywracania tradycji immanentyzmu, wikłania się na powrót w badania czynności podmiotu zdefiniowanego wyłącznie w kategoriach świadomości, ograniczenie modelu poznawania do operacji podmiotu *autonomicznego, czystej,* poznawczej wyłącznie jaźni. Nie chodzi o powrót do transcendentalnych badań Kanta albo o przywrócenie metody redukcji fenomenologicznej Husserla. W reaktywowaniu kategorii podmiotu chodzi o rzecz ogólniejszą, o to mianowicie, aby spojrzeć na naukę poprzez pryzmat podmiotu ją tworzącego, aby wziąć pod uwagę to, jak wpływa zaangażowanie kategorii podmiotu na sposób badania i rozstrzygania kwestii fundamentalnych w epistemologii, jak ignorowanie funkcji podmiotu deformuje obraz nauki. Nie chodzi nawet — przynajmniej nie na

[7] Zob.: M. Czarnocka: *Doświadczenie w nauce. Analiza epistemologiczna.* Warszawa 1992.

[8] Chociażby: R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature.* Oxford 1980 (wyd. pol.: *Filozofia a zwierciadło natury.* Warszawa 1994).

[9] Szereg nowych idei, zmieniających dotychczas uznawaną opcję w filozofii nauki, przedstawia on w: *A System of Pragmatic Idealism. Vol. I. Human Knowledge in Idealistic Perspective.* Princeton 1992.

pierwszym etapie — o drastyczną zmianę problematyki, o porzucenie pytań stanowiących o dotychczasowej filozofii nauki. Możliwa jest transformacja modelu nauki, w którym włączenie kategorii podmiotu nie burze całkowicie problematyki i dokonań zastanych w filozofii nauki, raczej je przejmuje. Chodziłoby w takim modelu o zdanie sobie sprawy, że odpowiedzi na te właśnie „stare" pytania muszą odwoływać się do kategorii podmiotu.

Chodzi zatem o podmiotową transformację dotychczasowych problemów. Bez kategorii podmiotu ich rozstrzygnięcia są arbitralne. Zamiast dociekań—przyjmują jakieś naiwne zdroworozsądkowe przeświadczenia, filozoficznie ułomne i płytkie. Tak określa się na ogół w filozofii nauki naturę percepcji i wiedzy doświadczalnej. Definicje Carnapa zdania obserwacyjnego, a następnie Poppera zdania bazowego mają taki właśnie charakter. Odcinając się od analizy percepcji, fundamentalnej przecież dla wyjaśnienia charakteru wiedzy doświadczalnej, popsuła się w prefilozoficzną, zdroworozsądkową naiwność. Nie da się w analizie zdań obserwacyjnych pominąć roli podmiotu[10]. Można jedynie postulować dogmaty, opierając się na pseudo-racjach. Także arbitralnie rozstrzyga się zagadnienie przedmiotu poznania, a mianowicie za pomocą twierdzenia o izomorficzności struktur wiedzy oraz jej przedmiotowych odniesień, albo poprzez, równie dogmatyczne, wyeliminowanie metafizyki. Wszystkie rozstrzygnięcia kwestii realizm *versus* antyrealizm prowadzone bez rzetelnego ustalenia, jak podmiot *tworzy* wiedzę, jak reprezentacja jest konstytuowana, muszą mieć też arbitralny charakter. Modele nauki bez podmiotu są tworami kalekimi nie tylko w tym sensie, że pomijają milczeniem jeden z podstawowych elementów nauki. Są ułomne może przede wszystkim dlatego, że odcinają sobie drogę rzetelnej eksploracji filozoficznych problemów nauki.

1[0] Na ten temat zob.: W. Mackiewicz: *Problem twórczości w nauce.* W: *Ontologia jednostki.* Warszawa 1995, s. 68-79.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

ARTUR MORDKA
UMCS w Lublinie

ISTNIENIE CZY SPOSÓB ISTNIENIA

Kontrowersje wokół przedmiotu badań Ingardenowskiej ontologii egzystencjalnej

Filozofia, zadając pytanie o istnienie, staje przed pewną oczywistością, gdyż to, że istniejemy i że w jakiś sposób istnieją różne rodzaje bytów, jest doświadczane przez każdego człowieka. Z drugiej jednak strony, w pytaniu o samo istnienie czy też określony sposób istnienia ujawnia się pewna „epistemologiczna bezradność", która także inspirowała rozmyślania filozoficzne, ale i je znosiła. Jak bowiem opisać istnienie przedmiotu, skoro zawsze jest ono „ukryte" za jego własnościami? Jak zrozumieć nie tylko to, czym jest, ale że w ogóle jest? W tym kontekście dzieje filozofii można zinterpretować jako dążenie do ujawnienia istnienia, a problemy filozoficzne rozumieć jako próby odpowiedzi na pytanie: co rzeczywiście jest?

Filozofia Romana Ingardena, w szczególności ontologia egzystencjalna, stanowi jedną z takich prób, w niej bowiem zawarte jest to fundamentalne pytanie filozoficzne. W filozofii tej przybiera ono postać pytania o zawartość idei istnienia jako takiego, zgodnie z zastosowaną tam metodą badania zawartości, w myśl której przedmiotem analizy może być tylko idea czegoś, zaś w przypadku ontologii egzystencjalnej — idea istnienia, względnie idea sposobu istnienia. W ten sposób zostaje określony przedmiot fenomenologicznego namysłu — nie jest nim coś rzeczywistego, ale idea czegoś rzeczywistego; nie faktycznie istniejący przedmiot, lecz przedmiot możliwy. Ontologia egzystencjalna nie jest zatem nauką o tym, co istnieje faktycznie, ale traktuje o ideach poszczególnych sposobów istnienia. Jako taka — nie orzeka nic o ich rzeczywistym stanie, rozpatruje jedynie wszelkie możliwe, tzn. niesprzeczne odmiany istnienia. Dlatego też zaznaczone na wstępie klasyczne pytanie metafizyczne ma charakter ontologiczny: jest pytaniem o ideę istnienia. Dochodzi tu do odróżnienia metafizyki od ontologii. „Różnica między metafizyką a ontologią — pisze Ingarden w *Sporze* — polega przede wszystkim na tym, że ontologia bada zawartość idej, natomiast metafizyka przedmioty indywidualne oraz idee, ale t y l k o jako idee. Toteż sądy ontologiczne — jak już zaznaczyłem—są wolne od uznania wszelkiego faktycznego (realnego lub nawet idealnego!) istnienia, gdy natomiast sądy metafizyczne są albo wprost sądami egzystencjalnymi, albo sądami kategorycznymi"[1]. Tak rozumiana ontologia staje się więc — wzorem *eine daseinsfreie Ontologie* Meininga i ontologii formalnej Hu-

[1] R. Ingarden: *Spór o istnienie świata.* Warszawa 1962, t. 1. s. 62.

sserla— nauką nie o przedmiocie faktycznym, lecz o jego możliwym sensie. Poprzez takie nastawienie Ingarden nie dopuszcza — przynajmniej programowo — do jakiegokolwiek wartościowania metafizycznego, które każdorazowo prowadzi do afirmacji pewnych obszarów rzeczywistości kosztem innych. Postępując tak, czyni swą ontologię filozofią teoretyczną *sensu stricto,* bowiem filozof ją uprawiający *ogląda* jedynie wszelkie dostępne fenomeny istnieniowe, dystansując się od uznania jakiegokolwiek z nich za rzeczywisty. W metodzie tej zawarta jest pewna rezerwa poznawcza neutralizująca przeświadczenie o faktycznym istnieniu, która przede wszystkim ma stanowić antidotum na wszelkie zapędy metafizyczne, mogące zniekształcić — właśnie poprzez przyjęcie założeń egzystencjalnie wartościujących — zawartość idei danego sposobu istnienia. Stąd niezrozumiałe z pozoru rozróżnienie na byt faktyczny i jego ideę, znajduje tu swe teoretyczne uzasadnienie.

Odróżnienie ontologii od metafizyki stwarza dość interesującą, nawet z historycznego punktu widzenia, sytuację problemową. Otóż jeśli w tak pojętej ontologii programowo założony jest dystans wobec tego, co faktyczne, to jakikolwiek spór metafizyczny o charakter rzeczywistości traci swą rację bytu. Zniesiony został bowiem podział na to, co istnieje naprawdę (faktycznie), a co jest jedynie cieniem. W jego miejsce metoda badania zawartości idei odsłania obszar czystych możliwości oraz koniecznych relacji między nimi, zachodzących w idei dowolnego przedmiotu czy sposobu istnienia. Wszystkie one są traktowane jako „równoprawne metafizycznie" lub — inaczej mówiąc — jako metafizycznie indyferentne. Jedynie takie nastawienie pozwala—zdaniem Ingardena—ujawnić właściwą zawartość każdego z nich.

W krytycznej fazie rozważań Ingardena nie występuje zatem dualizm: rzeczywistość — nierzeczywistość czy: faktyczność — iluzja, a tak filozoficznie doniosła granica między idealnością a realnością nie tworzy tu pary bytów metafizycznie przeciwstawnych, ale wszystkie one są ujmowane jedynie od strony swej istotowej odmienności. Opisanie jej i wyjaśnienie jest właśnie zadaniem analiz fenomenologicznych. Mają one dotrzeć do istoty każdego fenomenu i ujawnić związki konieczne tam występujące, w oparciu o które konstruuje się następnie prawa aprioryczne. Dlatego Ingarden pyta o zawartość idei dowolnego przedmiotu, w przypadku zaś istnienia — o zawartość idei istnienia jako takiego, istnienia czegokolwiek itd. Zamiarem jego jest więc stworzenie apriorycznej nauki o istnieniu.

Czy jednak taki sposób postawienia problemu, w którym zawarta jest *explicite* zmiana nastawienia z metafizycznego na ontologiczny, nie prowadzi w konsekwencji do tego, że dystansując się od istnienia faktycznego, zatracamy lub co najmniej czynimy wątpliwą możliwość jego uchwycenia? Skoro bowiem ontologia odsłania tylko możliwe sposoby istnienia, które mogą stać się rzeczywistymi dopiero w doświadczeniu metafizycznym aktualizującym to, co ontologicznie potwierdzone, to na jej gruncie mamy do czynienia z istnieniem zredukowanym, pozbawionym swej mocy, tak oczywistej w życiu. Ingarden nie dostrzega tego typu niebezpieczeństwa, wolno więc przypuszczać, że zakłada, iż w metodzie badania zawartości idei jest obecna jedynie rezerwa poznawcza, egzystencjalny dystans umożliwiający uobecnienie zawartości poszczególnych sposobów istnienia, w takich granicach, w jakich jest to możliwe. Zmiana obszaru badania z metafizycznego na ontologiczny generuje

jedynie ten dystans, sama natomiast zawartość przedmiotu pozostaje nienaruszona. W przeciwnym razie — w przypadku, gdyby doszło do jej modyfikacji — wyniki uzyskane w ontologii formalnej utraciłyby swą obiektywność.

Jednakże istnienie (sposób istnienia) jako przedmiot rozważań ontologicznych, wydaje się być szczególnie wrażliwe na wszelkie egzystencjalne neutralizacje. Należałoby zatem zbadać, jak daleko sięga ta wrażliwość, oraz użyć — stosownie do otrzymanych wyników — odpowiedniej metody, przez którą ono samo — niejako we własnej osobie — byłoby dane. Aby to osiągnąć, konieczny jest nie tylko namysł nad samą strukturą metody użytej w badaniach ontologicznych. Wymagane jest również posiadanie co najmniej dwóch odmiennych typów doświadczeń: pierwotnie metafizycznego oraz poontologicznego (wtórnie metafizycznego), dzięki którym można byłoby — przez porównanie — określić różnice (stopień modyfikacji) istnienia możliwego i faktycznego. Modyfikacja ta może bowiem zachodzić dwukrotnie. Po raz pierwszy, przy przejściu z poziomu metafizycznego (faktycznego) na ontologiczny; stąd konieczność posiadania pierwotnego wglądu metafizycznego. Dysponowanie nim oznaczałoby jednak, że metafizyka w jakiś sposób musi wyprzedzać ontologię[2]. Po raz drugi natomiast, gdy po określeniu ontologicznych ram usiłujemy — poprzez doświadczenie metafizyczne, w którym następuje aktualizacja możliwości ontologicznych — dotrzeć do bytu rzeczywistego. By z kolei porównać te dwa poziomy, konieczne jest dysponowanie wglądem wtórnie metafizycznym, dotyczącym istnienia już rzeczywistego (ale zarazem „poontologicznego"). Ingarden nie rozważa tych problemów. Nie rozstrzygnięta pozostaje również kwestia „drogi powrotnej" pozwalającej opuścić obszar możliwości i osiągnąć byt istniejący faktycznie[3]. Wolno zatem zapytać o ostateczny sens uprawiania ontologii egzystencjalnej. Skoro, posługując się jej metodami, nie tylko potrafimy ustalić faktycznego istnienia jakiegokolwiek przedmiotu, lecz także samo pytanie o takie jego istnienie wydaje się być na jej gruncie niewłaściwie postawione, to albo należałoby zrewidować cele jej przyświecające, albo — wobec niemożliwości ich realizacji — należałoby ją odrzucić. Wobec oczywistych osiągnięć ontologii formalnej, rozwiązanie pierwsze wydaje się najbardziej właściwe.

Podsumowując tę część rozważań: być ideą — to utracić swą moc metafizyczną (faktyczne istnienie), stać się — posługując się terminologią Husserla — sensem. Metoda badania zawartości idei w zastosowaniu do dowolnego sposobu istnienia sprawia, że ujmowany jest on jedynie od strony swej istotowej odmienności, nie zaś pozycji metafizycznej w hierarchii bytów. Tak należy rozumieć — jak sądzę —

Podobne sugestie wypowiada W. Stróżewski: „Gdyby tak było, trzeba by się zgodzić, że metafizyka w jakimś sensie wyprzedza ontologię. w każdym razie ontologię egzystencjalną. Jedno z możliwych rozwiązań wiodłoby w kierunku rozróżnienia metafizyki przed- i poontologicznej" (W. Stróżewski: *Sens i istnienie. Ontologia, metafizyka, dialektyka.* Kraków 1994, s. 243).

Potwierdza to jego uczennica, J. Makota: „O ile mi wiadomo (z wykładów i z tego, co zostało ogłoszone). Ingarden, choć metafizykę poprzez żmudne dociekania przygotował, *cle facto,* żadnego twierdzenia metafizycznego nie wygłosił. Szukał drogi do metafizyki, zastanawiał się nad tym. czy musiałby się on oprzeć na specjalnym doświadczeniu metafizycznym (...), nie stwierdził jednak: oto znalazłem drogę" (J. Makota: *Fenomenologia świadomości.* W: *Fenomenologia Romana Ingardena.* Warszawa 1972. s. 249).

Ingardenowskie pytanie o istnienie. W filozofii tej rozpada się ono na cztery zasadnicze grupy problemowe. Przedmiotem analiz jest: 1. Istnienie jako takie (istnienie czyste); 2. Istnienie czegoś w ogóle; 3. Określone sposoby istnienia; 4. Momenty bytowe.

Analizując poszczególne obszary egzystencjalne, położę nacisk przede wszystkim na efektywność metody badania zawartości idei. Nie zostanie natomiast uwzględniona sama jej struktura. Również szczegółowe analizy tak określonych sposobów istnienia, jak i momentów bytowych zostaną tu ograniczone do minimum.

1. Analiza zawartości idei istnienia jako takiego i istnienia czegoś w ogóle

Metoda badania zawartości w zastosowaniu do istnienia jako takiego daje nieoczekiwanie wynik negatywny. Czystość istnienia sprawia, że jako w sobie niezróżnicowane, jest treściowo puste. Z tym wnioskiem ontologicznym koresponduje teza epistemologiczna. Nigdzie bowiem — zdaniem Ingardena — nie napotykamy na istnienie w czystej postaci, lecz zawsze dane jest nam istnienie już jakoś określone. „Nie można przeto — pisze on — i wyrażenia idei istnienia rozumieć w ten sposób, jakby w zawartości tej idei występował tylko jedyny składnik: mianowicie 'istnienie' *(resp.* sposób istnienia). Nie ma w ogóle tego rodzaju idei istnienia. Istnieje jedynie idea istnienia czegoś (tak lub inaczej), w szczególności czegoś realnie istniejącego"[4]. Oznacza to, że istnienie, które nie jest tu czemuś skierowane, nie zawiera żadnego przedmiotowego odniesienia, leży poza obszarem fenomenologicznego zainteresowania. Dopiero „wpisanie" w przedmiot tworzy treść jego idei.

Już na tym pierwszym etapie zastosowania metody badania zawartości idei okazało się, że jeśli jakakolwiek idea — w tym idea istnienia—jest treściowo pusta, tzn. nie posiada żadnych immanentnych określeń, to niemożliwe jest zdanie relacji z jej zawartości[5]. Natomiast w przypadku, gdy występuje tam choć jeden moment, nawet tak ogólny jak odniesienie do czegoś, pojawia się możliwość badania fenomenologicznego. Warunkiem koniecznym rozważań o istnieniu jest zatem ujawnienie pewnej intencji wpisanej w jego ideę, która nadaje jej kierunek przedmiotowy, przekształcającej zarazem ideę istnienia jako takiego w ideę istnienia czegokolwiek. Sprawia, że w każdym sposobie istnienia występuje odniesienie przedmiotowe wiążące istnienie z dowolnym typem przedmiotu.

Z tego punktu widzenia zrozumiały jest wyraźnie negatywny stosunek Ingardena do wszelkich koncepcji przyjmujących istnienie jako takie, bowiem ono — jako nie podpadające pod żadną określoność i nie uwikłane w przedmiot — nie może się stać przedmiotem analizy fenomenologicznej. Wychodząc z tych założeń, Ingarden

[4] R. Ingarden: *Spór...,* op. cit., t. 1, s. 79.

[5] Do podobnego wniosku dochodzi J. J. Jadacki, porównując zawartości istnienia i sposobów istnienia: „(...) z drugiej jednak strony takie 'pierwotne' (nie w znaczeniu Ingardenowskim oczywiście!) istnienie — istnienie przedmiotu 'samo w sobie' — byłoby wówczas chyba czymś w najlepszym razie pusty m" (J. J. Jadacki: *Wiedza i istnienie. O poglądach Romana Ingardena — w dziesiątą rocznicę śmierci.* „Studia Filozoficzne" 6/1980 (175), s. 94).

krytykuje tomistyczną koncepcję istnienia pojętego jako akt, w szczególności jako akt czysty. Ale przecież i tomiści nie twierdzą, jakoby istnienie w postaci czystej mogło zostać w jakiś sposób prawomocnie uprzedmiotowione. Jednakże będąc aktem nie przestaje być zarazem przedmiotem filozoficznych dociekań. U Ingardena natomiast ten bezwzględny wymóg istnienia jako takiego, wyrażający się w braku określoności, oznacza dyskwalifikację przedmiotu badania. Dla niego bowiem obszarem fenomenologicznego zainteresowania jest sfera fenomenalna, sfera jawienia się[6]. Tylko wtedy fenomenolog posługujący się metodą badania zawartości idei, jest w stanie wniknąć w zawartość i ujawnić konieczne relacje w niej występujące. W przeciwnym wypadku, kiedy ma do czynienia w czymś nieokreślonym, z ideą istnienia jako takiego, jest bezradny. Istotne jest tylko to, czy przyjmuje ową bezradność jako ograniczenie wynikające z zastosowania metody, która jednocześnie kreśli granice prawomocnego użycia rozumu fenomenologicznego, pozostawiając poza nim to, co niekrytyczne, aczkolwiek z innego, np. religijnego punktu widzenia niezwykle ważne, czy też odrzucenie pewnych obszarów bytu — w tym przypadku istnienia czystego — ma charakter metafizyczny i oznacza jego eliminację spośród bytów istniejących w ogóle. Bardziej prawdopodobna wydaje się wersja pierwsza, uznająca i poprzestająca na metodologicznym charakterze fenomenologii.

Jednak i w jej obrębie pojawia się szereg wątpliwości. Jeśli bowiem przedmiotem fenomenologicznych rozważań może być jedynie to, co jest w jakiś sposób dane, w przypadku zaś istnienia, co występuje jako sposób istnienia czegoś, a zarazem — zgodnie z Husserlowskim postulatem — jesteśmy upoważnieni do zamiennego używania wyrażenia „coś" z wyrażeniem „przedmiot", to prawomocne jest traktowanie fenomenologicznego nastawienia jako *stricte* przedmiotowego. Nie oznacza to jednak, jakoby samo istnienie miało być przedmiotem czy predykatem, ale jedynie, że jest zawsze w jakiś sposób w tę przedmiotowość wpisane. Przy przyjęciu takiej interpretacji trudno jest utrzymać „egzystencjalny" charakter Ingardenowskiej ontologii. Należałoby raczej podkreślać jej wymiar „esencjalny". W takim nastawieniu inaczej jest „ustawiony" sam przedmiot badania; nie jest już nim istnienie jako takie, ale istnienie czegoś. Wpisanie w przedmiotowość jest zarazem „nadaniem imienia", określeniem, ukierunkowaniem. Powoduje, że zawartość idei przestaje być — jak w poprzednim przypadku — treściowo pusta. Tym samym możliwe jest rozpoczęcie właściwej pracy fenomenologicznej ujawniającej — poprzez analizę zawartości idei — aprioryczne związki tam występujące.

W przypadku ogólnej idei nastawienia czegokolwiek w jej zawartości, występuje jedna stała „istnienie" i jedna zmienna „jakieś istnienie". Moment zmienny wyznacza wszelkie możliwe sposoby istnienia, wszelkie jakieś sposoby istnienia. Dopiero na tym poziomie Ingarden dopuszcza fenomenologiczną refleksję nad istnieniem zastrzegając zarazem, że „istnienie czegoś w o g ó l e jest tylko pewną ideą ogólną, której jednostkowym uszczegółowieniem są sposoby istnienia poszczególnych prze-

Przez „fenomen" rozumiem to, co może być dane bezpośredniemu doświadczeniu. Pod nie zaś podpada tak doświadczenie zmysłowe jak i aprioryczne. Być może jest to zbyt szerokie rozumienie fenomenu, jednak pozostając przy nim. mając świadomość braku precyzji określenia.

dmiotów”[7]. Konstatacja tego faktu kończy rozważania nad istnieniem czegoś w ogóle. Niemniej jednak występuje tu bardzo wyraźny ciąg rozumowania wyznaczony stopniem ogólności przedmiotu badania. Ingarden zaczyna od najogólniejszego pytania dotyczącego idei istnienia jako takiego, następnie pyta o zawartość idei istnienia czegokolwiek, by przejść ostatecznie do analiz poszczególnych sposobów istnienia, w szczególności do analizy istnienia realnego.

2. Istnienie realne a istnienie jako takie

Ingarden przeprowadza właściwe badania nad zawartością poszczególnych sposobów istnienia, mając wstępnie przygotowaną metodę i znając już pierwsze uzyskane przez nią rezultaty. Ma to swoją przyczynę przede wszystkim w tym, że obok pytania: jak dany przedmiot istnieje?, można tu postawić inne, nie mniej ważne: jaki sposób istnienia jest dopuszczalny przez ideę danego przedmiotu? Różnica między nimi leży w sposobie ujęcia istnienia. W pierwszym jest ono traktowane jako autonomiczny przedmiot rozważań, którego zawartość należy zbadać, natomiast w drugim istnienie jest ujęte od strony przedmiotu, zatem mamy już do czynienia z określonym bytem istniejącym realnie, idealnie itp. Intencja przedmiotowa wyróżniona w idei istnienia czegokolwiek, wskazująca na konieczność każdorazowego jego odniesienia do przedmiotu, okazuje się zatem symetryczna: każde istnienie wskazuje na przedmiot, którego jest istnieniem, ale i każdy przedmiot jest w sobie w jakiś sposób istniejący. Toteż nawiązując do momentów formalnych i materialnych, możemy ustalić dla niego właściwy charakter bytowy. W tym kontekście ontologia formalna jest w istocie nauką o apriorycznych prawach zachodzących między materią, formą i sposobem istnienia. Dlatego niezbędne jest podanie określeń tych momentów, co pozwoli zarazem lepiej zrozumieć, choćby przez kontrast, czym jest istnienie przedmiotu. Ingarden rozumie przez:

— formę w sensie ontologii formalnej: „to, co radykalnie niejakościowe, a w czym stoi wszelkie jakościowe określenie”[8]. W przypadku przedmiotu indywidualnego jego formą jest podmiot własności, a przypadku własności zaś przysługiwanie czemuś. W obu przypadkach mamy do czynienia z czymś niejakościowym — „podmiotem własności”, „przysługiwaniem”;

— materię w sensie ontologii formalnej: „to, co jakościowe, w najszerszym tego słowa znaczeniu (czysta jakość), jako wypełnienie pewnej formy”. Materią jest każde jakościowe określenie przedmiotu;

— sposób istnienia w sensie ontologii formalnej: ogół tego, co różni lampę istniejącą od nie istniejącej[10].

Określenie sposobu istnienia przedmiotu, w przeciwieństwie do określenia jego materii i formy, zostało ustalone nie *explicite,* lecz poprzez analizę przykładu —

[7] R. Ingarden: *Spór...,* op. cit., t. 1, s. 93.

[8] R. Ingarden: *Spór o istnienie świata.* Warszawa 1987, t. 2, s. 31.

[9] Tamże, s. 31.

[10] Określenie to brzmi: „Otóż ogół tego, co ją w ten sposób od nie istniejącej lampy różni, nazywam jej s p o s o b e m i s t n i e n i a" (R. Ingarden: *Spór...,* t. 1, op. cit.. s. 86).

lampy istniejącej i lampy nie istniejącej. W tym przypadku Ingarden ujmuje egzystencjalną stronę przedmiotu posługując się nie metodą badania zawartości idei, ale skłania się raczej ku „intuitywnemu zobaczeniu" rzeczywistości czegoś. Jednak znamienne jest, że choć analiza dotyczy realnego sposobu istnienia, to sposób jej przeprowadzenia wskazuje na istnienie czyste jako na jej przedmiot. Ujmowane jest bowiem najbardziej zasadnicze napięcie między istnieniem (lampą istniejącą) a nieistnieniem (lampą nie istniejącą), między jakimś bytem a niebytem, czymś a nicością. „Gdzieś w tym procesie niszczącej przemiany — pisze Ingarden — dokonuje się radykalne przerwanie się istnienia, radykalny przeskok od lampy do niczego, od bytu do niebytu, bez względu na to, jak ciężko byłoby nam dokładnie uchwycić 'miejsce' owego zerwania, przeskoku i jak trudno byłoby pojąć sens owego 'przejścia' od bytu, istnienia, do niebytu"". Tu jednak pojawiają się problemy. Nie można bowiem powiedzieć, że przeciwieństwem realności jest nicość (niebyt). Nicość może być jedynie przeciwieństwem istnienia jako takiego i tylko wtedy do uchwycenia jego czystości niezbędne jest jej doświadczenie[12].

Jeśli rzeczywiście w analizie różnic między lampą istniejącą a nie istniejącą chodzi Ingardenowi o istnienie realne, to niewłaściwie został ustalony przedmiot badania, gdyż poprzez takie porównanie dane nam jest jedynie (aż) istnienie czyste, nie zaś realne. Skuteczną metodą ujęcia realności byłoby w tym przypadku porównanie lampy realnie istniejącej z dowolnym przedmiotem intencjonalnym (lampą tylko pomyślaną) czy nawet idealnym. W wyniku tego porównania oraz po przeprowadzeniu innych operacji poznawczych ujawniłyby się istotowe odnienności obu sposobów bycia.

Jeśli natomiast Ingardenowi chodzi o owo ostateczne „jest", to trudno zrozumieć racje wyróżnienia realności jako sposobu istnienia. Przecież gdy pytamy o istnienie jako takie, to *ex definitione* nie może się ono „ucieleśniać" tylko w jednym ze sposobów. Równie dobrze Ingarden mógłby analizować przykład kwadratu istniejącego idealnie oraz kwadratu nie istniejącego, gdyż „jest" byłoby tu dla kwadratu jak i dla lampy takie samo — jako realne, choć nie to samo — jako intelcjonalne i idealne[13].

Wszystkie te problemy wynikają z braku precyzyjnego ustalenia przedmiotu rozważań. Czy Ingarden przez odwołanie się do eksperymentu myślowego z lampą istniejącą i nie istniejącą dąży do zrozumienia sensu samego istnienia, czy też przedmiotem namysłu jest jedynie określony sposób bycia — realność. Trudno na podstawie jego tekstów dać tu jednoznaczną odpowiedź. Pewne fragmenty sugerują, że chodzi jedynie o określony sposób bycia. Próbując zrozumieć realność, Ingarden stwierdza: „Nie można z pewnością mówić o 'składaniu się' rzeczywistości z ele-

[11] R. Ingarden: *Spór...,* t. 1, op. cit.. s. 86.

[12] „Toteż wolno zaryzykować przypuszczenie — pisze W. Stróżewski — że istnienie ukazuje się nam w pełni jedynie 'na tle' bezwzględnego nieistnienia, a możliwość jego uchwycenia jest uwarunkowana doświadczeniem nicości" (W. Stróżewski: Sens *i istnienie.* Op. cit., s. 255).

[13] Przyjęcie tego rozwiązania oznaczałoby ujęcie poszczególnych sposobów bycia jako *modi* samego istnienia. Za tym rozwiązaniem opowiada się A. B. Stępień, oponując przeciwko przeciwstawieniu sposobowi istnienia — „samego istnienia" (Por.: A. B. Stępień: *Romana Ingardena ontologia egzystencjalna. Kilka uwag.* W: *W kręgu filozofii Romana Ingardena.* Warszawa-Kraków 1995).

mentów lub momentów. Ale nie wszystko, co nie jest 'złożone' jest tym samym bezwzględnie proste i to takie, że nie można w nim abstrakcyjnie dojrzeć niczego pierwotniejszego i w całości je wyróżnić"[14]. W myśl tych rozstrzygnięć, istnienie „jakieś" nie jest elementem, składnikiem, jakkolwiek da się wyróżnić w przedmiocie. Co więcej, różnicuje się dalej na szereg momentów bytowych, które stanowią o jego odrębności. Podobny charakter mają rozważania mające na celu zakwestionowanie tezy o istnieniu jako predykacie. Ingarden powtarza za Kantem, że „*Existenz ist kein reales Praedikat"*[15]. Pomocą w uzasadnieniu tej tezy służą rozważania formalne nad pojęciem własności. Wynika z nich, że „pod pojęcie własności przedmiotu indywidualnego nie podpada ani istnienie przedmiotu (sposób istnienia lub moment egzystencjalny), ani forma czegokolwiek, ani *jakościowe momenty występujące w konkretnych materiałach własności i dające się w nich abstrakcyjnie wyróżnić, ani związek pomiędzy nimi,* ani wreszcie momenty bliżej określające własności" [6]. Ale rozstrzygnięcia te obowiązują również i w przypadku istnienia jako takiego: choć nie ma charakteru predykatywnego, to niewątpliwie daje się w przedmiocie wyrazić. Trudno tu jednak wskazać na metodę, mającą tego dokonać. Ingarden jest zmuszony powołać się na intuitywne widzenie, gdyż jest świadomy, że klasyczna metoda badania zawartości okazała się zawodna. Ale posługując się intuicją możemy co najwyżej dojrzeć istnienie niejako w działaniu, nie zaś dotrzeć do niego samego. „Istnienie — pisze on — przenika jakby wszystko w przedmiocie, ale samo nie jest niczym nowym żadną częścią, własnością lun momentem formalnym"[1].

Podobne wyniki otrzymujemy stosując eksperyment myślowy z lampą istniejącą i nie istniejącą. Przedstawiają się one następująco:

1. Przemiana przedmiotu istniejącego w nie istniejący jest radykalnym skokiem bytu w niebyt; 2. Przedmiot istniejący różni się zatem od nie istniejącego tak, jak byt różni się od niebytu; 3. Nieistnienie nie jest sposobem, lecz brakiem wszelkiego istnienia; 4. Każdy przedmiot może istnieć tylko w jednym sposobie istnienia; 5. Radykalny skok nie zachodzi więc tylko między bytem a niebytem, lecz również między poszczególnymi sposobami istnienia; 6. Istnienie jest warunkiem tożsamości przedmiotu. Jeśli dwa przedmioty są identyczne w swych momentach formalnych i materialnych, a posiadają odmienne sposoby istnienia (zakładając, że taka sytuacja jest możliwa), to są to dwa odmienne przedmioty.

W przedstawionych wyżej punktach najpełniej ujawnia się ambiwalencja Ingardena, jeśli chodzi o ustalenie przedmiotu badań. W tezach 1, 2, 3 wyraźnie jest mowa o istnieniu czystym, podczas gdy tezy 4, 5, 6 dotyczą określonego sposobu istnienia. Konsekwentne ustalenie przedmiotu badań musiałoby doprowadzić do modyfikacji tez 1, 2, 3. Moim zdaniem, przyjęłyby one wówczas następującą postać:

1. Przemiana przedmiotu istniejącego realnie (lampy) w nie istniejący realnie jest radykalnym przejściem z jednego sposobu istnienia do innego, nie zaś bytu w niebyt; 2. Przedmiot istniejący realnie różni się od nie istniejącego realnie swą formą oraz

[14] R. Ingarden: *Spór...,* t. 1. Op. cit.. s. 81.

[15] Tamże, s. 77.

[16] R. Ingarden: *Spór...,* t. 2, op. cit.. s. 97.

[17] Tamże, s. 87.

momentami bytowymi; 3. Realne istnienie lampy oznacza, że istnieje ona w inny sposób — prawdopodobnie jedynie pomyślany (intencjonalny).

Ale nawet gdyby zachować tę niekonsekwencję i przyjąć, że Ingardenowi chodzi o istnienie jako takie, to należałoby stwierdzić, że ono samo w swej czystej postaci nie jest możliwe do ujęcia. Metody stosowane przez Ingardena okazały się w tym przypadku zawodne. Nie znaczy to, że analizy idei istnienia jako takiego czy też opis jego intuitywnego widzenia jest zupełnie bezwartościowy. Po zastosowaniu obu metod okazało się bowiem, że istnienie może być ujęte jedynie wespół z przedmiotem, jako istnienie czegoś. Starałem się to pokazać analizując ideę istnienia *czegokolwiek.* Jednak tam teza ta była jedynie *implicite* zawarta w rozważaniach Ingardena, natomiast teraz zostaje wyłożona *explicite:* „Nie może nigdy być nam dany w doświadczeniu przedmiot istniejący bez jego sposobu istnienia, ani sposób istnienia bez odpowiedniego przedmiotu istniejącego”[18]. Potwierdza się jeszcze raz, że właściwa analiza fenomenologiczna istnienia jest możliwa jedynie w przypadku istnienia w jakiś sposób już określonego, gdyż jej cel stanowi ujęcie poszczególnych sposobów istnienia jedynie od strony ich istotowej odmienności. Czym innym jest bowiem istnienie realne, czym innym zaś idealne. Przedmiot absolutny różni się zasadniczo w tym sposobie istnienia od przedmiotu intencjonalnego. Można doszukiwać się racji dla tej odmienności w formie i uposażeniu materialnym przedmiotu, i wówczas są one poszukiwane na gruncie ontologii formalnej i materialnej. Natomiast Ingarden w ontologii egzystencjalnej — odwołując się jedynie do struktury materialnej i formalnej przedmiotu — dąży do wykazania różnic w sposobach istnienia przez wykazanie odmienności i występujących w nich momentów bytowych[19]. Ich obecność w danym sposobie istnienia nie jest przypadkowa i zachodzi tu szereg apriorycznych praw. Zespół momentów stanowiących o nim nie jest bowiem luźno powiązanym zbiorem elementów, ale wewnętrznie zdeterminowaną całością, rządzącą się apriorycznymi prawami.

Efektywność metody badania zawartości idei wzrasta proporcjonalnie do malejącej ogólności przedmiotu badania. Ingarden niewiele mówi — jak starałem się pokazać — o istnieniu jako takim i istnieniu czegoś w ogóle, choć zarazem problem jego uchwycenia powraca raz za razem w jego rozważaniach. Natomiast rozbudowane analizy fenomenologiczne dotyczą określonych sposobów istnienia oraz momentów bytowych, czy też przedmiotów istniejących w taki a nie inny sposób. Dlatego też należy podkreślić nie tyle „egzystencjalny”, co „esencjalny” wymiar ontologii egzystencjalnej Ingardena, sugerując zarazem ograniczenie metody tam użytej do „treściowego” wymiaru istnienia.

[18] Tamże, s. 85.

[19] Zdaniem P. M. Simonsa, „różne sposoby istnienia mogą mieć te same momenty bytowe, ale każdy różni się od innych co najmniej jednym momentem bytowym" (P. M. Simons: *Kategorie i sposoby istnienia.* W: *W kręgu filozofii Romana Ingardena.* Op. cit„ s. 64). Umożliwia to prowadzenie analiz *stricte* egzystencjalnych, mających wykazać jedynie różnice w określonych sposobach istnienia. Analizy takie uzyskują tym samym względną niezależność w stosunku do rozważań formalnych i materialnych.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI
Akademia Techniczno-Rolnicza w Bydgoszczy

ZAGADNIENIE NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY (cz. I)

Uwagi wstępne

Problem nieśmiertelności, nieuchronnej skończoności ludzkiego życia, jest niewątpliwie jedną z najważniejszych kwestii, z którą człowiek musi się w jakiś sposób uporać. W starożytnej Grecji definiowany jako „istota śmiertelna", współcześnie zaś określany (przez M. Heideggera) „bytem-ku-śmierci", człowiek doświadcza śmierci jako największego i całkowicie irracjonalnego zła: przekreśla ona bowiem zakorzenione w nas pragnienie trwania, bycia **zawsze.** Trafną metaforą ludzkiego losu jest epicki Gilgamesz, podróżujący po skarb nieśmiertelności, który jednak — z trudem osiągnięty — przepada na dnie morza. Tego skarbu człowiek poszukuje we wszystkim, co robi, dążąc do ocalenia choćby cząstki siebie od całkowitej i ostatecznej zagłady. W pewnej mierze całą ludzką kulturę, a przynajmniej — religię[1], można interpretować jako walkę o nieśmiertelność, a przynajmniej jako próbę przedłużenia nadziei na to, że ostatnie słowo nie do śmierci należy, lecz do życia.

Zagadnienie śmierci w dziejach filozofii było rozwiązywane bardzo różnie: od tezy, że wiara w życie wieczne to projekcja ludzkich pragnień (L. Feuerbach), złudzenie uciśnionych (K. Marks), bądź nawet objaw psychicznej niedojrzałości (S. Freud) po tezę, że jednym z najważniejszych zadań człowieka jest przezwyciężenie śmierci dzięki postępowi medycyny (A. de Condorcet). Zdaniem jednych — nieśmiertelność ludzkiej duszy jest wyłącznie przedmiotem religijnej wiary (Duns Szkot, Wilhelm Ockham czy Kajetan), zdaniem innych — można ją udowodnić na drodze rozumu (Platon czy św. Tomasz z Akwinu). Sytuacja ta nie uległa zmianie również współcześnie: z jednej strony argumenty za nieśmiertelnością duszy uważa się za iluzję ludzkiego umysłu, z drugiej zaś — za wiedzę tak podstawową, że umieszcza się je w podręcznikach antropologii filozoficznej bądź wstępu do filozofii[2]. W obliczu takiej rozbieżności (w sprawie dla człowieka egzystencjalnie niezwykle doniosłej), warto rozpatrzeć prawomocność kilku zasadniczych argumentacji, jakie przytacza się na rzecz nieśmiertelności duszy. To będzie przedmiotem niniejszego artykułu. Nie chodzi tu o analizę ściśle odpowiadającą historycznym wersjom

[1] Por.: B. Wolniewicz: *O istocie religii.* „Edukacja Filozoficzna" 14/1992, s. 5-30.

[2] Por.: M. A. Krąpiec: *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej.* Lublin 1986; A. B. Stępień: *Wstęp do filozofii.* Lublin 1995. Argumentacje za i przeciwko nieśmiertelności duszy ludzkiej mają również współcześnie sporą literaturę. Por. dla przykładu chociażby prace: H. Hart: *The Enigma of Survival: The Case For and Against Life After Death.* Springfield. III: Ch. C. Thomas 1959, czy C. D. Broad: *Human Personality and the Possibility of its Survival.* Berkeley: University of California 1955.

różnych argumentów, lecz o skupienie się na ich modelowych, wzorcowych postaciach[3].

Wypada jeszcze wyjaśnić, że analizując konkluzywność wspomnianych argumentów, w artykule nie podejmuje się zagadnienia formy ewentualnej nieśmiertelności (np. reinkarnacji czy obcowania z Bogiem w niebie), ani też proponowanej przez niektórych (a pochodzącej jeszcze z Renesansu) koncepcji nieśmiertelności człowieka w jego dziełach[4]. Zasadniczym problemem jest tu nieśmiertelność **indywidualnej** duszy ludzkiej.

Nie będzie się tutaj również podejmować zagadnienia istnienia bądź duchowości duszy (współcześnie znanego jako problem *mind—body)*[5]. Jest przecież oczywiste, że poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy da się uzasadnić tezę o nieśmiertelności duszy tylko wówczas ma sens, gdy jej istnienie zostało wcześniej założone. Analiza prawdziwości tego założenia wymagałaby osobnych badań, nie jest jednak w tej chwili konieczna. Można, przynajmniej dla potrzeb obecnego artykułu przyjąć, że istnieje w człowieku (dana choćby w samoświadomości) jakaś rzeczywistość niematerialna, odpowiadająca tradycyjnym definicjom duszy. Pytaniem jest, czy proponowane argumenty, mające uzasadnić nieśmiertelność są konkluzywne, tzn. czy przesłanki, na jakich opierają się, są prawdziwe (i mogą być rozpoznane jako prawdziwe), oraz czy wniosek jest prawdziwy, znany jako prawdziwy i czy wynika z przesłanek.

Warto w tym miejscu zaproponować bardzo wygodny, chociaż umowny podział omawianych argumentów na metafizyczne (odwołujące się do tak czy inaczej rozumianej struktury ontycznej duszy), i antropologiczne (odwołujące się do określonych zjawisk, których istnienie najlepiej tłumaczy założenie o nieśmiertelności). **Do** metafizycznych należy zaliczyć argument z **prostoty duszy, jej niematerialnych działań** oraz z **samoistności;** do antropologicznych natomiast — argument z **pragnienia nieśmiertelności, powszechnej zgody ludzkości** oraz z **doświadczenia śmierci klinicznej** (zwany też często argumentem medycznym).

Argumenty metafizyczne

Prostota duszy. Historycznie pierwszym argumentem jest rozumowanie Platona przedstawione w dialogu *Fedon* i odwołujące się do niezłożonej struktury duszy. Współcześnie pewną wersję tego rozumowania podejmowali także filozofowie nawiązujący do metafizyki św. Tomasza z Akwinu (choćby J. Maritain czy **E. L.** Mascall). Jego treść jest następująca:

1. Dusza to **zasada i samoistne źródło** życia organicznego i intelektualnego.
2. Jako taka jest prosta (niezłożona z części, niematerialna).

[3] Zagadnienie to ma bogatą literaturę, której nie sposób nawet w części tu wykorzystać. Wykaz pozycji branych pod uwagę — podaję na końcu tekstu.

[4] Różne filozoficzne hipotezy na temat możliwych form nieśmiertelności są dość szeroko omówione choćby w pracy *Death and After Life.* Ed. S. T. Davis. St. Martin's Press. New York 1990.

[5] Najnowsze dyskusje w sprawie istoty umysłu i jego relacji do ciała szeroko i wnikliwie omawia na gruncie polskim J. Judycki w pracy *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu.* Lublin 1995 (w tej pracy zawarta jest szczegółowa bibliografia wspomnianego zagadnienia).

3. Dusza jako prosta nie może przestać istnieć ani *per se* (nie zawiera części), ani *per accidens* (przez rozpad ciała).

Wniosek: Dusza jest ze swej natury nieśmiertelna[6].

Powyższe rozumowanie jest jednak narażone na kilka poważnych trudności. Pierwsze wątpliwości wobec przytoczonego argumentu zgłaszał zresztą Cycero, naś zasadniczej krytyce poddał go Immanuel Kant. Przede wszystkim zakłada się tutaj, bez uzasadnienia, zarówno definicję duszy jako prostej zasady życia, jak też tezę, iż pojęcie śmierci można zasadnie odnosić jedynie do tego, co złożone. Jednak tym samym argument jest narażony na zarzut błędnego koła: zakłada w przesłankach to, co miało stanowić przedmiot dowodu). Co więcej, z prostoty duszy wynika jedynie jej niematerialność (bądź, że nie jest harmonią ciała, jak chcieli Pitagorejczycy), nie zaś jej nieśmiertelność. To, że dusza nie może przestać istnieć przez rozpad nie oznacza przecież, że nie może zostać unicestwiona np. przez Boga. Problem ten dostrzegł już św. Tomasz z Akwinu, dla którego dusza jako byt stworzony, wymagała dla swego istnienia nieustannej stwórczej aktywności Boga. Inaczej mówiąc, jej istnienie nie należy do jej istoty, jest utracalne. Ewentualna jej nieśmiertelność nie może więc pochodzić z jej rzekomej prostoty czy niematerialności, lecz zakłada szczególną opiekę Stwórcy.

Dalsza trudność wiąże się z zakładaną w dowodzie prostotą duszy. Zdaniem J. Hicka, współczesna psychologia skutecznie podważyła tezę o prostocie ludzkiej psychiki — posiada ona tylko relatywną i utracalną (pod wpływem rozmaitych bodźców) jedność[7]. Więcej, prostocie duszy zdają się z jednej strony przeczyć rozmaite (i zmienne) zdolności, w jakie jest wyposażona, z drugiej jej przygodny charakter (co wyraża chociażby wspomniana już nieidentyczność istoty i istnienia duszy). Brak posiadania elementów materialnych nie jest przecież jedyną ontycznie możliwą formą prostoty (niezłożoności) struktury. Fakt niematerialności duszy może uzasadniać jedynie, że nie musi ona ginąć wraz z rozpadem ciała, z którym była związana, nie dowodzi jednak, że jej struktura wyklucza jakąkolwiek złożoność, tym bardziej zaś — nie dowodzi niemożliwości jej unicestwienia.

Natura duszy wykluczałaby możliwość jej śmierci przez rozpad tylko wówczas, gdyby jej istota (struktura) była tożsama z istnieniem, gdyby więc dusza była bytem koniecznym, nie mającym możliwości nieistnienia. Wtedy jednak musiałaby również być odwieczną, nie mieć początku, co zresztą Platon usiłować uzasadnić. Jednak przy takim założeniu fakt własnej skończoności doświadczany przez każdego człowieka (nie bycia od zawsze) należałoby uznać za permanentną iluzję. Na takie rozstrzygnięcie trudno się jednak zgodzić.

Ostatecznie należy więc stwierdzić, że tzw. dowód z prostoty duszy jest narażony na nieprzezwyciężalną aporię: albo duszę zdefiniuje się jako prostą, samoistną i niestworzoną (odwieczną) zasadę życia i wówczas w przesłankach przemyca wniosek (błędne koło), albo przyjmuje się bądź to jej bytową zależność od innej

[6] Por.: Platon: Op. cit.; A. B. Stępień: Op. cit., s. 219-220; F. C. Copleston: *Aquinas.* London 1955, s. 168-169; J. Hick: *Philosophy of Religion.* Prentice Hall 1963, s. 49; E. L. Mascall: *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj.* Warszawa 1988, s. 311; E. Gilson: *Byt i istota.* Warszawa 1963, s. 84.

[7] Por.: J. Hick: Op. cit., s. 49.

przyczyny (dopuszczając zarazem możliwość jej unicestwienia przez czynnik zewnętrzny), bądź to strukturalną złożoność (dopuszczając możliwość jej zniszczenia przez rozpad elementów).

Znaczenie omówionego właśne argumentu zdaje sę leżeć w tym właśnie, że jako jeden z niezbędnych warunków poprawnego dowodu nieśmiertelności duszy wskazuje on na konieczność wykazania jej samoistności (a nie tylko niematerialności). Problem w tym, czy jest to zadaniem wykonalnym w obliczu braku jakichkolwiek danych doświadczenia potwierdzających taką możliwość.

Niematerialność działań duszy. Drugi z omawianych tu argumentów metafizycznych dotyczy właśnie problemu bytowej niezależności duszy od ciała. Źródłem historycznym jest tu głównie metafizyka Arystotelesa, z jego sporną koncepcją tzw. intelektu oddzielonego[8]. Zasadniczą jednak postać tej argumentacji nadał św. Tomasz z Akwinu[9]. Przebiega ona następująco:

1. Istota duszy nie jest dana bezpośrednio (w refleksji), lecz poprzez spełniane przez nią działania.
2. Sposób działania duszy ujawnia jej sposób istnienia (w myśl zasady *agere sequitur esse)*.
3. Jeżeli jakiekolwiek czynności mają charakter niematerialny, to spełniający je podmiot jest również niematerialny.
4. Pewne funkcje spełniane przez człowieka (poznanie intelektualne i wolny wybór) są czysto duchowe (niematerialne) w związku z czym duchowy musi być również ich podmiot (dusza).
5. Skoro dusza potrafi wykonywać pewne działania niezależne od ciała, to posiada również możliwość niezależnego odeń istnienia.

Wniosek: Oznacza to, że dusza jest nieśmiertelna[10].

Uzasadnieniem dla czysto duchowej natury poznania i wolnego wyboru ma być wskazywana przez obrońców argumentu niemożliwość dokonywania operacji poznawczych przez materię: a) materia jest jednostkowa, natomiast myślenie ogólne, wobec czego ich cechy wzajemnie się wykluczają[11]; b) gdyby intelekt był materialny, mógłby poznawać jedynie przedmioty materialne (i to tego samego rodzaju, do którego sam by należał).

[8] Nie ma tu miejsca na analizę, na ile sam Arystoteles przyjmował indywidualną nieśmiertelność człowieka, ani też jaki ostatecznie charakter bytowy miał posiadać według Stagityty tzw. intelekt oddzielony. Są to kwestie ściśle historyczne, których rozstrzygnięcie nie ma żadnego wpływu na merytoryczną ocenę omawianego właśnie argumentu.

[9] Por.: J. A. Weisheipl: *Tomasz z Akwinu. Zycie, myśl i dzieło.* Poznań 1985. Szeroko na temat problemu nieśmiertelności w filozofii św. Tomasza por. choćby prace: J. Braun: *Le problème de l'immortalité dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin.* Roma 1972. oraz C. S. Zamayta: *The unity of mon: St. Tmomas's solution to the body — soul problem.* Washington 1956.

[10] Por.: F. C. Copleston: Op. cit., s. 158-170; M. A. Krąpiec: Op. cit, s. 129-131; A. B. Stępień: Op. cit., s. 219; M. Gogacz: *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje.* „Roczniki Filozoficzne KUL" 13 (1965), z. 1, s. 29.

[11] „(...) nie można przyjąć hipotezy, by materia mogła myśleć. Istotne bowiem cechy myślenia i istotne cechy materii mają się do siebie tak jak byt i nie-byt. (...) intelektualne poznanie pojęciowe jest ogólne, koniecznościowe, bytowe, podczas gdy materia — dana nam w empirii zmysłowej — jest zawsze jednostkowa, zmienna i czasowa" (M. A. Krąpiec: Op. cit., s. 130).

Mimo tak radykalnego podkreślenia niezależności duchowych działań człowieka od jego ciała, obrońcy argumentu podkreślają funkcjonalną jedność człowieka — niezależność duszy nie ma oznaczać bynajmniej braku jakichkolwiek jej związków z ciałem.

Uwzględniając nawet dodany właśnie komentarz, omawianego tu argumentu za nieśmiertelnością duszy nie można uznać za konkluzywny i to dla kilku przynajmniej racji. Przede wszystkim, bardzo wątpliwa jest wspomniana tu niezależność działań duszy od ciała. Człowiek nie dysponuje przecież żadnym doświadczeniem potwierdzającym rzeczywiste i osobne istnienie bytów duchowych, w żaden sposób nie zakotwiczonych w materii. Więcej, samego siebie również doświadcza jako ontycznie i funkcjonalnie zjednoczonego ze swym ciałem, które nawet nie tyle posiada, co nim po prostu jest. Nawet najbardzej wzniosłe duchowe czynności są dla człowieka niemożliwe do wykonania w czasie choroby, dolegliwości czy tym bardziej trwałego uszkodzenia określonych narządów cielesnych. Myślenie (a także realizacja wolności) nie byłyby przecież możliwe bez mózgu, który — jeżeli nawet nie jest ich warunkiem dostatecznym, to na pewno koniecznym. W takim jednak razie ich niezależność od materii jest fikcją. Jak widać, niematerialność pewnych funkcji duszy została w omawianym argumencie bezpodstawnie utożsamiona z ich niezależnością od ciała.

Co ważniejsze, niematerialność poznania i wyboru nie wymaga jako swego koniecznego warunku niematerialnego podmiotu. Nie można przecież wykluczyć, że ludzkie ciało jest w stanie spełniać również takie działania, które w doświadczeniu zdradzają niematerialny charakter. Wniosek obrońców argumentu byłby słuszny tylko wówczas, gdyby byli oni w stanie wykluczyć możliwość działań znanych jako duchowe przez ludzkie ciało. To jednak wydaje się zadaniem niewykonalnym. Przecież wszelkie wnioskowanie redukcyjne (a takim jest wnioskowanie o naturze bezpośrednio niedostępnego podmiotu działania z empirycznie danych jego funkcji), jest zawsze tylko uprawdopodabniające, tzn. wskazuje na kilka możliwych przyczyn danego zjawiska. W omawianym tu przypadku, jak wspomniano, hipotezy generowania działań duchowych przez ciało wykluczyć się nie da. Co więcej, jeżeli nawet uznać, że duchowe czynności zakładają istnienie niezależnego od ciała podmiotu duchowego w człowieku, to powstaje pytanie, czy ta niezależność jest funkcjonalna, czy również bytowa. Pierwszą możliwość należy jednak odrzucić w obliczu wskazanej zależności myślenia od narządów cielesnych, drugą—w obliczu również już wskazanego braku doświadczenia istnienia bytów czysto duchowych.

Dalsza trudność wiąże się z proponowanym odróżnieniem myślenia od materii jako pozostających względem siebie w relacji wykluczania. Już J. Locke dowodził, że nie można wykluczyć możliwości istnienia wszechmocnego Boga, który byłby w stanie udzielić materii zdolności intelektualnego poznania. Więcej, przy tak radykalnym przeciwstawianiu sobie duszy i ciała nie jest możliwe (co można zaobserwować choćby na przykładzie filozofii Kartezjusza), ocalenie tak funkcjonalnej, jak i przede wszystkim **ontycznej** jedności człowieka. W takim ujęciu człowiek jawi się jako dusza posługująca się ciałem, albo jako byt wewnętrznie sprzeczny. Jednak pierwsza i druga ewentualność zdecydowanie przeczy podstawowej ludzkiej samowiedzy. Widać wyraźnie, że rysuje się tutaj trudna do przezwyciężenia aporia: albo materia

jest niebytem względem ducha (i odwrotnie), lecz wówczas człowiek jest istotą wewnętrznie sprzeczną, albo istnieje istotne podobieństwo, a nawet dana w doświadczeniu zależność duszy od ciała, lecz wówczas nie do utrzymania jest teza, że materia nie może posiadać zdolności poznawania czy tym bardziej, że dusza ludzka jest w stanie istnieć poza ciałem.

Problem ten bardzo jasno został postawiony już przez Arystotelesa, dla którego dusza stanowi formę ciała, pozostając z nim w ścisłej ontycznej jedności, a nawet wzajemnej zależności. Przy takim ujęciu trzeba się zgodzić, że kres istnienia bytu jest również kresem istnienia jego formy (duszy). Widać wyraźnie, że pojawia się tutaj zasadnicza dla omawianego argumentu aporia: albo w punkcie wyjścia zdefiniuje się duszę jako niezależną (funkcjonalnie i ontycznie) od ciała warstwę bytu ludzkiego i wówczas już w przesłankach rozstrzyga się problem jej nieśmiertelności (błędne koło), albo założy się (zgodnie z potocznym doświadczeniem) ontyczną i funkcjonalną jedność (odpowiedniość) duszy i ciała, tracąc jednakże podstawy do rozumowego uzasadnienia jej nieśmiertelności.

Znaczenie omówionego właśnie argumentu jest więc ostatecznie czysto negatywne: wskazuje on jedynie, że jednym z niezbędnych, aczkolwiek wcale nie wystarczającym warunkiem wykazania nieśmiertelności duszy jest wskazanie przynajmniej na jeden przykład jej funkcjonalnej autonomii względem ciała. W dalszej zaś perspektywie trzeba jeszcze dowieść, że niezależność funkcjonalna dowodzi także niezależności **ontycznej.** To jednak wydaje się przedsięwzięciem niezwykle trudnym do urzeczywistnienia.

Swoistą próbą wykazania ontycznej niezależności duszy od ciała jest trzeci argument, który należy teraz poddać bliższej charakterystyce.

Samoistność duszy. Pierwszy z omówionych tu argumentów można określić (posługując się terminologią zapożyczoną od I. Kanta) mianem dowodu *a priori* (oparty wszak był na definicji istoty duszy), drugi natomiast mianem rozumowania *a posteriori* (opierało się ono wszak na doświadczeniu intelektualnego poznania i wolności wyboru). Argument trzeci zdaje się łączyć dwa pierwszze podejścia, bowiem z jednej strony opiera się na określonym pojęciu duszy, z drugiej—odwołuje się do danych doświadczenia (samowiedzy człowieka). Za twórcę tego argumentu uważa się dość powszechnie św. Tomasza z Akwinu. Podstawowym kontekstem jest tu bowiem przypisywana mu przez historyków filozofii (zwłaszcza przez E. Gilsona) metafizyka istnienia. Treść argumentu jest następująca:

1. Każdy byt jest konstytuowany przez **jeden** akt istnienia.
2. Człowiek także posiada tylko jeden akt istnienia.
3. W przypadku człowieka istnienie przysługuje wprost i w pierwszym rzędzie jego duszy, która tegoż istnienia udziela również ciału[12].

[12] Oznacza to, że człowiek istnieje jako byt duchowo-cielesny, jednak dzięki duszy, której istnienie przysługuje bezpośrednio. „Jest (...) zasadnicza różnica pomiędzy człowiekiem a wszystkimi innymi substancjami (bytami) materialnymi w tym, że akt istnienia-życia, który posiada człowiek, otrzymuje on nie tylko jako już ukonstytuowany byt, **z racji złożenia z materii i formy** (podkr. — **M. A. K.),** ale otrzymuje istnienie przez duszę, jako formę niematerialną organizującą i ożywiającą ciało" (M. A. Krąpiec: Op. cit., s. 119).

4. Jeśli dusza posiada własne istnienie (doświadczane w *ja),* to jest bytem samoistnym.

Wniosek: Jako byt samoistny, dusza nie może przestać istnieć — jest więc niematerialna[13].

Podstawowym uzasadnieniem dla takiego rozwiązania relacji duszy do ciała ma być konieczność zachowania ontycznej jedności człowieka. Oznacza to więc, że dla ciała istnieć to tyle, co być formowanym przez samoistną duszę. Relacja odwrotna (zatem udzielenie istnienia duszy poprzez ciało), zdaniem obrońców omawianej argumentacji, nie jest możliwa.

Nieśmiertelność przysługuje duszy niejako z natury — to, co jest bytem samoistnym, nie może raz otrzymanego istnienia utracić. Jedynie Bóg, Stwórca i ostateczna racja istnienia duszy, mógłby ją tegoż istnienia pozbawić. Jednak takie działanie byłoby poniekąd absurdalne, byłoby wszak działaniem wbrew wcześniej ustanowionemu przez Boga naturalnemu porządkowi rzeczy[14]. Inaczej mówiąc, w bytowej strukturze duszy nie ma racji jej kresu.

Jednak i ten argument nie wystarcza, by tezę o nieśmiertelności duszy uznać za uzasadnioną. Powodów jest przynajmniej kilka:

Na początek należy stwierdzić, że chociaż jak najbardziej słusznym jest postulat respektowania ontycznej jedności człowieka, nie jest konieczne, aby podstawy tej jedności upatrywać w samoistnej i „organizującej" ciało duszy. Stąd, że człowiek posiada jeden akt istnienia, nie wynika jeszcze, że wprost i bezpośrednio przysługuje ono duszy, a dopiero wtórnie i niejako pośrednio—ciału. Nie ma żadnej możliwości wykazania słuszności takiego założenia — ani empirycznej, ani spekulatywnej. Wydaje się wręcz, że z racji ontycznej jedności człowieka, akt istnienia powinien przysługiwać mu przede wszystkim nie jako duszy, lecz właśnie jako swoistej całości duchowo-cielesnej. W każdym razie jednakowo możliwe są trzy hipotezy, mianowicie, że człowiek posiada istnienie dzięki a) duszy; b) ciału; c) całości duchowo-cielesnej. W każdym z tych modeli można wyjaśnić przecież ontyczną i funkcjonalną jedność ludzkiego bytu. Co ciekawe, na gruncie modelu proponowanego przez obrońców omawianego argumentu, ciało staje się elementem drugorzędnym, poniekąd obcym człowiekowi. Tym samym też postulowana (i przeżywana przez człowieka) jedność zdaje się być słabo zaznaczona.

Co więcej, także i obecnie omawiana argumentacja jest narażona (jak dwie poprzednie) na zarzut błędnego koła. Jeżeli bowiem w punkcie wyjścia dusza zostaje określona mianem samoistniejącej (zdolnejdo istnienia poza jej związkiem z ciałem), to w gruncie rzeczy przesądza się już kwestię jej (przynajmniej możliwej) nieśmiertelności. Wtedy jednak trudno omawiany argument uznać za konkluzywny, nie jest wszak spełniony warunek niezależności uznania prawdziwości przesłanek od uznania prawdziwości wniosku.

[13] „Istotną zatem racją nieśmiertelności ludzkiej duszy jest jej **samoistność** (podkr. — **M. A. K.),** czyli — wyrażając się językiem tradycji filozoficznej — to, że istnienie (stwierdzone w sądzie 'ja jestem') przysługuje bezpośrednio duszy, która zarazem jest formą ciała.
Jeśli istnienie przysługuje bezpośrednio duszy, a ciału tylko i wyłącznie poprzez duszę, to zniszczenie ciała nie posiąga za sobą zniszczenia samoistnej substancji, jaką jest ludzka dusza-jaźń" (Tamże, s. 135).

[14] Por.: Tamże, s. 136.

Sami zresztą obrońcy argumentu (idąc w tym miejscu wiernie za myślą św. Tomasza) podkreślają, że nawet samoistność duszy nie gwarantuje jej nieśmiertelności, ponieważ jako byt stworzony i przygodny, w każdej chwili swego istnienia zależy od Bożej mocy i woli. Oznacza to, że pełny i konkluzywny dowód nieśmiertelności duszy wymagałby uzasadnienia tezy, że Bóg (o ile istnieje i jest Stwórcą duszy) nie zechce jej unicestwić. Takiej pewności nie można jednak uzyskać na drodze poznania czysto racjonalnego (filozoficznego); jeżeli jest ona w ogóle człowiekowi dostępna, to tylko w wierze religijnej, w bezgranicznej ufności wobec Boga.

Nie jest wreszcie prawdą, jakoby unicestwienie duszy przez Boga miało być działaniem wymierzonym w ustalony wcześniej porządek natury. Dusza, jako stworzona przez Boga, nie ma przecież w sobie racji swego istnienia, lecz zdana jest — jak każdy inny byt w świecie — na Jego wolę. Nawet obdarzając duszę określoną formą bytowej samodzielności (w sensie niezależności od ciała), nie uczynił jej przecież bytem koniecznym, którego istotą jest istnienie. Nawet niezależna bytowo od ciała, dusza pozostaje radykalnie, egzystencjalnie przygodna. Inaczej mówiąc, jest bytem, którego unicestwienie jest niejako z natury wpisane w sam rdzeń jego istoty. Bóg sprzeniewierzyłby się ustanowionemu przez siebie porządkowi natury tylko wówczas, gdyby najpierw uczynił duszę bytem koniecznym (którego istotą jest istnienie), a następnie usiłował ją tegoż istnienia pozbawić. O takiej sytuacji w omawianym tu przypadku nie może być jednak mowy.

Trudno w tym miejscu jednoznacznie stwierdzić, czy odwołanie się do nieśmiertelności duszy jako jej naturalnej cechy, wynika z deistycznego (zatem ograniczającego Bożą moc) rozumienia relacji Boga do świata, czy też z chęci odnalezienia dodatkowej podstawy (racjonalność Bożego działania i niezmienność Jego decyzji) dla nadziei, że śmierć nie jest ostatecznym kresem ludzkiego istnienia. Nie rozstrzygając tej kwestii należy jednak stwierdzić, że omawiany tu argument napotyka zasadniczą (i znaną już z wcześniejszych uwag) aporię: albo człowieka należy pojmować jako samoistną (i jedynie czasowo obecną w ciele) duszę, lecz wtedy jej nieśmiertelność zostaje rozstrzygnięta już w przesłankach (błędne koło), albo też należy go rozumieć jako funkcjonalną i ontyczną jedność, lecz wtedy brakuje podstaw do filozoficznego uzasadnienia nieśmiertelności duszy.

Wnioski

Widać wyraźnie, że — umownie tu nazwane metafizycznymi — argumenty za nieśmiertelnością ludzkiej duszy nie są konkluzywne. Albo zakłada się w nich wniosek już w przesłankach, albo operują taką definicją ludzkiej duszy, która wyklucza możliwość **czysto filozoficznego (racjonalnego)** uzasadnienia jej nieśmiertelności. Tym samym wypada przyznać rację I. Kantowi, zdaniem którego ani argumenty *a priori,* ani *a posteriori* nie są w stanie dać człowiekowi pewności duchowego istnienia po śmierci. Co więcej, żaden argument odwołujący się do ontycznej struktury duszy nie jest wystarczający już choćby stąd, że nie da się wykluczyć istnienia zewnętrznego czynnika (chociażby Boga-Stwórcy), zdolnego unicestwić wszelki byt przygodny, w tym ludzką duszę.

Co gorsza, gdyby nawet udało się ostatecznie wykazać nieśmiertelność duszy, to nie stanowiłoby to jeszcze pozytywnego rozstrzygnięcia kwestii nieśmiertelności **człowieka.** Jak podkreślał to św. Tomasz z Akwinu, dusza nie jest pełnym człowiekiem, pełną osobą, lecz pozbawiona swoich naturalnych więzi z ciałem — jest okaleczonym „fragmentem" bytu ludzkiego. Czy takiej nieśmiertelności rzeczywiście człowiek poszukuje?

Literatura:

Platon: *Fedon.* W: Platon: *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Krition. Fedon.* Przeł. W. Witwicki. Warszawa 1984;
Arystoteles: *O duszy.* Przeł. P. Siwek. Warszawa 1988;
św. Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku.* Przeł. S. Swieżawski. Poznań 1956;
I. Kant: *Krytyka czystego rozumu.* Przeł. R. Ingarden. Warszawa 1986;
I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu.* Przeł. J. Gałecki. Warszawa 1984;
I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia.* Przeł. J. Gałecki. Warszawa 1986;
L. Feuerbach: *Wybór pism,* t. I. *Myśli o nieśmiertelności.* Przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński. Warszawa 1988;
M. Scheler: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane.* Przeł. A. Węgrzecki. Warszawa 1994;
S. Swieżawski: *Dzieje filozojii europejskiej XV wieku,* t. VI. *Człowiek.* Warszawa 1983;
A. Siemianowski: *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka.* Gniezno 1992;
R. G. Olson: *Death.* W: P. Edwards (ed.): *The Encyclopedia of Philosophy.* New York — London 1965, t. II, s. 307-309;
P. Edwards: *„My Death".* Tamże, t. V, s. 416-419;
F. C. Copleston: *Aquinas.* London 1955;
H. Küng: *Życie wieczne?* Przeł. T. Zatorski. Kraków 1993.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

JERZY BOBRYK
Uniwersytet Warszawski

ŚWIADOMOŚĆ I NIEŚWIADOMOŚĆ A NIEINTENCJONALNE PODSTAWY INTENCJONALNOŚCI

1. Wstęp

Zarówno w czasach neopozytywizmu jak i podczas obecnej mody na postmodernizm, niejednokrotnie wyrażano pogląd, że rozwój nauki polegana tym, iż stopniowo poszczególne dziedziny wiedzy przejmują od filozofii jej tradycyjne obszary dociekań. Jednym z tych obszarów jest dziedzina zjawisk świadomości, którą psychologia przejęła od filozofii po to, by badać je w sposób bardziej „naukowy", systematyczny i specjalistyczny. Pierwszym zadaniem, jakie stanęło przed wyemancypowaną psychologią, było ustalenie relacji pomiędzy świadomością i nieświadomością. Zgodnie z teorią Zygmunta Freuda, dziedzina zjawisk świadomości to obszar racjonalnej kontroli, sfera działania celowego, etycznego i uwzględniającego wymagania rzeczywistości. Zaś obszar nieświadomości to królestwo irracjonalnych popędów, egoistycznych motywów, które nie uwzględniają ani społecznych norm, ani realnych ograniczeń. Taka teoretyczna wizja struktury ludzkiej psychiki ma wyjaśniać powstawanie konfliktów psychicznych, jest ona także podstawą programów terapii psychoanalitycznej. Teoria psychoanalizy zakłada więc radykalną, jakościową odrębność zjawisk świadomości i nieświadomości. Bez tego założenia cała koncepcja ludzkiej osobowości, jak i psychoanalityczne metody leczenia nie miałyby żadnego sensu.

Tego typu dychotomiczny podział zjawisk psychicznych różni psychoanalityczną koncepcję nieświadomości od wcześniejszych sposobów rozumienia tego pojęcia. Np. u Leibniza' odmienne byty (monady) różnią się przede wszystkim stopniem świadomości. Mamy tu zatem ideę *continuum* zjawisk rozciągających się pomiędzy biegunem nieświadomości i świadomości.

Przedstawiciele dwudziestowiecznej psychologii introspekcyjnej albo za Franciszkiem Brentano odrzucali całkowicie ideę zjawisk nieświadomych[2], albo też przyjmowali raczej Leibnizowską niż Freudowską koncepcję nieświadomości: „świadomość znaczy tyle co wiedza o własnych faktach psychicznych i wydaje się być odpowiednikiem aktu doznawania (...). O zjawiskach duchowych, tak słabo doznawanych, że ich nie spostrzegam zupełnie, choć one istnieją i są moje, a nawet jestem zupełnie szczerze gotów wyprzeć się ich przed drugim i przed samym sobą,

[1] G. W. Leibniz: *Monadologia.* W: *Wyznanie wiary filozofa i inne teksty.* Warszawa 1969.

[2] Np. M. Kreutz: *Podstawy psychologii.* Warszawa 1949.

mówię, że je mam pod progiem świadomości, albo że są podświadome, albo nieświadome”[3].

W drugiej połowie dwudziestego wieku, głównie za sprawą N. Chomsky’ego i jego koncepcji uniwersalnej gramatyki języków naturalnych, zaczęto rozwijać nową koncepcję nieświadomości. Jak już wspomniałem, u Freuda i jego następców sfera świadomości jest jednocześnie sferą racjonalności: wszystko to, co irracjonalne i nieuchronnie związane z emocjami, mieści się poza nią, zaś psychoterapia ma prowadzić do rozszerzenia obszaru racjonalnej części ludzkiej psychiki. Ponieważ Chomsky zakłada, że zarówno psychologiczne procesy analizowania gramatycznej struktury zdań, jakie słyszymy lub czytamy, jak i procesy planowania zdań, które chcemy wypowiedzieć bądź napisać, przebiegają poza naszą świadomością, przeto uznaje on istnienie w pełni racjonalnej i precyzyjnie logicznej, a zarazem nieświadomej sfery psychiki ludzkiej. Rozwijający się ostatnio, a inspirowany między innymi pracami Chomsky’ego, nurt psychologii poznawczej, zaakceptował na stałe ideę racjonalnych, choć nieświadomych zjawisk psychicznych. W teoriach tego nurtu psychologii mówi się o nieświadomym myśleniu, albo, częściej, o nieświadomym przetwarzaniu informacji. „Nieświadomym przetwarzaniem informacji” wyjaśnia się nie tylko zdolność do posługiwania się językiem naturalnym, ale także nagłe rozwiązanie jakiegoś problemu czy zjawiska tak zwanej obronności percepcyjnej, polegające na tym, że nie dostrzegamy tego, czego widzieć nie chcemy.

Stosunkowo niedawno, bo w 1990 roku na łamach "Behavioral and Brain Sciences, odbyła się, sprowokowana tekstem *Consciousness, explanatory inversion, and cognitive science*[4], dyskusja poświęcona pojęciu świadomości i funkcji pojęcia nieświadomych procesów poznawczych we współczesnym ruchu kognitywistycznym. We wspomnianym artykule Searle starał się pokazać wewnętrzną niespójność pojęcia nieświadomych procesów poznawczych, wskazał też konieczność doprecyzowania pojęcia świadomości. Argumenty Searle’a nie zostały jednak przyjęte, ani nawet właściwie zrozumiane przez jego oponentów. Śledząc opublikowane dyskusje można odnieść wrażenie, że obie dyskutujące strony (Searle i większość zwolenników nurtu kognitywistycznego), z jakichś względów nie były w stanie zrozumieć argumentów strony przeciwnej.

Przynajmniej niektóre problemy poruszane we wspomnianej dyskusji, nie straciły swojej aktualności. Dlatego niniejszy tekst jest próbą odpowiedzi na pytanie: na czym polega i z czego wypływawskazanaprzez Searle’a niespójność współczesnego pojęcia nieświadomych procesów poznawczych? Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie, musimy — moim zdaniem — rozważyć treść trzech pojęć popularnych we współczesnym kognitywizmie. Mam tu na myśli pojęcie zjawisk psychicznych, pojęcie świadomości, oraz nieświadomości. Warto to uczynić chociażby z tego względu, że są to pojęcia podstawowe, pojęcia uwikłane w treść, jeśli nie wszystkich, to bardzo wielu terminów używanych we współczesnej humanistyce.

[3] W. Witwicki: *Psychologia,* t. 1. Warszawa 1962, s. 22-23.

[4] J. Searle: *Consciousness, explanatory inversion, and cognitive science.* "Behavioral and Brain Sciences" 13. 1990, s. 585-642.

2. Nieświadome procesy psychiczne, ich rozumienie we współczesnej psychologii poznawczej

Pojęcie nieświadomych procesów psychicznych pojawia się, między innymi, w teoretycznych modelach uwagi. Przyjmuje się w nich, że pewne procesy myślenia i percepcji, określane we współczesnej psychologii mianem „procesów przetwarzania informacji", przebiegają automatycznie, czyli poza kontrolą świadomości podmiotu. Jednak, jak to wykazano eksperymentalnie, nieuświadamiane dane i informacje są nie tylko rejestrowane, ale także interpretowane semantycznie. Takimi nierejestrowanymi świadomie danymi mogą być słowa, których sens, choć nie przedostaje się do świadomości podmiotu, to jednak, na przykład, wywołuje reakcję skórno-galwaniczną świadczącą o pobudzeniu emocjonalnym indukowanym treścią słów. Przebiegiem nieświadomych procesów myślenia wyjaśnia się też, rejestrowane niekiedy, zjawisko nagłego i zaskakującego sam podmiot, rozwiązania jakiegoś problemu. Źródła takiego nagłego wglądu tym chętniej lokalizowane są w nieświadomości podmiotu, że wielu twórców dostrzegało we śnie nagłe rozwiązanie problemu, z którym wcześniej długo nie mogli się uporać. Idea istnienia nieświadomego myślenia lub przetwarzania informacji pojawia się też, jak wspomniałem, w psychologii procesów językowych. Ponieważ procesy tworzenia poprawnych gramatycznie zdań, mających niekiedy bardzo wyrafinowaną strukturę gramatyczną, przebiegają szybko, bez świadomego wysiłku, i niejako automatycznie, przeto naturalnym wydaje się założenie, że cały ciężar gramatycznego rozbioru zdań bierze na siebie nieświadoma część ludzkiego umysłu.

Można przeto w historii zmian kategorii nieświadomości wyróżnić przynajmniej trzy etapy. Pierwszy z nich i najdłuższy to okres przedfreudowski. Następny rozciąga się pomiędzy pojawieniem się psychoanalizy, a ukształtowaniem (mniej więcej w latach siedemdziesiątych) współczesnego nurtu psychologii poznawczej. Okres ostatni jest etapem, w którym zakłada się, przynajmniej częściową, racjonalność sfery nieświadomości. W każdym z tych trzech etapów całkiem odmiennie pojmowano zarówno samą świadomość, ale też inaczej widziano jej relacje do świadomej części psychiki.

3. Johna Searle'a koncepcja relacji pomiędzy świadomością i nieświadomością

Chociaż termin nieświadome przetwarzanie informacji" pojawia się często w tekstach współczesnej psychologii poznawczej, to jednak, jak podkreśla we wspomnianym już tekście J. Searle[5], psychologia poznawcza w gruncie rzeczy nie poświęca wiele uwagi badaniu zjawiska świadomości. Z tego powodu pojęcie tego, co nieświadome *(unconscious),* jakkolwiek często używane, nie może być w ramach tej dyscypliny precyzyjnie opisane. Choć psychologowie są przekonani o istnieniu zjawisk nieświadomych, to najczęściej przyjmują za Freudem naiwne — jak pod-

[5] J. Searle: Op. cit.

kreślą Searle[6] — przekonanie, że nieświadome stany psychiczne mają wszystkie cechy stanów świadomych, z wyjątkiem cechy świadomości. Z tego między innymi powodu psychologia poznawcza nie jest w stanie odróżnić nieświadomych zjawisk psychicznych, jakie zachodzą w mózgu, od poza-świadomych procesów mózgowych, które w ogóle nie mają charakteru umysłowego, lecz, na przykład, charakter czysto neurofizjologiczny. Jak odróżnić, pyta Searle, nieuświadomione przekonanie, że Denver jest stolicą Colorado, od procesu mielinizacji aksonów komórek nerwowych? Zakłada się tu oczywiście, że zarówno proces nieświadomego myślenia iż Denver jest stolicą Colorado, zachodzi w mózgu tak samo, jak zachodzi w nim każdy proces neurofizjologiczny.

Nasuwa się przypuszczenie, że problem z rozróżnieniem „tego co świadome" od tego, „co nieświadome", jest następstwem niejasności samego pojęcia zjawisk psychicznych, co z kolei łączy się z niejasnością relacji pomiędzy procesami umysłowymi a procesami neurofizjologicznymi.

Teoria Noama Chomsky'ego[7], jak pamiętamy, wyjaśniała przebiegiem procesów nieświadomych — zdolność wczesnego i precyzyjnego opanowania przez małe dziecko jego języka ojczystego. Zdolność ta stała się czymś zdumiewającym, odkąd badacze języka zwrócili uwagę na fakt, że ucząc się go w warunkach naturalnych, słyszymy dość nieliczne, krótkie i na ogół nie całkiem prawidłowo zbudowane zdania. Skoro fakt wczesnego i dobrego opanowania języka naturalnego trudno jest wyjaśnić uczeniem się przez naśladownictwo, przeto Chomsky wyjaśnia go istnieniem wrodzonych zdolności językowych. Reguły tak zwanej uniwersalnej gramatyki języka naturalnego obecne są w ludzkim umyśle od urodzenia. Zatem dziecko śledzi wypowiedzi językowe dorosłych nie po to, aby wyabstrahować z nich reguły gramatyczne, lecz po to, by zorientować się, jakie elementy uniwersalnej gramatyki językowej są wykorzystywane i obowiązują w danym języku naturalnym, w języku jakim mówią jego rodzice i całe otoczenie społeczne. Tak wyselekcjonowane reguły gramatyczne są podstawą naszych zdolności językowych. Reguł tych przestrzegamy, formułując własne wypowiedzi, odwołujemy się do nich analizując wypowiedzi innych ludzi. Oczywiście wszystkie procesy „odwoływania się do reguł" czy „przestrzegania reguł", mają charakter nieświadomych procesów poznawczych. Także same reguły gramatyki, jakkolwiek obecne w umyśle od urodzenia, pozostają tak długo poza świadomością, jak długo nie dokona on wysiłku ich uświadomienia i sformalizowania *explicite.* (Takiego wysiłku dokonują np. badacze języków naturalnych i uczniowie uczący się w szkole gramatyki języka ojczystego.)

Czy rzeczywiście — pyta Searle — analizując i wyjaśniając przebieg ludzkich procesów poznawczych, musimy zakładać istnienie jakiegoś procesu „nieświadomego przestrzegania reguł"? W jakich wypadkach takie założenie jest sensowne? Wiadomo, na przykład, że ludzki system wzrokowy nie jest przystosowany do widzenia promieni podczerwonych i ultrafioletowych. Czy w tej sytuacji należy postulować istnienie nieuświadomionej „gramatyki widzenia" i zakładać, że nasz

Tegoż: Op. cit., s. 586.

[7] Np. N. Chomsky: *Essays on Form and Interpretation.* Amsterdam 1979; N. Chomsky: *Recenzja książki* Verbal Behavior *B. F. Skinnera.* W: B. Stanosz (red.): *Lingwistyka i filozofia.* Warszawa 1977.

system wzrokowy nieświadomie przestrzega reguły: „Jeżeli jest to promieniowanie ultrafioletowe, nie dostrzegaj go”? [8]. Na czym polega różnica pomiędzy tak rozumianą „gramatyką widzenia”, a postulowaną w teorii Chomsky’ego „uniwersalną gramatyką języka naturalnego”? Trudno wskazać tę różnicę tak długo, jak długo nie ustalimy precyzyjnie relacji pomiędzy procesami mózgowymi a procesami umysłowymi. Wprawdzie warunkiem zaistnienia procesów umysłowych jest aktywność neurofizjologiczna mózgu, jednak nie wszystkie zmiany neurofizjologiczne są odzwierciedlane w świadomości. Czy zatem wszelkie procesy mózgowe nie odzwierciedlone w świadomości podmiotu, można nazwać nieświadomymi procesami umysłowymi lub psychicznymi? Czy procesy te są tym samym, co procesy nieświadomego przetwarzania informacji?

Aby odpowiedzieć na te pytania, musimy oczywiście ustalić cechy definicyjne zjawisk umysłowych. Było to łatwe zadanie w ramach paradygmatu psychologii introspekcyjnej, która, w istocie rzeczy, stawiała znak równości pomiędzy zjawiskami umysłowymi (zjawiskami psychicznymi) i procesami świadomości. Psychiczne lub umysłowe jest to wszystko, co jest dostępne introspekcyjnie. Takiego kryterium nie możemy zastosować, jeśli przyjmiemy istnienie nieświadomych zjawisk umysłowych.

4. Intencjonalność zjawisk umysłowych

Innym kryterium definicyjnym może być, wskazana przez Franciszka Brentanę, „intencjonalność” zjawisk umysłowych. Trzeba jednak pamiętać, że w Brentanowskiej psychologii odrzuca się istnienie nieświadomych zjawisk psychicznych. Spostrzeżenie czegoś, myślenie o czymś, wyobrażanie sobie czegokolwiek jest zarazem uświadamianiem sobie tego aktu. Nie mamy tu do czynienia z dwoma aktami, czyli nie istnieje, na przykład, odrębny akt spostrzegania i akt uświadamiania sobie spostrzeżenia, lecz jeden świadomy, bezpośrednio dany podmiotowi akt widzenia[9]. Podobnie, dla Husserla uświadamianie sobie przez podmiot własnych aktów poznawczych jest procesem natychmiastowym i nie wymagającym wysiłku, jest rodzajem wewnętrznego widzenia: „W przypadku immanentnego (wewnętrznego) spostrzeżenia, spostrzeżenie i to co spostrzegane, tworzą z istoty niezapośredniczoną jedność”[10]. To, że zjawiska psychiczne obecne są w świadomości podmiotu w sposób „samoreprezentujący”, jest ponadto dla Husserla" podstawą prawomocności ludzkiego poznania.

Intencjonalność zjawisk świadomości, cecha odróżniająca te zjawiska od wszystkich innych zjawisk w świecie znaczy tyle, że świadomość jest zawsze świadomością czegoś, każdy akt świadomości musi mieć swój przedmiot Widzenie jest zawsze widzeniem czegoś, myślenie jest zawsze myśleniem o czymś. Jednak nie

[8] J. Searle: *Consciousness...,* op. cit., s. 594.

F. Brentano: *Psychology from an empirical standpoint.* W: *Body and Mind.* G. N. A. Vesey, London 1964.

[10] E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii.* Warszawa 1967, s. 136.

[11] Tamże, s. 24.

tylko procesy poznawcze mają swój przedmiot. Pragnienie jest zawsze pragnieniem czegoś, zaś strach musi być obawą przed czymś. Jeżeli zatem w sposób nie uświadomiony obawiam się publicznego zabierania głosu, to lęk przed publicznymi wystąpieniami jest czymś nieświadomym, a zarazem intencjonalnym; ma on swój przedmiot, występuje w sytuacjach określonej kategorii. Czy zatem wskazując istnienie pragnień często nie uświadomionych dla podmiotu, fobii, lęków lub obaw, odkryliśmy istnienie zjawisk, które są zarazem nieświadome i intencjonalne? Czy tym samym wykazaliśmy niesłuszność Brentanowskiego założenia o nieistnieniu nieświadomych zjawisk psychicznych?

4. 1. Nieświadomość a intencjonalność według Searle'a

J. Searle[12] zwraca uwagę na to, że możemy, wyrażając się metaforycznie, przypisać intencjonalność systemom, które w sposób dosłowny cechy tej nie posiadają. Można powiedzieć, że rośliny w moim ogrodzie „pragną" wody w sposób podobny do tego, jak ja pragnę jej podczas upału. Można też powiedzieć, że termostat w mojej lodówce „zauważa" zmiany temperatury. Jednak w przypadku roślin i termostatów mamy, zdaniem Searle'a[13], do czynienia z intencjonalnością pozorną (as-if intentionality). Jego zdaniem[14], ludzie doszukujący się stanów umysłowych w wyrafinowanych programach komputerowych nie odróżniają faktycznej intencjonalności od intencjonalności pozornej.

Odróżnienie stanów lub procesów, które są w sposób specyficzny wewnętrznie intencjonalne *(intrinsic intentional States)* od stanów lub procesów pozornie intencjonalnych, jest zatem pierwszym krokiem w ustaleniu, czym mogą być nieświadome, jednak umysłowe, zjawiska. Kolejnym krokiem jest pokazanie, że wewnętrznie intencjonalne stany zawsze mają swój sposób prezentowania przedmiotu *(aspectual shapes).* Jeżeli widzę stojącą przede mną filiżankę, to widzę ją z określonego punktu, w konkretnym usytuowaniu jej i mnie. Jeżeli myślę o Drodze Mlecznej, to myślę o niej w jakiś konkretny sposób; jeśli pragnę towarzystwa jakiejś osoby, to pragnę go ze względu na jakieś określone jej cechy. Sposób prezentowania tego samego przedmiotu w aktach intencjonalnych może być różny dla różnych podmiotów; ten sposób prezentowania zależy nie tylko od cech przedmiotu, ale jest także wyznaczony cechami podmiotu. Określony sposób prezentowania przedmiotu *(aspectual shapes)* wyznaczony cechami podmiotu, a właściwie rodzajem relacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem, przysługuje także[15] nieświadomym stanom psychicznym. Zachowaniem moim może kierować np. nie uświadomione pragnienie władzy, jednak takie pragnienie będzie związane z moim indywidualnym stosunkiem do innych ludzi. Dlatego — jest to kolejny krok rozumowania Searle'a[16] — sposobu prezentowania przedmiotu *(aspectual shapes)* nie możemy wyczerpująco

[12] J. Searle: *Consciousness..* op. cit, s. 586.

[13] Tamże.

[14] Tegoż: *Minds, Brains and Science.* Cambridge M. A. 1984.

[15] Tegoż: *Consciousness...,* op. cit., s. 587.

[16] Tamże.

scharakteryzować z obiektywnego punktu widzenia, z punktu widzenia „trzeciej osoby". Nieuświadomionych obaw i pragnień nie możemy opisać abstrahując od właściwości podmiotu tych obaw, a dokładniej, nie możemy ich opisać abstrahując od specyficznych relacji łączących podmiot i przedmiot. Natomiast całkiem obiektywnie (z punktu widzenia „trzeciej osoby") i w sposób wyczerpujący możemy opisać wszelkie procesy neurofizjologiczne. A przecież sposób istnienia nieświadomych stanów psychicznych *(the ontology of unconscious mental states),* w chwili kiedy są one nieświadome, zależy od przebiegu procesów obiektywnych, czyli neurofizjologicznych[17]. Człowiek pogrążony w głębokim śnie nie może mieć nie uświadomione, podczas tego snu, przekonanie, że Denver jest stolicą Colorado. Zatem w jego mózgu zachodzą jakieś procesy lub trwają określone stany, które powodują to, że człowiek, który zasnął z tą wiadomością, przypomni ją sobie po przebudzeniu.

Zatem pojęcie nieświadomych stanów intencjonalnych (psychicznych) odnosi się do myśli i przeżyć możliwych do uświadomienia. Zjawiska nieświadome to nic innego jak obiektywne cechy mózgu, które mogą być przyczyną subiektywnych świadomych myśli[18]. **Nieświadome stany umysłowe są zatem nie tyle dyspozycjami do zachowania się w określony sposób, co dyspozycjami do wywołania określonych świadomych procesów.** Nieświadome stany psychiczne są to więc takie, które kandydują do bycia świadomymi[19].

4. 2. Nieświadomość i intencjonalność w tradycji polskiej psychologii introspekcjonistycznej

Mieczysław Kreutz[20] odrzucał istnienie nieświadomych zjawisk psychicznych. Sama nazwa tych zjawisk jest, jego zdaniem, nielogiczna, gdyż „nie można nazwać zjawiskiem czegoś, co nigdy się nie zjawia, tj. nie jest dane w doświadczeniu (...). Nie należy zatem mówić o zjawiskach psychicznych nieświadomych, lecz co najwyżej o przedmiotach posiadających takie same własności i taką samą naturę jak zjawiska psychiczne, z tą tylko różnicą, że nigdy nie są one nam dane w doświadczeniu, że są nieświadome"[21]. Takie stanowisko jest zrozumiałe, gdyż Kreutz definiuje zjawisko psychiczne jako„ przedmiot realnie istniejący, psychiczny i dany bezpośrednio w doświadczeniu"[22].

Pojawia się, jak widać, w psychologii introspekcyjnej konieczność pogodzenia definicji cechy zjawisk psychicznych — jaką jest możliwość ich bezpośredniego doświadczenia przez podmiot, i tylko przez podmiot — z ideą istnienia nieświadomych zjawisk psychicznych. Jak stwierdza Władysław Witwicki, zjawiska psychiczne mają byt zależny, mogą powstać „tylko pod warunkiem, że ktoś ich

[17] Tamże, s. 588.

[18] Tamże.

[19] Tamże.

[20] M. Kreutz: Op. cit, s. 350.

[21] Tamże, s. 351.

[22] Tamże, s. 349.

doznaje”[23]. Świadomość jest dla Witwickiego wiedzą o własnych faktach psychicznych i jest ona stopniowalna. Akty psychiczne to akty doznawania pewnych treści: „Odróżniamy (...) w każdym fakcie psychicznym obok pewnej treści przeżytej i akt przeżycia, akt doznawania i przeżywania tej treści”[24]. Akty doznawania treści psychicznych, jednakowe co do swej jakości, mogą być silniejsze lub słabsze. „Te fakty psychiczne, których akt jest dostatecznie silny, spostrzegam łatwo, łatwo stwierdzam, że je posiadam, bez trudności wiem o tym, że je przeżywam”[25]. O takich mówię, że jestem ich świadom, albo że mam je w świadomości. „Być świadomym jakiegoś faktu psychicznego znaczy: stwierdzić powien dość silnie doznawany własny fakt psychiczny. Świadomość znaczy tyle, co wiedza o własnych faktach psychicznych i „wydaje się być odpowiednikiem intensywności aktu doznawania”[26]. „O zjawiskach duchowych, tak słabo doznawanych, że ich nie spostrzegam zupełnie, choć one istnieją i są moje, a nawet gotów jestem zupełnie szczerze wyprzeć się ich przed drugim i przed samym sobą, mówię, że je mam pod progiem świadomości albo, że są podświadome, albo nieświadome”[27].

Jeżeli, jak chce Witwicki, stopień świadomości jest odpowiednikiem intensywności doznawania pewnych treści, zaś intensywność doznawania odpowiada intensywności samego aktu, to całkowicie nieświadome zjawiska psychiczne są zjawiskami o zerowym stopniu siły doznawania. Czy winniśmy z tego wyciągać wniosek, że zjawiska nieświadome odpowiadają aktom o „zerowym” stopniu swojej intensywności? Co właściwie miałoby to znaczyć? Czy akty „o zerowym stopniu intensywności” to akty, które są bardzo słabe, czy też może akty, które w ogóle nie zachodzą?

Uporządkujmy jednak to, co zostało dotychczas powiedziane za Kreutzem i Witwickim o zjawiskach psychicznych. Po pierwsze, zjawiska psychiczne są aktami, są to zawsze akty jakiegoś określonego podmiotu. Po drugie, o odrębności lub specyfice aktu nie decyduje jego siła, lecz jego treść. Te same treści mogą być gorzej lub lepiej uświadamiane, silniej lub słabiej doznawane. Po trzecie wreszcie, treści naszych aktów świadomości dane są podmiotowi bezpośrednio.

Ze coś jest dane podmiotowi bezpośrednio w doświadczeniu, znaczy tyle, iż nie poznaje on tego na drodze rozumowania. Pośrednio, czyli na drodze rozumowania, albo za pomocą środków technicznych, poznajemy takie przedmioty jak odwrotna strona Księżyca czy dno Oceanu Spokojnego[28]. Zjawiska nieświadome, tak długo jak długo pozostają nieświadome, mogą być poznane jedynie pośrednio. Zgodnie z teorią psychoanalizy, to z zachowania jakiegoś człowieka możemy wywnioskować, że jest on, na przykład, owładnięty nie uświadomioną chęcią poślubienia własnej matki, czyli kompleksem Edypa. Chociaż kompleks ten (jeśli w ogóle istnieje) jest zawsze kompleksem czyimś, to jednak wiedza o nim nie jest wiedzą prywatną. Pośrednio,

[23] W. Witwicki: Op. cit., s. 18.

[24] Tamże, s. 21.

[25] Tamże, s. 22.

[26] Tamże.

[27] Tamże, s. 23.

[28] M. Kreutz: Op. cit., s. 350.

na drodze mniej lub bardziej zawodnego rozumowania, o istnieniu tego kompleksu dowiedzieć się może zarówno terapeuta jak i jego pacjent (właściwie, w procesie psychoanalizy, ten pierwszy dowiaduje się o nim łatwiej niż ten drugi).

Zatem nie „prywatność" ani możliwość bezpośredniego doświadczenia przez podmiot są cechami definicyjnymi nieświadomych zjawisk psychicznych. Cóż zatem łączy nie uświadomione pragnienie poślubienia pani X, z uświadomioną chęcią jej poślubienia? Niewątpliwie łączy je ten sam przedmiot, czyli pani X. Pozornie mogłoby się wydawać, że w obu wypadkach mamy do czynienia z aktami o tej samej treści (raz uświadomionej, raz nie), jest nią chęć poślubienia określonej osoby. Czy jednak faktycznie treść uświadomionego dążenia jest identyczna z treścią dążenia nie uświadomionego? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy ustalić, czym jest treść aktów psychicznych lub aktów świadomości.

Polska psychologia, zapoczątkowana pracami Kazimierza Twardowskiego, wyrosła z tradycji psychologii brentanowskiej. Tradycji uznającej, że to właśnie intencjonalność zjawisk świadomości jest ich cechą definicyjną: „Zjawiskom psychicznym przedstawiania siebie, sądzenia, pożądania i wzgardzania odpowiada stale coś, co jest przedstawione, osądzone, pożądane i wzgardzone — i bez tego owe zjawiska byłyby niczym"[29]. Brentanowskie rozważania o intencjonalności zostały rozwinięte przez Twardowskiego. Jemu to właśnie zawdzięczamy precyzyjne odróżnienie treści i przedmiotu aktów świadomości. Akty te składają się, między innymi, z aktów tworzenia przedstawień. „Gdy się mówi o 'przedstawieniach', można przez to wyrażenie mieć na myśli bądź akty przedstawienia, czynność przedstawiania sobie, bądź też to, co jest przedstawione, treść przedstawienia"[30]. Jednak treść przedstawienia jest immanentnie związana z aktem przedstawiania sobie, zaś przedmiot przedstawiania jest obiektem, który istnieje niezależnie od aktów świadomości. Gdy spostrzegam komputer, na którym piszę niniejsze słowa, to w moim umyśle pojawia się obraz percepcyjny tego przedmiotu, i jest to treść mojego aktu percepcji. Sam komputer jest fizycznym przedmiotem, który istnieje niezależnie od mojego aktu percepcji. Relacja pomiędzy aktem, przedmiotem i treścią aktów świadomości. Zdaniem Twardowskiego'[1], jest analogiczna do relacji pomiędzy czynnością malowania obrazu, przedmiotem malowanym i namalowanym obrazem. Przedmiot jest czymś, co istnieje niezależnie od czynności malowania i co jest malowane, czyli „przedstawiane" przez malarza, zaś sam namalowany obraz nie mógłby powstać bez czynności malowania. Rozróżnienie tych trzech elementów da się utrzymać także wtedy, gdy malarz maluje obraz przedmiotu nie istniejącego fizycznie, np. Ledy z łabędziem. Mityczna Leda nie może być utożsamiona z żadnym z już namalowanych obrazów, lub obrazów możliwych do namalowania. Podobnie jest z aktami świadomości: każde moje wyobrażenie trójkąta równobocznego nie jest tożsame z trójkątem równobocznym jako abstrakcyjną figurą geometryczną, o której właściwościach wypowiada się geometria euklidesowa.

[29] K. Twardowski: *O treści iprzedmiocie przedstawień. W: Wybrane pisma filozoficzne.* Warszawa 1965. s. 3.

[30] Tamże.

[31] Tamże, s. 11.

Trudny do uchwycenia status ontologiczny przedmiotów idealnych nie zaciera jednak różnicy pomiędzy aktem i treścią. Idea treści aktów świadomości jako czegoś różnego od przedmiotu tych aktów, zyskuje na jasności w późniejszych pracach Twardowskiego[32]. Ostatecznie możemy powiedzieć, że treść aktów świadomości jest niczym innym jak **wytworem** tych aktów. Mogę wielokrotnie myśleć o trójkącie równobocznym i za każdym razem wytworzyć w swojej świadomości inny jego obraz, co jednak nie oznacza, że właściwości trójkątów jako przedmiotów idealnych badanych przez geometrię dzięki temu ulegają zmianie. Nawiasem mówiąc, właśnie w pracach Twardowskiego, niekoniecznie w pracach Husserla, możemy szukać podstaw antypsychologizmu.

4. 3. Analogie pomiędzy poglądami J. Searle'a i K. Twardowskiego

Powyżej pisałem o tym, że stany intencjonalne — według Searle'a — zawsze mają swój sposób prezentowania przedmiotu *(aspectual shapes).* Searlowski „sposób prezentowania przedmiotu" wskazujący na subiektywność (podmiotowość) stanów umysłowych, zawarty jest, moim zdaniem, w treści ludzkich procesów poznawczych. Stany umysłowe, czyli — jak chce Searle — stany intencjonalne, są aktami nierozerwalnie związanymi z jakimś podmiotem, są aktami odnoszącymi się do jakiegoś przedmiotu; jednak są one aktami wykonywanymi przez określony podmiot. Akty intencjonalne, jak pisze Searle, ustalają związki pomiędzy podmiotem i światem, każdorazowo ustalają stosunek podmiotu do świata[33]. Stosunek ten zależy od przebiegu aktu. Kiedy myślę o bitwie pod Grunwaldein, myślę o niej w określony sposób i to jest wyrazem mojego stosunku do tego historycznego wydarzenia. Treści moich myśli ujawniają ten stosunek w sposób analogiczny do tego, jak obraz *Bitwa pod Grunwaldem* ujawnia postawę Matejki.

Jeśli jednak będziemy kontynuować analogie pomiędzy treścią czysto psychicznych aktów świadomości i wytworami czynności psychofizycznych, takich np. jak malowanie obrazów, jeśli przyjmiemy, że treść mojego myślenia o jakiejś bitwie jest wytworem podobnym do wytworu psychifizycznego, jakim jest namalowany obraz, zaczniemy tracić z pola widzenia prywatność aktów świadomości. Treści moich myśli są prywatne w tym sensie, że nie są bezpośrednio dostępne innym podmiotom. Przedmioty psychofizyczne, takie jak obrazy, nie mają charakteru prywatnego.

Analogia pomiędzy aktami wyobrażania sobie czegoś, bądź aktami myślenia o czymś, i aktami np. malowania obrazów, ma oczywiście swoje granice. Analogia stosunków pomiędzy aktem wyobrażania sobie czegoś, przedmiotem wyobrażanym, treścią wyobrażenia i stosunków pomiędzy czynnością malowania, przedmiotem malowanym oraz namalowanym obrazem, nie oznacza, że czynności wyobrażenia (przedstawiania sobie) możemy przypisać wszystkie cechy czynności malowania. Jednak zasadnicza różnica pomiędzy tymi aktami, jak pisze o niej Twardowski w pracy *O czynnościach i wytworach,* związana jest nie tyle z prywatnością aktów, co z trwałością ich wytworów.

[32] K. Twardowski: *O czynnościach i wytworach.* W: *Wybrane pisma filozoficzne,* wyd. cyt.

[33] J. Searle: *Minds, Brains....* op. cit., s. 60.

Czynności umysłowe mogą mieć jedynie wytwory nietrwałe, czyli wytwory immanentnie związane z tymi czynnościami. Wyobrażenie trwa tak długo, jak długo coś sobie wyobrażamy i jest immanentnie zawarte w akcie wyobrażania sobie. Oczywiście podobne wyobrażenie można przywołać na nowo w następnym akcie wyobrażania sobie. Podobnie: percepcyjny obraz jakiegoś przedmiotu trwa tylko tak długo, jak długo patrzę na ten przedmiot. Mogę dalej obraz widzianego przedmiotu przywołać mocą wyobraźni odtwórczej, jednak zaistnieje on na mocy całkiem innego aktu. Natomiast w przypadku czynności psychofizycznych, takich jak pisanie czy malowanie, istnieją trwałe wytwory (pisma i rysunki) trwające dłużej niż sama czynność.

Teza Twardowskiego o nietrwałości wytworów czynności umysłowych może budzić wątpliwości. Czy rzeczywiście możemy mówić o nietrwałości wytworów czynności psychicznych? Jeszcze dziś mogę odtworzyć w swoim umyśle obraz ulewy z zeszłego tygodnia. Gdy mówię i ktoś przerwie moją wypowiedź „wpół słowa", mogę swoją myśl dopowiedzieć po jakimś czasie. Jednak obraz deszczu widzianego i deszczu tylko przypominanego, są nieco innymi obrazami, bo są wytworami innych aktów. Z drugiej strony, każdy akt percepcji, każdy proces myślenia pozostawia w moim układzie nerwowym materialne ślady, a te determinują przebieg następnych aktów poznawczych. Bez nich nie byłoby pamięci, zaś bez władzy pamięci nie byłoby intelektu. Jednak proces zapamiętywania (warto zwrócić uwagę na fakt, że zapamiętywanie nazywa się raczej „prezesem" niż „aktem") jest czynnością psychofizyczną.

Teza o nietrwałości wytworów czynności umysłowych staje się, moim zdaniem, bardziej jasna i przekonująca, gdy odwołamy się do zaproponowanego przez J. Searle'a podziału na akty intencjonalne i zjawiska będące jedynie podstawą intencjonalności: „Całość sieci stanów intencjonalnych funkcjonuje na podstawie ludzkich zdolności, które same w sobie nie są stanami umysłowymi"[34]. Jeżeli treści naszych stanów umysłowych są immanentnie zawarte w aktach świadomości, są nietrwałymi wytworami tych aktów, to czy w ogóle możemy mówić o „treści" stanów nieświadomych? Zgodnie z przytoczonymi wyżej twierdzeniami Searle'a, treści te istnieją tylko potencjalnie, gdyż to, co jest zawarte w nieświadomości, może być przyczyną aktów świadomych, a dopiero te ostatnie mają swoje treści rozumiane tak, jak rozumie je Twardowski.

Warto tu zauważyć, że Twardowski zawęża zakres pojęcia treści. Np. w humanistyce mówi się o treści utworu literackiego czy treści pojedynczych jego zdań. W terminologii Twardowskiego, utwory literackie są wytworami psychofizycznymi, które tylko potencjalnie zawierają treści, gdyż czytane przez świadomego czytelnika mogą budzić procesy umysłowe i przedstawienia podobne do tych, jakie istniały w momencie pisania utworu. Zatem pojawia się pytanie: czym są i jak mogą istnieć treści semantyczne w ogóle? Stanowisko Twardowskiego przypomina stanowisko Searle'a, który np. odrzuca istnienie semantycznych treści w komputerowych procesach symulujących ludzkie zdolności intelektualne. Jego zdaniem, semantyczne treści pojawiają się dopiero w momencie interpretacji przez człowieka wytworów

[34] Tamże, s. 40.

działania komputera, lub w momencie posługiwania się przez człowieka programem komputerowym. Programy komputerowe, podobnie jak inne wytwory psychofizyczne człowieka (książki, rysunki, obrazy malarskie itp.), mają zatem swoje treści jedynie potencjalnie, i mają je wówczas, gdy posługuje się nimi jakiś świadomy podmiot.

Zatem jaka jest różnica pomiędzy potencjalnymi treściami czyjejś nieświadomości, a treściami zawartymi w utworach literackich? Różnica polega głównie na tym, że treści nieświadomości są treściami specyficznymi dla określonego podmiotu, one to bezpośrednio determinują zarówno jego procesy świadome, jak i jego postępowanie, one to ustalają stosunki podmiotu do otoczenia. Wprawdzie, jak zostało powiedziane, psychoanalityk może dotrzeć do nieświadomych treści determinujących postępowanie pacjenta: np. może odkryć jego kompleks Edypa, jednak „treści" te nie będą determinować zachowania psychoanalityka w taki sam sposób, jak determinują zachowanie jego pacjenta.

5. Podsumowanie

Specyfika procesów nieświadomych nie została chyba do końca wyjaśniona ani w cytowanych tu analizach Searle'a, ani w niniejszym tekście, porównującym jego poglądy z poglądami Twardowskiego. Mam jednak nadzieję, że przeprowadzone tu analizy i porównania uczyniły bardziej klarownymi przyczyny niejasności związane z pojęciem nieświadomości. Za tę niejasność są odpowiedzialne nie ustalone do końca (w filozofii i w psychologii) relacje pomiędzy znaczeniami takich terminów jak „procesy poznawcze", „czynności umysłowe", „akty świadomości", „procesy mózgowe". Przeglądając literaturę z zakresu psychologii możemy zauważyć, że „zjawiska umysłowe" są czasem synonimem „procesów poznawczych", lub wręcz „procesów mózgowych"; innym razem bywają synonimem „aktów świadomości". Muszę tu przyznać, że o ile nie jest dla mnie jasny zakres pojęcia „nieświadomości", to różnica pomiędzy „procesem" i „aktem" jest różnicą zasadniczą. To, co dzieje się w mózgu, można nazwać „procesem", podobnie jak to, co dzieje się w maszynach cyfrowych symulujących ludzkie intelekty. Natomiast „aktami" są akty świadomości tak samo, jak ukierunkowane akty ludzkiego działania. Procesy mózgowe możemy opisywać w kategoriach determinacji przyczynowo-skutkowej tak samo, jak procesy fizyczne. Jest to obszar dostępny badaniom nauk przyrodniczych, obszar, w którym nie ma miejsca na wolę i podmiotowość. Te ostatnie cechy pojawiają się dopiero w aktach. Świadomość, tak jak akty ludzkiego działania, są to zjawiska, których nie możemy opisać bez odwołania się do kategorii wolności woli. Nie chciałbym w tym miejscu rozstrzygać problemu faktycznego istnienia wolności ludzkiej woli, ani twierdzić, że zawarty w niektórych kierunkach psychologii program zredukowania zjawisk umysłowych do zjawisk neurofizjologicznych jest w ogóle bez sensu. **Twierdzę jedynie, że—jak do tej pory — taka zadowalająca redukcja jest w tej chwili sprawą przyszłości filozofii psychologii.** Obecnie mamy dwie główne odmiany psychologii: psychologię aktów i psychologię procesów.

Freudowska teoria nieświadomości jest psychologią procesów. Zakłada ona, że jestem zdeterminowany swoimi nieświadomymi kompleksami w podobny sposób,

jak jestem zdeterminowany neurofizjologicznymi stanami swojego podwzgórza. Natomiast akty mojej świadomości, podobnie jak akty moich wyborów etycznych, zdają się wymykać takiej determinacji. W każdy mój świadomy akt wyobrażania sobie czegoś, jest wbudowana chęć i wola powołania jakiegoś obrazu. Wyobrażenia, jakie mam na jawie, wywołuję ja sam, natomiast obrazy senne pojawiają się bez mojej świadomej intencji. Podobnie w swoim zachowaniu mogę być zdeterminowany szalonym gniewem lub jakąś nieodpartą potrzebą, jednak opanowanie tych popędów wymaga woli, chęci ich kontrolowania i świadomego wysiłku. A to jest aktem.

Oczywiście wszelkie akty intencjonalne, jak zauważył to Searle, mog pojawiać się i przebiegać dzięki różnorodnym procesom, które same w sobie nie mają charakteru intencjonalnego. Inaczej mówiąc, istnieją nieintcncjonalne podstawy intencjonalności tak, jak istnieją neurofizjologiczne podstawy czynności świadomych.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

CZY SENSOWNE JEST POJĘCIE FILOZOFII NAUKOWEJ?

(DYSKUSJA)

Na jednym z ostatnich otwartych zebrań Zakładu Teorii Poznania i Filozofii Nauki IFiS PAN w Warszawie (maj 1996 r.) przeprowadzono dyskusję na temat pojęcia filozofii naukowej. Inicjatorem dyskusji i autorem zagajenia był prof. Józef Niżnik. Niżej publikujemy jej przebieg, zachęcając Czytelników do przedstawienia własnych stanowisk w omawianej sprawie.

Redakcja

JÓZEF NIŻNIK
IFiS PAN

Pojęcie filozofii naukowej nie jest sensowne, a jego stosowanie sygnalizuje poważne nieporozumienie. Postawione pytanie: „Czy sensowne jest pojęcie filozofii naukowej? ”— można potraktować jako zadanie z zakresu historii filozofii i wtedy przestaje ono być interesujące. Wiadomo, że posługiwano się nim w obrębie różnych tradycji, często bardzo odmiennych, jak np. neopozytywizm i fenomenologia. Nie jest ono również interesujące wtedy, gdy akceptuje się pogląd, że filozofii brak tożsamości teoretycznej, że w istocie rzeczy rozmaite empiryczne przypadki refleksji teoretycznej nazywanej filozofią nie mają ze sobą nic wspólnego.

W obecnych uwagach nie chcę zajmować się historią filozofii. Jestem też zwolennikiem poglądu, że można wykazać tożsamość filozofii. Podstawą tej tożsamości jest jej funkcja, a nie taka lub inna forma „doktrynalna”[1].

Pytanie o filozofię naukową kryje w sobie liczne problemy o charakterze definicyjnym, a także rozmaite ukryte założenia.

1. Problemem pierwszym jest sama idea naukowości”. Na czym zasadza się znaczenie tej idei? Oczywiście, nie sposób uniknąć odwołania do takich lub innych kryteriów naukowości, czy, jak określa ten problem Popper, „kryteriów demarkacji”. Otóż nie istnieje taka definicja naukowości” czy też koncepcja takich „kryteriów demarkacji”, które byłyby bliskie charakterystyki powszechnie uznanych form nauki i które mogłyby znaleźć zastosowanie w przypadku filozofii. W istocie już ten fakt winien wystarczyć aby uznać, że stosowanie terminu „filozofia naukowa” jest nadużyciem.

2. Warto być może odpowiedzieć jednak na pytanie: do czego potrzebne jest sformułowanie „filozofia naukowa” tym, którzy go używają? Nie ulega wątpliwości, że ma ono odróżnić taką filozofię, która jest akceptowana przez zwolenników „filozofii naukowej” od filozofii, która jest przez nich odrzucana. Nie ulega wątpliwości,

[1] Piszę o tym w eseju pt. *Współczesny status filozofii.* W: T. Buksiński (red): *Filozofia w dobie przemian.* Poznań 1994. s. 65-72.

że jakkolwiek „filozofia naukowa" wyraża określone aspiracje i formułuje standardy filozofowania obce tej filozofii, której „naukowi filozofowie" odmawiają „naukowości", to naukowość filozofii nie ma wiele wspólnego ze standardami nauki. Sugerowanie więc, *implicite,* że należy ona do tej samej kategorii, jest bez wątpienia nadużyciem. Problemy i standardy tzw. filozofii naukowej należy więc traktować jedynie jako jeden z możliwych typów filozofowania. Nic natomiast nie uzasadnia przymiotnika „naukowy". Nie jest takim uzasadnieniem również postulat wykorzystywania wyników nauki w refleksji filozoficznej lub wymóg dyscypliny logicznej, który jest przecież nakazem każdej działalności intelektualnej.

3. Pojęcie „filozofii naukowej" najczęściej nie funkcjonuje jako pojęcie opisowe, lecz jako pojęcie wartościujące. Wartościowaniu podlegają: a) produkty filozofów uprawiających filozofię „nienaukową"; b) sama idea filozofii, która nie przywiązuje wagi do wymogów „naukowości". Sugeruje się mianowicie, że podczas gdy filozofia naukowa jest nauką, to filozofia, która nie jest „naukowa" — w najlepszym razie jest przykładem literatury.

Tak więc pojęcie „filozofii naukowej" jest wyrazem aspiracji jednego z możliwych typów uprawiania filozofii. Są to aspiracje nadzwyczaj złudne. Dobrze to ilustruje rozwój metafilozoficznej myśli Husserla od sformułowania idei filozofii jako „nauki ścisłej" do uznania, że „ten sen już się skończył"[2]. Użycie słowa „naukowa" jest jednak nadużyciem intelektualnym, które ponadto prowadzi do nieporozumień w kwestii tożsamości filozofii. Należy więc uznać, że jego stosowanie nie tylko nie przynosi pożytku, ale jest wręcz szkodliwe.

STANISŁAW BUTRYN
IFiS PAN

Myślę, że aby odpowiedzieć na pytanie o sensowność pojęcia filozofii naukowej, trzeba najpierw sobie uprzytomnić, co mamy na myśli mówiąc, iż jakieś pojęcie jest sensowne. Z czysto logicznego punktu widzenia sensowność jest cechą wyrażeń językowych. Wyrażenie językowe jest sensowne wówczas, gdy jest bądź to wyrażeniem prostym danego języka, to znaczy wyrazem należącym do słownika tego języka, bądź też wyrażeniem złożonym, którego składniki proste należą do słownika owego języka, a całe wyrażenie jest spójne syntaktycznie. Gdy natomiast pytamy: czy pojęcie filozofii naukowej jest sensowne? — to chodzi nam o to, czy pojęcie to jest uzasadnione, czy ma treść logiczną, czy ma realnie istniejące i empirycznie stwierdzalne desygnaty. Tak rozumiana sensowność jest zbliżona do tej cechy pojęć, którą neopozytywiści nazywali „sensownością empiryczną".

Jaka jest treść pojęcia filozofii naukowej? Otóż przez filozofię naukową na ogół rozumie się taką filozofię, która usiłuje opierać się na nauce, uogólniać wyniki różnych nauk oraz stosować metodę naukową. Pojęcie filozofii naukowej jest sensowne, jeśli istnieją kierunki filozoficzne, które stawiają sobie i próbują realizować takie właśnie zadania. Dla kierunków tych bardzo istotna jest relacja „naukowość — nauka". Ze względu na pojmowanie tej relacji można je podzielić na dwa

[2] E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia.* Warszawa 1993, s. 99.

typy. Typ pierwszy, to te kierunki, które określają się wprawdzie mianem filozofii naukowej, ale zarazem podkreślają, że nie są naukami. Do drugiego typu należą te kierunki filozofii naukowej, które uważają się za nauki.

Najbardziej reprezentatywnym przykładem pierwszego typu filozofii naukowej jest neopozytywizm, którego przedstawiciele twierdzili, że uprawiana przez nich filozofia jest naukowa, ze względu na doniosłość poznawczą dokonywanej przez tę filozofię logicznej analizy języka nauki, można ją nawet uważać za królową nauk, niemniej jednak owa królowa nauk sama nauką nie jest Jako przykład filozofii naukowej drugiego typu może służyć filozofia N. Hartmanna, który głosił, że filozofia jest nauką, albowiem jej podstawowe zadanie: poszukiwanie prawdy, jest identyczne z zadaniem, jakie stawia sobie nauka. Tego typu filozofią jest również marksizm, który sam siebie określa mianem nauki o najogólniejszych prawach zmienności wszelkiej rzeczywistości. Do filozofii naukowej drugiego typu można też chyba zaliczyć koncepcje niektórych polskich filozofów, kontynuatorów szkoły lwowsko-warszawskiej. Trzeba jednak podkreślić, że w tym przypadku sprawa nie jest zupełnie oczywista, gdyż filozofowie ci z reguły nie mówią wprost, że ich filozofia jest nauką, lecz bądź to twierdzą, iż jest ona dyscypliną zbliżoną do nauki, bądź też formułują takie tezy, które implikują pogląd, że filozofia jest nauką.

Z pierwszego rodzaju sytuacją mamy do czynienia w przypadku Andrzeja Grzegorczyka, który w książce *Mata propedeutyka filozofii naukowej* pisze, że filozofia jest nauką lub dziedziną zbliżoną do nauki. Zdaniem Grzegorczyka, filozofię naukową charakteryzują następujące trzy cechy: 1. Analityczność, to znaczy zwrócenie uwagi na język, aby nie rodził on złudzeń i umożliwiał dostrzeżenie rzeczy ważnych; 2. Empiryzm — odwołanie się do doświadczenia zmysłowego; 3. Korzystanie z naukowej wiedzy i metodologii. Sytuację drugiego rodzaju dobrze ilustruje teza Zdzisława Augustynka, Tomasza Bigaja, Jacka J. Jadackiego i Anny Lissowskiej, którzy w *Słowie wstępnym* do pierwszego numeru kwartalnika „Filozofia Nauki" z 1993 roku stwierdzają, że teorie i metody filozoficzne należą do teorii i metod naukowych. Jest chyba rzeczą oczywistą, że skoro teorie i metody jakiejś dziedziny wiedzy są teoriami i metodami naukowymi, to owa dziedzina jest nauką.

Z powyższych uwag wynika, że pojęcie filozofii naukowej jest sensowne. Łatwo jednak zauważyć, że przedstawione tu rozwiązanie problemu sensowności pojęcia filozofii naukowej ma charakter formalny i nie likwiduje najbardziej ostotnych problemów związanych z ideą filozofii naukowej. Chciałbym poniżej w telegraficznym skrócie zwrócić uwagę na niektóre z nich.

Zwolennicy filozofii naukowej posługują się tym pojęciem przede wszystkim dla odróżnienia swojego sposobu filozofowania, swojej filozofii, od innych koncepcji filozofii, które chcą prowadzić refleksję filozoficzną programowo oderwaną od nauki i często głoszą wyższość uzyskiwanych w ten sposób rezultatów — od wyników badań naukowych (np. heglizm czy tzw. tomizm klasyczny ściśle oparty na metafizyce Tomasza z Akwinu). Zwolennicy filozofii naukowej nazywają tego rodzaju kierunki filozofią tradycyjną czy filozofowaniem tradycyjnym (np. A. Grzegorczyk), bądź też filozofią spekulatywną (np. W. Krajewski). Z takim postępowaniem można się zgodzić dopóty, dopóki pojęcia: „filozofia naukowa", „filozofia tradycyjna" i „filozofia spekulatywna" mają wyłącznie charakter opisowy. Nie do przyjęcia są

natomiast stanowiska nadające tym pojęciom charakter wartościujący i przypisujące wartość pozytywną wyłącznie filozofii naukowej. Stanowiska takie w przypadkach skrajnych mogą prowadzić do prób restytuowania skompromitowanej idei „jedynie słusznej filozofii", idących pod prąd współczesnych tendencji do wykazywania zasadności pluralizmu koncepcji i stanowisk.

Omawiając kwestię sensowności pojęcia filozofii naukowej, nie zastanawiałem się nad tym, czy filozofia określająca się mianem filozofii naukowej, w istocie nosi i czy w ogóle może nosić jakieś znamiona naukowości. Refleksja taka nie jest bowiem potrzebna przy czysto formalnym podejściu do tej kwestii, jakim się tu posłużyłem. Tymczasem ta właśnie sprawa jest jednym z najważniejszych i najbardziej kontrowersyjnych problemów generowanych przez koncepcję filozofii naukowej.

Przeciwnicy filozofii naukowej twierdzą, że termin „filozofia naukowa" to nadużycie. I trzeba przyznać, że w niektórych przypadkach mają rację. Oto bowiem mianem filozofii naukowej określają swoją doktrynę np. przedstawiciele gnozy z Princeton, zwanej też nową gnozą (neognozą), lub gnozą naukową. Główne twierdzenie tej gnozy w ujęciu jednego z najbardziej znanych jej przedstawicieli — R. Ruyera, brzmi: fundamentalna teza nowej gnozy jest taka sama jak każdej gnozy: świat jest zdominowany przez Ducha, stworzony przez Ducha lub przez jego wysłańców. Duch napotyka (lub sam sobie stwarza) opór, swoje przeciwieństwo — Materię. Człowiek poprzez naukę, ale przez naukę wyższego stopnia, przetransponowaną czy uduchowioną, może połączyć się z Duchem kosmosu, a także — jeśli jest mędrcem — może osiągnąć Zbawienie". Ruyer podkreśla, że teza ta jest sformułowana w sposób zgodny z ustaleniami nauki i może być przez naukę uznana.

Niezależnie od tego, czy fundamentalna teza nowej gnozy jest, czy też nie jest prawdziwa, nie można się zgodzić z Ruyerem, że jest ona zgodna z nauką, albowiem teza ta mówi o tych aspektach rzeczywistości, które nie należą do dziedziny kompetencji poznawczych nauki. Z tego też względu termin „filozofia naukowa" w odniesieniu do nowej gnozy jest niewątpliwym nadużyciem.

Ale czy jest on nadużyciem w każdym przypadku? Krytycy filozofii naukowej, którzy pozytywnie odpowiadają na to pytanie, opierają tę odpowiedź na przyjętej przez siebie koncepcji czy definicji nauki określającej arbitralnie zakres, dopuszczalne metody i charakter wyników badań naukowych. Wzorcem nauki, którym najchętniej się posługują, są nauki przyrodnicze z fizyką na czele. Opierając się na takim wzorcu, łatwo wykazać, że filozofia nie może być naukowa, gdyż nie jest w stanie spełnić jej wymogów. Ale przecież obok nauk przyrodniczych istnieją nauki humanistyczne, których zarówno procedury badawcze, jak i wyniki różnią się w sposób zasadniczy od metod i rezultatów nauk przyrodniczych. Poza tym zgodzić się wypada z tymi filozofami, którzy, jak np. A. Grzegorczyk, uważają, że „zaliczenie pewnej dziedziny myśli do nauki może być sprawą umowy", albo też jak np. M. Heller wykazują, iż próba podania nawet szkicowej definicji nauki „... jest to przedsięwzięcie do tego stopnia beznadziejne, że jedyne co można zrobić, to zwrócić uwagę na wieloznaczność terminu «nauka»", albo też wreszcie jak np. R. Wójcicki podkreślają, że „... nie ma ostrej linii demarkacyjnej między filozofią a nauką". Wszystko to powoduje, że pytanie; Czy te kierunki filozoficzne, które określają się mianem filozofii naukowej, są w istocie naukowe i czy filozofia naukowa w ogóle

jest możliwa? — jest nierozstrzygalne w tym sensie, że nie można podać takiej na nie odpowiedzi, która miałaby szansę uzyskania powszechnej akceptacji. Dobrze byłoby, ażeby zdawali sobie z tego sprawę zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy filozofii naukowej.

Wydaje mi się, że pojęcie filozofi naukowej, choć sensowne, nie jest jednak niezbędnym elementem terminologii filozoficznej i z powodzeniem można się bez niego obyć. Natomiast trzeba zachować i realizować w praktyce charakterystyczny dla filozofii naukowej postulat uprawiania filozofii w ścisłym powiązaniu z nauką. Moim zdaniem, jest to postulat szczególnie cenny poznawczo, a dla takich podstawowych dziedzin filozofii jak ontologia i epistemologia wręcz niezbędny. Albowiem w naszym stuleciu nowe i rzeczywiście wartościowe idee ontologiczne i epistemologiczne rodzą się przede wszystkim na gruncie nauki w postaci koncepcji teoretycznych, takich jak np. zasada komplementarności Bohra czy zasada nieoznaczoności Heisenberga, których konsekwencje wykraczają poza obszar przedmiotowy dyscypliny macierzystej i mają istotne znaczenie filozoficzne. Filozofia realizująca ten postulat wcale nie musi nosić budzącej tyle kontrowersji nazwy filozofii naukowej.

MAŁGORZATA CZARNOCKA
IFiS PAN

Posługuję się w tej wypowiedzi określeniem *filozofia jako nauka* w miejsce częściej spotykanego *filozofia naukowa.* Pierwsze pojęcie wydaje się jaśniejsze od drugiego, nasuwa mniej wątpliwości co do sensu, nie jest obciążone wieloznacznością (gdyż przez *filozofię naukową* można rozumieć filozofię jako naukę, ale również filozofię niemetafizyczną, niespekulatywną, wykraczającą poza zdrowy rozsądek w kierunku myślenia naukowego, posiłkującą się wynikami nauki itd.).

Pojęcie filozofii jako nauki funkcjonuje w filozofii różnych okresów. Jako takie wydaje się sensowne. Jest podstawą wielu rozmaitych programów stanowienia tożsamości filozofii. Odrębną natomiast, chociaż powiązaną, kwestią jest pytanie o wartość przesłania unaukowienia filozofii, o to, czy oferuje ono wizję filozofii stymulującej intelektualnie i kulturowo lub generującej jakieś inne wartości zdolne zapewnić jej tożsamość i przetrwanie jako autonomicznej dziedziny refleksji.

Problem filozofii jako nauki ma bardzo różne oblicza. Wytyczają je sensy naukowości. Kwestia, czy filozofia ma dążyć do unaukowienia, czy powinna konstruować się na obraz i podobieństwo nauki, uwikłana jest w przyjmowane standardy naukowości (przedmiotowe, metodyczne, kategorialne, językowe). Te standardy też są zrelatywizowane. Relatywizacje dotyczą zmienności historycznej i kulturowej; normy naukowości były inne w starożytności, a inne obowiązują w nauce nowożytnej, inne są w nauce ukształtowanej w kulturze europejskiej, inne w nauce np. chińskiej. Następna relatywizacja odnosi się do pojęciowych, problemowych i metodycznych zróżnicowań w obrębie nauki (pojęcie to, szersze niż *science,* obejmuje też nauki humanistyczne) danej epoki; np. psychologia współczesna posiłkuje się innymi metodami niż współczesna logika lub fizyka, różne są też ich aparatury pojęciowe i uniwersa problemowe. Namysł, czy filozofia winna być nauką, zależy też od tego, czy żąda się spełnienia tylko niektórych kryteriów specyfikujących naukę

(np. w sposób uznany za szczególnie istotny), czy też wszystkich warunków określających jej fenomen. Kwestia uwikłana jest ponadto w koncepcje metodologiczne rozmaicie ujawniające istotę nauki. Problem w końcu jawi się różnie w zależności od tego, *czemu,* jakiemu rodzajowi refleksji *filozoficznej* przeciwstawia się filozofię jako naukę, a więc, czym jest filozofia, która nauką nie jest.

Wymienione uwarunkowania pytania o sensowność filozofii jako nauki są ze sobą powiązane. Ostatnie wydaje się podstawowym punktem wyjścia dla namysłu. Głębokie i ważkie, także dla filozofii współczesnej, rozróżnienie oferuje Ekkehard Martens i Herbert Schnädelbach, przeciwstawiając filozofię jako naukę — filozofii jako oświeceniu[1]. Jak zwykle, usytuowanie propozycji w kontekście historycznym i kulturowym współtworzy ją w stopniu znaczącym. Rozróżnienie Martensa i Schnädelbacha odsyła do dalekiej perspektywy historycznej: do starożytności, w tym do okresu kosmologii Jończyków. Filozofia jako nauka to *theoria* (widzenie), a więc dokładne, ogólne, wieczne i niezmienne odtworzenie świata za pomocą pojęć ogólnych, bez subiektywnego dodatku, „filozofia grecka — piszą Martens i Schnadelbach — w jej wielkich projektach przyjmuje za punkt wyjścia zawsze przedmiot oraz zawsze interpretuje subiektywność jako przedmiot podobny do wielu innych... ”[2]. W ówczesnej sytuacji kulturowej filozofia jako nauka wyrastała z negacji mitologicznego ujmowania świata—o charakterze jednostkowych opowieści zabarwionych subiektywnie, przypisujących światu cechy antropomorficzne. Filozofia jako *thedria* ujawnia racjonalną istotę świata, przedstawia świat przez jego przedmiotową, ale bezosobową podstawową zasadę: *arché.* Obiektywność i intersubiektywna ważność są dla filozofii tak pojmowanej wartościami głównymi. Płynie stąd opór wobec wszelkich form subiektywizmu.

Filozofia jako oświecenie zwraca się ku samemu poznającemu, ma strukturę autorefleksji: „ma (...) na uwadze analizujące, interpretujące i rozpoznające zajmowanie się osoby filozofującej samą sobą”. Odnoszenie się podmiotu do siebie samego nie polega wyłącznie na przyjmowaniu i gromadzeniu informacji. Dokonuje się w oświeceniu zmiana osobowości, następuje samoprzemiana w toku autorefleksji[3]. I ona jest celem filozofii tak pojmowanej. Dla oświecenia prawda absolutna, obiektywność, odniesienie przedmiotowe, nie stanowią kryteriów obowiązujących; prawdy są prywatne. Oświecenie nie wskazuje narzędzi do przekraczania kręgu indywidualnej podmiotowości. Probierzem prawomocności jest wyłącznie podmiot filozofujący, samokreujący się, odsłaniający swoją świadomość i kierujący uwagę wyłącznie na swoje wnętrze.

Rozróżnienie to staje się źródłem konfliktów ujawniającym słabości obu rozumień filozofii, nie traktowanych wyłącznie jako *casus* starożytności, lecz odniesionych też do współczesnych sporów o status filozofii. Filozofia jako nauka, stwierdzają Martens i Schnädelbach, jest zbędna, a przynajmniej mało interesująca: „Od dawna nauki szczegółowe przewyższają przecież swą obiektywnością i dowod-

[1] E. Martens, H. Schnädelbach: *O aktualnej sytuacji w filozofii.* W: E. Martens, H. Schnädelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe pytania.* Warszawa 1995.

[2] Tamże, s. 53.

[3] Tamże, s. 53-54.

liwością wszystko, co z wiedzy naukowej można udostępnić środkami filozoficznymi”[4]. I nie sposób się z nimi nie zgodzić. Natomiast filozofia jako oświecenie „prowokuje niebezpieczeństwo subiektywnej dowolności i prywatnej ezoteryki, która potem często (...) idzie w parze z roszczeniami przywódczymi i gotowością do indywidualnej wiary”. Według Martensa i Schnadelbacha, obie koncepcje filozofii powinny zostać zespolone. Niełatwo to jednak uczynić, stwierdzają, jeśli filozofia nie jest metafizyką pytającą o totalność, a więc spotykającą podmiot poprzez docieranie do obiektywności, do absolutu „z dostateczną intensywnością”[5].

Nawet metafizyczna totalność nie stanowi jednak, jak sądzę, gwarancji unii oświecenia z filozofią jako nauką. Sprawą bowiem podstawową dla oświecenia jest sposób ujmowania podmiotu —jako podmiotu autorefleksji, jako podmiotu, który — zagłębiając się sam w siebie — przeprowadza *od wewnątrz wyłącznie* analizę własnego „ja”. Podejście to wyklucza alienację, uprzedmiotowienie podmiotu. Natomiast w konstruowaniu metafizyki podmiot zostaje przeważnie wyalienowany, ujmuje się z zewnątrz, uchwytując siebie jako przedmiot, a więc na sposób znamionujący filozofię jako naukę. Nadto same sposoby konstytucji przedmiotu metafizyki odbiegają od kategorialnych ofert nauk szczegółowych.

Z perspektywy filozofii współczesnej oba pojęcia filozofii, jak sądzę, przenikają się nawzajem; unia staje się dopuszczalna. W wynikach stanowiących element charakterystyczny myśli współczesnej różnych nurtów tkwi przeświadczenie o związku tego, co dla filozofii starożytnej, w krajobrazie podziału na kosmos i podmiotową sferę wewnętrzną, stanowiło przeciwieństwo. Dla opozycji: filozofia jako nauka a filozofia jako oświecenie, kryterium podstawowe stanowi bowiem para subiektywność — obiektywność, która zatraciła charakter dychotomicznego przeciwstawienia. Zarówno pojęcie czystej obiektywności jak i pojęcie czystej subiektywności są współcześnie anachronizmami. Po pierwsze bowiem, nie można dalej utrzymywać istnienia podmiotu odizolowanego od świata, samogenerującego się. Każdy podmiot jest współtworzony (zarówno w warstwie świadomości jak i nieświadomości) przez swe dziedzictwo biologiczne i kulturowe, ponadto jest osadzony w wielowymiarowej rzeczywistości (fizycznej, społecznej itp.), która nieustannie nań wpływa. Utrzymanie pojęcia podmiotowości izolowanej, która kreuje samą siebie, której impregnacja na to, co dzieje się w sferze zewnętrznej, jest zupełna, staje się błędem nader wyraźnym. Zastąpienie podmiotu odgrodzonego od świata barierą nie do przekroczenia podmiotem wtopionym w świat, podmiotem nieautonomicznym, przez świat współtworzonym i przezeń zmienianym, niweczy podstawowe założenie filozofii jako *wyłącznego* oświecenia w sensie podanym przez Martensa i Schnadelbacha, a więc czystej autorefleksji, zupełnego zwrócenia się ku własnemu „ja”, całkowitego wyłączenia z uniwersum eksploracji tego, co zewnętrzne. Oświecenie musi się zwracać ku temu też, co dla podmiotu zewnętrzne, musi włączać kosmos do autorefleksji podmiotu.

Po drugie, załamały się warunki konstytuujące dawne pojęcie filozofii jako nauki. Pojęcie czystej obiektywności, pojęcie wiedzy obiektywnej (nieskażonej subie-

[4] Tamże, s. 54.

[5] Tamże, s. 55.

ktywnością w sposób epistemicznie istotny) pojęcie prawdy jako korespondencji z bytem, identyfikowanie przedmiotu wiedzy z rzeczywistością metafizyczną warunkującą filozofię jako naukę w sensie klasycznym, zostały przez współczesność (ufundowaną w dociekaniach całej filozofii nowożytnej z jej oświeceniowym wskazaniem na podmiotowość jako fundament poznania) — odrzucone. Miejsce zewnętrznego przedmiotu zajmuje przedmiot konstruowany; czynniki (w tym podmiotowe) konstrukcji prowadzą do destrukcji kanonu przedmiotu obiektywnego. Tylko bezkrytyczna świadomość potoczna dopuszcza model nauki o przedmiocie zewnętrznym bez epistemicznych deformacji. *Nota bene* tak anachronicznie ujmowany jest przedmiot w praktyce współczesnej nauki, odciętej od świadomości epistemologicznej. W istocie tworzenie wizji świata, jego zasad odnosi się do podmiotowości. Podmiotowość przesyca takie wizje na równi z innymi czynnikami konstrukcji przedmiotów w nauce. Poznanie epistemicznie świadome obejmuje krytyczną analizę warunków poznawania, a ta odsyła do oświeceniowej autorefleksji podmiotu poznającego już od czasów mentalistycznego zwrotu Kartezjusza. Tak więc filozofia współczesna, z jej osadzeniem w całej myśli nowożytnej zespala wizerunki świata i strukturę autorefleksji podmiotu. Przeciwstawienie filozofii jako nauki jej oświeceniowemu modelowi rozmywa się. W miejsce dysjunkcji pojawia się perspektywa zespolenia mająca swe źródło w naturze poznawania, w charakterze podmiotu, w jego relacji do przedmiotu poznawania.

Pojęcie filozofii jako nauki zjednoczonej z oświeceniową autorefleksją odnosi się pierwotnie do modelu nauki starożytnej, do *theoria.* Atrybutem tej nauki jest dyskursywność, a więc myślenie przy użyciu pojęć ogólnych, które znamionuje *ratio.* Nauce nowożytnej stawia się kryteria dodatkowe. Empiryczność — inaczej niż u Greków — jest, obok myślenia dyskursywnego, jej atrybutem. Obowiązuje szereg kanonów metodycznych, m. in. wyrażanie wyników w określonej formie, np. w postaci równań matematycznych, określone schematy wyjaśniania, przewidywania. Przenosząc rozróżnienie pojęć filozofii ze starożytności, a następnie zastępując owo rozróżnienie, trzeba pamiętać, że wizja filozofii jako nauki połączonej z oświeceniową autorefleksją, przyjmuje tylko *niektóre* warunki metodyczne ustanawiane dla nauki nowożytnej. Ma też inny przedmiot, inaczej artykułowany. Nie jest taka filozofia nauką wedle współczesnych standardów. Jej główne przesłanie wskazuje dyskursywny, rozumowy namysł (i to ją z nauką współczesną łączy), obejmowanie rozumem nie tylko przyrody odłączonej od wizji „ja" filozofującego, ale także tę oświeceniową wizję, w której ujawniany jest podmiot totalny (z jego naturą epistemiczną, emocjami i afektami itd.), ale ujawniany i zmieniany środkami rozumu, a nie poprzez jego emocjonalną ekspresję. Taka filozofia odcina się od ezoterycznej gnozy, od prywatnej wiary, od dogmatyzmu, od wizji literackich, od tworzenia fikcji, od mitologii i religijnego ujmowania świata, od światopoglądów politycznych.

Inne oferowane przeciwstawienie, bardziej rozpowszechnione, mianowicie *filozofii jako nauki — filozofii jako światopoglądowi* (w monografii Schnadelbacha *Filozofia w Niemczech 1831-1933),* jest zawodne[6]. Według Schnadelbacha, jeśli

[6] H. Schnadelbach: *Filozofia w Niemczech 1831-1933.* Warszawa 1992. Przeciwstawienie to zostało zaprezentowane w celu uchwycenia sytuacji filozofii po upadku idealistycznej myśli systemowej po He-

naukę pojmuje się jako światopogląd, to „zrezygnowało się z naukowego charakteru filozofii. Światopoglądy służą bowiem tylko subiektywnej potrzebie orientowania się jednostek i grup i są ze sobą nieporównywalne, podobnie jak aktualne stanowiska ich wyznawców. Nauka natomiast jest przedsięwzięciem intersubiektywnym”[7]. Światopogląd jest prywatny, zakłada perspektywę, z której przedstawia się rzeczywistość. Światopoglądowość jednak, wbrew poglądowi Schnädelbacha, cechuje również naukę. Ta również tworzy specyficzne sposoby artykulacji świata, metody generowania problemów i ich rozstrzygnięć. Również ona ujmuje świat z określonej perspektywy, akceptowanej i zrozumiałej tylko dla grup edukowanych w kulturze cywilizacji zachodniej. Dla społeczności wychowanych w kulturze hinduskiej lub w kręgu nauki chińskiej, dla kultur ludów pierwotnych, nauka świata zwanego zachodnim, wyłoniona głównie z kultury greckiej, ma charakter hermetycznego, egzotycznego światopoglądu. Ponadto światopoglądowość nie jest warunkiem dostatecznym; nie każdy światopogląd jest filozofią.

W filozofii od XIX wieku programy przekształcenia filozofii w naukę mają różny stopień radykalizmu. Najwyższy stopień to *scjentyzm* głoszący, że nauka zaspokaja wszystkie potrzeby filozoficzne. Mniej radykalny jest scjentyzm jako *idea regulatywna.* Uznaje on prawomocność problemów filozoficznych, lecz dąży do ich przełożenia na problemy naukowe (w tym logiczne). Filozofia prowadzi samoistny żywot do czasu całkowitej reinterpretacji kwestii filozoficznych. Trzeci sposób unaukowienia filozofii „polega na tym, aby uznać jakąś naukę szczegółową o niezagrożonej pozycji za naukę wiodącą i podporządkować się jej metodologii i standardom”[8].

Przy respektowaniu nowożytnych norm naukowości, realizacje programów unaukowienia filozofii we wszystkich trzech przedstawionych wersjach natr afiają na trudności nie do przezwyciężenia[9]. Okazują się niemożliwe, jeśli zestawić uniwersa badania, aparat pojęciowy ich artykulacji z jednej strony, a z drugiej — przedmiotowe, kategorialne i metodyczne wymogi nauki, do której filozofia ma zostać zredukowana. Programy unaukowienia filozofii w wersjach od XIX wieku są zatem nieefektywne. Razem z ich głównymi wartościami negatywnymi (wtórnością wobec nauki, pozbawieniem filozofii autonomiczności) prowadzi to do wniosku, że warto powrócić do idei pierwotnie konstytuującej naukę, do idei *ratio* i do niej ograniczyć roszczenia zbliżenia filozofii do nauki. Natomiast konstytucja przedmiotu, pojęciowe sposoby artykulacji rzeczywistości, generowane problemy, rola doświadczenia — wszystko to różni filozofię od nauki nowożytnej. I ta specyfika filozoficznej refleksji jest jej wartością, zapewnia jej autonomiczność.

glu. dla zaistniałego wtedy kryzysu tożsamości, lecz jest ono dosyć powszechnie stosowane dla określenia statusu filozofii.

[7] Tamże, s. 151.

[8] Tamże, s. 154.

[9] Dwa takie typowe programy (Quine’a i Shapere’a) analizuję w: M. Czarnocka: Naturalizowanie a kondycja współczesnej filozofii nauki. „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1995/1-2, s. 25-37. Stwierdzenie to dotyczy także m. in. silnego programu w socjologii wiedzy, logicyzacji w wersji strukturalistycznej, filozoficznych roszczeń *cognitive science,* ewolucjonistycznych koncepcji wiedzy.

STANISŁAW CZERNIAK
IFiS PAN

1. Warto wyjść chyba od tego, czy broni się tezy, że istnieje *genus proximum* „filozoficzności", pod które podpadałyby zarówno poglądy spełniające tak lub inaczej rozumiane standardy naukowości, jak i takie zbiory twierdzeń, które standardów tych z pewnością nie spełniają. Innymi słowy, chodziłoby o pytanie, czy filozofia jest przedsięwzięciem intelektualnym definiowalnym w sposób semantycznie neutralny wobec relacji poznanie naukowe — nie pretendujący do „bycia nauką" (aczkolwiek mogący spełniać przynajmniej niektóre jej kryteria) światopogląd. Dla kogoś, kto twierdzi, że taka definicja filozofii jest dopuszczalna, odpowiedź na postawione uprzednio pytanie może być twierdząca: pojęcie „filozofii naukowej" ma sens; sens będzie miało dlań jednak również pojęcie „filozofii nienaukowej".

Jest rzeczą oczywistą, że pojawia się tu kolejne pytanie o to, jak zbudować definicję filozofii na tyle szeroką, by zawierała w sobie oba te pojęcia cząstkowe. Z pewnością wymogi takie spełniałyby tzw. „funkcjonalne" (by odwołać się do określenia L. Kołakowskiego) definicje filozofii upatrujące jej swoistość w spełnianiu przez nią określonych funkcji—na przykład egzystencjalnych (odniesionych do określonego typu potrzeb indywidualnych) czy też kulturowych (z punktu widzenia tak lub inaczej rozumianego interesu grupowego).

Definicję taką można by jednak, jak sądzę, próbować konstruować również w odniesieniu do pewnych właściwości języka refleksji filozoficznej, np. jego stopnia abstrakcji, dyskursywności w znaczeniu logicznej spójności argumentacji itp., odwołując się jednocześnie do charakterystyki przedmiotu i specyfiki zainteresowań filozofii. (Jak łatwo zauważyć, możliwy byłby zatem przypadek, że filozofię traktuje się jako aktywność intelektualną zbliżoną do nauki pod względem stosowanego w niej języka, różniącą się jednak od nauki pod względem stawianych w niej celów poznawczych czy możliwości weryfikacji twierdzeń).

2. Samo pojęcie „sensu" jest, jak wiadomo, nader wieloznaczne. Pojęcie „filozofii naukowej" jest w polszczyźnie pojęciem semantycznie sensownym, nie ma sensu zaś, na przykład, zwrot bgduwgl. Kompetentny użytkownik języka polskiego rozumie bowiem, co to mniej więcej znaczy uprawiać filozofię jako naukę, warunku tego zaś — zrozumiałości w ramach rzeczonego naturalnego słownika— nie spełnia zwrot bgduwgl. Jeśli jednak termin „sens" ma w interesującym nas pytaniu konotację aksjologiczną raczej niż *stricte* semantyczną, a więc zapytuje się tu o „naukowość" filozofii jako pewną wartość czy cel refleksji niesprzeczny z tym, co akceptuje się skądinąd jako definicję filozofii jako takiej, to przy przyjętych uprzednio założeniach „filozofia naukowa" może być uznawana za taką wartość czy cel, a więc „mieć sens" w owym aksjologicznym znaczeniu.

3. Możliwe są rozmaite, w różnym stopniu komplementarne wobec siebie definicje „filozofii naukowej". Można twierdzić — przykładowo — iż: a) „naukowa" jest filozofia pojmowana jako całokształt wykraczających poza warsztat poszczególnych nauk szczegółowych prób uogólniania twierdzeń i teorii naukowych, np. poprzez konfrontację paradygmatów teoretycznych różnych subdyscyplin; b) „na-

ukowa" jest filozofia respektująca wymóg „niesprzeczności" przyjmowanych na jej gruncie twierdzeń z twierdzeniami nauki w dłuższym horyzoncie czasowym; definicja ta nie sprowadza zatem (jak w poprzednim przypadku) filozofii do jakkolwiek pojmowanego zbioru komentarzy i przeświadczeń metanaukowych, ale narzuca jej wymóg „kompatybilności" z nauką, stanowiąc zarazem swoiste kryterium selekcji akceptowalnych twierdzeń filozoficznych (odrzucane byłyby twierdzenia ewidentnie sprzeczne z aktualnymi paradygmatami naukowymi, np. model świata zakładający, że egzystują w nim istoty duchowe mogące przenosić informacje na odległość z prędkością jednego biliona km/sek,); c) „naukowa" jest filozofia spełniająca wobec nauki funkcję „stymulacyjną", tzn. kooperująca z nią poprzez dostarczenie idei i pomysłów jako budulca „śmiałych" hipotez badawczych (w terminologii Kuhnowskiej można by tu mówić zatem o aktywnej partycypacji filozofii w tzw. kontekście odkrycia teorii naukowych); d) „naukowa" jest filozofia stawiająca sobie za cel analizę języka nauki; e) „naukowa" jest filozofia respektująca przynajmniej niektóre standardy metodologiczne obowiązujące w dyskursie naukowym; f) „naukowa" jest filozofia dzieląca z nauką respekt dla pewnych wartości poznawczych (np. prawdy — również przy założeniu, że w filozofii dąży się do „prawdy" definiowanej inaczej niż w nauce; w obu przypadkach bowiem prawda pełniłaby funkcję „ideału" poznawczego, a więc kryterium akceptowalności twierdzeń). „Naukowa" byłaby zatem wszelka filozofia stawiająca sobie za cel poznanie „prawdy" (eliminowanie fałszu) w odniesieniu do obranego przez siebie terenu poszukiwań intelektualnych. (Jest przy tym rzeczą oczywistą, że wchodzące tu w grę definicje „prawdy" musiałyby być na tyle zbieżne, aby można je było zbiorczo odróżnić od takich — pełniących również funkcje selekcyjne — aksjologicznych kryteriów oceny i wyboru w sferze wytwarzania idei, jak estetyczne walory języka itp).

4. Warto w tym miejscu odwołać się do pewnego przykładu. Otóż nie rozstrzygając kwestii dopuszczalnego zakresu definicji przedmiotu filozofii można uznać, że większość tych definicji (za wyjątkiem skiajnych stanowisk redukcjonistycznych proweniencji pozytywistycznej) uznaje ludzką wolność za zagadnienie *par excellence* filozoficzne. Nie ma jednak żadnych powodów, by rezerwować debaty dlatego zagadnienia dla adherentów filozofii naukowej w „mocnym" czy „słabym" znaczeniu tego terminu (za „mocne" można by uznać typy a-d, za „słabe" typy e-f w powyższym zestawieniu). Z pewnością koncepcje wolności wyrastające ze współczesnych teorii psychologicznych czy neurofizjologicznych spełniają standardy naukowości, których zapewne nie spełnia koncepcja wolności J. -P. Sartre'a, ale oba te wzory dyskursu są „filozoficzne"; istnieją po prostu mniej lub bardziej naukowe (jak również całkowicie „nienaukowe") filozoficzne narzędzia obcowania z tym problemem, a więc „naukowe" i „nienaukowe" filozoficzne koncepcje wolności. (Osobną kwestią byłoby, oczywiście, ustalenie, czy Sartre'owska koncepcja wolności jest egzemplifikacją filozofii nienaukowej", czy też „słabej" filozofii naukowej w powyższym rozumieniu).

5. Nie oznacza to, że filozofią może być wszelka produkcja idei nienaukowych. Założyliśmy, że można z grubsza zakreślić pole refleksji filozoficznej. Filozofią (podobnie jak w ujęciu Feyerabenda nauką) może być również sztuka (np. poezja), ale z pewnością nie jest tekstem filozoficznym każdy wiersz liryczny. Tak więc

Heidegger czy Nietzsche byliby filozofami niezależnie od literackich walorów swojej prozy filozoficznej.

6. Proponowane tu podejście jest antymonizmem. Nie istnieje „jeden" wzorzec doświadczenia, ani też nie jest nam dana możliwość dowolnego transponowania doświadczeń i będących ich nośnikami języków. Jeśli uznać jednak filozofię (nie próbując tu rozwijać bliżej tego założenia) za aktywność intelektualną odnoszącą się do „całego" człowieka oraz do pozostającej z nim w rozmaitych relacjach „całej" rzeczywistości (cokolwiek by to określenie miało znaczyć), to z istoty rzeczy będzie ona przybierać odmienną postać w zależności od rodzajów korespondujących z nią doświadczeń oraz „warstw bytu", do których doświadczenia te się odnoszą. Diltheyowski „świat przeżywany" będzie innego typu światem niż świat fizyki kwantowej, i każdy z tych światów będzie miał inną filozoficzną „reprezentację" na obszarze odsłaniającego ów świat doświadczenia. Podobnie Witkacowskie „nastroje metafizyczne" będą źródłem natchnienia filozoficznego komplementarnym wobec intuicji czynnej np. w kreowaniu tez analitycznej filozofii języka.

Filozofia, odnosząc się do całości, nie może jej objąć jedną perspektywą poznawczą, ponieważ wszelka całość jest dana obserwatorowi w wielości perspektyw. Również stół (jako pewna całość) jest nam dany, jak pouczał E. Husserl, wyłącznie poprzez swe „sylwety"; nie można go jednocześnie percypować z wszystkich możliwych stron, z każdego możliwego punktu widzenia — nie ma doświadczenia „totalnego". To, co dotyczy stołu, dotyczy również rzeczywistości jako takiej — również ona ma różne bytowe „sylwety", które stanowią przedmiot zainteresowań różnych odmian refleksji filozoficznej.

7. Wydaje się, że zarówno przeciwstawianie filozofii nauce, jak i usilne „unaukowianie" filozofii jest zajęciem filozoficznie nader jałowym. Problemem „być albo nie być" filozofii są jej ambicje filozoficzne, tzn. zdolność do stawiania nowych pytań filozoficznych i udzielanie na nie nietrywialnych odpowiedzi, nie zaś „naukowy" bądź nienaukowy" charakter jej warsztatu. Jeśli ktoś pragnie stawiać pytania filozoficzne w języku nauki, a ktoś inny w języku prozy poetyckiej — to każdy z nich ma do tego prawo w tym sensie, że w obu przypadkach będzie stąpał po tej samej filozoficznej ziemi, której jest pełnoprawnym intelektualnym właścicielem. Owo prawo własności filozoficznej trzeba uznać za niezbywalne. Wszelkie rewolucyjne zamachy na ten stan rzeczy z prawa (skrajne intuicjonizmy), jak i z lewa (dziewiętnasto- i dwudziestowieczne rewolty pozytywistyczne) można uznać za nieudane eksperymenty totalitarystyczne w sterze ducha. Sens ma nie tyle „naukowość" bądź „nienaukowość" filozofii, ile sama filozofia. Jeśli coś, w świetle tych rozważań, nie ma sensu (w tymże wspomnianym już znaczeniu aksjologicznym odniesionym do postulowanego tu modelu filozofowania), to właśnie owe rewolucyjne konfiskaty, anatemy, akskluzje i prohibicje.

WŁODZIMIERZ ŁUGOWSKI
IFiS PAN

Skoro wiele osób chętnie posługuje się pojęciem filozofii naukowej, to zapewne jest ono dla nich sensowne, a w każdym razie użyteczne. Naśladowanie metod i języka nauki pozwala czasem podnieść prestiż filozofii akademickiej. Nie byłoby

w tym profesjonalnym odchyleniu nic groźnego, gdyby nie społeczna szkodliwość ugruntowywanej w ten sposób opinii, że nauka jest z natury obiektywna, a eksperci bezstronni. Jest to bardzo wygodne dla polityków. Interesy grup pozostających u władzy mogą oni w ten sposób przedstawić jako „naukowo wywiedzioną obiektywną konieczność".

Na domiar złego, dziś miejsce fizyki jako wzoru naukowości zajęła biologia, oczywiście nie biologia w ogóle, lecz biologia odpowiednio spreparowana, zinterpretowana w duchu redukcjonizmu, uniwersalności praw, genetycznej determinacji ludzkich zachowań itp. Przykładem są powracające stale próby naukowego podbudowania tezy, że iloraz inteligencji jest zdeterminowany genetycznie. Podejmowane są próby naukowego uzasadnienia nierówności rasowej, w majestacie nauki głoszone są poglądy o potrzebie utrzymania czystości rasy, znajdują się nawet obrońcy eugeniki. I nie jest to jakaś odległa historia, mowa tu jak najbardziej o naszych czasach. Kto nie wierzy, niech sięgnie do wydanego przed paroma laty tomu *Die zweite Schöpfung. Geist und Ungeist in der Biologie des 20. Jahrhunderts* (München 1990 Hanser). Zebrana tam dokumentacja jest poruszająca. Wybitni skądinąd uczeni stawiają stempel naukowości pod tekstami głoszącymi otwarty socjaldarwinizm i *"die Rassenhygiene"*. Dla nas to może egzotyka, ale próby obrony poglądu, że ubodzy są ubodzy, ponieważ są gorzej wyposażeni genetycznie, widywałem już i w naszej prasie.

Krótko mówiąc, dla polityków niewątpliwie dogodna jest filozofia, która sankcjonuje rozmaite mity i stereotypy oraz ułatwia w ten sposób dorabianie pozorów naukowego uzasadnienia dla strategii ekonomicznych i decyzji politycznych. AJe ze splendoru naukowości, jak wspomniałem, filozofowie korzystają też na swój wewnętrzny użytek.

Formy mogą być tu różne, zależnie od czasu i miejsca. Ale ponieważ dotykamy tu już kwestii natury niemalże etnograficznej, a tego rodzaju obserwacje łatwiej przecież poczynić z pewnego dystansu, sięgnę może do przykładu z antypodów. Oto w meksykańskiej prasie znalazłem kiedyś zabawny artykuł o folklorystycznych aspektach północnoamerykańskiego życia filozoficznego. Opowiada on właśnie o tym, jak (starsza) filozofia naukowa (fizykalistyczna) zapewniła jej adherentom upragniony status akademicki. Autor najpierw przypomina, że na gruncie amerykańskim pozytywizm logiczny, w przeciwieństwie do pragmatyzmu, nie był wytworem rodzimym, lecz głównie efektem emigracji intelektualistów z Niemiec, Austrii i Polski w latach 30. — po czym stwierdza: „(...) nadejście pozytywizmu umożliwiło filozofom amerykańskim profesjonalizację ich dyscypliny: prawie wszyscy znaleźli się na uniwersytetach, pod względem sposobu życia i pracy upodobnili się do uczonych, regularnie poddawali się publicznej ocenie ze strony swych kolegów i studentów (...). W przeciwieństwie do swych kolegów europejskich, filozofowie analityczni piszą niewiele książek, publikują głównie artykuły w czasopismach. Ich artykuły stanowią zazwyczaj odpowiedź na inne artykuły — co przypomina nieco metodę scholastyczną. W amerykańskim życiu intelektualnym nie liczą się autorytety ani *Herr Professor,* jedynym autorytetem są same idee i argumenty. W społeczności «analitycznej» autor może stać się sławny, mając opublikowany tylko jeden czy dwa

artykuły o charakterze «fundamentalnym», które wywołały falę dyskusji" (P. Engel: *La tercera era de oro de la filosofia.* "El Nacional" 26. 1. 1991).

Trudno mi powiedzieć, czy ten obraz jest trafny pod każdym względem, sam nie widziałem tego z bliska. Podobne zjawiska obserwowałem jednak na południe od Rio Grande. Gdy filozofowie z Północy naśladują przyrodników — zwłaszcza w drugo- i trzeciorzędnych atrybutach naukowości — to może to być czasem równie zabawne, jak sceny ze sztuki *Mieszczanin szlachcicem.* Gdy jednak ci z Południa zaczynają z kolei naśladować tych z Północy, to widok taki budzi już raczej smutne refleksje, więc może zostawię je na innąokazję. By pozostać przez chwilę w nastroju wesołym, opowiem jeszcze jedną historyjkę z tego samego regionu geograficznego.

Okazuje się oto, że tak jak w fazie starań o profesjonalizację dyscypliny przydatna była starsza filozofia naukowa, oparta na fundamencie fizykalnym, tak teraz, w fazie ekspansji, popularność zyskuje raczej filozofia odwołująca się do wzorców biologicznych. Jej liderzy głoszą otwarty biologizm—w odniesieniu do życia społecznego, a nawet naukowego. Z obserwacji nauk o życiu, a czasem wprost z obserwacji świata żywego, wyprowadzają oni reguły prowadzenia sporów filozoficznych.

Jeden z północnoamerykańskich liderów tej subdyscypliny, Michael Ruse, we wstępie do redagowanego przez siebie tomu *What the Philosophy of Biology Is* (Dordrecht 1989 Kluwer), pisze mniej więcej tak. Powiada się oto, że od czasu upadku empiryzmu logicznego nie ma już żadnych wielkich systemów. Niektórzy filozofowie nauki są z tego powodu zadowoleni, inni mniej, ale w gruncie rzeczy nie ma to i tak żadnego znaczenia. Filozofia nauki w ogóle — a filozofia biologii w szczególności — kwitnie bowiem jak nigdy dotąd, a jej reprezentanci z entuzjazmem opracowują rozmaite zagadnienia i rozwiązują konkretne problemy, a następnie publikują *"high-quality articles and monographs".* O ile więc dobrze zrozumiałem, pierwszy punkt programu uprawiania filozofii (biologii, ale nie tylko), można by ująć w formie takiej mniej więcej reguły: Staraj się nie przejmować zbytnio istnieniem lub nieistnieniem systemów filozoficznych; w razie ich ewentualnego istnienia — tym bardziej zaś w razie twojej ewentualnej przynależności do którejś z filozoficznych orientacji — staraj się nie ujawniać tego przed sobą ani przed innymi, nie pomoże ci to bowiem ani w stworzeniu nowych dzieł, ani w uzyskaniu na nich stempla *"high-quality",* istnieje bowiem neutralny miernik jakości, od systemów niezależny.

Dalsze elementy programu Ruse wyprowadził z dość dosłownie pojmowanej ewolucyjnej teorii poznania, ściślej zaś z angielskojęzycznej odnogi tego nurtu. Wśród rozmaitych praktycznych wskazówek co do tego, jak najłatwiej jest przeżyć w naukowej dżungli, znajdujemy taką oto maksymę: *"It does not matter how good your idea is, if no one knows about it. What counts is winning".* Oczywiście, każdy się zgodzi, że dobrze jest wygrywać i dobrze być znanym. Ale istotą gry jest to między innymi, że obie strony uznają neutralność sędziego. Skąd brać neutralnych sędziów na filozoficznych igrzyskach? I jeśli ktoś, dajmy na to, wielu dzieł ze swojej specjalności nie czyta po prostu dlatego, że najwyraźniej nie zna języka innego niż własny, to czy z tego wynika cokolwiek na temat zawartości myślowej owych dzieł?

A oto następny element programu: *"The true model of reality is not physics. It is biology".* Co prawda nadzieję, że biologia jest zdolna dostarczyć nam „prawdziwego obrazu świata", autor wcześniej określa jako organicystyczne marzenie dziewiętnastowiecznej proweniencji (i słusznie), to jednak w końcu najwyraźniej uznaje, że w ogóle możliwe jest coś takiego jak „prawdziwy obraz świata" wykreowany przez jedną z nauk przyrodniczych. Zgadzam się oczywiście i od dawna uparcie to twierdzę, że model świata generowany przez biologię (choć nie tylko przez biologię i nie przez całą biologię) jest *lepszy,* niż model generowany przez fizykę (choć i tu trzeba by było poczynić zastrzeżenie, bo w fizyce pojawiły się ostatnimi czasy teorie bardziej „biologiczne" niż biologia sama). Ale czy fizykalizm trzeba egzorcyzmować koniecznie biologizmem? I czy na pewno nie istnieją już żadne *"grand systems"?*

Wyglądałoby w każdym razie, że biologiczny obraz świata jest niestety prawdziwy, także w odniesieniu do świata humanistyki. Moralne przesłanie najnowszej (tym razem biologicznie ugruntowanej) filozofii naukowej przedstawia się bowiem tak oto: przyroda ma kły obnażone — więc my się też nie krępujmy.

Czy filozofię biologii ma zastąpić biologia filozofii? Czy nikt nie podejmuje krytyki tego rodzaju zjawisk? Owszem, pisało o tym wielu znanych uczonych. Przykładowo, z próbami pseudonaukowej legitymizacji kapitalistycznego *status quo* niestrudzenie walczą dwaj biologowie z Uniwersytetu Harvarda, Richard Lewins i Richard Lewontin. Determinizm biologiczny i mit neutralności nauki krytykowali w kilku opublikowanych przez siebie książkach Steven Rose (biolog) i Hilary Rose (socjolog). Przywołam tu wiele mówiącą dedykację, jaką zamieścili oni w dwóch swoich pracach opublikowanych w połowie lat siedemdziesiątych: *"To the heroic peoples of Indochina, who demonstrated to the world how to struggle successfully against the science and technology of profit and oppresion".* R. C. Lewontin, S. Rose i L. J. Kamin skierowali swą książkę *Not in our genes. Biology, ideology and human nature* przeciwko tezie o genetycznej determinacji i zasadniczej niezmienności natury ludzkiej (niedawno wyszedł jej hiszpański przekład; na polski raczej trudno liczyć).

Jednak najważniejszą w ostatnich latach publikacją z tego zakresu jest chyba wspomniany już wyżej tom *Die zweite Schöpfung;* przygotowali go dwaj niemieccy publicyści, Jost Herbig i Reiner Hohlfeld. Mają oni z pewnością rację, gdy twierdzą, że wśród biologów nieświadomość granic własnej dyscypliny wcale nie jest mniejsza niż wśród fizyków. Słusznie więc w epoce krzewiącej się „biologii filozofii" głoszą program uprawiania filozofii biologii jako krytycznej refleksji nad podstawami i granicami poznania biologicznego. A w dodatku sami program ten realizują — bez ukrywania się za tarczą „obiektywności edytorskiej". I rzeczywiście, tym, którzy walczą z mitem „filozoficznej neutralności nauki" i nie godzą się na to, że dwie wizje świata mogą być jednocześnie prawdziwe, przystoi tylko otwarta stronniczość.

Czy miałoby to znaczyć, że sprzeciw wobec nadużywania nauki i program filozoficznej refleksji nad granicami poznania wychodzi przede wszystkim od samych przyrodników, a także od socjologów i od publicystów? Niestety, z moich obserwacji wynika, że tak to się właśnie dzieje. Krytyczna, mitoburcza filozofia nauki — w tym przypadku biologii — uprawiana jest ostatnimi czasy głównie przez filozofujących przyrodników. Filozofia akademicka natomiast w ogromnej więk-

szości zajmuje się kultywowaniem stereotypu filozoficznej i społecznej neutralności nauki. Nic dziwnego, w ten sposób pośrednio dowodzi przecież tezy o swej własnej bezstronności.

JAN-KAJETAN MŁYNARSKI
ASP w Krakowie

Pytanie tytułowe rozumiem jako pytanie o sens terminu, sensowność pojęcia i samej filozofii naukowej zarazem, jaki ten sens jest, jakie i dla kogo jest jego znaczenie. Zadanie pojmuję zatem następująco: ustalić, jakie tu sensy faktycznie funkcjonują i jakie jest tych sensów znaczenie (funkcja i waga). Wypada też podjąć próbę ustalenia właściwego, optymalnego sensu oraz znaczenia dyktowanego już to char akterem samego terminu (w końcu to prosty zwrot opisowy), już to naturą i dziejami samego przedmiotu.

Chociaż sformułowane pytanie jest stosunkowo niewinne, to jednak porusza bezpośrednio najbardziej ważką problematykę filozofii współczesnej: przecież następne brzmi: „czy możliwa jest filozofia naukowa? ", a zadając je — odnajdujemy się w centrum „wielkiego sporu o filozofię naukową". Na początek przytoczę listę określeń filozofii naukowej, znanych mi z lektur i rozmów z filozofami oraz przedstawicielami różnych, przeważnie przyrodniczych nauk, skłonnymi do wypowiadania się o filozofii i jej naukowości.

Filozofia naukowa to: 1. Taka, którą wreszcie trzeba zbudować; 2. Coś niemożliwego, bo filozofia to zawracanie głowy; 3. Coś niemożliwego, bo filozofia jest niewspółmiernie ważniejsza od jakiejkolwiek nauki; 4. Jedyna poważna filozofia (tu zwykle następuje wyszczególnienie, np. filozofia analityczna); 5. Cel dotychczasowej tzw. „filozofii"; 6. Marzenie estetyka czytającego książkę o fizyce współczesnej; 7. Filozofia niezaangażowana światopoglądowo; 8. Filozofia zajmująca się „konkretnymi problemami"; 9. Taka, którą uprawiają ludzie mający kwalifikacje udokumentowane uniwersyteckimi dyplomami (współcześnie i potocznie filozof oznacza kogoś właśnie takiego); 10. Taka, która mogłaby się do czegoś konkretnego przydać; 11. Filozofia uprawiana na wzór prawdziwej nauki (np. spełniająca pewne standardy); 12. Filozofia definitywna, dostarczająca niepowątpiewalnych twierdzeń, której rozwój jest zjawiskiem nie podlegającym wątpliwości.

Myśli odpowiadające punktom 3 i 4 odnajdujemy niemal wyłącznie w wypowiedziach filozofów, Wypowiedzi w rodzaju 1, 5, 7, 8, 10, 11, 12 — spotyka się zarówno wśród filozofów, jak i filozofujących przedtawicieli nauk, podczas gdy ich mniej „filozoficznie" nastawieni koledzy skłonni są formułować sądy zbliżone do zawartych w punkcie 2 i 6. Wreszcie pozycja 9 to *vox populi,* głos dominujący w potoczności naszej kultury.

Nietrudno zauważyć, że w swojej różnorodności zbiór przytoczonych sformułowań jest dość jednoznaczny, a filozofia wyraźnie określana jako w pewien sposób gorsza lub lepsza od nauki czy wręcz dobra albo zła; obojętny pozostaje tylko przywołany *vox populi.* Powaga sytuacji staje się widoczna: spór o filozofię naukową jest sporem o samą filozofię, jej miejsce w naszym życiu i kulturze. *De facto* są to sformułowania wartościujące, a sam termin „filozofia naukowa" zawiera znaczący

ładunek emocjonalny sprawiający, iż problem niekoniecznie trudny merytorycznie, przy różnych okazjach pojawia się wciąż na nowo, ponieważ jest rzeczywiście ważny. Wobec powyższego, rozwiązanie „problemu filozofii naukowej" musi być także rozwiązaniem problemu emocjonalnego. Chcę przez to powiedzieć, że rozwiązanie emocji jest istotną dystynkcją właściwego rozwiązania przedmiotowego, nie zaś tego, że powinniśmy się zająć abstrahującą od istoty sprawy psychoterapią. Tam, gdzie grają emocje, miewamy do czynienia z wolą sporu zasadniczo utrudniającą dyskurs. Trzeba więc tu szczególnej rozwagi, bowiem emocje nie ucichną, póki sprawiedliwość nie zostanie oddana.

Chcąc przybliżyć rozwiązanie, posłużę się starą szkolarską metodą dookreślenia, najpierw terminu rodzajowego (filozofia), a następnie gatunkowego (naukowa, nauka). Myślę, że takie postępowanie jest poważnym potraktowaniem zagadnienia; przecież termin „filozofia naukowa" jest wprost terminem klasyfikacyjnym, a sama ta filozofia—pewną szczególną, choć być może jedyną godną tego miana, filozofią właśnie.

Filozofia, to miłość mądrości, a nie ma innej drogi do mądrości jak jej umiłowanie. Tak więc filozofia to źródło mądrości, szczególnie zaś i tradycyjnie tej jej formy, która zmierza do zrozumienia, będąc intelektualną mądrości eksplikacją. Nikt nie jest mądry inaczej jak przez filozofię, i to odsłania właściwy sens jej nazwy, jakkolwiek dziwnie by to nie brzmiało dla współczesnego ucha.

Stwierdzenie, że filozofia to miłość mądrości, występuje zwykle we wstępach tak bardzo podstawowych podręczników, że większość wysoce wykształconych filozofów współczesności przypomina sobie tę formułę jedynie wtedy, gdy przychodzi prowadzić im pierwszy wykład przedmiotu zwanego „Wprowadzenie do filozofii" lub jakoś podobnie. Jest to jednak stwierdzenie fundamentalne i dobrze jest nie tylko mieć je stale w pamięci, ale i czynić przedmiotem refleksji.

Zatem filozof, to przede wszystkim mędrzec, bo słabym byłby przecież miłośnikiem ktoś, kto kochając np. przez 50 lat nie posiadłby nigdy przedmiotu swojej namiętności; słabym, albo srodze doświadczonym przez los. Cokolwiek miałyby znaczyć te słowa, właściwym „zajęciem" mędrca jest widzenie rzeczywistości i prawdziwe w niej uczestniczenie, faktyczne doświadczanie tego, co — jak mówimy — „jest" i takim, jakim jest. Po wtóre, jeżeli mędrzec jest filozofem w węższym, obecnie tradycyjnym rozumieniu, to stara się on ująć, zrozumieć i przekazać swoje doświadczenia **tworząc** w tym celu specjalne obiekty, takie jak: metody, systemy czy precyzacje określeń przedmiotów po to, aby umożliwić innym rozumienie prowa- dzące do źródłowego doświadczenia.

Tak więc filozofia jest *par excellence* działalnością twórczą i poznawczą zarazem, chociaż — nie wyłącznie poznawczą. Olbrzymie biblioteki tomów, systemy i poglądy wraz z odpowiadającymi im możliwościami erudycji nie stanowią filozofii, lecz do niej należą, są jej dorobkiem, inspiracją czy po prostu własnością. Ta uwaga wydaje mi się o tyle uzasadniona, że o ile mało kto uważa np. malarstwo za ogół namalowanych dotąd obrazów, to zdarzało mi się słyszeć analogiczny sąd odniesiony do filozofii. Sąd ten jest *implicite* zawarty w innym głoszącym, że filozofia jest czymś, czego można kogoś nauczyć poprzez zapoznanie z dorobkiem tej dziedziny. Jednak takimi metodami nikogo nie można nauczyć twórczości; można jedynie

pomagać w jej rozwoju, któremu sprzyja zapoznawanie się z dziełami wiel- kich poprzedników, pod warunkiem, że strony procesu zdają sobie sprawę z jego istoty. Przede wszystkim oznacza to, że prezentowane teorie czy techniki nie są absolutyzowane (np. jako ostatecznie rozstr zygające), ani pozbawiane wszelkiej wagi (np. przez przedstawienie ich jako czegoś, co trzeba znać, aby należeć do klanu, ale na tym sprawa się kończy). Krótko mówiąc, choć czas jakiś żyję na tym nieobcym mi świecie, dusza moja wciąż doświadcza naiwnego zdziwienia, ilekroć widzę kogoś, kto mieniąc się filozofem nie tylko nie ma ambicji bycia mędrcem, ale wręcz przeczy, iżby tak prostackie zaangażowanie w rzeczywistość mogło być czymś przystojnym jego profesji. Muszę jednak przyznać, że w wielu tego rodzaju przypadkach idzie o ludzi rzeczywiście mądrych, żywiących pozamerytoryczne, choć kulturowo i psychologicznie uzasadnione uprzedzenie do terminu „mędrzec". Za przykład może służyć nastawienie wielu przedstawicieli dobrze znanej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Oczywiście, mądrość tych ludzi nie realizuje się w defekcie, o którym mowa, lecz pomimo niego.

Zauważam pewną prawidłowość pozwalającą na odróżnienie filozofii od nauk. Po pierwsze, filozofia nie jest aktywnością wyłącznie poznawczą, natomiast nauki to przedsięwzięcie na wskroś poznawcze. Ponadto filozofia może abstrahować od konkretów (przedmiotowych bądź metodologicznych), zaś nauki — nie. Toteż filozofia jest „wolna", natomiast nauki należą do szczególnych form realizacji tej wolności. Najważniejszym aspektem nauk jest ich szczegółowość. Drugim — ich zdolność do systematycznego, akumulacyjnego postępu związana z otrzymywanymi przez nie rozwiązaniami. Tym, co w nauce ważne, jest uzyskiwanie pewnych i definitywnych ustaleń. Jeżeli jednak powyższy postulat zacznie być stosowany poza obrębem nauk, to pojawia się uroszczenie definityzmu, tj. żądanie, aby każda aktywność ludzka odznaczała się wiarygodnością właściwą naukom. Skrajną postacią definityzmu nie jest poztulat pozytywny, lecz klątwa: odmówienie wszelkiej wartości temu, co go nie spełnia. Wyrazem takich tendencji były niektóre programy logicyzacji filozofii i nauki: niewiele wówczas zostaje z matematyki, a w fizyce utrzymuje się najlepiej mechanika klasyczna jako najłatwiej poddająca się aksjomatyzacji. Skrajna postać definityzmu godzi wprost w nauki dyskwalifikując ich wolność metodologiczną oraz ich podstawy. Niewątpliwie hasło filozofii naukowej bywa interpretowane w duchu definityzmu nie tyle postulującego maksymalną możliwą pewność (co jest słuszne), lecz żądającego pewnego jej szczególnego standardu, w granicy zawyżanego do całkowitości (absolutu), a za przykład mogą służyć mocniejsze tezy neopozytywistów.

Ważnym aspektem nauk decydującym o ich roli w kulturze współczesnej jest prestiż wynikający z praktycznej użyteczności ich osiągnięć. Dodajmy: powszechnie widocznej użyteczności. Droga od filozofii, tej „pierwszej linii nauk" (i nie tylko ich) do żarówki jest znacznie dłuższa niż od fizyki zorientowanej technicznie; dłuższa i rzadziej uświadamiana. Niewielu ludzi jasno zdaje sobie sprawę z konieczności tego pierwszego filozoficznego kr oku na drodze i jego roli. Kiedy pojawia się prestiż społeczny czy kulturowy, powstaje wraz z nim to niebezpieczeństwo: pokusa całkowitego utożsamienia się z szacowną i szanowaną dyscypliną, oraz druga: deprecjonowania innych rodzajów aktywności, np. nauk, filozofii, sztuk. Pojawiają się

wówczas absolutyzacje i reakcje o charakterze resentymentalnym (w rodzaju wypowiedzi 6). Mamy do czynienia z pomyłką: idea poświęcenia całej uwagi akurat wykonywanej pracy, zostaje zastąpiona identyfikacją z pewną szanowaną profesją. Taka identyfikacja daje poczucie mocy, której źródło niestety i oczywiście znajduje się poza tym, kto dokonuje identyfikacji, to forma życia na cudzy koszt

Filozofia naukowa, to filozofia aspirująca do metodyczności, systematycznego postępu i prestiżu. Sam postulat naukowości, to *de facto* postulat wzorowania jej na największych, szczególnych osiągnięciach epistemicznych. To jednocześnie życzenie sobie konsekwencji, jasności rozumowań. Upomnienia kierowane przez przedstawicieli nauk pod adresem filozofów, są w takim rozumieniu prawdziwie moralne i piękne. To, że żyjemy w czasach wspaniałego światoobrazu nauki pozbawionego jednak integracji i kilku najważniejszych szczegółów tak dalece, że wielu mówi o „wygnaniu w świat nieludzki", jest winą „oficjalnej" filozofii naszej kultury. Nie bez przyczyny mówię tu o winie współczesnej filozofii (tego, co jest za nią uważane), a nie o winie filozofów. Postulat naukowości filozofii jest słuszny w tej mierze, w jakiej filozofia jest epistemologią, w jakiej epistemologia jest metodycznie ujmowalna, oraz w jakiej może tu ona iść drogą systematycznego rozwoju. Niewątpliwa słuszność przysługuje mu w znacznym i ważnym obszarze filozofii. Jednak cała filozofia nie jest epistemologią. W momencie, gdy postulat naukowości zaczyna być kierowany pod adresem całej filozofii, staje się on uroszczeniem niebezpiecznym z kilku powodów.

Żądanie wzorowania się na najlepszych rozwiązaniach oznacza nakaz robienia od razu czegoś na miarę i wzór tego, co najwybitniejsze i co jest wynikiem długiego rozwoju — to jedna ze skuteczniejszych metod zablokowania wszelkiego rozwoju w ogóle: odrzucać prace formalnie i merytorycznie nie osiągające poziomu podręcznikowego, klasycznego. Nieliczne i szczęśliwe są dzisiaj nauki, które omija plaga tych żądań zawyżania standardu. Kiedy standardy oficjalne stają się nierealizowalne, w praktyce zaczynają decydować czynniki pozamerytoryczne, których dla oszczędności grubych słów — nie będę tu omawiał.

Identyfikowanie siebie z dyscypliną szczególną, wyróżnioną jako jedyna „poważna", jest zarazem odcięciem się od innych możliwości, odcięciem się o szerokiej skali możliwości: od wywyższenia siebie, po negację wszystkich innych. Elementy takiej postawy nierzadkie są obecnie także wśród filozofów. Copleston w swojej *Historii filozofii* poświęca dwa rozdziały Henri Bergsonowi, traktując go poważnie i starając się pokazać wartość jego dokonań. Używa przy tym często spotykanego sformułowania „Bergson nie był poetą". Broni więc Bergsona przed zarzutem epitetycznej, niegodnej filozofa poetyczności. Niewątpliwie mamy do czynienia z zaawansowanym barbaryzmem kulturowym rozpowszechnionym tak dalece, iż wystarczy chwila nieuwagi ze strony znakomitego filozofa, aby i on padł jego ofiarą. Barbaryzm ten należy do wprowadzonych przez uroszczenie naukowości.

Nie ma może dla filozofa większego szczęścia jak ustaliwszy, co podstawowe, móc przejść do pracy szczegółowej i wreszcie zacząć rozumieć rzeczywistość w jej zróżnicowanych przejawach. Dziedzicami tej szczęśliwości są przedstawiciele nauk szczegółowych: oni faktycznie odkrywają i badają to, czego inicjatorzy mgliście nawet nie przeczuwali. Tym samym nabywają słusznych praw do uważania się za

co najmniej im równych. Mając główny udział w dziedzictwie, przedstawiciele nauk ją zatem — filozofami szczegółowymi, a stan ten jest równie faktyczny jak przytoczone określenie — obce praktyce języka współczesnego. Lęk przed filozofią oraz będący jego wyrazem atak na nią, przybierający formę, w założeniu niemożliwego do spełnienia, żądania unaukowienia całej filozofii, bywa lękiem przed wydziedziczeniem pojawiającym się wówczas, gdy oficjalnie uznani za takich filozofowie roszczą sobie prawa dominacji nad naukami w ich suweren- nych dziedzinach (np. występując z uroszczeniem ścisłej formalizacji decydującej o „naukowości" nauk).

Wypada powiedzieć jasno: podział przeciwstawiający nauki i filozofię jest podziałem błędnym, ponieważ ignoruje istotową wspólnotę tych aktywności, co oczywiście nie oznacza ścisłej tożsamości nauk i filozofii. Sprawa jest prosta: nauki są częściami właściwymi filozofii. Uroszczenie naukowości, to żądanie redukcji całości do części, a ta nie jest wykonalna inaczej jak przez okaleczające odcięcie. Pozytywna istota postulatu naukowości to wskazanie i przypomnienie, aby należyty rygoryzm metodologiczny obowiązywał wszędzie tam, gdzie jego zastosowanie jest właściwą formą wolności twórczej. Przejście od filozofii do nauk, choć ma swoje cezury, jest przejściem ciągłym dokonującym się w obrębie filozofii. Kiedy podstawowe ustalenia zostały dokonane, można sobie pozwolić na luksus rozstrzygnięć definitywnych w ich ramach; umożliwia to postęp, rozwój owocujący zwiększeniem informacji właściwy wszystkim naukom.

Filozofia nie jest jednak czymś, co się rozwija. Jest ona podstawą wszelkiego rozwoju, a filozofowanie — rozwojem samym. Od dawna otrzymujemy kanon wykształcenia oparty na poznaniu pryncypiów kilkunastu wielkich dyscyplin naukowych. Podziwiamy ich rozwój, osiągnięcia, potęgę i moc zastosowań użytecznych, a także przeżywamy obawy i niepokoje związane z ich kulturową dominacją. Pomiędzy tymi przedmiotami dydaktyki położona jest filozofia. Uczymy się jej na oddzielnych „lekcjach", takich samych jak wszystkie pozostałe. Nic więc dziwnego, że i oczekiwania wobec niej mamy te same, co wobec reszty jej szkolnych towarzyszy. Tym bardziej, że sytuacja szkolna obejmuje dziś coraz większe obszary naszego życia. Tymczasem filozofia zawodzi te oczekiwania: nie oferuje rutynowo osiągalnych zysków, rozkoszy rozwoju, ani nawet zwykłej, potocznej pewności czegokolwiek. Nic też dziwnego, że ludzie, których ona interesuje jako przedmiot, lecz nie ogarnie swoją namiętnością w naiwności swoich serc, próbują ją (i siebie) uczynić wielką na wzór jej szkolnych i uniwersyteckich koleżanek. AJe filozofowanie jest rozwojem, a nie tym, co mu podlega, i uczynienie filozofii zdolną do dawania odpowiedzi uniwersalnych i definitywnych jest jej zniszczeniem. Tak miłość mądrości zostaje zastąpiona praktykowaniem jednego z jej owoców, a podstawa rozwoju — wolność, zostaje wygnana poza bramy miast (a na pewno uniwersytetów). O ile mi wiadomo, w ten sposób przybliżał się koniec cywilizacji, które nie wyginęły od miecza, choć i tu trzeba jasno powiedzieć: cywilizacja słabych domaga się zdobywcy, a cywilizacja niewolników — pana.

Filozofia to wczasy *(schole)* człowieka wolnego; nauka to wczasy filozofa. Hugo Steinhaus powiedział: „Matematyka nie jest w stanie wypełnić życia człowieka, ale nieznajomość matematyki tak". Dotyczy to każdej nauki. Jeżeli ktoś nadmiernie utożsamia się z uprawianą przez siebie dziedziną i mówi: „jestem fizykiem", to tym

samym ogranicza swoją wolność występując przeciwko swojej naturze. Trzeba przecież przyznać, że w potoczności naszej kultury na pytanie: „Kim jesteś? ” odpowiadamy najczęściej „Jestem fizykiem”, albo „Jestem spawaczem”. To zestawienie pokazuje, że utożsamienie jest identyfikacją nie z nauką mawet, ale z profesją, zawodem, sposobem zarobkowania. Prawdziwie to tragiczne, bo przytoczony dialog jest rozmową mówiących narzędzi, ludzi nie mających swojej wolnej woli. Wczasy *(schole)* z istoty nie są dla mich dostępne. Ten, kto identyfikuje się z fizyką, nie ma uczestnictwa w szlachetnych *schole* fizyki — nie ma go, o ile temu utożsamieniu jako wyrzeczeniu się wolności nadaje moc nie tyle zatem pole fizyki upraciając, co do jej gleby znojnie się przypisując.

Tu dochodzimy do kolejnej wersji „sporu o filozofię naukową”, której rzeczywistą siłą są troski i żądze „materialne” okr eślane „prawami rynku”, obcymi istotowo tak filozofii jak i naukom, jednak rzeczywiście często przemożnie ważnymi. Wzajemne uroszczenia wysuwane przez filozofię i nauki są w tej sutuacji walką niewolników o zdeprecjonowanie przeciwnika w obliczu pana, a w najlepszym razie o przypodobanie się mu (np. dysponentowi grantów. Każdy, kto ma pewną realną praktykę naukową wie, że nie jest to patetyczna fikcja).

Wypieranie się umiłowania mądrości i aspirowania do niej, to prawdziwe zaparcie się wolności powodowane lękiem przed utratą popłatnej powagi płatnego narzędzia — prawdziwie niewolniczą obawą i istotnie niewolniczym pożądaniem profitów przyznawanych narzędziom wynagradzanym i mówiącym Kondycja tego rodzaju jest tak dotkliwa, że — w sensie psychologicznym — nie może być uświadamiana, a siła sprzeciwu wobec powyższych tez stanowi zwykle dobre kryterium diagnostyczne, i nie idzie tu bynajmniej o chwyt „erystyczny”. Nie chcę powiedzieć, że sytuacje tego rodzaju są permanentne. Jednak wystarczyłaby sama ich możliwość, aby warto było pokazać ich naturę. Kultura stwarzająca takie sytuacje, to kultura uprzedmiotawiająca podmioty i klasyfikująca je wedle użyteczności tak, jak segreguje się narzędzia: mogą one do „filozofowania” czy „matematyzowania” służyć, ale nie mogą być filozofami, ponieważ filozofia nie jest im dostępna. Mogą jedynie ponad faktyczną (lecz nie kulturową) potrzebę mnożyć szczegóły, coraz bardziej odrywając się od rzeczywistości. Tym sposobem realizuje się wysoce dyskomfortowa idea „państwa środków”, gdzie wszystko i każdy służy do czegoś, a cele nawet z nazwy nie bywają przywoływane, jako że te stają się gorszącymi dla narzędzi: chcieć czegoś dla siebie. Taka kultura z pewnością domaga się filozofii naukowej w jednym z zarysowanych tu sensów.

Uroszczenie wysuwane pod adresem filozofii z pozycji naukowych ma następującą ogólną formułę: coś szczególnego (np. metoda pewnej wyróżnionej nauki) jest jedynym wartościowym sposobem postępowania w każdej sytuacji wartej poważnego działania (oczywiście poznawczego).

Uroszczenie naukowości wysuwane przez samych filozofów jest uroszczeniem wyłączności pewnej specjalnej filozofii czy też stylu albo metody filozofowania, ogłaszanej jako jedynie wartościowa. Wówczas filozofia naukowa wymierzona jest w same nauki jako wyraz woli ich zdominowania przez specjalność tak nastawionych filozofów. Jasne przecież, że taka filozofia byłaby nauką pierwszą i nadrzędną, dyktującą pozostałym ich reguły. Oczywiście, powoduje to kontratak przedstawicieli

nauk i ich filozoficznych adwokatów. Byłem świadkiem kilku dyskusji, w których uroszczenia ludzi nauki dyskwalifikujące filozofię (powinna być naukowa) były stosowane jako obrona autonomii nauk przed uroszczeniami filozofii naukowej (powinna być naukowa), słusznie odczuwanymi jako błędne i niesprawiedliwe. Niestety, odczucie niesprawiedliwości samo przez się nie gwarantuje rozumienia sytuacji i stosowności kontrargumentacji, bo do tego potrzebna jest filozofia. Kiedy obrona i atak są formalnie nieodróżnialne, zamieszanie osiąga apogeum, a spór toczy się o to, czy filozofia jest/może być nauką; w gruncie rzeczy jest to spór o samą filozofię.

Dotychczas wyróżniłem trzy zasadnicze sensy filozofii naukowej jako uroszczenia: obronny, ofensywny i szyderczy. Przyjrzyjmy się jeszcze ich znaczeniu, utrzymującym je motywacjom. Obrona jest obroną autoidentyfikacji z filozofią bądź nauką, suwerenności twórczej, godności, prestiżu bądź zawodu. Jest ona zwykle słuszna, choć błędnie przeprowadzana. Atak ma charakter bądź obronny (uprzedzający), bądź agresywny, zmierzający do opanowania cudzego „terytorium": zawłaszczenia godności (nauk albo filozofii) także przez jej zniszczenie, albo po prostu wpływów i profitów środowiskowych — to zwykle niesłuszne i błędne zarazem. Szyderstwo, to forma klątwy tabuicznej stosowana przez niewolników i barbarzyńców zarówno dla obrony jak i ataku; myślę, że nie ma potrzeby dalszego go tu omawiania. Motywacje mają charakter głównie faktyczno-kulturowy, a jedyną formą oddania sprawiedliwości jest przywrócenie, uświadomienie wolności stronom sporu.

Teraz chciałbym odpowiedzieć na pytanie: jaki jest sens pozytywny filozofii naukowej? Najbardziej właściwy sens, jaki jestem tu w stanie odnaleźć, to nauka *in statu nascendi,* sytuacja, w której filozofia (w węższym sensie) ma jeszcze przewagę nad naukowością, a powstająca właśnie dyscyplina nie jest jeszcze autonomiczna, np. ze względu na nie dość precyzyjne wyróżnienie przedmiotu bądź metody, albo przez uświęconą tradycją przynależność do filozofii klasycznej.

Ostatni przypadek jest zasadniczo odmienny od obu poprzednich i dotyczy niektórych szkół czy tradycji filozofowania. Uważam, że istnieje wiele filozofii naukowych, podobnie jak wiele nauk. Filozofiami naukowymi są np. fenomenologia, filozofia analityczna, scholastyka i inne. Wszystkie one wykazują aspekt metodyczności, postępu (rozbudowy i pogłębiania myśli inicjalnej), mniejszego lub większego prestiżu. Do niedawna filozofią naukową były psychologia czy logika, ale obie przeszły z grupy filozofii naukowych do grupy nauk filozoficznych, czyli nauk po prostu. Oczywiście istnieją inne filozofie niż naukowe, np. „literackie" reprezentowane przez Platona czy Sartre'a, albo mądrościowo-życiowe, których odmienne przykłady dają Sokrates i Diogenes. Badacz o zacięciu systematyka odnajdzie tu wiele ciekawych możliwości (np. czy scholastyka rzeczywiście jest filozofią naukową?). Dobrze też pamiętać, że autonomia nauk nie jest autonomią względem filozofii, lecz względem pewnych klas zagadnień filozoficznych. Np. żadna dobrze wykształcona, autonomiczna nauka nie podnosi zagadnienia podstawowej niepewności epistemicznej. Pojawienie się takiej problematyki dowodzi kryzysu naukowości" danej nauki, zarazem znakomicie świadcząc o dynamice jej rozwoju i zachowaniu naturalnego związku z całością filozofii.

Odmiene, znane mi rozumienia terminu „filozofia naukowa", zwłaszcza pokrewne tym z listy umieszczonej na wstępie, wydają mi się uzasadnione sytuacją kulturową filozofii współczesnej, lecz fałszujące zarówno istotę filozofii, jak i nauk. Oczywiście, tworzenie nauk jest procesem złożonym i dlatego pojawiają się zagadnienia odkryć, przejść ciągłych i rozmytych, a nawet możliwości budowania nauki uniwersalnej, ale to już osobna kwestia.

ALINA MOTYCKA
IFiSPAN

W charakterze uwagi wstępnej ustalmy najpierw, iż udzielając odpowiedzi na pytanie tytułowe mówi się o nauce i o filozofii w ogóle, gdy natomiast ani nauka, ani filozofia sama w sobie nie są jednorodnymi obszarami ludzkiej penetracji badawczej. Mianem nauki objętych jest wiele różnorodnych dyscyplin naukowych, podobnie jak w zakres filozofii wchodzą bardzo rozmaite dyscypliny filozoficzne. Odpowiadając na pytanie tytułowe przy użyciu określeń „nauka" i „filozofia", udzielamy tym samym odpowiedzi możliwie najogólniejszej, bez wnikania w sfecyfikę różnych dyscyplin tak naukowych jak i filozoficznych, i w zróżnicowanie metod tam stosownych (a w przypadku nauki — technik i procedur badawczych).

Jeśli występujące w pytaniu tytułowym wyrażenie „filozofianaukowa" rozumieć jako: „filozofia jest jedną z dyscyplin naukowych", to odpowiedź na to pytanie musi być negatywna, gdyż odmienność filozofii i dyscyplin naukowych dotyczy tak przedmiotu badań, jak i czynności (metody) i efektów (czyli wyników) badawczych. Rozpatrzmy pokrótce te odmienności.

Są takie pytania, na które nauka nie odpowiada, a które człowiek potrafi sformułować w dostępnym sobie języku. Problemy przez pytania te poruszane wchodzą w zakres dociekań filozoficznych. Ludzkość zawsze, na każdym etapie swego rozwoju, formułowała szereg putań natury fundamentalnej, na które żadna nauka nie odpowiada, a które — mówiąc najogólniej — wiążą się z antynomicznością ludzkiej egzystencji. Antynomiczność tę można różnie przedstawiać, ale generalnie rzecz ujmując wynika ona ze zderzenia tego, co skończone (i jest doświadczane) z tym, co nieskończone (i w takim sensie doświadczenie nie jest, ale może być myślane). Stąd pytania takie są konieczne i będą aktualne od nowa, bez względu na wkład nauki w próby ich filozoficznego rozwiązania. Jako takie — są one poza wszelką nauką, choć mogą naukę stymulować. Najogólniej mówiąc—dotyczą bytu, bytu ludzkiego i tzw. spraw pierwszych i ostatecznych. Ich stała obecność jest wieczną nieuchronnością metafizyki, gdyż metafizyka jest gwarantowana ową antynomicznością właśnie. Tak najogólniej zarysowane zagadnienie i wszystkie jego warianty i odmiany należą do namysłu filozoficznego, nie zaś do badań naukowych.

Czynności i procedury badawcze stosowane w nauce, czyli jej metoda, nie odnoszą się do filozoficznego namysłu. Określenie „metoda naukowa" ma ściśle ustalony ogólny sens zasadniczy i mimo wszelkie warianty i dyferencjacje, mówiąc o metodzie naukowej, zawsze wiąże się ją z tak czy inaczej pojętą sprawdzalnością empiryczną (w tym m. in. z przewidywalnością i ze zjawiskiem powtarzalności). W ogóle pojęcie nauki i naukowości jest nieodłącznie związane z tak najogólniej

pojętą metodą naukową. To właśnie czynności chodzące w skład tego, co się rozumie przez metodę naukową, nobilitują coś w ten sposób uzyskane do rangi naukowego. W tym sensie filozofia nauką nie jest i naukową być nie może.

Wytworem czy rezultatem czynności związanych z metodą naukową są teorie naukowe: w wyniku procedur sprawdzających o pewnych hipotezach poddawanych tym procedurom orzeka się, iż są teoriami naukowymi (używam tego określenia w wąskim sensie). Teoria jest wytworem nauki w sensie właściwym. Ubocznym aspektem procedury naukowej, jeśli chodzi o jej efekty, czyli wyniki, jest uzyskiwanie przewidywań, czyli prognoz naukowych, które same w sobie mogą być praktycznie wielce użyteczne. Jednak w nauce aspekt predykatywistyczny jest podporządkowany czynnościom sprawdzającym. Przewidywania w nauce potrzebne są dla potwierdzenia teorii naukowych. Patrząc od tej strony na filozofię, również nie jest ona nauką ani naukową być nie może.

Natomiast często w sensie nieuzasadnionym mówi się o naukowości filozofii. Powody tego typu złudzeń są różne, a próby takiego oszacowania filozofii wynikają z nieporozumień związanych m. in. z tym, że filozofia może wykorzystywać osiągnięcia naukowe lub stymulować badania naukowe. Wchodzi też ona w korpus ciała nauki w sposób, którego nie da się ująć w rozważanych wyżej płaszczyznach przedmiotu, czynności i wyników nauki. Właśnie ta rola filozofii (szczególnie metafizyki), z punktu widzenia kontekstu odkrycia w nauce, jest absolutnie pierwszorzędnej wagi i wymaga szczególnego rozpatrzenia.

Trzeba też zauważyć, że najmniej autonamiczna dyscyplina filozoficzna, tzw. filozofia nauki jest szczególnie narażona na systematycznie powracające pobożne życzenia uczynienia ją „naukową". Zakusy tego typu pojawiają się najczęściej na mocy scjentystycznego zauroczenia magią słówka „naukowość". Jeśli natomiast koncepcja nauki ma by filozoficzna, to przede wszystkim musi być głęboko zakorzeniona w namyśle filozoficznym. Toteż wszelkie próby jakiejś rzekomo naukowej teorii wiedzy przestają być filozofią nauki.

ROBERT PIŁAT
IFiS PAN

W poniższej wypowiedzi próbuję uzasadnić pozytywną odpowiedź na postawione w tytule pytanie. Na tę odpowiedź składają się dwa przekonania. Pierwsze: filozofia podobna jest do wszystkich innych nauk pod względem swej najistotniejszej struktury poznawczej. Drugie: nie wszystko, co tradycyjnie uważa się za filozofię, przejawia owo podobieństw do nauk, dlatego sformułowanie „filozofia naukowa" wydziela Z całości tradycji filozoficznej pewien wątek, a tym samym ma sens.

Mogę sobie wyobrazić filozofię bez aspiracji pedagogicznych, bez szczególnie twórczego języka i pociągającej formy, bez szczególnej roli w kulturze, bez zdolności do pocieszania, bez moralnej wzniosłości, a nawet bez mądrości. Nie mogę jednak wyobrazić sobie filozofii, która nie jest poznaniem. Filozofowanie, to przede wszystkim poznawanie, dążenie do prawdy w tym zakresie, który wyznaczony jest przez dane pytanie filozoficzne.

Do każdej dziedziny poznania można podejść zarówno w sposób opisowo-socjologiczny, jak i w sposób normatywny (teoriopoznawczy). Pierwsze podejście akcentuje przyczyny obierania danych kierunków poznawczych oraz kontekst i funkcje społeczne poglądów i teorii; drugie — akcentuje treść norm i celów poznawczych, sposoby realizacji tych norm i celów oraz kryteria oceny poprawności i prawdziwości podejmowanych wysiłków z punktu widzenia przyjętych norm i celów. Obie te strony ludzkiego poznawania podlegają historycznym zmianom, jednak każda na swój własny sposób. Nie zachodzi pomiędzy nimi ani historyczny, ani logiczny parale- lizm. Jest zupełnie możliwe i zdarza się, że: 1. Podziela się dążenia i normy pozna- wcze, ale dochodzi się do zupełnie różnych poglądów; 2. Podziela się pewne poglądy, posiadając przy tym zupełnie odmienne dążenia poznawcze i normy pozwalające oceniać realizację tych dążeń.

Powyższa uwaga dotyczy, moim zdaniem, również filozofii. Filozofowie posiadają nie tylko różne POGLĄDY, ale też różne normy mówiące im, do czego dążą filozofując i jak mogą ocenić realizację tych dążeń. Spór o pojęcie „filozofia naukowa" wiąże się dla mnie właśnie z normatywnym pojmowaniem filozofii. Krótko, chodzi o to, jaka filozofia być powinna i do czego winna dążyć, a nie o to, czym cechują się współczesne czy dawniejsze dyskusje filozoficzne, albo czym motywują się ludzie, kiedy wygłaszają różne filozoficzne poglądy. Oczywiście, argumentacja w dyskusji dotyczącej filozoficznych celów i powinności, nie może polegać tylko na głoszeniu pewnej wizji filozofii, ale na pokazaniu, że rzeczywista praktyka filozoficzna przynajmniej w jakiejś mierze realizuje tę wizję. Umiejscowiwszy sam spór, chcę powiedzieć jak rozumiem wchodzące tu w grę biegunowe stanowiska.

POGLĄD 1. Filozofia zmierza ku pojęciowemu rozumieniu korzystając z bogatych narzędzi językowych, z metaforą włącznie. Różni się radykalnie od nauk, ponieważ nie posiada żadnej stałej terminologii umożliwiającej określenie wartości i intersubiektywnej obowiązywalności wygłaszanych twierdzeń. Również jej przedmiot, którym jest w dużej mierze samo filozoficzne myślenie sprawia, że filozoficzne dociekania nie są w stanie wskazać zakresu obowiązywalności swych twierdzeń, ani żadnych warunków brzegowych, ani też zasad falsyfikacji. Filozofia wytwarza pewną wiedzę, czy lepiej rozumienie, ale czyni to w dużej mierze w sposób niepenetrowalny poznawczo, a co najwyżej opisywalny w kategoriach kulturowo-socjologicznych.

POGLĄD 2. Filozofia jest przede wszystkim nauką (względnie „nauką ścisłą", jak chciał E. Husserl). Filozofujący korzysta z różnych środków językowych i heurystycznych, ale ostatecznym celem jest zawsze sąd oparty na pewnej teorii. Poszczególne sądy i całe teorie filozoficzne podlegają normalnym procedurom uzasadniania, podobnym z istoty, choć nie tak precyzyjnym, jak te stosowane w naukach przyrodniczych.

Skłaniam się do poglądu 2., chociaż uważam, że opis zawarty w poglądzie 1. jest w dużej mierze trafny. Słuszność 1. nie implikuje fałszywości 2. jeśli uznamy, że część tego, co składa się na filozofię jest naukowa, a część nie. Jak dokonać tego podziału? Sądzę, że w oparciu o charakter procesu poznawczego, który najpierw należy oddzielić od wiedzy, przekonań, funkcji społecznej itd.

Proces poznawczy spełniający kryterium naukowości charakteryzuje się przede wszystkim systematyczną korelacją pomiędzy: 1. Stawianymi pytaniami; 2. Głoszonymi twierdzeniami; 3. Proponowanymi uzasadnieniami. Pytania mogą się okazać źle postawione, twierdzenia fałszywe, a uzasadnienia zawodne. Jednak ktoś, kto nie łamiąc praw logiki, konsekwentnie wiąże te trzy elementy realizuje naukowy proces poznawczy.

Odpowiedzieć na pytanie: Czy ma sens pojęcie „filozofia naukowa"?, to nic innego, jak rozstrzygnąć, czy w filozofii realizacja zarysowanej powyżej trójstronnej korelacji zachodzi w podobny sposób jak ten, który znamy z nauk przyrodniczych. Uderzają trzy istotne różnice pomiędzy filozofią a naukami przyrodniczymi.

1. W naukach ścisłych twierdzenia mają tak wyznaczony zakres prawomocności, że mniej więcej wiadomo — lub nawet całkiem ściśle — jaki rodzaj faktów mógłby przeczyć danemu twierdzeniu lub całej teorii. Filozofia dąży do całościowych wyjaśnień, a zatem jej pojęcia przejawiają pewnego rodzaju semantyczną ekspansję; filozofia rozwija rysujące się możliwości, spekuluje na bazie przyjętych założeń, oraz nagminnie wymyśla i wprowadza nowe pojęcia dla oddania nasuwających się intuicji. Szczególnie owa twórczość pojęciowa filozofii sprawia, że trudno wyznaczyć zakres potencjalnych kontrprzykładów. Nowe pojęcia ustawicznie zapełniają lukę pomiędzy tym, co możemy wiedzieć efektywnie, a tym, co pragniemy zrozumieć.
2. Zarówno pojęcia nauk przyrodniczych jak i pojęcia filozoficzne — ewoluują. Jednak w naukach przyrodniczych stare pojęcia odchodzą w niepamięć. Nauki te nie muszą przejmować się swoją historią. Tymczasem w filozofii obowiązuje szczególna lojalność wobec własnej historii. Jest tak właśnie z powodu wspomnianej twórczości pojęciowej filozofii. Wymyślane pojęcia rodzą się z innych pojęć. Dlatego geneza pojęć i ich pojęciowy kontekst — a w szczególności tzw. źródło danego pojęcia — odgrywają tak wielką rolę w filozofii.
3. Sam proces uzasadniania w filozofii polega głównie na badaniu treści pojęć i modyfikowaniu tych treści, choć stosowane są również: zwykłe odwołanie się do faktów, analiza czysto językowa, eksperyment myślowy, budowanie modeli i różne formy logicznego wnioskowania. W filozofii pojęcia uzyskują status w pewnym sensie analogiczny do faktów eksperymentalnych w innych naukach. Konstrukcja nowego pojęcia stanowi ważną część argumentacji w filozoficznych dociekaniach. W przeciwieństwie do filozofii, nauki przyrodnicze budują uzasadnienianakorelacji twierdzeń i faktów. Sądy filozoficzne opierają się na relacji pomiędzy twierdzeniami i pojęciami, twierdzeniami i wymyślonymi możliwościami, itd. Nauki przyrodnicze czynią czasem użytek ze środków filozoficznych, ale nie przede wszystkim. Z kolei filozofia w poszukiwaniu właściwej pojęciowości (czyli w swojej argumentacji) czerpie z innych nauk, ale ten oczywisty fakt nie jest racją głoszonego tu poglądu o naukowości (pewnej części) filozofii. Tą racją jest struktura samego poznawania

Czy omówione wyżej trzy różnice przesądzają o całkowitej odmienności nauk i filozofii? Nie sądzę. Wprawdzie nie można falsyfikować koncepcji filozoficznych tak, jak teorii naukowych, ale można je podważać, rozwijać, doskonalić. Podważanie jest kwestionowaniem relacji pomiędzy twierdzeniem a uzasadnieniem, czymkolwiek jest to uzasadnienie. Podważenie i falsyfikacja różnią się wprawdzie pod

względem logicznym, ale nie teoriopoznawczym. Obie opierają się na analizie korelacji pomiędzy twierdzeniami a uzasadnieniami.

Najważniejszą cechą relacji twierdzenie-uzasadnienie jest to, że może ono podlegać rewizji i ta cecha jest, jak się zdaje, wspólna dla nauk przyrodniczych i filozofii. Oczywiście, nie dotyczy to wszystkich uzasadnień wysuwanych w filozofii. W przypadku wielu twierdzeń filozoficznych niełatwo byłoby powiedzieć, na czym taka rewizja miałaby polegać. Jednak istnieje w filozofii nurt, nazwijmy go dość umownie analitycznym, w którym taka rewizja jest stale przeprowadzana i z góry zakładana. Wszędzie tam, gdzie istnieje systematyczna korelacja twoierdzeń i uzasadnień, oraz możliwość rewizji twierdzeń, mamy do czynienia z procesem poznawczym podobnym w istocie do dociekań w naukach przyrodniczych. Nie cały, ani nawet nie większość dorobku filozofii przejawia taką cechę. W tytułowym pytaniu nie chodziło jednak o to, czy cała filozofia jest naukowa, ale o to, czy pojęcie „filozofia naukowa" ma sens. Wystarczy pokazać pewną warstwę czy aspekt filozofii spełniający warunki naukowości, aby odpowiedzieć twierdząco na to pytanie. Co więcej, żeby nadać sens pojęciu „filozofia naukowa", trzeba również stwierdzić, że nie cała filozofia jest naukowa i to właśnie wydaje się zachodzić.

Na koniec trzeba odpowiedzieć na następujące pytanie: Czy ścisła korelacja twierdzeń i uzasadnień, na której opieram swoje przekonanie o sensowności pojęcia „filozofia naukowa", nie jest warunkiem zbyt słabym? Wydaje się bowiem, że z tego punktu widzenia również duża część wiedzy potocznej jest naukowa. Ale tak właśnie jest! Duża część wiedzy potocznej jest wiedzą naukową, jednak trzeba starannie odróżnić tę wiedzę od naukowego procesu poznawczego. Wiedza naukowa (w tym filozoficzna) ulega dystrybucji w społeczeństwie, ale tylko niewielka część społeczeństwa jest zaangażowana w odpowiednie procesy poznawcze. Również w drugą stronę nie zachodzi wynikanie. Autentyczny proces poznawczy nie musi prowadzić do wiedzy. Nauka nie jest wytwarzaniem wiedzy, a przynajmniej nie przede wszystkim. Dlatego na naukowe poznanie nie powinno się patrzeć „socjologicznie", to znaczy, od strony produktu — wiedzy lub przekonań — ale od strony samego procesu poznawczego, a ściśle biorąc norm, jakie dla tego procesu przyjmujemy. Dwie normy uznałem w swojej wypowiedzi za kluczowe dla naukowości: korelacja twierdzenia-uzasadnienia i stała rewizja tej korelacji. Obie normy są odpowiednie i dla nauk empirycznych i dla filozofii. Obie też są rzeczywiście stosowane.

MICHAŁ TEMPCZYK
IFiS PAN

Na pytanie dotyczące sensu używanego przez pewne szkoły filozoficzne pojęcia filozofii naukowej, mam dwie odpowiedzi. Pierwsza, prostsza, jest negatywna. Pojęcie to było używane przez przedstawicieli pewnych kierunków filozoficznych do walki z kierunkami, które im się nie podobały. W tym celu, korzystając z autorytetu, jakim cieszy się nauka w nowoczesnym społeczeństwie, swoją filozofię nazywali naukową", zaś inne uznawali za „nienaukowe". Przymiotnik „naukowa" miał być dowodem tego, że ich filozofia spełnia pewne ważne kryteria naukowości, dzięki którym jest lepsza od innych filozofii lub jest wręcz jedyną filozofią godną zainte-

resowania i rozwijania, ponieważ jej konkurentki są po prostu fałszywe lub źle skonstruowane. Postawa ta wiązała się z przekonaniem, że nauka realizuje pewien typ poznania lepszego i bardziej prawdziwego od innych form wiedzy i że te inne formy, w tym także filozofia, powinny wzorować się na niej. Filozofia nauki przekonująco pokazała, że ta naiwna wiara w prawdziwość i wyższość poznania naukowego nie jest uzasadniona, dlatego nie będę rozwijał tego wątku, tym bardziej, że koledzy omawiają to zagadnienie w sposób szczegółowy. Przystąpię teraz do prezentacji drugiej odpowiedzi. Nie jest to zadanie łatwe, ponieważ opiera się na trudnej do sprecyzowania intuicji, że filozofia powinna liczyć się z nauką, z jej osiągnięciami i obrazem świata. Kłopot polega na tym, że nie potrafię dokładnie powiedzieć, na czym to liczenie się powinno polegać. Filozofia nie jest na pewno kontynuacją nauki na wyższych szczeblach abstrakcji, dlatego nie zgadzam się z hasłem, że filozofia polega na analizie języka nauki lub na uogólnianiu jej najważniejszych wyników. Cele, metody i wyniki obu dziedzin są różne, nie ma jednak ani jasnej granicy je rozdzielającej, ani dobrze określonego wspólnego obszaru.

Nauka z filozofią mówią często o podobnych sprawach, ujmując je w swoisty sposób, dlatego bezpośrednie porównanie ich twierdzeń nie jest możliwe. Nie można jednak, jak to czynią pewni filozofowie, twierdzić, że poznanie filozoficzne i poznanie naukowe są całkowicie odrębne, dlatego filozof nie musi zwracać uwagi na naukę. Nie zgadzam się z takim postawieniem sprawy. Jako przykład rozważmy sprawę istoty czasu. Jest to zagadnienie omawiane przez wielu filozofów oraz badane przez naukę. Filozof dochodzi do pojęcia czasu zastanawiając się nad ludzkim odczuciem świata, nad pamięcią i przemijaniem. Jego czas to pewien podstawowy aspekt subiektywnego odczuwania świata. Z kolei dla nauki czas jest ważnym parametrem porządkującym zdarzenia, jest istotną własnością świata badanego w sposób zewnętrzny. Można oczywiście badać naukowo ludzką percepcję czasu. Patrzymy wtedy na człowieka jak na obiekt świata przyrody i metodami nauk przyrodniczych analizujemy jego reakcje na pewne sytuacje. Czas traktowany wewnętrznie, jako głęboka warstwa ludzkich przeżyć i zewnętrznie, jako parametr porządkujący ludzkie zachowanie, to w zasadzie dwa różne pojęcia. Można, jak czyni to wielu filozofów, powiedzieć, że są to pojęcia nieporównywalne i w istnie różne, i wtedy filozof może swobodnie wygłaszać tezy dziwnie brzmiące dla ucha przyrodnika. Na przykład, Bergson twierdził, że nauka nigdy nie uchwyci istoty przemijania i trwania, dlatego zrozumieć byt możemy jedynie w sposób intuicyjny i nieprzekazywalny.

Jedną z konsekwencji tego stanowiska było silnie podkreślane przez Bergsona twierdzenie, że naukowy opis świata musi być zawsze statyczny, że nie ma w nim miejsca na prawdziwą zmianę. Rozwój nauki ostatnich lat pokazał, że nie jest aż tak źle, że w naukowym obrazie świata jest miejsce dla zmiany traktowanej jako fakt pierwotny i nieredukowalny do innych. Nie wynika z tego oczywiście, że nauka całkowicie opisze nasze odczucie istnienia i przemijania. Pod tym względem filozofia, poezja i sztuka mogą nie obawiać się konkurencji z jej strony. Sądzę jednak, że warto — tworząc filozoficzne opisy świata—brać pod uwagę to, co o tym świecie i o jego percepcji mówi nauka. Wtedy zanikają nieprzekraczalne granice i przeciwieństwa traktowane jako absolutne.

Jako drugi przykład chciałbym omówić logiczne badania określonych fragmentów systemów filozoficznych. Filozofia jest, moim zdaniem, w odróżnieniu od poezji racjonalnym mówieniem o świecie. Nie wdając się w spory dotyczące racjonalności powiem, że minimalnym jej warunkiem jest uznawanie logicznych konsekwencji tego, co się głosi. W związku z tym, jeżeli jakiś filozof wygłasza pewien zespół twierdzeń wystarczająco precyzyjnie wyrażonych, aby można było badać ich strukturę i konsekwencje, to powinien uznawać za prawdziwe wszystkie wnioski logicznie i pojęciowo wynikające z tych twierdzeń. Człowiekowi stosującemu do jego systemu metody rekonstrukcji logicznej i wyciągającemu odpowiednie wnioski, nie może on odpowiedzieć, że nie zrozumiał go i że nie ma prawa w taki sposób podchodzić do jego tez. Język traktowany całkowicie metaforycznie nie może być, moim zdaniem, językiem filozofii, bowiem znikłaby różnica między nią a poezją. W tym znaczeniu uważam, że filozofia powinna być naukowa. Nie twierdzę przez to, że systemy filozoficzne należy badać tak jak układy twierdzeń matematycznych. Nawet w wysoko rozwiniętych naukach przyrodniczych stosowanie metod logiki jest poważnie ograniczone, lecz przyrodnik musi być przygotowany do weryfikacji lub odrzucenia zespołów twierdzeń, których logiczna sprzeczność została wykazana. Podobnie filozof powinien trzymać się pewnych reguł myślenia logicznego i precyzji pojęciowej, aby nie traktować zbyt swobodnie używanego przez siebie języka.

Jest to zagadnienie trudne, ponieważ filozof często dochodzi do granic możliwości ekspresyjnych języka, musi tworzyć nowe pojęcia lub wikła się w antynomiach. Trudności te nie powinny mu jednak przeszkadzać w dążeniu do jasnego i konsekwentnego wyrażania swych myśli. Jeżeli język nauki, zwłaszcza matematyki, musi być precyzyjny, a język poezji może być całkowicie metaforyczny i oparty na luźnych skojarzeniach, to filozofię umieściłbym gdzieś między nauką a poezją. Jej pojęcia nie muszą być precyzyjne w takim stopniu jak w nauce, lecz jednocześnie nie mogą one być tak subiektywne i niepowtarzalne jak w poezji. Filozofia winna spełniać pewne kryteria racjonalności i precyzji dyskursu. W różnych systemach poziom tej racjonalności jest różny, nie można jednak zbyt swobodnie traktować języka, bowiem wtedy można łatwo wyjść poza granice tego, co skłonni jesteśmy zaliczyć do filozofii.

W tym miejscu warto się zastanowić nad różnicą między tekstem przekazującym pewne treści filozoficzne, a tekstem filozoficznym. Treści filozoficzne, czyli pewne intuicje lub tezy dotyczące struktury świata, można wyrażać w rozmaity sposób, także za pomocą poezji. W takiej sytuacji pewne dzieła sztuki niosą ważne przesłania filozoficzne, nie są jednak dziełami *stricte* filozoficznymi, ponieważ nie starają się wypowiadać w sposób konsekwentny i precyzyjny. Odgrywają one często rolę utworów filozoficznych. Dobrym przykładem są utwory Camusa, który swoją filozofię wypowiadał za pomocą powieści. Powieści tych nie można uznać za traktaty filozoficzne właśnie dlatego, że są powieściami, a nie uporządkowanymi opisami podstawowych cech świata lub ludzkiej świadomości. Filozofowie skłonni do swobodnego traktowania języka używają przykładów takich powieści lub utworów poetyckich jako argumentów na rzecz tezy o braku kryteriów, które powinny spełniać prace filozoficzne. Trudności z określeniem granic filozofii nie muszą prowadzić do

wniosku, że granic takich nie ma. Podobnie jest z nauką, a jednak na ogół dobrze wiemy, co nią jest, a co nie jest.

Na tym kończę. Te dwie sprawy: uwzględnianie dorobku nauki i używanie języka w sposób precyzyjny i spójny, nazwałbym „naukowością" filozofii, traktowaną jako luźne kryterium demarkacyjne.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

JAN GAREWICZ
IFiS PAN w Warszawie

FILOZOFIA I NAUKA*

I

Wołanie o filozofię naukową jest stare jak świat lub przynajmniej tak stare, jak sama filozofia. Ponoć już Platon stawiał za warunek przyjęcia do Akademii znajomość geometrii. Filozofia była dla niego sposobem dochodzenia do prawdy, tym samym była też dla Tomasza z Akwinu. O filozofię naukową dopominali się Marks, Husserl i Carnap.

Filozofia nie jest nauką. Jest mniej i więcej niż tamta. Mniej, bo w nauce wolno stawiać tylko takie pytania, na które można oczekiwać odpowiedzi, nawet jeśli długo trzeba na nią czekać, nawet jeśli przekracza aktualną wyobraźnię. Na dowód wielkiego twierdzenia Fermata czekano prawie 350 lat. Ale je dowiedziono. Pytania, na które nie ma odpowiedzi, nie wchodzą w zakres nauki.

Można, oczywiście, wtrącić tu, iż o tym, czy odpowiedź na jakieś pytanie jest, dowiadujemy się z pewnością wtedy dopiero, gdy jej udzielono. Nauka zna też pytania wadliwie postawione, co więcej, sama nieustannie żywi podejrzenia co do prawomocności swych pytań i stale je kontroluje, usuwając bezlitośnie te, które nie wytrzymują próby. Ale na pewno nie wolno w nauce stawiać pytania, co do którego wiadomo z góry, że odpowiedzi na nie nie będzie.

Wszelkie wołanie o filozofię naukową do jednej sprawy się sprowadza. Czy żądanie to zostanie sformułowane w postaci postulatu *exacte Wissenschaft,* czy w postaci zanegowania wszelkiej metafizyki, eliminacji ideologii, czy też w jakikolwiek inny sposób, zawsze u podstaw leży przekonanie, że domeną filozofii są pytania, na które jest możliwa odpowiedź. Każda filozofia stara się też przede wszystkim o wypracowanie metody takiej odpowiedzi, metody dającej pewność tym, którzy ją stosują. Filozofia tak pojęta różniłaby się zatem od nauki tylko charakterem swych pytań, lecz nie pewnością uzyskiwanej na nie odpowiedzi. l podobnie jak w nauce zadaniem jej byłoby uzyskiwanie coraz większej pewności, a więc podawanie w wątpliwość wszystkiego, co niepewne i prostowanie osiągniętych już wyników.

Ale, z drugiej strony, nie kto inny niż sam Kant pisał znane słowa, że „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 jego możliwość”[1]. Wbrew temu próbował sam na owe pytania odpowiedzieć. Co więcej,

* Z uwagi na doniosłość problemu podejmowanego w niniejszym numerze, decydujemy się na przedruk artykułu Jana Carewicza z „Kwartalnika Filozoficznego” T. XXIV. z. 2. 1996 (red.).

[1] I. Kant: *Krytyka czystego rozumu,* A, VII, przeł. R. Ingarden. Warszawa 1957. t. I. s. 7.

wierzył, że potrafi dać mimo wszystko prolegomena do wszelkiej metafizyki, która mogłaby w przyszłości stać się nauką - świadomie zmieniam tu powszechnie używany tytuł, gdyż taki jest, moim zdaniem, jego sens. A więc chyba jednak sprzeczność w myśleniu człowieka, który nie darmo uchodzi za niebotyczny szczyt filozofii.

Jeśli zaakceptować postulat filozofii naukowej, różnica między nią a nauką sprowadza się do zakresu stawianych pytań, niekiedy do metody odpowiedzi, ale nie ma charakteru pryncypialnego. Jest jednak coś, co budzi niepokój. Mam na myśli stosunek nauki i filozofii do własnej przeszłości.

W nauce to, co znalazło potwierdzenie, przechodzi do podręcznika. Odkrycia naukowe żyją poza podręcznikami tylko tak długo, jak długo budzą wątpliwości; w podręcznikach pojawiają się wtedy najwyżej jako znaki zapytania, hipotezy nieudowodnione. Tak na starych mapach pewne ziemie określano jako *terra incognita* lub *uhi leones.* Jeśli jednak coś znajdzie się w podręczniku, dzieło, w którym problem został rozwiązany, funkcjonuje już w postaci nazwy wymienionej w tekście lub odsyłaczu. Nikt po nie nie sięga, bo i po co? Który fizyk czyta dziś już nie Newtona, lecz Einsteina i Heisenberga? Który matematyk pisma Gaussa lub Hilberta? Oczywiście, istnieje różnica między naukami ścisłymi i humanistycznymi. Ale nawet tam, gdzie po prostu nie wypada nie znać jakiegoś słynnego w przeszłości dzieła, sięga się po nie nie dla uzyskania wiadomości, którą znacznie łatwiej i pewnej znaleźć można w aktualnym podręczniku, lecz dla zapoznania się z określonym punktem widzenia na sprawę, czyli nie z tym, co się o danym przedmiocie wie, lecz z tym, co o nim kiedyś myślano. Pisma dawnych historyków, wyjąwszy czasy, do których nie mamy innych źródeł lub mamy tylko inne źródła niezmiernie skąpe i niepewne, jak w przy- padku Herodota, nie sąnigdy kompendiumobowiązującejdziś wiedzy, jakim zaw- sze w nauce powinien być podręcznik.

Co więcej, z chwilą, gdy odkrycie wejdzie do podręcznika, jego twórca znika niejako z pola widzenia i pozostaje tylko jako ten, który określone twierdzenie sformułował. Uczony dowolnej dyscypliny nie musi wiele o nim wiedzieć, a częstokroć nie musi wiedzieć nic. Każdy internista może znać objawy choroby Alzheimera lub Bürgera, ale kim był Alzheimer, kim był Bürger, wiedzieć nie musi. Owszem, fizyk z reguły wie, że Newton był Anglikiem i żył na przełomie XVII i XVIII w. Na tym koniec. Więcej nikt od niego nie wymaga.

A jeśli jakieś twierdzenie okazuje się błędne i wypada w ogóle z podręcznika lub widnieje w nim tylko w postaci notki historycznej, jak np. stwierdzenie, że teorię spalania jako utleniania poprzedzała teoria flogistonowa, to w podręczniku nie pozostaje nawet nazwisko jej twórcy. Kto dziś pamięta, jak zwał się autor flogistonowej teorii? Lub na odwrót: kto wie, na czym polegała paramedycyna Paracelsusa? Historycy nauki - tak, ale nie czynni w niej uczeni.

A w filozofii inaczej. Można doskonale ją uprawiać nie przeczytawszy w życiu żadnego dzieła Tomasza z Akwinu, Albo Carnapa, albo Heideggera - trudniej już z Platonem, Arystotelesem, Kantem, choć i to jest możliwe. Można nawet programowo nie czytać filozofów pewnego kierunku. Ale nie do wyobrażenia jest filozof, który nie czytał ani Platona, ani Arystotelesa, ani Augustyna, ani Tomasza, ani Bacona, ani Kartezjusza, ani Spinizy, ani Leibniza itd. itd. Co więcej, jeśli filozofię uprawia zawodowo, a nie tylko jako amator, wymagamy od niego, by przynajmniej

tych filozofów z czasów minionych, do pokrewieństwa z którymi się przyznaje, albo z którymi polemizuje, znał w oryginale. Kto przyznaje się do transcendentalizmu, ten nie może znać Kanta tylko z przekładu, nawet tak znakomitego, jak Romana Ingardena.

Co się tu dzieje? Dlaczego fizyk cząstek elementarnych nie musi czytać Bohra, dlaczego nawet logik nie musi czytać samego Godła ani *Principiów* Whiteheada i Russella, lecz może poprzestać na dokładnej znajomości ich twierdzeń, zaczerpniętej z podręcznika, a filozof nie może? Są przecież znakomite podręczniki historii filozofii, takie, które chwytają samo jądro myśli jakiegoś autora, czasem w sposób jaśniejszy niż można wyczytać gdziekolwiek w jego dziełach, *exemplum* Bocheńskiego *Philosophie der Gegenwart,* albo też pokazują całą misterną siatkę jego myśli ze wskazaniem na wszystkie miejsca niedopowiedziane, wszystkie niekonsekwencje i aporie. Dlaczego w filozofii trzeba koniecznie, a przynajmniej warto je znać, ale nie wolno na nich poprzestać, lecz trzeba stale sięgać do samych źródeł? Dlaczego Pascal mógł poznać wszystkie twierdzenia Euklidesa, chociaż go ponoć nie czytał, a w filozofii nie jest to możliwe? Dlaczego zdarza się wprawdzie, że ktoś intuicyjnie dochodzi do twierdzeń zbieżnych z którymś z antenatów, ale nawet taki samorodny talent i genialny samouk jak Boehme, na pozór wszystko czerpiący z olśnienia, był tak oczytany w poprzednikach? Na czym polega szczególność owej dziedziny wiedzy, że nie może się obejść bez nieustannego sięgania do własnej przeszłości?

Jeśli idzie o wymogi ścisłości myślenia, są one w filozofii nie mniejsze na pewno niż w nauce. W tym sensie zawsze chce ona być *exacte Wissenschaft.* Już Platon gromił poetów; rygoryzmu logicznego domagał się Schopenhauer, ale ścisły był też Jacobi w swojej „filozofii wiary", a cały wysiłek wielkiego mistyka, Boehmego, zmierzał przecież do ujęcia w zrozumiały, jasny język czegoś, co objawiło mu się odblaskiem światła w cynowym dzbanie. Heidegger jest zawiły i może wydawać się mętny w *Sein und Zeit:* w swych wykładach był ścisły i jasny.

Nie tu więc różnica między filozofią i nauką. Aby zachować zasady ścisłości nie musiałaby sięgać do dawnych mistrzów, wystarczy podręcznik logiki. *Nota bene* we współczesnych niemieckich podręcznikach filozofii nie ma już tomu pt. *Logika,* jest *Filozofia logiki,* jakby dla zaznaczenia, że po psychologii także logika wyłamuje się już z filozofii i przekształca w dziedzinę nauki.

Można tylko podziwiać precyzję Kanta, gdy pisał o szczególnym losie rozumu w pewnej dziedzinie jego poznań. Znaczy to przecież, że w poznaniu ludzkim istnieje dziedzina wyróżniona, taka dziedzina, w której nie przestaje ono wprawdzie być poznaniem, ale jednak spotyka je szczególny los. I tą dziedziną jest filozofia.

II

Cóż więc jest w niej tak szczególnego, że sięgać musi stale i niezbędnie do dzieł poprzedników? Wróćmy znów do przytoczonego już zdania Kanta. Ma szukać odpowiedzi na pytania wiedząc, że jej nie znajdzie. Ta wiedza z miejsca różni ją od wszelkiej nauki. Albowiem nauka może nie mieć pewności, że znajdzie odpowiedź na swe pytania, ale musi wierzyć, że taka odpowiedź jest możliwa; jeśli nie, musi tak

długo przeformułowywać pytanie, tak długo zmieniać metodę badania, aby była możliwa.

Odpowie ktoś: filozof też tak postępuje. Cały rozwój filozofii polega na odrzucaniu pytań, na które odpowiedzi nie ma, szukaniu założeń, przy których są możliwe, i metod, które zdołają do tych odpowiedzi dotrzeć. Prawda; ale prawda niepełna, część prawdy. Prawda o tyle, że filozofii udaje się wielekroć wyeliminować pytania źle postawione, sformułować je lepiej. Zdarza się jej także uzyskać na jakieś pytania niepodważalną odpowiedź..., tyle tylko, że sprawa, której pytanie dotyczy lub zgoła cała dziedzina, w której zostaje postawione i rozwiązane, znika z pola widzenia filozofii i przenosi się do nauki. Tak było z kosmologią, socjologią, psychologią, to samo dzieje się na naszych oczach z logiką. Nicolai Hartmann pisał, że nasza wiedza o tym, co jest niepoznawalnym *residuum,* jest coraz dokładniejsza, coraz lepiej wiemy, na jakie pytania dotąd nie ma odpowiedzi, coraz ściślej je formułujemy, a więc na pozór - tylko na pozór! - coraz bardziej zawężamy obszar filozofii, ale owa niepoznawalna reszta zawsze jest i ona właśnie jest jądrem filozofii. A ponieważ usunąć się jej nie da, więc i filozofia jest niezniszczalna i trwać będzie wbrew wszelkim zakusom „unaukowienia" jej, czy, jeśli kto woli, uwolnienia od wszelkiej metafizyki. *Hypotheses non fingo.* To zdanie leży u podstaw każdej nauki współczesnej, ale w filozofii jest nieprzydatne. Postulat bezzałożeniowej filozofii musi sam opierać się na pewnym założeniu.

Dziwna rzecz: kres myśli jest zarazem jej początkiem. Właśnie dlatego, że dochodzi do kresu swych możliwości, podejmuje wysiłki wciąż na nowo. Nie zdziwienie jest początkiem filozofii, lecz bunt Świat zaczął się od upadku aniołów, bez niego by go nie było; życie człowiecze zaczyna się od grzechu pierworodnego; przedtem mamy tylko rajskie istoty o pozorach ciała. Wielka myśl, zawarta w tych mitach, to myśl o zbieżności końca i początku.

Ale taka myśl, podobnie jak myśl o przyczynie, co sama siebie sprawia, nie mieści się w nauce i nigdy się w niej mieścić nie będzie. Poszczególny człowiek może filozofię odrzucić, może nawet uczynić to z dużym nakładem wiedzy i inteligencji, ale tak samo może też na użytek indywidualny odrzucić wszystko w swym zasięgu - włącznie z własnym życiem. Ludzkość jednak zrobić tego nie może, może najwyżej samą siebie zniszczyć, to znaczy mogą to uczynić poszczególni ludzie, świadomie lub nieświadomie, działając w pojedynkę lub zbiorowo. Ludzkość jako całość nie może siebie samej odrzucić, zanegować sensu swego istnienia.

Czym jednak jest w końcu filozofia? Przeszło 40 lat temu Leszek Kołakowski, zastanawiając się, co to jest socjalizm, najpierw długo wyliczał, czym nie jest, by dojść wreszcie do konkluzji: „Socjalizm to bardzo dobra rzecz". Mniejsza o to, czy dziś by się pod tą konkluzją nawet w ironicznej formie podpisał, ja jednak nie chciałbym w odniesieniu do filozofi na niej poprzestać, choćby dlatego, że wierzę Kantowi, gdy mówi o losie rozumu w pewnym sposobie jego poznań, czyli gdy traktuje filozofię jako pewną wiedzę. Zakresu wiedzy zaś nie da się określić za pomocą sądu wartościującego. Może filozofia to rzecz i dobra, ale takie określenie chyba nikomu nie wystarczy.

Więc czym jest? W moim przekonaniu: nieustannym podawaniem w wątpliwość wszelkiej oczywistości. Kładę nacisk na słowie wszelkich. Albowiem każda

nauka jakieś oczywistości permanentnie podaje w wątpliwość i obala, przykładów na to chyba dawać nie warto. Ale zarazem każda nauka musi coś milcząco akceptować: jakieś kategorie, jakieś metody, jakieś postulaty, jakieś założenia. Może np. pytać tylko o przyczyny badanych zjawisk, może uściślać i zmieniać metody ich ustalania - każda dyscyplina ma w tym względzie własne reguły i co obowiązuje w astronomii, nie obowiązuje w historii, ba, dziś wiemy, że nawet to, co obowiązuje w fizyce makrociał nie obowiązuje w fizyce cząstek elementarnych. Nauka może najwyżej pytać, jak przyczyny ustala, a nie, co znaczy słowo „przyczyna". Zdarza się, oczywiście, że uczony tę granicę przekracza, ale występuje wtedy nie w roli uczonego, lecz właśnie filozofa, co zresztą nie jest bynajmniej przypadkiem rzadkim, nazwisk chyba znów wymieniać nie muszę.

Dla filozofii zaś wyzwaniem jest nie oczywistość tej lub innej tezy, lecz oczywistość jako taka. Jej obowiązkiem jest pytać nieustannie: „czy aby na pewno? ". Żadnego twierdzenia, żadnego słowa, żadnego założenia nie wolno jej przyjąć za oczywiste, zawsze musi pytać o ich podstawę i uprawomocnienie.

Wszystkie usiłowania dotarcia do absolutnego początku spełzły na niczym. Słowo „początek" odnosi się tylko do form określonych; początku w sensie absolutnym nie ma. Jeśli zaś ktoś zapyta mnie „a Bóg? ", odpowiem: „Wyraziłeś tym słowem to tylko, że początku nie potrafisz sobie wyobrazić, a go potrzebujesz, bo w swym życiu, w swej działalności stale się z nim stykasz. Kiedy jednak zaczynasz uściślać to słowo i przypisujesz Bogu takie lub inne właściwości, nie tylko natychmiast popadasz w spór z innymi, ale i sam wikłasz się we własne myśli, grzęźniesz w sprzecznościach i w końcu rezygnujesz z dalszego myślenia, pozostając bądź przy pustej nazwie, bądź przy jakiejś intuicji, której nie potrafisz wysłowić"; Boehme znakomicie to wyraził mówiąc o początku jako o bezdeni *(Ungrund)*.

Lecz skoro tak, oznacza to, że filozof z góry zakłada brak ostatecznych odpowiedzi na swe pytania. Inna sprawa, że nawet zawodowi filozofowie nie chcą czasem zaakceptować tej niemożliwości. Rozmawiałem kiedyś z wielkim znawcą Fichtego, jednym z największych w naszych czasach. Zapytałem, czemu odrzuca możliwość innego niż Fichteańskie rozwiązania w konkretnej sprawie. Popatrzył na mnie: „Gdzieś, proszę pana, musi być przecież prawda absolutna". Był to wielki fichteanista, czy równie wielki filozof?

Co do mnie, nie wierzę w ostateczne rozwiązanie jakiegokolwiek rzeczywiście filozoficznego problemu. Mimo to wierzę w konieczność jego poszukiwania. Mój sceptycyzm nie jest destruktywny, lecz przeciwnie, konstruktywny. Musimy szukać dalej, wiedząc, że to praca daremna, bo tylko dzięki temu posuwamy się naprzód. Parafrazując znane słowa - nie cel, lecz ruch jest ważny. Musimy przy tym stosować najostrzejsze rygory myślenia naukowego, kontrolować skrupulatnie każdy krok. Nie uprawiamy nauki, ale zachowujemy się jak rasowi badacze i tylko wtedy pozostajemy wierni naszemu powołaniu.

Z takim rozumieniem naukowości w filozofii, z takim traktowaniem jej jako *exacte Wissenschaft* w pełni się zgadzam. Podzielam dążenia, nie podzielam złudzeń. Jeszcze raz: nie wierzę, by kiedykolwiek został rozwiązany jakiś problem filozoficzny.

Czy znaczy to, że problemy pozostają wiecznie te same, *philosophia perennis?* W ostatecznym rachunku tak, ale to nie znaczy, że nie zmienia się ich forma, sposób ich artykulacji. Cała trudność polega na tym właśnie, by nie tracąc z oczu wieczystości problemów dostrzegać stałą zmienność ich form, ich odczytywanie wciąż nie tylko na nowo, lecz także po nowemu. Skończoność ludzkiego jednostkowego istnienia była, jest i będzie zawsze problemem, ale my inaczej ją przeżywamy i inaczej o niej myślimy niż nasi dziadowie. *Eadem sed aliter* będzie na wieki istotą wszelkiej filozofii.

Wynikają stąd dwie konsekwencje. Po pierwsze, że musimy sięgać do pism poprzedników, bo dręczą nas te same problemy. Po wtóre, że sięgając do nich nie możemy szukać gotowych rozwiązań; nie znajdziemy ich na poziomie naszych potrzeb. Byli tak samo jak my określeni przez własne czasy, widzieli przez ich pryzmat owe problemy, przez pryzmat wiedzy i praktyki swoich, nie naszych czasów.

Po co więc do nich sięgamy? Moja odpowiedź: po bodźce. Wnikanie w ich zmagania z odwiecznymi problemami pobudza nas do własnych poszukiwań. To nieprawda, że jesteśmy tylko karłami stojącymi na ramionach olbrzymów. Owszem, stoimy na ich ramionach, ale nie budujemy wyższych pięter budowli dawno rozpoczętej, jak każda nauka, lecz zaczynamy stale pracę od nowa. Filozofia jest Syzyfem, wtacza kamień, który zawsze znów się obsuwa, obrazowo mówiąc, wtacza go, mając coraz więcej rąk, lecz wciąż z tego samego poziomu. Rośnie góra, na którą trzeba go wtoczyć; nie podnosi się jej podstawa.

Ale skoro tak, to kryterium wartości jest w filozofii inne zgoła niż w nauce i myślę, że w tym właśnie punkcie moje wywody spotkają się z najsilniejszym sprzeciwem. W nauce najwyższym kryterium wartości osiągnięć jest ich prawdziwość. Nauka szuka prawd pewnych, udowodnionych niezbicie. Akceptuje to tylko, czego obalić nie można, by na tej podstawie iść dalej. W filozofii jest inaczej. Tutaj najwyższym kryterium wartości nie jest prawdziwość, lecz płodność. Filozofami naprawdę wielkimi nic są ci, którzy odkryli coś definitywnie, lecz ci, których dzieła nam otwierają oczy na niedostrzegane dotąd strony przepastnych zagadnień w takiej postaci, w jakiej nas one dręczą. Dlatego żadne podręczniki nie zastąpią nam lektury ich dzieł. Czytamy je nie po to, by znaleźć w nich prawdę, lecz po to, by znaleźć - nie bójmy się tego słowa - natchnienie. Czytamy w nadziei, że oto nagle nasunie nam się jakaś nowa myśl, że ukaże się jakaś przeoczona dotąd przez nas strona naszych problemów. I dlatego nie przeszkadza nam, kiedy dawny filozof mówi głupstwa; kiedy duszę umieszcza w szyszynce, kiedy twierdzi, że charakter dziedziczy sie po ojcu, intelekt - po matce, kiedy myli akt i przedmiot przedstawienia, kiedy wpada w błędne koło, kiedy czyni przeskoki lub zgoła popełnia elementarne błędy logiczne, bo i to się zdarza. Jest wielki, jeśli jest płodny, jeśli lektura jego pism pobudza nas do samodzielnego myślenia, wszystko jedno, czy jakąś drogę przed nami otwiera, czy jakąś zamyka, czy znajdujemy u niego coś, co przeczuwaliśmy od dawna, anagle stanęło przed nami ujęte w słowa, czy też coś, co budzi nasz najwyższy sprzeciw.

Wielkim filozofem jest ten i tylko ten, na którego pismach można się uczyć, czym jest filozofia. Nie - jakie jest rozwiązanie tego lub owego problemu, lecz na czym polega myślenie filozoficzne. A kiedy się już umiejętność tę posiadło, płodni okazują

się także myśliciele mniejszego kalibru, czasem nawet tacy, nad którymi przechodzi się pierwotnie wzruszając ramionami. I wtedy dopiero okazuje się, że wielki jest nie tylko poszczególny filozof, lecz że wielka jest filozofia.

Hipostaza, zawoła ktoś, nie ma takiego bytu jak filozofia, są tylko poszczególni ludzie i ich myśli nam przekazane. Nieprawda. Bytu takiego nie ma wtedy tylko, gdy słowu „byt" nadać określone, wąskie znaczenie. Oczywiście, bycie przejawia, uobecnia się tylko w poszczególnych bytach, to stara idea *deus absconditus,* ukrytego Boga. Ten Bóg nie tylko się przejawia, ale też w przejawach swych skrywa. I tak właśnie jest z filozofią: kryje się w swoich przejawach. Ujawnianie się jest równocześnie chowaniem. W każdym swoim przejawie filozofia wkłada maskę i mówi do nas: rozpoznaj mnie.

Stąd wynika też szczególny charakter historii filozofii jako nauki. Jest z jednej strony historią, tj. relacją o tym, co się kiedyś działo. Interesuje ją wówczas przede wszystkim odpowiedź na pytanie: jak? Jak myśleli o problemach filozoficznych ludzie w interesującej nas epoce, w jakim związku wzajemnym pozostawały ich myśli, jak były uwarunkowane ówczesnym stanem nauki, ówczesną problematyką społeczną, powszechną i lokalną tredycją filozoficzną, sposobem nauczania filozofii itd. Jest to badanie ze wszech miar uprawnione i nie można nikomu czynić z tego zarzutu, że tak historię filozofii uprawia. Pojęta w ten sposób historia filozofii jest jednym ze składników kultury duchowej, można ją uprawiać jako element historii epoki, historii narodu, historii nauki.

Ale można ją też traktować zgoła inaczej, można szukać w niej odpowiedzi nie na pytanie: j a k?, lecz c o? Co mają nam do powiedzenia dziś Platon, Kant i Nietzsche? Historia filozofii tak pojęta sama staje się filozofią.

Nie wiem, czy te dwa stanowiska są do pogodzenia Obawiam się, że nie, że historia filozofii to obojniak lub raczej *sideroxylon,* jak lubił mawiać Schopenhauer, drewniane żelazo. W praktyce pogodzić się ich nie da; albo uprawia się historię filozofii jako historyk, albo jako filozof.

Można zaś przenieść te rozważania jeszcze o piętro wyżej, można pytać zasadnie o dzieje samej historii filozofii. I znowu pytanie może dotyczyć tego, j a k ją pisano, i tego, c z e g o w niej szukano. W owych starych, pokrytych kurzem, często strasznie nudnych podręcznikach zawarta jest nie tylko wiedza danego autora i czasu o napisanych w przeszłości dziełach filozoficznych, ale także ich wyobrażenie, co jest filozofią i czym jest filozofia. I znów można potraktować owe podręczniki jako wyraz stanu wiedzy epoki i jako próbę dotarcia do treści tego, c o się manifestuje w opisywanych dziełach. Jest to zresztą praca dotąd niemal nie podjęta, temat na osobny esej.

Tak więc filozofia jest równocześnie więcej i mniej niż nauką. Nie pomnaża naszej wiedzy o świecie, lecz drąży go i drąży bez końca, bez nadziei, że dotrze wreszcie do jądrai stale w drodze do niego. Obrazowo mówiąc -nie idzie ani w górę, ani w szerz, lecz w głąb. Nie jest religią, niezależnie od tego, jak się odnosi do Boga, bo na wszystko wymaga dowodu; nie jest sztuką niezależnie od tego, jak wielką rolę przyznaje genialnej intuicji i jaką gra ona w niej rolę; jest matką nauki w tym sensie, że nauka w rozumieniu współczesnym z niej się wyłoniła, i córką nauki, bo nieustannie z jej osiągnięć korzysta, a już na pewno nie może ich lekceważyć. Czym jest?

Henryk Greniewski, niemal zapomniany już pionier polskiej informatyki, zwanej jeszcze wtedy cybernetyką, napisał czterdzieści lat temu: „płodnym bagnem, w którym lęgną się myśli”. Chyba miał rację.

EDUKACJA FILOZOFICZNA POLEMIKI I DYSKUSJE
Vol. 22 1996

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

POSTMODERNIZM A DETERMINIZM

W sprawie filozofii (nie)naukowej

Z trybuny VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego (Toruń, wrzesień 1995) padło znamienne ostrzeżenie, że „Jeśli przyjąć odróżnienie filozofii naukowej od literackiej (...), to jednak trzeba przyznać, że przedmiotem szczególnej opieki i nadziei Komitetu Polskiej Akademii Nauk winna pozostać filozofia naukowa (...): to jej, nie zaś filozofii literackiej właściwym miejscem jest uniwersytet"[1]. Nie wnikając w to (choć problem jest frapujący), czy można, jak wieloma innymi faktami, badawczo zajmować się np. myślą postmodernizmu respektując wymogi badania naukowego, pragnę przedstawić kilka uwag i wątpliwości tyczących „filozofii naukowej". Tę ostatnią rozumiem jako spójny sposób budowania twierdzeń, sądów i tez o świecie, poddanych rygorom logicznej ścisłości i empirycznej weryfikowalności. Innymi słowy: teorie te mają mówić o tym, co istnieje; dlaczego to, co istnieje, istnieje tak, a nie inaczej; oraz podawać reguły budowania poprawnych wypowiedzi o tym, co i jak istnieje. Aby wyjaśnić, dlaczego coś istnieje w określony sposób, należy dotrzeć do przyczyn (uwarunkowań); zakładam jednocześnie, że skuteczniej można odpowiedzieć na pytanie: *dlaczego x jest y?* wówczas, kiedy badany fakt jest *dany,* tj. procesy go konstytuujące są zakończone. Łatwiej odpowiedzieć na pytanie: *co przedstawia obraz x*? wówczas, gdy twórca uznał, że zakończył swoją pracę, niż wówczas, gdy jest w jej trakcie; skutki zejścia lawiny są możliwe do określenia nie wtedy, gdy to zjawisko przyrodnicze jeszcze trwa, ale gdy „dokonało" swego dzieła. Naukowo poznając rzeczywistość i formułując o niej zdania naukowe — nie można obejść się bez teorii determinizmu przyrodniczego, oraz determinizmu logicznego (każde zjawisko ma swoją przyczynę, a z prawdziwych przesłanek wynikają prawdziwe wnioski). W teorii naukowej *(ergo:* naukowej filozofii) nie ma więc miejsca na dowolność postępowania badawczego, brak jasności wypowiedzi, brak uzasadnienia tez, zaś na straży takiego rygoryzmu stoi instytucja wielce szacowna, jaką jest ROZUM. Wszelako na tym samym Zjeździe padło pytanie: czy świata nie poznajemy także sercem? Aktoś inny: albo słuchem, czy dotykiem? A jeszcze ktoś: a może także wyobraźnią? Precyzyjna odpowiedź nie padła, bo sformułować jej nie sposób. Jeśli zaś uznać, że wszystkie wymienione drogi poznawania (doznawania) świata są narzędziami i formami poznania rozumowego, to otwiera się worek bez dna dopuszczający każdą formułę doświadczania świata, jako formułę naukową lub przednaukową.

[1] J. Pelc. *Wystąpienie na sesji otwierającej VI Polski Zjazd Filozoficzny.* „Ruch Filozoficzny" 2/3, 1996 r.

1. Determinizm a historia. Jan Łukasiewicz w rozprawie *O determinizmie*[2] zaprezentował swoje pojmowanie tej teorii. Rozważał tam problem: czy (przy założeniu, że nic nie dzieje się bez przyczyny) w dowolnej chwili zarówno przeszłość jak i przyszłość są jednakowo ustalone? Dodam: czy są zatem jednakowo poznawalne, bądź niepoznawalne? Czytamy tam: „Nie pozostaje nam nic innego, jak przyglądać się widowisku i czekać cierpliwie do końca”[3]. Jednak od takiego deterministycznego fatalizmu bronią autora pojęcia nieskończoności i ciągłości: konsekwentny determinista musi stwierdzić, że jeśli w tej chwili jest prawdą, że jutro Jan będzie w domu, to w każdej chwili jest to prawdą. AJe: „(...) jeśli Jan jest w domu w chwili jutrzejszego popołudnia, to nieskończony ciąg przyczyn tego faktu musi dosięgać chwili teraźniejszej i każdej chwili przyszłej. Ciąg ten może mieć swą granicę dolną w chwili, która jest późniejsza od teraźniejszości, a więc jeszcze nie nadeszła”[4]. Określone zdarzenie wywołuje określone skutki, jednak — zdaniem Jana Łukasiewicza — w pewnych okolicznościach skutki te (łańcuchy przyczynowe) wygasają, wyczerpują się. Przeto „(...) i z przeszłości to tylko jest dziś realne, co dziś jeszcze działa w swych skutkach”. (Skoro to tylko jest dziś realne, to dodam: także tylko to jest dziś naukowo poznawalne.) Dlatego ostatecznie Jan Łukasiewicz opowiada się za indeterminizmem.

W związku z powyższym zgłaszam kilka zastrzeżeń. Kto, kiedy i na jakiej podstawie decyduje (sprawczo lub poznawczo), że łańcuchy przyczynowe, tj. następstwa, skutki jakiegoś zdarzenia już się wyczerpały? Nikt nie jest w stanie tego uczynić. Ponadto: kto jest w stanie ustalić, jakie były determinanty dowolnego zdarzenia? Tego także nikt nie jest w stanie ustalić. Wszak oczekiwanie Demokryta, że ktoś mu wskaże konkretną przyczynę dowolnego zdarzenia, jeszcze się nie spełniło. Nie dysponujemy więc niezachwianą, naukową pewnością związaną z ludzkim poznawaniem realnie istniejących faktów. Gdyby pozostać przy przykładzie podanym przez Jana Łukasiewicza: „Jan będzie jutro w południe w domu”, to zdanie takie nie jest teraz prawdziwe, bo w obecnej chwili nie ma ono realnego odpowiednika, jako że w owej chwili *t* nie istnieje przyczyna (przyczyny) tegoż faktu. Ale przecież nie wiemy, czy jutro (lub za chwilę) taka przyczyna się nie pojawi. Innymi słowy: determinizm nie wyczerpuje się w formule **tu przyczyna — tu skutek,** bo na skutek (każde zdarzenie) wpływa wiele przyczyn, znanych nam, ale i takich, których nigdy nie poznamy. Zatem jeśli mówię: *Jan jutro będzie w południe w domu,* to przede wszystkim muszę wiedzieć, czy istnieje taki Jan i czy istnieje ów dom, oraz czy Jan znajduje się od owego domu w takiej odległości, którą może pokonać w spodziewanym czasie dostępnymi sobie środkami lokomocji itd. itp.

Inny przykład. Jeżeli szklanka, potrącona moją ręką, spadła ze stołu na podłogę i się rozbiła, to nie mogę uznać, że konieczną i wystarczającą przyczyną tego zdarzenia był ruch mojej ręki. Gdyby blat stołu znajdował się na wysokości 2 cm nad podłogą, to mój ruch ręki, powodujący upadek szklanki na podłogę, spowodowałby całkiem inny skutek. Ponadto gdyby podłoga była wyłożona poduszkami, to spa-

[2] J. Łukasiewicz: *O determinizmie.* W: Z *zagadnień logiki i filozofii.* Warszawa 1961. s. 114-126.

[3] Tamże, s. 116.

[4] Tamże, s. 121.

dająca szklanka z wysokości jednego czy dwóch metrów, także zachowałaby się inaczej niż założono w pierwotnej wersji. Gdyby zaś szklanka ważyła dwie tony (ale czy taki przedmiot może być szklanką?), to ruch mojej ręki mógłby być przyczyną czegoś, ale nie rozbicia takiego przedmiotu. Zatem nie jest tak, że ciąg przyczyn i skutków ogranicza się, na każdym etapie, do jednej przyczyny i jednego skutku: zależność może wygasać w jakimś odgałęzieniu przyczynowym, ale nie wygasa w ogóle. Nie jest więc tak, że w przyszłości (przeszłości) łańcuch przyczynowy się wyczerpuje: wyczerpują się nasze (moje) możliwości uchwycenia związku między odległymi od chwili obecnej zależnościami zachodzącymi między zdarzeniami. Mogę z łatwością ustalić, jakie zdarzenie dnia wczorajszego wpłynęło (razem z wieloma innymi determinantami) na to, że uległem przeziębieniu. Ale brakuje mi danych i wiedzy, aby ustalić, dlaczego wczorajsza pogoda powodująca moje przeziębienie była taka a nie inna, oraz w jaki sposób dzisiejszy stan mojego organizmu i psychiki wpłyną nie tylko na moje jutrzejsze perypetie służbowe, ale także na zdarzenia, jakie zajdą na ulicy *x* w dniu *y*. nie wiem, czy będę jeszcze wówczas chorował i czy, wspólnie z innymi, będę wtedy na tejże ulicy sprawcą tłoku oraz różnorakich komplikacji na jezdni. Może tak, a może nie. Natomiast jestem pewien, że powiązanie mojej dzisiejszej choroby z wydarzeniami, jakie zaistnieją pod koniec tego wieku, wydaje się przerastać możliwości najbardziej sprawnych i wyrafinowanych technik badawczych i przewidywania przyszłości.

Badaczowi respektującemu zasadę przyczynowość i (lub zwolennikowi tej zasady) może się wydawać, że „siła faktów", zatem to, co już się dokonało, jest lepszą podstawą do trafnego wyjaśniania przeszłości, natomiast przyszłość to *terra incognita,* wielka niewiadoma. Tu jednak wyrażam przekonanie, że nasza sprawność poznawcza jest w jednakowym stopniu skuteczna (bądź nieskuteczna) w wyjaśnianiu zarówno przeszłości, jak i przyszłości. W przyszłości (a taką wiedzę mamy na gruncie intuicyjnego pojmowania świata) może zdarzyć się wszystko, co możliwe. Przyszłość jest więc „sprawą otwartą", bo w grę wchodzi nasza niewiedza o aktualnych determinantach zdarzeń późniejszych, ale przede wszystkim wolność i tajemniczość ludzkiej kreacji, tworzenia świata, w którym egzystujemy. Skoro więc przyszłość może się zrealizować w wielu możliwych wariantach, to przeszłość — przeciwnie —jest tylko jedna Jednakowoż o przyszłości można powiedzieć to samo: możliwości jest wiele, ale ich spełnienie (podobnie jak przeszłość) będzie przebiegało tylko w jednej formule, bo każda przyszłość za chwilę (krótszą czy dłuższą) będzie już przeszłością. (Na marginesie: trwanie jest to niepodzielny ciąg zdarzeń, preparowany przeze mnie na przeszłość i przyszłość za sprawą mojej tu obecności. Każdorazowo więc samego siebie czynię punktem odniesienia, na każdym kroku subiektywizując rzeczywistość.) Jednak ludzie wolą myśleć, że na przyszłość mają jakiś wpływ, podczas gdy przeszłość to zamknięta karta. Taki stereotyp zachowań jest przenoszony na platformę poznawczą: przyszłość może być różna, hipotetyczna (probalilistyczna), zaś przeszłość — to fakt dokonany, poddający się jednoznacznej penetracji i wyjaśnianiu.

Jednak możliwość przewidywania przyszłości (na podstawie naukowego, metodycznego poznania obecnych i wcześniejszych determinant, które mogą wywołać tylko takie a nie inne skutki), jest tak samo skuteczna bądź nie, jak możliwość wy-

jaśniania przeszłości. W swoim codziennym doświadczeniu sądzę, że na moje działania mają wpływ moje dzisiejsze poglądy i wyobrażenia na temat przyszłości, które biorę pod uwagę przy podejmowaniu decyzji. Ale przecież takie motywacje pozostają jedynie w obrębie moich wyobrażeń, imaginacji (zawsze przecież mogę je zmienić, inaczej uszeregować itp.). Podobnie postępuję z przeszłością, bo jest ona wytworem moich imaginacji i moich poglądów na temat przeszłych zdarzeń: wyjaśniając ją, nie odwzorowuję wszystkich faktów (odtworzenie najmniejszego, prostego zdarzenia nie jest możliwe), a jedynie uwzględniam w swojej analizie (przypominaniu) pewne tylko zdarzenia, pewne wersje ich uwikłań w zdarzenia inne. Ostatecznie więc jestem zmuszony uznać, że decyzje podejmuję zawsze **tu i teraz, a** także z grubsza planuję swoje przyszłe zachowania. Tak samo postępuję z przeszłością: tu i teraz wydobywam z niej to, co chcę i co potrafię wydobyć; biorę pod uwagę tylko niektóre zdarzenia i fakty oraz związki i zależności między nimi. To ja jestem aktorem i współautorem widowiska, które właśnie się rozgrywa, i takim samym podmiotem są zawsze **aktualnie** żyjące pokolenia.

Nie należy zatajać, że powyższy punkt widzenia jest proweniencji pragmatystycznej. W takim też kierunku zmierza Francis Fukuyama, gdy pisze: „Nie ma już walki czy konfliktów *o wielkie sprawy,* a więc nie ma też zapotrzebowania na wodzów czy mężów stanu; pozostaje głównie działalność ekonomiczna”[5]. Taka wolna działalność ekonomiczna jest—twierdzi Fukuyama — wytworem nowoczesnego liberalizmu państwowego, który zrodził się w Europie w dobie Napoleona Bonaparte (ściślej—po jego zwycięskiej bitwie nad Prusami pod Jeną w 1806 roku), zaś w USA po zakończeniu wojny secesyjnej. Nowoczesne społeczeństwa nie są już rozdzierane sprzecznościami typu klasowego, zatem przeszłość nie ma większego wpływu na ich obecną kondycję; natomiast ożywają sprzeczności religijne i narodowościowe. Epoka wybijania się uciśnionych ludów i jednostek na wolność i niezależność definitywnie odeszła do lamusa, bowiem zaniknęły tradycyjne formy dominacji ekonomicznej i politycznej. Skoro jednak nie istnieje już tradycyjne pole walki i ścierania się ideałów, programów i wizji przyszłości, i gdy upadają ideologie — pojawiła się pustka, której nie może wypełnić wspomniana ekonomika i jej owoc: konsumpcyjny styl życia.

Wszelako owa pustka może zrodzić nowe konflikty, które Fukuyama pomija. Nie jest też tak, że przeszłość nie ma wpływu na obecne oblicza społeczeństw. Podstawy i źródła konfliktów (niekoniecznie zbrojnych; dominacja ekonomiczna czyni niekiedy więcej spustoszeń niż wojna) tkwią w jaskrawo odmiennym poziomie cywilizacyjnym różnych krajów i regionów świata; różnice między krajami o wysokiej i niskiej technologii, między obfitością dóbr i głodem, między bogactwem i biedą— bynajmniej nie mają tendencji malejącej. Między narodami i krajami o relatywnie wysokim poziomie życia ludności niweluje się podziały i bariery dawnego typu. Jednak wystarcza jedno zarzewie waśni, np. próba podporządkowania własnej wytwórczości lokalnej — rozstrzygnięciom narzuconym przez wyższą strukturę

[5] F. Fukuyama: *Koniec historii?* W: *Czy koniec historii?* Tłum. B. Stanosz, Warszawa 1991, s. 11. W tym sądzie autor powołał się na A. Kojeve: *Introduction à la lecture de Hegel.* Paris 1947. Por. Także: F. Fukuyama: *The End of History and the End of Last Man.* New York 1992.

organizacyjną, a może to ujawnić głębokie i utajone podziały w wielu innych dziedzinach. Oto słyszę, że przywódcy niektórych krajów europejskich mówią o potrzebie zniesienia w Europie różnorakich form dominacji USA. Jak zatem będzie wyglądała Europa, jeśli mocarstwo „za wielką wodą" będzie odgrywało w Europie rolę równie marginalną, jak inne mocarstwo „za wielkim murem"? Mówię o tym dlatego, aby podkreślić tu problem tzw. obiektywnych uwarunkowań wynikających z „parcia" przeszłości na to, co jesteśmy, jako ludzie wolni, skłonni zrobić ze sobą i ze swoim otoczeniem[6].

Zatem uwarunkowania czynów, których jesteśmy poniekąd „jedynymi" sprawcami, są w istocie wielorakie i nieprzeniknione, zaś to, co wydaje się „jasne jak słońce"—jest w istocie takie za sprawą moich manipulacji i redukcji poznawczych. Nie jest przecież tak, że jedyną przyczyną rozbicia szklanki jest ruch mojej ręki. Podobnie z aktywnością bezpośrednio kreującą zdarzenia, tą *zawsze aktualną aktywnością:* jest ona określana i warunkowana nie tylko teraźniejszymi impulsami życia, celami, zamierzeniami i potrzebami chwili obecnej, ale jest także współokreślana przez zdarzenia przeszłe. Oto w Warszawie (i gdzie indziej również) brakuje mieszkań i trafnych rozwiązań komunikacji miejskiej. Jednak wielkie i puste place oraz olbrzymie budowle — uniemożliwiają przeprowadzenie takich modernizacji. Trzeba przyznać, że to właśnie aktualne pokolenie — z różnych powodów — może decydować o tym, że godzi się na pozostawienie owych zawalidróg na swoim miejscu; jednak tego, że one już są i że już istnieją, nie można lekceważyć. Podobnie jak nie można pomijać tego, że w moim mieszkaniu określoną funkcję, chociaż biernie, pełni każdy mebel i wpływa na moje postępowanie, do czasu, póki się go nie pozbędę. Zatem — motywacje aktualnie działającego pokolenia są wielorakie, a związki przyczynowe generujące jego działania, na różne sposoby są zakorzenione w przeszłości. Jednak przeszłość nie „działa" bezosobowo i automatycznie, ale zawsze jako składowa projektu czy intencji aktualnie działającego, świadomego swoich możliwości i celów podmiotu ludzkiego.

2. Determinizm a wybór wolny i rozumny. Sokrates nauczał, że należy zawsze postępować tak, aby po namyśle dokonać najlepszego wyboru. Czy najlepszego dla tego, kto dokonuje wyboru, czy najlepszego w ogóle? Pierwsza wersja jest uzasadniona racjami subiektywnymi, druga — niezależnymi od osobistych preferencji. Mam prawo sądzić, że Sokratesowi nie chodziło o subiektywizację ludzkich wyborów. Zatem wybór najlepszy, to wybór nie jakikolwiek, ale uzasadniony określonymi racjami: zdeterminowany dobrem.

Jednak nigdy nie widziałem ani nie doświadczyłem dobra jako takiego, samego przez się, bo dobro jest kategorią związaną z oceną rzeczy, faktów, zdarzeń, osób czy ich cech oraz postępowania—ze względu na... i tu można przywołać różne, z gruntu odmienne kryteria, w zależności od przyjmowanej hierarchii wartości. Nie ma zatem dobra w ogóle, natomiast istnieje dobro tych, którzy akceptowane przez siebie dobro nazywają dobrem w ogóle. Tak czy inaczej — ludzkie wybory tyczące wartości czy

[6] Problem ten porusza Odo Marquard w artykule publikowanym obok. pt. *Przyszłość wymaga przeszłości.*

oceny ludzkich czynów, mają rodowód subiektywny: jednostkowy, grupowy, klasowy, narodowościowy, merkantylny, polityczny, religijny itp.

Lepiej więc będzie, jeśli wyrażenie „wybór najlepszy" (dobry) zastąpię wyrażeniem „wybór rozumny". Ten bowiem nie ma być rezultatem emocji i pochopnych decyzji, ale wielostronnej, pogłębionej i skrupulatnej analizy kontekstu, w jakim decyzja jest podejmowana, jej konsekwencji itd. Wybory rozumne przypisujemy ludziom postępującym rozważnie, tj, ważącym różne „za i przeciw".

Postmoderniści uważają, że nie ma potrzeby mówić o wyborach rozumnych czy rozważnych, bo wszystkie — są rezultatem gry życiowej, zatem możliwości zastosowania nieskończenie wielu możliwych wariantów. Każdy więc wybór traktowany jako rozumny, może zostać zastąpiony przez wybór konkurencyjny, wcale nie gorszy, bo ludzkie czyny nie są jednoznacznie zdeterminowane, np. uwarunkowaniami tylko biologicznymi czy tylko historycznymi, tylko ekonomicznymi, tylko politycznymi, religijnymi, moralnymi itp., ale tyloma jednocześnie, że nie wiemy, którymi faktycznie, i dlatego mamy „wolną rękę". Gdybym racjonalnie rozważał wybór drogi, jaką zmierzam do pracy (na marginesie: wybór rozumny to nie taki, który uwzględnia wszystkie istniejące determinanty, ale determinanty mi znane; zakładam jednocześnie, że wielu determinantów nie znam), to nie dotarłbym tam przed zmrokiem: musiałbym wykluczyć wszystkie znane i zagrażające mi okoliczności i wybrać trasę najbardziej bezpieczną. By taką inwigilację terenu przeprowadzić skutecznie, musiałbym także zaangażować grupę saperów (zawsze może się trafić jakiś niewypał ukryty pod ziemią, pozostałość dawnych walk ulicznych), zbadać natężenie ruchu na wszystkich okolicznych drogach i wybrać tę z najmniej dokuczliwym itd., i tak w nieskończoność. Nie ma więc wyboru rozumnego, który byłby wyborem **optymalnym,** tj. konsekwencją wyczerpującej analizy determinant, jak to dzieje się z twierdzeniami i zdaniami matematycznymi. Bo oto wchodzę do sklepu i kupuję poszukiwany towar, ale pierwszy lepszy, nie bacząc na wiele innych, może bardziej korzystnych możliwości (aczkolwiek mogę spenetrować kilka stoisk czy sklepów, ale przecież nie wszystkie, bo w grę wchodzi nie tylko rynek lokalny, ale już europejski, a nawet światowy, rozpoznaję ten znak czasu po strojach i dobrach nabywanych przez moich znajomych: rozmawiając z pewnym kolegą, nigdy nie mam pewności, czy stoi przede mną jeszcze profesor polskiego uniwersytetu, czy już amerykański kongresman — ze względu na teczką, jaką ostatnio nabył). Podobnie wybieramy zawód, grono znajomych, mieszkanie, seans w kinie czy spektakl w teatrze. Ciąg moich wyborów życiowych nie jest ani najlepszym ich wariantem, ani nawet „dobrym": poszukiwanie najlepszych wymaga tyle czasu i energii, że najczęściej decyduję się na rozwiązania najprostsze, chociaż nie najlepsze. Zadania ambitne, wymagające długotrwałego skupienia i postępowania wysoce rozważnego, zdarzają się niezwykle rzadko. Aby więc sprostać Sokratejskiemu postulatowi, musiałbym tkwić w pozycji człowieka permanentnie zadumanego (Sokrates ponoć tak właśnie się zachowywał), co inni, niekoniecznie osoby pokroju Ksantypy, traktowaliby jako żywot bezczynny i zmitrężony na bezproduktywne, bezowocne rozmyślania.

Może więc postępowanie rozważne jest cechą poszukiwań naukowych? Wszak w doświadczeniu życiowym, popełniając błąd, powoduję konsekwencje lokalne, na

własny rachunek. Natomiast błądzący naukowiec jest „wrogiem publicznym" i dlatego winien postępować w swoich badaniach ostrożnie, posuwać się krok po kroku, nie tyle bojaźliwie, co z zachowaniem porządku wywodu uwzględniającego logiczne wynikanie tez późniejszych z tez wcześniej uznanych. Najwyraźniej taki porządek widać w teoriach logicznych i matematycznych. Reprezentanci innych nauk pragnący sprostać takiej dyscyplinie winni swoje wywody i tezy sprowadzić do literek, znaków i symboli pozwalających rzecz ująć krótko i precyzyjnie, w języku sformalizowanym pozwalającym na wyeliminowanie wywodów zbędnych, źle uzasadnionych i wyrażeń pustych. Można zatem powiedzieć, że owa ścisłość, precyzja i konsekwencja naukowa są możliwe dzięki determinizmowi logicznemu: tam żadna teza nie bierze się „znikąd". Reprezentanci takiego modelu budowania teorii twierdzą, że tylko oni konstruują teorie naukowe, zaś pozostali uprawiają „naukowe hochsztaplerstwo".

Na to postmodernista mówi, że w nauce jak w życiu: „wszystko jest dozwolone". Już Kartezjusz zauważył, że w nauce największe autorytety nie mogą uzgodnić stanowisk w najprostszych sprawach. Jeśli więc formułowanie wyrażeń naukowych w sposób sformalizowany jest formułą przejrzystą i precyzyjną (dla znawców takich języków), to przecież taka procedura jest rezultatem operacji myślowych. Myślenie zaś ma to do siebie, że dopuszcza formułowanie tez przeciwstawnych i wcale nie gorszych. Zwłaszcza tam, gdzie problemy tyczą kwestii wartości, preferencji i wyborów moralnych, opcji światopoglądowych, uznania sensowności i celu badań itp. Człowiek nauki jest także poddany takim wyborom, w stopniu podobnym jak odbiorca jego teorii: nie wie wszystkiego, bo gdyby wszystko wiedział, nie byłoby postępu wiedzy. Ma wątpliwości, zatem jedynie sygnalizuje problemy, sugeruje rozwiązania, ale jako jedne z możliwych. Toteż trzeba postawić pytanie: czy wywód, który nie daje jedynej i ostatecznej konkluzji — jest wywodem naukowym? Jeżeli jeden autor dał taką konkluzję, zaś inny równie precyzyjną, ale przeciwstawną, zaś trzeci jeszcze inną, to każdy z nich tworzy naukę, czy tylko ten, którego nikt jeszcze „nie przebił" nowym pomysłem (a przecież każdą teorię czeka taki los)? Czy wyrażenie naukowe, które raz na zawsze o czymś rozstrzyga (lub pretenduje do takiej roli) — nie jest kneblem zamykającym innym usta? Czy wiedza naukowa to tylko te twierdzenia, które raz sformułowane — już nigdy potem nie zostały podważone, ulepszone, skorygowane? Takich tez jest bardzo niewiele, jeżeli w ogóle można je wskazać. Toteż żadna precyzja formułowania myśli nie gwarantuje tego, że zostało powiedziane „ostatnie słowo" w jakiejś dziedzinie, na jakiś temat. A skoro tak, to każde poszukiwanie jest równie uprawnione, bo zwiększa ilość podejmowanych i różnorakich prób, zatem zwiększa szansę na ostateczne powodzenie. Tak twierdzi postmodernista. Chciałbym jego stanowisko potraktować życzliwie i je zrozumieć. Cóż więc ono znaczy?

Oto jako turysta czy obieżyświat pragnę dotrzeć do określonego rejonu kuli ziemskiej. Mogę wybrać różne marszruty, bo nie muszę być tam już jutro. Interesuje mnie nie tylko cel, ale także sama wędrówka, zatem mogę wybrać trasę dowolną. Zakładam także, iż mogę zbłądzić, krążyć bez potrzeby, bądź nadkładać drogi, zatem muszę być przygotowany na różne niespodzianki i wliczam to w koszt przedsięwzięcia.

A poszukujący naukowiec: czy winien poruszać się po ściśle wytyczonych ścieżkach i do celu zmierzać najkrótszą drogą? Ale wówczas jego pracy nie mogę nazwać poszukiwaniem, skoro wszystko już zna. Godzę się więc na to, aby — jeśli tak się zdarzy — wolno mu było także zbłądzić, kluczyć, popełniać błędy, wracać na twardy grunt oraz doświadczać podczas swojej wędrówki całkiem nowych i niespodziewanych rozstrzygnięć. Niech także ma prawo na swojej drodze napotkać obiekty, których istnienia nawet nie podejrzewał. Nadzieja, że tak się stanie, przydaje nauce uroku i kolorytu: staje się ona nie tylko obowiązkiem i ciężką pracą, ale także przygodą.

Godzę się także z tym, że poszukiwania naukowe tylko niekiedy kończą się pełnym sukcesem, bo taka jest natura poszukiwań: nie ma gwarancji, że zawsze dotrze się do celu, i nikt takiej gwarancji nie może udzielić już na początku pracy badawczej. Jeśli więc nie ma takiej gwarancji, to czy tę pracę winno się rozpoczynać, no bo jeśli zostaną osiągnięte wyniki niezamierzone, bądź całkiem mizerne, to cały wysiłek zostanie potraktowany jako nienaukowy? Czy wędrowcem jest tylko ten, któremu udało się dotrzeć do celu?

Jeśli godzę się na to, aby wędrowiec mógł zboczyć z trasy — niech tak czyni, ale na własne ryzyko i na własny rachunek. Jeżeli badacz pragnie naśladować wędrowca i stosuje różnorakie techniki oraz metody badań — niech robi to na własny koszt. Inaczej mówiąc, niech nie oczekuje, że ja będę finansował jego ekstrawagancje i niekonwencjonalne techniki badawcze. Przecież i tak godzę się na wiele, ale powtarzam: tylko pod warunkiem, że eksperymentator nie obarcza innych kosztami swoich poszukiwań (nie chciałbym utonąć pod lawiną absurdu, którą w dodatku, jako podatnik, sam sfinansowałem).

Godzę się także z tym, że zasada przyczynowości jest postulatem metafizycznym i ideą regulatywną. Respektując ją, poszukuję uwarunkowań w celu wyjaśnienia różnych zjawisk, co jednak nie znaczy, że owe uwarunkowania znajdę. Tezy metafizyczne należą do świata naukowej wyobraźni, natomiast praktyką badawczą rządzą całkiem inne reguły: niewiadoma, wątpliwość, brak danych, możliwość wyboru różnych opcji, preferencje i upodobania—to także repertuar mieszczący się w obrębie warsztatu badawczego, który zawsze jest z *tego świata,* świata ludzkiej skromności.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

DWIE UWAGI POLEMICZNE

Artykuł Andrzeja Bogusławskiego *Świętość jakości życia?*[1] budzi niechęć i sprzeciw. Już sam jego tytuł razi poczucie stylu iteracją dopełniacza, a dalsza lektura tylko to ujemne wrażenie utwierdza: tekst jest rozwlekły i chaotyczny, argumentacja w krytycznych punktach - dziurawa, a konkluzja - z góry przesądzona. Jest nią po prostu powtórzenie za encykliką *Evangelium vitae* znanego stanowiska katolickiego w sprawie eutanazji i pokrewnych - z całą jego logiczną i teologiczną słabością i moralną dwuznacznością. Nie warto rozplątywać wszystkich paralogizmów tego tekstu. Weźmy jedynie dwa przykłady, ale za to dotyczące spraw najdonioślejszych: prawa do dysponowania własnym życiem, oraz klasycznej idei sprawiedliwości. Pierwsze autor rad by ograniczyć, drugie próbuje ośmieszyć. Nie sposób się z tym zgodzić.

1. O eutanazji. Jak sofiści, autor zaczyna całkiem niewinnie, wprowadzając najpierw pewną „regułę" ogólną: „każda osoba (...) jest nietykalna dla jakiejś innej". Nazywa ją „zasadą PN", mniejsza dlaczego. Reguła ta dziwi jedynie swą trywialnością; przypomina Elzenbergowski przykład na formułowanie norm bezprzedmiotowych: rozstawianie po górach tablic ostrzegawczych typu „Nie drażnić spotykanych niedźwiedzi! ", „Nie wyrywać dębów z korzeniami! ". (Sami zresztą widzieliśmy kilkanaście lat temu na plaży w Sopocie wielką tablicę z napisem „Ostrzega się przed utonięciem".) Nie jest też jasny status logiczny owej „reguły": czy ma to być norma mor alna, wskazująca pewien obowiązek, czy konstatacja empiryczna, stwierdzająca pewien fakt; czy postulat definicyjny, objaśniający termin „osoba"; czy może jeszcze coś innego, np. pobożne życzenie. W intencji autora chodzi chyba o to trzecie; ale wtedy konsekwencjami „zasady PN" byłyby jedynie zdania analityczne - typu „każdy kwadrat ma cztery boki" - a to w jego intencjach chyba już nie leżało. Lecz tak czy inaczej: istotne jest tylko, jaki się z tej zasady robi użytek.

Użytek jest zadziwiający. Ze swej „zasady PN" autor wyprowadza bowiem taki oto wniosek: ponieważ w myśl tej zasady każdy jest dla kogoś nietykalny, a nie powiedziano dla kogo konkretnie, zatem jest nietykalny dla każdego (?). Tym sposobem uzyskuje nową zasadę, tamtej jakoby równoważną: wszyscy są nietykalni dla wszystkich, w tym także dla siebie samych; i nazywają zasadą „nienaruszalności powszechnego porządku". Według jakich prawideł logiki wynikanie miałoby tu zachodzić, tego autor nie mówi. Powołuje się natomiast w tym miejscu na naukę Chrystusa. (By ocenić poprawność jego wnioskowania, starczy zestawić je z wnios-

[1] A. Bogusławski: *Świętość jakości życia?* „Przegląd Humanistyczny" nr 2/1996.

kowaniem formalnie identycznym: ponieważ każdy jest czyimś znajomym, a nie powiedziano czyim konkretnie, zatem wszyscy znają wszystkich. Toż absurd to zupełny.)

To był jednak dopiero wstęp. „Przyjmijmy - pisze dalej autor - że samobójstwo jest naruszeniem porządku powszechnego". To przyjąwszy, wnosi następnie - *per petitionem principii,* rzecz jasna, choć dla niepoznaki nazywa ten manewr erystyczny „bezpieczną interpretacją" swojej zasady - że samobójstwo jest zawsze niedopuszczalne. Dalej idzie już jak z płatka. Wszak eutanazja to nic innego jak samobójstwo człowieka umierającego. W myśl „bezpiecznej interpretacji" ona też jest wobec tego niedopuszczalna. *Quod erat demonstrandum.*

Przykro czytać takie sofizmaty w sprawie tak śmiertelnie poważnej. Możliwość eutanazji jest ostatnią ucieczką przed okrucieństwem życia: gdy beznadziejne cierpienie staje się nie do zniesienia, można mu przecież położyć kres - a nawet zapobiec - dobrowolną śmiercią. Świadomość tej ewentualności toruje sobie powoli drogę w sercach ludzkich. Śmierci trzeba wychodzić naprzeciw, zanim jeszcze zdąży pokazać, co przedtem potr afi zrobić z człowiekiem - a nie uciekać przed nią na oślep, choćby na czworakach, nie bacząc w co się ucieka. Jako istota wolna i rozumna człowiek nie ogląda się wtedy na doktryny ani przepisy, tylko ocenia fakty i działa. Na to mu Bóg ów rozum i wolną wolę dał.

Fanatyczny opór przeciw eutanazji nie pozwala dostrzec jej istotnego sensu. Jest to sens głęboko religijny. Eutanazja stanowi jedną z głównych dróg, na jakich ludzkość szuka dziś odpowiedzi na pytanie, jak żyć sensownie bez wiary w boską Opatrzność. Męki konających nigdy niczym wyrównane nie będą: cały dramat ludzkiego życia rozgrywa się i kończy tu na ziemi. Ich krzywda pozostanie więc na zawsze w księgach wieczystych wszechświata, zapisana tam jako ponury bezsens. (Już nawet ortodoksja katolicka wycofuje się ostrożnie lecz wyraźnie z nauki, że po śmierci dusza ludzka żyje dalej świadomie w jakichś zaświatach; w teologii odkłada się teraz wszystko do końca świata i Sądu Ostatecznego, po których nie będzie już ni świata, ni czasu, tylko nie wiadomo co - *vide* J. Ratzinger: *Śmierć i życie wieczne,* 1986).

Dlaczego problem eutanazji wypływa na powierzchnię dopiero w ostatniej kwadrze XX wieku? Skoro mógł drzemać nieruszany - przynajmniej publicznie - przez tysiące lat, to czemu nie dalej? Zadowalająca odpowiedź musiałaby być bardzo złożona, ale jedno można rzec od ręki: zjawisko to jest jednym z głównych przejawów tych olbrzymich przemian duchowych i obyczajowych, jakie niesie z sobą cywilizacja naukowo-techniczna. W dziejach ludzkości cywilizacja ta jest bez precedensu. Rodzi ona także nowy stosunek do życia i śmierci, a to znaczy: rodzi nowąreligię, choć bez Boga- przynajmniej w tradycyjnie teistycznym sensie tego słowa. Dokąd jej wewnętrzna dynamika prowadzi, nie sposób przewidzieć. Ale eutanazja leży właśnie na tym szlaku.

2. O sprawiedliwości. Kwestię sprawiedliwości autor potrąca tylko mimochodem w przypisie (16), ale jest ona ważna sama przez się, a często bywa źle rozumiana. Tak jest i w tym przypadku. Autor szydzi z tych, co w formule „każdemu to, co mu się należy" widzą najogólniejszy wyraz idei sprawiedliwości. Jego zdaniem, formuła ta nie różni się niczym od tautologii „każdemu należy się to, co mu

się należy": więc jest „treściowo pusta". Otóż nie całkiem, choć sprawa jest logicznie dość subtelna.

Stoicka definicja sprawiedliwości, sformułowana przez Cycerona jako zalecenie, by „oddawć każdemu, co mu się należy" *(cuique suum tribuere),* nie jest bynajmniej bez treści. Powiedzieć, że „coś się komuś należy", to tyle co powiedzieć, że „ktoś powinien coś dostać". Formuła Cycerona znaczy zatem: porządek rzeczy jest sprawiedliwy wtedy, i tylko wtedy, gdy każdy faktycznie dostaje to, co dostać powinien. Definiens nie jest tu żadną tautologią, bo nie jest przecież tak, że każdy dostaje zawsze to, co powinien. Natomiast prawdą jest, że tak być powinno; a sprawiedliwość na tym właśnie polega, by tak było faktycznie.

Aby lepiej uwidocznić wchodzące tu w grę różnice sensu i związki logiczne, wprowadźmy prostą symbolikę. Niech wyrażenie „Op" znaczy - jak zwykle w logice deontycznej - „powinno być tak, że p", gdzie „p" jest opisem pewnego stanu rzeczy możliwego: np. tego, że jeździ się prawą stroną drogi, albo że władze szkolne nie prześladują nauczycieli za ich własne zdanie. (Literę „O" wzięto tu z łacińskiego *obligare,* „zobowiązywać".) Niech ponadto zbiór branych pod uwagę stanów rzeczy ogranicza się do tych jedynie, w których „ktoś coś dostaje". Wyrażenie „Op" znaczy wtedy, że ktoś powinien coś dostać; a wyrażenie „każdemu należy się to, co mu się należy" jest implikacją o postaci:

(1) $Op \rightarrow Op;$

czyli jest ono szczególnym przypadkiem wzorcowej tautologii „p → p": „jeżeli powinien dostać, to powinien dostać".

Jednakże wzór (1) nie jest prawidłowym zapisem stoickiej formuły sprawiedliwości. Ta bowiem w żadnym schemacie tautologicznym się nie mieści, mając postać następującą:

(2) $O(Op \rightarrow p);$

czyli słownie: „powinno być tak, że jeżeli powinien dostać, to faktycznie dostaje".
(Albo krócej, lecz równoważnie: „każdemu to, co mu się należy".)

Widać teraz dobrze, że formuły (1) i (2) różnią się zasadniczo, choć po wierzchu wyglądają dość podobnie: obie są implikacjami, w których występuje tylko jedna zmienna zdaniowa, w obu jej zakres zmienności jest ten sam, w obu też występuje dwukrotnie operator powinności, i żadnych innych znaków w nich nie ma. Cała rzecz jednak w tym, że ów operator jest inaczej rozstawiony. Na takie różnice sensu język potoczny, przy całej swej subtelności, nie jest wystarczająco wrażliwy i łatwo się w nim one zacierają. Jest tak zwłaszcza wtedy, gdy jak w formule (2) mamy do czynienia z superpozycją operatorów. (Tak np w oryginalnej formule Cycerońskiej nadrzędny operator powinności nie występuje jawnie, lecz jest tam ukryty w rozkazującej formie zdania. Natomiast zdanie „każdemu należy się to, co mu się należy" ma formę oznajmującą, a oba użycia operatora są tu jawne i równorzędne.)

Klasyczna definicja sprawiedliwości stanowi szczególny przypadek formuły (2), jej zastosowanie. Formuła ta zaś jest jedną z naczelnych zasad, jakim podlega nasze pojęcie „powinności". Dlatego np. w podanej przez A. N. Priora aksjomatyce logiki deontycznej wysuwa się ją słusznie na czoło jako jej aksjomat pierwszy.

Elzenberg odróżniał ostro w swej filozofii wartości aksjologię „formalną" od „merytorycznej" (albo „materialnej"). Aksjologia formalna jest jedna, aksjologii

merytorycznych może być wiele - a tamta jest ich wspólnym tłem: warunkiem ich wewnętrznej racjonalności. Między zwolennikami różnych aksjologii merytorycznych nie ma jednak porozumienia; mogą się oni co najwyżej - gdy różnice nie są zbyt wielkie - wzajemnie tolerować. W przeciwnym razie mogą się tylko zwalczać.

Formuła (2) jest tezą aksjologii formalnej. Nie odpowiada ona na pytanie, jak w konkretnym przypadku rozstrzygnąć, czy coś się komuś należy, czy nie. Sprawiedliwość określa się w niej jedynie - by tak rzec - „z dokładnością do powinności", czyli przy założeniu, że powinność wyrażona operatorem wewnętrznym jest już w danej sytuacji znana. Dlatego można by ją nazwać słusznie definicją „sprawiedliwości formalnej".

I o tę „formalność" chodzi właśnie autorowi, gdy tak z niej szydzi. Pisze on: „Prawdziwe pytanie (o sprawiedliwość) brzmi: 'co mianowicie należy się tym lub innym ludziom? ', tzn. co ci lub owi chcą temu lub owemu na tej lub innej zasadzie przyznać". Odpowiedź w duchu formuły (2) jest prosta: należy im się, by rzeczywiście dostali, co im jako należne zostało skądinąd przyznane. Sprawiedliwy jest więc ten, i tylko ten, kto gotów o to zadbać w stosunku do osób poza tym mu obojętnych i obcych. Sprawiedliwość formalna jest cnotą bardziej wykonawczą niż prawodawczą: bardziej cnotą tego, kto prawo stosuje, niż tego, co je ustanawia. Ogólnie o sprawiedliwości materialnej da się chyba niewiele powiedzieć ponad to, że jest zawsze kwestią jakiejś równości: mierzenia czynów różnych osób równą miarą.

W formule (2) zewnętrzny operator powinności wyraża sprawiedliwość formalną, a wewnętrzny - materialną; i tylko tę pierwszą się tam przesądza. Nie jest to jednak mało, bo sprawiedliwość materialna nie jest bez formalnej nic warta. Star czy tu zestawić chociażby konstytucję ZSRR z listopada 1936 roku z rozkazem nr 00447 komisarza ludowego Jeżowa z lipca 1937 roku. W pierwszej przyznaje się wszystkim obywatelom Związku Radzieckiego bez różnicy szerokie uprawnienia i swobody; w drugim wyznacza się ekspozyturom NKWD w poszczególnych republikach i obwodach tegoż Związku ilościowe kontyngenty osób, jakie w ciągu czterech miesięcy należy tam bez sądu wymordować. Konstytucja wyrażała sprawiedliwość materialną, rozkaz pokazywał brak formalnej. (Na małą skalę widać to samo w przejmującej scenie opisanej przez Czesława *Miłosza w Rodzinnej Europie,* 1990, s. 146--148.)

Sprawiedliwość formalna jest prosta i kategoryczna: nie dopuszcza żadnego „należy się, ale... ". Nie ma natomiast uniwersalnej reguły na sprawiedliwość materialną: na to, co się komu należy za jakąś usługę, albo za jakąś konkretną przewinę itd. W tym bowiem sensie „sprawiedliwie" znaczy „zgodnie z prawem moralnym" - a to jest punkt, w którym ścierają się ze sobą różne poglądy na świat różne obrazy świata (w tym także natury ludzkiej) i różne systemy wartości. Konfliktów tego rodzaju nie rozstrzygają argumenty teoretyczne; rozstrzyga je jedynie praktyczna próba sił.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

PAWEŁ OKOŁOWSKI
Uniwersytet Warszawski

O PEWNEJ WERSJI NATURALIZMU ANTROPOLOGICZNEGO

(Wokół hermeneutyki Zygmunta Baumana)

„A może wyobrażamy sobie człowieka zbyt antropomorficznie? ”
Stanisław Jerzy Lec

1. O popularności filozofów

Uznanie, jakim cieszy się myśliciel żyjący w danej epoce, świadczy o duchu jego czasów. Czyjaś popularność zawsze odzwierciedla jakieś oczekiwania społeczne, co oznacza, że w uznawanej twórczości wyraża się to, czym żyje znaczna część zbiorowości, w co ona wierzy, co ceni, a co potępia; w jaki sposób pewna grupa społeczna myśli. Idol intelektualistów ubiera te zbiorowe treści w słowa.

Jedną z postaci, która cieszy się dziś w Polsce wyjątkową estymą jest siedemdziesięcioletni Zygmunt Bauman[1] - laureat medalu Komisji Edukacji Narodowej w roku 1996. Pod jego urokiem pozostają m. in. «liberałowie» z „Gazety Wyborczej” i Fundacji im. Stefana Batorego, oraz wydawcy z Instytutu Kultury, PWN, a nawet „Znaku”. Oto charakterystyczne opinie o autorze: (Dla polskich studentów) „Bauman jest mistrzem, gdy mówi o źródłach Holocaustu, o wolności, o źródłach moralności i o współczesnych stylach życia”[2]; „nasz przewodnik w pionierskiej wyprawie na ziemię wolności, dodaje nam nadziei”[3]; „odgrywa (on) obecnie tę rolę, którą przez wiele lat Kołakowski odgrywał (...) przejął rząd dusz”[4].

W ciągu czterech lat ukazało się w Polsce aż siedem książek Baumana: *Nowoczesność i zagłada* (1992), *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej* (1994), *Wolność* (1995), *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna* (1995), *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności* (1995), Socjologia (1996) oraz *Etyka ponowoczesna* (1996). Choć Bauman znany jest głównie kręgom intelektualistów, jego idee

[1] Z dziejami życia autora, w których oprócz losu ujawnia się przyrodzona konstrukcja człowieka, można zapoznać się w: M. Cichy: *Przewodnik po królestwie wolności.* „Gazeta Wyborcza”, 25/26 listopada 1995.

[2] A. Michnik: *Profesor Bauman ma 70 lat.* „Gazeta Wyborcza”, 18/19 listopada 1995.

[3] M. Cichy: Dz. cyt., s. 16.

[4] Tamże, s. 13.

znajdują rezonans dużo szerszy. Przyjrzenie się jego dokonaniom ma tę wartość, że daje pojęcie o duchowej kondycji narodu, a przynajmniej jakiejś liczącej się jego części. Popularne książki mówią coś bowiem o ekspansji pewnej wspólnoty duchowej; o jej hierarchii wartości i o samowiedzy, czyli jej wizji człowieka.

2. O stylu pisarskim

Zygmunt Bauman zyskał rozgłos w Europie w ciągu ostatniej dekady, na fali postmodernizmu. Jego twórczość określana jest mianem „hermeneutyki socjologicznej". Jest to przede wszystkim hermeneutyka, czyli pewna filozofia - zasadnicze jej tezy należą do sfery hipotetycznej, nie empirycznej. Socjologia ma tylko dostarczać jej ilustracji. Ściślej, jest to hermeneutyka filozoficzna typu asocjacyjnego - „poruszająca się w świecie ulotnych skojarzeń i ogólnych refleksji nad wszystkim"[5]. Charakterystycznym rysem tego rodzaju pisarstwa jest zawoalowane moralizatorstwo zamiast aspiracji poznawczych. O tym drugim świadczy nie liczenie się z logiką. Autor powiada: „Jeżeli chce się naprawdę zrozumieć rzeczywistość (...) to trzeba sobie zdać sprawę, że wszelkie próby systemotwórcze (...) utrudniają zrozumienie"[6]. Bauman preferuje przenośny sposób wysławiania się, stawia go ponad jednoznacznym. Zupełnie inaczej niż Platon albo Elzenberg, którzy metafory, owszem wysoko cenili, ale traktowali je jako forpocztę myśli stosując tam, gdzie nie da się jeszcze ująć rzeczy jaśniej[7]. U nich, za ewentualną niejasnością słów, z zasady kryje się jasna myśl. U Baumana - metafora jest celem ostatecznym zabiegów intelektualnych. Uważa on, że „twierdzenia naukowe są właściwie z zamierzenia zamknięciem dyskusji. Metafory są zaproszeniem do (niej)"[8]. Tę postawę pisarską dobrze charakteryzuje następujący passus: „Wbrew pozorom prawdanie jest elementem dyskursu filozoficznego,... (ale) władzy. A«prawdaobiektywna» jest już wręcz dążeniem do monpolu"[9]. Jej uparte poszukiwanie prowadzi, zdaniem autora, do totalitaryzmu[10].

3. Filozofia człowieka i natura ludzka

Głównym celem niniejszego artykułu jest ustalenie jakim bytem jest człowiek w świetle poglądów Zygmunta Baumana. Inaczej mówiąc, chodzi nam o określenie typu antropologii filozoficznej, którą reprezentuje ów autor.

[5] R. Legutko: *Horror postmodernistyczny. „Z*nak" nr 6/1996, s. 129 (krytyczna recenzja z dwóch książek Z. Baumana).

[6] *Chaos nasz powszedni. Z Z. Baumanem rozmawiają J. Tokarska-Bakir i M. Cichy.* „Gazeta Wyborcza", 29/30 października 1994, s. 17.

[7] Por.: H. Elzenberg: *O funkcji komunikatywno-poznawczej wysławiania się obrazowego.* W: Tegoż: *Wartość i człowiek.* Toruń 1966, s. 160.

[8] *Chaos nasz...* dz. cyt.

[9] Tamże.

[10] „Wewnątrz świata stwrznego przez nazistów rozum stał się przeciwnikiem moralności" (Z. Bauman: *Nowoczesność i zagłada.* Warszawa 1992, s. 279).

Przez antropologię filozoficzną, za Bogusławem Wolniewiczem, rozumiemy „wszelki wyraźnie sformułowany i w miarę spójny - choć może i fałszywy - pogląd na naturę ludzką, łącznie z poglądem, że nic takiego jak «natura ludzka» w ogóle nie istnieje" '. Tę ostatnią rozumiemy w duchu Elzenberga, który przez «naturę (istotę) czegoś» rozumiał tradycyjnie „sumę cech albo najistotniejsze cechy - ogólnie każdego bytu"[12], a w stosunku do człowieka: „całokształt rysów psychicznych, głównie jednak (rozumiał przez to całokształt - P. O.) popędów i dążeń"[13].

Zygmunt Bauman pojęciem natury ludzkiej raczej się nie posługuje, dostrzega jednak jakieś stałe elementy widoczne w zachowaniu istot ludzkich. Pisze: „ludzkie działania regulowane są przez ponadindywidualne siły, które przychodzą z zewnątrz (jako jawny przymus), lub działają «od środka» (jako różne życiowe projekty lub jako sumienie). Istnienie takich sił w pełni tłumaczy wyraźną nieprzypadkowość ludzkiego zachowania"[14]. Główna idea jednej z książek Baumana rzuca światło na jego pojmowanie natury ludzkiej. Uważa on, że „wyobrażenie ludzkich istot jako wolnych ma związek raczej z typem społeczeństwa, w którym wyobrażenie to powstało niż z uniwersalną ludzką naturą (...); wolna «z natury» jednostka jest gatunkiem rzadkim, zjawiskiem co najwyżej lokalnym. Powstał on w wyniku szczególnego zbiegu okoliczności, i może przetrwać tylko wskutek utrzymywania się tych okoliczności. Wolność jednostki nie jest uniwersalnym stanem człowieczeństwa, lecz tworem historycznym i społecznym"[15]. Ponieważ pojęcie wolności, jakby go nie rozumieć, sprzężone jest zawsze z możliwościami ludzkich zachowań, to skorelowane jest ono także z pojęciem natury ludzkiej. Jeśli, według Baumana, wolność człowieka jest tylko czymś relatywnym i historycznym, to także względna musi być natura ludzka. Skoro autor wypowiada szereg tez ogólnych o człowieku, to odnoszą się one zawsze do jakiejś zrelatywizowanej postaci natury ludzkiej N_r - odniesionej zawsze do danej formacji historycznej, a ściślej, do grupy społecznej. Tego typu pogląd - kwestionowanie natury ludzkiej jako stałej charakterystyki gatunkowej - rozpowszechnił się szeroko w filozofii XX wieku. Merleau-Ponty powiadał w tym duchu: „naturą człowieka jest nie mieć natury"[16]. Stanowisko takie jest błędne i bierze się z przyczyn natury logicznej - z bałaganu myślowego. Błąd polega tu na nie rozróżnianiu dwóch komplementarnych aspektów człowieka: jego substancji (osoba ludzka) oraz jego życia (ciąg zdarzeń). Z tego, że typowe w jakiejś grupie życie ludzkie jest zupełnie różne od życia w innej nie wynika, że mamy do czynienia z odmiennymi substancjami. Kłopot w tym, że pojęcie natury ludzkiej, odnoszące się właśnie do substancji człowieka, jest wyjątkowo trudne do uchwycenia. Jest to bowiem pojęcie modalne. Natura ludzka jest złożona ontologicznie, a jej pojęcie mówi o potencjalnościach, o tkwiących w każdym człowieku możliwo-

[11] B. Wolniewicz: *Filozofia iwartości.* Warszawa 1993. s. 95.

[12] H. Elzenberg: *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki.* W tegoż: Z *historii filozofii.* Kraków 1995, s. 116.

[13] Tamże.

[14] Z. Bauman: *Wolność.* Kraków 1995, s. 10.

[15] Tamże, s. 11. *Por. też tegoż: Dwa szkice o moralności ponowoczesnej. Warszawa.* 1994, s. 11-12.

[16] Por.: M. J. Adler: *Dziesięć błędów filozoficznych.* Warszawa 1995, s. 139.

ściach, które tylko mogą, ale nie muszą być urzeczywistniane[17]. Pojęcie natury ludzkiej jest ściśle skorelowane z pojęciem osoby ludzkiej. Według klasycznej definicji Boecjusza osoba jest to *„rationalis naturae individua substantia”,* czyli indywidualna substancja rozumnej natury. Bogusław Wolniewicz definiuje osobę ludzką jako „ogół potencji duchowych jednostki”, inaczej - „ogół tkwiących w kimś możliwości zachowań”[19]. Pod pojęciem osoby kryje się indywidualna charakterystyka jednostki. Czyjaś osoba to czyjeś konkretne, co do wielkości lub stopnia, dyspozycje do zachowań, a jeszcze inaczej mówiąc - indywidualny, co do ich stopnia, zespół dążeń i skłonności ludzkich. Natura ludzka jest natomiast charakterystyką gatunkową. Określa ona tylko **typy możliwych ludzkich zachowań** albo typy dyspozycji - rodzaje dążeń i skłonności przysługujące w jakimkolwiek stopniu każdemu przedstawicielowi gatunku, tj. wszelkim osobom ludzkim (bez wnikania w indywidualną jakość tych dążeń i skłonności).

Jeżeli nawet Bauman, charakteryzując człowieka, ma na uwadze wyłącznie jakieś zrelatywizowane pojęcie natury ludzkiej N_r, to charakterystyka ta mieści się w obrębie uniwersalnej natury ludzkiej N. Skoro człowiek jest jakiś w sensie N_r, to jest też taki w sensie N, ponieważ w potencjach najogólniejszych mieszczą się potencje szczegółowe. Natura ludzka ma wiele stron, czyli takich właśnie «natur zrelatywizowanych», co oznacza, że pewne ludzkie dyspozycje są w określonych warunkach wyraźnie widoczne, zaś inne nie są wcale.

Mamy zatem prawo to, co Bauman mówi o człowieku z określonej grupy społecznej, odnieść do człowieka w ogóle i jego wizję człowieczeństwa traktować jako antropologię filozoficzną, a nie tylko opis socjologiczny. Inna rzecz, że zdaniem Baumana (o czym będzie mowa dalej), w faworyzowanej przez niego grupie społecznej potencje ludzkie są najwszechstronniej realizowane.

Czym innym niż negowanie natury ludzkiej w ogóle - co jest błędem logicznym - jest negowanie wyjątkowości natury ludzkiej, tzn. natury innego zupełnie rodzaju niż bytów przyrodniczych, w szczególności zwierząt. Jest ono równoważne odrzucaniu osobnej kategorii ontologicznej, mianowicie kategorii osoby i sprowadza się do stanowiska naturalizmu antropologicznego.

4. Typy antropologii filozoficznych

Zygmunt Bauman nie podaje wprost żadnych wyraźnych tez charakteryzujących naturę ludzką. To, co charakterystyczne natomiast dla jego poglądów, trudno jest merytorycznie porównać z innymi filozofiami człowieka, a przez to nie sposób określić jasno, jakiego rodzaju jest antropologia Baumana. Nazywanie jej, na przykład, «liberalną» (w związku z akcentowaniem znaczenia wolności) niewiele mówi, jest wręcz mylące. Trzeba zatem jakieś jasne twierdzenia o człowieku wydobyć z pism Baumana na własną rękę.

[17] Por.: Tamże, s. 143-145.

[18] Por.: Ks. J. Majka: *F ilozofia społeczna.* Wrocław 1982, s. 121 (r. *Koncepcja osoby).*

[19] B. Wolniewicz: Wykład nt. *Człowiek* w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego z 14 maja 1992 (na podstawie notatek własnych).

Otóż, dla potrzeb niniejszego artykułu zakładamy, czego nie będziemy w nim obszernie uzasadniać, że na gruncie wszelkiej antropologii filozoficznej istnieją trzy niezależne problemy, które nazywamy fundamentalnymi. Wyrażają je trzy opozycje pewnych twierdzeń. Innymi słowy, w każdej filozofii człowieka zawarte są zawsze, wprost lub niejawnie, trzy niezależne tezy odnoszące się do owych fundamentalnych zagadnień. Porównując filozofie ze względu na to, jakie z owych tez zawierają, da się je poszeregować, to znaczy dokonać podziału wszelkich antropologii.

Oto nasze trzy tezy główne, reprezentujące trzy fundamentalne kwestie wszelkiej antropologii:

Tl (AN) Człowiek niekiedy realizuje także wartości duchowe;

T2 (PJ) Człowiek niekiedy, rozpoznawszy wartość, nie pragnie jej;

T3 (A) Człowiek zawsze pragnie wartości tylko we wspólnocie.

Próbując teraz odpowiedzieć na pytanie, jakiego typu antropologią jest Baumanowska filozofia człowieka, będziemy starali się ustalić, jak się ona ma do powyższych trzech aksjomatów. Czy Bauman im przeczy, czy może któreś z nich aprobuje? Jaki jest stosunek jego twierdzeń o człowieku do aksjomatów Tl - T3?

Ponieważ w tekstach Baumana nie ma twierdzeń bezpośrednio odnoszących się do nich (ze względu choćby na zupełnie inny słownik autora oraz wystrzeganie się przez niego sformułowań najogólniejszych, czyli metafizycznej natury), musimy je z jego teorii wydobyć posiłkując się obecnością ich konsekwencji logicznych. Nasze zadanie będzie polegało na zbudowaniu pewnych trzech sylogizmów kategorycznych, stosownie do trzech sformułowanych przez nas aksjomatów. W każdym z sylogizmów dwie tezy pochodzić będą od Baumana, tyle że jako wyrażone w swoistym języku, zostaną przełożone na język naszych aksjomatów. Wskażemy takie tezy w pismach Baumana i dokonamy ich stosownego przekładu. Trzecia teza każdego sylogizmu będzie tożsama albo będzie negacją, odpowiednio któregoś z aksjomatów. O ile dany sylogizm jest poprawny, musi ona, mocą logiki, należeć do Baumana. Na podstawie tak wydobytych, niejawnych u niego twierdzeń można tę antropologię sklasyfikować.

5. Naturalizm antropologiczny

Aksjomat Tl nazywamy, za Elzenbergiem[20], tezą antropologicznego antynaturalizmu (AN). Ze stanowiska tego człowiek jawi się jako byt zanurzony w przyrodzie, ale ją także przekraczający (transcendujący). Antropologiczny antynaturalizm idzie w parze z aksjologicznym, który uznaje istnienie wartości duchowych (transcendentnych), różnej zupełnie natury od utylitarnych. Człowiek, w myśl antynaturalizmu, tym właśnie przekracza przyrodę, że ma do wartości duchowych dostęp poznawczy i może je urzeczywistniać. Tl reprezentuje problem antropologiczny, który konwencjonalnie określa się jako kwestię substancjalnego stosunku człowieka do przyrody, albo jako zagadnienie swoistości duszy ludzkiej. Najwcześniej teza ta znajdowała wyraz w religijnej idei nieśmiertelności. Na gruncie filozofii można ją

[20] Por. def. antynaturalizmu antropologicznego: U. Schrade: *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga.* Warszawa 1988, s. 44 (r. *Antynaturalistyczna filozofia kultury).*

odnaleźć, jasno sformułowaną choć w odmiennym języku (z centralnym pojęciem Rozumu) u Greków: Sokratesa, Platona, Arystotelesa; następnie w filozofii chrześcijańskiej.

Negacją Tl jest teza naturalizmu antropologicznego: (N) człowiek nigdy nie realizuje wartości duchowych, a tylko utylitarne. Naturalizm neguje istnienie natury ludzkiej odrębnego zupełnie (bo duchowego) typu.

Stanowisko Baumana wobec Tl zawarte jest najwyraźniej w wątku «wolnościowym» jego twórczości - jednocześnie jednym z głównych tematów prac tego autora.

Bauman ignoruje klasyczne w filozofii rozróżnienie dwóch pojęć wolności, mianowicie wolności zewnętrznej i wewnętrznej; inaczej: negatywnej i pozytywnej, albo wolności «od» i «do». Już zdaniem Arystotelesa, w pierwszym znaczeniu słowa „wolność" wolne są te czyny, których przyczyna tkwi w działającym[21]. Ale ponieważ różne przyczyny różnych czynów w nas tkwią, Arystoteles wyróżnia drugi sens „wolności": „Człowiek wolny tak będzie się zachowywał, jak gdyby sam dla siebie był prawodawcą"[22], albo w tym samym duchu - wolne jest działanie, którego „zasada znajduje się w osobie działającej"[23]. Identycznie sprawę stawiał Kant; „... wolność wewnętrzna (czyli zdolność do takiego) oswobodzenia się od gwałtownego natręctwa skłonności, aby w ogóle żadna, nawet najulubieńsza, nie miała wpływu na postanowienie, do którego powzięcia mamy teraz posługiwać się naszym rozumem

U Baumana nie ma nawet śladu takiego pojmowania wolności jakie jest u Kanta i Arystotelesa. Autor nawet nie wspomina o *Dwóch koncepcjach wolności* sir Isaiaha Berlina, sławnego z ich powodu w świecie[25]. Nie powołuje się on na klasyczną filozofię, gdyż klasyczne ujęcie sprawy absolutnie mu nie odpowiada. Jego koncepcja wolności jest radykalna, wymierzona właśnie w tradycję. Dopuszcza on wyłącznie pojęcie wolności zewnętrznej, a to pociąga daleko idące konsekwencje. Mówi wprost; „Znaczenie wolności pozostaje jasne tak długo, jak długo utożsamia się ją ze zniesieniem ucisku, z usunięciem tego czy innego specyficznego przymusu, przeszkadzającego nam w realizacji najsilniejszego pragnienia, którego frustrację odczuwamy w danej chwili najsilniej"[26]. „Wszelkie myślenie o innych odmianach wolności zakrawa na utopijne i pozbawione realizmu"[27]. Na utopijny i pozbawiony realizmu zakrawa więc, zdaniem Baumana, wybór między dobrem i złem (rozumianymi obiektywistycznie i absolutystycznie) - tradycyjny synonim wolności. „Wolność polega bowiem - według niego - na wyborze pomiędzy satysfakcją większą i mniejszą. Racjonalność polega na wybraniu większej satysfakcji"[28].

[21] Por.: *Arystoteles: Etyka nikomachejska,* III, 1, 1110b.

[22] Tamże. IV, 8, 1128a.

[23] Por.: A. Anzenbacher *Wprowadzenie do filozofii.* Kraków 1987, s. 290.

[24] I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu.* Warszawa 1984, s. 254-255; Por.: O. Hoffe: *bnmanuel Kant.* Warszawa 1995, s. 198-199.

[25] Zob.: I. Berlin: *Dwie koncepcje wolności.* Warszawa 1991, s. 113-114.

[26] Z. Bauman: *Wolność.* Dz. cyt., s. 63.

[27] Tamże, s. 114.

[28] Tamże, s. 93.

Autor nie uznaje wartości duchowych, jako czegoś wyższego i różnej natury niż tylko to, co sprawia satysfakcję.

Aby wykazać wprost, że stanowisko Baumana jest naturalistyczne, weźmiemy, spośród wielu podobnych, jego tezę następującą: B1. „Rzeczywistość, tak jak doświadcza jej konsument, jest dążeniem do przyjemności”[29]. Ponieważ, według Baumana, „konsument” = człowiek wolny („wolność indywidualna, o ile w ogóle jest ludziom pisana, objawia się pod postacią wolności konsumenckiej”[30]), to B1. możemy przeformułować do: B1 ’: Rzeczywistość, tak jak doświadcza jej człowiek wolny... itd. Po rozszyfrowaniu otrzymujemy: B1”: Wszelkie działania ludzi wolnych są źródłem przyjemności. Tę samą myśl Baumana wyraża następujący ustęp: „Aż nazbyt realne są bowiem dobroczynne skutki tej zmiany (zwiększenia ludzkiej wolności - P. O.): współzawodnictwo, indywidualna energia, jakiej ono dostarcza, wielość wyborów, które umożliwia, osobista satysfakcja, którą przynosi. Wszystko to daje ludziom radość, jest źródłem przyjemności... ”[31]. Zatem, zdaniem autora, powinniśmy dążyć do przyjemności.

Weźmy inną tezę Baumana: B2. „Ludzie wolni obracają swą wolność na cele, jakie rynek przed nimi roztacza”[32]. Ponieważ „sfera wytwarzania i dystrybucji dóbr (= rynek) służ zaspokajaniu potrzeb ludzkich”[33], a zaspokajanie ich jest, zdaniem autora, dobre, to można B2. przekształcić do postaci B2’: Ludzie wolni zawsze realizują jakieś wartości (cele wartościowe).

Uwzględniając fakt, że zdaniem Baumana ludzie zniewoleni nie mogą realizować wartości („Zawsze istnieje poziom, poniżej którego zasoby Jednostki będą zbyt małe, by wolność wyboru stała się prawdziwie uwodzicielska”[35]). „Ich «niedoskonałość» - ludzi zniewolonych, np. ubogich materialnie - „polega na ich niezdolności do uczestniczenia w grze z udziałem wolnego wyboru”[36], to istotną myśl autora oddaje teza B2”: Wszelkie realizacje jakichś wątłości są działaniami ludzi wolnych.

Realizację wartłości pojmujemy jako to, że ktoś realizuje wartość. Z tez B1” (= N1) i B2” (= N2) otrzymujemy sylogizm:

N1. Wszelkie działania ludzi wolnych są źródłem przyjemności.
N2. Wszelkie realizacje jakichś wartości są działaniami ludzi wolnych.
N3. Wszelkie realizacje jakichś wartości są źródłem przyjemności.

Jeśli zdefiniujemy, w duchu Elzenberga, wartłość utylitarną jako to, co zaspokaja jakąś naturalną potrzebę[37], to prawdziwa jest zależność: coś, co jest dla kogoś źródłem przyjemności = coś, co zaspokaja jakąś naturalną potrzebę ponad upragniony przez

[29] Tamże.

[30] Tamże, s. 108.

[31] Tamże, s. 73.

Tamże, s. 121.

[33] Tamże, s. 55.

[34] Z. Bauman: *Dwa szkice...,* dz. cyt., s. 82.

[35] Tegoż: *Wolność,* dz. cyt., s. 82.

[36] Tamże, s. 103.

[37] Por.: U. Schrade: *Natura ludzka a wartości.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 34-1990, s. 78.

kogoś poziom => coś, co jest wartością utylitarną". Po podstawieniu „wartości utylitarnej" za „źródło przyjemności" do N3. otrzymujemy: „wszelkie realizacje jakichś wartości są utylitarne", co jest równoważne tezie N: Człowiek realizuje tylko wartości utylitarne. Teza powyższa, jako konkluzja przedstawionego sylogizmu, zawarta jest *implicite* w antropologii Baumana. Jest ona negacją naszego aksjomatu Tl, zatem antropologia Baumana jest naturalistyczna.

6. Melioryzm antropologiczny

Aksjomat T2 nazywamy, za Bogusławem Wolniewiczem, tezą pejoryzmu antropologicznego[39]. Pejoryzm głosi, że „człowiek nie zawsze dąży do tego, co obiektywnie lepsze, nawet gdy jasność jego sądu jestpełna. A zatem niekiedy, przy pełnej jasności sądu, dąży do tego, co gorsze *(peius)"*[40]. Pejoryzm jest negacją melioryzmu (od *melius* - lepszy), stanowiska, które już w starożytności zaznaczyło się wyraźnie w postaci intelektualizmu etycznego Sokratesa. T2 reprezentuje drugi fundamentalny problem wszelkiej antropologii, określany mianem stosunku człowieka (jego woli) do świata wartości albo mianem zagadnienia przyrodzonego dobra i zła. Pejoryzm pierwotnie znajdował wyraz w religijnej idei grzechu pierworodnego, z którą pejorystyczne chrześcijaństwo wyraźnie przeciwstawiło się melioryzmowi greckiemu.

Teza pejorystyczna ma dwie dopuszczalne interpretacje, w zależności od tego, co rozumie się przez predykat „nie pragnie wartości". Istnieją zatem dwie odmiany antropologicznego pejoryzmu: słabsza i mocniejsza. Pierwsza głosi, że człowiek niekiedy, rozpoznawszy wartość, ignoruje ją; druga - że człowiek niekiedy, rozpoznawszy wartość, pragnie jej zniszczenia. Pejoryzm pierwszego typu nazywamy gnostyckim, gdyż zgodnie z doktrynami gnostycko-platońskimi utożsamia on dziedzinę zła z materią, przyrodą, ciałem[41]. Ignorowanie rozpoznanych wartości (np. duchowych przez antynaturalistów albo tzw. „wyższych potrzeb" przez naturalistów) polega wtedy tylko na ludzkiej słabości; na uleganiu silniejszym pokusom ciała, czyli preferowaniu doraźnych korzyści. Pejoryzm drugiego rodzaju nazywamy manichejskim, bo zgodnie z wierzeniami manichejsko-mazdejskimi utrzymuje on, że są w człowieku dwie dusze: dobra i zła[42]. Pragnienie zniszczenia rozpoznanej wartości nie jest tedy wynikiem zaćmienia umysłu ani wyrazem egoizmu, ale działaniem złej woli. Pejoryzm w słabszej wersji reprezentują np. św. Augustyn, Hobbes, Kant, Elzenberg; w mocniejszej - Schopenhauer, Wolniewicz, a także Lem.

Stanowisko Baumana w sprawie stosunku ludzkiej woli do świata wartości najlepiej oddaje w jego twórczości wątek - nazwijmy go tak - „intuicjonistyczny".

[38] Tamże, s. 79.

[39] B. Wolniewicz: *Filozofia...* dz. cyt., s. 218.

[40] Tamże.

[41] Tamże, s. 91-92. Por. też: K. Rudolph: *Gnoza.* Kraków 1995, s. 60.

[42] Tamże. Por. też: H. Jonas: *Religia gnozy.* Kraków 1994, s. 225, 229. („«Materia» występuje tu zawsze w funkcji mitologicznej postaci, a nie filozoficznego pojęcia. Ma ona nie tylko osobowy charakter, ale posiada aktywną naturę duchową, bez której nie mogłaby być «zła»: jej esencją jest pozytywne zło, a nie pasywna materialność").

W *Moralności bez etyki* autor wypowiada swą główną ideę: „Zmierzch etycznego prawodawstwa nie musi oznaczać upadku moralności (...) moralność nie nękana już, onieśmielana i ubezwłasnowalniana przez «my wiemy lepiej» etycznych ustawodawców (...) może poczuć się pewniej i - kto wie - rozwinąć nawet krępowane dotąd skrzydła”[43]. W innym miejscu ujmuje rzecz dosadniej: „kres «ery etyki» jest początkiem «ery moralności»”[44].

Bauman przez „etykę” i „moralność” rozumie to, co Elzenberg, a za nim Wolniewicz precyzyjnie określają jako, odpowiednio, etykę abstrakcyjną i etykę konkretną[45]. Zdefiniujmy te pojęcia, aby nadać im jasną treść. Etyka abstrakcyjna to zbiór zasad postępowania, w które ludzie wierzą i które głoszą; etyka konkretna natomiast, to zbiór zasad postępowania, którymi się ludzie faktycznie kierują[46]. Określenia Baumana idą w tym samym kierunku: „etyka” to „sądy wiążące o tym, co dobre a co złe (...) których prawdziwość nie zależy od tego, co ludzie czynią ani od tego, co uważają, że czynić powinni”[47]. Autor używa szeregu synonimów „etyki”, np. „ustawodawstwo etyczne”, „etyczne dekretowanie”, „dekretowanie ładu”, „kodeks etyczny”, „to, co się głosi za autorytetami” itp. O „moralności” zaś pisze tak: (zasady kierujące wszystkim tym, co) „dzieje się w toku zawiązywania i rozwiązywania stosunków międzyludzkich, w trakcie tego, jak ludzie schodzą się ze sobą i rozchodzą, porozumiewają i kłócą, przyjmują lub odrzucają stare lub nowe więzi i lojalności”[48]. Z drugiej strony, jak widać w cytowanym wcześniej fragmencie, oba pojęcia są u Baumana wartościujące: „etyka” - ujemnie (bo „nęka” itd.), a „moralność” - dodatnio (bo „rozwinie skrępowane skrzydła”). Otóż, w przeciwieństwie do Elzenberga i Wolniewicza, którzy traktują oba pojęcia czysto opisowo (dopiero w obrębie różnych etyk abstrakcyjnych albo różnych etyk konkretnych można - ich zdaniem - wartościować), Bauman traktuje je także normatywnie. Etyka abstrakcyjna jest zawsze zła. Autor podkreśla to wielokrotnie pod zasłoną moralizatorstwa. Oto przykładowy *passus,* w którym kpi on z etyki abstrakcyjnej: „Dla każdego, kto przywykł myśleć o moralności jako o produkcie końcowym przemysłu etycznego, zmierzch Wieku Etyki (a więc wieku ferowania praw dla moralności) zwiastuje zmierzch moralności. Wraz z rozmontowaniem taśm produkcyjnych dostawa dóbr musi wszak ustać? Na miejsce świata trzymanego w ryzach przez przykazania Boże i świata administrowanego przez Rozum, nadciąga oto świat zaludniony przez mężczyzn i kobiety zdane na własny spryt i pomysłowość. Mężczyźni i kobiety puszczone luzem... Mężczyźni i kobiety luźnych obyczajów? ”[49].

Bauman wyraźnie przeciwstawia pouczeniom Kościoła albo pouczeniom moralistów - indywidualny spryt i pomysłowość ludzką. Etyka konkretna bowiem jest

[43] Z. Bauman: *Dwa szkice...,* dz. cyt., s. 75.

[44] Tamże, s. 83.

[45] Por.: B. Wolniewicz: *Etyka abstrakcyjna i konkretna.* W M. Omyła (red.): *Nauka i język.* Warszawa 1994, s. 393.

[46] Tamże.

[47] Z. Bauman: *Dwa szkice..., dz.* cyt., s. 41-42.

[48] Tamże, s. 52.

[49] Tamże, s. 73.

zawsze dobra, bo oparta na jakiejś intuicji moralnej. Autor znów ironicznie powiada: „pod nieobecność autorytetu, ludzie zdani są na pastwę swych impulsów i instynktów”[50], ale dalej mówi całkiem serio: „czyny jawią się (im wtedy) jako kwestie odpowiedzialnego wyboru”[51]. Pomiędzy etyką abstrakcyjną i konkretną jest zapewne jakiś tajemniczy związek, choć - według Baumana - rzecz przedstawia się prosto: „Małżeństwo między wzrostem (etycznej - P. O.) kontroli racjonalnej a rozkwitem społecznej i osobistej autonomii (moralnej - P. O.) było mezaliansem i nie zostało skonsumowane”[52]. Po rozszyfrowaniu powyższa teza brzmi tak: korelacja pomiędzy powszechnością etyki abstrakcyjnej a poziomem etyki konkretnej jest ujemna. Można powiedzieć to jeszcze inaczej: czym więcej ludzi wyznaje etykę abstrakcyjną, tym ich faktyczne zasady postępowania są gorsze. Z tezy tej wynika kolejne twierdzenie Baumana, co umacnia naszą interpretację: „Auschwitz i Gułag (a także «czystki etniczne» i przejawy ksenofobii) są logicznym wytworem «dekretowania ładu»”[53]. Po dokonaniu przekładu czytamy: Auschwitz i Gułag (...) są skutkiem wyznawania przez ludzi, którzy je sprawili, jakiejś powszechnej etyki abstrakcyjnej. Dlaczego Bauman odrzuca etykę abstrakcyjną? Bo jest ona - jego zdaniem - samooszustwem. Ludzie lubią wprawdzie słuchać kazań, czują się przez to jakoś lepsi, lecz owo poczucie jest wyłącznie subiektywne. Nie ma ono, jakby można rzec, żadnego pokrycia w złocie. Odwrotnie - etyka abstrakcyjna otumania, stwarza ludziom miraże, mydli oczy. Dotyczy to wszystkich: i tych, co głoszą kazania i tych, którzy ich słuchają. Ktoś może oczywiście (szczególnie robi to władza) wykorzystywać taką sytuację dla własnych interesów, ale jest to tylko skutek oddziaływania etyki abstrakcyjnej, a nie przyczyna jej głoszenia. Tak można by w skrócie zrekonstruować poglądy Baumana w tej arcyważnej sprawie, do której jeszcze wrócimy.

Żeby definitywnie stwierdzić, jakie jest stanowisko Baumana w dtugiej fundamentalnej kwestii antropologicznej, tzn. żeby ustalić, czy aprobuje on, czy też odrzuca nasz aksjomat T2, weźmy pewną jego tezę, której po dotychczasowych objaśnieniach nadać można określony sens. Autor twierdzi, że: B3. „Ceną nowoczesnej wersji humanizacji było poczęcie działań w skutkach swych nieludzkich”[54]. Ponieważ z pominiętego tu kontekstu wynika, że nowoczesna wersja humanizacji ” polega na powszechności etyki abstrakcyjnej, możemy B3 przełożyć jako B3’: Skutkiem wyznawania przez jakichś ludzi etyki abstrakcyjnej były ich niemoralne zasady postępowania. Powiemy to samo jeszcze inaczej: B3”. Ludzie, którzy wyznawali etykę abstrakcyjną nie byli moralni. Teza ta odnosi się do określonych grup społecznych wyznających określone etyki - czyli do «zrelatywizowanej natury ludzkiej». Można ją jednak prawomocnie uogólnić, gdyż Bauman neguje wartość wszelkiej etyki abstrakcyjnej, i odnieść do uniwersalnej natury ludzkiej. Otrzymujemy: B3’”. Żaden człowiek, który wyznaje etykę abstrakcyjną, nie jest moralny.

[50] Tamże, s. 51.
[51] Tamże, s. 84.
[52] Tamże, s. 65.
[53] Tamże.
[54] Tamże.

Weźmy teraz tezę kolejną: B4. „Dzięki rozproszeniu etycznej zasłony dymnej, jaka przesłaniała rzeczywistą kondycję człowieka moralnego można dziś wreszcie stanąć oko w oko z nagą prawdą dylematów moralnych”[55]. Po dokonaniu przekładu zapisujemy tezę równoważną: B4’. Bez wyznawania etyki abstrakcyjnej można widzieć wartość. Inaczej to samo: B4”. Wszyscy ludzie, którzy nie wyznają etyki abstrakcyjnej, widzą lub nie widzą wartości. Teza ta równoważna jest innej: B4’”. Wszyscy ludzie, którzy wyznają etykę abstrakcyjną nie widzą wartości.

Możemy zbudować sylogizm kategoryczny podstawiając za mniejszą przesłankę B3 ”’ (= M2) a za konkluzję B4’” (= M3):

M1. Każdy człowiek, który widzi wartość jest moralny.
M2. Żaden człowiek, który wyznaje etykę abstrakcyjną nie jest moralny.
M3. Żaden człowiek, który wyznaje etykę abstrakcyjną nie widzi wartości.

Jeżeli przyjmiemy na mocy definicji, że „ktoś jest moralny” znaczy to samo, co „ktoś pragnie istnienia wartości (dobra)”, to otrzymujemy z Ml. twierdzenie następujące, które jako przesłanka większa powyższego sylogizmu należy do antropologii Baumana:

(M) Każdy człowiek, który widzi wartość pragnie jej istnienia. Teza M jest negacją naszego aksjomatu T2 (PJ), zatem antropologia Baumana jest meliorystyczna.

Wróćmy jeszcze krótko do związku między etyką abstrakcyjną i konkretną. Otóż, ludzie wyznają tę pierwszą nie po to, żeby ją realizować, tzn. żeby zbliżać do niej swą etykę konkretną, lecz po to tylko, żeby nie realizować odpowiedniej antyetyki. Głoszone tylko, abstrakcyjne zasady postępowania są jakby łańcuchem, na którym uwiązane zostają reguły faktycznych uczynków. Te ostatnie mają znaczną swobodę, nie mogą wszakże przekroczyć wytyczonego przez łańcuch koła. Poza nim leży pole antyetyki i zasady postępowania nie mają już tam żadnego odniesienia do sprawiedliwości. Rola etyki abstr akcyjnej jest więc stosunkowo skromna, ale świat bez niej byłby zupełnie bezbronny wobec zła. Jeśli ktoś głosi szczerze zasadę „nie zabijaj”, to uniemożliwia wcielenie w czyn maksymy „zabijaj do woli”.

Bauman ocenia wszelką etykę abstrakcyjną pejoratywnie dlatego, że nie dopuszcza w ogóle możliwości antyetyki konkretnej, tj. świadomie przyjętych diabelskich zasad postępowania. Jeżeli, jego zdaniem, człowiek czyni zło, to nieświadomie, a winna jest temu etyka abstrakcyjna. W życiu społecznym, wbrew Baumanowi, idzie o to, jaka ona jest, a nie o to, że w ogóle jest.

7. Augustynizm antropologiczny

Aksjomat T3 nazywamy tezą antropologicznego augustynizmu (A). Ze stanowiska tego człowiek jawi się jako byt zanurzony zawsze we wspólnocie, bez możliwości pędzenia autonomicznej egzystencji. Teza augustynizmu reprezentuje trzecią wielką antynomię wszelkiej antropologii, określaną tradycyjnie jako kwestia stosunku człowieka do społeczeństwa albo problem zależności woli jednostkowej od zbiorowej. W starożytności kwestię tę analizowali wnikliwie Platon i Arystoteles (por. tego ostatniego - *„physei politikon zoon”).* Dopiero na gruncie chrześcijaństwa została

[55] Tamże, s. 84.

ona radykalnie postawiona w formie opozycji, jednak nie wprost a w postaci idei religijnej i na polu teologii. Chodzi o ideę łaski Bożej. Największy wkład w to zagadnienie wniósł św. Augustyn, dlatego od jego imienia wywodzimy nazwę stanowiska antropologicznego.

Św. Augustyn twierdził: I „Łaskę posiadają jedynie wierzący”[56] albo „Duch łaski sprawia, że posiadamy wiarę”[57]. Uznał też, że 2. „Łaska jest bezwzględnie konieczna, by wolna wola zmierzała do dobra”[58]. Przeformułowując tezy 1. i 2. oraz uogólniając je tak, że „Łaska” = „łaska Boża” + „brak łaski” a „ludzie wierzący” = „członkowie jakiejś wspólnoty” (biskup Hippony miał na myśli wspólnotę Kościoła rzymskiego), otrzymujemy następujący sylogizm;

I. Wytworem działania Łaski są zawsze członkowie jakiejś wspólnoty[59].
II. Każdy człowiek pragnący wartości jest wytworem działania Łaski.
III. Każdy człowiek pragnący wartości jest członkiem jakiejś wspólnoty.

Teza III. jest już nie teologiczna lecz antropologiczna. Jest ona równoważna naszemu aksjomatowi T3.

Negacją augustynizmu jest pelagianizm antropologiczny (od imienia głównego oponenta św. Augustyna w sygnalizowanej sprawie - Pelagiusza). Pelagianizm głosi, że: (P) Człowiek niekiedy pragnie wartości poza jakąkolwiek wspólnotą (bez względu na Łaskę - mówiąc językiem teologii). Stanowisko takie zajmował, na przykład, Elzenberg głosząc ideę «samostarczalności» jednostki[60].

Stanowisko Baumana wobec naszego aksjomatu T3 oddaje dobrze wątek „konsumencki” jego twórczości. Kluczowym terminem u Baumana jest «ponowoczesność». Autor używa go w rozmaitych znaczeniach, np. jako -pewnego etapu rozwoju jednostek i stosunków społecznych”; jako „nowej świadomości społecznej określającej style życia” itd. Jednym z bardziej przejrzystych ustępów na ten temat jest następujący fragment: „nazywamy «ponowoczesnym» taki układ społeczny, w jakim wspomniane warunki nie są spełnione”[61]. A oto owe warunki, które podajemy za Baumanem: 1. Przyszłości nie można sobie wyobrazić; 2. Cele dążeń ludzkich są niestałe; 3. Efekty ludzkich dążeń są nietrwałe[62]. Zdefiniujemy pojęcie ponowoczesności nie gwałcąc myśli autora. Ponowoczesność to czasy, w których ludzie w nic nie wierzą, tylko konsumują (wszyscy inni są chorzy)[63].

Bauman stara się jakoś zanalizować czasy ponowoczesne, rzeczowo je scharakteryzować i wyjaśnić. Za tym *quasi*-obiektywizmem kryje się jednak głębsza inten-

[56] Św. Augustyn: *Łaska a wolna wola.* W: Tegoż: *Traktaty o łasce.* Poznań 1971, s. 128.

[57] Tamże, s. 130.

[58] Tamże, s. 114.

[59] Znajdujemy tę ideę we współczesnej myśli katolickiej (Por.: E. Gilson: *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna.* Warszawa 1953, s. 227-228; ks. J. Majka: dz. cyt., s. 312).

[60] „Istnieje bohaterstwo egoizmu i nazywa się: samostarczalność (5 III 1945)”. H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem,* wyd. II. Kraków 1994, s. 347. Por. tamże indeks rzeczowy; Por. też *Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy.* W: H. Elzenberg: *Z filozofii kultury.* Kraków 1991, s. 354.

[61] Z. Bauman: *Dwa szkice...,* dz. cyt., s. 14.

[62] Tamże.

[63] O „chorych” zob.: Z. Bauman: *Wolność,* dz. cyt., s. 81, 113.

cja, mianowicie apologetyczna. Autorowi chodzi przede wszystkim o to, żeby przekonać czytelników, iż w ponowoczesności jest dobrze. Pisze on: „późne społeczeństwo kapitalistyczne w fazie konsumeryzmu pozwala ludziom cieszyć się wolnością w stopniu większym niż jakiekolwiek inne znane społeczeństwo”[64]; „Uderzająca jest wyższość tego modelu sukcesu (w ponowoczesności - P. O.) nad wzorem dotychczasowym, tradycyjnie kojarzonym z kapitalizmem i lansowanym w pierwszej fazie jego istnienia (...) może być praktycznie urzeczywistniany przez większość społeczeństwa”[65]. Bauman mówi wręcz: „rynek konsumencki (gwóźdź ponowoczesności - P. O.) realizuje obietnicę «społeczności z marzeń», gdzie zgodnie współistnieją wolność i poczucie bezpieczeństwa, niezależność i więź społeczna”[66]. Wymowie tych sformułowań nie przeczy fakt, iż w innych ustępach Bauman kluczy z oceną, jak uciekinier dla zmylenia pogoni. Wskazując ujemne strony ponowoczesności (np. „rośnie zasza zależność od rynku, ekspertów i ich wiedzy”[67]), stwarza tylko pozór obiektywizmu. Nie po to je wskazuje, by krytykować, lecz dla «plastyczności obrazu». Ostateczna ocena ponowoczesności jest jednoznaczna, bo wspólnota konsumencka, która owym czasom nadaje ton, jest - zdaniem Baumana - najlepszą ze wspólnot możliwych. „Tak czy owak, zamiast w kryzysie, znaleźliśmy ów system (ponowoczesność - P. O.) w całkiem dobrej kondycji”[68]. „«Ostatnią rubieżą» naszego społeczeństwa jest konsumpcja”[69] („rubież” to nie tylko termin topograficzny, czyli opisowy, ale także militarny, oznaczający coś strategicznie ważnego).

Podstawowym pojęciem w analizie ponowoczesności jest pojęcie społeczeństwa konsumpcyjnego. Definiujemy je jako społeczeństwo, w którym dominuje wspólnota konsumencka (ale obecne są też zawsze inne wspólnoty). Tę część społeczeństwa konsumpcyjnego, która nie tworzy wspólnoty konsumenckiej Bauman umieszcza w sferze ubóstwa[70]. Są to ludzie, którzy np. walczą, a nie konsumują. Mogą to być jednak, wbrew autorowi, rozmaite grupy ludzkie-niekoniecznie „głodni”. Wspólnota konsumencka natomiast to wspólnota przeniknięta duchem konsumeryzmu. Bauman pisze o niej: „w obrębie sposobu życia konsumentów zostaje zawarty sojusz między rzeczywistością a przyjemnością”[71]; „wszystkim, co niezbędne dla integracji społecznej (tej grupy - P. O.) jest prorynkowa orientacja ludzi dążących do zaspokojenia swych wciąż rosnących potrzeb”[72]. Konsumeryzm rozumiemy jako uznawanie wyłącznie wartości konsumpcyjnych. Bauman charakteryzuje je wielokrotnie, nie oddając jednak istoty sprawy, a koncentrując się na przejawach konsumeryzmu[73]. Definiujemy je jako to, co zaspokaja naturalne potrzeby ludzi na wybranym

[64] Tamże, s. 71.

[65] Tamże, s. 74-75.

[66] Tamże, s. 76.

[67] Tamże, s. 82.

[68] Tamże, s. 111.

[69] Tamże.

[70] Por. Tamże, s. 56, 103, 104, 113.

[71] Tamże, s. 95.

[72] Tamże, s. 100.

[73] Por. Tamże, s. 72.

przez nich poziomie bądź na wyższym, spośród poziomów publicznie wskazywanych. Definicja taka jest częścią Elzenbergowskiej charakterystyki wartości utylitarnej[74]. Wartości konsumpcyjne są szczególnego rodzaju wartościami utylitarnymi, niejako z «wyższych rejestrów». Prosto mówiąc stanowią to, co ludzie nabywają spośród towarów produkowanych i oferowanych masowo („reklamowane produkty zdają się stapiać w jedno z sytuacją, stanowiącą przedmiot pożądania"[75].

Po dotychczasowych ustaleniach, oczywista z punktu widzenia Baumanowskiej koncepcji jest następująca teza: B5. Niektórzy ludzie są konsumentami.

Przez konsumenta rozumiemy tu osobnika, który pragnie tylko wartości konsumpcyjnych. Dla potwierdzenia tezy B5 weźmy taki oto ustęp: „Niełatwo byłoby ludziom wyrzec się tego źródła (konsumpcji jako źródła przyjemności - P. O.), a już z całą pewnością nie wyrzekliby się go w zamian za reglamentowanie potrzeb i racjonowanie zadowolenia"[76]. Inna teza Baumana głosi, że: B6. Niektórzy członkowie wspólnot są konsumentami. Jej potwierdzenie znajdujemy np. w takim fragmencie: „To samo społeczeństwo konsumpcyjne, które czyni ludzi wolnymi, samoistnymi jednostkami (tj. konsumentami - P. O.), rodzi też «nastroje plemienne» i do indywidualności zniechęca"[77]. Istnieją zatem, obok konsumenckiej, zupełnie inne wspólnoty, a wspólnota konsumencka składa się właśnie z owych «samoistnych» jednostek.

Z tez B5 (= Al) oraz B6 (= A3) otrzymujemy sylogizm:
Al. Niektórzy ludzie są konsumentami.
A2. Wszyscy ludzie są członkami jakichś wspólnot
A3. Niektórzy członkowie wspólnot są konsumentami.

Przyjmujemy definicyjnie, że członek wspólnoty to osoba, która pragnie wyłącznie wartości uznawanych w danej wspólnocie. Wtedy teza A2. tożsama jest z naszym aksjomatem T3, zatem antropologia Zygmunta Baumana jest augustynizmem.

Bauman wypowiada tezę augustynizmu wprost, lecz w sposób, jak zwykle, niejednoznaczny: „Żadna ludzka istota nie istnieje w oderwaniu od społeczeństwa, niezależnie od tego, że utrzymuje się z własnych środków i czuje się całkowicie niezależna decyzyjnie"[78]. „(...) Choćby nasze dążenia wydawały się nam jak najbardziej własne, zawsze są one dużo bardziej zapożyczone niż przez nas wymyślone, a przynajmniej z perspektywy czasu dzięki poparciu jakiejś grapy społecznej zyskują one na znaczeniu"[79].

8. Wnioski

Po pierwsze, rezultat przeprowadzonej dotychczas analizy jest następujący: antropologia Zygmunta Baumana jest naturalizmem meliorystyczno-augustiańskim

[74] Por. przypis 37 i 38.
[75] Z. Bauman: *Wolność,* dz. cyt., s. 79.
[76] Tamże, s. 73.
[77] Tamże, s. 124.
[78] Tamże, s. 48.
[79] Tamże, s. 63-64.

Inaczej można tę wersję antropologii filozoficznej określić jako optymistyczno-kolektywistyczną. Jest to filozofia człowieka tego samego rodzaju, co marksistowska. Inna jest w niej tylko «przodująca formacja historyczna», tzn. innego rzędu wspólnota utylitarna jest w niej podstawą antropologicznych uogólnień - mniej siermiężna a bardziej «dworska».

Pośród nielicznych w czasopismach uwag krytycznych do pism Baumana, znajdujemy taką oto myśl Piotra Skórzyńskiego: „Bauman prezentuje kliniczny przykład przedstawiciela współczesnej lewicy, który z faktu zawalenia się utopii socjalistycznej wyciąga wniosek nie ten, iż rację mieli ci, co przed nią ostrzegali, lecz że w ogóle nikt nie ma racji - bo żadna racja nie istnieje. Odwrotną stroną marksizmu jest bowiem nihilizm - i to właśnie możemy podziwiać w jakże uczonej i wymownej formie «postmodernizmu». (...) Dla Baumana nie ma zbawienia poza Kościołem - a jest to rzecz jasna nowy, ufundowany na Rewolucji Francuskiej i marksizmie Kościół lewicy”[80].

Po drugie, Bauman, wbrew temu co głosi na temat wszelkiej etyki abstrakcyjnej, sam takową wyznaje i pewną jej odmianę krzewi, mianowicie «etykę konsumencką». Używa nawet nieopatrznie takiego terminu, który przecież w świetle jego rozważań nie może oznaczać spontanicznej, na intuicji opartej moralności: „w życiu kierowanym przez etykę konsumencką dzieje się (to i to - P. O.) - to w korzyściach materialnych poszukuje się teraz i znajduje spełnienie, autonomię i wolność”[81]. W poglądach Baumana tkwi zatem sprzeczność.

Po trzecie, popularność tego autora wskazuje na fakt, że wielkim uznaniem cieszy się w dzi- siejszej Polsce konsumeryzm. Oznacza to istnienie i siłę jakiejś wspólnoty duchowej typu utylitarnego. Etienne Gilson, omawiając dzieło św. Augustyna pisał: „jaka miłość, taki lud, jeśli bowiem miłość jest węzłem, który tworzy społeczeństwo, to wystarczy wiedzieć, co dany lud kocha, by poznać Jaki jest: *ut videatur qualis quisique populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit*[82]. Współczesne wspólnoty duchowe, ze względu na «atomizację» społeczeństwa, nie zawsze są widoczne gołym okiem. Członkowie wspólnot są rozproszeni, a o ich tożsamości grupowej decydują nieraz wyłącznie trudno uchwytne zasady postępowania. Jest tak, jak u św. Augustyna z państwem Bożym i ziemskim: „Albowiem poplątane i pomieszane ze sobą są te dwa państwa na tym świecie, dopóki ich sąd ostateczny nie rozdzieli”[83]. Nie da się zatem wobec ekspansji konsumeryzmu zrobić nic, oprócz pielęgnowania własnej wspólnoty duchowej.

Po czwarte w końcu, filozofia Baumana słabo tłumaczy rzeczywistość. Procesy sądowe ciężkich zbrodniarzy przekonują o tym, wbrew autorowi, że bywają ludzie pozbawieni sumienia. Nie przez chorobę, ani ogłupianie jakąś doktryną, lecz z powodu własnej substancji. Zdarza się, że są to «dobrzy konsumenci» - w Baumanowskim sensie. Filozofia ta jest groźną utopią. Utylitarystyczny intuicjonizm zagłusza sumienia, dopuszcza bowiem do głosu ludzi bez serc. Skoro wartości i nakazy

[80] P. Skórzyński: *Filozofów rzeczpospolita.* „Nowe Książki” 1/1995, s. 10.

[81] Z. Bauman: *Wolność,* dz. cyt., s. 92.

[82] E. Gilson: Dz. cyt., s. 229.

[83] Św. Augustyn: *Państwo Boże.* Poznań 1930, t. 1, s. 68 (I, 35).

sumienia są względne, to mamy obowiązek powstrzymywać się przed narzucaniem ich drugim. Rzecz w tym, że znajdą się tacy, którzy nie powstrzymają się nigdy. Pascal zastanawia się w *Myślach,* czy konsekwentnie wcielać w życie piękną normę „Nie zabijaj". I odpowiada: „Nie, powstałby straszliwy zamęt i źli pozabijaliby wszystkich dobrych"[84]. Postmodernistyczne pomysły Zygmunta Baumana prowadzą właśnie do takiego *straszliwego zamętu.*

[84] B. Pascal: *Myśli* (w układzie Chevaliera; 228). Warszawa 1983, s. 97-98.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

WOJCIECH SADY
WSP w Zielonej Górze

O RECENZENCKICH ZMYŚLENIACH PAWŁA OKOŁOWSKIEGO

W numerze 21 „Edukacji Filozoficznej", s. 309-315, Paweł Okołowski zamieścił recenzję wyboru tekstów Ludwiga Wittgensteina *Uwagi o religii i etyce* (Kraków 1995), który przygotowałem wspólnie z Małgorzatą Kawecką i Wiesławem Waluntkiewiczem. Ale faktycznie jest to recenzja obszernego dość Wprowadzenia, jakie do książki napisałem. Opinia recenzenta jest jasna: „Fałszywość, ale przede wszystkim mętność komentazra do *Uwag o religii...* jest karygodna" (s. 310). Trudno mi się z tą opinią nie zgodzić, samemu nie daje mi spokoju myśl o tym, że taki mierny tekst spod mego pióra wyszedł, a ja wskutek chwilowej słabości do druku go przekazałem. A jednak gdy czytałem recenzję, to najpierw ogarnęło mnie zdumienie, a potem gniew wielki we mnie wezbrał, aż wreszcie zakrzyknąwszy „Pan kłamie, panie Okołowski! ", zabrałem się do pisania tej odpowiedzi.

Jeśli się chce, panie Okołowski, recenzję jakiegoś tekstu pisać, to najpierw należy go *przeczytać,* potem *zrozumieć,* a dopiero potem formułować oceny. Cóż, skoro *Wprowadzenie* jest mętne, to niewiele z niego można zrozumieć, a przeto jeden z warunków dobrej recenzji trzeba w tym przypadku uchylić. Ale w takim razie powinno się przynajmniej tekst starannie przeczytać i *zapamiętać,* co w nim zostało napisane a co nie, a jak się nie pamięta, to pisząc rezenzję trzeba do tekstu zaglądać i to, o czym się pisze, *sprawdzać.* W przeciwnym razie lepiej nie pisać wcale, bo można sobie wstydu narobić.

Paweł Okołowski wmawia mi nieustannie, że we *Wprowadzeniu* napisałem coś, czego nie napisałem. Tak więc prawie na początku recenzji pojawia się twierdzenie: „Celem tej psychoterapii — już zdaniem Sadego — czyli ostatecznym celem obu filozofii [Wittgensteina], jest samodoskonalenie przez pracę nad sobą i w końcu zbawienie duszy". Otóż nie jest tak, panie Okołowski, zdaniem Sadego, ale zdaniem Pańskim. Nie określiłem i nigdy bym filozoficznej działalności Wittgensteina nie określił mianem „psychoterapii", nie pisałem o „samodoskonaleniu", a przede wszystkim nie ma u mnie ani słowa o „zbawieniu duszy". Jest w moim tekście tyle uchybień i niejasności, że jest się czego czepiać, więc po co jeszcze Pan zmyśla? Analiza gramatyczna nie jest psychoterapią, a do zbawienia *duszy* to już Wittgenstein z pewnością nie dążył. Przy okazji mój recenzent bezwstydnie miesza uwagi, jakie poczyniłem na temat wczesnego i późniejszego Wittgensteina. Po pierwsze, określenia „terapia" nie używałem w odniesieniu do działalności filozoficznej z okresu *Traktatu.* Po drugie, porównania z wizją zbawienia według Nagardżuny dokonałem nie w odniesieniu do Traktatu, ale do *Dociekań filozoficznych.* Tak więc Paweł

Okołowski oszukuje czytelnika twierdząc, że gdy Wittgenstein szuka zbawienia „w oparciu o to, co mistyczne — o coś leżącego poza światem", to „Sademu postawa ta kojarzy się z buddyjskim oświeceniem typu Nagardżuny" (s. 310). Gdyby przeczytał moje *Wprowadzenie* (s. 57), to wiedziałby, że zbawienie „typu Nagardżuny" osiąga się właśnie *w tym świecie,* a nie poza nim i podobnych głupstw by nie napisał. Nawet z fałszywych i mętnych tekstów można się jednak czegoś nauczyć. Jeśli zaś recenzent pyta, dlaczego w takim razie Wittgenstein o Buddzie milczy, to powinien przynajmniej zaznaczyć, że jakiejś odpowiedzi na to pytanie na s. 56-57 udzielam.

Zaraz dalej kolejne zmyślenie: filozoficzny system *Traktatu* „jest tylko, zdaniem interpretatora [czyli Sadego], pustym i arbitralnym instrumentem". Otóż nie jest tak „zdaniem interpretatra", gdyż on takiej opinii nigdzie nie wyraził, co w końcu łatwo sprawdzić. Podobnie jak nie twierdziłem, że *Traktat* jest „pusty myślowo i konstrukcyjnie" (s. 311). Jeżeli, idąc za recenzentem, wskażemy na analiogie z określonymi technikami w buddyzmie, to te techniki, aczkolwiek stanowią *środki* a nie *cele,* nie są przecież arbitralne: jeśli warunkiem wstępnym osiągnięcia zbawienia jest właściwe postępowanie, właściwa mowa, właściwy pogląd itd., to znaczy to, że do zbawienia *nie* będziemy się zbliżać kłamiąc, kradnąc, oddając się rozpuście, wierząc w czary itd. A gdy Paweł Okołowski pisze: „Wnikliwa analiza [systemu *Traktatu]* i zachwyt nad jego doskonałością są czcze — twierdzi Sady", to mi ręce opadają i już nie wiem, jak mu wytłumaczyć, że niczego takiego nie twierdzę. I że nikogo nie „wyśmiewam". Owszem, jest w uwadze ze s. 25 mojego tekstu nieco ironii, ale określenie „wyśmiewam" to już gruba przesada. Jeśli ktoś mimo wszystko poczuł się urażony, to gorąco go w tym miejscu przepraszam. (Lecz nie wiem kto, jak twierdzi mój recenzent, czyni z Wittgensteina „kogoś na wzór Jakuba Boehme".)

Kiedy Paweł Okołowski pisze o Wittgensteinie: „Pyta on człowieka: co robi w przyrodzie (...)? ", zaś „zagadnienia lingwistyczne są tylko u Wittgensteina fragmentem jego antropologii" (s. 311), to chyba niezbyt dobrze wie, o czym pisze. Dalej recenzent z trudną do zrozumienia pewnością siebie formułuje szereg opinii niebywale akurat kontrowersyjnych. Wczesny Wittgenstein ma być, jego zdaniem, jedynym a w każdym razie największym, metafizykiem „w stuleciu metafizycznej ciszy". Nie istnieją uniwersalne kryteria oceny wielkości systemów metafizycznych i określenie, kto jest największym metafizykiem, pozostaje kwestią niewerbalizowalnych gustów, ale nie wiem, jak można w stuleciu Whiteheada czy Teilharda de Chardin niczego poza metafizyką *Traktatu* nie słyszeć? Zaraz dalej pada stwierdzenie, że choć Wittgenstein po dziesięcioletnim milczeniu wrócił do filozofii, to „można mówić o umysłowym regresie w dalszej działalności intelektualnej tego filozofa" (s. 311). Jest to uwaga o okresie, w którym powstały *Dociekania filozoficzne,* jedna z najbardziej wpływowych książek filozoficznych ostatnich czterdziestu lat, która dała początek licznym szkołom i to nie tylko w dziedzinie filozofii. Wywarła ona np. decydujący wpływ na poglądy Toulmina, Hansona i Feyerabenda, a pośrednio też Kuhna, czyli tych filozofów, którzy w zdecydowany i, jak się zdaje, nieodwracalny sposób zmienili nasze wyobrażenia na temat natury wiedzy naukowej i mechanizmów jej rozwoju. Czerpała też z niej inspiracje Szkoła Edynburska, achoć ostatnio osobiście poglądów tej ostatniej nie znoszę, to fakt pozostaje faktem. Jeśli taka książka jest wyrazem umysłowego regresu, to ja już nic z tego nie rozumiem.

Gdy piszę „wszystkie tezy *Traktatu* to (...) niedorzeczności, niedorzeczności i niedorzeczności", to nie twierdzę, że — jak mi wmawia recenzent — koncepcje zawarte w tej książce są „anachronizmem" i „gołosłowiem", ale przytaczam, choć w formie udramatyzowanej, twierdzenie, które sam Wittgenstein w *Traktacie* na temat swojej książki formułuje (teza 6. 54). Warto, zanim przystąpi się do pisania tego typu recenzji, *Traktat* jednak przeczytać. Nie wiem, co mój recenzent ma na myśli gdy powiada, że *Traktat* zawiera „znaczące tezy" (s. 312); ale gdy twierdzi, że szereg spraw ta książka „przedstawia nadzwyczaj klarownie, choćby to, że '(1. 1) Świat jest ogółem faktów, nie rzeczy'", to nie mogę na to przystać. Gottlob Frege nie zdołał tych wywodów zrozumieć, a sam Wittgenstein nie tylko nie podał, ale i nie był w stanie podać, ani jednego przykładu „rzeczy" czy „przedmiotu". Może jednak niezbyt dobrze wiedział, o czym pisze? I nie dajmy się zwieść określeniu, iż przedmiot jest tym, co „proste" (teza 2. 02), bo skoro brak w *Traktacie* jakiegokolwiek kryterium prostoty, to znowu nie wiadomo, o co chodzi. Warto przeczytać na ten temat odpowiednie partie tego produktu „umysłowego regresu", jakim w ocenie Pawła Okołowskiego są *Dociekania filozoficzne.*

Nie wiem, skąd mój recenzent wytrzasnął twierdzenie, że na świat składają się m. in. „zjawiska duchowe" (s. 312) i które, jak się zdaje, wmawia Wittgensteinowi. Dobrze, że mnie ich nie wmawia. Ale zaraz dalej jest już na mój temat; „Mistyka Wittgensteina, o której z takim zadęciem napomyka Sady, jest specjalnego rodzaju. Jest ona wewnątrzświatowa, a nie transcendentna". Znów, jeśli się pisze tego typu rzeczy, warto zajrzeć do *Traktatu:*, Jeśli jest jakaś war tość, która ma wartość, to musi ona znajdować się (...) poza światem" (teza 6. 41). I co z tym fantem zrobić?

Zaraz dalej Paweł Okołowski zaczyna, bez przytaczania najsłabszych choćby argumentów, formułować twierdzenia wręcz rewolucyjne: „metafizyka Wittgensteina jest z ducha teizmem" (s. 312), zaś „Celem życia ludzkiego, według Wittgensteina, jest życie sensowne, którego symbol — to zbawienie duszy" (s. 314). Nie pojmuję, w jakim sensie *celem* życia może być życie sensowne, o to trzeba by spytać recenzenta. AJe zaraz potem są dwie uwagi na mój temat. Najpierw twierdzenie, że do zbawienia duszy prowadzą osiągnięcia filozoficzne, lecz osiągnięcia genialne, „a nie jakiebądź, jak chce Sady" (s. 314). No to niech Okołowski przeczyta wreszcie tekst, który recenzuje! Piszę tam o poglądzie Otto Winingera, przyjętym przez Ludwiga Wittgensteina za własny, że „jedynym uzasadnieniem życia jest tworzenie wielkich dzieł lub chłonięcie genialnych prac stworzonych przez innych" (s. 31). Proszę mi bezwstydnie nie wmawiać, iż napisałem coś innego niż napisałem! Gdy Okołowski pisze: „Sady pojmuje [zbawienie] egocentrycznie", to nie jest to prawdą, choć jest prawdą, jak sądzę, że tak pojmował je w okresie pracy nad *Traktatem* Wittgenstein. Nie na miejscu jest natomiast związany z tym zarzut, że „sens życia nie jest, zdaniem Wittgensteina, subiektywny", bo to są różne kwalifikacje: pewne dążenie może mieć charakter egocentryczny, a jego cel być obiektywny. Sądzę też, że słowa: „można w usta autora *Traktatu z* czystym sumieniem włożyć werset z Miłosza (...)", był w stanie napisać jedynie ktoś o nieczystym sumieniu.

Na koniec wyjaśnienie. Mój recenzent wyraża parokrotnie niepokój, że nie doceniłem należycie prac Bogusława Wolniewicza. Otóż uważam Jego prace na temat *Traktatu* za wybitne, ogromnie wiele im zawdzięczam. Podobnie jak Jego

znakomitym przekładom. Głupio mi, że Paweł Okołowski pisze o mnie jako o „krajowym dzisiaj monopoliście" na wiedzę o Wittgensteinie, bo ja niewiele o tym filozofie wiem, a pisałem na jego temat jedynie *popularne wprowadzenia,* których bym nie publikował gdyby nie istniejące w tym zakresie na naszym tynku wydawniczym luki. Mam nadzieję, że gdy pojawią się lepsze omówienia ogólne na elementarnym poziomie, moje pójdą w zapomnienie. Są u mnie liczne zapożyczenia z prac Bogusława Wolniewicza, takie jak choćby uwaga o wielkim *finale Traktatu.* Ale jeśli Paweł Okołowski zaznacza, że przytaczam ją bez podania źródła, to recenzencka uczciwość wymagałaby wzmianki, że omówienia w *Przewodniku po literaturze filozoficznej XX wieku* programowo miały nie zawierać przypisów, bibliografii itp.

Jak wiadomo, z fałszywych przesłanek wynikają niekiedy prawdziwe wnioski. Jeśli, co wysoce prawdopodobne, Paweł Okołowski sformułował trafną ocenę mojego *Wprowadzenia,* to tak czy inaczej dokonał tego na podstawie fałszywych przesłanek — własnych zmyśleń a nie moich uwag — i na to chciałem zwrócić uwagę.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

PAWEŁ OKOŁOWSKI
Uniwersytet Warszawski

SPÓR O WITTGENSTEINA

„Osobie przeciwnika daj spokój, choćbyś go z całej duszy nie cierpiał: utrudniłbyś mu spokojne rozważenie twych argumentów".

Henryk Elzenberg

Nie zgadzam się z Wojciechem Sadym, że „z mętnych tekstów można się jednak czegoś nauczyć". Nie można (z fałszywych — owszem, o ile są jasne), bo „(...) Język przesłania myśl" *(Traktat,* 4. 002).

Ale *ad rem.* Temat brzmi: **jaki był Wittgensteina stosunek do religii i co stanowi o wielkości tego filozofa?** Spór o Wittgensteina jest w naszej profesji naturalnym stanem rzeczy; jest on nieusuwalny i tego samego rodzaju, co wszelkie zasadnicze rozbieżności interpretacyjne wokół dzieł genialnych. Oto np. PWN wydało Kartezjuszowe *Listy do Regiusa* będące wzorcowym przykładem obrony metafizyki przed naturalistyczną jej interpretacją, czyli spłyceniem. Analogia do przypadku Wittgensteina jest tu o tyle niepełna, że ten ostatni zmienił diametralnie swoje poglądy. Można, mimo to prawomocnie, na sposób Kartezjusza, bronić metafizyki *Traktatu.* W „Znaku" (6/96) ukazała się recenzja I. Ziemińskiego z książki N. Malcolma *Wittgenstein: A religious point of view?* (1995), zawierającej też polemikę P. Wincha z autorem. Książka ta jeszcze lepiej, bo na tym samym co nasz przykładzie, ilustruje stan filozoficznej wojny o wykładnię sławnej doktryny. W dużym uproszczeniu rzec by można, iż podzielam pogląd Malcolma, a profesor Sady — Wincha. Rzecz polega jednak aż na tym, żeby wystarczająco jasno wyartykułować przeciwstawne racje.

Wojciech Sady zarzuca fałszywość przesłankom w moim wywodzie, zaś mnie, że małodusznie krytykuję tezy, których on faktycznie nie wypowiedział. Otóż, nie wiem, czy moje przesłanki nie są fałszywe, ale wiem, że są one **zupełnie inne** niż założenia mojego oponenta, które głównie atakuję. To, że autor ich literalnie nie przedstawił nie znaczy, że ich w jego pracach nie ma, gdyż są tam owych przesłanek konsekwencje logiczne. Nie zamierzam bynajmniej rekonstruować poglądu na świat Pana Profesora, przez wydobywanie na światło kompletu jego aksjomatów. Ograniczę się do rozjaśnienia naszych stanowisk wobec Wittgensteina.

1. Wojciech Sady ceni *Dociekania filozoficzne, Traktat* siłą rzeczy wciąż deprecjonuje. Powiada, np. w powyższej replice, że (autor *Traktatu)* „ może jednak niezbyt dobrze wiedział, o czym pisze". Stawiam sprawę oceny tych dzieł dokładnie odwrotnie będąc przekonanym, żeWittgenstein bardzo dobrze wiedział, na jaki temat pisze *Traktat* (Przykładów, których życzyłby sobie profesor Sady, nie sposób podać — jak nie da się wskazać punktu geometrycznego — bo to konstrukcje czysto teoretyczne, choć u Wittgensteina na polu metafizyki.)

2. Skutkiem m. in. takich ocen jest to, że Sady za największych metafizyków XX w. uznaje Whiteheada i Teilharda de Chardin, a za wybitnych filozofów Feyerabenda i Kuhna. Nie cenię ich, właśnie dlatego, iż serio biorę *Traktat,* a myśli wymienionych autorów nie dają się z nim, ani z nauką (twierdzi to też np. Stanisław Lem) żadną miarą pogodzić.

3. Moje „rewolucyjne", zdaniem oponenta, twierdzenie, że metafizyka Wittgensteina jest z ducha teizmem oznacza tylko tyle, że jest ona—jak każdy teizm — dualistyczna, i że ślady tego dualizmu tkwią w człowieku (por. np.: G. O "Collins, E. Farrugia: *Zwięzły słownik teologiczny.* Kraków 1993). Temu, co w pewnych religiach symbolizuje otchłań między Bogiem a wszechświatem stworzonym, w *Traktacie* odpowiada przepaść między światem absolutnych wartości a stanami rzeczy aksjologicznie obojętnymi. (Sady skłaniałby się zapewne ku monizmowi—wyróżnił bliskich temu stanowisku metafizyków; przełożył książkę Krishnamurtiego). Wittgenstein nie przesądza o tym, czy w naszym świecie są, czy nie ma wartości absolutnych; mówi tylko, że jeśli by nawet były, to ich uzasadnienie leży poza światem.

4. Mistyka Wittgensteina nie polega na sięganiu po uzasadnienie wartości w zaświaty, lecz na doświadczaniu *cudu istnienia* — tego tutaj świata — w którym wartości zdają się być obecne, choć nie sposób tego wykazać. Mistyka ta jest wyrazem wiary autora, jego żarliwej wiary w Kulturę (typu europejskiego).

5. Religijność Wittgensteina wyrasta z jego wyjątkowej wrażliwości na *majestat śmierci* (por. uwagi o *Złotej gałęzi* Frazera). I bardziej w jego duchu jest wyprawa na biegun (Marek Kamiński ponoć odwołał się w swojej motywacji do autora *Traktatu),* niż zakładanie Towarzystwa jego imienia.

6. Teza głosząca, że ontologia *Traktatu* pozwala ujmować także zjawiska duchowe — mówi, że kategoria stanów rzeczy umożliwia jednorodny ontologicznie opis zarówno sytuacji przyrodniczych, jak i bytów w rodzaju «Traktatu Wittgensteina» albo «uratowania życia Kowalskiemu» (ściślej, zamiast onomatoidów, powinny być w ostatnich cudzysłowach zdania).

7. Opozycje: subiektywne — obiektywne oraz egocentryczne — aksjocentryczne, w stosunku do ludzkich dążeń, krzyżują się. Zgadzam się, że oczywiście istnieją dążenia egocentryczne, których cel jest obiektywny, ale są to dążenia zwierzęce i takowe Wittgensteina mało obchodziły.

8. Co do nieczystości sumienia", sprawy bardzo celnie podniesionej przez profesora Sadego (wobec mojej analogii pomiędzy postawą Miłosza i Wittgensteina), to ona przede wszystkim sprawia, że czyjś pogląd na naturę ludzką jest pesymistyczny. Otóż, niewątpliwie taki pogląd mają obaj wymienieni i owa „nieczystość" jest im jakoś bliska. Co znowu Sademu nie bardzo w smak.

Postscriptum

Na szczęście PWN ma w najbliższym czasie wznowić *Tractatus łogico-philosophicus* w przekładzie Bogusława Wolniewicza (którego i pan profesor, i ja wysoko cenimy), wraz z jego wprowadzeniem. Zostanie w ten sposób naprawiony poważny błąd wydawniczy: dzieło i komentarz znajdą się w końcu w jednym. Nie są bowiem nikomu tak potrzebne „popularne omówienia ogólne" Wittgensteina, jak instruktywny wstęp dla tych, którzy rzeczywiście czytają jego dzieło.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

KRZYSZTOF WÓJTOWICZ
Uniwersytet Warszawski

FILOZOFIA KURTA GÖDLA

WSTĘP. Kurt Gödel uważany jest za najwybitniejszego logika XX wieku. Jego twierdzenia odegrały olbrzymią rolę w podstawach matematyki, stając się także inspiracją dla dyskusji filozoficznych. Gödel zajmował się nie tylko badaniami formalnologicznymi, ale także filozofią Jego najbardziej znane publikacje dotyczą filozofii matematyki, jednak zainteresowania Gödla były znacznie szersze i obejmowały także metafizykę i teologię. Ostatni aspekt jego działalności jest mało znany, ponieważ nigdy nie opublikował wyników swoich dociekań.

Niniejszy artykuł poświęcony jest prezentacji poglądów Gödla w oparciu o relacje mu współczesnych (przede wszystkim Hao Wanga), listy Gödla i opublikowane niedawno dzieła zebrane, w których zaprezentowane są niektóre niepublikowane do tej pory wykłady i rękopisy'. Prezentacja jest z konieczności skrótowa i niepełna.

ŻYCIE. Kurt Gödel urodził się 28. 04. 1906 roku w Brnie na Morawach. Jego rodzice należeli do niemieckojęzycznej mniejszości. Ojciec Gödla był przemysłowcem — współwłaścicielem fabryki tekstylnej. Kurt Gödel miał jednego brata, Rudolfa, który został później lekarzem. Dzieciństwo Gödla było spokojne, rodzina była zamożna, także okres wojny nie miał większego wpływu na jego życie. W 1916roku Gódel rozpoczął naukę w niemieckim gimnazjum, gdzie nauczył się m. in. systemu notacyjnego *Gabelsherger,* którego używał przez całe życie. W gimnazjum Gódel był świetnym uczniem, w wieku 17 lat znał już uniwersytecki materiał z matematyki, interesował się historią i językami obcymi[2]. W wieku około 15 lat Gödel zaczął interesować się matematyką i filozofią w tym samym czasie po raz pierwszy czytał Kanta. W 1924 roku Godeł ukończył gimnazjum w Brnie i rozpoczął studia na uniwersytecie w Wiedniu, początkowo zamierzając poświęcić się fizyce teoretycznej[3]. Uczęszczał także na kurs historii filozofii. Jednak jego zainteresowania zmieniły się i zdecydował skoncentrować się na matematyce, szybko zyskując reputację wybitnego studenta[4]. Głównym nauczycielem Gödla w czasie studiów był

[1] K. Gódel: *Collected Works III.* S. Feferman (ed.). New York, Oxford University Press, 1995.

[2] Brat Gödla, Rudolf, w liście do Hao Wanga wspomina, że Gódel miał zawsze najlepsze stopnie z łaciny (Por.: Hao Wang: *Reflections on Kurt Godel.* Cambridge, Massachusetts, London 1987, s. 12.

[3] Przypomnijmy, że oprócz wyników z zakresu logiki formalnej, Gódel znalazł nowe rozwiązania równań Einsteina, które można interpretować jako teoretycznie dopuszczające możliwość podróży w czasie (Por.: K. Gódel: *Collected Works 11.* S. Feferman (ed.). New York, Oxford Univ. Press 1990, s. 190-198.

[4] Podobno motywem wyboru przez Gödla matematyki było jego zamiłowanie do precyzji i wrażenie, jakie wywarł na nim jeden z profesorów, specjalista od teorii liczb, Philipp Furtwangler (Por.: S. Feferman: *Gödel's life and work.* W: K. Gódel: *Collected Works I.* S. Feferman (ed.). New York, Oxford Univ. Press. Oxford, Clarendon Press 1986, s. 4).

Hans Hahn, który zajmował się topologią, analizą funkcjonalną, a także teorią mnogości, logiką i filozofią nauki. Wprowadził on Gödla w krąg filozofów skupionych wokół Moritza Schlicka w Kole Wiedeńskim. Gödel uczestniczył w spotkaniach Koła w latach 1926-1928, później jednak jego kontakty z Kołem rozluźniły się. Miało to niewątpliwie związek z faktem, że poglądy filozoficzne Gödla diametralnie różniły się od poglądów reprezentowanych przez członków Koła Wiedeńskiego.

Gödel zainteresował się podstawami matematyki pod wpływem Hahna, ale istotnym impulsem były niewątpliwie wykłady Rudolfa Carnapa dotyczące logiki matematycznej, oraz lektura podręcznika Davida Hilberta i Wilhelma Ackermanna *Grundzüge der Theoretischen Logik.* W przeciwieństwie do monumentalnych *Principió w* Whiteheada i Russella, był to cienki podręcznik, w jasny i bezpośredni sposób przedstawiający problematykę. Jednym z otwartych problemów tam sformułowanych było pytanie o pełność rachunku predykatów pierwszego rzędu. W swej pracy doktorskiej (ukończył ją w lecie 1929 r.) Gödel rozwiązał ten probierni w lutym 1930 roku uzyskał tytuł doktora[5]. Następnie Gödel zainteresował się programem Hilberta i niedługo później udowodnił swoje dwa słynne twierdzenia (o niezupełności arytmetyki i niedowodliwości niesprzeczności systemów formalnych)[6].

W roku 1933 Gödel po raz pierwszy pojechał do Ameryki, do Institute of Advanced Study (I. A. S.) w Princeton. W tym czasie rozpoczął też pracę nad zagadnieniami teorii mnogości. Jesienią 1934 roku po raz pierwszy trafił do szpitala w związku z załamaniem nerwowym. W roku 1937 (w nocy z 14 na 15 czerwca) odkrył decydujący krok w dowodzie niesprzeczności GCH i ZF[7]. W 1938 roku wstąpił w związek małżeński z poznaną 10 lat wcześniej Adele Nimbursky. W roku 1939, *po Anschlussie* Austrii, został zakwalifikowany jako „zdolny do służby wojskowej", ale 19 grudnia udało mu się otrzymać niemiecką wizę wyjazdową. W roku 1940 wyjechał przez Syberię do Stanów Zjednoczonych, gdzie od wiosny 1941 roku pracował w I. A. S. 2 kwietnia 1948 roku Gödel wraz z żoną otrzymali obywatelstwo Stanów Zjednoczonych. W I. A. S., w którym został zatrudniony na stałe w roku 1946, nie miał obowiązków dydaktycznych, jednak czynnie uczestniczył w życiu instytutu, zwłaszcza w opiece nad logikami młodej generacji, dla których I. A. S. był wówczas, jak pisze Feferman, swoistą Mekką[8]. Z kilkoma z nich nawiązał bliższy kontakt: najbardziej znani spośród nich to Georg Kreisel, Gaisi Takueti, Dana Scott i Hao Wang. Nie stworzył jednak szkoły i nie miał uczniów w zwykłym sensie tego

[5] Jego rozprawa doktorska ukazała się (w poprawionej wersji) jako *Die Vollständigkeit der Axiome des logischen F unktionenkalküls.* Została zamieszczona w *Collected Works I,* op. cit.

[6] *Über formal unentscheidbare Sätze der "Principia mathematica" und verwandter Systeme,* zamieszczone w *Collected Works I,* op. cit.

[7] GCH oznacza uogólnioną hipotezę *continuum,* czyli zdanie teorii mnogości mówiące, że następnikiem każdej liczby kardynalnej jest moc zbioru potęgowego tej liczby ($k^+ - 2^k$). ZF oznacza teorię mnogości Zermelo-Fraenckla. Wyniki Gödla zostały opublikowane w *The consistency of the axiom of choice and of the generalized continuum hypothesis with the axioms of set theory.* Praca ta jest przedrukowana w *Collected Works II,* op. cit.

[8] S. Feferman: *Gödel's life....* op. cit., s. 14.

słowa. Do najbliższych przyjaciół Gödla zaliczali się Albert Einstein i Oskar Morgenstern.

Przez ostatnich kilkanaście lat życia Gödel zajmował się przede wszystkim filozofią (zajmował się nią bardziej intensywnie od roku 1943), rzadko wracając do logiki. Od roku 1959 studiował fenomenologię Husserla, poszukując w niej inspiracji dla rozwiązania problemów matematycznych i filozoficznych.

W latach 60. jego stan zdrowia pogorszył się. Gödel odmówił poddania się operacji prostaty, pomimo nalegań lekarzy. W 1976 roku przeszedł na emeryturę. W ostatnim okresie życia powracały depresje i załamania nerwowe, Gödel odmawiał przyjmowania pokarmów w obawie przed otruciem. 14 stycznia 1978 roku zmarł z wycieńczenia w szpitalu w Princeton. Nieopublikowane pisma Gödla zostały przekazane przez jego żonę do I. A. S., gdzie zostały skatalogowane.

1. FILOZOFIA MATEMATYKI. Gödel zadeklarował się jako realista-platonik już w *Russell's mathematical logic,* pierwszym artykule *stricte* filozoficznym. Artykuł ten został napisany do wydawanej przez Schlippa serii „Library of Living Philosophers", do tomu poświęconego Russellowi. „Pojęcia[9] i klasy — pisze w tym artykule Gödel — mogą być traktowane jako rzeczywiste obiekty: klasy jako 'wielości rzeczy', zaś pojęcia jako własności rzeczy i relacje między rzeczami istniejące niezależnie od naszych definicji i konstrukcji. Wydaje mi się — pisze dalej Gödel — że założenie o istnieniu takich obiektów jest równie uzasadnione jak założenie o istnieniu obiektów fizycznych"[10]. Według Gödla, założenie to jest niezbędne, aby sformułować zadowalającą teorię matematyki, podobnie jak założenie o istnieniu ciał fizycznych jest niezbędne dla sformułowania zadowalającej teorii świata fizycznego. Gödel odrzuca syntaktyczne interpretacje matematyki, podobnie jak odrzuca fenomenalizm w odniesieniu do percepcji zmysłowej. Dlatego negatywnie podsumował program Russella z *Principia Mathematica.* Według Gödla, jest to ciekawy przykład „realizacji tendencji, zmierzającej do eliminowania założeń dotyczących istnienia obiektów poza 'danymi' i zastępowania ich konstrukcjami opartymi na tych danych"[11]. Jednak program ten nie został zrealizowany, gdyż „klasy i pojęcia wprowadzone w ten sposób nie mają wszystkich potrzebnych w matematyce własności"[12]. Fakt ten jest, według Gödla, argumentem na rzecz stanowiska, że „logika i matematyka (tak jak fizyka) oparte są na aksjomatach posiadających rzeczywistą treść, i nie da się ich *wyeliminować przez wyjaśnienie"*[13].

Gödel krytycznie odnosił się do syntaktycznych czy lingwistycznych interpretacji matematyki, obecnych w pismach pozytywistów logicznych, w szczególności u Carnapa. W swoim nieopublikowanym *Is mathematics syntax of language?* Gödel polemizuje ze stwierdzeniem Carnapa, iż „matematyka to system zdań pomocni-

[9] Gödel w swych artykułach, wykładach i rękopisach używa terminu *concepts,* który w niniejszym artykule przetłumaczony jest jako *pojęcia.*

[10] K. Gödel: *Russell's mathematical logic.* W: P. Benacerraf, H. Putnam (ed.): *Philosophy of mathematics.* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, s. 220.

[11] Ibidem, s. 223.

[12]

[13] Ibidem, s. 224.

czych pozbawionych treści i przedmiotu". Zdania matematyczne, w przeciwieństwie do empirycznych są, według Godła, „prawdziwe na mocy treści występujących w nich pojęć"[14], zaś nominalistyczne interpretacje matematyki identyfikujące pojęcia z symbolami „przekształcająprawdy matematyczne w konwencje i ostatecznie w nicość"[15].

Należy tu zwrócić uwagę na sposób, w jaki Gödel używał terminu 'analityczny'. W *Russell's mathematical logic* wyróżnił dwa jego sensy: taki, w myśl którego twierdzenia są jedynie tautologiami, i drugi, odwołujący się do treści pojęć. Zdania matematyki są analityczne w tym drugim sensie. W innym miejscu Gödel stwierdza, że analityczny to nie znaczy 'pozbawiony treści', gdyż odwołuje się właśnie do treści pojęć. W tym sensie zdania analityczne mogą być nierozstrzygalne, gdyż „nasza znajomość świata pojęć może być równie ograniczona i niepełna jak znajomość świata rzeczy"[16]. Matematyka ma zatem treść, na którą składają się fakty matematyczne[17]. Na bazie syntaktycznej interpretacji matematyki „nie da się w racjonalny sposób uzasadnić naszych pierwotnych intuicji i przekonań dotyczących stosowalności i niesprzeczności matematyki klasycznej"[18].

Matematyka jest, według Gödla, systemem prawd. Mówi on o matematyce *właściwej,* która, w odróżnieniu od hipotetyczno-dedukcyjnych systemów, jest „systemem zdań, które są prawdziwe w absolutnym sensie, bez dodatkowych założeń"[19]. W tym samym wykładzie odróżnia matematykę *obiektywną,* składającą się z prawd, od matematyki *subiektywnej,* składającej się ze zdań dowodliwych. Gödel przeciwstawił się utożsamieniu prawd matematycznych ze zdaniami dowodliwymi w systemie formalnym. Żaden taki system nie jest w stanie objąć wszystkich prawd — jeśli bowiem uznamy aksjomaty za prawdziwe, to również musimy konsekwentnie uznać za prawdziwe zdanie stwierdzające ich niesprzeczność, które na mocy twierdzenia o niezupełności jest w tym systemie niedowodliwe.

„Pojęcia i twierdzenia teorii mnogości opisują pewną określoną rzeczywistość" — pisze Gödel w *What is Cantor's continuum problem?,* najbardziej chyba znanym jego artykule[20]. Omawia w nim *hipotezę continuum* Cantora[21]. Jako realista Gödel twierdził, że w świecie zbiorów *hipoteza continuum* jest albo prawdziwa, albo fałszywa, czyli że ma określoną wartość logiczną. Gödel postuluje zatem istnienie

[14] Ibidem, s. 230.

[15] K. Gödel: *Is mathematics syntax of language?* W: *Collected Works III.* op. cit., s. 375.

[16] Tegoż: *Some basic theorems on the foundations of mathematical and their implications.* W: K. Gödel: *Collected Works III,* op. cit. s. 321. Jest to wykład, który Gödel wygłosił 26 grudnia 1951 r. na spotkaniu American Mathematical Society.

[17] Tegoż: *Is mathematics....* op. ciL, s. 358.

[18] Tegoż: *Some basic theorems....* op. cit.. s. 318.

[19] Ibidem, s. 305.

[20] Artykuł ten został napisany do "American Mathematical Monthly", do serii publikowanych w tym piśmie artykułów *What is...?.* Artykuły te miały na celu przedstawienie w popularnej (tzn. zrozumiałej dla matematyków-niespecjalistów) formie podstawowych problemów matematycznych.

[21] Przypomnijmy, że hipoteza *continuum* mówi, że moc zbioru liczb rzeczywistych (zwana mocą *continuum)* jest pierwszą mocą nieprzeliczalną. Innymi słowy, zgodnie z hipotezą *continuum,* nie istnieją podzbiory nieprzeliczalne zbioru liczb rzeczywistych, o mocy mniejszej niż moc zbioru liczb rzeczywistych.

pewnego absolutnego uniwersum zbiorów. Niedowodliwość *hipotezy continuum* z aksjomatów oznaczajedynie, że aksjomaty te są zbyt słabe i „nie zawierają pełnego opisu rzeczywistości”[22]. Konsekwentnie, nawet ewentualna niezależność hipotezy *continuum* od aksjomatów teorii mnogości (Gödel pisał te słowa jeszcze przed udowodnieniem tego przez Cohena) nie oznacza, że jest ona pytaniem pozbawionym prawdziwej treści i że dotyczy jedynie metamatematycznych własności pewnych systemów formalnych. Według Gödla, należy poszukiwać odpowiedzi na pytanie o prawdziwą wartość *continuum;* sam zresztą próbował sformułować aksjomaty umożliwiające znalezienie tej odpowiedzi.

Pojęcia, będące przedmiotem badań matematyki, tworzą obiektywną rzeczywistość, której „nie możemy tworzyć ani zmieniać, a jedynie postrzegać i opisywać”. Zdania matematyczne dotyczą tych pojęć i są prawdziwe lub fałszywe niezależnie od świata fizycznego[23]. Gödel opowiada się jako zwolennik obiektywnego, niezależnego od rzeczywistości fizycznej istnienia tych pojęć. Odrzuca „realizm Arystotelesowski, w myśl którego pojęcia są jedynie składnikami czy aspektami rzeczy”[24].

Przyjęcie ontologii platonistycznej zobowiązuje do wyjaśnienia związanych z nią zagadnień epistemologicznych. Gödel obszernie (choć niezbyt precyzyjnie) wypowiada się na ten temat w *What is Cantor's continuum problem?*. Postuluje tam istnienie intuicji matematycznej. Obiekty teorii mnogości „w oczywisty sposób nie należą do świata fizycznego”, jednak „pomimo ich oddalenia od danych zmysłowych mamy coś w rodzaju percepcji obiektów teorii mnogości, co widać z faktu, że aksjomaty narzucają się nam jako prawdziwe. Nie widzę powodu — pisze dalej Gödel — aby mieć mniej zaufania do tego rodzaju percepcji, tj. do intuicji matematycznej, niż do percepcji zmysłowej, która pozwala nam budować teorie fizyczne”[25]. W opublikowanych artykułach Gödla nie można znaleźć rozwinięcia jego teorii intuicji. Dlatego jej interpretacja nastręcza trudności. Spróbujmy jednak wskazać kilka istotnych cech tej koncepcji.

1. Zarzuty opierające się na istnieniu paradoksów teoriomnogościowych, które według oponentów Godła miały dyskwalifikować teorię intuicji, Godeł odrzuca, wskazując na fakt, że podobne trudności występują w teorii percepcji zmysłowej. Wszak ulegamy złudzeniom (standardowy przykład, przytaczany także przez Gödla, to pręt zanurzony w wodzie), nie znaczy to jednak, że percepcja jest zasadniczo błędnym sposobem poznawania rzeczywistości, albo że poznawana przez nas rzeczywistość w ogóle nie istnieje[26]. Gödel przyznaje, że nasza intuicja nie jest doskonała[27], ale paradoksy, o których w tym kontekście mowa, tak naprawdę nie są paradoksami matematycznymi, ale leżą na pograniczu matematyki i filozofii[28].

[22] K. Gödel: *What is Cantor's continuum problem?* W: P. Banacerraf, H. Putnam (ed.): *Philosophy of mathematics.* Op. cit., s. 264.

[23] K. Gödel: *Some basic theorems....* op. cit., s. 320.

[24] Ibid., s. 321.

[25] Tegoż: *What is Cantor's...,* op. cit., s. 271.

Ibid., s. 271; *Some basic theorems..., op. cit., s. 321.*

[27] Ibid., s. 323.

[28] Idem: *The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy.* W.:

2. Intuicja nie daje nam **natychmiastowej** wiedzy **o** obiektach matematycznych. Nasze idee odnośnie tych obiektów formujemy na podstawie czegoś innego, co jest dane w sposób **natychmiastowy.** Nie są to jednak dane zmysłowe, ale dane innego rodzaju, które „mogą również reprezentować pewien aspekt obiektywnej rzeczywistości, ale w przeciwieństwie do danych zmysłowych ich obecność w nas może wynikać z innego typu związku między nami a rzeczywistością”[29].

3. Mówiąc o kontakcie z pojęciami, Gödel nie musiał mieć na myśli interakcji z obiektami abstrakcyjnymi. Tait twierdzi, że nie można imputować Gödlowi takiej tezy, tym samym odrzucając zarzut stawiany Gódlowi przez zwolenników kauzalnej teorii wiedzy. Gödel mówi bowiem o związku z rzeczywistością, o naszej relacji do tej rzeczywistości, nie zaś o zdolności do oddziaływania z obiektami abstrakcyjnymi[30]. Wydaje się, że fragment ten jest często interpretowany niezgodnie z intencjami Godła.

4. Parsons stawia tezę, że mówiąc o „obiektach teorii mnogości” Godeł miał na myśli podstawowe pojęcia teorii mnogości: pojęcie zbioru i należenia[31]. To wyjaśnia wątpliwości, jakie nasuwają się przy lekturze pism Godła, gdzie raz mowa jest o obiektach matematycznych, raz o pojęciach tworzących pewną niezależną od nas rzeczywistość, a innym razem o faktach, będących przedmiotem badań matematyki. W myśl interpretacji Parsonsa, Gödel zakładał istnienie jednego rodzaju bytów matematycznych, nazywając je *pojęciami.*

5. Nasza intuicja rozwija się, a postęp ten dokonuje się dzięki analizie pojęć i uprawianiu matematyki. Coraz lepsze rozumienie pojęć matematycznych umożliwi nam w końcu znalezienie odpowiedzi na pytanie o prawdziwą wartość *continuum.* Gödel sugeruje, że z analizy pojęcia zbioru płynie konieczność przyjęcia dodatkowych aksjomatów dla teorii mnogości, tzw. aksjomatów dużych liczb kardynalnych[32]. W innym miejscu wyraża przekonanie, że dzięki analizie pojęć będziemy mogli rozwiązać wszystkie dobrze postawione pytania matematyczne[33]. Analiza pojęć jest fundamentem naszej działalności matematycznej, jest źródłem wiedzy i pewności. Omawiając program Hilberta (który nazywa nieudaną próbą materialistycznego ujęcia matematyki klasycznej), Godeł pisze, iż „pewności w matematyce nie uzyskuje się dzięki analizie fizycznych właściwości ciągów symboli, ale dzięki temu, że pogłębia się zrozumienie pojęć abstrakcyjnych, leżących u podstaw tworzonych przez nas systemów tych symboli”[34]. Metodą, jaka ma nam umożliwoć w istotę pojęcia zbioru jest fenomenologia. Jak wiadomo, Gödel od mniej więcej 1959 roku

Collected Works III., op. cit., s. 376.

[29] Idem: *What is Cantor's...,* op. cit.. s. 272.

[30] W. W. Tait: *Truth and proof: the plalonish of mathematics.* "Synthese". 69. 1986. s. 341-370.

[31] C. Parsons: *Platonism and mathematical intuition in Kurt Gödel's thought.* "Bulletin of Symbolic Logic", 1, 1995. s. 65.

[32] K. Gödel: *What is Cantor's...,* op. cit., s. 264.

[33] The modern development.... op. cit.. s. 384.

[34] Idem: *The modern development...,* op. cit., s. 382.

żywo interesował się Husserlem i jego fenomenologia miała prawdopodobnie wpływ na formowanie się teorii intuicji Godła[35].

Według Gödla, intuicja nie jest jedynym sposobem uzyskiwania wiedzy o prawdach matematyki. Drugim z kryteriów prawdziwości zdań matematycznych (w szczególności aksjomatów), jest ich *owocność.* Owocność aksjomatów może się przejawiać na kilka sposobów:

1. Mogą one umożliwić udowodnienie nowych twierdzeń. Dotyczy to zwłaszcza wypadku, gdy aksjomaty teoriomnogościowe umożliwiają udowodnienie twierdzeń z zakresu teorii liczb[36].
2. Mogą umożliwić uproszczenie dowodów i dostarczyć nowych metod rozwiązywania problemów z danej dziedziny[37].

Niezależnie zatem od ich wewnętrznej *(intrinsic)* konieczności, aksjomaty takie powinniśmy zaakceptować „przynajmniej w takim sensie jak dowolnądobrze ugruntowaną teorię fizyczną"[38], pisze Gödel. W tym samym artykule czytamy, że jak na razie nie można wskazać praktycznych zastosowań tego kryterium, bo bardzo mało wiadomo o konsekwencjach aksjomatów dużych liczb kardynalnych w teorii liczb, gdzie najlepiej byłoby je sprawdzić". W innym swoim tekście fakt ten wyjaśnia tym, że matematyka «nie nauczyła się» jeszcze korzystać z silnych aksjomatów teoriomnogościowych dla rozwiązywania problemów teorioliczbowych[40]. Gódel do końca życia poszukiwał rozwiązania CH. Odpowiedzi poszukiwał nie tylko wśród aksjomatów dużych liczb kardynalnych (w latach 60. okazało się zresztą, że nawet przyjęcie tych aksjomatów nie umożliwi udzielenia odpowiedzi na pytanie o prawdziwą wartość *continuum),* lecz próbował formułować także inne aksjomaty (dotyczące rodzin funkcji z N w N), jednak bezskutecznie[41].

Filozoficzne poglądy Gödla na matematykę pozostawały w ścisłym związku z jego wynikami formalnymi. Jego analizy filozoficzne pozostają w ścisłym związku z praktyką matematyczną. Z drugiej strony, poglądy filozoficzne Gödla stanowiły dla niego inspiracje i, jak sam pisał, umożliwiły mu uniknięcie „przesądów epoki", które powstrzymywały innych badaczy przed dokonaniem decydujących odkryć. „Moja obiektywistyczna koncepcja matematyki i metamatematyki (...), miała fundamentalne znaczenie dla moich prac z zakresu logiki"[42], napisał Godel w jednym z listów do Wanga. Gödlowi chodziło tu szczególnie o swobodne posługiwanie się metodami niekonstruktywnymi i definicjami niepredykatywnymi (tj. takimi, w któ-

[35] R. Tieszen: *Kurt Gödel and phenomenology.* "Philosophy of Science", 58, 1992, s. 176-194.

[36] K. Gödel: *What is Cantor's....* op. cit., s. 272.

[37] Ibid., s. 265.

[38] Ibid., s. 265.

Ibid., s. 272.

Idem: *Some basic theorems...,* op. ciL, s. 307.

[41] *Some considerations leading to the probable conclusion that the true power of the continuum is* ω_2, oraz: *A proof of Cantor's continuum hypothesis from a highly pleausible axiom about orders of growth.* Obie prace zamieszczone w *Collected Works III,* op. cit.

[42] Hao Wang: *From mathematics to philosophy.* New York: Humanities Press, 1974, s. 9.

rych odwołujemy się do ogółu obiektów, których definiowany obiekt jest elementem).

W myśl stanowiska konstruktywistycznego (którego reprezentantem był np. Poincare), posługiwanie się tego typu definicjami jest niedopuszczalne, gdyż nie można zakładać *uprzedniego* w stosunku do definicji istnienia obiektu, czy klasy obiektów. Gödel odrzuca takie ograniczenia, odwołując się do obiektywnego, tj. niezależnego od formułującego definicję matematyka, istnienia obiektów matematycznych. W wyraźny sposób Gödel pisze o tym w *Russell's mathematical iogic,* dyskutując problem błędnego koła w definicjach. Problem ten powstaje tylko w wypadku konstruktywistycznego traktowania matematyki, które Gödel odrzuca. „Jeśli definiowane obiekty istnieją niezależnie od naszych konstrukcji, nie ma nic absurdalnego w stwierdzeniu, że istnieją obiekty definiowalne wyłącznie w terminach ogółu obiektów, do których należą"[43]. Realizm jest więc niejako uzasadnieniem dla stosowanych metod.

Warto zwrócić uwagę na pewną niejasną wypowiedź Gödla z lat trzydziestych. W nadesłanym mu przez Grandjean'a w 1974 roku kwestionariuszu (którego nie odesłał, i który znajduje się w spuściźnie po Gödlu przechowywanej w Institute of Advanced Study w Princeton[44]) napisał wyraźnie, że stanowisko platonistyczne zajmował od ok. 1925 roku (tj. od 19 roku życia). Jednak niektóre jego wypowiedzi świadczą o tym, że stwierdzenie to prawdopodobnie nie w pełni odpowiada rzeczywistości, i że platonistyczne poglądy Gödla ukształtowały się później. W wykładzie wygłoszonym 29 i 30 grudnia 1933 roku, na spotkaniu Amerykańskiego Towarzystwa Matematycznego stwierdził, że nie można interpretować zdań matematyki jako posiadających znaczenie, gdyż to zmuszałoby nas do zajęcia stanowiska platonistycznego, „które nie może zadowolić krytycznego umysłu"[45]. Feferman wysuwa hipotezę, że platonistyczne poglądy Gödla formowały się stopniowo: w latach 30. Gödel zakładał istnienie liczb, ale nie zakładał obiektywnego istnienia przedmiotów teorii mnogości[46]. Nie jest jasne, jak należy interpretować tę wypowiedź Gödla; być może inna hipoteza Fefermana, mówiąca o „chwilowym zaniku wiary w platonizm teoriomnogościowy"[47] jest uzasadniona.

2. FILOZOFIA UMYSŁU. Gödel wypowiadał się na temat filozofii umysłu rzadko i jedynie w kontekstach szerszych wypowiedzi o filozofii matematyki. W pochodzącym z lat 30. rękopisie[48] Gödel pisze, że umysł nie jest maszyną i rozumowań matematycznych nie da się zmechanizować. Powołuje się on tutaj na swój wynik dotyczący niezupełności arytmetyki. Zauważa przy tym, że oczywiście są takie działy matematyki, w których rozumowania można zmechanizować, jak np. geometria elementarna. Nie da się jednak zmechanizować wnioskowań z zakresu teorii liczb, gdyż zawsze będą pojawiać się zdania nierozstrzygalne w danym formalizmie,

[43] K. Gödel: *Russel's...,* op. cit., s. 219.

[44] Hao Wang: *Reflections...,* op. cit., s. 20.

[45] K. Gödel: *The present Situation...,* op. cit., s. 50.

[46] S. Feferman: *Introductory note to *1933o.* W: *Collected Works III* op. cit., s. 40.

[47] Ibidem.

[48] K. Gödel: *Undecidable diophantine propositions.* W: *Collected Works Ul.* Op. cit.

a jednak równie zasadne, jak aksjomaty tego formalizmu[49]. Argumentacja tego typu pojawia się także w wykładzie Godła z 1951 roku, gdzie formułuje on tezę, że „albo umysł ludzki nieskończenie przewyższa wszelkie maszyny skończone, albo istnieją absolutnie nierozstrzygalne problemy dotyczące równań diofantycznych"[50].

Argumentem przeciwko mechanistycznej koncepcji umysłu jest także dla Gödla fakt, że nasze rozumienie pojęć abstrakcyjnych pogłębia się, że uznajemy coraz to nowe aksjomaty za prawdziwe. Tego nie potrafi zrobić komputer[51]. Wedle niego, „Umysł nie jest statyczny, ale stale się rozwija"[52]. Dlatego nie da się reprezentować umysłu wpostaci skończonej maszyny, gdyż nie jest wykluczone, że w miarę naszego coraz lepszego rozumienia pojęć, ilość stanów takiej maszyny musiałaby dążyć do nieskończoności. „Wydaje się — pisze dalej Gödel — że tego typu zjawisko faktycznie ma miejsce w trakcie procesu formowania coraz to silniejszych aksjomatów nieskończoności"[53].

3. METAFIZYKA. W opublikowanych pismach Gödla znajdziemy przede wszystkim wypowiedzi dotyczące filozofii matematyki i krótkie uwagi na temat filozofii umysłu. Jednak Gödel także interesował się (a może nawet przede wszystkim) ogólniejszymi problemami filozoficznymi. Od 1944 roku, jak pisze Feferman, Gödel zasadniczo zajmował się metafizyką i teologią[54]. W pozostawionej spuściźnie *(Nachlass)* znajduje się 15 zeszytów roboczych (Arbeitshefte), poświęconych filozofii i 3 poświęcone teologii[55]. Są one zapisane w systemie notacyjnym Gebelsberger, i jak na razie nie zostały odczytane. Wiedzę na temat poglądów filozoficznych Gödla musimy więc czerpać z niewielu opublikowanych do tej pory tekstów i z relacji mu współczesnych. Nieocenionym źródłem informacji na ten temat jest monografia Hao Wanga *Reflections on Kurt Gödel,* i z niej pochodzi znaczna część prezentowanych tu informacji. Stanowisko filozoficzne Gödla można najogólniej scharakteryzować jako antypozytywistyczne i pro-metafizyczne. W (niewysłanym) liście do Grandjeana z 1975 roku Gödel stwierdza, że „nie uważa, iż jego twórczość jest wyrazem intelektualnej atmosfery początków XX wieku, raczej stanowi jego przeciwieństwo". W wykładzie z 1961 roku z dezaprobatą wypowiedział się o duchu czasu *(Zeitgeist),* który jest przeciwny metafizyce i głębokim rozważaniom nad istotą rzeczy. Według Gödla, nasza epoka (dotyczy to szczególnie nauki i filozofii) ogranicza się jedynie do zbierania informacji, zaś rezygnuje z poznania natury rzeczywistości[56].

Od XVI w. brak jest prawdziwego postępu w rozumieniu, postęp przejawia się jedynie w ilości zgromadzonej informacji[57]. (Należy zaznaczyć, że Gödel nie był

[49] Ibid., s. 164.

[50] Idem: Some basie theorems.... op. cit.. s. 310.

[51] Idem: *The modern....* op. cit.. s. 384.

[52] Idem: *Sonie remarks on the undecidability results.* W: *Collected Works II.* op. cit., s. 306.

[53] Ibid., s. 306.

[54] S. Feferman: *Gödel's life....* op. cit., s. 13.

[55] Szczegółowo spuścizna Gödla jest omówiona w: J. W. Dawson: *The "Nachlass" of Kurt Gödel.* W: K. Gödel: *Collected Works III.* Op. cit.

K. Gödel: *The modern developrnent....* op. ciL, s. 376.

[57] Hao Wang: *Reflections...,* op. cit.. s. 165.

oczywiście wrogiem nauki; twierdził jedynie, że nauka nie jest w stanie udzielić odpowiedzi na wszystkie pytania). W wykładzie z 1961 roku Gödel dokonał prowizorycznej klasyfikacji stanowisk filozoficznych, w zależności od ich relacji do metafizyki. W grupie «prawej» znajdują się stanowiska prowadzące analizy metafizyczne i teologiczne, w «lewej» stanowiska scjentystyczne, pozytywistyczne, materialistyczne. Według Gödla, filozofia od czasów Renesansu rozwija się od «prawej do lewej strony». Szczególny wyraz znajduje to w fizyce, gdzie neguje się możliwość poznania świata i ogranicza jedynie do stawiania hipotez. Takie zjawisko jest, według Gödla, początkiem końca nauki teoretycznej.

Pesymizm poznawczy (sceptycyzm) Gödel przypisuje «lewej grupie» stanowisk filozoficznych. Sam, jako zwolennik «grupy prawej», jest optymistą. Wierzy w możliwość sformułowania spójnej i precyzyjnej doktryny metafizycznej, dzięki której będziemy mieli możność poznania pewnych podstawowych prawd[58]. Ideałem filozofii pierwszej byłaby metafizyka w ścisłej postaci, wzorowana np. na teorii grawitacji Newtona. Według Godła, do uprawiania metafizyki nie jest potrzebna duża ilość danych empirycznych, bo nauka jedynie posługuje się pojęciami, zaś zadaniem filozofii jest ich analiza i dążenie do ich lepszego rozumienia[59]. Gödel posiadał rozległą wiedzę, ale twierdził, że filozofia winna zajmować się jedynie tym, co jest podstawowe i istotne[60]. Rozwijana w ten sposób filozofia ma być precyzyjna, ale nie techniczna. Wang twierdzi, że Gödel, który zajął się teorią mnogości aby analizować podstawowe pojęcia, takie jak zbiór, w dzisiejszych czasach raczej nie zajmowałby się tą teorią ze względu na jej wysoce techniczny charakter[61].

Fakt, że na razie metafizyka jest tak odległa od celu, Gödel tłumaczy z jednej strony „materialistycznymi przesądami", z drugiej zaś błędami w dotychczasowym sposobie uprawiania teologii. Sam przyznaje, że nie jest w stanie nadać swoim analizom filozoficznym precyzyjnej formy, składając to na karb „słabo rozwiniętego stanu filozofii"[62]. Jako wyraz optymizmu Gödla można interpretować także stwierdzenie, że według niego Leibniz, mówiąc o *characteristica universalis,* nie miał na myśli projektu utopijnego[63].

W koncepcji metafizyki jako filozofii pierwszej, centralne miejsce miały zajmować pojęcia Boga i duszy. Wang relacjonuje ciekawą dyskusję pomiędzy Gödlem a Carnapem, która odbyła się 13 XI 1940 roku[64]. Teoria posługująca się pojęciami Boga i duszy jako pojęciami pierwotnymi, jest — według Gödla — nie mniej sensowna niż fizyka teoretyczna, której także nie da się wyrazić w terminach obserwacyjnych. Według Carnapa, pojęcia tego typu należą do czystej mitologii, zaś nauka jest w stanie wyjaśnić wszystko. W szczególności wiemy na podstawie psychoanalizy, twierdzi Carnap, że nasze potrzeby religijne, fakt tworzenia pojęcia Boga

[58] Ibid, s. 151.

[59] Ibid., s. 157.

[60] Ibid., s. 262.

[61] Ibid., s. 208.

[62] K. Gödel: *Some basie theorems...,* op, cit., s. 311.

[63] Idem: *Russell' s mathematieal logie,* op. cit., s. 321.

[64] Ibid., s. 217.

i uprawiania teologii mają swoje źródło w doświadczeniach wczesnego dzieciństwa. Gödel nie zgadza się z takim poglądem i twierdzi, że w każdym razie należy spróbować sformułować tego typu teorię. Można przypuszczać, że Gödel podejmował próby w tym kierunku (świadczy o tym ilość pozostawionych notatek z zakresu filozofii i teologii), ale jak dotąd — nie wiemy z jakim skutkiem. Znany jest jedynie jego dowód ontologiczny na istnienie Boga[65], a pozostałe pisma dopiero czekają na odczytanie.

Trudno dokonać podsumowania dokonań Gödla. Jeżeli chodzi o wyniki formalnologiczne, to jego pozycja jako najwybitniejszego logika XX wieku jest ugruntowana. Mało wiemy o jego pracach filozoficznych — za życia Gödla opublikowano ich bardzo niewiele, zaś te, które znajdują się w CW III to, można powiedzieć, jedynie wierzchołek góry lodowej. Spuścizna po Gödlu jest bardzo obszerna. Pozostaje mieć nadzieję, że jego prace doczekają się transkrypcji i obszernego opracowania, na jakie z pewnością zasługują.

[65] K. Gödel: *Collected Works III.* Op. cit., s. 403.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

STANISŁAW ZABIELSKI
UMCS w Lublinie

POSTULATY METODOLOGICZNE
w praktyce dydaktycznej historyka filozofii

Praktyka uniwersytecka ukazuje dotkliwy brak metodologicznych opracowań z zakresu niektórych dyscyplin naukowych. Dotyczy to również historii filozofii, przedmiotu wykładanego na niemal wszystkich kierunkach studiów akademickich, rozwijanego w sposób szczególny na wydziałach filozoficznych. Sytuacja ta może świadczyć o niedocenianiu wagi historii filozofii, szczególnie roli, jaką odgrywa ona w procesie ogólnej formacji człowieka wykształconego.

Praktyczne wiadomości z zakresu metodologii historycznofilozoficznej są bardzo potrzebne początkującym studentom oraz młodym pracownikom naukowym. Są one wręcz niezbędne w zakresie dydaktyki i w procesach badawczych.

Głównie wśród studentów dochodzi do częstych nieporozumień, trudności i rozczarowań wynikających z niezrozumienia specyfiki metodologicznej tej dziedziny wiedzy, jaką jest historia filozofii. Specyfikę tę stanowi przede wszystkim jej odrębność w stosunku do innych dyscyplin filozoficznych, jej osobliwy charakter, a wreszcie przedmiot, cel i metoda badań.

Motywem decydującym o wyborze filozofii jako kierunku studiów jest zwykle chęć poznania prawdy, sposobu rozumienia otaczającej nas rzeczywistości lub potrzeba odnalezienia sensu życia. W ramach wykładu historii filozofii prezentowane są natomiast liczne, często rozbieżne, a nawet wzajemnie sprzeczne poglądy i systemy. Może to powodować rozczarowanie wśród studentów, którzy nie tylko nie znajdują w takim przypadku odpowiedzi na interesujące ich pytania, ale mogą ponadto w ogóle zwątpić w wartość takiej wiedzy, jaką daje filozofia. Trudno się temu dziwić, gdyż już dawno rozbieżności wśród filozofów stanowiły argument przeciw samej filozofii.

Nieporozumienia tego typu mogą być usunięte dopiero w świetle próby określenia przedmiotu i charakteru historii filozofii. Nauka ta nie może dawać odpowiedzi wprost na temat rzeczywistości, ponieważ jej przedmiotem nie jest rzeczywistość jako taka, ale jej odbicie w ludzkim umyśle. Rzeczywistością zajmują się poszczególni myśliciele, kierunki i systemy filozoficzne. Przedmiotem historii filozofii nie jest rzeczywistość, ale konkretne poglądy filozofów na jej temat, jakie pojawiły się w dziejach ludzkości w porządku chronologicznym[1]. Przedmiot ten bywa nastę-

[1] „Historyka filozofii interesuje więc filozofia i jej problematyka. Filozofa natomiast interesuje rzeczywistość we wszystkich jej odmianach i on jest tym. który rozważając tę rzeczywistość w swoisty — filozoficzny sposób — tworzy filozofię, formułując odpowiednie pytania" (S. Swieżawski: *Zagadnienia historii filozofii.* Warszawa 1966, s. 385).

pnie uściślany, stanowią go więc twierdzenia i pytania filozoficzne, czyli problemy, a ponieważ doczekały się one utrwalenia w tekstach filozoficznych, stąd też teksty te również stanowią przedmiot historii filozofii[2].

Oczywiście, niemożliwe jest zajmowanie się wszystkimi poglądami filozoficznymi, jakie doczekały się literackiego ujęcia, z konieczności trzeba dokonywać wyboru. Stosowano przy tym różne kryteria: Hegel uważał, że należy zajmować się tylko czołowymi postaciami; Whitehead postulował, by uwzględniać wielkie i genialne filozofie, a pomijać wszystkio, co drugoplanowe; Bergson zaś sugerował, by zajmować się tylko „centralnymi intuicjami", które przybrały postać systemu. Wszystkie pozasystemowe filozofie znalazłyby się więc w tym przypadku poza zasięgiem studiów podejmowanych przez historyka filozofii[3].

Tak więc przedmiot historii filozofii jest szerszy niż przedmiot samej filozofii. Wynika to stąd, że historia filozofii jest nauką drugiego stopnia, jest metanauką, ponieważ nie zajmuje się samą rzeczywistością, ale pewnym sposobem jej pojmowania. Ten jej charakter daje szczególnie szerokie horyzonty poznawcze. Okazuje się mianowicie, iż większość dostrzeganych wcześniej sprzeczności miało charakter pozorny. Poszczególne rozwiązania, jako jednostronne, w tej perspektywie raczej się uzupełniają niż wykluczają. W konsekwencji historia filozofii jawi się jako nauka wyższego rzędu, jako ta wiedza, która przezwycięża ograniczenia samej filozofii, sprowadzające się głównie do jednostkowych i aspektowych ujęć. Tak rozumiany charakter historii filozofii pozwala jej niejako zintegrować rezultaty indywidualnych wysiłków i utworzyć, w ten sposób, pewien rodzaj superwiedzy, mającej moc wznieść się ponad ograniczenia czasu i przestrzeni[4]. S. Swieżawski, powołując się na Hegla i Gilsona, rozumie historię filozofii jako jedną, uniwersalną naukę, pozwalającą patrzeć na różne historyczne poglądy filozoficzne jako na „liczne owoce dojrzewające na jednym drzewie wieczystej filozofii". W tej perspektywie historia filozofii, „zawierając zasady wszystkich partykularnych filozofii, jest ową jedynie prawdziwą, obiektywną koncepcją, a raczej systemem filozoficznym"[5]. Z tego powodu niektórzy badacze utożsamiają historię filozofii wprost z samą filozofią[6]. Jednak ten pogląd nie jest powszechny. Wilhelm Dilthey na przykład inaczej ujmuje stosunek filozofii dó historii filozofii. Uważa on, że istnieją tylko poszczególne

[2] Tamże, s. 354. Zagadnienie przedmiotu historii filozofii podejmuje także R. Ingarden w artykule *O przedmiocie historii filozofii.* Sprawozdania PAU, t. 53 (1952), nr 5, Kraków 1954, s. 273-279. Pisze o tym również M. Kurdziałek w artykule *Aleksander Birkenmajer „historyk filozofii średniowiecznej".* „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki", R. 39 (1994), nr 1, s. 71-78.

[3] Por.: S. Swieżawski: *Zagadnienia historii filozofii.* Op. cit., s. 403.

[4] Wł. Tatarkiewicz ukazuje jeszcze jeden aspekt tej sprawy, stwierdzając, że nawet rezultaty pracy poszczególnych historyków filozofii mają swe istotne ograniczenia. Historia filozofii jest więc, według niego, rezultatem zbiorowego wysiłku. „Historycy są jak studenci w akademii, którzy malują z modelu; każdy siedząc w innym miejscu widzi inaczej, niemniej każdy może go odmalować wiernie. A różne punkty widzenia uzupełniają się i korygują wzajem" (Wł. Tatarkiewicz: *O pisaniu historii filozofii.* Sprawozdania PAU. t. 53, s. 141-147, 155-160).

[5] S. Swieżawski: Op. cit., s. 368. 375.

[6] M. Kurdziałek wyprowadza taki pogląd od heglistów, jak i od pozytywistów. Jedni i drudzy twierdzili, że nie ma historii różnej od filozofii pojętej bądź to jako proces dialektyczny, bądź też jako różne, niezależne od siebie, ahistoryczne, z reguły sprzeczne systemy (Zob.: M. Kurdziałek: Op. cit.. s. 72).

filozofie, nie zaś jakaś jedna filozofia. Stąd też, jego zdaniem, historia filozofii nie posiada żadnej wewnętrznej, koniecznej jedności. U każdego filozofa zyskuje inną treść i odmienny zakres. U jednego historia filozofii może stanowić drogę do ugruntowania nauk szczegółowych, u drugiego postęp w świadomości ducha, a jeszcze u innego — naukową wymianę myśli na temat doświadczenia czy wartości[7].

Dzięki takiemu sposobowi pojmowania charakteru przedmiotu historii filozofii można skutecznie odpierać zarzuty, iż prowadzi ona w sposób konieczny do sceptycyzmu i relatywizmu. Należy powiedzieć, że wręcz przeciwnie — właśnie dzięki swojej specyfice może stać się ona źródłem kształtowania pozytywnej postawy ludzkiego umysłu. Przez swój metaprzedmiotowy charakter historia filozofii daje wprost nieograniczone horyzonty widzenia i możliwości badania wszystkich istotnych problemów ludzkich. Uczy także ostrożności w formułowaniu kategorycznych twierdzeń filozoficznych, umożliwia też tak bardzo potrzebny w nauce umiar i dystans. Ponadto chroni przed niejednokrotnie zdradliwym, a nawet niebezpiecznym czarem „nowych" filozofii. Okazuje się bowiem, że większość, nawet współcześnie powstałych poglądów czy problemów, znana była w pewnym sensie już dawniej, choć może niezupełnie w tej samej postaci. Historia filozofii chroni przed jednostronnością ujęć, uczy także ekonomii myślenia. Znajomość bowiem dziejów ludzkich wysiłków intelektualnych sprawia, że nie musimy ciągle na nowo pokonywać przebytej już kiedyś przez kogoś drogi, że możemy się ustrzec czyichś błędów i powtórzeń, że możemy podejmować i kontynuować rozpoczęte i niedokończone próby, a przez to patrzeć dalej i szerzej.

Zasadniczy cel historii filozofii jest taki sam, jak każdej nauki, mianowicie — poznanie prawdy. Jednak rozbieżności rezultatów pracy wśród filozofów zdają się podważać taką tezę, a poza tym istnieje szeroko rozpowszechniony pogląd, że filozofia nie prowadzi do poznania prawdy, lecz raczej do sceptycyzmu i relatywizmu. Zarzut ten można by łatwo oddalić stwierdzeniem, że historia filozofii nie jest opisem rzeczywistości, o której traktują badane przez nią systemy filozoficzne, i fakt, że te ostatnie bywają fałszywe, nie może być podstawą kwestionowania jej wartości. Prawdziwość poznania polega — zgodnie z klasycznym sposobem pojmowania prawdy — na jego zgodności z rzeczywistością, a historia filozofii nie pośredniczy w osiąganiu tej prawdy przez odpowiednie poglądy filozoficzne. Jej wartość jest w zasadzie niezależna od tego, czy te ostatnie są prawdziwe czy nie.

Powyższe zagadnienie poruszał S. Kamiński w swoim wykładzie monograficznym wygłoszonym w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1985 roku. Twierdził wówczas, że w zasadzie prawda nie stanowi bezwzględnie koniecznego kryterium poznania naukowego. Prawda nie jest więc — według S. Kamińskiego — kryterium naukowości jakiegoś twierdzenia. Jeżeli nawet ktoś wykaże, że jakieś twierdzenie nie jest prawdziwe, to nie znaczy to zarazem, iż było ono nienaukowe. Uczony oczywiście zawsze dąży do prawdy i chce ją poznać. Stwierdzenie, że nie każda prawda jest naukowa i że nie wszystko, co jest naukowe jest prawdziwe, znaczy — według S. Kamińskiego — iż nie zawsze da się wykazać, że coś jest prawdziwe łub nie. Rozbieżności wśród filozofów tłumaczył aspektywnością

[7] Zob.: W. Dilthey: *O istocie filozofii i inne pisma.* Warszawa 1987, s. 4-5.

prawdy: Jeśli bowiem nawet jakieś zdania dotyczące tych samych faktów nie są zgodne, to wcale nie musi to oznaczać, że jedno z nich jest fałszywe. Może bowiem być tak, iż oba te zdania są prawdziwe albo oba są fałszywe. My zawsze poznajemy aspektywnie, zaś prawda ma charakter wieloaspektowy, stąd rezultaty naszego poznania mogą się uzupełniać, a nie tylko wykluczać".

Myśl ta może stanowić odpowiedź na pytanie o problem prawdy w historii filozofii. Oczywiście, podejmowano również inne rozwiązania. Mianowicie Hegel uważał, że w historii filozofii trudno jest w ogóle szukać prawdy. Uzasadniał to tym, iż prawda jest z istoty swej wieczna i niezmienna, a wszelka rzeczywistość w aspekcie trwałości i niezmienności może być tylko przedmiotem dociekań filozoficznych, nie zaś historycznych. Historia filozofii zajmuje się, jego zdaniem, tym, co zmienne i co minęło, a prawda jest nieprzemijająca. S. Swieżawski wspominarównież o takich stanowiskach, które w ogóle prawdę i fałsz usuwają nie tylko z terenu badań historycznych, ale i z samej filozofii, w której wszystkie problemy wydają się być uwarunkowane czasowo. Skrajne stanowisko w tej kwestii głosi, że filozofia to zbiór głupstw i zaistniałych błędów[8].

Historia filozofii operuje specjalną kategorią prawdy. Jest to prawda historyczna, która dotyczy nie tyle zgodności konkretnych twierdzeń filozoficznych z rzeczywistością, ile zgodności prezentowanych w historii filozofii opisów cudzych poglądów z faktycznymi myślami i intencjami ich twórców. Prawda ta dotyczy również zgodności wypowiedzi na temat różnych twierdzeń z obiektywnym sensem zawartym w konkretnych tekstach filozoficznych. S. Swieżawski podaje bliższe określenie prawdy historycznej. Otóż prawda „polega na tym, że analizowane i odtwarzane przez nas poglądy filozoficzne rzeczywiście istniały, że znajdują one pełne pokrycie w badanych przez nas źródłach, że dla ich rekonstrukcji i zrozumienia wykorzystaliśmy wszystkie źródła, jakie powinniśmy byli wykorzystać, i żeśmy te źródła poprawnie zrozumieli i zinterpretowali"[9]. W innej swej publikacji S. Swieżawski podaje podobne określenie prawdy historycznej, w świetle którego polega ona na „wciąż rosnącej zgodności hipotez historyka z zespołem badanych faktów". Służenie tej prawdzie uważa on za najwznioślejszy cel historyka filozofii[10].

Cel i zadania historii filozofii można przedstawić w sposób bardziej konkretny. Jeżeli bowiem za prawdę uważamy zgodność wytworów naszego umysłu z rzeczywistością, a w przypadku prawdy historycznej — zgodność wytworów naszego umysłu z historycznymi tezami filozoficznymi i sposobami rozumienia tych tez przez ich twórców, to owo „uzgadnianie naszego umysłu" z tezami filozoficznymi też może stać się celem historyka filozofii. Chodzi po prostu o rozumienie dawniej wygłoszonych poglądów. Jest to cel badawczy historyka filozofii, natomiast uprzystępnianie takiego rozumienia innym (studentom, słuchaczom, czytelnikom) stanowi cel dydaktyczny. Temu ostatniemu służy wykład historii filozofii. Wykład, czyli prezentację dziejów filozofii, można również traktować jako cel historyka filozofii.

[8] Zob.: S. Swieżawski: Op. cit., s. 278. 413.

[9] Tamże, s. 410.

[10] Tegoż: *Rola historii filozofii w formacji umysłowej.* W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej.* Lublin 1973, s. 265-271.

Toczyły się jednak spory na temat rozumienia charakteru takiego wykładu. Jedni uważali, że celem historii filozofii jest sam opis, czyli „czysta faktografia" polegająca, w zakresie studium dziejów filozofii, na samym tylko jak najbardziej skrupulatnym odnotowywaniu i rejestrowaniu faktów filozoficznych, z powstrzymywaniem się czy też zredukowaniem do minimum wszelkiej interpretacji tych faktów. Pogląd taki reprezentowali myśliciele wywodzący się z kręgów pozytywistycznych. Zarówno S. Swieżawski jak i Wł. Tatarkiewicz uważają, że taki typ uprawiania dziejopisarstwa w filozofii nie jest wystarczający".

S Kamiński mówił o stanowiskach wychodzących poza pozytywistyczne rozumienie celów poznania historycznego. Według tych poglądów, celem takiego poznania byłoby, oprócz opisu, wyjaśnianie oraz ocena, czyli wartościowanie, bowiem dopiero połączenie opisu z wyjaśnianiem i oceną może przyczynić się do osiągnięcia istotnego celu historii filozofii, jakim jest rozumienie. Tę samą myśl wyraża również Wł. Tatarkiewicz, gdy dzieli twierdzenia filozofii na trzy rodzaje: uogólnienia jednostkowych twierdzeń dotyczących faktów filozoficznych, twierdzenia tłumaczące te fakty i twierdzenia wartościujące, czyli oceny[12].

Rezultatem końcowym wysiłków historyka filozofii jest więc wykład. Wykład taki przybiera najczęściej postać teorii, czyli hipotezy tłumaczącej dzieje filozofii w odpowiednich jednostkach czasowych albo poglądy poszczególnych filozofów. Może on mieć formę słowną lub pisemną, może przybierać kształt opracowania monograficznego, rozprawy lub artykułu, często przybiera postać podręcznika[13].

Można mieć nadzieję, że popularyzowanie problematyki związanej z metodologią historii filozofii może przyczynić się do wzrostu jej wpływów na polu dydaktycznym i badawczym. Znajomość bowiem pewnych zasad mogłaby pomóc nie tylko w bardziej efektywnym korzystaniu z wykładów i literatury filozoficznej, ale mogłaby również wpływać na poziom prac dyplomowych i innych opracowań w dziedzinie filozofii i jej historii.

[11] S. Swieżawski: *Zagadnienia...,* op. cit.. s. 155-156; Wł. Tatarkiewicz: *O pisaniu...,* op. cit., s. 143.

[12] Wł. Tatarkiewicz: *O pisaniu...,* op. cit.. s. 155-156.

[13] Zob. S. Swieżawski: *Zagadnienie...,* op. cit., s. 715, 821.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

HENRYK BENISZ
AWF w Warszawie

POMIĘDZY MĄDROŚCIĄ A GŁUPOTĄ

„Z bogów żaden nie filozofuje ani nie pragnie mądrości — on ją ma; ani żadna inna istota mądra nie filozofuje. Głupi też nie filozofują i żaden z nich nie chce być mądry. Bo to właśnie jest całe nieszczęście w głupocie, że człowiek nie będąc ani pięknym i dobrym, ani mądrym, przecie uważa, że mu to wystarczy”[1].

Diotyma z Montinei

Wstęp do problematyki mądrości i głupoty

Kwestia mądrości i głupoty jest bardziej złożona, niż nam się to na ogół wydaje. Wprawdzie istnieją różnego rodzaju „normy”, pozwalające w przybliżeniu określić, czy mamy do czynienia z mądrością, czy też z głupotą, ale bywają one bardzo, a nawet całkowicie mylące. Parafrazując znane powiedzenie, można stwierdzić, że mądrość nie jedno ma imię... Warto chyba przyjrzeć się temu zagadnieniu, posiłkując się także „klasycznymi”, chociaż często jakby zapomnianymi lub jawnie niedocenianymi tekstami Erazma z Rotterdamu. Napisał on bowiem nie tylko słynną i pozornie żartobliwą, a przez to kontrowersyjną *Pochwałę głupoty,* która była i jest do dzisiaj komentowana na wiele sposobów. Erazm jest autorem również innych, całkiem poważnych dzieł, prezentujących określone, i nadal w wielu środowiskach „żywe”, stanowisko filozoficzno-światopoglądowe[2]. Do nich także wypada się więc odwołać, zwłaszcza zaś przy omawianiu problemu mądrości i głupoty, który w twórczości Erazma zajmuje pierwszorzędne miejsce[3].

Teksty Erazma pozwolą nam ukazać tradycyjne, platońskie ujęcie kwestii mądrości i głupoty, w szerszym kontekście. Niewątpliwie jednak „centralnym punktem”

[1] Platon: *Uczta.* W: *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon.* Warszawa 1982, s. 103.

[2] Nie można więc zgodzić się z opinią „uznanego" znawcy Erazma, twierdzącego iż *„Pochwała głupoty* była najlepszym dziełem Erazma. Napisał inne, może bardziej uczone, może bardziej pobożne, może wywierające równie wielki, albo nawet większy wpływ na jego epokę. Przeżyły swój czas. Nie przemijająca miała pozostać jedynie wartość *Moriae economium"* (J. Huizinga: Erazm. Warszawa 1964, s. 111-112).

Świadczą o tym choćby tytuły pomniejszych „rozprawek" Erazma, do których — chcąc utrzymać limit objętościowy niniejszego opracowania — nie będzie już można się odwołać: *Zbyt późno nabierają rozumu Frygowie; Rybak ukłuty mądrzeje; Głupiec poznaje dopiero po fakcie; Mądry głupiec po szkodzie; Głupi głupstwa rzecze; Zbyt późno mądrzeją Kumańczycy; Tylko głupi pyszni się, jakby był Jowiszem* (Zob.: Erazm z Rotterdamu: *Adagia.* Wro-cław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973).

wszelkich rozważań na ten temat powinna pozostać filozoficzna postawa Sokratesa, myśliciela uznawanego — nie bez racji — za ideał filozofa i godny naśladowania przykład prawego człowieka.

Przenieśmy się więc najpierw „w czasie i przestrzeni" do domu Agatona, w którym odbywała się słynna biesiada opisana przez Platona, w której także uczestniczył zaproszony Sokrates. Podczas wspomnianej biesiady, podczas której żywo dyskutowano na temat Erosa i miłości, Sokrates opowiadał swym przyjaciołom o szczególnej rozmowie, jaką odbył z niewiastą z Wieszczego Grodu. Od niej dowiedział się, że istnieje coś pośredniego pomiędzy mądrością bogów (i innych, bliżej nie określonych istot), a głupotą ludzi (tych co najmniej, którzy nie chcą stać się mądrymi). Owo *pomiędzy* zarezerwowane jest dla miłośników mądrości (filozofów), w tym również dla Erosa, pół-boga istniejącego „na granicy" dwóch światów: boskiego i ludzkiego, i sprawiającego, „że się to wszystko razem jakoś trzyma"[4].

Eros jest postacią niezwykle zagadkową, dla której filozofowanie jest sposobem bycia. Będąc pół-bogiem, nie jest już człowiekiem, ale także nie jest jeszcze bogiem. Jako taki, przestaje być kimkolwiek, a właściwie — przestaje być w ogóle. Stąd też Diotyma widzi w Erosie nie *przedmiot* miłości, ale samą miłość, dzięki której można „posiąść" piękno, dobro nieśmiertelność, wiekuisty byt, tzn. wznieść się z (ludzkiego) poziomu miłowania pięknych ciał do (boskiego) poziomu miłowania prawdziwego piękna samego w sobie, które jest „nieskalane, czyste, wolne od obcych pierwiastków, nie splamione ludzkimi wnętrznościami i barwami, i wszelką lichotą śmiertelną (...), nadświatowe, wieczne, jedyne, niezmienne"[5].

Wydaje się więc, że pod pojęciem *boskości* należy rozumieć kategorię filozoficzną, tożsamą ze „wsobnością" świata. W *boskości* wszystko jest doskonałe, czyli takie, jakie jest *w sobie,* a nie *dla nas.* Aby dotrzeć do pierwotnej doskonałości rzeczy (idei), trzeba uwolnić się od przyzwyczajeń i powierzchownych wyobrażeń na jej temat Filozoficzna „pobożność" byłaby więc wiernym i konsekwentnym dążeniem do odkrycia *boskiego* wymiaru świata. Filozofia jest jakby „zanurzona w duchu", czy też — przybliżając się do sformułowań użytych przez Diotymę — dokonuje się poprzez duchy sfery *pomiędzy.* Dlatego „kto się na tych rzeczach rozumie, ten jest człowiekiem uduchowionym"[6].

Przykładem prawdziwie „uduchowionego" człowieka jest Sokrates, i to bez względu na to, w jakim stopniu jego literacka postać została wystylizowana (dodatkowo „uduchowiona") przez Platona. Sposób, w jaki Sokrates rozmawiał z ludźmi (pozornie mądrymi), obrazuje przecież jego intuicję stopniowego wnikania we „wsobność", a więc w *boskość* świata. Całe życie Sokratesa było poszukiwaniem i odkrywaniem tak pojętej *boskości.* Nie bezpodstawie więc Alkibiades zaczyna chwalić Sokratesa, porównując go z wychwalanym wcześniej Erosem, „wielkim duchem"[7] sfery *pomiędzy.* W tym kontekście bardziej zrozumiałe staje się — dotyczące Sokratesa—spontanicznie szczere wyznanie Alkibiadesa: „A nie wiem, czy

[4] Platon: *Uczla.* Op. cit., s. 101.

[5] Tamże, s. 116.

[6] Tamże, s. 101.

[7] Tamże.

kto kiedykolwiek, gdy on był poważny i otwarty, popatrzył w niego i czy widział skarby, które w nim są. Ja je już raz widziałem i taicie mi się boskie wydały i złote, i przecudne, żem się po prostu jego niewolnikiem poczuł od tej chwili”[8]. „Uduchowienie” Sokratesa zostało nawet potwierdzone przez „boga w Delfach”, sprowokowanego przez Chajrefonta do wyrażenia swej opinii na temat chętnego do rozmów ateńskiego mędrca. Na pytanie, czy istnieje ktoś mądrzejszy od Sokratesa, Pytia odparła: „nikt nie jest mądrzejszy”[9]. Odpowiedź ta nosi w sobie cień dwuznaczności, ponieważ z faktu, że nie istnieje nikt mądrzejszy od Sokratesa nie wynika, że Sokrates jest niezwykle mądry. Przyjmijmy jednak taką interpretację słów wyroczni, jaką sugeruje nam w swym dialogu Platon. Skąd zatem bierze się rzekoma mądrość Sokratesa? Można sądzić, że stąd, iż był on krytyczny wobec posiadanej przez siebie wiedzy, a ściślej — potrafił przyznać się przed sobą do niewiedzy. Po przyparciu swego rozmówcy „do muru” konstatował: „Jemu się zdaje, że coś wie, choć nic nie wie, a ja, jak nic nie wiem, to mi się nawet i nie zdaje. Więc może o tę właśnie odrobinę jestem od niego mądrzejszy, że jak czego nie wiem, to i nie myślę, że wiem”[10].

Sokrates czuł wewnętrzną potrzebę nieustannego „sprawdzania” swej mądrości. Chciał się ostatecznie przekonać, czy wyrocznia miała w jego przypadku słuszność, czy się myliła. Wprawdzie nie poczuwał się „ani do wielkiej, ani do małej mądrości”", jednak rozmowy z ludźmi, którzy innym i sobie samym wydawali się mądrzy, zdawały się potwierdzać orzeczenie delfickiej wyroczni: oni mniemania (wiedzę pozorną) brali za mądrość. Toteż czuł się kim innym w ateńskiej zbiorowości i pytał samego siebie: „Czy zostać tak jak jestem i obejść się bez ich mądrości, ale i bez tej ich głupoty, czy mieć jedno i drugie, jak oni? ”[12]. Innymi słowy: czy dalej szukać prawdziwej mądrości, ale nie być uważanym za mądrego, czy też — przeciwnie — być uważanym za mądrego, ale nim nie być? Konkluzja jest jednoznaczna: „Odpowiedziałem i sobie i wyroczni, że mi się lepiej opłaci zostać tak, jak jestem”[13].

Mądrość „duchowa”. Heroizm Sokratesa

Praktyka rozmów Sokratesa z obywatelami Aten nie pozostawała bez echa. Głupota — nie tolerując obok siebie mądrości — zawsze próbuje ją ośmieszyć i zniszczyć. W przypadku Sokratesa, głupota posłużyła się Arystofanesem i Meletosem. Pierwszy z nich przedstawił Sokratesa w swej komedii jako postać zabawną i niedorzeczną, zaś drugi przeciwko Sokratesowi sformułował nieprawdziwą, a nawet oszczerczą skargę do sądu. Intryga została w głupio-przemyślny sposób uknuta, a jej pożywką była głupota „szerokich kół”. Gdyby głupota miała okazać się niewystarczająca, to na wszelki wypadek posłużono się jeszcze przekupstwem. Cel musiał być osiągnięty (zniszczony). Czyim właściwie Sokrates był celem? Owych

[8] Tamże, s. 124

[9] Platon: *Obrona Sokratesa.* W: op. cit., s. 252.

[10] Tamże, s. 253.

[11] Tamże, s. s. 252.

[12] Tamże, s. 255.

[13] Tamże.

szerokich kół? Nie, głupoty. Szerokie koła same w sobie zawsze są nijakie: „Ani mądrym człowieka nie zrobią, ani głupim; ot, robią to, co im się trafi”[14]. Sama głupota wydała wyrok na Sokratesa, zanim sprawa znalazła się w sądzie. Wystarczyło powiedzieć: „mądry jest”[15], i to już przesądzało dalszy bieg zdarzeń.

Czy możliwe jest w ogóle prowadzenie racjonalnego dyskursu z głupotą? Jeśli nie, to jakie źródło miała nieprzejednana postawa Sokratesa i jego chęć zmagania się z głupotą? Czy takie postępowanie nie było naiwne, wręcz... głupie?

Poszukując odpowiedzi na takie pytanie, odwołajmy się do heroicznej dzielności Sokratesa, charakteryzującej go zarówno w kwestiach teoretycznych, jak i w działaniu praktycznym. Poczuwał się on bowiem do konieczności konsekwentnego respektowania zobowiązań natury wewnętrznej (posłuszeństwo „bogu” w umiłowaniu mądrości), oraz zewnętrznej (posłuszeństwo legalnej władzy, w tym również zwierzchnikowi wojskowemu). Jedno i drugie było dla Sokratesa „staniem w szeregu”, czyli heroicznie dzielnym odpieraniem „nieprzyjaciela”: „Gdzie człowiek raz stanie do szeregu, bo to uważał za najlepsze, albo gdzie go zwierzchnik postawi, tam trzeba, sądzę, trwać mimo niebezpieczeństwa; zgoła nie biorąc w rachubę ani śmierci, ani niczego innego oprócz hańby”[16].

Wierność zobowiązaniom w sprawach „teoretycznych” była dla Sokratesa tak samo ważna, jak wierność w sprawach praktycznych. Obie znamionują, jego zdaniem, prawdziwie dzielną postawę człowieka nie lękającego się nawet największych niebezpieczeństw. W trakcie swej obrony Sokrates kategorycznie stwierdza: „Więc ja bym strasznie postąpił obywatele, gdybyn wtedy na rozkaz wodzów, którychżeście wy obrali i postawili nade mną pod Potideą, pod Amfipolis i pod Delion, trwał tam, gdzie mi oni kazali, tak samo jak i każdy inny obywatel i narażał się naśmierć, akiedy mi rozkazywał bóg, jak ja sądziłem i byłem przekonany, żem powinien życie poświęcić ukochaniu mądrości i badaniu siebie samego i drugich, gdybym miał ze strachu przed śmiercią, czy wszystko jedno przed czym, opuszczać szyk”[17].

Heroizm Sokratesa nie dopuszczał żadnych kompromisów, będących rozwiązaniami sprzeciwiającymi się dzielności. Nawet próba utraty życia nie byłaby w stanie zatrzymać Sokratesa „w pół drogi do prawdy”: „Posłucham boga raczej aniżeli was i póki mi tchu starczy, póki sił, bezwarunkowo nie przestanę filozofować i was pobudzać, i pokazywać drogę każdemu, kogo tylko spotkam (...), i jeśli dojdę do przekonania, że on nie ma dzielności naprawdę, a tylko tak mówi, to będę go poniewierał, że o największe wartości najmniej dba, a rzeczy lichsze wyżej stawia. I tak będę robił młodym i starym, i kogo tylko spotkam, i swoim i obcym”[18].

Sokrates nawet porównuje siebie do bąka, siadającemu miastu na kark: „Ono niby koń wielki i rasowy, ale taki duży, że gnuśnieje i potrzebuje jakiegoś żądła, żeby go budziło”[19]. Będąc „bąkiem”, daleki jest od wysysania cudzej krwi. Raczej dąży

[14] Platon: *Kritin.* W: Op. cit.. s. 318.

[15] Idem: *Obrona...,* op. cit., s. 255.

[16] Tamże, s. 248.

[17] Tamże, s. 265.

[18] Tamże, s. 267.

[19] Tamże, s. 269.

do tego, aby cudza krew nie była niesprawiedliwie przelewana, jak to miało się stać z Leonem Salamińczykiem: „Wtedy ja nie słowem, ale czynem dowiodłem, że mi na śmierci zależy, przepraszam, ale... ani tyle! a żeby niczego nieuczciwego, ani bezbożnego nie zrobić, na tym mi tylko zależy i koniec”[20]. W swej obronie Sokrates stwierdza stanowczo: „Wobec tego, Ateńczycy — czy wy posłuchacie Anytosa, czy nie i czy mnie wypuścicie, czy nie wypuścicie, ja nie będę postępował inaczej; nawet gdybym miał nie jeden, ale sto razy umrzeć”[21]. Bojaźń przed śmiercią jest niegodna prawdziwego filozofa. Świadczyłaby ona bowiem o tym, że nie jest on miłośnikiem mądrości, ale człowiekiem, który swe nadzieje pokłada w dobrach doczesnych i samozadowoleniu: „Zaraz wiesz, co myśleć o człowieku, jeśli zobaczysz, że się któryś wzdraga i niepokoi, kiedy ma umrzeć; zaraz widać, że to z pewnością nie filozof (który mądrość kocha), tylko ktoś, kto kocha ciało; ten sam człowiek z pewnością kocha i pieniądze, i sławę; albo jedno z tych dwojga, albo i jedno, i drugie”[22].

Sokrates poddaje krytyce ludzi, kierujących się „naiwnym rozsądkiem”, nie zaś rozumem. Poszukują oni w życiu jedynie przyjemności, i aby doznawać jednych, muszą rezygnować z drugich. W ten sposób czasem udaje im się „rozsądnie” opanować samych siebie. Jednak taka „wymiana przyjemności” — porównywana przez Sokratesa do wymiany pieniędzy — nie wnosi do życia niczego wartościowego. Jedyną „prawdziwą monetą” jest rozum: „Cokolwiek za niego dostaniesz czy kupisz, to tylko jest rzeczywiste: i męstwo, i rozsądek, i sprawiedliwość, i w ogóle prawdziwa dzielność, na rozumie oparta, czy tam przychodzą czy odchodzą przyjemności i obawy i te tam inne wszelkiego rodzaju rzeczy; jeśli przy nich nie ma rozumu, tylko się jedną z nich wymienia na drugą, taka dzielność to bodaj że będzie tylko marą jakąś i ułudą: doprawdy że nie godna człowieka wolnego; nie będzie w niej ani odrobiny zdrowia ani prawdy. Prawda zaś to oczyszczanie pewne od wszelkich tego rodzaju rzeczy, a rozsądne panowanie nad sobą i sprawiedliwość, i męstwo, i nawet sam rozum, to też bodaj że nic innego, jak tylko pewne oczyszczenie”[23].

Dopiero dzięki „oczyszczającej” mądrości, inne dobra nabierają sensu i wartości. Bez niej — lub — tym bardziej — w obliczu głupoty, ich wartość radykalnie się obniża: „Jeśli nimi kieruje głupota, to są większym złem niż ich przeciwieństwa, bo lepiej mogą służyć temu, co nimi rządzi a jest złe. A jeśli rozsądek i mądrość, stają się większymi dobrami. A samo przez się żadne z nich nic nie jest warte”[24]. Wynika stąd, że „z innych rzeczy żadna nie jest ani dobrem, ani złem, a tylko z tych dwóch rzeczy jedna, mądrość, jest dobrem, a głupota — złem”[25].

Mądrość „cielesna”. Hedonizm Głupoty

Zupełnie inaczej wygląda mądrość widziana oczami Głupoty (głupoty upersonifikowanej). Nie jest już ona celem czy ideałem, ku któremu byłaby zorientowana

[20] Tamże, s. 272).

[21] Tamże, s. 268.

[22] Platon: *Fedon.* W: op. cit., s. 389.

[23] Tamże, s. 391.

[24] Platon: *Eutydem.* Warszawa 1957. s. 21.

[25] Tamże.

poznawcza aktywność rozumu. Nie jest już również atrybutem pięknego i wartościowego życia. Mądrość „duchowa", zamiast uwzniaślać życie, wyraźnie je pod każdym względem zubaża. Miłośnik mądrości jest anty-wzorem, ponieważ zdobywana z mozołem mądrość działa na niego destrukcyjnie: „Czy nie widzicie, jak to ci nachmurzeni ludzie, którzy czy to ugrzęźli we filozofowaniach, czy w jakichś poważnych i uciążliwych sprawach praktycznych, jak to oni nieraz już się postarzeli, zanim jeszcze doszli do rozkwitu młodości, bo widocznie troski i nieustanne gwałtowne borykanie się z myślami powoli z nich wysysa ducha i ich soki żywotne? A przeciwnie, moje głuptaski są tłuściutkie, z cerą lśniącą i wypielęgnowaną"[26].

Żyć w zgodzie z sobą i z własną naturą—oto recepta na bycie szczęśliwym. Ci, którzy chcą stać się mądrzy, „grzeszą" ponadludzkimi ambicjami, a ich starania są skazane na porażkę: „Jak więc wśród ludzi najdalsi od szczęśliwości są ci, którzy do mądrości się garną — podwójnie głupi, skoro urodziwszy się ludźmi, zapominają jednak o tym, kim są, i o bytowanie bogów nieśmiertelnych się kusząc za przykładem gigantów wydają wojnę naturze przy pomocy nauk, niby maszym wojennych, z nią walcząc — tak najmniej biedni wydają się ci, którzy do bydlęcego umu i tępoty się zbliżają i o nic się, co by ponad człowieka wychodziło, nie silą".

Głupi, którzy nie chcą za wszelką cenę udawać mądrych, żyją sobie spokojnie i dostatnio: „Frotuna kocha tych, co niezbyt mądrzy, co mają więcej zuchwalstwa niż rozumu (...). Mądrość odbiera odwagę i dlatego powszechnie widzicie, że owi mądrzy borykają się z ubóstwem, z głodem, z mrokiem, że żyją w zaniedbaniu, w zapomnieniu, w nienawiści, głupcy natomiast opływają w pieniądze, dostają się do steru państw, krótko mówiąc: kwitną na wszelkie sposoby". Zatem życie obchodzi się znacznie łagodniej z głupszymi niż z mądrymi: „Porównajmyż my teraz dolę jakiego tam chcecie mędrca z dolą takiego głuptaka! Wyobraźcież sobie, że płuptakowi przeciwstawiamy wzór mądrości, człeka, co całe dzieciństwo i młodość strawił na zgłębianiu wszelkiej nauki i najpiękniejszą część życia strwonił na ciągłe nocne czuwania, na troski i trud w pocie czoła, a który i w całym dalszym życiu nigdy nie zakosztował ani krztyny przyjemności — zawsze grosz każdy ściskający, zawsze ubogi, smutny, zasępiony, sobie samemu niechętny i twardy, innym ciężki i nienawistny, wyblakły, wychudły, chorowity, z ciekącymi oczyma, o wiele przed czasem postarzały i posiwiały, przed czasem też z życia odchodzący"[29].

Nawet bardzo prozaiczne czynności i typowe sytuacje z życia codziennego przerastają możliwości mędrca i powodują, że jego „duchowa" mądrość jest przyczyną ogólnego niepowodzenia, a nawet klęski: „Zaproś takiego mędrca do stołu — zwarzy wszystko albo markotnym milczeniem, albo nieznośnymi, dokuczliwymi pytaniami. Przyzwij go do tańca—będziesz miał podrygującego wielbłąda. Ściągnij go na publiczną zabawę — samą już krzywą gębą zepsuje uciechę ludziom (...). Przyłączy się do rozmowy i od razu wszyscy milkną, jak w bajce na widok wilka. Czy trzeba coś kupić, czy umowę jakąś zawrzeć, czy krótko mówiąc załatwić coś

[26] Erazm z Rotterdamu: *Pochwała głupoty.* Wrocław 1953, s. 28.

[27] Tamże, s. 68.

[28] Tamże, s. 140-141.

[29] Tamże, s. 72.

z tych rzeczy, bez których nie można pędzić tego codziennego życia — zawsze powiesz, że taki mądrala to raczej kół, a nie człowiek”[30].

Człowiek mądry jest zupełnie nieprzystosowany do prowadzenia życia wespół z głupimi. Zawsze odstaje od innych i nie potrafi nawiązać z nimi kontaktu. Zważywszy, że jest on w zdecydowanej mniejszości, nie ma najmniejszych szans na powodzenie: „Bo czy dzieje się w ogóle coś między ludźmi, co by nie jeżyło się od głupoty i czego by nie robili głupcy i dla głupców? Gdyby jakiś pojedynczy człowiek chciał wszystkim iść na przekór, to bym mu radziła, aby naśladował Tymona — wyniósł się gdzieś na pustynię i tam sobie sam używał na swojej mądrości”[31].

Głupota jest swoistą roztropnością, mądrością „cielesną”, która przejawia się w bezkrytycznym braniu życia takim, jakie ono jest i czerpaniu zeń jak najwięcej przyjemności. Tak rozumiana roztropność staje się zasadniczym przeciwieństwem mądrości „duchowej”: „Jeżeli roztropność polega na doświadczeniu, to komuż to przysługuje zaszczyt jej tytułu, czy mądremu, który bądź to z poczucia wstydu, bądź to z nieśmiałości do niczego się nie bierze, czy głupiemu, którego od niczego nie odstrasza ani wstyd, bo go nie ma, ani niebezpieczeństwo, którego się nie domyśla? Mądry szuka ucieczki w starych księgach, z których uczy się czystych subtelności słownych. Głupi, pchając się wręcz do niebezpiecznych spraw, prawdziwej chyba uczy się roztropności”[32].

Po cóż w takim razie mądrość „duchowa” i zdobywanie innej wiedzy niż ta, którą wszyscy w naturalny sposób już posiadają? Czy ambicja bycia mądrym nie jest jakimś zasadniczym nieporozumieniem?: jak nie ma nic głupszego od opacznej mądrości, tak nic nieroztropniejszego od roztropności nie na miejscu. Bo przecie nie na miejscu jest ten, kto się nie dostosowuje do danych okoliczności, kto «wlazłszy między wrony, nie chce krakać jak i one» (...). Przeciwnie, kto naprawdę roztropny, ten, skoro jest człowiekiem, nie chce być mądrzejszy niż człowiekowi przystoi i razem z wszystkimi ludźmi albo dobrowolnie oczy przymyka, albo uprzejmie razem z nimi daje się zwodzić”[33]. Nawet w dziedzinie nauki mądrość nie jest wskazana i w rezultacie nie popłaca. Najwyżej cenione są te dziedziny wiedzy, w których pojawia się najmniej mądrości. Nie dziwi więc to, że „filozofowie głodują” i tylko niewielu interesuje się ich dociekaniami. Najlepiej zaś unikać nie tylko mądrości, ale i wszelkich nauk, bowiem „los jest najbardziej łaskawy dla nieuków”[34].

Nie jest prawdą, że miłośnicy mądrości nadają się do rządzenia państwem. Platon błędnie uważał, że władcą powinien zostać filozof, albo też władca winien stać się filozofem. W takim państwie nie panowałoby szczęście; co więcej, historia uczy, że były to najbardziej zgubne dla danego państwa czasy, gdy władzę sprawował jakiś „filozofujący gaduła” albo „mól książkowy”[35]. Być może pewnym wyjątkiem pod tym względem był Marek Aureliusz, ponieważ uważano go za dobrego cesarza. Gdy

[30] Tamże, s. 47.

[31] Tamże, s. 48.

[32] Tamże, s. 52-53.

[33] Tamże, s. 56-57.

[34] Tamże, s. 65-66.

[35] Tamże, s. 45-46.

jednak uwzględnić to, jakiego syna zostawił swemu krajowi, wówczas szala przechyla się na jego niekorzyść. Tak to bywa z miłośnikami mądrości, że ich dzieci nie podążają śladami ojców. Nie inaczej miała się rzecz z Sokratesem, którego dzieci były „podobniejsze do matki niż do ojca", czyli niezbyt roztropne. Tak zawsze dzieje się za sprawą przemyślnej natury, która chce się w ten sposób uchronić przed nadmiernym rozplenieniem „zarazy mądrości"[36].

Wspomniany Sokrates — utrzymuje Erazm — nie był zresztą wcale lepszy od swych dzieci. Wyrocznia Apollina wprawdzie niby uznała go za człowieka mądrego, ale przecież zawsze, gdy wypowiadał się publicznie, swą mądrością wywoływał u słuchaczy raczej śmiech, niż uznanie. Wyrok śmierci — był także wyrokiem wydanym na jego mądrość. Zamiast bowiem uczyć się życia wespół z innymi ludźmi, filozofował tylko na swoją zgubę „pośród chmur i idei"[37].

Mądrość „oświecona". Humanizm Erazma

Nie wszyscy filozofowie kończą swoje życie w tak dramatyczny sposób, jak Sokrates. Znacznie częściej zdarza się, że czyjeś poglądy wcale nie wzbudzają u innych ludzi negatywnych emocji i chęci rewanżu czy zemsty. Miłośnicy mądrości zwykle spotykają się z obojętnością i żyją „w zapomnieniu". Dlaczego tak się dzieje? Wybitny erudyta i humanista Erazm z Rotterdamu powiedziałby zapewne, że filozofia jest „jałowa" i przejawia pewną zasadniczą, wewnętrzną „niemożność". Dochodząc do określonej „wiedzy", filozof właściwie niczego nie osiąga, ponieważ nie potrafi niczego wiedzieć „na pewno". To, co usiłuje poznać, pozostaje przed nim nadal zakryte. W konsekwencji (z tego punktu widzenia) filozofowanie przypomina budowanie zamków na piasku. Nie warto więc zagłębiać się w zawiłe rozważania, skoro i tak nie odnoszą się one do faktycznej istoty rzeczy[38].

Jak zauważa Erazm, wielcy myśliciele starożytności nie zatrzymali się na etapie „zachłyśnięcia się" już posiadaną wiedzą, ale konstatowali fundamentalną nieosiągalność wiedzy absolutnej. Przybywając do Aten, kolebki filozofii, stopniowo z mędrców przemieniali się w „prostaków" i „ignorantów": robiąc wielkie postępy w rzekomej mądrości, dochodzili jednocześnie do wniosku, że właściwie „nic nie wiedzą". Taka konkluzja nie wymusza, zdaniem Erazma, przyjęciasceptycznego, atym bardziej irracjonalnego poglądu na świat. Erazm pozostaje racjonalistą, bo wydaje mu się, iż rozum dysponuje dużymi możliwościami poznawczymi, ale jego działanie trzeba odpowiednio wesprzeć i ukierunkować[40]. Myślenie filozoficzne, które chce osiągnąć autentyczną *wiedzę* będącą samą *prawdą,* musi tę *prawdę* uprzednio założyć i pozostać jej wierne. Wszelkie inne dociekania rozmijają się z istotą rze-

[36] Tamże, s. 46-47. Arystoteles, charakteryzując dzieci Sokratesa w II księdze *Retoryki,* zauważył jedynie, że nie odznaczały się ponadprzeciętnymi cechami.

[37] Erazm z Rotterdamu: *Pochwała....* op. cit., s. 43-44.

[38] Idem: *Sposób czyli metoda szybkiego i łatwego dochodzenia do prawdziwej teologii.* W: *Trzy rozprawy.* Warszawa 1960, s. 80.

[39] Tamże, s. 163-164.

[40] Tamże, s, 76.

czywistości i stają się przez to mało przydatne. Dlatego Erazm zdecydował się na uprawianie „filozofii chrześcijańskiej" jako właściwej formy miłowania mądrości. Owo miłowanie ma dokonywać się jednak bardziej poprzez „uczucia", natchnienie" i „przemianę wewnętrzną" niż przez spekulatywne rozumowanie[41].

W swej „filozoficznej" religijności daleki był od panujących wówczas stereotypów nie-racjonalnej wiary. Negatywny stosunek Erazma do niedouczonych krzewicieli prawdziwej mądrości, ujawnił się chyba najpełniej w utworze pt *Opat i uczona dama.* Przedstawił tam dyskusję prowadzoną przez znakomicie wykształconą Magdalię (będącą wyrazicielką poglądów Erazma) z przełożonym zakonnym Antroniuszem. Magdalia opowiada się w niej po stronie takiej uszczęśliwiającej mądrości, która wiąże się z „przymiotami duszy", a nie z godnościami i posiadanym majątkiem, Jej słowa spotykają się z dezaprobatą Opata, będącego rzekomo zbyt zajęty, aby „być mądrym". Przeszkadzają mu w tym „zbyt długie modły, troska o kuchnię i spiżarnię, polowania, konie, kłopoty związane z dworem". Nie ma on zresztą w ogóle ochoty zgłębiać mądrości i nie posiada u siebie żadnej książki, bowiem „obcowanie z książkami sprowadza szaleństwo". Z tego samego powodu również nie chce, aby jego podopieczni zanadto przykładali się do miłowania mądrości[42]. Natomiast Erazm, chcąc posiąść prawdziwą mądrość, oddaje się studiom biblijnym, które są dla niego religijnym fundamentem myślenia filozoficznego. Stąd też w jego dziełach znajduje się dużo analiz, będących właściwie egzegezą tekstów biblijnych. Problem mądrości i głupoty jest więc przez Erazma nieprzypadkowo rozumiany jako (ontyczne) przeciwstawienie Chrystusa i szatana. Wybór Chrystusa, jakiego w swoim życiu może dokonać człowiek, to wybór prawdziwej mądrości (głupstwa dla pogan), natomiast wybór szatana, to wybór głupoty (mądrości tego świata). Ta ostatnia „w oszukańczy sposób oferuje swe zalety głupcom", i w końcu zostanie przez Boga odrzucona i zniszczona. Dlatego, jeżeli ktoś chce stać się naprawdę mądrym, „musi się jej oduczyć"[43]. Natomiast miłośnik mądrości powinien zapoznawać się z prawdziwą mądrością podczas lektury *Biblii,* z której można wydobywać ją „jak klejnoty". Jednak samo czytanie nie wystarcza, gdyż równocześnie należy „błagać o nią Boga w żar liwych modlitwach"[44].

Stając się teologiem, Erazm nadal uważał siebie za filozofa. W swym zgłębianiu mądrości starał się bowiem wykorzystywać elementy tradycyjnego myślenia filozoficznego, konfrontując je następnie z tekstami bilbijnymi. W rezultacie wskazał na Boga jako na wspólne źródło mądrości. Przypisał też starożytnym wiarę w niebiańskie pochodzenie propagowanej w filozofii zasady poznania samego siebe. Zapewne nie czynił tak dlatego, że napis ów umieszczono na świątymi Apollina w Delfach, ale z tego powodu, że znalazł jego potwierdzene w *Pieśni nad pies nami*[45].

[41] *Idem: Zachęta do filozofii chrześcijańskiej.* W: *Trzy rozprawy.* Op. cit., s. 52-53.

[42] Idem: *Rozmowy potoczne.* Warszawa 1962. s. 69-72.

Idem: *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny.* Warszawa 1965, s. 43-44 (teksty biblijne: 1 Kor 1, 23-24; 1 Kor 3. 18-19: 1 Kor 1. 19-20).

[44] Tamże, s. 47.

[45] Tamże (tekst biblijny: PnP 1, 7).

Wśród niechrześcijańskch myślicieli Erazm najbardziej cenił Sokratesa. Pozostawał pod dużym wrażeniem daru wymowy, przypisywanego Sokratesowi przez Alkibiadesa[46]. Podziwiał też jego otwartość na najgłębiej pojętą rzeczywistość oraz bezkompromisową etyczne i bliską biblijnemu ideałowi, postawę życiową. Zdawał sobie również sprawę z tego, że potwierdził on własne poglądy filozoficzne nie tylko swym życiem (jak np. Diogenes czy Epiktet), ale w szczególny sposób swoją śmiercią[47]. Przede wszystkim jednak Sokrates zjednał sobie sympatię Erazma wyznaniem, które uczynił tuż przed wypiciem cykuty: powierzył swoje losy Bogu, mając nadzieję, że pochwali On jego starania i wolę poddania się opatrzności[48].

Zdaniem Erazma, Sokrates zasługuje na wielki szacunek i uznanie ze względu na wspaniały wzór człowieczeństwa, jaki sobą prezentował. Jednak prawdziwy wzór i prawdziwą *mądrość* dostrzega tylko w osobie Chrystusa. Dopiero bosko-ludzki wzór Chrystusa zawiera ideał „pełni" i „harmonijnej zgodności". Dlatego Jego nauka jest dla Erazma najwyższą formą umiłowania mądrości, a więc i najdoskonalszą filozofią[49].

Zakończenie

Poznaliśmy trzy różne stanowiska w kwestii mądrości i głupoty, które są jednocześnie trzema opcjami myślenia, wyrażającymi (wypowiadającymi) jakąś mądrość. W pewnym sensie, najbardziej skrajnymi są stanowiska określone mianem mądrości „cielesnej" i mądrości „oświeconej". Pierwsze z nich, nie siląc się na poszukiwanie prawdziwej mądrości, traktuje głupotę jako życiową mądrość i... dobrze jej z tym. Drugie natomiast, uważając iż nie trzeba poszukiwać tego, co jest dane („oczywiste"), przyjmuje ową oczywistość za mądrość i... także dobrze jej z tym. Pozostaje jeszcze trzecie, sytuujące się *pomiędzy* wyżej wymienionymi. Które z nich jest słuszne? Aby odpowiedzieć na to trudne pytanie, można powołać się na opinię Diotymy, która jako wieszczka zapewne wiedziała, jak to jest z tą mądrością.. Jej zdaniem, głupi to głupi, niezależnie od tego, czy podszywają się pod jakąś mądrość, czy też nie. A mądrzy? Ci albo są bogami (co wydaje się bardzo mało prawdopodobne), albo są jakimiś „innymi istotami mądrymi" (ale jakimi?). Wszyscy natomiast, którzy nie chcą pozostać głupimi, tylko chcą stać się mądrymi—są filozofami, czyli znajdują się gdzieś *pomiędzy* tamtymi. Czy jest to odpowiedź zadowalająca? Zapewne nie, bo czyż można polegać na wieszczkach... (?).

Na kim więc, albo na czym można w takim razie w ogóle polegać? Zwykle tak to bywa, że każdy polega na kimś (lub na czymś), na kim (na czym) chce polegać. Jest to kwestia indywidualnego wyboru.

[46] Idem: *Zachęta...,* op. cit.. s. 42. Por. też Platon: *Uczta.* Op. cit., s. 122, 131.

[47] Por.: Erazm z Rotterdamu: *Zachęta,* op. cit.. s. 53-54. Też Platon: *Kriton.* Op. cit.. s. 327, 336.

[48] Por.: Erazm z Rotterdamu: *Zbożna biesiada.* W: *Trzy rozprawy,* op. cit., s. 332-333. Por. też Platon: *Fedon.* Op. cit., s. 391.

[49] Por.: Erazm z Rotterdamu: *Sposób...,* op. cit, s. 123.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

JADWIGA WAIS
AWF we Wrocławiu

PRZECIWIEŃSTWA W PROCESIE PRZEMIAN DUCHOWYCH CZŁOWIEKA (Zygmunt Freud i jego następcy)

Wstęp

Proces przemiany duchowej człowieka sprawia wrażenie nieokreślonego chaosu, dopóki nie zdecydujemy się na sposób jego ujęcia, na punkt odniesienia, który będzie określał jego przebieg. Proces ten, jak każdy ruch i każda zmiana, wymaga jakiegoś stałego tła, czegoś „nieruchomego", co pozwoli go zauważyć, wyodrębnić.

Niestety, w ludzkim życiu duchowym nie znajdujemy takiej stałej, nieruchomej podstawy, z której można by obserwować toczące się „życie duszy". Trzeba zatem arbitralnie ją wybrać i obwołać względnie stałym lądem. Proces przemiany duchowej człowieka można ujmować różnorodnie. Na przykład: jako proces przemiany powolnej, stopniowej, jako przeciwieństwa polegające na współdziałaniu dwóch, biegunowych aspektów duchowości człowieka. Procesy przeobrażeń duchowych można również ujmować jako nagłe, gwałtowne przemiany. Te trzy powyższe ujęcia, a jest ich o wiele więcej, mają charakter ar bitralny. Trzeba jednak zaznaczyć, że takie aabitralne decyzje opierają się na milczącym założeniu (na którym opiera się cała wiedza ludzka), że świat jest uporządkowanym kosmosem, a nie chaosem. Dotyczy to również rzeczywistości duchowej człowieka.

W niniejszej pracy zajmę się jednym z ujęć ludzkich procesów psychicznych. Postaram się spojrzeć na duchowość człowieka jako na proces współistnienia, współdziałania lub walki przeciwieństw. Wielcy klinicyści naszych czasów: Freud, Jung, Fromm - przez wiele lat obserwowali, badali, analizowali zachowanie i duchowość swoich pacjentów. Równolegle do tego klinicznego nurtu prowadzili refleksję tak wszechstronną, że trudno by było wskazać dziedzinę, którą nie zajmowali się w swoich pracach nad istotą człowieczeństwa. Nie sposób zatem zrekonstruować bogactwa ich odkryć. W artykule zwracam jedynie wuagę na najważniejsze przeciwieństwa tkwiące w ludzkiej psychice, na które uczeni ci kładli szczególny nacisk. I tak, dla Zygmunta Freuda ludzka *psyche* jest „polem wojennym", na którym nieustannie zmagają się ze sobą dwie siły: popęd miłości i popęd śmierci. Freud był zafascynowany twórczością wielu pisarzy i poetów. Czerpał z niej inspirację dla swoich badań. Wysoko cenił Goethego; dlatego jego dramat *Faust,* a zwłaszcza postać Mefistofelesa, jest dobrą ilustracją pewnego skomplikowanego procesu przemiany duchowej (destrukcyjnej), która polega na swego rodzaju duchowym wypaleniu, czy też, inaczej mówiąc, na śmierci psychicznej. Jednym z najbardziej fascy-

nujących wątków dzieła Freuda jest odkrycie ogromnej energii, jaką ludzie poświęcają na tkwienie w cierpieniu, destrukcji i samozniszczeniu.

W pracach uczniów Freuda również można spotkać ważne przeciwieństwa w procesach przeobrażeń duchowych ludzi. Nie są jednak one nastawione na wzajemne zwalczanie, ale na współpracę i współdziałanie. I tak, Erich Fromm swoją koncepcję praktycznej filozofii społecznej buduje wokół dwóch miłości przepełniających ludzkie serce. Jest to miłość życia i miłość śmierci. Na nową, praktyczną, „dzisiejszą" płaszczyznę Fromm przeniósł zapomniany spór o dobro i zło, toczony niegdyś na gruncie teologii.

Z kolei dla Carla Gustawa Junda fundamentalne przeciwieństwo stanowiące duchowość człowieka to przeciwieństwo między psychiką świadomą i nieświadomą. Przeciwieństwo to nie tylko tworzy niezgłębione bogactwo ludzkiej psyche, ale pełni rolę łącznika kulturowego, dzięki któremu rozpoznajemy siebie w najbardziej archaicznych i odległych kulturach - dzięki symbolom i obrazom archetypowym.

Jak widać, nawet pobieżny przegląd pojęć i teorii związanych z duchowością człowieka, wraz z tkwiącymi w niej przeciwieństwami, dotyka problemów o charakterze nie tylko teoretycznym. Są to problemy dobra i zła, cierpienia, destrukcji jednostkowej i społecznej. A także próby rozwiązania tych problemów, które najwyraźniej podejmował Erich Fromm, ale i pozostali także angażowali się w to, co nazywamy udrękami człowieka naszych czasów. Nie wydaje mi się więc, aby było możliwe mówienie o duchowości ludzkiej całkowicie teoretyczne, bez uwzględniania tego, czego doświadczają ludzie w dzisiejszym, kreowanym przez siebie świecie.

Ideę walki przeciwieństw spotykamy już w dalekiej starożytności, w koncepcjach powstania i dziejów świata: w walce wrogich żywiołów, ognia i wody, powstają i giną wszelkie rodzaje istnienia (Anaksymander). Aby powstały nowe ciała, dawne muszą zginąć; nowe formy życia zostają unicetswione przez formy kolejne, i tak bez końca Światem (czy światami) rządzi niewzruszona zasada walki i odwetu[1].

W innym starożytnym dziele, w hebrajskim traktacie *Sefer Jecira,* czyli *Księdze stworzenia* (przełom II i III wieku n. e.), również odnajdujemy zasadę przeciwieństw, będącą fundamentem dzieła stworzenia: „Dopełnienia: życie - śmierć, pomyślność - nieszczęście, mądrość - głupota, bogactwo - bieda, wdzięk - brzydota, nasienie - pustkowie, panowanie - niewola". [2]

Powyższe przeciwieństwa nie walczą ze sobą, jak to było w koncepcji Anaksymandra. Zostały stworzone przez Najwyższego Boga jedno naprzeciw drugiemu. Bóg z własnej woli powołał je do istnienia i uporządkował, ale nie przeciwstawił ich sobie. Stanowią one wzajemnie dopełniające się byty. Nie walczą ze sobą, nie są sobie wrogie, raczej wzajemnie się określają, są sobie potrzebne. Pojawiły się na mocy jednego aktu stworzenia, realnie istnieją, wszystkie jednocześnie i wszystkie jednakowo. Żadna kategoria, w sensie ontycznym, nie jest lepsza od innej.

[1] Zob.: A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej (Od Talesa do Platona).* Warszawa 1971, s. 76-84; Wł. Tatarkiewicz: *Historia filozofii,* t. 1. Warszawa 1968, s. 32-34.

[2] *Sefer Jecira czyli Księga stworzenia.* Warszawa 1995, s. 113.

[3] Tamże, s. 135.

U Anaksymandra przeciwnie. Ogień jest ważniejszy, silniejszy, bardziej ekspansywny i w końcu on zwycięży. Pochłonie, wysuszy, zniszczy wszelkie życie - i to będzie Koniec Świata.

Zygmunt Freud - postulat heroizmu

Powyższe przykłady starożytnych koncepcji ukazują zarazem dwa sposoby podejścia do przeciwieństw, które towarzyszą powstającemu światu. Podejście Anaksymandra jest radykalnie pesymistyczne: przeciwieństwa walczą ze sobą bez wytchnienia, na śmierć i życie. Poglądy skrajnego pesymizmu głosił również inny grecki filozof, Empedokles, na którego powołuje się Freud. Hebrajska *Księga stworzenia* odmiennie traktuje istnienie i wzajemny związek przeciwieństw: nie niszczą się one nawzajem ale uzupełniają i współdziałają ze sobą.

Te dwa podejścia można dostrzec we współczesnych koncepcjach uznających istotną rolę przeciwieństw w procesach duchowych człowieka. I choć starożytni mówili o kosmosie, a Freud i jego następcy zajmowali się psychiką człowieka, to właśnie Freuda można zaliczyć do kontynuatorów nurtu pesymistycznego. Jego następcy, np. Jung, Fromm, Horney i inni, nie rozdzielają tak radykalnie przeciwieństw dających się wyodrębnić w życiu duchowym człowieka, raczej starają się zbliżyć je do siebie i ujmować we współpracy i współdziałaniu.

Freud utrzymywał, że wzajemnie zwalczające się popędy miłości i śmierci mieszają się ze sobą i zamieniają się miejscami: co przed chwilą było miłością, teraz staje się agresją i nienawiścią. Dlatego Freuda nie interesowału koleje życia człowieka: jego losy rozgrywają się w jego duszy, która przechodzi przez stadia różnorodnych i skomplikowanych przeobrażeń. Aby je poznać, winniśmy wniknąć w nie na drodze introspekcji, poznania wewnętrznego. Procesy duchowe nie prowadzą do jednego, określonego celu: nagle się urywają, łączą się ze sobą, zmieniają kierunek w nieuchwytnych, przepastnych głębiach duszy. Toczy się w niej permanentna walka między popędem miłości oraz popędem destrukcji i autodestrukcji (czyli śmierci).

Twórca psychoanalizy przyznaje, że było mu bardzo trudno ugiąć się przed wielką presją tego odkrycia. Toteż nie dziwił się, kiedy grono psychoanalityków nie zaakceptowało odkrycia popędu śmierci. A jednak: „Przedstawione tu rozważania ujawniłem początkowo tytułem próby, ale z biegiem czasu nabrały dla mnie takiej mocy przekonywającej, że nie potrafię już myśleć inaczej”[4].

Długie lata obserwacji, badań pacjentów, przemyśleń, poszukiwań w filozofii i literaturze doprowadziły do tego, że Freud przestał wierzyć, iż procesami duchowymi człowieka kieruje jedna zasada, zasada przyjemności. Poza nią występuje jeszcze jakaś inna siła, którą Freud wywiódł z pierwotnego popędu materii ożywionej, popędu śmierci. W jednym ze swoich ostatnich dzieł pisze, że w całej jego pracy analitycznej nic nie sprawiło na nim silniejszego wrażenia, niż ta siła niszcząca i samoniszcząca. Siła ta, popęd niszczycielski, broni się wszelkimi sposobami przed wszelką terapią i uparcie obstaje przy chorobie i cierpieniu. Peną część tego popędu Freud uznał za poczucie winy i potrzebę samoukarania. Popęd ten może wiązać się

[4] Z. Freud: *Kultula jako źródło cierpień.* Warszawa 1992, s. 101.

z innymi, również z popędem miłości. Wówczas tworzy struktury głęboko ukryte i bardzo trudne do rozpoznania. Popęd śmierci występuje także w formie wolnej jako czyste pragnienie niszczenia i destrukcji. Może również przeobrazić się w impulsy autoagresywne i masochistyczne[5].

Nie jest łatwo przekazać skomplikowane analizy procesów duchowych, jakich dokonał Freud w swojej wieloletniej pracy. Zwłaszcza, że procesy te mają charakter dynamiczny, przebiegają w polu „naturalnej", nie kończącej się walki między pragnieniami miłości i śmierci. Warto jednak przedstawić dzieje jednego procesu, procesu samozniszczenia na przykładzie Fausta, głównej postaci dramatu Goethego. Jego twórczość miała na Freuda głęboki wpływ, nade wszystko odnalazł w niej postać Mefistofelesa jako personifikację popędu śmierci.

Freud zgodził się z Goethem, że największym wrogiem dla Mefistofelesa nie są dobro i świętość. Także Bóg nie jest jego przeciwnikiem. W *Prologu* w niebie Goethe ukazuje w *Fauście* scenę, w której Bóg traktuje Mefistofelesa z pobłażliwą sympatią. W miejsce antynomii dobro - zło, Goethe i Freud stawiają przeciwieństwo życie - zło. Freud, pełen podziwu dal Goethego pisze: „Szczególnie przekonywające wrażenie robi identyfikacja zasady zła z popędem destrukcji w stworzonej przez Goethego postaci Mefistofelesa... Sam diabeł nazywa swym wrogiem nie to, co święte i dobre, lecz moc natury do rodzenia i płodzenia, pomnażania życia, a więc Erosa"[6].

Mefistofeles nienawidzi samej istoty życia: wszystkiego co się rozwija, wzrasta, przeobraża się i co czuje. Pragnie zniszczyć wszystko, co pulsuje życiem: biologię, psychikę i ducha, miłość, dążenie do prawdy i sprawiedliwości, wszelkie związki jakie łączą i jednoczą ludzi. Nienawidzi płodnego Erosa we wszystkich jego przejawach.

Faustowski Mefistofeles personifikuje to wszystko, co Freud odkrył w działaniu popędu śmierci. Pojawił się przed Faustem w szczególnej chwili, w chwili życiowych obrachunków, gdy Faust zaczął wątpić w wartość rozumu i w sens poszukiwania prawdy. Jest to niebezpieczna chwila w życiu człowieka, gdy - jak mówi Freud - rozumne *ja* słabnie i wycofuje się pod naporem irracjonalnych impulsów, które tkwią w ludzkiej nieświadomości. Jeśli osłabnie działanie rozumnego *ja,* niszczycielskie popędy mogą zagrozić naszemu człowieczeństwu.

Mefistofeles wszelkimi sposobami podtrzymuje w Fauście przekonanie o bezsensie całego dotychczasowego życia. Utrzymuje uczonego w trudnym do zniesienia zwątpieniu:

„Pogardzaj dalej rozsądkiem nauką,
Bo to najwyższe siły ludzi,
Niech zmamionego czarów sztuką
Duch cię kłamliwy nadal łudzi.
A będziesz całkiem mi wydany"[7].

Popęd śmierci (Mefistofeles) doprowadził Fausta do całkowitego wypalenia duchowego. Mefistofeles osiągnął to, co chciał: zniszczył życie, życie duszy. Po-

[5] Idem: *Analiza skończona i nieskończona.* W: *Poza zasadą przyjemności.* Warszawa 1994. s. 180.

[6] Idem: *Kultura jako....* op. cit.. s. 125.

[7] J. W. Goethe: *Dzieła wybrane,* t. 3. Warszawa 1956. s. 266.

większył obszar ciemności, swojego królestwa. Faust przestaje doświadczać autentycznego życia, ślepnie duchowo, w końcu i wzrok odmawia mu posłuszeństwa. Jest niewidomy jak Edyp i wielu innych bohaterów mitów i baśni, którzy utracili kontakt z własną duszą. Gdy Faust umiera duchowo, wówczas staje przed własnym grobem, bo także umiera jego ciało.

Działanie Mefistofelesa jest długim procesem destrukcji duchowej Fausta. Jak w procesie psychoanalitycznym śledzimy kolejne etapy jego samozniszczenia. I tak, Mefistofeles wiedzie Fausta przez wiele różnych „słodyczy" życia. Siła popędów i pragnień jest tak wielka, że Faust nie potrafi już się im oprzeć; jest za późno, zsuwa się w otchłań. Sprzedał duszę diabłu, a to oznacza, że wyrzekł się samego siebie jako człowieka kochającego i szukającego prawdy. Wyrzekł się tego, co było sensem jego życia i od tej też chwili diabeł posiadł nad nim władzę. Fausta coraz bardziej opanowują irracjonalne, niszczycielskie impulsy prowadzące do uwiądu jego duszy.

Faust pragnie uwolnić się od samego siebie, „sprzedaje duszę diabłu", a jego życie przestaje być autentyczne i twórcze; pada ofiarą pragnień i impulsów, które uwolniły się spod kontroli rozumnego *ja.* Znalazł miłość, ale zniszczył ukochaną. Ujrzał najwyższe piękno, ale trwało to tylko mgnienie. Osiągnął bogactwo, ale okazało się ono bezwartościowym piaskiem. Sięgnął po władzę, by ratować ludzkość, ale była to tylko taktyka i gra pozorów. Poświęcił się pracy dla ludzi, ale oślepł i usłyszał tylko dźwięk łopat kopiących jego grób.

Wizja Goethego jest jeszcze bardziej tragiczna niż ujęcie losu człowieka przez Freuda. Freud pragnie, aby człowiek miał szansę wyrwania się spod władzy Mefistofelesa, tj. władzy irracjonalnych, niszczycielskich popędów. Przez długie lata badał zawiłe drogi ludzkiej duszy aby sobie i innym pomóc odnaleźć własne człowieczeństwo w twórczym działaniu, w miłości i pracy. Nie wnikał w najgłębsze, najciemniejsze obszary duszy własnej i dusz swoich pacjentów dla samej przyjemności poznania. Poznaj samego siebie - ten antyczny postulat miał dla Freuda głęboką wartość humanistyczną i etyczną.

Ukazując „demoniczną" walkę sprzecznych pragnień i popędów, Freud nie traci z oczu heroicznego postulatu trwania przy sensie istnienia. Należy poznawać siebie nawet wówczas, jeśli budzi to trwogę: jednak dzięki temu życie ludzkie może uzyskać człowieczy wymiar: świat pogrążyłby się w szaleństwie samozagłady, gdybyśmy mimo wszystko nie potrafili zachować rozumnej czujności.

Koncepcja dwu walczących ze sobą popędów opiera się na zasadniczym dualizmie myśli Freuda, dla którego potwierdzenie znalazł daleko poza psychoanalizą, w starożytnej Grecji, co - jak wyznał - „tym bardziej musiało go ucieszyć"[8]. Otóż Freud sięgnął do poglądów Empedoklesa, którego uważał za jedną z najwspanialszych i najbardziej osobliwych postaci w dziejach kultury greckiej. Podstawowa zasada rządząca światem polega, wedle Empedoklesa, za nieustannej walce między miłością i niezgodą. Zaś Freud uważa, że zasada ta jest tym samym, co walka pomiędzy popędem miłości i śmierci w jego własnej koncepcji: „Za uzyskanie takiego potwierdzenia chętnie zrezygnuję z prestiżu oryginalności, zwłaszcza że wobec rozległości mojej lektury za młodych lat nie mogę przecież być pewien, czy

[8] Z. Freud: *Analiza skończona....* wyd. cyt., s. IS2.

moje rzekome odkrycie nie było wytworem kryptomnezji”[9]. Walka między popędami śmierci i popędem Erosa przebiega w dużej mierze w utajeniu, w nieświadomości. Myśl tę w poetyckiej formie wyraził również Goethe w scenie, w której Faust usiłuje poznać imię diabła. Mefistofeles pragnie zachować swe imię w tajemnicy i mówi o sobie jako o cząstce ciemności:

„Jam częścią części, która ongiś wszystkim była,
Jam częścią tej ciemności co światło zrodziła,
To dumne światło, które matce nocy
Dziś miejsca przeczy, znaczenia i mocy”[10].

Jest więc Mefistofeles częścią ciemności - nieświadomości. Jego działanie polega na czuwaniu aby człowieka nie mogła całkowicie opanować jasność - świadomość. Gdyby duchowość człowieka sprowadzić wyłącznie do rozumnego, świadomego *ja,* wówczas jego zdolności kreatywne i jednoczące rozwinęłyby się do granic boskich możliwości. Gdyby nie było Mefistofelesa, kroczylibyśmy na ziemi prostą drogą do raju. Jest on więc strażnikiem ładu; ideał pełnej, boskiej świadomości nie przynależy człowiekowi, jest poza jego zasięgiem. Mefistofeles stanowi dla człowieka barierę, z którą trzeba się liczyć w drodze przez życie.

Konflikt między popędem Erosa i popędem śmierci zagraża człowiekowi, ale jednocześnie tworzy całe bogactwo życia psychicznego. Mimo swej niszczącej potęgi, popęd śmierci może zostać opanowany w obrębie życia duchowego człowieka, dzięki wysiłkowi trwania przy rozumie i nie uleganiu irracjonalnym żywiołom nieświadomości. Taki wysiłek jest trudno osiągalny, ale - wedle Freuda - możliwy.

Faust przegrał batalię z nieświadomością, choć spełnił postulat Freuda i był świadom tego, na czym polega istota Mefistofelesa:

„Więc przeciw twórczej wciąż harmonii,
Gdy siłą życia zbawczo tryska,
Wyciągasz skurcz szatańskiej dłoni,
Co darmo w złości się zaciska!
Znajdź sobie inne zatrudnienie,
Chaosu przedziwaczny synie”".

Mimo wiedzy, jak niszczącą siłę reprezentuje Mefistofeles, Faust ulega jego kuszeniu - nie udało mu się wytrwać przy własnym, rozumnym *ja.*

Następcy Freuda

„Odkrycia psychologii głębi, jak również pojawienie się na horyzoncie historii pozaeuropejskich grup etnicznych wykazują prawdziwą inwazję ’nieznanego’ na ongiś zamkniętą świadomość ludzi Zachodu”[12]. Inwazja nieznanego” stawia przed nami światy, o których istnieniu nie mieliśmy pojęcia. Świat nieświadomości odkryty przez Freuda, zmusza nas do uznania nowych, nieznanych dotąd obszarów

[9] Tamże.

[10] J. W. Goethe: *Dzieła,* op. cit., s. 250.

[11] Tamże, s. 251.

[12] M. Eliade: *Mefistofeles i Androgyn.* Warszawa 1994, s. 5.

egzystencji człowieka (dotyczy to także zwierząt). Odkrycie nieświadomości zbiegło się w czasie i odkryciem pozaeuropejskich kultur wraz z ich mitami, rytuałami, religiami i zwyczajami. Nowa wiedza poszerzyła obszar dotychczasowego kanonu ujmowania egzystencji i duchowości ludzkiej.

Oto doświadczamy niezrozumiałych, groźnych konfliktów dziejących się w naszej nieświadomości, zaś dzięki odkryciom Freuda uzyskaliśmy do nich dostęp. Doświadczamy również głębokiego sensu mitów i religii kultur azjatyckich, polinezyjskich, afrykańskich, australijskich i wielu innych. Archetypy, symbole, obrazy tworzące fundamenty tych kultur jeszcze do niedawna uważanych za „infantylne" i „prymitywne", cieszą się niesłabnącym zainteresowaniem.

Wobec tych nowych doświadczeń i nowych obszarów duchowości ludzkiej, filozofia również próbuje zająć stanowisko. Filozofia „odmładnia", przestaje być, jak to określał Whitehead, szeregiem komentarzy do Platona, stanęły przed nią nowe jakościowo zagadnienia. W jakimś sensie - wszyscy jesteśmy następcami Freuda. Wrzucił on nas w obcy, nieznany dotąd świat. Cała kultura po Freudzie odnosi się do niego mniej lub bardziej bezpośrednio. Nawet odrzucając jego kliniczne i teoretyczne odkrycia, jesteśmy zmuszeni zająć wobec nich własne stanowisko. Freuda można -kochać lub nienawidzić, jednak nie sposób go ignorować. „Najwięcej tych ziem nieznanych *(terrae ignotae)* objawiła psychologia głębi, ona też dawała asumpt do najbardziej dramatycznych konfrontacji. Odkrycie nieświadomości można by porównać do odkryć morskich w czasie renesansu i do odkryć astronomicznych, do których doszło w następstwie wynalezienia teleskopu - każde z nich ujawniało przecież światy, których istnienia nawet nie podejrzewano, każde powodowało swego rodzaju 'oderwanie od płaszczyzny', niektórzy tłumaczą to jako 'zerwanie ciągłości między dwoma poziomami ', niszcząc tradycyjny obraz świata i odkrywając niewyobrażalne dotąd struktury wszechświata"[13].

Antropologia kultury, filozofia człowieka, psychologia społeczna a także różnorodne szkoły terapii psychicznej, wychodzą od krytyki Freuda lub podejmują własną pracę nad zagadnieniami, które on swoiście rozwijał. Ten niepokojący i częstokroć irytujący uczony nasycił specyficzną aurą całą humanistykę a także sztukę malarską, filmową, dramatyczną, poetycką, powieściową itd. A jednocześnie mało która koncepcja jest tak skrupulatnie i tak często krytykowana jak psychoanaliza Freuda.

Trudno przystać na jego skrajny pesymizm: oto człowiek jest więźniem dwóch namiętności, wobec których Platońska jaskinia jest wielce sympatyczną metaforą - w porównaniu z jaskinią nieświadomości. Tam chodziło o problem prawdziwego poznania, zaś tu-o życie. Ani nachwilę nie ustaje walka między pragnieniem miłości i pragnieniem zniszczenia oraz samozniszczenia. Człowiek pozostaje stale w ich okowach i tylko na krótko, i to bardzo rzadko, udaje mu się zdobyć chwilę wytchnienia i równowagi.

Freud, sięgający do starożytnych, jest przedstawicielem współczesnej formacji naukowej. Chociaż preferuje starogrecką kosmologię opartą na zasadzie powszechnej, kosmicznej walki, to jednak doskonale zdaje sobie sprawę, że taki pogląd jest

[13] Tamże, s. 5-6.

jego osobistą ideologią, której nie sposób uzasadnić metodami i osiągnięciami nowoczesnych nauk.

Wydaje się, że ze względu na przytłaczający pesymizm dzieł Freuda, chętniej czytani są jego następcy: Carl Gustaw Jung, Erich Fromm, Karen Homey i inni. Inaczej niż mistrz, nie eksponują oni ekstremalnych stron osobowości. Aktualnie obserwujemy rosnącą tendencję do ujęć holistycznych, integrujących różnorodne „siły" targające człowiekiem. Jednak i w takich badaniach można spotkać założenia i teorie dualistyczne, aczkolwiek wybiegające poza Freudowskie prawa biologiczne. Jego następcy przyznają człowiekowi więcej wolności w kreowaniu swojej osobowości i duchowości.

Carl Gustaw Jung - postulat pełni

Jung uważał, że przeciwieństwa są nieodzownymi warunkami całego psychicznego życia człowieka. We wszystkich jego dziełach odnajdujemy zasadę przeciwieństw, z których najważniejszym jest przeciwieństwo między świadomością i nieświadomością. Psychika ludzka jest dwoista; do jej wyrażenia Jung wykorzystał obrazy i symbole, które czerpał z gnostyków, alchemików, mitologii i religii wielu społeczeństw i ludów. Takimi obrazami są np.: człowiek niski - człowiek wyższy, ciemność duszy - światło duszy, słońce - księżyc, noc - dzień, król - królowa itp.

Pary przeciwieństw na swój sposób współistnieją: nieświadomość „zarządza" swoim obszarem cienia i ciemności, a świadomość swoim obszarem jasności i światła. I chociaż pozostają one ze sobą w ciągłym konflikcie, to ów konflikt nie wyczerpuje całej psychiki człowieka. Jest w niej obecny trzeci element, jednoczący, i jest nim jaźń. Zatem Freudowska biegunowość przeciwieństw jest u Junga spojona trzecim, integrującym elementem.

W symbolach kreowanych przez pacjentów, w archaicznych kulturach, w pismach alchemików i innych autorów, Jung odnalazł wielce żywotny i powszechny symbol-obraz pełni i całości. Symbol ten nie jest jakąś teoretyczną koncepcją, ale jest powszechnie i głęboko doświadczany, przeżywany przez ludzi we wszystkich społeczeństwach i kulturach. Ma on moc łączenia przeciwieństw i pojawia się w formie bardzo różnych obrazów i archetypów; Jung używa takich określań jak: zjednoczenie przeciwieństw, misterium zjednoczenia, kompleks przeciwieństw itp.[14].

Osiągnięcie zgodności i pełnego zjednoczenia między świadomym *ego* a nieświadomością nie jest możliwe. Jest to proces przeobrażeń duchowych, który Jung nazywa procesem indywiduacji. Jest on związany z cierpieniem, lękiem, niebezpieczeństwem dezintegracji. I chociaż zadaniem i potrzebą człowieka jest osiągnięcie pełni duchowej w procesie indywiduacji, to jednocześnie ucieka on przed własnym człowieczeństwem. Bowiem boimy się podjąć ryzyka i wziąć odpowiedzialność za spełnienie swego przecnaczenia i odnalezienia własnej autentyczności, samych siebie. Mimo to możliwe jest takie dostrojenie świadomości i nieświadomości, że mogą one

[14] Najpełniejsze opracowanie koncepcji jedności przeciwieństw Junga można znaleźć w: C. G. Jung: *Psychologiaprzeniesienia.* Warszawa 1939; Idem: *Rcbis czyli kamień filozofów.* Warszawa 1989.

wejść na drogę wzajemnej współpracy i wspierania się. Jung nie przeciwstawiał tych sfer duszy ludzkiej jako skrajnie wrogich i bezwzględnie się zwalczających.

Nie można bez ryzyka odrzucić świadomego *ego* - wówczas groziłoby człowiekowi zawładnięcie przez impulsy nieświadome, co oznacza dezintegrację, rozszczepienie, regresję nie tylko na płaszczyźnie indywidualne, ale również w życiu społecznym. To samo dotyczy nieświadomości, jeśli zanadto ją zubożymy, jeśli będziemy ją wypierać i odcinać się od niej, wówczas grożą nam wszelkie niebezpieczeństwa związane z nadmierną przewagą świadomości. Jung uważał, że taka nadmierna jednostronność świadomego *ego* charakteryzuje dzisiejszego człowieka. Dostrzegał to w swoich badaniach klinicznych, w snach, wizjach, nerwicach, psychozach swoich pacjentów. Również masowe zjawiska prześladowań, przemocy, represji i wojen są świadectwem nadmiernego „rozdęcia" świadomości. Jest ono również przyczyną takich zjawisk, jak: narcyzm, pycha, egocentryzm, intelektualizacja, które są powszechnymi stanami chorobowymi naszych czasów.

Zatem żaden z ośrodków w człowieku nie powinien przejąć znaczącej przewagi, ani świadomość, ani nieświadomość. Jaźń jest ośrodkiem azarazem całością psychiki ludzkiej, i w niej mieszczą się zarówno świadome *ego* jak i nieświadomość. Trzeba uznać bezprecedensową funkcję przystosowawczą jaźni: scala ona, jednoczy wewnętrzne sprzeczności. Dlatego odwieczne, również współczesne archetypowe obrazy jaźni jako pełni i jedności są powszechnym ludzkim doświadczeniem. Pozwoliły one przetrwać wielu kulturom, integrowały odległe od siebie doświadczenia i wysiłki ludzi, stanowiły rzeczywiste przeżycia jednostek i społeczności.

Proces integracji obu aspektów naszej duchowości: świadomości i nieświadomości ma swoje twórcze, a także groźne strony; jest też nieskończony. Niestety nie osiągniemy stanu, który dałby się określić jako nienagannie scalona jaźń. Zadaniem człowieka jest „bycie na ścieżce", odważenie się na proces indywiduacji.

Jung nie traktował nieświadomości jako zbiornika wypartych, libidalnych doświadczeń czowieka. Nieświadomość wyraża się własnym językiem symboli, obrazów i fantazji, którego można się nauczyć tak, jak każdego obcego języka. Nieświadomość nie jest też przeciwnikiem świadomości. Przeciwnie, może ona wchodzić w relacje i dialog ze świadomością, poszerza i ożywia ją o doświadczenia archetypowe i dzięki temu wspiera proces indywiduacji, tj. poszukiwania samego siebie. Świadomość nie ma dostępu do archetypów, działa na płaszczyźnie racjonalnej refleksji, a jej język jest językiem logiki. Dzięki dialogowi z nieświadomością człowiek może poszerzyć własną świadomość, czyli lepiej rozumieć samego siebie i własną duchowość, co pomoże mu również w lepszym kontakcie z innymi ludźmi.

Świadomość nie może pojąć sytuacji dla niej niedorzecznej, w której możliwe byłoby scalenie tego, co przeciwstawne. W porządku świadomej, logicznej refleksji nie jest to możliwe. I tu nieświadomość zbiorowa przez wieki wypracowała mitologiczne, archetypowe obrazy, które doskonale wyrażają to, co dla świadomego *ego* jest nie do przyjęcia Takim obrazem jest np. wizerunek jagnięcia leżącego obok lwa, dziecka bawiącego się ze żmiją, żywego kamienia itp. Obrazy te ukazują świat pozbawiony napięć i konfliktów, które są oczywistą cechą realnej rzeczywistości. A jednak, w pewnych sytuacjach to, co niemożliwe staje się możliwe: przeciwieństwa się jednoczą. Bywają sprzeczności pozorne i wtedy ich scalenie staje się

możliwe. Procesy scalenia najlepiej są ujmowane przez obrazy mandali ze snów i rysunków pacjentów oraz nieskończonych kreacji w różnych kulturach ludzkich.

Proces indywiduacji, tj. odnajdywania siebie jest scaleniem, zjednoczeniem przeciwieństw. Dzięki niemu człowiek ma szansę poszerzyć własną świadomość, która nie sprowadza się wyłącznie do aktywności intelektualnej, ale jest procesem psychicznym, który umożliwia zachowanie przytomności i odczucia ważności toczących się wokół nas spraw. Wydaje się, że w naszych czasach brakuje nowych, żywych mitów i archetypowych obrazów. A jednak, gdy tracimy rozeznanie w tym, co się dzieje, odżywają najbardziej pierwotne i najbardziej przerażające mity: „... do roku 1933 tylko chorzy psychicznie - jeśli można tak powiedzieć - znajdowali się w posiadaniu żywej mitologii. Po tej dacie świat bohaterów i potworów rozprzestrzenił się niby pustoszący ogień wśród całych narodów, co dowiodło, że mit i jego osobliwy świat również w ciągu stuleci rozumu i oświecenia nie straciły nic na swej żywotności. Jeśli pojęcia metaforyczne w naszych czasach nie fascynują już niemal nikogo, to z pewnością nie wynika to stąd, że duszy europejskiej brakuje pierwotności i prymitywności, lecz jedynie i wyłącznie z faktu, że dotychczasowe symbole nie wyrażają już tego, co teraz wyłaniasię z nieświadomości jako rezultat stuleci rozwoju świadomości chrześcijańskiej i prosi o głos”[15].

Erich Fromm - postulat miłości życia

Przywołanie przez Junga roku 1933 otwiera przed nami najbardziej bolesne doświadczenia dręczące dzisiejszego człowieka. Są to doświadczenia przemocy, okrucieństwa i wojny. Można je rozpatrywać w różnych płaszczyznach: socjologicznej, psychologicznej, politycznej, ekonomicznej, historycznej itp. Na poziomie najgłębszym doświadczenia te docierają do odwiecznego zagadnienia dobra i zła i są wynikiem braku miłości życia. I tak rozpatruje je inny następca Freuda - Erich Fromm.

Refleksja nad dobrem i złem, a przede wszystkim propozycje rozwiązania tego dylematu stanowią centrum jego dzieła. Fromm nie przyłączył się do tych filozofów i teologów, którzy rozpatrywali dobro i zło z dystansu, jako zagadnienie metafizyczne, oderwane od rzeczywistego, cierpiącego człowieka. Linia łącząca Freuda, Junga i Fromma pochyla się coraz bardziej ku etyce i psychologii społecznej. I wreszcie u Fromma dociera do samej istoty wiedzy o człowieku - do jego serca. To tu rozstrzyga się wybór między dobrem a złem, a więc między miłością życia i miłością śmierci. Fromm rezygnuje z dystansu i w pełni angażuje się w bolesne doświadczenia dzisiejszego świata. Może dlatego jego prace cieszą się niesłabnącym zainteresowaniem, bo odnajdujemy w nich samych siebie? Ukazuje on, że wybór między dobrem i złem nie zależy jedynie od poziomu wykształcenia i świadomości. Wybór ten rozstrzyga się w doświadczaniu miłości życia: „... nawet jeżeli będziemy w pełni świadomi, aby móc wybierać dobro, nie pomoże nam żadna forma świadomości, jeżeli straciliśmy zdolność przeżywania rozpaczy naszego bliźniego, przyjaznego uśmiechu osoby nieznanej, śpiewu ptaka, kruchości źdźbła trawy. Jeżeli

[15] Idem: *Archetypy i symbole.* Warszawa 1976, s. 137.

człowiek stanie się obojętny wobec życia, nie będzie żadnej nadziei, iż będzie mógł wybrać dobro. Znaczyłoby to w istocie, że jego serce do tego stopnia stwardniało, że nie ma on już w sobie „życia". Gdyby miało się to zdarzyć z całym ludzkim gatunkiem, a przynajmniej z jego najbardziej prominentnymi postaciami, wówczas życie ludzkości mołoby zgasnąć w samą wigilię jej wielkiego spełnienia"[16].

Podstawowe przeciwieństwo, wokół którego Fromm buduje swoją filozofię radykalnego humanizmu, to przeciwieństwo między miłością życia i miłością śmierci. Analizował je przez pryzmat najbardziej bolesnych procesów społecznych, które tworzą *continuum* od najbardziej zagrażających do najmniej widocznych. Na jednym krańcu mamy więc zagładę atomową, na drugim zaś prawie niedostrzegalną patologię normalności. Między tymi krańcami mieszczą się doświadczenia nazizmu, przemocy, prześladowań, z którymi nie potrafimy się uporać. Także rosnąca konsumpcja powoduje wzrost przemocy, znudzenia, izolacji, gdy ludzie nie mogą zaspokoić swoich najgłębszych potrzeb: potrzeby miłości i sensu istnienia.

Fromm często powtarza tezę opartą na badaniach klinicznych, że kiedy człowiek nie może być twórcą, staje się niszczycielem: gdy nie mogę kreować własnego życia, zaczynam je nienawidzić. Nieprzeżyty, zahamowany proces życia duchowego powoduje zwrócenie się w kierunku śmierci. Daremne wysiłki by zrealizować swoje człowieczeństwo, bezsilność i rozpacz, pustka i samotność powodują, że coraz większe grupy ludzi mniej lub bardziej nieświadomie nienawidzą życia. Zwraca on również uwagę na patologię normalności, gdy stereotypy i wzorce kulturowe praktykowane przez większość grup społecznych, dehumanizują życie ludzkie[17].

W życiu psychicznym człowieka, jak w życiu społecznym - miłość życia przejawia się w dążeniach kreatywnych, oraz w dążeniach niszczycielskich gdy kochamy śmierć. Dla Fromma badanie jednostki jest integralną częścią badania społeczeństwa. Gdy mówimy, że serce jednostki twardnieje jeśli nie ma w nim miłości do życia, to analogiczny proces przejawia się w życiu społecznym. Pojedynczy człowiek nie tworzy oderwanego, izolowanego świata - jego serce bije w krwioobiegu społecznym. Jeśli społeczeństwa, rządy, grupy prominantów chorują na miłość śmierci, serce pojedynczego człowieka będzie również niedomagało. Ta medyczna metafora jest o tyle zasadna, że Fromm jako lekarz angażował się w ból człowieka. Nie tylko badał on przyczyny bólu, ale też szukał dróg jego uleczenia.

Pierwszym krokiem jest postawienie pytania: „Co dany system społeczny robi dla człowieka? ". W bardziej radykalnej formie pytanie to brzmi: „Co dany system społeczny robi z człowiekiem? ". Na takie pytania reaguje każdy, bo każdy jest poddany różnym formom przemocy i presji społecznej na kolejnych etapach swego życia.

Badania kliniczne i obserwacje poczynań ludzi pozwoliły Frommowi sformułować radykalną tezę dotyczącą źródła społecznych tendencji i dążeń. Otóż, nienawiść do życia jest, według niego, dążeniem tak silnym jak sam instynkt zachowania życia i instynky seksualny. A niekiedy dążenia te są jeszcze silniejsze. Teza ta stwarza

[16]E. Fromm: *Serce człowieka. Jego niezwykła zdolność do dobra i zła.* Warszawa-Wrocław 1996, s. 150.

[17] O funkcjach i technikach dehumanizacji, a także o problemie społecznego usankcjonowania zła zob.: F. G. Zimbardo, F. L. Ruch: *Psychologia i tycie,* r. 14. Warszawa 1988.

całkowicie nowe perspektywy dla badań i refleksji nad człowiekiem i jego życiem. Jak to się dzieje, że coraz powszechniejsze są postawy obojętności i nienawiści do życia? Dlaczego ludzie nie kochają życia? Okazuje się, że człowiek jest obecnie „żywotnie zainteresowany" nienawiścią do życia. Oto jeśli nie mogę go kreować, jeśli nie mogę nadać mu wagi i sensu, wówczas z bólem i z bezsilną, tłumioną wściekłością odwracam się od niego. Za wszelką cenę muszę znaleźć jakieś namiastki życia, aby zapełnić pustkę spowodowaną utratą siebie i sensu własnej egzystencji. Tłumiona rozpacz i gniew znajdują sobie ujście w autoagresji i w różnych formach przemocy i prześladowań „obcych", w których nie potrafimy już ujrzeć twarzy bliźniego.

Nie mogąc kochać życia, człowiek zaczyna kochać śmierć. Tendencja ta hamuje w nim rozwój człowieczeństwa i stwarza złudne poczucie bezpieczeństwa i spokoju. Dlatego w naszej epoce obserwujemy coraz większe zapotrzebowanie na miłość śmierci. Wyraża się ta miłość na różne sposoby: jest to narcyzm, jest to potrzeba zatracenia się w matczynych ramionach, które są zastępowane przez „ramiona" rodziny, partii, religii, państwa, ojczyzny itp, są to wreszcie postawy nekrofilijne (zostajemy „kochankami" śmierci). Wszystkie te sposoby polegają na ucieczce przed spontanicznością i niepewnością autentycznego życia[18].

By nie musieć podejmować bolesnego trudu spełniania własnego przeznaczenia, pragniemy rozpłynąć się w narcyzmie, który jest stanem upojenia psychicznego własną odrębnością i ważnością[19].

Miłość śmierci nieuchronnie oddala nas od tego, co naprawdę pragniemy kochać - od samych siebie i od naszego własnego życia. To samo dotyczy procesów społecznych. Badania kliniczne, badania historii i psychologii społecznej ukazały wiele powiązań miedzy tendencjami hamującymi procesy rozwojowe a sytuacją społeczną ludzi. Da najważniejszych w badaniach Fromma należy odkrycie związku między sytuacją ekonomiczną i kulturową a stopniem uległości jednostek i grup wobec tendencji hamującuch rozwój. Im biedniejsze społeczeństwo lub grupa społeczna, im niższy jest ich poziom ekonomiczny i kulturalny, tym silniejsze występują tam postawy narcystyczne, nekrofilijne itp. Generalnym rozwiązaniem dla tych destrukcyjnych zjawisk jest, wedle Fromma, miłość życia. We wszystkich swoich dziełach, na rożne sposoby ukazuje on miłość życia jako jedyny sposób opanowania zła w życiu jednostki i w życiu zbiorowym. W tym wyraża się dojrzałość człowieka i społeczeństwa, w których zawsze ścierają się miłość do życia i miłość do śmierci.

Fromm jakby więc wraca do konfliktu Freudowskiego między popędem miłości i śmierci. Ale uwalnia go z Freudowskich ograniczeń, aby postawić nas przed wyborem między dobrem i złem, czyli między miłością życia i miłością śmierci.

[18] Zob.: E. Fromm: *Serce człowieka...,* op. cit., r. 3, 4, 5.

[19] Zob.: A. Lowen: *Narcyzm. Zaprzeczenie prawdziwemu ja.* Warszawa 1995. Autor ukazuje narcyzm jako ucieczkę od samego siebie. Narcyz preferuje obraz siebie ponad prawdziew *ja.*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

BARBARA POGONOWSKA
Akademia Ekonomiczna w Poznaniu

KATEGORIA RACJONALNOŚCI MAKROEKONOMICZNEJ

1. Niniejszy tekst to swego rodzaju „streszczenie" analiz prezentujących racje na rzecz stosowania ujęcia, w którym przekonania regulujące sferę gospodarowania rozpoznaje się w kategoriach ich kulturowego zdeterminowania. Zakładam zatem nie tylko (co oczywiste) historyczną i lokalną wariantowość owych przekonań, lecz także i to, że postać respektowanych w tej sferze norm i reguł określona jest przez szerszy kontekst niż jedynie sam „naturalny" zbiór metod i technik gospodarowania. Innymi słowy, przekonania sterujące procesem wytwarzania, dystrybucji i konsumpcji dóbr materialnych często określane jako tzw. obiektywne (żelazne) prawa ekonomii to przekonania, które tworząc postać kultury technologicznej danego społeczeństwa są wprawdzie podstawowe (pierwotne) w stosunku do pozostałych typów przekonań i działań ze względu na funkcję dostarczania dóbr umożliwiającą egzystencję jednostek ludzkich - nie są jednak względem owych pozatechnologicznych (pozaekonomicznych) dziedzin kultury autonomiczne. Jakkolwiek zatem postać norm i reguł gospodarowania określa w specyficzny sposób charakter przekonań kultury symbolicznej, to jednocześnie jest ona przez nie zwrotnie regulowana[1].

Zasygnalizowaną ogólnie kwestię kulturowego charakteru norm i reguł gospodarowania przedstawiam przyjąwszy za punkt odniesienia kategorię racjonalności gospodarowania (i kategorie jej równoważne) obecną w makroekonomii, tj. dziedzinie badań ekonomicznych nakierowanych na całościowo pojmowaną sferę gospodarowania danego społeczeństwa działającego w wyodrębnionym politycznie i prawnie państwie[2]. W ujęciu nauk ekonomicznych, makroekonomia bada łączne funkcjonowanie poszczególnych podmiotów gospodarczych (przedsiębiorstwa, banki, gospodarstwa domowe) bądź konkretnych rynków, dążąc do określenia typu zależności między tymi elementami a także stopnia wpływu owych zależności na funkcjonowanie całości. W ujęciu kulturowym, makroekonomia jest dziedziną wiedzy, która na drodze uogólnionej rekonstrukcji funkcjonujących w danym czasie i społeczeństwie norm i reguł gospodarowania, dąży do opisu prawidłowości występujących w tej sterze ludzkiej działalności - w ostateczności zaś zmierza do udzie-

[1] Tekst nawiązuje do założeń i ustaleń społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury J. Kmity (Por.: J. Kmita: *Kultura i poznanie.* Warszawa 19X5).

[2] Jest to często stosowany zakres ujęcia przedmiotu makroekonomii w pozycjach o podręcznikowym charakterze (Por.: P. A. Samuelson. W. D. Nordhaus: *Ekonomia I.* Warszawa 1995, oraz W. Balicki (red.): *Makroekonomia.* Warszawa 1993). W odniesieniu do kwestii gospodarczych o zasięgu ponadlokalnym stosuje się termin makroekonomia globalna.

lenia odpowiedzi na pytanie dotyczące istoty, czyli celu gospodarowania. Przyjmuję, iż występowanie różnorodnych stanowisk teoretycznych w obszarze makroekonomii łączy się z odmiennym sposobem rozpoznawania celu gospodarowania - i w konsekwencji z przyjęciem danej, charakterystycznej dla określonej koncepcji kategorii racjonalności.

W uproszczeniu przyjmuję, że semantyczne odniesienie przedmiotowe kategorii racjonalności w skali makro (makroracjonalności) można sprowadzić do tych stanów rzeczy i zjawisk rzeczywistości gospodarczej, które są akceptowane i oceniane jako pożądane[3]. Zakładam przy tym, iż kwalifikacja określonych stanów rzeczy wyrażająca się w stosowaniu terminów „racjonalne" oraz nieracjonalne" wynika ze sposobu pojmowania głównego celu gospodarowania określanego zwykle jako dobrobyt społeczny, dobro wspólne, bogactwo narodu czy ogólnospołeczna racja. W zależności zatem od sposobu rozumienia celu gospodarowania, od określenia zakresu zjawisk podpadających pod pojęcia typu dobro wspólne, bogactwo narodu etc., wyróżnione stany czy sytuacje społeczne, w szczególności działania i towarzyszące im przekonania będą kwalifikowane jako racjonalne (efektywne, rozumne, właściwe, rozsądne, optymalne, słuszne, sensowne, normalne, logiczne) i w konsekwencji - ich obecność w życiu gospodarczym podlegać będzie akceptacji. Natomiast stany rzeczy postrzegane jako odstępstwa czy naruszenie akceptowanych reguł podlegać będą dyskwalifikacji jako działania nieracjonalne, czyli niezgodne z przyjętym celem gospodarowania. W ostateczności zatem to definicja celu gospodarowania w skali makro będzie wyznaczać obszary racjonalności i nieracjonalności w działaniach poszczególnych podmiotów tej sfery.

Owa definicja nie jest w tym ujęciu kategorią czysto ekonomiczną w sensie istnienia „obiektywnych" prawidłowości rządzących gospodarowaniem, prawidłowości wyznaczających tym samym jednoznacznie zakres pojęcia społecznego bogactwa, dobra wspólnego itd. lecz określeniem, które wynika z funkcjonowania w danym czasie i w danym społeczeństwie rozstrzygnięć o charakterze normatywnym dotyczących sposobu i celu działania gospodarującego społeczeństwa. Dokładniej mówiąc, chodzi tu o pewne rozstrzygnięcia typu filozoficzno-socjologicznego na temat natury społeczeństwa, natury jednostki ludzkiej oraz typu relacji wiążących oba te elementy w procesach gospodarowania. Przyjmuję zatem, iż koncepcje makroekonomiczne w tym sensie nie są neutralnym, czystym opisem zależności występujących między faktami ekonomicznymi, iż na postać tego opisu wpływają w sposób istotny określone rozstrzygnięcia normatywne pochodzące z terenu koncepcji filozoficzno-socjologicznych oraz - od pewnego momentu - z obszaru doktryn socjo-ekonomicznych[4]. Natomiast owe rozstrzygnięcia normatywne rozpoznaję jako pośrednie

[3] Zgodnie z tradycją utrwaloną w kulturze europejskiej, kategoria racjonalności ma w zdecydowanej większości przypadków konotację pozytywną - przypadki konotacji negatywnej wiążą się z nadużywaniem jednego ze znaczeń tego terminu upowszechnionego w ramach filozofii scjentystycznej.

[4] Termin ten odnosi się do całościowych, opisowo-normatywnych koncepcji gospodarującego społeczeństwa. Historycznie najstarszą jest doktryna liberalna, której liczne warianty powstawały równolegle wraz z teoriami ekonomicznymi A. Smitha, D. Ricarda, Th. Malthusa i J. St. Milla. Współcześnie funkcjonujące doktryny to - poza poglądami liberalnymi i neoliberalnymi - przede wszystkim doktryna społeczna Kościoła, ordo liberalizm i nurty socjaldemokratyczne.

świadectwo historycznego stanu danej kultury, w tym zwłaszcza jako świadectwo społecznie obowiązującego na jej terenie wyobrażenia *świata obiektywnego,* czyli określonego repertuaru celów (wartości) jakie są i powinny być osiągalne oraz zestawu środków (reguł), przy użyciu których owe cele mogą i powinny być skutecznie realizowane[5]. W tym ujęciu, koncepcje z zakresu makroekonomii pojmuję jako swoiste „przełożenie" na teoretyczny aparat pojęciowy wiedzy ekonomicznej systemu „pragnień" danej kultury, posiadającego swą artykulację w obszarze poglądów filozoficzno-socjologicznych i socjo-ekonomicznych[6].

Pozostawiając na marginesie bardzo ważną skądinąd kwestię okoliczności uznania statusu makroekonomii jako samodzielnej dziedziny badań ekonomicznych (kontekst pojawienia się i sposób rozumienia dychotomii: makro- i mikro-ekonomia), przyjmuję możliwość rozpatrywania wszystkich koncepcji, które w sposób całościowy wypowiadają się na temat sfery gospodarowania i które w historii myśli ekonomicznej rozpoznawane są jako systemy o charakterze makroekonomicznym. W kwestii samego usytuowania w dziejach narodzin ekonomii jako nauki odwołam się do opinii M. Blauga wyrażającego pogląd (dość zgodnie przyjmowany), iż nastąpiło to w XVII w., okresie poprzedzonym przez tzw. przednaukowe stadium wiedzy ekonomicznej, której charakter wyjaśnia dostatecznie sama specyfika historycznie wcześniejszych postaci reguł gospodarowania[7]. Zdaniem cytowanego autora, owa specyfika wyraża się w tym, iż zawierane do XVII w. transakcje ekonomiczne nie były działalnością zintegrowaną w skali międzynarodowej a nawet lokalnej, instytucje ekonomiczne były drastycznie ograniczane ze względów politycznych i militarnych, a ówczesne warunki kulturowe nie dopuszczały obecności motywów ekonomicznych na obszarze szerszym niż tylko bardzo ograniczona sfera zachowań społecznych. Łatwo zauważyć, że w opinii tej zaznacza się wyraźnie stanowisko charakterystyczne dla różnych wersji ekonomicznego liberalizmu, który kojarzy tożsamość działalności ekonomicznej z cechą kulturowego „nieskrępowania" gospodarującej jednostki, tj. z wyizolowaniem tej sfery działalności z jakichkolwiek wpływów kulturowych rozumianych w kategoriach ograniczeń religijnych i politycznych. Łącząc proces kształtowania się tak rozumianej działalności ekonomicznej u progu nowożytnej kultury europejskiej z powstaniem ekonomii jako nauki, autor cytowanego poglądu pragnie postrzegać gospodarowanie jako sferę, która odtąd ma podlegać już tylko jej własnym, wewnętrznym regulacjom i mechanizmom, a zatem prawidłowościom, które niejako z tego właśnie powodu uzyskują własność procesów rozpoznawalnych na drodze naukowego już opisu. Zauważmy na marginesie, że trwające wówczas drugie „odczarowanie" świata (w sensie M. Webera) z pewnością nie oznaczało procesu uniezależniania się gospodarki od tzw. uwarunkowań kulturowych - jakkolwiek jednym z bardziej istotnych świadectw owego przewrotu

[5] Nawiązuję do koncepcji rozwijanej w pracy A. Pahibickiej: *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego.* Poznań 1990.

[6] Zauważmy, iż owe rozstrzygnięcia normatywne pochodzące z obszaru określonych systemów socjologiczno-filozoficznych mogą wyprzedzać w czasie ustalenia danej koncepcji makroekonomicznej, pojawiać się równolegle bądź kształtować się dopiero *ex post.* Istotne jest jedynie to, że są one „miejscem", w którym dochodzi do konceptualizacji społecznie wyróżnianych norm i reguł.

[7] M. Blaug: *Teoria ekonomii. Ujęcie retrospektywne.* Warszawa 1994. s. 22.

w kulturze była zmiana typu motywacji światopoglądowej towarzyszącej działalności ekonomicznej.

Przyjmując pogląd sytuujący narodziny ekonomii jako nauki w XVII w. uznaję, że przywołanie koncepcji zaistniałych wcześniej, tych, które w ramach swych filozoficzno-socjologicznych rozważań dotyczących sposobu „dobrego" funkcjonowania społeczeństwa omawiały dziedzinę gospodarowania uznając ją za czynnik w jakimś stopniu odpowiedzialny za harmonijne funkcjonowanie całości - może być zabiegiem interesującym poznawczo. Poprzez jednoczesne uwzględnienie koncepcji mieszczących się w przed- i w naukowej fazie rozwoju ekonomii zamierzam bowiem istnienie owych pozaekonomicznych (w postaci rozstrzygnięć normatywnych) wpływów kulturowych potraktować niejako na prawach równorzędnych - w sensie ich stałej obecności w obszarze wiedzy ekonomicznej. Wyeksponowanie wartościującego rzeczywistość gospodarczą sposobu jej rozpoznawania zarówno w ramach przednaukowego i naukowego studium wiedzy ekonomicznej w pewnym sensie ma doprowadzić do „wyrównania" rangi pełnionej przez owe wartościowania funkcji (roli).

Filozoficzno-socjologiczne rozważania Platona i Ar ystotelesa wskazując cele, do których - zgodnie z zasadami racjonalnego bytu - transcendentnego wobec „ziemskiej" rzeczywistości społecznej - powinna zmierzać wspólnota-*polis*, określają względnie dokładnie ramy działań gospodarczych, które z owymi celami są zgodne bądź niezgodne. W warunkach ówczesnej, tzw. tradycyjnej (tj. nie nastawionej na zmiany) i zamkniętej (tj. nie zorientowanej na rozwój gospodarczy w dzisiejszym tego słowa rozumieniu) gospodarki, kategoria racjonalności gospodaro-wania przyjmuje postać kategorii słuszności, doskonałości, dobra bądź sprawiedliwości. Kategoria ta zarazem legitymizuje obecność określonych instytucji bądź reguł gospodarowania (niewolnictwo, typ podziału pracy, reguła pobierania procentu, własność prywatna, charakter pieniądza itd.) ze względu na to, czy i w jakim zakresie stanowią odzwierciedlenie zasad koniecznego i niezmiennego porządku. Ponadto, w obu koncepcjach, zagwarantowana ontologicznic i etycznie hierarchia dóbr (jednostkowe *vs.* wspólne) uznaje zgodnie prymat dobra wspólnego. Pojmowane jako platońska (niematerialna) doskonałość *polis* bądź jako arystotelesowska stałość, wystarczalność *(autarkia),* potęga i bogactwo wspólnoty - nie stanowi ono prostej sumy osiąganych przez obywateli dóbr indywidualnych dowolnego rodzaju. W ujęciu Platona, interesy jednostkowe powinny być bezwzględnie podporządkowane wymaganiom wspólnego dobra - od obywateli żąda się braku egoizmu, pełnego posłuszeństwa oraz oddania moralnym i publicznym cnotom. Arystoteles w swej wizji uznaje wprawdzie, że to właśnie stan dobra wspólnego jest „miejscem", które umożliwia każdemu obywatelowi spełnianie jego własnych, niepowtarzalnych celów, ale nie odbywa się to bezwarunkowo - w myśl zasady umiaru każdy powinien rozumnie rezygnować z części swych osobistych korzyści na rzecz ogółu.

Metafizyczna idea racjonalności charakterystyczna dla kultury starożytności[8] określa zatem w sposób jednoznaczny postać kategorii równoważnej racjonalności makroekonomicznej. Mimo istotnych różnic (np. w kwestii poglądu na temat wła-

[8] Korzystam z typologii stosowanej przez B Skargę (Por.: B. Skarga: *Trzy idee racjonalności.* W: Tejże: *Przeszłość i interpretacje.* Warszawa 1987. s. 87-117).

sności prywatnej), obie koncepcje przyjmują, iż układ instytucji i reguł gospodarowania stanowi lub powinien stanowić odwzorowanie zasad rozumnego ładu, transcendentnego wobec „świata rzeczy". Wizje gospodarowania w nich zawarte są bez wątpienia „myślowo" wtórne względem rozstrzygnięć „wyższego rzędu", to jest ustaleń z dziedziny ontologii i etyki.

2. Średniowieczna idea dobra wspólnego odnosi się do gospodarki tradycyjnej i nastawionej na zaspokojenie względnie ograniczonego kręgu potrzeb, gospodarki opartej na zwyczajach i prawie legitymizowanych przez zwierzchnią władzę polityczno-religijną bądź przez cechy. Gospodarka, której podstawą było rolnictwo oraz lokalne rynki wymiany dóbr, zostaje połączona z paternalistycznym charakterem systemu feudalnego w sensie normy posłuszeństwa i układu obowiązków świadczonych przez poddanych - na rzecz uświęconej przez Boga władzy moralnie zobligowanej do zapewnienia opieki i minimum bezpieczeństwa słabszym, czyli poddanym. W efekcie, gospodarczy i polityczny system konserwuje względnie jednorodną i spójną światopoglądowo społeczność zintegrowaną wokół idei zbawienia jednostki i wokół reguł prowadzących do zapewnienia jej egzystencji lepszej i ważniejszej niż ziemska.

Idea dobra wspólnego w ujęciu Tomasza z Akwinu głosi, że nie jest ono ani sumą partykularnych interesów, ani oderwanym od nich interesem ogólnym. Jest natomiast pewnym założeniem, które musi być przestrzegane aby ludzie, harmonijnie i zgodnie ze swą - pochodzącą od Stwórcy - naturą mogli współistnieć i pracować na ziemi w oczekiwaniu na zbawienie. Konsekwencją założenia wspieranego teologiczno-metafizyczną ideą racjonalności jest prawo użytkowania dóbr. Posiada ono status *principium,* tj. pierwszorzędnego prawa natury, czyli bezpośrednio ewidentnej i wiążącej zasady obowiązującej wszystkich ludzi na mocy boskiej decyzji[9]. Prawo to głosi, że Stwórca natury i człowieka darował i powierzył dobra tej ziemi wszystkim ludziom bez wyjątku, aby je pielęgnowali i aby je użytkowali. Odpowiedzialność za te dobra spoczywa zatem na wszystkich, aczkolwiek nie jest ona równomiernie rozłożona wśród dysponentów i wykonawców nienaruszonego porządku obowiązków i przywilejów hierarchicznego społeczeństwa stanowego. Wszelki, jakkolwiek gradualnie pojmowany użytek z owych dóbr powinien więc być podporządkowany temu uniwersalnemu celowi, jakim jest dobro wspólne - zgodnie bowiem z wolą Stwórcy, wszyscy mają prawo by z dóbr tej ziemi korzystać[10]. W tym kontekście kwestia własności prywatnej, tak istotna dla ówczesnego ładu ekonomicznego, zostaje rozwiązana przez św. Tomasza poprzez „uzgodnienie" treści *principium* z wnioskami wywodzącymi się z potężnego doświadczenia. Na ich to bowiem podstawie św. Tomasz stwierdza, że pojedynczy człowiek obchodzi się ze swą własnością troskliwiej niż z własnością wspólną, a wspólne posiadanie nie sprzyja działaniu na rzecz dobra wspólnego (często prowadzi do kłótni i niepokoju). Istnienie własności prywatnej jest natomiast z tym działaniem zgodne także i dlatego, że na właścicielu ziemi spoczywa odpowiedzialność i obowiązek wobec tych, którzy z Bo-

[9] Zob.: A. Sutor: *Etyka polityczna.* Warszawa 1994. s. 253-363.

[10] Dzisiejsze brzmienie tego prawa to *zasada powszechnego przeznaczenia dóbr* głoszona przez społeczną naukę Kościoła katolickiego.

skiej woli zostali powierzeni opiece osoby majętnej. Własność prywatna rodzi bowiem konieczność dokonywania przez jednostkę ustępstw na rzecz społeczności - podobnie jak dzieje się to przy ustalaniu tzw. sprawiedliwej czy słusznej ceny, kiedy to (w imię dobra wspólnego) obie strony transakcji powinny odnieść taką samą korzyść.

Nie wnikając w dalsze szczegóły rozważań Tomasza z Akwinu na temat natury średniowiecznych reguł umieszczanych przezeń zawsze w ramach dychotomii wartościującej konkretne zjawiska: czynienie dobra albo grzechu, uznaję te rozważania za równoważne koncepcjom makroekonomicznym, ponieważ funkcjonują w roli określonej wizji porządku gospodarczego. W tym sensie, idea dobra wspólnego wraz z prawem użytkowania dóbr może być rozpoznawana jako teologiczno-metafizyczne (na mocy racjonalności Boskiej decyzji) zagwarantowanie minimum podstaw egzystencji i minimalnego poczucia bezpieczeństwa. Z pewnością bowiem to właśnie niepewność egzystencji charakteryzowała w sposób istotny świat codziennych, obiektywnych doświadczeń ludzi średniowiecza (dotyczące znaczącej większości niskie - na poziomie biologicznego przetrwania - standardy konsumpcji, krótka przeciętna długości życia, spustoszenia czynione przez epidemie i konflikty zbrojne itd.). Złożony z takich właśnie elementów *świat obiektywny* sankcjonowała w miarę skutecznie „zaświatowość" kultury średniowiecza, traktując ów świat jako dany przez Stwórcę i jako pozostający w zgodzie z niedostępnymi dla ludzkiego poznania zamierzeniami transcendencji. W ramach tej perspektywy, postrzeganie sensu doczesnej egzystencji w kategoriach „programu" poprawy materialnych warunków życia jednostek nie miało swej reprezentacji w skali powszechnie respektowanego systemu wartości, w tym również dotyczących tych, które wyznaczały cele gospodarowania. Obowiązujący w ówczesnej lokalnej makroskali system reguł gospodarowania traktowany był zatem jako naturalny, nie podlegał szerszemu kwestionowaniu z powodu niedostatku, głodu czy nędzy. Zdarzające się klęski mogły mieć swą „obiektywną" rację w postaci niepojętych dla ludzi wyroków opatrzności; nie upatrywano ich przyczyn w błędnym gospodarowaniu czy w nieprawidłowej dystrybucji dóbr. W pewnym stopniu, normy i dyrektywy wchodzące w skład idei dobra wspólnego i prawa użytkowania dóbr były wystarczającą, nie oferującą przy tym praktycznie uchwytnych rozwiązań odpowiedzią na rażące przypadki naruszania transcendentnych, ewangelicznych zasad, postrzeganych jako ostateczna podstawa ówczesnego porządku społecznego. Uznanie idei św. Tomasza w kategoriach równoważnej refleksji makroekonomicznej oparte jest na przeświadczeniu, że jest ona pewnego typu uogólnioną rejestracją dostępnych w potocznej obserwacji reguł gospodarowania typowych dla lokalnych społeczności średniowiecznej Europy. Owe reguły poddaje uporządkowaniu i uzgodnieniu z teoretyczno-socjologiczną wykładnią ówczesnej rzeczywistości społecznej głosząc, iż efektywne (w sensie ówczesnych kryteriów) a zarazem sprawiedliwe funkcjonowanie lokalnej wspólnoty gospodarowania ma miejsce wtedy, gdy jej członkowie w miejscu i w sposób wyznaczony przez opatrzność działają na rzecz dobra wspólnego.

3. W ujęciu historii myśli ekonomicznej merkantylizm jest koncepcją *stricte* makroekonomiczną o statusie teorii naukowej", stanowiąceąopis gospodarki przed-

[11] M. Blaug: Dz.. cyt., s. 41-47.

industrialnej w okresie od połowy XV do połowy XVIII wieku. W bardziej ogólnym sensie, merkantylizm to system normatywnych i technologicznych przekonań wspierających rolę kapitalizmu kupieckiego, zwłaszcza w odniesieniu do obszaru wymiany międzynarodowej. Jest to system, który odrzuca konkurencję jako źródło zbędnego ryzyka, akceptuje monopolistyczną kontrolę cen i towarów, zakłada życzliwe nastawienie państwa względem stanu kupieckiego i pozytywne skutki protekcjonistycznych działań tej instytucji dla całości gospodarowania. Podstawowe założenie tej koncepcji głoszące, że poziom bogactwa i potęgi militarnej monarchii wyraża się w ilości nagromadzonego złota i srebra, określa zaś, iż dążenie do tak rozumianego dobrobytu powinno być celem indywidualnych i społecznych działań (te ostatnie utożsamiano z polityką gospodarczą państwa).

Merkantylistyczna wizja norm i reguł gospodarowania podkreślająca rolę państwa w harmonizowaniu - dla wspólnego celu - interesów współzawodniczących ze sobą podmiotów gospodarczych funkcjonuje w okresie, w którym dochodzi do rozpadu typu zależności i relacji charakterystycznych dla tradycyjnego społeczeństwa feudalnego opartego na więzi mechanicznej (w sensie E. Durkheima). Drugiemu „odczarowaniu" świata, które polega m. in. na pluralizacji sfery światopoglądowej i na laicyzacji kultury, towarzyszy powstawanie nowych zasad stratyfikacji społecznej - obok reguły dziedziczenia statusu staje się nią reguła bogactwa i stanu posiadania. W konsekwencji, kształtujące się nowe zasady ładu społecznego nie dysponują już obowiązującą wcześniej (nadprzyrodzoną) sankcją - uregulowanie i zintegrowanie różnicującej się hierarchii wartości i interesów stanie się odtąd zadaniem państwa (zwłaszcza w jego funkcji prawodawczej). Na plan pierwszy wysunie się zatem socjo-technicznie pojmowana umiejętność godzenia interesów współzawodniczących ze sobą jednostek, rozpoznawanych odtąd jako indywidua wyposażone w przyrodzone im, naturalne i o uniwersalnym charakterze skłonności i cechy. Nowożytne koncepcje prawa naturalnego, autorstwa takich myślicieli jak: N. Machiavelli, J. Bodin, Th. Hobbes i J. Locke, rozumiane jako wynik badań empirycznych (tj. naukowych a nie spekulacyjnych) nad ludzką „naturą", uzupełniane poglądami odnośnie do typu relacji między jednostkami i spontanicznie tworzącymi się wspólnotami a instytucjami prawno-politycznymi - można z dużą trafnością rozpoznawać jako aksjologiczne, typu filozoficznego zaplecze konceptualne optujące na rzecz racjonalności uregulowań praktyki kupieckiej zgodnie z interesami merkantylizmu. W pierwszym rzędzie będzie tu chodzić o kwestie legitymizacji prawa do własności prywatnej, politycznych gwarancji do bezpiecznego nią dysponowania, o usankcjonowanie wolności uprawiania handlu, a także o reguły etyczne nakładane na działalność gospodarczą.

Przypomnijmy, w myśl koncepcji prawa naturalnego człowiek jest przede wszystkim istotą ekonomiczną, tj. istotą rywalizującą (Hobbes) bądź współpracującą (Locke) z innymi dla celu, którym jest biologiczne przetrwanie. Jednakże sfera działań, która jest podstawą życia społecznego, nie może istnieć samodzielnie. Świat ekonomii nie jest samowystarczalny: aby uzyskać gwarancje istnienia, potrzebuje koniecznie instytucji politycznej, która funkcjonuje ponad partykularnymi interesami i stronniczymi namiętnościami ludzi. Jak widać, merkantylistyczna zasada udziału państwa w gospodarowaniu (protekcjonizm w sensie systemu monopoli

i ustalania cen) odpowiada filozoficzno-socjologicznie nakreślonym warunkom funkcjonowania władzy suwerena zawartych w koncepcjach Hobbesa i Locke'a. Zauważmy też, że system korzystający z określonych rozstrzygnięć na temat wrodzonego wyposażenia jednostki i uznający je za fundament swej wizji gospodarowania, można rozpoznawać jako przykład artykulacji idei racjonalności o postaci scjentystycznej. W myśl tego wariantu, racjonalność nie jest cechą przypisywaną przyrodzie (pytanie o sens zasad przyrody byłoby pytaniem nienaukowym), lecz cechą tej specyficznej, „kopiującej" przyrodę formy wiedzy ludzkiej jaką jest nauka. Jej celem mabyć „prawdziwe" poznanie zasad rzeczywistości (tu: uniwersalne cechy natury ludzkiej), aby móc na ich podstawie w sposób racjonalny kształtować życie społeczne.

4. Powstała w drugiej połowie XVIII wieku koncepcja nazwana później „fizjokratyzmem" (jej twórcy określali się jako *les économistes),* jest wizją gospodarowania jako systemu, w którym nadrzędna rola przypada rolnictwu. W myśl koncepcji jest ono bowiem - w odróżnieniu od działalności handlowej czy rzemiosła -jedyną sferą, w której wytwarzane jest bogactwo narodu w znaczeniu tzw. „produktu czystego". Sferę tę charakteryzuje ponadto „naturalność" praktyk, ponieważ czynności związane z uprawą ziemi czy hodowlą bydła wyznaczane są przez pory roku, cykle wegetacji a nie przez umowy czy koncesje. Związane z powyższym poglądem znane hasło fizjokratów: „świat rozwija się sam z siebie" dotyczy jednak w pierwszym rzędzie niezgody na rozwijaną od trzech stuleci praktykę i teorię merkantylistyczną akcentującą zasadę udziału państwa w przedsięwzięciach gospodarczych, zasadę preferującą ponadto inne niż rolnictwo sektory (handel i rzemiosło). Sformułowana przez fizjokr atów norma *laissez-faire, laissez-passer* wyraża zatem pełną akceptację zanegowania merkantylistycznego protekcjonizmu postrzeganego przez nich jako pozostałość tradycyjnego świata „opiekuńczej represji". Powyższa norma uzyskuje zatem doniosłe wsparcie ze strony oświeceniowych, filozoficzno-socjologicznych rozstrzygnięć z zakresu koncepcji „prawa naturalnego" eksponujących wartość jaką jest autonomia jednostki względem autorytetu tradycji, instytucji politycznych i religijnych oraz podejmujących kwestię równości wszystkich ludzi jako istot obdarzonych tymi samymi władzami poznawczymi. Można rzec, iż fizjokraci jako prekursorzy idei wolności gospodarowania (postulat zniesienia wewnętrznych barier celnych, zredukowania wszystkich podatków do jednego podatku od renty, zniesienie państwowych synekur, monopoli itd.), domagali się uzgodnienia gospodarczych działań instytucji rządowych z brzmieniem zasad „prawa naturalnego" artykułowanych w dziełach M. A. Voltaire'a, D. Diderota, J. A. Condorceta i J. J. Rousseau.

Fizjokratyzm, korzystając w tym sensie z cieszących się ówcześnie autorytetem koncepcji socjologiczno-filozoficznych (odczytywanych jako rezultat niezależnych od autorytetu tradycji i religii rozumowych dociekań oraz obserwacji) uzyskuje wyższą, tj. aksjologiczną wiarogodność, nadając postulowanym przez siebie normom i regułom gospodarowania status przekonań osadzonych w porządku szerszym niż tylko układ przez nie konstytuowany. Porządek koniecznych, niezależnych od człowieka praw dotyczących natury jednostki i społeczeństwa zawarty w formule „prawa naturalnego" staje się racją, która, wspierając np. potrójne hasło M. de la

Rivier'a: „własność, wolność, oczywistość" (czyli coś, co podpowiada rozum), ma ten sam status, co twierdzenia Newtonowskiej fizyki zapisujące prawa przyrody. W konsekwencji, także i cecha racjonalności będzie przysługiwać tylko tym regułom gospodarowania, które są zgodne z formułą „prawa naturalnego", to znaczy z zapisem koniecznego i niezmiennego ładu panującego w przyrodzie. To zatem ów - w istocie bezcelowy - ład Przyrody narzuca kryteria racjonalności jednostkowej. Człowiek gospodarujący powinien podporządkować się odkrywanym przez rozum prawom - w imię naukowej „prawdy" i w imię (moralnie słusznego) postępu ludzkości.

5. Interesującą skądinąd kwestię odwoływania się odmiennych i konkurujących ze sobą koncepcji makroekonomicznych do - zdawać by się mogło - tego samego zbioru założeń aksjologicznych jakim są idee „prawa naturalnego", tłumaczy w jakimś sensie bogactwo i różnorodność owych idei i wynikająca stąd możliwość selektywnego z nich czerpania. Co oczywiste, nowożytną i oświeceniową wersję „prawa naturalnego" cechuje odmienność zakresu omawianych zjawisk społecznych. W obu przypadkach wyróżnia się, eksponuje i poddaje wartościowaniu te sfery, które w ramach historycznie uformowanej postaci ludzkiego *świata obiektywnego* uzyskały status właściwych i możliwych do osiągnięcia „pragnień" - także i w interesującej nas kwestii jaką jest cel i sposób gospodarowania. Zależnie zatem od wersji idei „prawa naturalnego", waloryzację pozytywną uzyska działalność państwa w określonych ramach (Bodin, Hobbes, Locke), waloryzację wykorzystaną przez merkantylistyczną praktykę i teorię, bądź też odmowa przyznania prawa instytucjom politycznym do ingerowania w sferę relacji miedzy jednostkami (Rousseau) znajdzie wyraz w postaci fizjokratycznej normy leseferyzmu.

Natomiast kulturowo zaistniały fakt korzystania przez obie koncepcje makroekonomiczne z założeń i rozstrzygnięć wybranych idei filozoficzno-socjologicznych tłumaczyć można jako rezultat poszukiwali dodatkowego uwiarygodnienia wiedzy ekonomicznej, zarówno w sensie „poznawczym" jak i światopoglądowym. Bez „wsparcia" koncepcji uznawanych ówcześnie za prawomocne poznawczo i postępowe, owe wizje gospodarowania mogłyby być przez świadomych uczestników życia społecznego postrzegane jako wyraz promowania wyłącznie interesów ekonomicznych danej grupy (i tak zresztą bywało), nie zaś interesów całości. Ponadto, nawet dla zwolenników owych koncepcji gospodarowania, potrzebna była (zwłaszcza w dalszej perspektywie) jakaś forma dowartościowania ich partykularnych działań nadająca im głębszy, ponadpraktyczny sens.

Dodajmy, że sytuacja destrukcji tradycyjnego ładu społecznego wytwarzała silne zapotrzebowanie na postać nowych, względnie spójnych i obejmujących całość życia społecznego norm moralnych. W ówczesnym, coraz bardziej pluralizującym się światopoglądowo społeczeństwie Zachodu, zaistniał obfity „rynek" takich propozycji; zarówno ich tworzenie jak i korzystanie z nich coraz rzadziej było krępowane mocą autorytetu (w tym i religii). Sięgano zatem po te propozycje, które w jakiejś formie - jak czyniły to idee „prawa naturalnego" - w swym „usensawianiu" świata, uwzględniały kwestie materialnej egzystencji, wolnej już od (charakteryzującego przeszłość) statusu narzuconego właśnie przez religie czy autorytet tradycji.

Selektywna, choć zachowująca chronologiczny porządek prezentacja argumentów na rzecz zasadności kulturowego ujęcia koncepcji makroekonomicznych, zwłaszcza zaś w odniesieniu do *explicite* lub *implicite* przez nie zakładanych kategorii racjonalności gospodarowania, jest - w sensie intencji poznawczych - zamiarem uzasadnienia społecznego charakteru norm i reguł konstytuujących przedmiot badań owych koncepcji. Innymi słowy, pragnie się tu argumentować na rzecz stanowiska, w myśl którego postać i charakter prawidłowości rządzących sferą gospodarowania nie jest wynikiem działania jakichś praw niezależnych od kultury danego społeczeństwa, lecz stanowi co najmniej „współprodukt" owej kultury. Stąd, jeśli się uznaje, że wyłącznym a zarazem prawomocnym źródłem wiedzy na temat „natury" gospodarowania są ustalenia makroekonomii, stwierdzenie faktu poznawczego „uwikłania" owych ustaleń w rozstrzygnięcia pochodzące *spoza* makroekonomicznych systemów przekonań, pozwala „naturę" zjawisk i procesów gospodarczych traktować w kategoriach innych niż tylko układu tzw. „obiektywnych i niezmiennych praw ekonomii".

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

RENATA ZIEMIŃSKA
Wyższa Szkoła Pedagogiczna
w Bydgoszczy

EPISTEMOLOGIA RODERICKA M. CHISHOLMA

Zarys rozprawy doktorskiej
Promotor: prof. dr hab. Antoni B. Stępień
Obrona: Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie — rok 1996

Praca dotyczy poglądów epistemologicznych współczesnego amerykańskiego filozofa z Brown University, Rodericka M. Chisholma. Zadaniem jest analiza tego stanowiska epistemologicznego oraz ocena jego zasadności w świetle dyskusji filozoficznych na temat epistemologii toczonych w wieku dwudziestym.

Praca składa się ze wstępu, czterech rozdziałów i zakończenia. Rozdział I nosi tytuł: *Epistemologia jako dyscyplina filozoficzna.* Rozdział II: *Logika epistemiczna jako narzędzie epistemologii.* Rozdział III: *Zakres wiedzy pewnej.* Rozdział IV: *Wiedza niepewna i jej uzasadnienie.*

We wstępie przedstawiono stan badań współczesnej epistemologii i dominujące w niej nurty. Epistemologia Chisholma należy do nurtu teorii nienaturalistycznych i fundamentalistycznych. Chisholm jest znany jako kontynuator programu fenomenologicznego. Jednak wbrew fenomenologom, a podobnie jak pragmatysta Peirce, stwierdza brak absolutnego punktu wyjścia w filozofii i konieczność przyjęcia jakichś założeń. Decyduje się na założenia zdrowego rozsądku sądząc, że mamy prawo wierzyć naszym potocznym przekonaniom, dopóki nie ma pozytywnej racji za tym, że są one błędne. Zgodnie z tą zdroworozsądkową postawą zakłada, że posiadamy wiedzę oraz, że jej zakres odpowiada naszym przekonaniom na ten temat

Celem epistemologii Chisholma jest wyjaśnienie, na jakiej podstawie wiemy to, co wiemy, czyli analiza naszej wiedzy bez kwestionowania jej faktu. Dalsza procedura tej epistemologii przebiega następująco: 1. Buduje się słownik teorii, czyli definiuje pojęcia epistemiczne oraz wskazuje na relacje pomiędzy nimi; 2. Ustala się bazę epistemiczną tj. przekonania bazowe, oraz 3. Formułuje się zasady epistemiczne, które pokazują, jak przekonania bazowe uzasadniają pozostałe.

Słownik teorii Chisholm formułuje na gruncie logiki epistemicznej, która jest integralną częścią jego epistemologii. Wiedza pewna obejmuje dwie dziedziny: samoświadomość i sądy *a priori.* Wiedza niepewna, której warunkiem jest oczywistość, jest osiągalna przede wszystkim w dziedzinie spostrzeżeń i przypomnień. System dziesięciu zasad epistemicznych stanowi próbę rekonstrukcji tego sposobu uzasadniania, który faktycznie ma miejsce w myśleniu potocznym.

Teza pracy jest następująca: epistemologia Chisholma jest uzasadnionym kompromisem pomiędzy tradycją analityczną, fenomenologiczną i pragmatyczną w tej

dyscyplinie filozoficznej. Jest ona typowym przykładem epistemologii analitycznej ze względu na dwa jej filary: logikę i zdrowy rozsądek. Skutkiem wykorzystania logiki jest precyzja pojęć (w dużej mierze zdefiniowanych i posiadających techniczny sens), oraz precyzacja argumentacji z wyodrębnieniem aksjomatów i konkluzji. Zdrowy rozsądek zaś dostarcza podstawowych założeń.

Z drugiej strony, epistemologia Chisholma jest kontynuacją i eksplikacją programu fenomenologicznego Husserla. Świadczy o tym przede wszystkim fundamentalizm tej epistemologii, polegający na akceptacji tezy o istnieniu wiedzy pewnej w dziedzinie samoświadomości i sądów *a priori,* oraz na liniowej koncepcji uzasadniania, w której bazą jest wspomniana wiedza pewna, natomiast pozostałe przekonania uzyskują uzasadnienie za jej pośrednictwem Wiedza o świecie zależy zatem od wiedzy o świadomości.

O związku z tradycją pragmatyczną świadczy przede wszystkim odrzucenie możliwości absolutnego punktu wyjścia w filozofii. W punkcie wyjścia tej epistemologii nie ma czystej świadomości, lecz świadomość posiadająca potoczne przekonania. Charakter pragmatyczny ma również definicja pewności, która nie gwarantuje związku z prawdą.

Kompromis pomiędzy wspomnianymi tu tr adycjami nie jest przypadkowy, lecz jest rezultatem tego ścierania się racji, jakie miało miejsce w filozofii naszego wieku. Trudno było obronić koncepcję redukcji fenomenologicznej, której efektem miała być czysta świadomość i trudno było obronić niepowątpiewalną prawdziwość danych samoświadomości. Chisholm, w związku z tym, jak można sądzić, zmienił punkt wyjścia swojej epistemologii i pojęcie pewności. Nie zrezygnował jednak z tezy o wyjątkowym statusie i funkcji samoświadomości. Można powiedzieć za G. Küngiem, że Chisholm wyeksplikował z programu fenomenologicznego to, co ostało się pod naporem krytyki ze strony filozofii analitycznej, głównie filozofii języka i umysłu, oraz ze strony pragmatyzmu.

Za podstawową wadę epistemologii Chisholma należy uznać zbytnie poleganie na przekonaniach zdrowego rozsądku (zwłaszcza w kwestiach kluczowych dla epistemologii, np. w problemie istnienia wiedzy). Prezentowany autor czymi to bez wyraźnego określenia zakresu tych przekonań lub podania kryterium zdroworozsądkowości, a przy tym przerzuca ciężar dowodu na teorie niezgodne ze zdrowym rozsądkiem. Drugą wadą jest zajmowanie niekiedy stanowiska typu „To, co pewne nie może okazać się fałszywe", przy braku teoretycznych podstaw do takiej tezy. Trzecią wreszcie, jest brak wykorzystania danych nauk empirycznych o poznaniu, oparcie analiz jedynie na poziomie doświadczenia potocznego. Pod tym względem przewagę mają epistemologie np. W. V. Quine'a czy A. Goldmana.

Jako zalety epistemologii Chisholma trzeba wymienić: 1. Trafne odparcie (chociaż nie obalenie) sceptycyzmu; 2. Trafne wydobycie założeń, które musi przyjąć każdy epistemolog; 3. Obronę wyjątkowego statusu danych samoświadomości; 4. Wprowadzenie pojęcia konsekwencji epistemicznej i próbę sformułowania jej zasad na wzór zasad dedukcyjnych i indukcyjnych, oraz 5. Przedstawienie epistemologii w formie systemu, który może poszczycić się swą precyzją, spójnością i elegancją w sensie logicznym, polegającą na prostocie i symetrii (dotyczy to zwłaszcza hierarchii wartości epistemicznych).

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE,
Vol. 22 1996 PRZEGLĄDY

DWUGŁOS O POJĘCIU SYTUACJI ESTETYCZNEJ MARII GOŁASZEWSKIEJ

W siedemdziesiątą rocznicę urodzin

KRYSTYNA WILKOSZEWSKA
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Marii Gołaszewskiej pojęcie sytuacji estetycznej

Czytelnik polski miał po raz pierwszy możliwość zapoznania się z pojęciem sytuacji estetycznej Marii Gołaszewskiej w jej pracy wydanej w 1970 roku, zatytułowanej *Świadomość piękna.* Była to już czwarta z kolei książka autorki znanej jako uczennica Romana Ingardena i tym samym postrzeganej jako reprezentantka filozofii i estetyki fenomenologicznej. Tymczasem w *Świadomości piękna,* pracy napisanej z pasją i prezentującej własną koncepcję estetyki, możemy dostrzec świadomie zaakcentowane zamierzenie wyjścia poza perspektywę orientacji filozoficznej Mistrza, objawiające się przede wszystkim w proteście przeciw estetyce „elitarnej", opartej o abstrakcyjne rozważanie filozoficznych idei piękna i sztuki, i zdecydowane opowiedzenie się za powiązaniem opcji *stricte* filozoficznej z badaniami natury empirycznej, czyli za wprowadzeniem do warsztatu badawczego estetyka całego bogactwa konkretnych dzieł sztuki i to w ich całym skomplikowanym społeczno-kulturowym uwikłaniu.

W omawianej książce sytuacja estetyczna obejmuje szereg elementów, pośród których najważniejsze to: artysta, dzieło sztuki, odbiorca i —jako element nadrzędny — wartość estetyczna, a obok nich całą wielość pochodnych, np. zamiar estetyczny, fascynacja estetyczna, osobowość odbiorcy, kontekst społeczno-kulturowy i inne, przy czym nacisk zostaje położony nie na same elementy, a raczej na związki zachodzące między nimi. Najbardziej jednak charakterystyczne jest to, że nad całą sytuacją estetyczną zostanie rozpięty horyzont świata człowieka, w którym wszystkie człony sytuacji estetycznej zostają zakorzenione. Widać to najbardziej w sposobie ujęcia wartości estetycznej, od której zależy w ogóle kształt całej estetycznej sytuacji. W odróżnieniu od Ingardena, osadzającego wartość estetyczną na wartościach artystycznych, to znaczy w autonomicznym, oddzielonym od życia królestwie sztuki, Gołaszewska w *Świadomości piękna* raczej nie akcentuje teoretycznego odróżnienia wartości artystycznych i wartości estetycznych, i koncentrując się głównie na tych ostatnich, odnosi wartość estetyczną bezpośrednio do rzeczywistości. W tej ostatniej

widzi „artystyczny odpowiednik szczegółowych stanów rzeczy występujących w realnym świecie, a dotyczących świata człowieka; wyrażone są one w konstatacji, iż w świecie człowieka występują elementy 'illogiczne', kontrastujące ze zracjonalizowanymi (ujętymi w schematy dyskursywnego lub praktycznego myślenia)"[1].

Tak pojęta wartość estetyczna jest przede wszystkim wyrazem stosunku człowieka do realnego świata i w tym duchu zostaną rozważone poszczególne elementy sytuacji estetycznej: i tak, intencja artysty zostaje zinterpretowana jako pragnienie ukazania i „oswojenia" tego, co w świecie irracjonalne, a dzieło sztuki realizujące wartość estetyczną pojęte jest jako strukturowanie owej illogiczności, do której także dociera odbiorca w przeżyciu estetycznym.

Zajmując się związkami między poszczególnymi elementami sytuacji estetycznej, Gołaszewska nie traktuje procesu twórczego, ani przeżycia estetycznego — w kontekście wąsko rozumianej, wyznaczonej przez artyzm dzieła estetyczności; mimo, że zachowuje pojęcie osobowości twórczej (różnej od podstawowej) i pojęcie przedmiotu estetycznego (nie odróżnionego jednak wyraźnie, jak to jest u Ingardena, od dzieła sztuki), to wyeksponowaniu ulega przede wszystkim problematyka genezy i funkcji, zatem uwikłania tak aktów tworzenia, jak i odbioru dzieła sztuki w rzeczywistość pozaestetyczną, w czym należy widzieć jedną z fundamentalnych różnic w stosunku do Ingardena. Autorka zwraca się bowiem przeciw autonomiczności wartości estetycznej, gdyż jej przyjęcie oznaczałoby, że wszelkie „doznania estetyczne miałyby znaczenie same dla siebie"[2]. Staje też na stanowisku, że sztuka jest autonomiczna (jej zależności od świata są wprawdzie niezaprzeczalne, ale i nieistotne), natomiast wartości estetyczne są heteronomiczne „w znaczeniu, że przewyższają swą doniosłością samo dzieło sztuki"[3], co znaczy, że wartości estetyczne są nie tylko zależne od sztuki (nie są jedynie ozdobą dzieł), lecz także od świata, jako swoiste artykulacje jego irracjonalnych momentów.

Dlatego wartość estetyczna jako „składnik świata" pojawia się w dziele sztuki zawsze w otoczeniu innych — poznawczych, moralnych, społecznych — wartości, które skłonni są lekceważyć przedstawiciele estetyki autonomicznej nakierowanej na dzieło sztuki ujmowane w obrębie przeżycia estetycznego, dokonującego się w postawie estetycznej oznaczającej przerwanie relacji z pozaestetyczną rzeczywistością. Autorka pisze: „Dociekania, jak zespoły prostszych jakości podbudowują wartość, jakie związki między nimi zachodzą, są niewystarczające — chcemy zazwyczaj nadto wiedzieć, jaki związek wartość utrzymuje ze światem, jak w nim jest zakorzeniona"[4].

W trzy lata po *Świadomości piękna* ukazało się pierwsze wydanie *Zarysu estetyki,* dzieła w pewnym sensie monumentalnego, integrującego całą dotychczasową wiedzę estetyczną wokół schematu sytuacji estetycznej i prezentującego własne koncepcje w postaci „estetyki zorientowanej empirycznie". Wielkość przedsięwzięcia

[1] M. Gołaszewska: *Świadomość piękna. Problematyka genezy, funkcji, struktury i wartości w estetyce.* Warszawa 1970. s. 24.

[2] Ibid., s. 462.

[3] Ibid., s. 473.

[4] Ibid., s. 546.

pozwala przypuszczać, że powstawało w tym samym czasie, co *Świadomość piękna.* Jednak akcenty, gdy idzie o sytuację estetyczną, są rozłożone nieco inaczej. Bogato rozbudowany model sytuacji estetycznej ulega teraz klarownemu uproszczeniu do trzech zasadniczych elementów powiązanych wartością estetyczną. Problemy związków z rzeczywistością, tak bardzo przenikające rozważania w książce wcześniejszej, teraz zostają zamknięte w jednym z pierwszych rozdziałów. Ich udział w omawianiu poszczególnych elementów sytuacji estetycznej ulega wyraźnemu osłabieniu, na rzecz takich pojęć jak postawa estetyczna, w której dokonuje się wyróżnienie „(...) określonego typu przedmiotów, czy ich własności, wyizolowanie z reszty otoczenia po to, by zwrócić na nie uwagę lepiej i dokładniej, by przygasić inne oddziaływanie przedmiotów danego otoczenia”[5].

W związku z tym przeżycie estetyczne w sytuacji estetycznej „przebiega w swoistym dystansie człowieka wobec świata pozaartystycznego; związane jest to z zawieszeniem wszelkich dążeń praktycznych, wszelkich zamiarów, planów życiowych”[6]. Sama wartość estetyczna zostaje ujęta przede wszystkim jako „szczególna własność przysługująca niektórym przedmiotom należącym do świata człowieka”[7]. I chociaż autorka powtórzy, że „wartość estetyczną rozumieć można jako swoiste, artystyczne ’opanowanie’ tego, co irracjonalne”[8], będzie to jedynie słabnące, bo zajmujące zaledwie jedną stronę w pięćsetstronicowej pozycji, echo ujęcia poprzedniego, tutaj pozbawione większego znaczenia.

Generalnie rzecz biorąc, w *Zarysie estetyki* Gołaszewska jest o wiele bliżej koncepcji estetyki Ingardena niż w *Świadomości piękna.* Wprawdzie chodzi jedynie o rozłożenie akcentów, a w żadnym razie o zmianę poglądów, to jednak faktem jest, że to właśnie ujęcie z *Zarysu...,* funkcjonującego jako podręcznik i przez to bardziej rozpowszechnionego, zadomowiło się w rodzimej estetyce. Jednocześnie popularność estetyki Ingardena oraz postrzeganie Gołaszewskiej jako jego uczennicy sprawiało, że interpretacje w duchu ingardenowskim były nakładane nawet na te jej ujęcia, gdzie swoją odrębność *explicite* zaznaczała. I nie idzie tu o brak dobrej woli czy rzetelności badawczej, co raczej o „ducha czasu” nakazującego ujmować wartość estetyczną jako zamkniętą w autonomicznej sferze artystyczności.

W 1986 roku ukazało się trzecie, rozszerzone wydanie *Zarysu estetyki,* gdzie w krótkim wprowadzeniu autorka wskazała — odwołując się do artykułu opublikowanego po włosku w "Rivista di Estetica" (1967) — że właśnie tam po raz pierwszy użyła terminu sytuacja estetyczna, który wyrósł, jej zdaniem, z egzystencjalistycznej inspiracji, w szczególności zaś z Sartre’owskiej koncepcji „sytuacji człowieka w świecie”. W ten sposób Maria Gołaszewska zareagowała na wyeksponowanie w *Wykładach i dyskusjach z estetyki* (1981), będących nieautoryzowaną rekonstrukcją wykładów Ingardena z taśm magnetofonowych, pojęcia sytuacji estetycznej jako pojęcia Ingardenowskiego. W istocie Ingarden posłużył się nim marginalnie, poszukując adekwatnego terminu na określenie relacji podmiotowo-

[5] M. Gołaszewska: *Zarys estetyki. Problematyka, metody, teorie.* Kraków 1973, s. 291.

[6] Ibid.. s. 331.

[7] Ibid., s. 350.

[8] Ibid., s. 384.

-przedmiotowych w przeżyciu estetycznym, by je następnie, jako niezadowalające, odrzucić.

Wagę inspiracji płynących od egzystencjalizmu bardziej potwierdza lektura *Świadomości piękna* niż *Zarysu estetyki.* W książce tej bowiem uderza pasja, z jaką autorka — przy pełnej świadomości swego zamysłu — opowiada się za wiązaniem spraw estetycznych z rzeczywistością, zakorzeniając piękno i jego przeżywanie w szeroko rozumianej sytuacji człowieka w świecie. Pomyślany jako podręcznik akademicki *Zarys estetyki* zdaje się być utrzymany bardziej w duchu Ingardenowskiej wersji estetyki fenomenologicznej. Dowodzi to, jak sądzę, nakładania się obu tradycji filozoficznych na wypracowane właśnie pojęcie sytuacji estetycznej.

W świetle tego, co Gołaszewska napisała później, a mam tu na myśli przede wszystkim *Estetykę rzeczywistości* oraz kilka prac z zakresu teorii wartości, można powiedzieć, że potrzeba zbliżenia rozważań czysto filozoficznych do materii życia, do sytuacji człowieka w świecie, stanowi kanwę wszystkich jej prac. Można widzieć w tym, z jednej strony, przejaw świadomości estetyka, że nie wolno wielkopańsko lekceważyć tego, co przynosi, jakże bogata w coraz to nowe zjawiska, rzeczywistość i zarazem, z drugiej strony, przejaw indywidualnego temperamentu badawczego autorki.

Na zakończenie parę uwag co do dróg rozwoju pojęcia sytuacji estetycznej w kolejnych pismach Marii Gołaszewskiej. W koncepcji „estetyki rzeczywistości" została rozwinięta i bliżej dookreślona koncepcja wartości estetycznej jako zakorzenionej w świecie człowieka. Zdaniem autorki, w samej rzeczywistości tkwią „struktury śladowe", które w procesach strukturalizacji, będącej zarazem estetyzacją, ulegają dopełnieniu i jako takie stają się podstawą bytową dla estetycznych wartości. Wszędzie, gdzie pojawiają się takie dopełnione przez człowieka struktury — a więc nie tylko w przypadku artysty i dzieła sztuki — pojawia się szansa dla sytuacji estetycznej. Autorka pokazała modele sytuacji estetycznych niepełnych, gdy występują podmioty i przedmioty, ale brak właściwego twórcy czy też dzieła.

W koncepcji „antyestetyki"[10], schemat sytuacji estetycznej uległ modyfikacji pod wpływem dokonań sztuki najnowszej, łamiącej wszelkie tradycyjne normy i formy artystycznej twórczości. Wraz z pojawieniem się sztuki awangardowej, a zwłaszcza neoawangardowej, estetycy stanęli wobec problemu, czy należy (i w ogóle czy jest to możliwe) zachować dotychczasowy aparat pojęciowy dla objaśniania zjawisk sztuki najnowszej. Gołaszewska, przymierzając poszczególne elementy sytuacji estetycznej do działań awangardy stwierdza, że chociaż zmiany zachodzące w sztuce poważnie naruszają dotychczasowe pojęcia artysty, odbiorcy, dzieła sztuki, wartości estetycznej, procesu twórczego i przeżycia estetycznego, to jednak — przy modyfikacji elementów składowych obejmujących ich zmianę, wzajemne nakładanie się na siebie lub też redukcję — pojęcie sytuacji estetycznej daje się utrzymać i za jego pomocą możemy dokonywać interpretacji sztuki najnowszej.

Na szczególną uwagę zasługuje nurt prowadzący wyłącznie do włączenia sytuacji estetycznej w obręb sytuacji aksjologicznej. Jest on kontynuacją nastawienia, by

[9] M. Gołaszewska: *Estetyka rzeczywistości.* Warszawa 1984.

[10] M. Gołaszewska: *Estetyka i antyestetyka.* Warszawa 1984.

problemy estetyki rozpatrywać na tle szerszej perspektywy świata ludzkiego i zarazem wyrazem niechęci autorki do przesadnego „estetyzmu". Nurt ów pojawia się wraz z wydaniem w 1983 roku, dla celów konferencji *Ethos sztuki,* broszurki *Sacrum i profanum sztuki,* gdzie obok sztuki *profanum* zostaje wyróżniona sztuka *sacrum,* „która wykracza poza samą siebie — transcenduje ku innym, niż czysto estetyczne wartościom, o których się zazwyczaj mniema, że są wyższe od wartości estetycznych — ku takim jak dobro, prawda, świętość, ku afirmacji pełni człowieczeństwa"[11]. Zdolność sztuki do transcendencji, zwłaszcza transcendencji ku wartościom moralnym, zostanie uznana za wewnętrzny *ethos* sztuki.

W *Świadomości piękna* mieliśmy do czynienia ze stanowiskiem, że sztuka jest autonomiczna, natomiast wartości estetyczne znajdują swe zakorzenienie w illogicznych momentach antroposfery. Teraz pojawia się próba przełamania autonomii sztuki — poglądu dominującego w dwudziestowiecznej humanistyce. Gołaszewska czyni to bez wątpienia pod wpływem obserwacji zmian zachodzących w samej sztuce. O ile sztuka, od romantyzmu po awangardę z pierwszej połowy naszego wieku, konsekwentnie umacniała pogląd o własnej autonomii, to nurty sztuki nowoawangardowej (poczynając od lat sześćdziesiątych) zmierzają do zatarcia granic między sztuką a rzeczywistością. Estetyk „zorientowany empirycznie" musi, oczywiście, reagować z dużą wrażliwością na wszystko, co zachodzi w sferze faktów i w zależności od nich modyfikować swe stanowisko. Dlatego wkrótce ukazała się książka *O naturze wartości estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej* (1986), w której autorka wyraźnie mówi, że zawiodły wszystkie dotychczasowe próby stworzenia teorii wartości estetycznych jako ostro wydzielonych i odgraniczonych od innych, że wartości estetyczne nigdy właściwie nie dały się zamknąć w teoretycznie dlań wyznaczonych granicach sztuki autonomicznej. „O przerwaniu tych granic najwymowniej świadczy sztuka wraz całym zasobem jej nowych odmian i rodzajów, lecz także i całokształt współczesnego życia zarówno społecznego jak i indywidualnego"[12]. Gdy, zgodnie z zamierzeniem autorki, sytuacja estetyczna wpisuje się w sytuację aksjologiczną, a ta w szeroki kontekst świata ludzkiego, to mamy tu niejako do czynienia z procesem będącym próbą odwrócenia tendencji, które opanowały estetykę w pierwszej połowie XX w., a polegających na ostrym oddzielaniu świata sztuki od spraw życia, przypisaniu tej sztuce funkcji estetycznej jako jedynie istotnej, uznaniu autoteliczności wartości estetycznych, wyznaczonych przez artyzm autonomicznego dzieła sztuki.

W pismach Marii Gołaszewskiej powstających na przestrzeni ćwierć wieku, możemy zauważyć, że zarówno tym tendencjom — autonomizującym i estetyzującym sztukę — ulegała, jak też się im przeciwstawiała Jak się wydaje, ta druga postawa stanowiła wyraz jej autentycznej pasji badawczej, opartej na widzeniu spraw sztuki i piękna w obszarze problemów ludzkich, jak to napisała w *Świadomości piękna:* „Wydaje się, że wartości estetyczne są tak dalece zależne od świata, że nie istniałyby, gdyby świat ludzki był inaczej ukształtowany"[13].

[11] M. Gołaszewska: *Sacrum i profanum sztuki.* Kraków 1983. s. 6.

[12] M. Gołaszewska: *O naturze wartości estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej.* Kraków 1986. s. 7.

[13] M. Gołaszewska: *Świadomość piękna,* op. cit., s. 474.

MICHAŁ OSTROWICKI
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Teoria sytuacji estetycznej M. Gołaszewskiej jako fundament estetyki

„Weźmy pod uwagę powszechnie znaną sytuację, gdy człowiek zachwyca się przedmiotami sztuki czy natury. Uderza go wtedy wspaniałość i harmonia, różnorodność i jednolitość — coś, co przerasta jego oczekiwania, a zarazem zaspokaja najgłębsze tęsknoty za tym, co doskonałe. Mówi się wtedy zazwyczaj o pięknie".

(M. Gołaszewska: *Świadomość piękna)*

Termin „sytuacja estetyczna" Maria Gołaszewska zaproponowała i sprecyzowała po raz pierwszy w artykule / *due poli dell' estetica*[1], w 1967 roku. Idea ta została następnie rozwinięta szczególnie w dwóch pracach: *Świadomość piękna. Problematyka genezy, funkcji struktury i wartości w estetyce* oraz w *Zarys estetyki. Problematyka, metody, teorie.*

W trakcie precyzowania pojęcia sytuacji estetycznej M. Gołaszewska nadała mu sens egzystencjalny i metafizyczny, tzn. umieściła go w szerszym kontekście związanym z opisem stosunków człowieka ze światem realnym. Z kolei wartości w sytuacji estetycznej nie są pojmowane jako byty same w sobie ani idee, ani byty ogólne[2], ale jako istniejące na jej gruncie i przejawiające się w stworzonych dziełach sztuki.

Poszerzeniem zagadnień z obszaru estetyki na cały obszar zagadnień aksjologicznych jest zaprezentowana przez M. Gołaszewską sytuacja aksjologiczna. Geneza tej sytuacji tkwi w problematyce związanej z metafizyką wartości, a centralnym elementem sytuacji aksjologicznej jest świadomy, wolny, zdolny do autorefleksji człowiek. Jest to związane z zaproponowaną przez M. Gołaszewską klasyfikacją wartości, gdzie wartością najwyższą jest człowieczeństwo. Do elementów sytuacji aksjologicznej należy m. in. rzeczywistość (świat realny), świat wartości (wzory), cel dążeń człowieka, intencje ludzkie, świadome działanie, rodzaj wyjściowych opozycji tkwiących w świecie i rezultat podjętego działania.

Ze względu na naczelną wartość jaką jest człowieczeństwo, człowiek dąży do zapoczątkowania w świecie lub w samym sobie pozytywnej przemiany, aby zbliżyć się do uznawanego przez siebie ideału. W wyniku własnego działania człowiek wytwarza przedmioty lub stany rzeczy, zgodnie ze swoimi założeniami, co prowadzi do ucieleśnienia się i dopełnienia wartości. Rezultat ludzkiego działania nie zawsze jest możliwy do przewidzenia, czasami dzieje się tak, że sytuacja aksjologiczna

[1] M. Gołaszewska: / *due poli dell' estelica.* "Revista di Estetica", A. XII, Fasc. III, IX-XII 1967.

[2] M. Gołaszewska: *Istota i istnienie wartości. Studium o wartościach estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej.* Warszawa 1990. s. 45.

rozpada się i nie powstaje żadna war tość dodatnia. M. Gołaszewska zaakceptowała Schelerowskie odróżnienie dóbr i wartości oraz stwierdzenie, że człowiek realizuje wartości — co nie zawsze się udaje — przy dążeniu do realizacji dóbr. Ponadto M. Gołaszewska twierdzi, że dobra wykraczają poza zakres wartości moralnych i mogą stać się nosicielami innych wartości, w tym estetycznych. Zatem artysta, tworząc dzieło sztuki, nie zmierza do stworzenia np. wartości piękna, ale do stworzenia dzieła, które byłoby zgodne z jego zamierzeniami artystycznymi. Wtedy samo dzieło może być wyposażone w takie wartości artystyczne, nad którymi nadbudowują się wartości estetyczne, a przez to może ono zawierać idee ogólne i indywidualne przekonania o świecie. W tym celu, w trakcie procesu twórczego, artysta dobiera określone środki artystyczne w dążeniu do zrealizowania określonej wartości.

Genezą dla takiego pojmowania sytuacji aksjologicznej jest uwikłanie człowieka w różnego rodzaju opozycje, których jest on zarazem obserwatorem jak i źródłem. Opozycje zastane w otaczającym świecie docierają do podmiotu i w momencie uświadomienia sobie ich istnienia i poczucia odpowiedzialności za ich rozwiązanie, ma miejsce początek świadomego zaistnienia człowieka w sytuacji aksjologicznej. Jednym ze sposobów przezwyciężenia sprzeczności tkwiących w świecie i w samym podmiocie jest podjęcie własnej inicjatywy działania. Oznacza to, że człowiek stwarza wtedy stany rzeczy i przedmioty z uwagi na założony cel i żywioną intencję. Prowadzi to do podjęcia decyzji, dokonania wyboru i w efekcie do opowiedzenia się po stronie wartości zgodnych z wyznawanymi ideami. Taka działalność jest najczęściej nastawiona na konkretne dobro, a podstawowym czynnikiem determinującym ludzkie działanie jest intencja, która bezpośrednio zmierza ku wartości. Intencja wtopiona jest w całokształt sytuacji aksjologicznej i modyfikowana jest przez inne czynniki, którymi mogą być decyzje, zamierzenia oraz sam proces działania. Jednak intencja nie jest czynnikiem decydującym w sytuacji aksjologicznej. Pozostaje ona w zależności od woli człowieka i jego intelektu. Do czynników intelektualnych, które są istotne w kreowaniu wartości, należą m. in. władze poznawcze, zdolność do refleksji, zdolność przewidywania skutków własnych czynów, zdolność orientacji w świecie, wczuwanie się w drugiego człowieka i rozumienie go, rozpoznawanie jego zamiarów, potrzeb i osobowości. Do czyników woluncjonalnych można z kolei zaliczyć wolność wyboru i decyzji, które bezpośrednio wpływają na to, co człowiek zamierza uczynić.

Istotnym elementem sytuacji aksjologicznej jest rezultat działania. M. Gołaszewska podkreśla, że ważne jest to, co zostało osiągnięte, a nie to, co leżało jedynie w zamierzeniach. Rezultat działania, efekt — często bywa odmienny od zamierzonego, jego wynikiem jest wyższa lub niższa wartość, jest różny pod względem jakościowym i podlega ocenie. Niezgodność zachodząca pomiędzy rezultatem działania i intencjami podmiotu nie przekreśla sytuacji aksjologicznej do momentu, gdy nie dochodzi do zniesienia wartości człowieczeństwa. Efekt działania człowieka funkcjonuje w sytuacji aksjologicznej i jako taki uzupełnia ją.

Ponieważ sytuacja aksjologiczna obejmuje wszystkie czyny ludzkie skierowane na realizację wartości, a zatem także działalność artystyczną, tzn. proces twórczy, należy zaznaczyć, że w obszarze tej działalności możemy mieć do czynienia z chy-

bionym rezultatem — powstaje nieudane dzieło sztuki. Może ono wejść w proces twórczy na dalszym etapie, który dzięki temu spowoduje powstanie dzieła o większej wartości estetycznej. Z tej perspektywy, twórczość przedstawia się jako proces tworzenia wartości w sytuacji gry[3], gdzie mamy do czynienia z niepewnym rezultatem i gdzie występuje czynnik przypadku i prawdopodobieństwa. Ponieważ głównym celem działania człowieka ma być powstanie wartości np. naukowo-poznawczej, estetycznej czy etycznej, wtedy, gdy cel zostaje osiągnięty, rzutuje to na całokształt sytuacji aksjologicznej, umacnia człowieka w dobrych intencjach, wzmaga siły twórcze, weryfikuje zdolności i umacnia przekonanie, że wartości są osiągalne, tzn. możliwe do urzeczywistnienia w świecie realnym.

Wszystkie czynniki sytuacji aksjologicznej pozostają do siebie w takim stosunku, jak układy względnie izolowane, np. sprzeczności należące do świata wkraczają w tym znaczeniu w świat człowieka. Systemy, o jakich pisze M. Gołaszewska, takie jak „dobre intencje", „zamierzenia", „rezultaty", są pod pewnym względem zamknięte wobec siebie, a pod pewnym — otwarte, czyli, że są one od siebie częściowo zależne. Wszystkie czynniki, związane z rzeczywistością i człowiekiem, wzajemnie na siebie wpływają, przekształcają się i dookreślają. Sytuacja aksjologiczna, obejmująca całą problematykę aksjologiczną powoduje, że sytuacja estetyczna jest jej kategorią. W tym znaczeniu sytuacja estetyczna koncentruje w sobie problematykę z obszaru estetyki.

We wstępie do Zarysu estetyki M. Gołaszewska stwierdza, że inspiracją do podjęcia problematyki sytuacji estetycznej była Sartre'owska koncepcja „sytuacji człowieka w świecie", związana z przekonaniem, że człowiek nie jest „bytem samym w sobie", lecz że jest on ukształtowany przez zdarzenia, że rozwija swoje istnienie w działaniu i sytuacjach, jakie napotyka w świecie, które go kształtują, choć zarazem sam jest ich twórcą. W tym kontekście rodzi się opis wzajemnych współzależności pomiędzy artystą, procesem twórczym, dziełem sztuki, procesem poznania estetycznego i wartościami estetycznymi.

Wokół tych czynników powstaje szereg zagadnień, związanych np. z genezą sztuki, przeżyciem estetycznym, twórczą pracą artysty, także rolączynników sytuacji estetycznej w świecie człowieka. Osobnym zagadnieniem staje się struktura poszczególnych czynników oraz struktura samej sytuacji estetycznej jako modelu ogólnego. Także powstaje pytanie odnośnie roli wartości, tzn. czym są, jak istnieją i funkcjonują w dziele sztuki, procesie twórczym i w doświadczeniu estetycznym. Należy podkreślić, że tak określona sytuacja estetyczna skupia w sobie wszystkie przedmioty zainteresowania estetyki, wynikające z wyżej postawionych zagadnień.

Samym terminem sytuacji estetycznej posłużył się Roman Ingarden w wykładzie z roku 1960, kiedy potraktował sytuację estetyczną jako punkt wyjścia dla całej estetyki, zwracając uwagę na aspekt podmiotowo-przedmiotowy analizy[4]. Jednak

[3] M. Gołaszewska: *Istota i istnienie wartości.* Op. eit.. s. 57; *Estetyka jako teoria gry.* „Studia Estetyczne" 1982, „Ruch Filozoficzny" 1985. t. XLI1, nr 1-2.

[4] M. Gołaszewska: *Zarys estetyki.* Warszawa 1986, s. 7; R. Ingarden: *Wykład XI z 10 maja 1960 r.* W: *Wykłady i dyskusje z estetyki.* Warszawa 1981, s. 173-180 (Zagadnienie sytuacji estetycznej R. Ingardena zostało także omówione przez Wł. Stróżewskiego we *Wstępie* do *Wykładów i dyskusji z estetyki);* R. Ingarden: *Studia z estetyki.* Warszawa 1970. s. 40.

R. Ingarden nie posługiwał się tym pojęciem w takim sensie jak M. Gołaszewska. Sytuacja estetyczna była lub została określona przez Ingardena jako „spotkanie" twórcy z wytwarzanym przez niego przedmiotem i „spotkanie" odbiorcy z dziełem sztuki. Pojęcie sytuacji estetycznej było dla niego zbyt statyczne i dlatego poddał analizie pojęcie „spotkania"[5], którego nie interpretował jako pewne zdarzenie, ale jako taki proces, który rozwija się w dłuższym okresie i przebiega w różnych fazach. W aspekcie podmiotowo-przedmiotowym pisał o czterech czynnikach przedmiotowych i trzech przejściach (uwzględniających przedmiot i podmiot) sytuacji estetycznej. Pojęcie sytuacji R. Ingarden traktował na gruncie doświadczenia estetycznego, opisując je przez wskazanie naproces konkretyzacji, tworzenia przedmiotu esatetycznego i interpretacji. Jakości estetycznie wartościowe, determinujące konkretne wartości estetyczne, przypisywał dziełu sztuki jako fundamentowi bytowemu dla jakości, a nie tak jak M. Gołaszewska, wedle której wartości uczestniczą we wszystkich elementach sytuacji estetycznej. M. Gołaszewska posługuje się szczegółowym opisem schematu sytuacji estetycznej, a jej istotnym elementem są opozycje należące do świata i ich istota związana z ich przezwyciężaniem. W tym sensie można powiedzieć, że Ingarden posłużył się pojęciem sytuacji estetycznej, a M. Gołaszewska zbudowała całą teorię. Ponadto Ingardenowskie rozumienie sytuacji estetycznej jest zakotwiczone w kategoriach wynikających z ontologicznej analizy dzieła sztuki, co w efekcie uniemożliwia jej komplementarność w stosunku do np. dzieł awangardy czy przedmiotów natury, traktowanych jako dzieła sztuki.

Należy dodać, że M. Gołaszewska podjęła próbę zastosowania teorii systemów względnie izolowanych do Ingardenowskicj koncepcji wartości estetycznej. Wyróżnione przez R. Ingardena elementy budowy wartości estetycznej (np. jakości estetycznie wartościowe), elementy dzieła sztuki (np. warstwy dzieła literackiego), oraz fazy przeżycia twórczego i percepcyjnego zostały przez nią potraktowane jako podsystemy systemu nadrzędnego, którym w takim rozumieniu jest sytuacja estetyczna[6].

M. Gołaszewska przedstawia schemat sytuacji estetycznej jako ogólny model teoretyczny w estetyce. Jej podstawowymi czynnikami są: odbiorca, twórca, dzieło sztuki, świat człowieka i wartości estetyczne, które stanowią wyznacznik sytuacji estetycznej[7]. Poprzez stosunek do wartości estetycznych, kolejno są rozpatrywane jej elementy, tzn. odbiorca, twórca i dzieło sztuki. Stąd też wynika typologizacja sytuacji estetycznej, gdzie kontekst twórcy uwzględnia psychologię procesu twór-

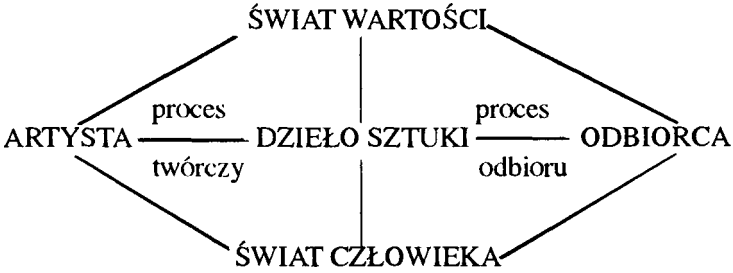
[5] R. Ingarden: *O estetyce fenomenologicznej.* W: *Studia z estetyki,* t. III. Warszawa 1970, s. 23-25 140-41.

[6] M. Gołaszewska poddała analizie systemowej związki pomiędzy dziełem sztuki, artystą, odbiorcą i wartościami estetycznymi, traktując te elementy sytuacji estetycznej jako systemy względnie izolowane (M. Gołaszewska: *Ingardenowska koncepcja wartości estetycznej w świetle teorii systemów względnie izolowanych.* „Studia Estetyczne" t. XXII. Warszawa 1985, s. 89-107.

[7] W *Świadomości piękna* M. Gołaszewska wyróżnia 21 elementów sytuacji estetycznej. Oprócz wyżej wymienionych wyróżnia także założenia artystyczne, realizację dzieła, zamiar artystyczny, przedmiot estetyczny, rozumienie dzieła sztuki, fascynację estetyczną, proces twórczy, przeżycie estetyczne, osobowość twórcy i odbiorcy, fascynację naturą, wrażliwość na jakość, wartość artystyczną. Jako nadrzędny element traktuje wartość estetyczną (M. Gołaszewska: *Świadomość piękna. Problem genezy, funkcji, struktury i wartości w estetyce.* Warszawa 1970. s. 55).

czego i społeczne warunki osobowości twórcy. Kontekst dzieła sztuki, w którym uwzględnia się różnorodność dzieł, ich rodzajów i gatunków oraz kontekst odbiorcy, gdzie uwzględnia się czynniki decydujące o ludzkich postawach i przeżyciach, wrażliwość, poziom intelektualny, krąg kulturowy, które decydują o przebiegu doświadczenia estetycznego. Odbiorca dostrzega i współtworzy wartość estetyczną; twórca, w trakcie trwania procesu twórczego doprowadza do powstania dzieła sztuki zawierającego wartość, a dzieło sztuki posiada i ma możliwość udostępnienia wartości odbiorcy. Składniki sytuacji estetycznej, pomimo tego, że pozostają względem siebie w ścisłej współzależności, posiadają odmienny sposób istnienia, a także rodzaj związku z nadrzędnym wyznacznikiem sytuacji, czyli wartością estetyczną.

Oprócz wymienionych podstawowych elementów, sytuacja estetyczna zawiera elementy pochodne, będące wynikiem oddziaływania na siebie elementów podstawowych. Należą do nich m. in. zamierzenia twórcze artysty, takie, które kształtują samo dzieło lub założenia artystyczne, które dają wiedzę o konkretnym zamyśle twórczym. Ponadto istnieją trzy metody badania sytuacji estetycznej, wskazane przez M. Gołaszewską[8]. Pierwszym jest dociekanie związków i zależności zachodzących pomiędzy poszczególnymi elementami w ujęciu modelowym. Po drugie, można analizować sytuację estetyczną historycznie, gdzie bierze się pod uwagę zależności od epoki, czynników kulturowych, społecznych i ekonomicznych. I po trzecie, można poddać analizie sytuację estetyczną skupiając się na tym, co aktualne w sztuce. Na podstawie tych trzech metod badania sytuacji estetycznej powstają trzy typy estetyki: filozoficzna, historyczna i empiryczna



Schemat sytuacji estetycznej

Schemat zaproponowany przez M. Gołaszewską opisuje przedmiot estetyki w sposób najbardziej szczegółowy i fundamentalny, stając się podstawą dla kategoryzowania i definiowania pojęć estetyki, jak również jest strukturą podstawową dla analizy przedmiotów estetyki lub szerzej, aksjologii.

Schemat sytuacji estetycznej można traktować jako ogólny w stosunku do budujących go elementów. Zaproponowane przez M. Gołaszewską podejście, ze względu na strukturalny charakter sytuacji estetycznej, umożliwia wyróżnienie elementów

[8] M. Gołaszewska: *Fakt i teoria w estetyce (z metodologii estetyki zorientowanej empirycznie).* „Studia Estetyczne" t. VII, Warszawa 1970, s. 13-14.

struktury oraz istniejących między nimi relacji. W ten sposób pojmowaną sytuację estetyczną można traktować jako schemat umożliwiający modelowanie rzeczywistych zależności. Jest to schemat teoretyczny, spełniający zasadniczą funkcję: obrazuje rzeczywiste związki i zależności, jakim podlega dzieło sztuki (obok innych elementów) w sytuacji odbioru. Jest to struktura hipotetyczna, odzwierciedlająca ogólne związki konieczne, których głównym elementem jest dzieło sztuki. Obok wymienionych wcześniej podstawowych jej elementów, w schemacie sytuacji estetycznej można wskazać relacje istniejące pomiędzy wszystkimi elementami, wśród nich opisane jako procesy: proces odbioru i proces twórczy.

Sytuację estetyczną, poprzez zaproponowaną budowę strukturalną, można stosować zarówno dla analizy każdego z problemów estetyki z osobna, jak i całościowo, jako strukturę mogącą podlegać kolejnym opisom lub interpretacjom, poprzez wskazanie której dąży się do pojęciowego określenia obszaru badań w estetyce, a także jako strukturę, dzięki której porządkuje się dotychczasowe kategorie estetyczne. Uwzględnia się tutaj związki konieczne pomiędzy desygnatami pojęć estetyki i ujednolica problematykę badawczą. Sytuacja estetyczna pokazuje, że istotnym dla badania w estetyce jest ujęcie wszystkich jej kontekstów w ścisłej łączności, a analizowanie ich niezależnie od innych elementów prowadzi do niepełnego opisu badanych elementów jak i zjawisk, którym podlegają (np. dzieło sztuki w procesie poznania).

Centralnym i podstawowym elementem systemu sytuacji estetycznej jest dzieło sztuki. Traktowane jako element sytuacji estetycznej, przez sam fakt przynależenia do niej, ma możliwość ujawnienia własnych elementów struktury, szczególnie takich, które wchodzą w relacje z elementami struktur pozostałych składników sytuacji. Wszystkie zracjonalizowane wyznaczniki dzieła sztuki, niezależnie od indywidualnych i historycznych uwarunkowań sytuacji estetycznej, mogą zasugerować odbiorcy jakiś rodzaj konkretyzacji, tzn. stawać się przyczyną dla np. emocjonalnej odpowiedzi odbiorcy na wartości. Wtedy ujawnia się najważniejsza funkcja dzieła sztuki, tj. odsłanianie wartości estetycznych. Dzięki temu istnieją formalne warunku do wzbogacenia świata człowieka, tzn. umożliwiony jest dostęp człowieka — poprzez dzieło sztuki — do świata wartości.

Na gruncie sytuacji estetycznej zachodzi przenikanie się różnych co do statusu ontologicznego bytów, takich np. jak dzieło sztuki i świat wartości, dzieło sztuki i system człowieka. Tym samym schemat sytuacji estetycznej skupia w sobie szereg zagadnień z obszaru ontologii dzieła sztuki, teorii wartości i epistemologii. Sytuacja estetyczna skłania, z jednej strony, do zajęcia postawy obiektywizującej wobec wartości, z drugiej pokazuje, że wartości przejawiające się na jej gruncie są zależne od działań człowieka. Ma to również istotne konsekwencje dla badań w estetyce, gdzie dopiero po przyjęciu postawy estetycznej przez odbiorcę, ujawniają się pozostałe aspekty elementów sytuacji estetycznej, np. wartości. Sytuacja estetyczna daje także możliwość intelektualnego zrozumienia hybrydalnej natury rzeczywistości, na pograniczu świata człowieka i świata realnego. Estetyka zyskuje przez to możliwość opisu i analizy oraz interpretacji struktur, takich jak człowiek-artysta, przedmiot-dzieło sztuki, jak również opisu przekształceń w dziele lub człowieku oraz prawidłowości, według których te przekształcenia zachodzą. Całość dzieła i zawarte

w nim struktury artystyczne zostają wyodrębnione z otoczenia i poprzez badanie funkcji i genezy takiego bytu, rodzi się możliwość zrozumienia zasady artystycznego przekształcania przedmiotów i bytów ze świata realnego w dzieła sztuki.

Dzieło sztuki jest bytem możliwym do rozpoznania przez odbiorcę, ma także możliwość prezentowania wartości, oddziaływuje np. na odbiorcę. M. Gołaszewska dopuszcza zmienne w opisie struktury dzieła sztuki, takie, które umożliwiają różnorakie wypełnienia jakościowe dzieła. Jest ono traktowane jako efekt procesu twórczego, czyli jest wytworzone lub zadecydowane przez człowieka, musi być zrozumiane i odczytane przez odbiorcę, a także musi mieć związek z wartością estetyczną. Właśnie aspekt człowieka jako czynnika porządkującego świat, jest podkreślony w sytuacji estetycznej przez przyznanie mu podwójnej roli, twórcy i odbiorcy wartości dzieła sztuki. Tym samym człowiek ma możliwość kreowania i odnajdywania w rzeczywistości struktur artystycznych. Wartości ujawniające się w sytuacji estetycznej wpływają na osobowość człowieka. Odbiorca rozpatrywany jest z uwagi na jego zdolność do doznawania przeżyć estetycznych i budowania określonych struktur, w obrębie których pojawiają się wartości estetyczne. Z kolei z perspektywy twórcy możemy mówić o procesie twórczym, charakteryzować jego przebieg i opisywać jego fazy.

W schemacie sytuacji estetycznej wartość estetyczna pełni rolę narzędzia: „to właśnie wartość estetyczna wiąże wymienione trzy podstawowe elementy [twórca, dzieło sztuki, odbiorca w jednolitą całość, powodując ich wzajemną do siebie przynależność do tego stopnia, że nie dają się w pełni pojąć ani określić w oderwaniu od innych elementów sytuacji estetycznej, ani też w oderwaniu od zagadnienia wartości”[9]. Wartości estetyczne istnieją w obrębie sytuacji estetycznej, pojawiają się w każdym z jej elementów, kształtują sytuację jako całość i przejawiają się dzięki dążeniom człowieka do przezwyciężenia opozycji tkwiących w rzeczywistości. Wszystkie elementy sytuacji są od wartości uzależnione. Autor kreuje w dziele te wartości, które dostrzega w świecie (istnieją one niezależnie); dzieło realizuje wartości, a odbiorca odczytuje wartości w doświadczeniu estetycznym.

Tym samym sytuacja estetyczna potraktowana jest jako struktura podstawowa dla ontologicznej analizy wartości estetycznych, ze wskazaniemnagenezę i skomplikowany sposób ich istnienia w oparciu o tak różne co do statusu ontologicznego byty, jak świat wartości, dzieło sztuki czy człowiek. Oznacza to, że sposób istnienia wartości w sytuacji estetycznej nie jest jednoznaczny ze względu na jej elementy. Przede wszystkim można ogólnie mówić o istnieniu lub zaktualizowaniu się wartości po zaistnieniu sytuacji; wtedy fenomenologiczny opis sytuacji estetycznej powinien doprowadzić do rozwiązań w ontologii wartości, gdzie ich sposób istnienia byłby ugruntowany we wszystkich jej elementach. Ponadto można prowadzić badania ontologiczne odnośnie wartości w obszarze analizy każdego z elementów sytuacji estetycznej, co byłoby zabiegiem niewystarczającym dla zbudowania metafizyki wartości w oparciu o sytuację estetyczną.

Modelowe ujęcie sytuacji estetycznej odsyła do podkreślanego przez M. Gołaszewską uwzględnienia w badaniach estetycznych płaszczyzny teoretycznej i em-

[9] M. Gołaszewska: *Artysta w sytuacji estetycznej*. „Zeszyty Naukowe” PWSM, Gdańsk 1976, s. 7.

pirycznej. Ta bimodalność w pojmowaniu sytuacji estetycznej stwarza uniwersalną płaszczyznę dla badań w estetyce. Sytuacja estetyczna może być opisywana jako konkretne zdarzenie oraz otwiera to możliwość porównania i potwierdzenia wyników teoretycznych na rzeczywistych zdarzeniach, w których biorą udział: konkretne dzieło sztuki, artysta i odbiorca. Ujęcie empiryczne jest przykładem zastosowania teoretycznych osiągnięć w estetyce na przykładach dokonań artystycznych.

Sytuacja estetyczna ujmuje proces twórczy jako istotny dla pełnego zobrazowania natury dzieła sztuki, chociaż nie wskazuje na jego chronologię. Przez to proces twórczy traktowany jest jako konieczny dla uwzględnienia go w każdej sytuacji odbioru, zwraca uwagę na rolę artysty, a częściowo związaną z tym treść przekazu dzieła sztuki.

Sytuacja estetyczna uwzględnia pewnego rodzaju podobieństwo pomiędzy artystą i odbiorcą, co oznacza, że dzieło sztuki jest ukształtowane w procesie kreacji ze względu na kryterium możliwe do poznania i zaakceptowania przez artystę i odbiorcę. Wyraża się ono w zachodzeniu procesów: twórczego i odbioru.

Zakładane związki pomiędzy elementami sytuacji estetycznej umożliwiają stwierdzenie istnienia kanałów dla przepływu informacji, i w tym sensie można mówić o rozumiejącym odbiorze dzieła, adekwatnej lub nieadekwatnej jego ocenie przez odbiorcę (np. prawdziwej lub nieprawdziwej interpretacji), odkryciu zawartego w dziele sensu i zrealizowaniu się jego istoty. Dzieło sztuki oraz jego geneza mieszczą się w systemie kultury, w świecie realnym i w świadomości artysty. Jest to byt zawierający w sobie system zrozumiałych znaków i informacji dla człowieka (odbiorcy).

Przez to, że można opisać związki pomiędzy elementami (np. proces twórczy lub proces odbioru dzieła sztuki), jego związek ze światem wartości lub świata wątłości z odbiorcą), należy przyjąć założenie, że funkcjonowanie (zachowanie się) jednych elementów w systemie sytuacji estetycznej jest zależne od zachowania się innych. W związku z tym, w obrębie sytuacji estetycznej powstają współzależności pomiędzy wszystkimi jej elementami, co z kolei powoduje zachodzenie nawych zjawisk w jej obrębie. Zjawiska te odnoszą się do wewnętrznych zmian w elementach sytuacji. Generalnie, sytuacja estetyczna powinna być pojmowana jako układ dynamiczny, w którym wszystkie elementy nawzajem na siebie oddziaływują. Pewnego typu samodzielność funkcjonowania jej elementów, wynikająca z częściowej ich izolacji, daje możliwość osobnego ich ujęcia i opisania. Oznacza to, że procesy zachodzące w dziele sztuki i odbiorcy polaryzują problematykę w aspekcie podmiotowo-przedmiotowym i wskazują na zakres i skomplikowanie badań w estetyce. Podmiot, tj. odbiorca lub twórca, a także przedmiot, tj. dzieło sztuki, postrzegane są z tej samej perspektywy badawczej i niezależnie od tego, z jakiego punktu rozpoczynamy analizę, to i tak mają one charakter podrzędnych w stosunku do sytuacji estetycznej. Ujęcie, w którym podmiot poznania i poznawany przedmiot znajdują się na jednej płaszczyźnie, będąc pod względem metodologicznym równoważne, jest bardziej wartościowym ujęciem niż takie, w którym izoluje się elementy sytuacji.

Przy opisie dzieła sztuki jako elementu sytuacji estetycznej, należy uwzględnić jego budowę ontologiczną, przez co można rozumieć opis jego struktury, czyli elementów wraz z relacjami występującymi pomiędzy nimi. Dzieło sztuki jest tu

rozpatrywane jako odrębna całość, jako byt w pewnym stopniu odgraniczony od otoczenia. Dzięki temu można określić jego stopień i sposób adaptacyjności, jego celowość i sposób budowania relacji z innym i bytami należącymi do sytuacji estetycznej. Ujawnia się wtedy natura dzieła sztuki, przejawiająca się w możliwości wyrażania przez niego świata, tzn. w jaki sposób odnosi się ono do człowieka, jak realizuje treści nieracjonalne. Istnieje również możliwość potraktowania wartości estetycznych w ścisłym związku z rzeczywistością, co oznacza, że dzieło sztuki nie jest od niej oderwane, nie istnieje w świecie idealnym, ale związane jest ze światem i odczuwaniem człowieka i jest dla niego doniosłe. Dzieło odkrywa np. związek ludzkiej egzystencji z wartościami i ideami zauważalnymi w dziełach sztuki.

Sytuacja estetyczna „jest sytuacją, w której odbiorca wchodzi w kontakt z dziełem sztuki, ujętym jako twór artysty, i to twór obdarzony szczególnego typu wartościami. Z uwagi na te wartości dzieło budzi w odbiorcy zainteresowanie, wywołuje w nim specyficzny typ doznań, konstytuując określonego człowieka jako odbiorcę sztuki”[10]. Cytat ten jest istotny w kontekście ontologii dzieła sztuki, a ogólniej — całokształtu problematyki filozoficznej, ponieważ bez sytuacji odbioru nie można mówić o estetyce w kontekście teorii filozoficznej. Poprzez oparcie filozoficznej refleksji na fundamencie sytuacji estetycznej, istnieje możliwość rozpatrywania zagadnień sztuki, tzn. jej tworzenia, istnienia i odbioru w aspekcie ogólnym. Można próbować wydobyć i ująć doznania ludzkie związane ze sztuką, w jedną komplementarną, spójną teorię estetyczną. Sytuację estetyczną można wtedy potraktować jako część ogólnych założeń filozoficznych odniesionych do estetyki i podstawę metodologiczną, które mogą stać się punktem wyjścia dla każdej teorii w estetyce, zorientowanej np. fenomenologicznie i empirycznie. To właśnie sytuacja estetyczna wyznacza obszar specyficznej problematyki dla estetyki i tym samym tworzy pośrednio przedmiot jej badań; zakłada się tutaj także, że podczas prowadzenia badań nad sztuką nie zgubi się kwestii indywidualnego estetycznego odbioru. Biorąc za punkt wyjścia model sytuacji estetycznej, badania ontologiczne dzieła sztuki dostarczają informacji o tym, czym jest dzieło sztuki ze swej istoty jako specyficzny byt, inny od bytów ze świata realnego. W opisie dzieła sztuki na gruncie sytuacji nie zatraca się również jego niepowtarzalności, zwracając uwagę na pewnego typu struktury ogólne, realizowane w innych dziełach, ale w odmienny sposób.

Niezależnie od tego, czy sytuacja estetyczna umożliwia rozwiązanie rzeczywiście wszelkich problemów w estetyce, to jednak dostarcza wiedzy o procesach zachodzących w jej obrębie i stwarza perspektywę opisu kwestii szczegółowych odnośnie istoty zjawisk w estetyce.

Sytuacja estetyczna jako schemat ogólny, utwierdza w przekonaniu o obiektywnym statusie dzieła sztuki. Pojawia się tutaj, przy interpretacji sytuacji estetycznej, interesujący problem stanowienia kryterium dla podziału bytów na te ze świata realnego i na dzieła sztuki. Dzieło może pozostać nierozpoznane, tzn. potraktowane jako przedmiot ze świata realnego. Dzieje się to wtedy, gdy odbiorca nie jest zdolny wprowadzić go w sytuację estetyczną.

[10] M. Gołaszewska: *Świadomość piękna.* Op. cit., s. 34-35.

M. Gołaszewska sugeruje zaburzenie schematu sytuacji estetycznej przy analizie dzieł sztuki współczesnej, szczególnie awangardowej. Pisze o zaniku dzieła sztuki jako przedmiotu ukształtowanego artystycznie, zaniku różnicy pomiędzy twórcą i odbiorcą, oraz zmianie funkcji wartości estetycznej lub jej braku. Sztuce konceptualnej przypisuje wyłącznie wartości artystyczne. M. Gołaszewska pisze w tym sensie o sytuacji estetycznej zredukowanej, choć zawierającej swoje podstawowe elemen-

Sytuacja estetyczna w istotny sposób ukazuje swoją funkcję jako kryterium dla takiego podziału. Można by zatem twierdzić, że wszystkie te byty, które weszły w sytuację estetyczną, są dziełami sztuki, w przeciwieństwie do tych, które w sytuację estetyczną nie weszły. Takie ujęcie oddala problemy, jakie pojawiły się w dyskusji na temat dzieła sztuki jako artefaktu. Nie prowadzi to również do subiektywizmu w odbiorze dzieł sztuki. Uwzględnione jest także tutaj wchodzenie lub nie w sytuację estetyczną jakiegoś dzieła sztuki ze względu na różnych odbiorców. Takie ujęcie ma np. znaczenie przy analizie dzieł sztuki współczesnej, takich jak *ready-made, objet-trouvé, pop-art* czy sztuka konceptualna, gdzie mamy do czynienia z przedmiotami, w których trudno doszukiwać się wartości estetycznych. Przedmioty te jednak wchodzą w sytuację estetyczną, tzn. posiadają jakieś cechy kwalifikujące je jako dzieła sztuki. Inną kwestią jest opis charakterystyki takich dzieł, gdzie wartości estetyczne mają niewielkie lub żadne znaczenie. Istotne pozostaje to, że mimo braku możliwości wskazania wartości estetycznych, przedmioty te wchodzą w sytuację estetyczną. Można zatem wyciągnąć wniosek, że sytuacja estetyczna może pełnić funkcję kryteriologiczną przy analizie zmierzającej do podania ogólnej definicji dzieła sztuki. W sytuacji estetycznej zwraca się także uwagę na genezę dzieła sztuki, poprzez uwzględnienie porządku: artysta, proces twórczy, dzieło sztuki, proces odbioru, odbiorca. Struktura sytuacji estetycznej umożliwia przezwyciężenie porządku chronologicznego i pozwala rozważać konteksty procesu twórczego i artysty równocześnie z pozostałymi jej elementami. Możliwe jest także ujęcie, w którym artystę traktuje się jako pierwszego odbiorcę.

Należy dodać, że nawiązując do teorii systemów, M. Gołaszewska traktuje czynniki sytuacji aksjologicznej jako systemu względnie izolowane[12]. Zakłada się tutaj częściową izolację systemu człowieka w zakresie jego psychiki, która w swojej części pozostaje zamknięta na oddziaływanie świata rzeczy lub innych ludzi. Podobnie świat pozostaje tutaj częściowo zamknięty na oddziaływanie człowieka. Ponadto przyjmuje się, że wszystkie systemy sytuacji aksjologicznej wzajemnie na siebie oddziaływują. Powyższa uwaga inspiruje do dalszych poszukiwań w estetyce, jeśli chodzi o zastosowanie różnych ujęć metodologicznych. Można dodać, że możliwa jest analiza sytuacji estetycznej jako systemu podsystemów względnie izolowanych. W związku z tym możliwy jest opis dzieła sztuki jako systemu. Również przy wykorzystaniu koncepcji człowieka jako systemu systemów względnie izolowanych Romana Ingardena, można dopełnić w ten sposób obraz perspektywy zagadnień

[11] M. Gołaszewska: *Estetyka i antyestetyka.* Warszawa 1984.

[12] M. Gołaszewska: *Istota i istnienie wartości.* Op. cit., s. 57-58; *O naturze wartości estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej.* Kraków 1986. s. 37-38.

i poszukiwań, które na gruncie estetyki skupiają się wokół zaprezentowanej sytuacji estetycznej.

Prace Marii Gołaszewskiej związane z zagadnieniem sytuacji estetycznej:

Zagadnienie rozumienia dzieła sztuki. „Sudia Estetyczne" 1964, t. I;
Artysta — dzieło — odbiorca. Problematyka społecznej recepcji malarstwa współczesnego. „Kultura i Społeczeństwo" 1965, nr 4;
I due poli dell' estetica. "Rivista di Estetica", A. XII, Fasc. III, IX-XII 1967;
Świadomość piękna. Problemy genezy, funkcji, struktury i wartości w estetyce. PWN, Warszawa 1970;
Fakt i teoria w estetyce (z metodologii estetyki z. orientowanej empirycznie). „Studia Estetyczne" 1970, t. VII;
Artysta w sytuacji estetycznej. „Zeszyty Naukowe" PWSM, Gdańsk 1976, nr. 15;
Internalizacja wartości w sytuacji estetycznej. W: *Materiały Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego w Lublinie.* Warszawa 1977;
Internalizacja wartości. „Etyka" nr 16, 1978;
Idee ogólne w dziele sztuki. „Studia Estetyczne" 1978, L XV;
Problem kryzysu w sytuacji estetycznej. W: *Kryzys estetyki.* Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1983;
'Aesthetic Situation' as the main subject of aesthetics. "Reports on Philosophy", nr 7 (1983);
Estetyka i antyestetyka. Wiedza Powszechna, Warszawa 1984;
Universum sztuki. Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1984;
Artistic and Aesthetic values in the axiological situation. "Philosophica" (2), Gandawa 1985;
Ingardenowska koncepcja wartości estetycznej w świetle teorii systemów względnie izolowanych. „Studia Estetyczne" 1985, t. XXII;
Metafizyka wartości. W: *O wartościowaniu w badaniach literackich.* Red. S. Sawicki, W. Panas. Lublin 1986;
A work of art in the Axiological Situation. "Diotima" nr 4, 1986;
O naturze wartości estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej. Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1986;
Istota i istnienie wartości. Studium o wartościach estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej. PWN, Warszawa 1990;
Poetyka idei ogólnych. Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1995.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

ARTUR ANDRZEJUK
Akademia Teologii Katolickiej
w Warszawie

ZAGADNIENIE OCENY MORALNEJ CZYNÓW LUDZKICH W *SUMMA THEOLOGIAE* św. TOMASZA Z AKWINU

In operibus et passionibus humanis,
in quibus experientia plurimum valet,
magis movent exempla quam verba[1].

W działaniach i uczuciach ludzkich,
w których doświadczenie dużo znaczy,
bardziej poruszają przykłady niż słowa.

Wprowadzenie

Problem zasad, według których należy oceniać postępowanie człowieka, św. Tomasz podejmuje głównie w Traktacie o uczynkach[2], a w Traktacie o uczuciach[3] korzysta z ustalonych wcześniej zasad przy zagadnieniu oceny moralnej ludzkich uczuć. Sam czyn ludzki Akwinata traktuje dwojako: najpierw jako relację, czyli byt przypadłościowy zapodmiotowiony w dwóch lub więcej substancjach, z których jedna jest podmiotem relacji, jej autorem, a druga kresem tej relacji, czyli jej swoistym odbiorcą. W obszernej kwestii 18 *primae secundae partis* określa Tomasz warunki dobra moralnego tak rozumianego czynu człowieka.

Sprawa komplikuje się, gdy mamy poddać ocenie moralnej samego człowieka, który jest podmiotem relacji postępowania — a przecież o to także w etyce chodzi. Obiektywna ocena czynu, który człowiek dokonał, nie utożsamia się w prosty sposób z oceną samego człowieka, jako podmiotu tego czynu. Tomasz stoi na stanowisku, że przeprowadzając wspomnianą ocenę człowieka trzeba, po ustaleniu wartości moralnej czynu samego w sobie, zapytać koniecznie o przyczynę tego czynu, którą jest wewnętrzny w człowieku akt woli. Może się bowiem okazać, że zachodzi rozbieżność pomiędzy wewnętrznym aktem woli i czynem zewnętrznym. Wtedy pojawia się pytanie o przyczynę tej rozbieżności. Odpowiedź na to pytanie staje się kolejnym składnikiem oceny moralnej ludzkiego postępowania. Scharakteryzujmy krótko wszystkie te zagadnienia.

[1] S. Thomae Aquinatis: *Summa Theologiae,* editio paulinae, Alba-Roma 1962, I-II, 34, Ic.

[2] I-II, 6-21.

[3] I-II, 22-48.

1. Dobro moralne czynu człowieka

Pierwszym zastrzeżeniem, które czyni św. Tomasz w swoim wykładzie jest uwaga, że ocenie moralnej podlega postępowanie dobrowolne, czyli takie czyny, „które są właściwe człowiekowi jako człowiekowi... stąd tylko te akty nazywa się wyłącznie ludzkimi, których człowiek jest panem, a panem jest człowiek tych swoich aktów, które pochodzą z rozumu i woli”[4]. Autor nie waha się więc zawęzić w ogóle ludzkiego postępowania do czynów dobrowolnych, pisząc, że *actus dicitur humani, inquantum sunt voluntarii*[5].

Kolejna sprawa to ścisłe związanie dobra moralnego z dobrem jako własnością istnieniową bytu. Dobro moralne to zespół określonych aspektów tej istnieniowej własności[6]. Filozoficznym narzędziem, umożliwiającym wspomniane wyżej potraktowanie tematu dobra moralnego, jest pojęcie „pełni bytowania” *(plenitudo esse),* które oznacza posiadanie przez byt pełnego wyposażenia istotowego i przypadłościowego, zgodnie — jak się wydaje — z naturą tego bytu[7]. Podobnie rzecz ma się w odniesieniu do ludzkiego postępowania: nie zawsze relacja ta posiada pełnię swego bytowania. „Tak więc—podsumowuje Tomasz te rozważania—należy powiedzieć, że każde działanie, o ile ma coś z bytowania, które przysługuje ludzkiemu postępowaniu, o tyle ma dobro. O ile brakuje mu czegoś do pełni bytowania, które przysługuje ludzkiemu bytowaniu, o tyle brakuje mu dobra i wtedy nazywa się je złem, np. jeśli mu brakuje określenia prze rozum wielkości, dostosowania do miejsca lub czego w tym rodzaju”[8]. W odpowiedzi na te zarzuty Tomasz jeszcze dobitniej uwyraźnia swoje stanowisko, ujmując całe zagadnienie od strony braku dobra, czyli z punktu widzenia zła. Mówi mianowicie, że nie może istnieć rzecz w pełni zła, gdyż oznaczałoby to całkowity brak dobra, a zatem także całkowite pozbawienie bytowania. Rzecz taka więc nie istnieje. Dlatego działanie człowieka, skoro bytuje jako relacja, jest dobrem, natomiast może niedomagać, gdy czegoś jej brakuje do pełni bytowania. A zatem to brak *(privatio)* jest pryncypium zła w działaniu[9].

[4] I-II, 1, 1c.

[5] I-II, 18, 6c.

[6] I-II, 18, lc. Tomasz pisze: *„de bono et malo in actionibus oportet liqui sicut de bono et malo in rebus;... In rebus autem unamquoque tandum habet de bono, quantum habet de esse; bonum enim et ens conventuntur, ut in Primo dictum est”* (I, 5, 1c et 3c; 17, 4, ad 2).

[7] I-II, 18, lc. Tomasz nie podaje jakiegoś ścisłego określenia tego pojęcia, mówi jedynie, że wszystkie byty poza Bogiem pełnię swego bytowania mają uzależnioną od wielu czynników, i używa wyrażenia *„plenitudo essendi ei [rei] debilom”.* Nie wyjaśnia, co jest zasadą owego przysługiwania rzeczy pełni bytowania, podaje jedynie przykład człowieka, dla którego do pełni bytowania potrzebna jest kompozycja z duszy i ciała, a także posiadanie wszystkich władz i organów poznawczych, oraz ruchu.

[8] I-II, 18, lc. *„Sic igitur dicendum est quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate; inquantum vero deficit ei aliquid de plentitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala; puta si deficiat ei vel determinata quantitatis secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi”.*

[9] I-II, 18, 1, ad 2. „... aliquid esse secundum quod in actu, unde agere possint; et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actioni”. W odpowiedzi na trzeci zarzut w tym artykule, Tomasz jeszcze raz podkreśla, że nie ma absolutnie złych działań, a i nawet z działań tak ocenianych, ponieważ

Korzystając dalej z pojęcia „pełni bytowania", Tomasz ustala zasady moralnego oceniania czynów ludzkich. Tak więc już samo działanie jako takie, jako byt, posiada własność dobra. Tomasz nazywa to „dobrocią rodzajową. " *(bonitas secundum genus).*

„Dobroć gatunkowa" *(bonitas secundum speciem)* zależy od przedmiotu czynu, który jest formą tego przypadłościowego bytu. Przedmiot jest tym, co jako pierwsze decyduje o moralnym charakterze czynu. Ten charakter postępowania wynikający z jego przedmiotu, Tomasz nazywa „pierwszą dobrocią" lub „pierwszą złością" ludzkiego czynu: „... tak jak pierwsza dobroć rzeczy naturalnej zależy od jej formy, która nadaje jej gatunek, tak i pierwsza dobroć aktu moralnego zależy od odpowiedniego przedmiotu;... i także pierwsze zło w aktach moralnych jest tym, co pochodzi z ich przedmiotu, tak jak zabranie drugiemu [jego własności]"[10]. Ten przedmiot ludzkiego postępowania jest dziełem rozumu. Tomasz pisze wprost, że „różnica między dobrem i złem, rozważana w aspekcie przedmiotu, odnosi się sama przez się do rozumu"[11], gdyż przecież „nazywa się jakieś działania ludzkimi lub moralnymi, dlatego, że pochodzą z rozumu"[12].

Św. Tomasz bliżej wyjaśnia, na czym polega owa zgodność postępowania z rozumem. Otóż „dla każdej rzeczy dobrem jest to, co odpowiada jej zgodnie z jej formą, a złem — to, co jest przeciw porządkowi jej formy"[13]. Na przykład „wśród bytów naturalnych dobro i zło jest tym, co jest zgodne z naturą i przeciw naturze"[14]. I forma, i natura człowieka są gatunkowo zróżnicowane przez rozumność, dlatego odpowiedniość względem formy, zgodność z naturą i zgodność z rozumem — są tym samym. Dlatego też można powiedzieć, że „dobro ludzkie jest zgodnością z bytowaniem rozumnym, zło zaś jest tym, co przeciwne rozumowi"[15].

Czynikiem stanowiącym o doskonałości bytu są także jego przypadłości. Przypadłościami relacji postępowania są okoliczności *(bonitas secundum circumstantias).* Tomasz pisze, że „pełnia dobroci jej [tj. czynności] nie cała opiera się na jej gatunku, lecz coś dodawane jest przez to, co dochodzi do niej jako jej pewne przypadłości. I tego rodzaju [rzeczami] są należyte okoliczności. Stąd, jeśli czegoś brakuje, co wymagane jest ze względu na należyte okoliczności, działanie będzie

jako działania są bytami relacyjnymi i wobec tego mają powód dobra, może wynikać jakieś dobro, jak np. zrodzenie dziecka wskutek cudzołóstwa. Skutek ten bowiem nie jest efektem działania wbrew porządkowi rozumu (cudzołóstwo), lecz stanowi wynik podjęcia działań umożliwiających poczęcie nowego życia.

[10] I-II, 18, 2c. *„Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attendur ex obiecto convenienti;... ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto, sicut accipere aliena".*

[11] I-II, 18, 5c. „... *differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem".*

[12] I-II, 18, 5c. *„Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione".*

[13] I-II, 18, 5c. *„Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei preater ordinem suae formae".*

[14] I-II, 18, 5, ad 1. „... *in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam,... ".*

[15] I-II, 5c. *„... plenitudo hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem".*

złe”[16]. Akwinata nie rezygnuje z perspektywy metafizycznej w wyjaśnianiu roli okoliczności w ludzkim postępowaniu. Zauważa, że okoliczności „nie należą do istoty postępowania, są jednak w samym działaniu jako pewne jego przypadłości”[17]. Przypomina też, że dobro w okolicznościach ma źródło w ich przypadłościowym bytowaniu. Pisze bowiem, że „dobro zamienne jest z bytem, jak byt orzeka się zarówno i o substancji, i o przypadłości, tak też dobro przysługuje im i według bytowania substancjalnego, i według bytowaniaprzypadłościowego, tak samo w rzeczach naturalnych, jak w aktach moralnych”[18].

Zewnętrzną przyczyną ludzkiego postępowania jest cel *(bonitas secundum finem).* Jest on niczym innym jak decyzją woli dotyczącą określonego czynu. Cel więc jest pomysłem, koncepcją, planem powstałym we władzach poznawczych i przyjętym przez wolę jako wyznacznik postępowania[19]. Tomasz pisze, że „jak bytowanie rzeczy zależy od sprawcy i formy, tak dobroć rzeczy zależy od celu”[20]. I dodaje, że „działania ludzkie i inne [rzeczy], których dobroć zależy od czegoś innego, mają powód dobroci w celu, od którego zależą, obok dobroci absolutnej, która w nich istnieje”[21]. Ta celowa dobroć nie utożsamia się w prosty sposób z przedmiotem postępowania, gdyż cel może rozmijać się z przedmiotem postępowania w znaczny sposób, np. gdy ktoś daje jałmużnę dla własnej chwały. Dobroć celowa nie jest także tożsama w prosty sposób z samym dobrem jako tym, „czego wszyscy pożądają” (zgodnie z tradycyjną definicją dobra). Akwinata wielokrotnie przyznaje, że nikt nie pragnie dla siebie tego, co uznaje za zło, problem tkwi tylko w tym, co ktoś uznaje za zło, a co za dobro. „Dobro, ze względu na które ktoś podejmuje działanie — pisze — niekiedy jest prawdziwym dobrem, a niekiedy — pozornym”[22].

Podsumowując tę część swoich rozważań Tomasz pisze, że w ludzkim postępowaniu znajduje się poczwórna dobroć: 1. Rodzajowa, ze względu na to, że działanie jest bytem i wobec tego przysługuje mu dobroć jako własność bytu; 2. Gatunkowa, zależąca od przedmiotu postępowania; 3. Okolicznościowa, zależąca od jego przypadłości; 4. Celowa, według przystosowania do przyczyny dobroci[23]. Tomasz zauwa-

[16] I-II, 18, 3c. *„... plenitudo bonitatis non tota consistit in sua soecie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentiam quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala”.*

[17] I-II, 18, 3, ad 1. *„... circumstantiae... non sunt de essentia actionis; sunt tamen in ipsa actione velunt quaedam accidentia eius".*

[18] I-II, 18, 3, ad 3. „*... bonum conventatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum essentiale, et secundum esse accidentiale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus".*

[19] Wokół pojęcia celu narosło wiele zbędnych nieporozumień, wynikających — jak się wydaje — z zamiennego stosowania terminów „cel” *(finis)* i „kres” *(terminus).* Kres jest tym samym, co przedmiot relacji; jest więc to określony byt. Cel jest koncepcją naszego działania wyznaczoną przez intelekt i zaakceptowaną przez wolę; nie jest więc realnym bytem, stanowi myślowy konstrukt naszych władz.

[20] I-II, 18, 4c. *„Sicut autem esse rei dependent ab agente et forma, ita bonitas rei dependent a fine".*

[21] I-II, 18, 4c. *„... Actiones autem humanae, et alia quorum bonitas dependent ab alio, habent rationem bonitas ex fine a quo dependent, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit”.*

[22] I-II. 18, 4 ad 1. *„... bonum ad quod aliquis respiciens operatut, non semper est verbum bonum; sed quandoque verbum bonum, et quandoque apparens".*

[23] I-II, 18, 4c. „*....secundum habitudinem ad causam bonitas".*

ża, że określone działanie może posiadać jeden z wymienionych rodzajów dobroci, a niedomagać w innym. Może być na przykład czynność dobra ze względu na swój przedmiot i okoliczności, a będzie się zwracała do niedobrego celu, albo odwrotnie. Dlatego zasadniczo tylko to działanie jest tylko wtedy naprawdę dobre, które posiada tę poczwórną dobroć[24]. Zagadnienia te można zilustrować następującą tabelą:

Rodzaj dobra moralnego	**Element strukturalny bytu**	**Element strukturalny czynu**	**Przyczyna**
Rodzajowe	materia	działanie *(motus)*	istnienie
Gatunkowe	forma	przedmiot	rozum
Przypadłościowe	przypadłości	okoliczności	rozum
Celowościowe	przyczyna zewnętrzna	cel	wola

2. Dobro wewnętrznego aktu woli

Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis[25] — tym zdaniem św. Tomasz rozpoczyna swoje rozważania na temat dobra i zła moralnego wewnętrznych aktów woli. Zdanie to odnosi nas do antropologicznych podstaw etyki, gdyż to właśnie w swej teorii człowieka Tomasz ustala, że wola jest władzą pożądania intelektualnego (*appetitus intellectivus),* a jej przedmiotem jest dobro, do którego dąży w sposób konieczny[26]. Można powiedzieć, że wola jest władzą decydowania i podstawą swoistego odnoszenia się człowieka do poznanych wcześniej rzeczy. Tomasz zauważa, że chcenie dobra i chcenie zła to gatunkowo różne akty woli[27]. Różnica gatunkowa w postępowaniu zależy od przedmiotu, dlatego też dobro i zło w wewnętrznych aktach woli zależy od przedmiotu czynu, który ma być dokonany. Pamiętamy jednak, że przedmiotem woli jest dobro i że wola z konieczności do tego dobra dąży. Rodzi się więc pytanie: w jaki sposób zło, które jest brakiem dobra, staje się przedmiotem woli? Na tak sformułowanie zastrzeżenie Akwinata odpowieda, że przedmiotem woli „nie zawsze jest dobro prawdziwe"[28], ale niekiedy jest nim coś, co wydaje się być dobrem, lecz w rzeczywistości „nie ma w sobie powodu żadnego dobra". To pozorne dobro może być jednak przez wolę pożądane, lecz akt takiego pożądania nie jest moralnie pozytywny. Tomasz pisze, że to rozum ukazuje woli przedmiot jej dążenia jako dobro, dlatego ostatecznie dobro moralne wewnętrznego aktu woli zależy od rozumu, który stanowi pryncypium wszelkich ludzkich i moralnych poczynań[29].

[24] I-II, 18, 4, ad 3.
[25] I-II, 19, lc. Dobro i zło stanowią z istoty swej różnicę wśród aktów woli.
[26] I, 82-83.
[27] I-II, 19, lc. Voluntas bona et mala sunt actus differens secundum speciem.
[28] I-II, 19, 1 ad 1. *Verum bonum.*
[29] I-II, 19, 1 ad r. *„Ratio enim principium est humanorum et moralium actum".*

Nasz autor stoi na stanowisku, że dobroć woli zależy wyłącznie od przedmiotu określonego przez rozum, gdyż wewnętrzny akt woli jest pierwszym, a zatem najprostszym poruszeniem ludzkiego postępowania. „I dlatego dobroć i złość woli zależy od czegoś Jednego; inne zaś akty dobroci i złości mogą zależeć od różnych innych [rzeczy]”[30]. Nasuwa się tu problem zależności aktów woli od poznania, głównie poznania rozumowego. „Dobroć woli — sądzi św. Tomasz — zależy od rozumu w ten sam sposób, jak zależy od przedmiotu”[31]. Dobro bowiem, chociaż jest właściwym przedmiotem woli, musi być najpierw ujęte przez rozum, który ukazuje woli jej przedmiot, gdyż ona sama niczego nie rozpoznaje.

Dochodzimy tutaj do sedna zagadnień etycznych: czym mianowicie ma się kierować rozum w ukazywaniu woli określonych rzeczy jako dobro lub jego brak? Akwinata na pierwszym miejscu wymienia prawo wieczne. Dla św. Tomasza takie prawo to nie ustawa, rozporządzenie czy zwyczaj, lecz po prostu określony porządek rzeczy wyznaczany przez nie same[32]. Postulat podporządkowania naszego działania prawu wiecznemu jest *de facto* domaganiem się uzgodnienia naszych poczynań wprost z porządkiem realnie istniejącej rzeczywistości, czyli z porządkiem wyznaczonym przez natury bytów jednostkowych. Tomasz posuwa się nawet do twierdzenia, że w sytuacjach, gdy rozum ludzki niezbyt jasno rozpoznaje sytuacje, należy kierować się zasadami prawa wiecznego, gdyż sam rozum należy także do porządku opisywanego przez to prawo i jest mu podległy, jak przyczyna wtóra przyczynie pierwszej[33].

Tu od razu pojawia się kolejny problem: jaka zatem jest zależność woli od rozumu, skoro wola, gdy rozum zawodzi, ma słuchać prawa wiecznego? Kto ponadto ma się odwoływać do prawa wiecznego: wola sama, która przecież niczego nie rozpoznaje, czy rozum, który właśnie błądzi? Te wszystkie tematy podejmuje Tomasz w artykule poświęconym stosunkowi aktu woli do sądu rozumu i sprowadza to do problemu sumienia. W artykułach poświęconych wartości moralnej zgody lub jej braku ze strony woli wobec sumienia błędnego[34], Tomasz stosuje nawet wyrażenie *ratio vel conscientia* (rozum lub sumienie). Uważa, że kierowanie się przez wolę wskazaniami rozumu, czyli właśnie akt sumienia, jest czymś zgodnym z naturą człowieka, a więc stanowi pewne dobro. Zawsze więc — jak podaje to za Arystotelesem — nie-kierowanie się przez wolę wskazaniami intelektu, bez względu na to, czy są one prawdziwe czy błędne, stanowi wadę niepowściągliwości (incontingentia), czyli pewną moralną niedoskonałość. Tomasz, podejmując to zagadnienie, formułuje je w pytanie: czy błędne sumienie obowiązuje *(utrum conscientia errans obliget?),* i odpowiada na nie twierdząco, ilustrując swój sąd radykalnymi przykładami, np. jeśli rozum przedstawi nam wiarę w Chrystusa, która w rzeczywistości jest konieczna do zbawienia jako coś złego i niegodziwego, człowiek mimo to oprze

[30] I-II, 19, 2c. *„Et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur: aliorum vero actuum bonitas et malitia secundum diversa attendi”.*

[31] I-II, 19, 3c. *„Bonitas voluntatis dependent a ratione eo modo, quo dependet ab obiecto”.*

[32] T. Glanz: *Prawne aspekty władzy.* „Pro fide, rege et lege”. 2 (13) 1992, s. 35-39.

[33] I-II, 19 4c.

[34] I-II, 19, 5-6.

się sumieniu i przyjmie tę wiarę, to jego wola będzie zła. Nie dlatego, że wiara w Odkupiciela jest czymś złym, lecz przygodnie *(per accidens),* na skutek błędnego rozpoznania. Przykład ten wskazuje na determinację Tomasza w głoszeniu poglądu o bezwzględnej obowiązywalności sumienia w naszym życiu moralnym. Jednakże problem można postawić swoiście odwrotnie, czyli zapytać: czy sumienie błędne usprawiedliwia *(utrum conscientia erronea excuset?).* Rozważając to zagadnienie, Akwinata przywołuje swoje wcześniejsze rozważania na temat stosunku ignorancji do problemu dobrowolności czynu[35]. Otóż ignorancja, czyli wada polegająca na braku określonej wiedzy, powoduje niekiedy niedobrowolność *(involuntarium)* postępowania, w takim mianowicie wypadku, gdy brak wiedzy nie jest zamierzony, czy to bezpośrednio, czy też pośrednio, np. przez zaniedbanie.

Ujmując zagadnienie postępowania od strony samej woli, trzeba powiedzieć, że jej przedmiotem jest cel *(finis),* którego wartość moralna determinuje etyczną ocenę działania podjętego dla urzeczywistnienia tego celu[36]. W odniesieniu do wewnętrznych aktów woli ten cel jest po prostu przedmiotem owego wewnętrznego aktu, gdyż akt woli jest pierwszym poruszeniem w kierunku urzeczywistnienia naszego czynu, lecz nie jest samym tym urzeczywistnieniem, które przecież dokonuje się w działaniu zewnętrznym. Z tym tematem wiąże się też problem intencji, czyli zamierzenia przez wolę określonego celu[37]. Jest ona istotnym, choć nie jedynym, elementem oceny ludzkich czynów, gdyż niekiedy nawet dobry przedmiotowo uczynek służy złemu celowi, co wskazuje, iż przyświecały mu niegodziwe intencje, jak np. udzielenie jałmużny dla próżnej chwały. Tomasz jednak nie przecenia intencji moralnej, mocno podkreślając, że stanowi jeden z wielu warunków dobroci woli. Aby jakiś uczynek był dobry — potrzeba spełnić wszystkie jego warunki pozytywnie; gdy choć jeden z nich (np. intencja) nie będzie miał waloru moralnego dobra — to trudno będzie ocenić cały czyn jako dobry pod względem moralnym. Dlatego dobra intencja jest początkiem czynu oraz koniecznym warunkiem (tak jak i pozostałe) jego dobroci. Nie rozstrzyga jednak ostatecznie o dobroci czynu i zasłudze człowieka, gdyż -—jak podkreśla Tomasz — ostatecznie liczy się wykonanie, a nie zamierzenie.

Zakończenie

W powyższych rozważaniach św. Tomasz wprowadza nas w złożone zagadnienia oceniania ludzkich czynów. Dodatkową trudność sprawia fakt, że robi to w sposób właściwy dla scholastyki, tj. ustala, iż dobroć lub zło czynu stanowią ich gatunkową różnicę, i dalej bada, jakie są warunki tę różnicę powodujące. Po bliższym przyjrzeniu się tym rozważaniom Akwinaty, dochodzimy jednak do wniosku, że być może obce naszej mentalności rozróżnienia formalne porządkują podjęte zagadnienie niezwykle jasno i w sposób wyraźny ukazują nam poglądy Autora na te złożone przecież tematy.

Tomasz pisze, że warunkiem determinującym przedmiot czynu, czyli jego formę, co z kolei daje podstawę różnicy gatunkowej, jest zgodność lub niezgodność

[35] I-II, 6, 8c.

[36] I-U, 19, 2, ad 1..

[37] I-II, 19, 7-8.

z prawym rozumem. W oparciu o to ustalenie, konsekwentnie dalej bada sam przedmiot czynu, jego cel oraz okoliczności. Za każdym razem rozstrzyga za pomocą kryterium zgodności lub niezgodności z rozumem. Problemem dla nas teraz pozostaje określenie, czym jest ów prawy rozum i jakie jest jego miejsce w etyce.

Zbierając najważniejsze akcenty postawione przez św. Tomasza w *Summa Theologiae* dotyczące nauki o moralności, musimy zauważyć, że punktem wyjścia jest w niej teoria człowieka jako bytu rozumnego i samej rozumności jako istotowego pryncypium człowieka. Chodzi tu zatem o temat osoby ludzkiej, gdyż to właśnie osoba jest *„rationalis naturae individua substantia”.* Zatem podstawą etyki musi być teoria osoby.

Drugim pryncypium wyznaczającym etykę jest dobro ujęte jako przedmiot Oczywiście takie ujęcie dobra — jak wielokrotnie podkreśla sam Tomasz — buduje się na istnieniowej własności dobra, proporcjonaklen do *esse* bytu. Ujęcie dobra jako przedmiotu dążeń odniesie nas do tematu nadziei, która jest pragnieniem dobra, oraz do teorii miłości, której jednym ze skutków jest pragnienie dobra drugiej osoby.

Widzieliśmy, że św. Tomasz wyraźnie wiąże etykę z prawem jako pewnym zewnętrznym wobec człowieka regulatorem jego działań, oraz z tematem cnót jako wewnętrznymi w człowieku pryncypiami kierowania jego postępowaniem. Powstaje pytanie o miejsce prawa i miejsce cnót w etyce. Tomasz daleki jest od formułowania etyki deontonomicznej opartej w głównej nuerze na prawie i wynikającym z niego obowiązku[38], podobnie jak też nauka moralna Akwinaty nie jest prostą aretologią, nawet taką w stylu Arystotelesa[39], problem jednak pozostaje: w jakim aspekcie prawo stosuje się do etyki i w jakim aspekcie należą do niej cnoty.

[38] Tak jednak Tomaszową etykę rozumieją autorzy popularnego wyboru tekstów, zatytułowanego *Problemy etyki. Wybór tekstów.* Oprac.: S. Sarnowski i E. Fryckowski. Bydgoszcz 1993, s. 54.

[39] Jak się wydaje, tak właśnie etykę św. Tomasza rozumie W. F. Bednarski (Por.: W. F. Bednarski: *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu.* Lublin 1956, szczególnie s. 151 i 156).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

LECH SZYNDLER
Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości
im. Bohdana Jańskiego w Warszawie

„MOWA SERCA" JAKO CENTRALNY PUNKT REALISTYCZNEJ TEORII POZNANIA W UJĘCIU MIECZYSŁAWA GOGACZA

Mieczysław Gogacz skupia się w swoich pracach wokół głównego zagadnienia metafizyki, które polega na ukazywaniu powodów tego, że byt jest i tego, czym jest[1]. Rozważania metafizyczne nie są ograniczone tylko do badania samego bytu. Przedmiotem uwagi filozofa mogą być także relacje, wspierające się na bytach, choć nie utożsamiające się z jego strukturą[2]. Dlatego też Gogacz rozważa byty w stanowiących je elementach, jak również identyfikuje łączące je relacje, zachodzące między nimi więzi. Drogą do ukazania wewnętrznej budowy bytu jest przedstawienie od razu twierdzeń odnoszących się do bytu, niejako z pominięciem ukazywania całego sposobu dochodzenia do nich. Taką metodę Gogacz nazywa heurezą. Nie znaczy to jednak, że twierdzenia metafizyczne są formułowane w przypadkowy czy dowolny sposób. Źródłem refleksji metafizycznej jest bowiem spotkanie[3]. Jest to więź łącząca dwa byty, której charakter jest wyznaczony przez biorące w niej udział byty. Przez byt Gogacz rozumie to, co realnie istnieje i jest wewnętrznie skomponowaną jednostką. Każdy wobec tego byt jest skomponowany z istnienia, które go urealnia i istoty, która wyznacza jego tożsamość. Oznacza to w konsekwencji, że spotkanie rozpoczyna się między bytami, które wyznaczają jego charakter, specyfikę i owocuje różnymi skutkami[4].

Skutkiem spotkania dwóch bytów jest poznanie, które jest przez Gogacza rozumiane jako realna relacja zachodząca między przedmiotem poznawanym a władzami poznawczymi poznającego podmiotu, przede wszystkim intelektem[5]. Jest to swoisty byt niesamodzielny, przypadłość o charakterze relacji jednokierunkowej[6]. Z tej racji może być przedmiotem identyfikacji metafizycznej, polegającej na wskazywaniu przyczyn wychodząc od skutków. Dlatego też poznanie, które jest relacją, należy zawsze ujmować z odniesieniem do bytu poznawanego, który pełni rolę przedmiotu,

[1] M. Gogacz: *Elementarzmetafizyki.* Warszawa 1987, s. 5.
[2] Tegoż: *Ku etyce chronienia osób.* Warszawa 1991, s. 10.
[3] M. Gogacz: *Elementarz...,* s. 5.
[4] Tamże, s. 11.
[5] M. Gogacz: *Ku etyce...,* s. 10.
[6] Tegoż: *Elementarz...,* s. 168.

nadawcy tej relacji[7]. Takie stanowisko, podkreślające rolę przedmiotu udostępniającego informacje o sobie i bierność poznającego podmiotu charakteryzuje realizm. Konsekwencją realizmu jest zwrócenie uwagi na racje, dzięki którym podmiot może przejmować informacje o innym bycie. Zasadami przejmowania informacji są władze poznawcze, wrażliwe na swoje przedmioty[8]. Dlatego też struktura człowieka, w której wyznaczone zostały władze zmysłowe i intelektualne, wyznacza również przebieg samego poznania[9]. Nie znaczy to wszakże, że dokonuje się przez to jakaś manipulacja treściami poznawczymi, ale że poznanie jest na miarę bytu poznającego.

Zgodnie z zasadą przechodzenia od skutków do przyczyn, jako metodą właściwą dla metafizyki, właściwą także dla teorii poznania, Gogacz pierwszy skutek kontaktu poznawczego upatruje w skierowaniu się do oddziałującego bytu[10]. Powodem tego skierowania się do bytu, zwrócenia do niego, jest, związane z biernym doznawaniem przez intelekt możnościowy człowieka, zareagowanie, które Gogacz nazywa mową serca, i wiąże je z etapem poznania niewyraźnego[11]. Mówi nawet dokładniej, że tym bodźcem jest słowo serca, które jest zrodzone w intelekcie możnościowym i które wyznacza wszystkie następne zareagowania. Całe to zachowanie intelektu, które rozpoczyna zrodzenie słowa serca, a pod jego wpływem skierowanie do oddziałującego bytu, jest właśnie mową serca[12].

Te dwa zagadnienia, mianowicie byt i jego oddziaływanie na intelekt możnościowy człowieka, rejestrowane i wyrażane w słowie serca, stanowią główne problemy teorii poznania w wersji M. Gogacza, wokół których gromadzi on inne tematy.

Przypomnijmy, że źródłem informacji o bycie jest poznanie, związane ze spotkaniem się dwóch bytów, jako jego skutek. Owocuje ono przejęciem przez władze poznawcze człowieka informacji o stanowiących byt tworzywach. Gogacz wyraźnie odróżnia porządek recepcji od porządku uświadomień. Porządek recepcji jest związany z przejęciem informacji o bycie i jest czymś realnym, jest realną relacją wiążącą dwa byty. Porządek uświadomień z kolei jest związany z wiedzą, jako wyrażeniem w znakach fizycznych tego, co poznaliśmy[13]. Podkreśla on ponadto, że porządek uświadomień buduje się na porządku recepcji, który kończy się wprowadzeniem do intelektu treści, dzięki którym dokona się zbudowanie wiedzy. Dlatego też należy, według Gogacza, wyróżnić poznanie niewyraźne, związane właśnie z doznawaniem i poznanie wyraźne, które charakteryzuje się zestawianiem, komponowaniem i związane już jest ze znakami[14]. W teorii poznania chodzi zaś o ukazanie przebiegu realnego poznania.

[7] Tamże, s. 112.

[8] Tamże, s. 12.

[9] M. Gogacz: *Ku etyce...,* s. 11.

[10] Tegoż: *Elementarz...,* s. 19.

[11] Tamże, s. 19.

[12] Tamże, s. 112.

[13] Tamże, s. 110-111.

[14] Tamże, s. 13 i 114.

Samo poznanie ludzkie, jako recepcja treści poznawanego bytu, jest zmysłowo-umysłowe. Władze zmysłowe przejmują informacje o przypadłościach fizycznych, na które są wrażliwe. Razem z nimi jednak zostają przekazane informacje o pryncypiach bytu. Z perspektywy uświadomień wydaje się często, że tylko przypadłości stanowią treść naszego poznania, że niczego innego poza nimi nie poznaliśmy. Owocuje to traktowaniem recepcji zmysłowej jako jedynego źródła naszej wiedzy o rzeczywistości[15], a nawet traktuje się je jako kryterium sprawdzające uzyskane wyniki. Jednak prowadzi to do wniosku, że sama czynność jest zarazem swoim kryterium. Według Gogacza zaś takim kryterium jest zawsze sam byt, udostępniający w poznaniu stanowiące go elementy[16].

Tak więc dzięki recepcji dokonanej przez władze zmysłowe uzyskujemy informację o fizycznym wyposażeniu bytu, o wszystkich jego fizycznych przypadłościach. Zarazem jednak jesteśmy w stanie odróżnić byty od siebie, zwrócić się do nich ze względu na ich odrębność, wewnętrzną zawartość i realność. Doznajemy wobec tego tych elementów bytu, które nie mają charakteru fizycznego, a dzięki którym byt jest właśnie bytem Te niefizyczne tworzywa nazywane są pryncypiami[17].

Wszystkie pochodzące od bytu elementy, przejęte przez zmysły zewnętrzne, trafiają do zmysłu wspólnego, w którym zostają scalone w jedną postać poznawczą, nazywaną również „species sensibilis". Ta postać zmysłowa, związana z poznaniem, nie jest jakimś samodzielnym bytem, nie jest także przypadłością związaną z porządkiem bytowania. Jest właśnie ujęciem bytu poznawanego w jego wpływie, rejestrowanym przez władze zmysłowe. Jest to bardziej stan tej władzy, która została pobudzona przez oddziałujący byt[18]. Dlatego też Gogacz mówi także o ujęciu bytu przez jego przejawy".

Poznanie na etapie recepcji zmysłowej nie tłumaczy wszystkich uzyskanych treści, przede wszystkim treści intelektualnych. Władzą, która jest odpowiedzialna za przejmowanie informacji o pryncypiach bytu i tworzeniu na ich podstawie wiedzy, jest intelekt Gogacz odróżnia intelekt czynny, którego rola polega na wydobywaniu z postaci zmysłowej informacji o pryncypiach istoty, ogarniętej własnościami transcendentalnymi, przejawiającymi istnienie. Na etapie recepcji ujawnia więc postać umysłową — „species intelligibilis". Z kolei na etapie tworzenia wiedzy intelekt czynny wydobywa uzyskane rozumienie i przy pomocy władz zmysłowych tworzy z niego pojęcie. Samo rozumienie jest związane z intelektem możnościowym, który doznaje „species intelligibilis" i pod jej wpływem rodzi słowo serca. Przy tej okazji warto jeszcze wspomnieć o innych władzach człowieka, które biorą udział w tworzeniu wiedzy.

„Species sensibilis", zmysłowa postać poznawcza, będąca sumą treści przejętych przez zewnętrzne władze zmysłowe, jest podstawą dla wyobrażeń, jako pewnych kompozycji tworzonych przez władzę wyobraźni. Zachowywaniem wyobrażeń

[15] Tamże, s. 114.

[16] Tamże, s. 20.

[17] Tamże, s. 13.

[18] M. Gogacz: *Doprecyzowanie problemu „species".* "Studia Philosophiae Christianae", 31 (1995)2, s. 70.

[19] *Tegoż: Ku etyce...,* s. 106 *Elementarz...,* s. 168.

zajmuje się pamięć, która przechowuje znaki fizyczne powiązane ze znakami fizycznymi. Połączenia znaków i rozumień dokonuje władza konkretnej oceny — „vis cogitativa", naśladująca nieco w swoim działaniu intelekt[20].

Dla M. Gogacza jest jasne, że sama recepcja nie jest jeszcze rozpoznawaniem. Z tego powodu odróżnia on nie tylko poznanie niewyraźne, związane z bierną recepcją, nazywane także przez niego „intellectio", od poznania wyraźnego — „ratiocinatio", w którym następuje komponowanie znaków[21], lecz także samo przejmowanie informacji — „acceptio", od rozumienia — „intellectio"[22].

Poprzez postaci poznawcze zmysłowe i umysłowe dociera do intelektu informacja o stanowiących byt pryncypiach. Sam byt Gogacz ujmuje jako „to, co realnie istnieje stanowiąc osobną, wewnętrznie skomponowaną jednostkę", w której istnienie jest racją jej realności, a istota tożsamości[23]. Tak więc do intelektu dociera przede wszytkim informacja o istocie bytu. Jest ona ogarnięta jednością, także realnością oraz gotowością do podmiotowania przypadłości. Tak ujętą istotę, nie tylko w stanowiących ją elementach, ale także razem z towarzyszącym jej istnieniem, przejawiającym się przez nią właśnie na sposób realności, jedności czy odrębności, Gogacz nazywa pełną istotą, czyli subsystencją. I dlatego wyraźnie też stwierdza, że, w obszarze mowy serca, w etapie poznania niewyraźnego, intelekt doznaje wpływu subsystencji. I jeszcze dodaje, że skupienie uwagi na jedności czy realności towarzyszącej samej istocie, nazywanej „quidditas", jest drogą wykrycia w bycie aktu istnienia"[4].

Widać zatem, że dla Gogacza, „species sensibilis", a potem „species intelligibilis", jest sposobem kontaktu intelektu z istnieniem, ujmowanym jednak nie bezpośrednio, ale poprzez własności transcendentalne. Z ujęć Gogacza wynika, że rola istnienia w bycie nie ogranicza się tylko do wiązania ze sobą wszystkich stanowiących go elementów na sposób jedności czy realności, dzięki której są czymś faktycznym, a nie tylko jakimś wytworem, czymś pomyślanym. Istnienie w jakiejś mierze wyznacza także poznanie, gdyż to z racji istnienia wszystkie tworzywa, wszystkie elementy bytu, są dostępne, niejako otwarte. Tę otwartość bytu wynikającą z istnienia, Gogacz nazywa prawdą[25].

Można sądzić ponadto, iż to właśnie z powodu wpływu istnienia na sposób jedności i odrębności, dokonuje się scalenie wszystkich elementów przejętych przez władze zmysłowe w jedną postać zmysłową. Nie jest zatem ona jakąś dowolną konstrukcją, przypadkową kompozycją, lecz jest określona, zdeterminowana przez akt istnienia bytu. Zarazem z powodu cechującej ją odrębności, jest czymś swoiście obcym w stosunku do naszych władz poznawczych.

[20] *M. Gogacz Elementarz...,* s. 114-115.

[21] M. Gogacz: *Bóg i mowa serca.* "Studia Philosophiae Christianae" 24(1988) 2, [1], s. 91.

[22] Tegoż: *Ku etyce...,* 14.

[23] *Tegoż: Elementarz...,* s. 11-12.

[24] Tamże, s. 24-25.

[23] Tamże, s. 52.

Ten wpływ aktu istnienia, rozpoznawany i wyrażany przez nas w etapie poznania wyraźnego, odnosi się także do postaci umysłowej. Można wobec tego sądzić, że ujawnienie „species intelligibilis" ze „species sensibilis" dokonuje się z zachowaniem wyznaczonych zależności w bycie przez akt istnienia. Nie ma tam więc jakiegoś zerwania więzi między pryncypiami a przypadłościami. Jest to swoiste rozdzielenie różnych elementów, tworzyw bytu, z zachowaniem ich pozycji w strukturze bytu. Intelekt czynny, do którego zadań należy wydobywanie treści dotyczących pryncypiów bytu, nie tworzy „species intelligibilis". Jest ona, co zaznacza Gogacz, poza wrażeniami jak i samym intelektem czynnym. Rację scalenia, powiązania ujawnionych przez intelekt czynny treści, są towarzyszące postaci poznawczej istoty „podobieństwa" własności transcendentalnych. Rola intelektu czynnego sprowadza się więc do przystosowania poznawczego wpływu bytu na intelekt możnościowy[26]. Zwrócenie uwagi na akt istnienia, na jego przejawy i wpływ, pozwala także pokazać odrębność postaci poznawczych, tak zmysłowych, jak i umysłowych w stosunku do władz zmysłowych i intelektualnych. Nie jest to, co wypada podkreślić, jakieś założenie, lecz konsekwencja ujęć metafizycznych, zastosowanych do identyfikacji poznania i jego przebiegu.

Wspomniano już wcześniej, że kresem poznania jest, według Gogacza, intelektualne rozumienie, które nazywa on słowem serca. W swoich pracach Gogacz akcentuje przede wszystkim charakter tego słowa, jego specyfikę związaną z recepcją „species intelligibilis", zawierającej podobiznę istoty ogarniętą jednością, realnością i odrębnością[27].

Zwraca mianowicie uwagę, że słowo serca pojawia się w intelekcie możnościowym jako skutek spotkania innego bytu. Z tej też racji nie jest ono jakimś wytworem, konstrukcją intelektu, przypadkowym połączeniem jakichś treści. Jest właśnie nie tyle tworzone, co rodzone[28]. W tekstach M. Gogacza zagadnienie rodzenia słowa serca nie jest szeroko wyjaśniane, nie stanowi ważnego elementu formułowanych wyjaśnień. Powtarzający się akcent dotyczy właśnie zrodzonego, a nie wytworzonego charakteru słowa serca. Można traktować to jako sugestię, że słowo serca jest swoistym wyrazem, manifestacją spotkania się dwóch bytów wyrażoną przez intelekt możnościowy. Jest to zatem zwrócenie uwagi, że kontakt poznawczy, związany ze spotkaniem, owocuje realnymi skutkami. Zrodzenie słowa serca jest zakończeniem etapu recepcji dokonującej się za pośrednictwem „species sensibilis" i „species intelligibilis". Ten zapodmiotowany w intelekcie możnościowym i na jego miarę skutek jest punktem wyjścia do kolejnych działań. Ale to nie sam byt bezpośrednio czy jego postać poznawcza jest zasadą tego zareagowania, lecz rozumienie tego, czym jest byt, zapodmiotowane w intelekcie. Skłania to ponadto do traktowania słowa serca jako swoistego stanu intelektu możnościowego, stanu wyrażającego jego działanie.

Inną konsekwencją tezy o zrodzeniu, a nie tworzeniu słowa serca, jest jego niepojęciowy charakter. Gogacz wyraźnie stwierdza, że słowo serca nie jest poję-

[26] M. Gogacz: *Dopercyzowanie...,* s. 70.

[27] Tegoż: *Elementarz...,* s. 24-25.

[28] Tamże, s. 174; *Ku etyce...,* s. 163.

ciem[29], określając ponadto zespól zachowań wyznaczonych przez słowo serca jako mowę serca[30] lub też poznanie niewyraźne[31]. Jako pierwszą i niejako najważniejszą konsekwencję zrodzenia słowa serca przez intelekt możnościowy, Gogacz upatruje w skierowaniu się do zrozumianego przez intelekt bytu.

Dlatego też Gogacz, mówiąc o słowie serca, często określa je jako powód, swoisty bodziec dla woli, by skierować się do bytu[32]. Jest to możliwe, gdyż intelekt możnościowy i wola są ze sobą powiązane na sposób swoistej wrażliwości woli na pobudzenie ze strony intelektu. Tę więź, wzajemne powiązanie, Gogacz nazywa sumieniem[33]. Nie jest to jakaś osobna władza, lecz stała sprawność wynikająca wprost ze struktury człowieka. Intelekt wydaje swoisty sąd o bycie, wyrażony w słowie serca i to ono jest powodem, racją dla woli, aby skierować się do bytu[34].

Przy okazji podejmowania zagadnienia swoistego powrotu do bytu, Gogacz formułuje kilka ciekawych uwag. Zauważa mianowicie, że intelekt możnościowy i wola, będąc władzami człowieka, są związane z możnościową sferą, jako duchowe przypadłości. Nie mogą zatem bezpośrednio same oddziałać na inny byt. Mogą jedynie pobudzać, powodować nawiązanie relacji z innym bytem[35]. Te relacje, za pośrednictwem których osiągamy byt, nie są wiedzą. W takim bowiem wypadku wnosilibyśmy wytworzoną wiedzę w realny byt Traktowalibyśmy wiedzę jako coś realnego. Pogląd, wedle którego pierwszym zareagowaniem na byt byłaby wiedza o nim, Gogacz nazywa gnozą i zwraca uwagę, że wyklucza to etap poznania niewyraźnego, etap mowy serca.

Nie reagujemy również na byt wprowadzeniem do bytu innych pryncypiów. Wówczas bowiem poznanie byłoby traktowane jako jakieś krążenie pryncypiów, w którym niemożliwe byłoby odróżnienie odbioru i nadawania informacji o bycie. Taki pogląd, dopuszczający krążenie pryncypiów, Gogacz określa jako „reditio". Takie rozwiązanie, również podważające mowę serca, jest przez Gogacza odrzucane

Dlatego też Gogacz sądzi, że powrót do poznanego bytu dokonuje się poprzez nawiązanie relacji istnieniowych.

Przypomnijmy, że każdy byt, zbudowany z istnienia i istoty, charakteryzuje się również własnościami transcendentalnymi. Są one sposobem przejawiania się istnienia poprzez istotę[37]. Własności transcendentalne przysługują zarówno przedmiotowi, jak i podmiotowi poznania. Są one doznawane przez intelekt poprzez „species intelligibilis" bytu i wyrażane są w słowie serca. Dlatego też wola, pod wpływem słowa serca, zrodzonego w intelekcie możnościowym, pobudza, niejako

[29] Tamże, s. 19, 112.

[30] Tamże, s. 164; *Bóg i mowa serca,* [2], s. 92.

[31] E. Gogacz: *Elementarz...,* s. 19; *Ku etyce...,* s. 162.

[32] Tegoż: *Elementarz...,* s. 14, 28, 112; *Ku etyce...,* s. 110; *Bóg i mowa serca,* [1], s. 91, [2], s. 92, [8], s. 98.

[33] *Tegoż: Elementarz...,* s. 123, 175.

[34] Tegoż: *Ku etyce...,* s. 114.

[35] *Tegoż: Elementarz...,* s. 112.

[36] Tamże, s. 30-32.

[37] Tamże, s. 14, 160, 169-170.

oddziaływa na własności transcendentalne, na których będą się wspierać relacje istnieniowe[38]. Wprawdzie Gogacz nie stwierdza tego wprost, ale można powiedzieć, że ani intelekt, ani wola nie sprawiają tych relacji. Ich autorami, przyczynami są realne byty, które dzięki spotkaniu mogą się poznać. Intelekt i wola wobec tego pełnią jedynie rolę drogi, sposobu nawiązywania tych relacji. Jest to wobec tego związane z budową bytów, w których zostały wyznaczone przez akt istnienia i formę, jako pryncypium tożsamości[39], takie właśnie władze.

Gogacz wymienia trzy relacje istnieniowe, wskazując jednocześnie na własności transcendentalne, które są ich podstawą. Na transcendentalnej własności realności wspiera się relacja miłości. Sama realność jest ujawnianiem tego, co podlega wpływowi aktu istnienia, najpełniej więc manifestuje to, że byt jest[40]. Z tego powodu, że byty są, zostaje nawiązana między nimi relacja życzliwości, akceptacji, niejako upodobnienia, właśnie z powodu realności. Dodajmy tu, że charakter każdej relacji, nie tylko więc istnieniowej, wynika ze specyfiki bytów ją podmiotujących. Z tego też powodu można mówić o odmianach miłości, z tym, że dotyczy to raczej treści niejako wymienianych poprzez tę relację niż samego jej istnienia[41].

Drugą relacją istnieniową jest wiara. Jej podmiotem jest z kolei transcendentalna własność prawdy, jako przejawiania niejako „na zewnątrz" tego, co stanowi byt. To właśnie dzięki własności prawdy dokonuje się poznanie[42], o którym można wobec tego powiedzieć, że jest niejako zawężeniem wiary do władz poznawczych, podczas gdy relacje istnieniowe dotyczą całych bytów, wszystkich elementów wyznaczających byt. Wiara wobec tego wyznacza jakiś klimat zaufania, wzajemnej otwartości, udostępniania tego, czym są byty[43]. Można powiedzieć, że jest to swoiste środowisko, w którym dochodzi do przejęcia przez jeden byt, ściślej mówiąc przez receptywne władze poznawcze tego, co stanowi drugi byt, wyznaczających go pryncypiów wraz ze wszystkimi przypadłościami, następnie wyrażenia tego w słowie serca i kierowaniu się do bytu. Niejako z wiarą najmocniej jest związane zagadnienie mowy serca.

Trzecią relacją istnieniową, której fundamentem jest własność dobra, jest relacja nadziei. Dobro jako własność bytu, Gogacz pojmuje jako powód zachęcenia do ufnego i życzliwego odniesienia się do poznanego bytu. To właśnie z powodu tej własności podejmujemy działania wybierające byt Jest to zdolność wyzwalania odniesień życzliwych, wprost miłujących[44].

Przy wyjaśnianiu charakteru powiązania, tej więzi, Gogacz mówi, że nadzieja, to nie jest spodziewanie się, że nastąpi nawiązanie kontaktu. Ten kontakt już został nawiązany, już są relacje łączące byt, a wśród nich nadzieja. Jest to zatem bardziej oczekiwanie, że będzie trwał już nawiązany kontakt, że podtrzymywana będzie wiara i miłość.

[38] Tamże, s. 14.
[39] Tamże, s. 21, 26.
[40] Tamże, s. 48.
[41] Tamże, s. 14, 103-106.
[42] Tamże, s. 52.
[43] Tamże, s. 107.
[44] Tamże, s. 52-53.

Oprócz wymienionych już transcendentalnych własności realności, prawdy i dobra, Gogacz mówi także o własności odrębności, jedności i piękna[45], nie precyzując jednak, jakie relacje są przez nie podmiotowane. W wyniku spotkania się dwóch bytów, dokonuje się w intelekcie możnościowym jednego z nich zarejestrowanie tego, co stanowi dany byt Pojawia się zatem słowo serca, pod wpływem którego następuje skierowanie się do bytu poprzez relacje istnieniowe. Gdy zostaną one już nawiązane, między bytami pojawia się zespół realnych powiązań. Osiągnięcie bytu poprzez te relacje owocuje jakimś zdumieniem, wręcz zachwytem. Ten stan intelektu oraz woli Gogacz nazywa kontemplacją[46]. Wymienia on przy tym kilka charakterystycznych cech kontemplacji. Przede wszystkim sytuuje ją w obszarze mowy serca. Kontemplacja wobec tego nie jest związana z tworzeniem pojęć. Nie jest to etap poznania wyraźnego, lecz swoiste świadczenie o realności doznanego przez intelekt możnościowy, za pośrednictwem „species intelligibilis", i wyrażonego w słowie serca bytu oraz o realnych relacjach zachodzących między bytami[47].

Drugą znamienną cechą kontemplacji jest jej radosny charakter. Wynika on z faktu, że intelekt możnościowy, który odebrał postać poznawczą bytu i pod jej wpływem zrodził słowo serca, ma, właśnie dzięki kontemplacji, okazję do potwierdzenia tego, co poznał. Jest to więc świadczenie, na poziomie mowy serca, a więc bez pojęć, że źródłem uzyskanego rozumienia jest realny, samodzielny, niezależny od nas byt. Nasze rozumienie nie zostało zatem wytworzone w dowolny, przypadkowy sposób. Nie jest jakąś fikcją czy złudą. Jego przyczyną jest właśnie byt, z którym teraz zostały nawiązane relacje. Jest to zarazem swoiste skupienie się na jednym bycie, przywiązanie do niego, czego konsekwencją jest namysł. Kontemplacja wobec tego jest jednym z elementów, racji podejmowania decyzji, które będą utrwalały nasz kontakt z bytem, chroniły relacje istnieniowe[48].

Konsekwencją wejścia przez intelekt i wolę w stan kontemplacji, jako świadczeniu o bycie i wiążącymi z nim relacjami, jest zachwyt i zdumienie, że to, co odebrał intelekt możnościowy rzeczywiście istnieje, że jest czymś faktycznym. To odkrycie czy raczej potwierdzenie prawdziwości poznania ludzkiego jako zgodności naszego ujęcia z realnym bytem, owocuje, w przekonaniu Gogacza, dwojakim zachowaniem. Możemy skupić naszą uwagę na samym istnieniu bytu, na realności wszystkich stanowiących go elementów. Takie zawieszenie uwagi, swoiste przerwanie procesu poznania specyficzne dla kontemplacji[49], może być punktem wyjścia dla religii naturalnej, jako niewyraźnemu odnalezieniu Boga. Możemy jednak nie tyle skupić się tylko na istnieniu bytu, na realności jego tworzyw, co badać relacje zachodzące między nimi, co stanowi punkt wyjścia dla metafizyki, jako analizy powodów tego, że byt jest i czym jest[50].

[45] Tamże, s. 46. 54-55.

[46] Tamże, s. 117.

[47] M. Gogacz: *Elementarz...,* op. cit., s. 116-117; *Ku etyce...,* op. cit., s. 114; *Bóg i mowa serca,* [4], s. 94.

[48] *Tegoż: Elementarz...,* s. 123, 161.

[49] M. Gogacz: *Ku etyce...,* s. 114.

[50] Tegoż: *Elementarz...,* s. 15, 163; *Bóg i mowa serca,* [4], s. 94.

Warto zwrócić uwagę, że kontemplacja, związana z mową serca, jako skierowanie się do bytu realnymi relacjami wspartymi na własnościach transcendentalnych, jest tylko punktem wyjścia dla religii naturalnej i metafizyki. Jest ona przede wszystkim świadczeniem, ale bez udziału pojęć, wiedzy, o więziach z drugim bytem. Z tego też powodu jest ona niejako bezbłędna. Pomyłki, jak na przykład przypisanie istnieniu stworzonemu pozycji Boga, jak to ma miejsce w panteizmie[51], są związane już z etapem poznania wyraźnego, z etapem tworzenia wiedzy.

Gogacz na oznaczenie tworzenia wiedzy używa kilku określeń stosowanych zamiennie. Mówi więc o poznaniu wyraźnym, w którym ponadto wyróżnia mowę wewnętrzną i zewnętrzną[52], lub też określa budowanie wiedzy jako rozumowanie — „ratiocinatio"[53]. Etap tworzenia wiedzy polega przede wszystkim na łączeniu rozumień, które zostały nabyte przez intelekt możnościowy w wyniku spotkania, ze znakami fizycznymi, mającymi już wyraźny charakter. Jest to etap komponowania, zestawiania, łączenia, w przeciwieństwie do poznania niewyraźnego, w którym następuje recepcja[54].

Podstawą do utworzenia zmysłowych znaków wewnętrznych i zewnętrznych są informacje przejęte w drodze recepcji przez władze zmysłowe. Tworzywem więc do skomponowania pojęć są wyobrażenia, wskazujące postać zmysłową — „species sensibilis". Ściślej rzecz biorąc, podstawą dla znaków są te informacje, które zostały zatrzymane przez zmysł wyobraźni, po ujawnieniu przez intelekt czynny „species intelligibilis"[55]. Nie znaczy to, że zachodzi tożsamość między zmysłową postacią poznawczą — „species sensibilis", związaną z przejmowaniem przez władze poznawcze wpływu innego bytu, a samym znakiem, z którym zostaje powiązane rozumienie. To, co dotarło do władz poznawczych i jest określane jako „species sensibilis", jest tylko podstawą, punktem wyjścia do tworzenia znaków. Władza, do której należy dokonywanie scaleń, połączeń rozumienia, zapodmiotowanego w intelekcie możnościowym ze znakiem, jest władza konkretnej oceny — „vis cogitativa", którą ponadto Gogacz przyrównuje do intelektu, gdyż naśladuje ona nieco intelekt w tworzeniu wiedzy. Komponuje ona nie tylko same znaki, lecz również pojęcia.

Gogacz w swoich analizach odróżnia znaki i pojęcia. Materiał do pierwszych dostarczają władze zmysłowe, przede wszystkim zmysły zewnętrzne i zmysły wewnętrzne, które zajmują się przechowywaniem „species sensibilis". Podstawą pojęć są znaczenia wydobywane przez intelekt czynny z tego, co dostarczą zmysły, a co później trafia do intelektu możnościowego, który pod wpływem tego oddziaływania rodzi słowo serca. Gogacz zaznacza, że to znaczenie nie jest tym samym, co „species intelligibilis". Sama więc dematerializacja „species sensibilis" nie jest tworzeniem pojęć. Dopiero uzyskane przez intelekt możnościowy rozumienie niejako mobilizu-

[51] Tamże, s. 15.

[52] Tamże, s. 113.

[53] M. Gogacz: *Bóg i mowa serca.* [1], s. 91.

[54] Tegoż: *Elementarz...,* s. 114; *Bóg i mowa serca,* [1], s. 91.

[55] Tamże, s. 114; *Bóg i mowa serca,* [1], s. 91.

je, aktywizuje intelekt czynny, który swoiście przenosi rozumienie w obszar „vis cogitativa" i tam pilnuje poprawnego połączenia ze znakiem[56].

Warto podkreślić przede wszystkim troskę Gogacza o poprawne przedstawienie sposobu powstawania pojęć, co jest widoczne w powiązaniu tego zagadnienia z rozumieniem uzyskiwanym przez intelekt możnościowy. Konsekwentnie przestrzega on różnicy między recepcją kończącą się zrodzeniem słowa serca, a powstawaniem wiedzy, której początkiem jest właśnie intelektualne rozumienie. O ile pierwsze polega na realnym przejmowaniu postaci poznawczej bytu, to drugie z kolei jest już tylko przetwarzaniem, porządkowaniem uzyskanych ujęć.

Konsekwencją wynikającą z wprowadzenia zagadnienia słowa serca jest odróżnienie dwóch działań, czy może lepiej powiedzieć—dwóch aspektów w działaniu intelektu czynnego. Pierwszy jest związany z wydobywaniem „species intelligibilis", drugi z przekazywaniem rozumienia, jakim jest słowo serca, do „vis cogitativa". Cechą obu tych aspektów jest powiązanie intelektu czynnego z władzami zmysłowymi, przede wszystkim ze zmysłem wspólnym i z „vis cogitativa". W obu też przypadkach intelekt czynny nie rozpoznaje tego, co wydobywa i co przekazuje. Zatem racją działania w wypadku recepcji będzie sam byt, udostępniający swe elementy poprzez postać poznawczą, zwłaszcza te, które mają pozycję pryncypiów. Dopiero „species intelligibilis" może wywołać rozumienie w intelekcie możnościowym i to właśnie ono jest z kolei swoistą racją aktywizującą intelekt czynny do tworzenia wiedzy, przy współudziale władz zmysłowych, przede wszystkim rozumu szczegółowego — „vis cogitativa".

To ostatecznie intelekt możnościowy, dzięki zrodzonemu w nim rozumieniu, jest autorem komponowanej wiedzy, natomiast intelekt czynny i władze zmysłowe są swoistymi narzędziami używanymi do tego. Gogacz zwraca na to uwagę, gdy mówi, że może dojść do takiej sytuacji, w której z jednym znakiem zostanie scalone kilka znaczeń. Władze używane przez intelekt możnościowy, działający tylko wtedy, gdy pojawi się w nim rozumienie intelektualne, muszą być przez tę władzę korygowane, usprawniane[57]. To kształcenie władz dokonuje się zarówno w ramach mowy wewnętrznej jak i zewnętrznej.

Przez mowę wewnętrzną Gogacz rozumie tworzenie wiedzy poprzez połączenie w rozumowania pojęć, formowanie zdań, sądów, z tym, że są one często zrozumiałe tylko dla ich autora[38]. Wydaje się zresztą, iż mogą być one swoistą oceną, rozpoznaniem, na podstawie którego będą podejmowane szczegółowe decyzje, w które zaangażuje się pożądawcze władze zmysłowe. Mowa zewnętrzna z kolei, to uzgodnienie mowy wewnętrznej z nazwami zewnętrznymi, stanowiącymi daną kulturę. Badaniem ograniczonym tylko do tego etapu, a więc badaniem samych znaków, zajmuje się np. logika czy hermeneutyka[39]. Dodajmy, że zachowaniem wiedzy jako zespołu znaków fizycznych wyrażających rozumienie, zajmuje się zmysłowa władza pamięci.

[56] Tamże, s. 114-115.
[57] Tamże, s. 116.
[58] Tamże, s. 116, 165.
[59] Tamże.
[60] Tamże, s. 115.

Sposobem wychowywania władz uczestniczących w tworzeniu wiedzy jest nabywanie usprawnień przez intelekt możnościowy, dzięki którym może wpływać na inne władze. Zauważmy, że wiążąc zagadnienie słowa serca ze sprawnościami intelektualnymi Gogacz wskazuje, choć nie wyraża tego wprost, na wychowawczą rolę rozumienia. Wobec tego można stwierdzić, że to ze względu na oddziałujący realny byt, pojawiają się również realne skutki w intelekcie, które nie tylko są w nim zapodmiotowane, lecz wyznaczają także szereg zareagowań. Miarą tego zareagowania, którego podmiotem jest intelekt, jest sam byt, udostępniający swą strukturę w spotkaniu.

Gogacz swą uwagę kieruje przede wszystkim do dwóch sprawności. Pierwszą jest sprawność pierwszych zasad. Zasadami albo pryncypiami bytu są stanowiące i wyznaczające byt elementy. Wśród tych tworzyw bytu jest istnienie, ogarniające swym oddziaływaniem pozostałe elementy, łącznie z przypadłościami. Z powodu powiązania innych pryncypiów z istnieniem, jest ono niejako ograniczone i dlatego przejawia się poprzez inne elementy na sposób własności transcendentalnych. Są one właśnie sposobem przejawiania się bytu, manifestowania tego, co go stanowi.

I właśnie ujęciem własności transcendentalnych przez intelekt możnościowy są pierwsze zasady. Nie jest to ujęcie osobno pryncypiów, określenie ich pozycji i funkcji w bycie, nie jest ich nazywaniem. Jest to tylko stwierdzenie, że byt, który poznaliśmy, jest realny, odrębny od innych i zarazem mający swą wewnętrzną zawartość. Jest to ponadto zwrócenie uwagi na te przejawy, które nie są związane z istotą i dlatego mogą być punktem wyjścia do wykrycia w bycie istnienia, jako pryncypium realności bytu, o pozycji aktu. Dlatego też, w opinii Gogacza, zdania wyrażające własności tr anscendentalne, w równy sposób są pierwszymi zdaniami[61].

Warto zwrócić uwagę, że Gogacz sprawność pierwszych zasad, wyrażaną w mowie zewnętrznej w postaci sądów dotyczących własności transcendentalnych, wiąże z recepcją „species intelligibilis" przez intelekt możnościowy i ze zrodzeniem słowa serca. Wśród recypowanych treści są również przejawy istnienia, których swoista moc jest tak duża, iż wyznaczają one pierwsze zdania o bycie. Zatem intelekt możnościowy ma kontakt z istnieniem bytu, chociaż nie z samym istnieniem jako takim, lecz z jego przejawami, na podstawie których może wykryć on to pryncypium[62]. Ponadto wiedza tworzona o bycie jest jakoś kontrolowana, regulowana przez pierwsze zasady. Wpływ przejawów istnienia, wpływ własności transcendentalnych odnosi się również do działania intelektu czynnego, który doprowadza do „vis cogitativa" zarówno samo rozumienie, jak również wyobrażenie, przechowywane w wyobraźni. Racją, powodem poprawnego połączenia tych informacji jest ich odpowiedniość w realnym bycie, której wyrazem jest słowo serca. Przez takie właśnie ujęcie możliwe jest pokazanie, że wiedza nie jest przypadkową kompozycją, dowolnym zestawieniem, ale — przynajmniej do pewnego momentu—jest niejako wyznaczana przez sam byt, który poznajemy.

Drugą sprawnością, której Gogacz poświęca uwagę, jest mądrość. Można wymienić dwie definicje mądrości, akcentujące pewne aspekty. Wedle pierwszej z nich,

[61] Tamże, s. 50.

[62] Tamże, s. 30.

mądrość jest, wynikającą z mowy serca, zdolnością intelektu do oddziaływania na wolę i kierowania jej do poznanego bytu jako dobra. Jest to zatem aspekt antropologiczny, powiązany ze strukturą człowieka, z jego władzami, podkreślający jakie władze są poddane mądrości. W tym też ujęciu mądrość jest traktowana jako najważniejsze, decydujące pryncypium wyboru działań[63]. Druga definicja mądrości uwyraźnia jakby samą metodę mądrości, sposób jej funkcjonowania. Mądrość jest zatem umiejętnością identyfikowania przyczyny z pozycji skutku i jako taka jest też charakterystyczna dla metafizyki. Stąd też sama metafizyka jest nazywana mądrością. Dzięki niej możliwe jest ponadto wskazanie na pierwsze przyczyny danego skutku, nawet w sytuacji, gdy nie są one przez nas bezpośrednio poznawane. Wyznacza to, zdaniem Gogacza, istotowy układ przyczyn, charakterystyczny dla realistycznej metafizyki bytu[64].

Wydaje się, że przedstawione przez Gogacza rozumienia mądrości podkreślają sformułowania dotyczące mowy serca. Intelekt bowiem, pod wpływem poznawanego bytu, rodzi słowo serca, dzięki któremu dokonuje się swoisty powrót do bytu, w co zaangażowana jest wola. Jest to naturalne zareagowanie intelektu i woli, zgodne z realną rzeczywistością, nie zakłócone jeszcze błędami wiedzy. To skierowanie i nawiązanie relacji z bytem, Gogacz nazywa kontemplacją, którą sytuuje w etapie poznania niewyraźnego. Kontemplacja jest wobec tego jakby wstępem do mądrości, gdyż to dzięki niej dochodzi do stwierdzenia prawdziwości poznania. Zaś mądrość jest zachowaniem intelektu charakteryzującym zarówno etap poznania niewyraźnego, jak również wyraźnego[65]. Korzysta ona z tego, co intelekt już uzyskał dzięki słowu serca, co potwierdził przez kontemplację. Z tej też racji może być ona na etapie wiedzy ujmowaniem wszystkich informacji dotyczących bytu, ich porządkowaniem przez odróżnianie przyczyn i skutków. Nie ma więc jakiegoś zasadniczego przeciwieństwa między mądrością a wiedzą. Wiedza może być mądrością wyrażoną w pojęciach, a więc możekorzystać z tego, co realnie poznaliśmy i wówczas jest poprawna. Ponadto z powyższego wynika, że mądrość jest naturalnym, właściwym dla intelektu zachowaniem, normalnym sposobem działania. Zatem wszystkie działania intelektu, szerzej nawet: wszystkich władz niematerialnych, a więc intelektu możnościowego, intelektu czynnego i woli, są jakoś naznaczone mądrością, to znaczy zdolnością wiązania skutków z przyczynami. Otwiera to z kolei osobne, wielkie i ważne zagadnienie intelektualności jako swoistego przejawu, wynikającego raczej z istoty niż z istnienia, a dzięki któremu dany byt jest osobą[66].

Oceniając wyjaśnienia M. Gogacza, należy zwrócić przede wszystkim uwagę na jego dążenie do konsekwentnego oparcia teorii poznania na metafizyce bytu. Nie interesują go ujęcia uwspółcześniające, dopuszczające mieszanie twierdzeń realistycznej metafizyki z ujęciami idealistycznymi, czy też uzupełniające refleksję filozofa wynikami innych nauk. W rozumieniu samego poznania owocuje to akcentowaniem odrębności między bytami i przestrzeganiem różnicy między skutkiem i przyczyną.

[63] Tamże, s. 124, 162.

[64] Tamże, s. 163, 161.

[65] Tamże, s. 124, 125.

[66] M. Gogacz: *Elementarz...,* s. 16, 100-103; *Ku etyce...,* s. 19, 27-29.

Dlatego też zwraca uwagę, że poznanie, jako swoiste zjednoczenie dwóch bytów, nie prowadzi do zatracenia wzajemnej odrębności, lecz owocuje skutkami rejestrowanymi w poznającym podmiocie. Tym skutkiem jest zrodzone słowo serca, proporcjonalne do bytu poznawanego. To właśnie tu dokonuje się adekwacja poznawcza miedzy bytami. Polega ona na wyrażeniu przez intelekt tego wszystkiego, czego intelekt doznał, a więc pryncypiów bytu ogarniętych transcendentaliami, za pośrednictwem „species intelligibilis". Doznanie przez intelekt własności transcendentalnych jest drogą do wykrycia w bycie aktu istnienia, którego własności są przejawami. Nie ma więc osobnego poznania istoty i istnienia, intelekt doznaje subsystencji bytu[68], na podstawie której wykrywa on stanowiące byt pryncypia, które następnie nazywa na etapie tworzenia wiedzy.

Uzyskane przez intelekt możnościowy rozumienie wyznacza z kolei zareagowania, których podmiotem jest byt poznający. Tym zareagowaniem bytu jest nawiązanie relacji istnieniowych, wspartych na własnościach transcendentalnych, doznawanych przez intelekt Dzięki temu Gogacz poprawnie wyjaśnia sposób odniesienia do bytu, dystansując zarazem błędne ujęcia, jak krążenie pryncypiów i gnozę. W wyniku tego intelekt i wola wchodzą w stan kontemplacji, jako świadczenia, cały czas na etapie poznania niewyraźnego, o realności bytu i łączących z nim powiązań. Jest to obecność, choć niepokoi ograniczenie przez Gogacza obecności tylko do osób[69], ponieważ relacje istnieniowe dotyczą wszystkich bytów, niezależnie od ich natury.

Innym zareagowaniem jest tworzenie wiedzy, które Gogacz wyraźnie odróżnia od samej mowy serca. Nie jest on związany z samą recepcją, lecz z komponowaniem, zestawianiem. Jest to etap tworzenia pojęć, poprzez które możliwe jest ujawnienie innym naszych rozumień. To także na tym etapie następuje rozpoznanie szczegółowych skutków, będących następstwem spotkania i zareagowania na nie, w co zaangażowane są również pożądane władze zmysłowe.

Kontrolę nad wszystkimi działaniami sprawuje intelekt, za pośrednictwem stopniowo nabywanych sprawności. Mowa serca wobec tego jest zespołem realnych jednokierunkowych relacji od bytu poznawanego do intelektu, i od intelektu do bytu. Wyznaczają one swoisty kontekst, swoiste środowisko, świat realnych bytów, który jest z kolei później wypełniany ujawnianymi rozumieniami, stanowiącymi kulturę[70].

Łatwo zatem zauważyć, że Gogacz podejmuje bardzo szeroki zespół zagadnień, angażujący rozważania nie tylko z zakresu samej teorii poznania jako metafizyki poznania, lecz także z antropologii filozoficznej, etyki, a nawet pedagogiki. Charakterystyczne dla jego ujęć jest wprowadzenie pewnych podstawowych problemów, które zmuszają do przebudowania innych zagadnień. Nie rozwija on ich w szeroki sposób, nie rozważa wszystkich akcentów, niejako zadowala się samym przeformułowaniem problemu tak, aby podkreślić pierwszeństwo w każdym bycie aktu istnienia.

[67] Tegoż*: Ku etyce....* s. 110.

[68] M. Gogacz: *Elementarz...,* s. 25, 160.

[69] Tamże, s. 11, 166.

[70] Tamże, s. 162, 166.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

MACIEJ POTĘPA
Uniwersytet Łódzki

WPROWADZENIE DO FILOZOFII HANSA BLUMENBERGA

Hans Blumenberg zmarł na początku roku 1996. Jest zaliczany, obok H. G. Gadamera, do najwybitniejszych współczesnych filozofów niemieckich. Ponieważ dorobek filozoficzny Hansa Blumenbeiga jest w Polsce prawie nieznany, jesteśmy winni polskiemu czytelnikowi krótką prezentację jego drogi życiowej w filozofii.

Urodził się w 1920 roku w Lubece. Studiował na uniwersytecie w Paderborn, Frankfurcie nad Menem, Hamburgu i Kiel filozofię, germanistykę i filozofię klasyczną. Doktoryzował się w Kiel u ucznia E. Husserla, Ludwika Landgrebego, pracą Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlichen Ontologie. Również w Kiel habilitował się w 1950 roku pracą z zakresu filozofii fenomenologicznej: Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls.

Do roku 1958pracował jako profesor filozofii w Hamburgu. Od roku 1960 wykładał jako profesor filozofii w Gießen. Członek Akademii Nauki i Literatury w Mainz. W latach 1962-1967 członek senatu Niemieckiego Towarzystwa Naukowego (DFG). Współzałożyciel w roku 1963 grupy badawczej "Poetik und Hermeneutik". W roku 1965 przyjął powołanie na katedrę filozofii w Bochum, zaś od roku 1970 wykładał filozofię na Uniwersytecie w Münster. W roku 1974 otrzymał nagrodę Kuno Fischera Uniwersytetu w Heidelbergu, zaś w roku 1980 nagrodę Sigmunda Freuda Niemieckiej Akademii Języka i Poezji w Darmstadt. W roku 1982 otrzymał doktorat honoris causa Uniwersytetu w Gießen.

Dorobek Hansa Blumenberga jest znaczący: obok obszernych dzieł i „cienkich" książek, zawiera on wiele znaczących rozpraw i artykułów z zakresu fenomenologii, hermeneutyki, antropologii filozoficznej, teorii kultury.

Dzieła: Paragigmen zu einer Metaphorologie. Bonn 1960; Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt/M 1966, wyd. rozszerzone 1988; Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt/Main 1981; Die Genesis der kopernikanischen Welt, t. 1-3. Frankfurt 1981; Das Lachen der Thrakerin. Frankfurt/M 1987; Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt/M 1986; Wirklichkeiten, in denen wir leben. Stuttgart 1981; Arbeit am Mythos. Frankfurt/M 1986; Höhlenausgänge. Frankfurt/M 1989.

*

Pierwszym znaczącym dziełem Blumenberga, które stanowi do dzisiaj trwały dorobek w filozofii współczesnej, było dzieło *Paradigmen zu einer Metaphorologie.* Naczelną tezą tego dzieła jest stwierdzenie, że metafora należy do podstawowego arsenału językowych środków wyrazu w filozofii i nie daje się zasadniczo, wbrew

temu, co sądzą filozofowie analityczni, zastąpić przez pojęcia naukowe (sformalizowane). Takie „językowe obrazy", które wymykają się sile wyrazu obiektywizującej nauki, nazywa Blumenberg „absolutnymi metaforami" *(absolute Metapher).* Blumenberga interesuje szczególnie wkład, jaki miały „absolutne metafory" w dziejowo określony proces rozumienia przez człowieka samego siebie i otaczający go świat

W tym samym okresie, tj. w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, autor „paradygmatów do metaforologii" opublikował szereg artykułów, w których poruszył problem narodzin i legitymizacji czasów nowożytnych, stawiając w centrum swej uwagi historię zachodniej kosmologii. Nie ulega wątpliwości, że właśnie z tych zainteresowań powstała w 1966 r. książka *Die Legitimität der Neuzeit,* która wywołała w Niemczech szereg kontrowersji. W punkcie centralnym tego niezwykle erudycyjnego dzieła znajduje się para pojęć: „teologiczny absolutyzm" i „humanistyczne samopotwierdzenie się człowieka"; pierwsze pojęcie odnosi Blumenberg do późnego średniowiecznego nominalizmu, drugie zaś podporządkowuje czasom nowożytnym.

W dziele *Die Legitimität der Neuzeit* głosi Blumenberg oryginalną filozoficzną tezę, że teologiczny absolutyzm późnego średniowiecza stanowił wyzwanie, na które odpowiedzią musiała być humanistyczna samoafirmacja człowieka. Podstawowym charakterem późnośredniowiecznego Boga — wedle niego — było przedstawienie go jako posiadającego atrybuty najwyższego władcy, najwyższego bytu, którego człowiek nigdy nie jest w stanie pojąć. Również „natura stworzona" przez tak rozumianego Boga stała się dla człowieka czymś nie dającym się zrozumieć i opanować.

Koncepcja Boga i natury późnego średniowiecza była wyzwaniem dla człowieka, poprzez które człowiek odwrócił się od metafizyki, zwracając się ku sobie samemu. Związek między późnym średniowiecznym nominalizmem a czasami nowożytnymi jest dla Blumenberga czymś pewnym: samowola Boga wystawiła ludzi na takie nie dające się przewidzieć „decyzje", w następstwie których człowiek utracił zaufanie zarówno do Boga, jak i do stworzonej przez niego natury. W rezultacie czego zrodziła się świadomość, że jeśli Bóg nie troszczy się o człowieka, to człowiek musi sam zatroszczyć się o swoje własne istnienie.

Hans Blumenberg pokazuje powstawanie tego nowego typu racjonalności przez stopniowe upowszechnienie się pojęcia gatunkowego instynktu samozachowawczego, rehabilitację teoretycznej ciekawości człowieka i przede wszystkim przez rodzącą się dominację nauk przyrodniczych i techniki. Myśl o legitymizacji czasów nowożytnych w kontekście koncepcji Boga w późnym średniowiecznym nominalizmie jest jedną z podstawowych myśli filozoficznych Blumenberga, która niczym przewodnia nić przewija się przez wszystkie jego dzieła, przede wszystkim w dziele *Lebenszeit und Weltzeit.*

Nie miejsce tu narozwijanie tej oryginalnej filozoficznie tezy. Ograniczę się tylko do tego, że Blumenberga, wraz z Karlem Löwithem i Carlem Schmittem, zalicza się do tych myślicieli, którzy intensywnie zajmowali się tzw. problematyką sekularyzacji. Wedle Carla Schmitta, wszystkie podstawowe pojęcia współczesnej nauki o państwie są zsekularyzowanymi pojęciami teologicznymi. Natomiast dla Karla Löwitha

współczesna filozofia dziejów z jej immanentnym oczekiwaniem ich końca jest zeświecczonym pojęciem historii zbawienia, chrześcijańskiej eschatologii i starotestamentowych proroctw.

Oryginalność stanowiska Blumenberga w tej kwestii polega na tym, że uważa, iż w procesie sekularyzacji nie mamy do czynienia ze zdeformowanymi, przeformułowanymi pojęciami teologicznymi, przy zachowaniu tej samej substancji pojęć. Zmienia się — wedle niego — w zasadniczy sposób, wraz z przejściem do czasów nowożytnych, sama substancja pojęć do tego stopnia, że nie można uważać ich za zdeformowaną mutację pojęć teologicznych. I tak np. nowożytna świadomość dziejów nie wywodzi się ze zeświecczonej idei historii zbawienia, a filozoficzno-dziejowe oczekiwanie końca świata nie jest metamorfozą nowotestamentowej eschatologii. Blumenberg pokazuje na wielu przykładach, że nowotestamentowa eschatologia nie da się „przetłumaczyć" na nowożytne pojęcie dziejów. Blumenbergowi chodzi więc o to, aby udowodnić, iż nowożytność nie jest żadną epoką nie posiadającą własnej legitymizacji. Byłoby tak, gdyby jej podstawowe pojęcia były zdeformowanymi przeformułowaniami teologicznych pojęć. Ale tak nie jest. Wręcz przeciwnie: nowożytność jest zakończonym sukcesem przezwyciężeniem gnozy i stosowną odpowiedzią na wyzwanie rzucone człowiekowi przez późnośredniowieczny nominalizm.

W dziełach *Arbeit am Mythos* z 1986 roku i *Lebenszeit und Weltzeit,* na miejsce „teologicznego absolutyzmu" stawia Blumenberg „absolutyzm rzeczywistości". Ta operacja jest rezultatem dwóch odmiennych operacji: rzeczowej neutralizacji z jednej strony, i czasowo-przestrzennej generalizacji z drugiej. Rzeczowa neutralizacja polega na zastąpieniu przez bezwzględnego, posługującego się ostatecznie samowolą Boga późnego średniowiecza, obojętną wobec ludzkiego cierpienia i jego klęsk życiowych, „przepotężną rzeczywistością", której prawdziwe oblicze odsłania współczesna nauka.

Od czasów Galileusza i Kopernika nauka rozbiła zamknięty kosmos Greków i średniowiecza, rozciągając go do nieskończonego uniwersum. Po grecko-chrześcijańskiej konstrukcji wszechświata w świetle nauki nie pozostał kamień na kamieniu. Miało to — zdaniem autora — dla metafizyki określone konsekwencje, a mianowicie: w filozofii nie ma już racji bytu myśl o wszechświecie jako metafizycznym porządku, w którym jedne rzeczy mają pierwszeństwo nad innymi. Nauki przyrodnicze pozbawiły nas iluzji, iż we wszechściecie zajmujemy centralne i wyróżnione miejsce, a przecież tak właśnie sądzili zarówno starożytni Grecy jak i ludzie średniowiecza. Nauka uświadamia nam, że nasza trwająca tysiąclecia kultura skazana jest na zniknięcie bez śladu we wszechświecie. Co najwyżej pozostanie po niej promień świetlnej energii. Nauka niszczy — zdaniem Blumenberga—przekonanie o naszej szczególnej ważności, wielkości, znaczeniu. Ale jednocześnie zmusza nas — w paradoksalny sposób — do tego, byśmy niczego nie brali poważniej od nas samych. Im wyraźniej człowiek uświadamia sobie — mówi Blumenberg — „że jest niewiele znaczącym atomem w pustyni wszechświata", tym bardziej nagląca staje się potrzeba troszczenia się człowieka o samego siebie. Odwraca się on od owej „pustyni wszechświata" i zwraca się ku swej ojczyźnie, którą jest swojska Ziemia. Hans Blumenberg sądzi, że już od początków swego rozwoju człowiek starał się

przezwyciężyć milczenie otaczającego go wszechświata zmierzając do oswojenia bezwzględnej potęgi i obojętności wobec człowieka uniwersum.

Na początku ludzkiego doświadczania świata nie znajdowało się, jak sądzili Grecy, zdumienie, lecz — przerażenie. Środkiem, który człowiek wynalazł, aby wyzwolić się z przerażenia światem, był mit. Dla Blumenberga mit był środkiem neutralizacji, depotencjalizacji „absolutyzmu rzeczywistości". Pierwotna funkcja mitu polega na tym — podobnie zresztą jak dla Leszka Kołakowskiego — że mit jest próbą przezwyciężenia obojętności świata wobec człowieka. Mity opowiadają historie, nadają rzeczywistości nazwy i imiona; tym samym pozbawiają rzeczywistość jej nieokreśloności, wrogości, obojętności i przypadkowości. To dzięki sile mitów strach człowieka przed potężną, bezkształtną rzeczywistością zostaje przezwyciężony, a to, co straszne i budzące przerażenie — przeistacza się w to, co oswojone. Podstawową funkcją mitu (podobnie jak dla Kołakowskiego mitami są zarówno mityczne opowiadania, rytuały religijne, rytualne kulty, metafizyczne systemy, modele naukowe) jest odciążenie człowieka od nieznośnego absolutyzmu rzeczywistości.

W dziele Blumenberga *Lenenszeit und Weltzeit* stale przewijają się, jako przewodnie motywy, dwa momenty: z jednej strony przedstawienie różnych form absolutyzmu rzeczywistości: obojętności wobec cierpienia, bezwzględności wobec człowieka, z drugiej zaś środków, dzięki którym człowiek dystansuje się wobec ciążenia rzeczywistości, za pomocą których próbuje tę rzeczywistość oswoić, zadomowić się w niej. Już w dziele z roku 1981 *Lesbarkeit der Welt,* „absolutyzm rzeczywistości" stanowi tło, na którym natura zostaje ujęta jako księga, z której ludzie próbują odszyfrować ważne dla siebie przekazy. Natomiast w *Lebenszeit und Weltzeit* absolutyzm rzeczywistości przybiera formę niewyobrażalnie wielkiego czasu świata.

Hans Blumenberg analizuje różne strategie dystansowania się człowieka wobec twardej rzeczywistości. Wszystkie strategie nazywa „stwarzaniem dystansu" *(Leistungen der Distanz).* W dziele *Genesis der kopernikanischen Welt* tę funkcję depotencjalizowania absolutyzmu rzeczywistości przejmuje Ziemia jako jedyne miejsce we wszechświecie, w którym możliwe jest życie. W książce *Arbeit am Mythos* funkcję dystansowania się wobec twardej rzeczywistości przejmuje mityczne opowiadanie, mity projektujące w rzeczywistość sens, i w ten sposób ją oswajające. Zaś w dziele *Die Lesbarkeit der Welt* zdystansowanie się człowieka wobec świata polega na przemianie świata w tekst, którego sens jest wykładany w dziejach. Natomiast w książce *Lebenszeit und Weltzeit* to poprzez „świat życia" *(Lebenswelt)* ujęty jako coś dlań samozrozumiałego, człowiek dystansuje się od twardej rzeczywistości.

Blumenberg nie ukrywa tego, że człowiek potrzebuje tego wysiłku dystansowania się od rzeczywistości; ba — jest on dlań życiowo czymś niezmiernie ważnym. Ale również nie czyni i z tego tajemnicy, że jest krytycznie nastawiony (tu rozchodzi się z Kołakowskim) do wielu mitycznych, religijnych i metafizycznych form myślenia. Interesują go one jedynie w kontekście możliwości przełamania i wytrącenia ze świadomości człowieka fenomenu „absolutyzmu rzeczywistości".

Hans Blumenberg nie wierzy w wielki rezonans mitu w świecie współczesnym. Ale jednocześnie nie wierząc w jego rezonans uważa, że mitu nie da się całkowicie usunąć ze świata ludzkiego. Zwłaszcza w sytuacjach, w których przybiera na sile

„absolutyzm rzeczywistości", schronienie się człowieka w swoim „świecie życia", odcinającym się tak radykalnie od bezwzględnego i pozbawionego sensu pozostałego świata, dostarcza człowiekowi tak niezbędnego dlań poczucia bezpieczeństwa. Podobną funkcję pełni nauka, technika i kultura — wszystkie one odciążają człowieka od siły parcia nań twardej rzeczywistości, jednocześnie ją oswajają i usensowniają.

Z jednej strony Blumenberg odrzuca projekt mityczno-religijny jako niemożliwy do urzeczywistnienia we współczesności, a z drugiej strony sam daje świadectwo temu, że proces utraty przez człowieka metafizycznego obrazu świata wiąże się z nie dającymi się powetować stratami. Blumenberga można śmiało uważać za świadka i kronikarza tego postępującego upadku metafizycznego obrazu świata osadzonego na micie i religii. To pożegnanie się z mityczno-religijnym obrazem świata jest tym bardziej dramatyczne, że wyszło ono spod pióra człowieka, który sam przez całe lata zajmował się filozofią scholastyczną i neotomistyczną, upatrując w nich środek na bolączki trapiące człowieka. Dzieło Blumenberga jest świadectwem smutku towarzyszącego żegnaniu się z wielkimi tradycjami, których już się nie da uratować. Ale nie sposób wyzwolić się z wrażenia, że przez stałe podejmowanie przez Blumenberga polemik ze schematami interpretacyjnymi odrzucającymi jego perspektywę, sam autor jakby powtarza ów rytuał rozstawania się z przeszłością, który nigdy nie jest pożegnaniem ostatecznym.

U podstaw dzieła Blumenberga leży przekonanie, że wszelki ludzki wysiłek, wielkie projekty mityczno-religijnego sensu mają na celu zdystansowanie się człowieka od rzeczywistości. Niejako odwrotną stroną tej rezygnacji z dramatycznego gestu powrotu do utraconego mityczno-religijnego przekazu tradycji jest przekonanie o skończoności człowieka i wszelkich dzieł kultury. Najpełniej ten motyw dochodzi do głosu w dziele *Lebenszeit und Weltzeit i* w książce *Die Sorghe geht über den Fluss.* W pracach tych temat śmierci wysuwa się na plan pierwszy. Śmierć, zaświadczając tezę o przemijalności człowieka, jest faktem, z którym człowiek musi się pogodzić, ale stale wywołuje ona grozę i przerażenie i jednocześnie oburzenie. Mówi to do nas filozof, którego postawa kondensuje się w pewnego rodzaju pesymizmie, ponieważ jest on przekonany o tym, że kiedyś w przeszłości nie będziemy już słyszeć tonów mszy h-moll Bacha, a nawet nie będzie już istniała sama jej partytura, a nawet coś gorszego — nikt nie będzie istniał, kto mógłby jeszcze wiedzieć o tym, że w ogóle ona istniała. Co najwyżej — a jest to zdaniem Blumenberga w wysokim stopniu prawdopodobne — pozostanie po nas pewna ilość energii.

Blumenberg rozważa różne strategie, za pomocą których człowiek podejmuje próbę zdystansowania się od „twardej rzeczywistości". Jedna z nich wiąże się z nawiązaniem do Husserlowskiego pojęcia „świat życia" *(Lebenswelt).* W dziele *Lebenszeit und Weltzeit* polemizuje on z Husserlem: upatruje podstawowy charakter świata życia w tym, co samo przez się zrozumiałe *(selbstverständlich).* Odnosząc się do Husserla, definiuje Blumenberg w artykule *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie* świat życia „... jako uniwersum uprzednio dane tego, co samozrozumiałe"[1]. Odpowiednio do tego mówi Blumenberg w *Lebenszeit und*

[1] H. Blumenberg: *Wirklichkeit, in denen wir leben.* Stuttgart 1981, s. 23.

Weltzeit o świecie życia jako tym, co rozumie się samo przez siebie[2]. Husserl, w przeciwieństwie do Blumenberga nie przypisuje temu, co samozrozumiałe, żadnej pozytywnej jakości; przeciwnie: jego wysiłek zmierza do przemiany tego, co samo z siebie zrozumiałe w to, co daje się zrozumieć na drodze refleksyjnej. Obaj autorzy rozumieją pod pojęciem „świat życia" dwie różne możliwości.

Husserl rozróżnia między „konkretnym światem życia" *(konkrete Lebenswelt)* a „pierwotnym światem życia" *(ursprüngliche Lebenswelt)*[3]. „Konkretny świat życia" identyfikuje Husserl faktycznie z tym, co w świecie codziennym przeżywanego życia jest zrozumiałe, i co dane jest — o tym należy szczególnie pamiętać — w każdorazowo kulturowo określonym otoczeniu. Jednak akcent pada u niego na pojęcie „pierwotny świat życia". A ten ma u niego znaczenie naoczności naturalno-materialnych rzeczy konstytuowanego w transcendentalnej podmiotowości, posiadającego niezmienną strukturę przestrzenno-czasowego związku kauzalnego. Kiedy Blumenberg mówi o świecie życia, to treść tego pojęcia nie pokrywa się z tym, co Husserl miał na myśli. Nie wdając się w szczegółowe rozważania, należy zwrócić uwagę, że Husserl, w przeciwieństwie do Blumenberga, nie przypisuje pojęciu tego, co zrozumiałe ani pozytywnej wartości, ani w ogóle nie używa tego określenia w odniesieniu do świata życia.

Blumenberga zrozumienie pojęcia życia zgadza się przede wszystkim z pojęciem Schütza[4], który wprawdzie przyznawał się do Husserlowskiej wykładni pojęcia „Lebenswelt", ale faktycznie dokonał jego daleko idącej treściowej modyfikacji, czyniąc je w końcu, zresztą z powodzeniem, podstawą socjologii rozumiejącej. Od tej pory to pojęcie cieszy się wielkim wzięciem w naukach społecznych i filozofii. Posiada ono aktualność aż po dzień dzisiejszy — czy to u Habermasa[5], czy u Lübbego[6]. Schütz używa określenia „świat życia" w odróżnieniu od Husserla w sensie świata życia codziennego. U Husserla odpowiada mu pojęcie: konkretny świat życia. Do „świata życia" w sensie Schütza należą typowe wzorce zachowań, wzorce interpretacyjne, dające w świecie orientację, rutynę, znajomość rzeczy itd. Schütz stale podkreśla, że świat życia posiada „kontury tego, co samozrozumiałe"[7]. Odnosi się on do tego, co „w aktualnej sytuacji jest doświadczane w oparciu o rutynę jako samozrozumiałe".

Hans Blumenberg używa, podobnie do Schütza, pojęcia tego, co samozrozumiałe, a więc nie dopuszczające żadnego krytycznego namysłu w odniesieniu do świata życia. Przy czym samozrozumiałość jako charakter świata życia jest dlań wyrazem „bezpiecznego osadzenia istnienia w tym, co pewne i nie podlegające wątpieniu"[8]. To, co gwarantuje poczucie bezpieczeństwa, nie podlega wątpieniu, posiada charakter zamkniętego obszaru, o dającej się uchwycić wielkości. Świat

[2] Tegoż: *Lebenszeit und Weltzeit.* Frankfurt/M 1986, s. 22.

[3] E. Husserl: *Erfahrung und Urteil.* Hamburg 1985, s. 49.

[4] A. Schütz, Th. Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt,* t. 1-2. Frankfurt/M 1979.

[5] J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns,* t. 2. Frankfurt am Main 1981.

[6] Por.: H. Lübbe: *Der Lebenssinn der Industriegesellschaft.* Berlin 1990.

[7] A. Schütz, Th. Luckmann: *Strukturen...,* t. i. Op. cit., s. 219.

[8] H. Blumenberg: *Wirklichkeiten, in denen wir leben.* Op. cit., s. 23.

życia jest przeto w naszym codziennym doświadczeniu czymś znanym i budzącym zaufanie, krótko ujmując: jest bliskim nam światem. Bowiem najwyższy stopień „swojskości" i największe zaufanie budzi świat najbliżej nas leżący. Obok swojskości, budzenia zaufania, przejrzystości, to, że się nam nie narzuca *(Unauffälligkeit)* i, że nie wywołuje pytań *(Fraglosigkeit),* stanowi o związku własności, w jakich przejawia się nam świat życia. Jego istotnie ważną jakością jest to, że „nie znajduje się w dyspozycji żadnej myśli i żadnego działania" (LZ, 14)[9]. Egzystowanie w takim świecie polega na tym, że obywamy się w nim bez teorii świata życia, a nawet nie jesteśmy tego świadomi, że się w nim w ogóle znajdujemy. Teorie świata życia, tak jak zostały one rozwinięte przez Schutza i Habermasa, zawierają „deskrypcje życia codziennego" (LZ, 63), które są „interesujące, ale w sensie teoretycznym nie pełnią żadnej funkcji" (LZ, 63), ponieważ do świata życia należy „konstytutywny brak predykatywności" (LZ, 67).

Kto porusza się w świecie życia, nie wie o nim jako takim. Najczęściej składa się on z sieci typowych i budzących zaufanie sytuacji, jak i nie wywołujących pytań uregulowań i orientacji, które w normalnym przypadku nie potrzebują żadnej uprzedmiotowiającej refleksji i żadnej dalszej organizacji. Pr zebywać w świecie życia oznacza odwoływać się do zespołu naturalnych przyzwyczajeń, które gwarantują oparcie i jednocześnie odciążenie *(Entlastung).* Swojskość, budzenie zaufania, nienarzucanie się i przejrzystość, niebudzenie wątpliwości, czynią ze świata życia miejsce bezpieczne, zatem takie, które budzi zadowolenie i posiada kontury sensownej konstrukcji. Wprawdzie przebywając w świecie życia nie możemy wiedzieć tego, czym jest sens, ale możemy powiedzieć, dlaczego pytanie o sens nie może w nim zostać postawione. „Sens pojawia się w świecie życia nie narzucając się jako *constans* w żadnym jego opisie" (LZ, 86). W świecie życia nie pytamy się o sens. „Pytanie o sens jest już oznaką braku sensu, którego różne terapie nigdy nie są w stanie wytworzyć na powrót stanu pierwotnego" (LZ, 85). Z tego, co już wiemy o świecie życia, wynika, że nigdy nie daje się go zdefiniować przez rzeczy, które się w nim znajdują, a raczej przez sposób, w jaki się ona w nim pojawiają, mianowicie jako przejrzyste, nie narzucające się, nie budzące pytań, krótko mówiąc: jako samozrozumiałe, a więc właśnie jako obce, nieznane, nieprzejrzyste, budzące wątpliwości, nieme i bezwzględne., Jest prawie czymś obojętnym, jakie rzeczy zachodzą w świecie życia, ponieważ chodzi wyłącznie o to, w jakiej modalności one to robią" (LZ, 65).

Wedle Blumenberga, świat życia ujęty jako zamknięte w sobie sensowne otoczenie *(Sinngehäuse),* graniczy z nieokreśloną obcością, pozbawioną sensu obojętnością, otwartą sferą, która wskazuje na „absolutyzm rzeczywistości". Dlatego też można codzienny świat życia z jego budzącymi zaufanie przyzwyczajeniami i nie budzącymi wątpliwości orientacjami uważać za dokonanie zdystansowania się człowieka od absolutyzmu rzeczywistości, który symbolizowany jest w naszym życiu przez niezmienny, głuchy, obojętny wszechświat, do którego świat życia tworzy świat przeciwstawny. Kto znajduje się w świecie życia, nie tylko o nim nic nie wie, lecz zazwyczaj nie jest także świadomy nieskończonego i bezwzględnego charakteru

[9] Skrót LZ oznacza dzieło H. Blumenberga: *Lebenszeit undWeltzeit.* Frankfurt/M 1986.

wszechświata. Zdystansowanie się od pozbawionego sensu wszechświata jest jedną z konstytutywnych własności świata życia, jakością o pozytywnej wartości, ponieważ przyczynia się do zabezpieczenia istnienia człowieka i wypełnienia jej sensem.

Fenomenologia Husserla abstrahuje — zdaniem Blumenberga — chociaż nie w ten sam sposób, ale w równym stopniu co nastawienie świata życia, od absolutyzmu rzeczywistości. Charakterystyczna jest przecież dlań procedura wzięcia w nawias, którą Husserl nazwał fenomenologiczną redukcją. Husserl rozróżniał redukcję fenomenologiczną od redukcji ejdetycznej. Nas isteresuje w tym kontekście przede wszystkim redukcja eidetyczna, ponieważ przekreśla ona egzystencję realnego świata na rzecz spojrzenia na to, co ogólne. Fenomenologiczne nastawienie nie uwzględnia egzystencji świata, koncentrując swoją uwagę na jego esencji; ujmując to fenomenologicznie: poświęcenie egzystencji oznacza uwolnienie esencji. W ujęciu Blumenberga fenomenologiczne pierwotne nastawienie należy do dziedzictwa Platońskiej metafizyki; jest ono właściwie swoistym platonizmem. Tradycyjna metafizyka rozróżnia w rozważaniach nad tym, co istnieje, między tym, czym ono jest *(eidos, ousia, quid sit, essentia),* i tym, że ono jest *(hoti esti, quod sit, existentia).* Tym, co się narzuca w tradycji antyczno-greckiej, to zaniedbanie istnienia bytu.

Pojęcie istoty ma bezwzględne pierwszeństwo względem pojęcia egzystencji. Myśl tę sformułował Blumenberg już w swojej dysertacji *Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie* (1947). Wedle niego, filozofię Husserla można wpisać w tę tradycję. Bowiem także przenosi on ciężar filozoficznego pytania z pełnej konkretności tego, co w świecie egzystuje, na ogólne struktury naoczności owego świata. Blumenberg w pełni sformułował tę tezę w swojej habilitacji *Die ontologische Distanz* (1950), w której twierdzi, że fenomenologia przechodzi do porządku dziennego nad tym. co faktyczne. Redukcja fenomenologiczna narzuca sobie reguły, wedle których należy traktować świat, jakby go w ogóle nie było. Blumenberg nie poprzestaje na tym i przechodzi dalej do konstatacji, że odrzucenie problemu egzystencji leży już w pierwotnym zamyśle fenomenologii. Fenomenologiczne nastawienie pierwotne, które pozwala nie brać pod uwagę egzystencji świata, żeby w ten sposób dojść do jego esencji, jest próbą przeciwstawienia się absolutyzmowi rzeczywistości. Fenomenologii udaje się to, kiedy utrwala jedynie istoty otaczających nas przedmiotów, wiążąc je w sensowną strukturę. I tak fenomenologiczne wyrzeczenie się świata jest poprzez „redukcję jego egzystencji" (LZ, 308) „polemiką z obojętnością świata" (LZ, 29), „operacją wyrzeczenia się naturalizmu" (LZ, 29) i także odrzuceniem „przypadkowości świata" (LZ, 29).

Blumenberg próbuje wyprowadzić podstawowe nastawienie fenomenologii z dążenia do zdystansowania się od absolutyzmu rzeczywistości. Teza ta wychodzi od założenia indyferentności sensu konkretnego istnienia rzeczy i sensownego istnienia ich esencji. Przyjmuje ona, że istnienie świata nie zdystansowane fenomenologicznie, tak naprawdę nie posiada sensu i jest bez racji, wartości, celu i rozumu. Blumenberg pyta krytycznie, w przeciwieństwie do Husserla, o możliwość wzięcia w nawias istnienia świata. Utrzymuje on, że istnienie świata jest odporne na redukcję. „Fenomenologiczna redukcja jest aktem przemocy, której zdaje się przeciwstawiać cały ciężar istniejącego świata" (LZ, 357). Przypuszczenie fenomenologicznej re-

dukcji, że świat nie istnieje, jest czymś niesłychanym do tego stopnia, iż nie jesteśmy tego w ogóle w sposób przekonujący sobie wyobrazić.

Odrzucenie redukcji fenomenologicznej prowadzi Blumenberga do konieczności ujęcia świata, w świetle nauki współczesnej, jako pozbawionego sensu. Co sprawia, że autor dzieła *Lebenszeit und Weltzeit* wiąże tezę o niepodlegającym redukcji istnieniu świata, z tezą o niemożliwości wykazania sensowności poszczególnego istnienia w świecie. Autor zdaje sobie sprawę z tego, że twierdzenie to jest sprzeczne z tezą filozofii chrześcijańskiej, w której przyjmuje się istnienie osobowego Boga, jako podstawy sensu istnienia wszystkich rzeczy. Jeszcze dla Greków istnienie bytów wewnątrzświatowych było czymś samo przez się zrozumiałym. Grecka filozofia operowała pojęciem kosmosu jako harmonijną fizyczno-moralną całością, w której poszczególne byty niejako z góry miały określone miejsce. Dopiero w chrześcijaństwie istnienie staje się czymś problematycznym i traci status oczywistego, samozrozumiałego faktu, i dlatego, żeby je usprawiedliwić, wiąże się je z osobowym Bogiem, który pełni zarazem funkcję podstawy bytowej, jak i nośnika sensu dla poszczególnego istnienia. W perspektywie chrześcijańskiej nie daje się pomyśleć tego, że istnienie świata jest niezróżnicowane pod względem sensu, ponieważ to Bóg jest ostateczną zasadą sensowności bytu.

Należy więc gdzie indziej doszukiwać się odpowiedzi na pytanie o źródło identyfikowania istnienia świata, postawione przez autora w *Lebenszeit und Weltzeit,* świata opornego na redukcję fenomenologiczną, z egzystowaniem w świecie nieokreślonym pod względem sensu. Odpowiedzi na to pytanie należy raczej poszukiwać w odpowiedzi na pytanie o to, co nam uniemożliwia dalsze przebywanie w „świecie życia" i wystawia nas na oddziaływanie „odczarowanej rzeczywistości". Odpowiedź Blumenberga można sprowadzić do lakonicznej formuły: sensowna, dająca poczucie bezpieczeństwa struktura świata życia zostaje zakwestionowana przez „rozchodzenie się czasu świata i czasu życia" *(Auseinanderklaffen von Weltzeit und Lebenszeit)* (LZ, 73). Im częściej ludzie odkrywają czas obiektywny z jego niewyobrażalnie wielkim „czasem świata" (wykracza on znacznie poza czasową biblijną chronologię; LZ, 224), tym częściej w sposób nie dający się uniknąć jednocześnie odkrywają, że ich „czas życia" jest ultrakrótkim epizodem, limitowanym przez śmierć — tę bezlitosną granicę, dla ich witalnego i kognitywnego głodu świata. Brak „kongruencji" czasu życia i czasu świata okazuje się być czymś obłędnym (LZ, 80); „rozwarcie nożyc czasu" między „czasem życia" i „czasem świata" jest czymś rzeczywistym. Następstwem tego jest zagubienie współczesnego człowieka nie tylko w przestrzeni, ale także „zagubienie (...) w czasie" (LZ, 183), wobec którego człowiek musi zająć zdecydowaną postawę.

Naukowa obiektywizacja i ujęcie bezgraniczności czasu świata stało się we współczesnym świecie dopiero możliwe i konieczne, sądzi Blumenberg, dzięki „usunięciu z czasu ściśle określonego terminu" *(Entfristung).* Dopiero wtedy, kiedy zniknęła eschatologiczna finalność czasu zbawienia (jako określona w czasie droga do zapewniającego zbawienie końca, ujęta jako czas oczekiwania na zbawienie, a więc zakładająca kongruencję czasu świata i czasu życia (LZ, 73), może czas świata stać się owym bezgranicznym „otwartym" i „ewolucyjnie nieograniczonym" czasem, o którym mówi współczesna fizykalnie zorientowana kosmologia. „Rozwarcie

się nożyc świata i czasu życia" sprawia, że ludzki czas skończony, niejako na zasadzie kontrastu do czasu świata — właśnie współcześnie skupia na sobie szczególną uwagę. Współczesne odkrycie bezgranicznego „otwartego" czasu świata nie sprawia tego, że charakter czasu, związany z granicą, zostaje pominięty, lecz — wręcz przeciwnie — właśnie jednocześnie radykalizuje skończony wymiar czasu, gdy przenosi i koncentruje granicę czasu całkowicie na owym czasie, który dla nas oznacza nieprzekraczalną granicę, mianowicie na skończonym czasie naszego własnego życia, zatem na tym, co dla Blumenberga było tylko „epizodem", którym jest trwanie każdego z nas.

Tym, co nas szczególnie przytłacza, to konieczność ostatecznego pożegnania się ze światem, i to, że będziemy wykluczeni z dalszego dziania się świata. Oburza nas to, że „świat będzie dalej trwał poza granicami naszego życia, i że będzie już innych swoich przyjaciół obdarowywał radościami, które będą dla nas niedostępne" (LZ, 78). Bo przecież jest czymś nie do zniesienia sytuacja, w której „istota ze skr óconym czasem życia ma nieskończoną ilość życzeń. Żyje ona w świecie, który zdaje się nie mieć granic, poza jedną, że musi ona sama umrzeć" (LZ, 71). Z „rozchodzenia się czasu świata i czasu życia" wypływa dla człowieka gorzkie doświadczenie „obojętności świata wobec niego" (LZ, 75): „Brak troski o człowieka jest własnością świata" (LZ, 75). Ten wgląd w świat nazywa Blumenberg najbardziej „oburzającym wymaganiem świata wobec życia" (LZ, 76).

Wychodząc od narzucającej się dysproporcji między czasem świata a czasem życia, Blumenberg przechodzi poprzez konstatację płynnej epizodyczności człowieka w całości przebiegu świata do doświadczenia obojętności i obcości świata wobec człowieka, co prowadzi go w końcu do kulminacji w świadomości „absolutyzmu rzeczywistości". Tam, gdzie człowiek uświadamia sobie rozwiew między czasem świata a czasem życia, tam zostaje zmuszony do opuszczenia bezpiecznego świata życia i wkroczenia w sferę „absolutyzmu rzeczywistości". Czas świata stał się w ten sposób indeksem absolutyzmu rzeczywistości, która poprzez swój przeogromny czas i przestrzeń uświadamia człowiekowi jego przygodną i tymczasową egzystencję, wystawioną na bezwzględność i obojętność świata.

Człowiek próbował na różne sposoby zdystansować się od przerastającego go czasu świata. Blumenberg wymienia przede wszystkim trzy takie sposoby: pierwszy z nich rozwija filozofia dziejów z jej przekonaniem o dostępie do całości dziejów. Filozofia dziejów jako próba zdystansowania się człowieka od absolutyzmu rzeczywistości, w ocenie autora, straciła dzisiaj wiele na znaczeniu. Zdaje się ona „zapominać o uniwersum i na jego miejsce stawiać historię uniwersalną" (LZ, 229). Istnieje także wewnętrzne uwarunkowanie, które doprowadza do dezaktualizacji filozofii dziejów. Można postawić pytanie: jak w ogóle dochodzi do kryzysu w filozofii dziejów?

Dzieje zdefiniowane z perspektywy filozoficzno-historycznej oznaczają emancypację i wykształcenie się ludzkiej autonomii. Obok zmieniających się w czasie założeń filozofii dziejów, takich jak: doskonałość człowieka jako możliwość dziejów, przyszłość jako przestrzeń dziejów, postęp jako forma ruchu dziejów, osiągnięcie wolności przez człowieka jako cel końcowy dziejów, prawo naturalne człowieka do ludzkiej godności i szczęścia jako moralne instancje dziejów ważny jest przede

wszystkim fakt, że człowiek deklaruje gotowość do przejęcia w swoje ręce swoich spraw w dziejach. Człowiek wkroczył do dziejów w charakterze podmiotu i sprawcy dziejów i zajął miejsce, które uprzednio — przynajmniej od Augustyna do Bossueta — zajmował Bóg. Oczywiście, aby człowiek zajął miejsce Boga, musiał Bóg je uprzednio opuścić, musiały więc zaistnieć powody po temu, żeby Bóg został pozbawiony funkcji najwyższego podmiotu i sprawcy dziejów.

Wyrażając się w największym skrócie: to doświadczenie istnienia zła w świecie w jego różnych postaciach: strachu, winy, choroby, bólu i śmierci, a w aspekcie filozoficznym: istnienie antynomii i antagonizmów, oraz konieczność obrony Boga przed oskarżeniem go o to, że jest za zło w świecie odpowiedzialny, wymusiły tezę o autonomii człowieka. Innymi słowy: to dzięki pożegnaniu Leibnizjańskiej teodycei optymizmu[10] otrzymujemy filozoficzny dowód na to, że to nie Bóg jest sprawcą historii, ale człowiek.

Dzieje są, wedle poglądu B. Vico, rzeczywistością, którą wytwarzają sami ludzie. Filozofia dziejów powstaje i staje się centralnym tematem filozofii dokładnie w tym czasie, w którym pod naporem zradykalizowanego doświadczenia zła w świecie teodycea staje się możliwa tylko dzięki ateizmowi *ad maiorem Dei gloriam*[11]. W planie historyczno-filozoficznym Bóg zostaje uwolniony od odpowiedzialności za zło w świecie w imię autonomii — teraz człowiek jest tym, który za wszystko odpowiada, to nie Bóg, ale człowiek jest teraz sprawcą nieszczęść w świecie. Można postawić pytanie: czy człowiek jest w stanie udźwignąć to brzemię odpowiedzialności?

Transcendentalna filozofia dziejów Kanta, Fichtego i wczesnego Schellinga określiła jako sprawcę dziejów człowieka ujętego jako transcendentalne „Ja". Abstrakcyjne i w zasadzie niejasne ujęcie stosunku transcendentalnego Ja do Ja empirycznego pozwala na prawie dowolne uczucia identyczności w sytuacjach sprzyjających historycznie, i prawie dowolne zaprzeczenia tej identyczności w sytuacjach niekorzystnych; tylko jedno wydaje się pewne: sukces ma empirycznego ojca, zaś za niepowodzenie odpowiada transcendentalne Ja.

Ale także Heglowska filozofia dziejów ze swoją kategorią „ducha świata" *(Weltgeist)* oraz Marksowska historiozofia ze swoim pojęciem klasy wikłają się w sprzeczności. Bowiem z jednej strony zachęcają człowieka do odegrania aktywnej roli w dziejach, z drugiej zaś odbierają mu poczucie własnej identyczności. Heglowska filozofia dziejów, odwołując się do kategorii „chytrości rozumu" *(List der Vernunft)* historycznego, w którym partycypuje człowiek zmęczony historią, pozwala owemu człowiekowi załatwić swoje rewolucyjne i historyczne cele przez instancję, z która ma on niewiele wspólnego. „Duch świata" jest historycznofilozoficzną formułą na wyrażenie nieobecności człowieka w dziejach jako aktywnego podmiotu.

[10] Leibniz: *Essais de Theodicée sur la bouté'de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal:* 1710). Jest to teza, którą stawiają współcześni historycy idei Por.: W. Kamlatz: *Die Wurzeln der neuzeitlichen Wissenschaft und Profanität.* Frankfurt/M 1948; także H. Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit.* Frankfurt/M 1966.

[11] R. Koselleck: *Historia magistra vitae.* W: *Natur und Geschichte. K. Löwith zum 70.* Geburtstag, Stuttgart-Köln, s. 52-65.

Również u Marksa, którego filozofia dziejów w jeszcze większym stopniu jest filozofią rewolucji niż Heglowska, człowiek doświadcza kłopotów z własną identycznością, przykładem — ujęcie klasy proletariatu jako właściwego podmiotu dziejów. Proletariat jest — wedle Marksa — podmiotem dziejów z zawieszoną identycznością; jest zarazem czynnikiem dynamizującym dzieje, jak i nim nie jest, o ile nie posiada jeszcze świadomości klasowej swego posłannictwa. Zatem zarówno transcendentalna filozofia dziejów, jak i Heglowska czy Marksowska historiozofia — wikłają się w nieprzezwyciężalne aporie, które niewątpliwie osłabiły ich siłę oddziaływania w dziejach.

W sytuacji kryzysu filozofii dziejów można zasadnie postawić pytanie o to, czy człowiek jest w ogóle w stanie doprowadzić dzieje do „dobrego" końca? Jak się właściwie mają sprawy z tym „dobrym" końcem dziejów? Kiedy dzieje ujęte jako „nieskończony postęp" odbierane są przez ludzi jako ciężar nieskończonej" niemożliwości osiągnięcia ostatecznego celu, kiedy brak jest do tego radości czerpanej z pozostawania w drodze do dobrego końca dziejów, wtedy pozostają właściwie w aspekcie historycznofilozoficznym jeszcze dwie ekstremalne postawy wobec dziejów: albo pozycja złagodzenia problemu dzięki tezie: zasadniczo osiągnęliśmy już ten dobry koniec (Hegel), albo pozycja zaostrzenia problemu przez tezę: nigdy nie osiągnęliśmy dobrego końca dziejów — a więc musi on zostać wymuszony przez rewolucję (jak sądzi Marks). Do obu pozycji należą rozczarowania: do pozycji Heglowskiej, że dokonanie się końca dziejów nie jest lepsze od faktycznej rzeczywistości, a do pozycji Marksa i marksistów należy rozczarowanie, że tak naprawdę nie posiadają oni środków wymuszających zupełne spełnienie się dziejów.

W ostateczności człowiek jako autonomiczny sprawca historii zostaje skonfrontowany z oskarżeniem, którego chciał zaoszczędzić Bogu, mianowicie, że nie stworzył lepszego świata historycznego od tego, który rzeczywiście istnieje. Zatem ostatecznie człowiek pozostaje przy doświadczeniu nieszczęść świata, zwłaszcza że oczekiwanie na „dobry" koniec nie spełniło się; pozostaje przy doświadczeniu zła, strachu, przemocy, choroby, śmierci, wyobcowania, nie dających się uniknąć antagonizmów i antynomii. W ten oto właśnie sposób filozofia dziejów staje się problematyczna i słaba, ponieważ nie potrafi rozwiązać problemu, który sobie sama postawiła.

Ale dzieje z jeszcze innego powodu nie mogą pełnić funkcji dystansowania się za ich pomocą od „czasu świata". Otóż „rzekome dzieje świata w zestawieniu z ilością stuleci, które już przeminęły, są czymś, co dopiero przeminęło" (LZ, 238). Dzieje świata, podobnie jak czas życia, opiera się o czas świata. Dzisiaj filozofia dziejów, która zapomniała o czasie świata, zdaje się być czymś przebrzmiałym: przyzwyczailiśmy się obywać bez „zhipostazowanego podmiotu, bez ducha obiektywnego, bez rozumu światowego" (LZ, 372). Z drugiej strony — nie brakuje prób reaktywowania filozofii dziejów. Ze względu jednak na to, że człowiek „znajduje się między ewolucją a śmiercią cieplną świata", i że jest tylko wewnątrzświatowym epizodem, takie próby, w oczach Blumenberga, nie mają obecnie żadnego większego znaczenia.

Druga próba zdystansowania się człowieka od czasu świata — wprawdzie w małym stopniu przekonująca, ale silnie oddziaływująca — polega na oddzieleniu

czasu życia od czasu świata. Twierdzi się, że z powodu zasadniczej nieporównywalności czasu życia z czasem świata, nie można w ogóle odnosić czasu świata do czasowego świadomego człowieka. Przyjmuje się więc zasadniczą nieporównywalność obiektywnego czasu świata z subiektywnym czasem życia. AJe i ta próba przezwyciężenia czasu świata nie może zakończyć się powodzeniem, ponieważ człowiek należy przecież do natury i sam jest jej fragmentem. Jako taki nie tylko produkuje czas, jak chciał Husserl i wielu innych współczesnych filozofów podmiotu, ale sam „znajduje się także w czasie, który jest mu dany jako obiektywny czas jego życia, określony przez ramy natalności i mortalności" (LZ, 295). Nie istnieje żaden czas życia, który nie byłby wpisany w czas świata.

Trzecia próba zdystansowania się człowieka od absolutyzmu rzeczywistości polega na „trwaniu w niewiedzy" (LZ, 195). Błumenberg mówi: „Istnieje szczęście, które bierze się z niewiedzy. Dzisiaj nie jesteśmy już pewni, czy wiedza daje szczęście w życiu. Dlatego też spoglądamy z zazdrością na wszystkich tych, którzy odcięci od nadmiaru wiedzy, całkowicie pochłonięci codziennymi zajęciami, pozwalają sobie na luksus duchowego przytępienia i przyjemności płynącej z niewiedzy. Wiedza zdaje się już nie być w stanie wytworzyć 'świadomości bezpieczeństwa i zadowolenia ze świata'" (LZ, 55). W stanie niewiedzy nie bierzemy pod uwagę rozdźwięku między nieskończenie długim czasem świata a krótkością czasu życia człowieka. Postawa ta nie jest już dzisiaj możliwa, nie możemy przecież udawać, że nic nie wiemy, bowiem w rzeczywistości wiemy już za wiele.

Wszelkie próby odwracania się człowieka od czasu świata są skazane na niepowodzenie. Co wynika dla człowieka z faktu nie dającej się ukryś w świadomości dysproporcji między czasem świata a czasem życia? Tym, co właściwie pozostaje nam w takiej sytuacji, to obrona resztek naszego „świata życia". Każdy żyje w takim świecie, albo „w resztkach wielu światów życia" (LZ, 53). Blumenberg jest w pełni świadom tego, że świat życia traci obecnie na wartości i znaczeniu jako wzorzec postępowania i orientacji człowieka w świecie. Ponadto jest on w coraz mniejszym stopniu kosztahowany przez wspólnie przeżywaną tradycję; świat współczesny doświadcza siebie — wyraził to w pojęciach historycznych przede wszystkim Reinhard Koselleck — jako proces coraz bardziaj „przyspieszony" pod względem temporalnym. Świat ten staje się światem postępu, którego tempo innowacji wzrasta i którego prędkość starzenia się gwałtownie przybiera na sile. Proces wzrastania prędkości zmian staje się możliwy przez specyficzne współczesne postępowanie, mianowicie dzięki metodycznemu neutralizowaniu świata tradycji. Siły postępu sterujące procesem modernizacji są neutralne wobec tradycji i tylko w ten sposób może współczesna nauka przyrodnicza dochodzić coraz szybciej do niezależnych od tradycji wyników, które podlegają weryfikacji. Nie można zaprzeczyć temu, że ten przyspieszony świat przysparza nam korzyści. Jednocześnie jednak nie żyjemy w pełni zadowoleni w coraz bardziej przyspieszonym, zneutralizowanym świecie, który skłania do tego, żeby to, co zneutralizowane, wymanewrować, zapomnieć o nim, czy je w ogóle odrzucić. Człowiek współczesny traci oparcie w samozrozumiałych, nie budzących wątpliwości wzorcach postępowania i orientacji w świecie, zawartych w „świecie życia". Ale taki stan jest nie do zniesienia nadłuższą metę. Ponieważ nie można odnowić na mocy wydania dekretu „świata życia" z jego

siecią typowych, budzących zaufanie sytuacji, to człowiek obecnie jest skazany na improwizowanie swojego życia (LZ, 23).

Ale nawet gdyby większość przekazanych przez tradycję wzorców postępowania zawartych w świecie nadal była jeszcze żywotna, to nie bylibyśmy w stanie oswoić i przezwyciężyć rozziewu między czasem życia a czasem świata. Co więc pozostaje nam uczynić w takiej sytuacji? Blumenberg mówi o zajęciu takiej postawy, która polegałaby, z jednej strony, na pewnym pogodzeniu się z własną śmiertelnością i kosmiczną nicością, z drugiej zaś — na ukazaniu bezsensu pewnych pytań wobec obojętnego wobec nas świata. Blumenberg radzi nam zachować pewną powściągliwość w oczekiwaniu na sens, wyrobienie w sobie zdolności i gotowości do pogodzenia się z przemijaniem własnym i świata Nie chodzi więc o to, że świat nie jest takim, jakim być powinien, ile o to, że za wiele się po nim spodziewamy. Nasza pierwotna trudność nie polega na utracie sensu, lecz na nadmiernym domaganiu się sensu; i nie wielka skarga na utratę sensu posunie nas dalej, lecz ograniczenie naszego — nadmiernego oczekiwania sensu. „Czy to ja zmieniłem się tak bardzo, że muszę cierpieć z powodu świata, czy też świat oddalił się ode mnie tak bardzo, że moje nadzieje nie przystają do niego w żadnym stosunku? ” (LZ, 50).

Od czasów Galileusza i Kopernika nie zajmujemy już we wszechświecie wyróżnionego, centralnego miejsca — przekonanie o naszej szczególnej ważności, wielkości, znaczeniu nie wytrzymało krytyki nauki i filozofii, i dlatego spodziewanie się od świata, że jest nam coś winien, jest bezsensem. Chodzi tylko, twierdzi Blumenberg, żeby w naszej sytuacji „wytrzymać” naszą absolutną śmiertelność. Sytuację tę — najczęściej upokarzającą nas i wywołującą nasz protest — można tylko wtedy zaakceptować, kiedy będziemy gotowi zrelaty wizować sens własnego życia i zredukować nasze nadmierne roszczenia sensu wobec świata i własnego życia. Tylko ten może uodpornić się na rozczarowania, kto utrzymuje swoje oczekiwania sensu na niskim poziomie.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

LESZEK KOPCIUCH
UMCS w Lublinie

PROBLEM POSTĘPU W UJĘCIU GEORGA SIMMLA

Dorobek teoretyczny Georga Simmla przywoływany jest u nas przede wszystkim pizy okazji analiz dziejów myśli socjologicznej, rzadziej zaś — przeważnie w nadmiernie skrótowej formie — przy analizach refleksji filozoficznej nad historią[1]. Jako filozof historii Simmel pozostaje u nas filozofem nieznanym. Niniejszy tekststanowi próbę częściowego wypełnienia tej luki. Jego zadaniem jest rekonstrukcja i analiza argumentacji Simmla przeciwko teoriom postępu dziejowego, a tym samym wyraźniejsze wskazanie miejsca Simmla w antyprogresywistycznym nurcie myśli przełomu XIX i XX wieku. Podstawę dla rozważań tworzą tu dwie różniące się wersje głównej w tym zakresie pracy Simmla — *Zagadnienia filozofii dziejów*[2]. Nie zmierzam jednak do eksplikacji wszystkich zachodzących między nimi różnic i kontynuacji[3], lecz koncentruję się na ukazaniu, w jaki sposób jest w nich rozwiązywany problem teoretycznej prawomocności idei postępu. Niewielka w stosunku do całości dzieła ilość miejsca, jaką Simmel poświęcił bezpośredniej krytyce idei postępu, nie oznacza bynajmniej marginalnego znaczenia tej kwestii. Zasadnicze rysy tej krytyki łączą się bowiem z krytyką przedmiotowo szerszą, tj. krytyką filozofii dziejów w ogóle. Uzasadnienie dla takiego ujęcia daje sam Simmel, określając ideę postępu jako „przykład szczególnej komplikacji zagadnień metafizyki dziejowej"

1. Dwa typy refleksji filozoficznej nad historią

Adekwatna prezentacja poglądów Simmla wymaga uwzględnienia formułowanego przezeń podziału filozoficznej refleksji nad historią. Na jego podstawę wskazuje dwuznaczność zawarta w określeniu historia (dzieje). Oznacza ono bądź opowieść o określonym stawaniu się pewnych wydarzeń, jego „teoretyczny" obraz, bądź samo dzianie i stawanie się zdarzeń. Przedmiot filozofii historii rysuje się więc dwojako. Może być refleksją nad poznaniem historycznym (nazywam ją dalej epistemologiczną filozofią historii) lub refleksją nad samym przebiegiem wydarzeń historycznych (nazywam ją dalej po prostu filozofią dziejów). To drugie rozumienie

[1] Wyłącznie socjologiczne poglądy Simmla omawia np S. Magala: *Simmel.* Warszawa 1980.

[2] Pierwsza powstała w 1892 r. (G. Simmel: *Zagadnienie filozofii dziejów (Badania z zakresu teorii poznania).* Tłum. W. M. Kozłowski. Warszawa 1902). Wydanie drugie, wprowadzając szereg zmian, przygotował Simmel w r. 1905. Tekst ten, nieco zmodyfikowany, stał się podstawą dla trzeciego, już ostatecznego kształtu dzieła: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie.* Eine erkenntnistheoretische Studie. Vierte Auflage. München und Leipzig 1922.

[3] Czyni to S. Kitagawa: *Die Geschichtsphilosophie Georg Simmels.* Berlin 1982.

—jako refleksja filozoficzna—musi się oczywiście różnić pod pewnymi względami od poznania historycznego (o czym mowa dalej). Rozróżnienie to wymaga dwóch uwag. Po pierwsze, choć Simmel nie odwołuje się tu do Kanta, jego źródła tkwią bez wątpienia w Kantowskim odróżnieniu historii jako *res gestae* i historii jako *rerum gaestarum memoria.* Po drugie, podział taki zawarty jest w obu wersjach *Zagadnień,* co wskazuje, że teza o postępie umiejscowiona jest w nich w takich samych ramach teoretycznych.

Pierwszym zadaniem epistemologicznej teorii historii jest analiza mechanizmu i struktury poznania historycznego. Ogólnie biorąc — dokładna analiza tego problemu nie jest bowiem przedmiotem tych rozważań[4] — odpowiedź na to pytanie formułuje Simmel poprzez wskazanie na zawarte w poznaniu historycznym elementy aprioryczne[5]. Zadaniem drugim jest analiza istoty i charakteru refleksji historiozoficznej. Filozofia historii posiada tu dwa odniesienia: z jednej strony — do struktury i sposobów poznawczego postępowania historii jako nauki, zmierzające do wykazania różnic zachodzących między tymi sposobami, z drugiej — do istoty filozofii w ogóle, której charakter dziedziczy filozofia dziejów jako jej szczególny przypadek.

Z kolei zadaniem filozofii dziejów jest dla Simmla interpretacja dziejów jako całości. Takie ujęcie dziejów jest właśnie tym postulowanym wcześniej momentem, który odróżnia filozoficzny sposób traktowania historii od ujęcia dokonywanego w historii jako nauce. Termin „dzieje jako całość" wymaga jednak doprecyzowania. Możliwe są tu bowiem różne interpretacje. Po pierwsze, można mówić o całości dziejów w sensie kwantytatywnym — oznacza wówczas przedmiot uzupełniony i rozszerzony w stosunku do przedmiotu, który bada historia jako nauka, tzn. przedmiot pozbawiony luk i przerw. Po drugie, można mówić o całości dziejów w sensie kwalitatywnym — oznacza wówczas powszechne powiązanie i jedność, tkwiące u podstaw kolejnych faktów historycznych. W świetle interpretacji Kitagawy, Simmel mówi o całości dziejów w znaczeniu drugim[6].

Taka interpretacja powinna być jednak, jak sądzę, opatrzona jednym zastrzeżeniem. Jest ona uzasadniona, o ile kwantytatywne znaczenie terminu „całość dziejów" rozumieć właśnie we wskazany wyżej sposób. Takiemu pojmowaniu tego terminu towarzyszą jednak dwie trudności. Po pierwsze, stanowi ono jedynie czysto hipotetyczną i nierealizowalną możliwość — pojawia się bowiem problem ze wskazaniem koncepcji, które zawierałyby taką interpretację. Idzie nie tylko o to, że obraz przeszłości nie będzie mógł nigdy stać się pełny i całkowity, na co wskazuje odkrywanie nowych źródeł i nowe interpretacje źródeł starych. Pełność tę wyklucza głównie fakt, że przeszłość nie jest przedziałem czasowym zamkniętym w określo-

[4] Por. np.: F. Kaufmann: *Geschichtsphilosophie der Gegenwart.* Berlin 1931, s. 42-55.

[5] Simmel nie ogranicza się do przeniesienia na historię Kantowskiego schematu *a priori* i *a posteriori* poznania, lecz modyfikuje Kantowskie znaczenie *a priori:* 1. Formy *a priori* nie są powszechne, lecz indywidualne; 2. Choć dodawane jako porządkujące do materiału faktów historycznych, w ostatecznym swoim źródle są ugruntowane w zewnętrznych i wewnętrznych doświadczeniach historyka; 3. Nie prowadzą do uzasadnienia powszechnej ważności, lecz ugruntowują hipotetyczność i relatywność.

[6] Por. S Kitagawa: Op. cit., s. 135, 145.

nych stałych granicach, lecz że wraz z upływem czasu poszerza się nieustannie o nowe momenty. Ponadto, pojęta kwantytatywnie całość dziejów musiałaby być w konsekwencji całością, która obejmuje i wskazuje na losy każdego poszczególnego człowieka uczestniczącego w historii. Opis dziejów musiałby być opisem losów wszystkich bez wyjątku ludzi. W związku z tym uzasadniona jest, jak sądzę, wątpliwość odnośnie do celowości rozstrzygania, czy dana koncepcja pojmuje swój przedmiot w tak rozumianym znaczeniu kwantytatywnym. Po drugie, o ile ma tu funkcjonować wyłącznie interpretacja kwantytatywna, niejasne staje się formułowane przez Simmla podstawowe zagadnienie filozofii dziejów, tj. pytanie, czy dzieje jako całość posiadają istotę i znaczenie. Pytanie to sprowadzałoby się bowiem do tajemniczej kwestii, czy jedność dziejów posiada istotę i znaczenie.

Obie powyższe trudności znikają, jeżeli wprowadzić odmienne od powyższego kwantytatywne znaczenie „dziejów jako całości". Oznaczałyby one wtedy nie obraz dotychczasowych dziejów pozbawiony przerw i luk, ale obraz dotychczasowych dziejów uzupełniony w innym sensie — o określoną wizję przeszłości. Gdy się mianowicie twierdzi, że dzieje są procesem ukierunkowanym, bądź że ukierunkowanie takie nie istnieje, to stwierdza się to nie tylko w odniesieniu do przeszłości, ale także do przyszłości[7]. Wydaje się, że jest to wyraźna niekonsekwencja, gdy się twierdzi, że dziejami rządzi zasada postępu lub destrukcji a jednocześnie utrzymuje, że kształt przyszłości jest nieznany. Oczywiście nie idzie tu o „znajomość" przyszłości porównywalną z historyczną znajomością przeszłości, nawet uwzględniając wszystkie jej luki i przerwy. Także i tam, gdzie łustoriozof ogranicza się tylko do refleksji nad przeszłością i teraźniejszością, tam obserwuje jedynie tendencje ogólne, nie zmierzając do dublowania pracy historyka. O tym, że u Simmla funkcjonuje takie właśnie znaczenie terminu „dzieje jako całość", świadczy następujący fragment: „Gdy twierdzimy, że istnieje w dziejach postęp (...) istnieć musi pewna potęga (...) powodująca, że mechanizm stawania się dotąd i w przyszłości podąża (...) w kierunku ku owemu ideałowi"[8]. W myśl tego stwierdzenia, teza o postępie opiera się na idei określonej prawidłowości, która dotyczy zarówno przeszłości i teraźniejszości, jak i przyszłości. Można to oczywiście odnieść także do interpretacji pesymistycznych. W związku z tym, zasadne jest przyjęcie, że Simmel łączy raczej niż rozdziela oba te rozumienia całości dziejów. Filozofia dziejów traktuje zatem dzieje w dwojakim sensie: w zarysowanym wyżej sensie kwantytatywnym oraz kwalitatywnym. Uogólniając, połączenie obu tych sposobów ujmowania można, jak sądzę, uznać za charakterystyczną cechę filozofii dziejów w ogóle.

W ramach filozofii dziejów pojawiają się u Simmla dwie grupy zagadnień. Pierwszą z nich — np. kwestia ukierunkowania dziejów, ich ciągłości, podmiotu — określa Simmel jako pytanie o istotę i znaczenie dziejów. Grupa druga koncentruje się w pytaniu o wartość dziejów. O ile w pierwszym przypadku idzie o formę i treść

[7] Zasadę tę realizują także i te koncepcje dziejów, które *explicite* odżegnują się od „przewidywania" przyszłości. Burckhardt np. nie chce wprawdzie widzieć w dziejach żadnych powszechnych celów czy wartości: „powstawanie i przemijanie to powszechny ziemski los". Jednocześnie jednak owo „powstawanie i przemijanie" uczynione zostaje powszechną zasadą zmienności historycznej, w formie rządzącej dziejami idei kryzysu.

[8] G. Simmel: *Zagadnienia...,* op. cit., s. 145-146.

powiązania, które spaja historię w całość, o tyle tutaj idzie o ocenę tego powiązania ze względu na dany układ wartości. Oba sposoby traktowania historii wzajemnie się ze sobą zbiegają i nakładają— w bliższy sposób zostanie to pokazane przy analizie struktury idei postępu.

Powstaje pytanie: jakie miejsce w strukturze filozoficznej refleksji nad historią zajmuje idea postępu i jej krytyka? Odpowiedź na pierwszą część pytania jest jasna: teorie postępu zawierają się w drugim typie refleksji, gdzie stanowią szczególną postać całościowej interpretacji historii. Niejednoznaczna natomiast sytuacja panuje w odniesieniu do kwestii umiejscowienia krytyki idei postępu. Może ona należeć do refleksji epistemologicznej, wskazując na teoriopoznawcze i metodologiczne uwarunkowania i założenia tej idei (jak np. u Diltheya). Może się także zawierać w ramach filozofii dziejów (refleksja typu drugiego) — ma wtedy postać całościowego ujęcia tendencji dziejów, lecz odmawia tej tendencji pozytywnej wartości (jak np. u Spenglera czy Witkiewicza). Rozwiązanie tego problemu stanie się jasne po przedstawieniu formułowanej przez Simmla krytyki.

2. Krytyka *implicite*: koncepcja filozofii dziejów a idea postępu

Pierwszy z dwóch kręgów krytyki idei postępu jest u Simmla wyznaczony przez pytanie o status teoretyczny twierdzeń filozofii dziejów. Jest to, innymi słowy, pytanie o status teoretyczny koncepcji znaczenia i wartości dziejów. Punktem wyjścia do rozwiązania tego problemu może być stwierdzenie Simmla, zgodnie z którym poznanie faktów historycznych dostarcza wprawdzie filozofii dziejów materiału, ale nie rozstrzyga poruszanych przez nią zagadnień. Nie może ona wprawdzie, o ile nie chce być uznana za wytwór fantazji, przekształcać samowolnie następstwa faktów — w tym sensie musi się z nimi liczyć. Może jednak konstruować ich znaczenie historiozoficzne, tj. formę i treść powiązania, które spaja fakty w dzieje jako całość, wskazując je np. w ukierunkowaniu, mechanizmie lub podmiocie dziejów. Zasadniczym momentem takiego ujęcia jest u Simmla teza, iż znaczenie historiozoficzne jest indyferentne wobec treści poszczególnych wydarzeń historycznych: filozofia dziejów nie nadaje im żadnego innego indywidualnego znaczenia ponad to, które posiadają jako fakty konstatowane w ramach nauki historycznej. W tym sensie, interpretacja filozoficzna stanowi jedynie „dodatek" do materiału wydarzeń historycznych: „(...) metafizyka określa historyczną rzeczywistość jako całość i ujmuje ją w powiązaniach i nadaniach sensu, które (...) opływają tylko jej granice... "[9].

Ta sama wojna światowa — ta sama jako zbiór dat, bitew, przywódców, zmian terytorialnych, ruchów wojsk itd. — może być wbudowana w odmienne konstrukcje historiozoficzne, nie tylko pesymistyczne (jak u Witkiewicza), ale także i w optymistyczne (jak np. u Teilharda de Chardin). Wyjaśnienie tego zjawiska jest u Simmla jasne: historiozof dysponuje autonomią wobec materiału faktów historycznych. Jest to autonomia, która wynika z tego, że te same fakty dopuszczają różnorakie, także sprzeczne ze sobą, całościowe interpretacje filozoficzne. Ów moment nie jest jednak własnością wszystkich etapów refleksji, lecz dotyczy jedynie jej momentów źró-

[9] Idem: *Die Problème der Geschichtsphilosophie.* Op. cit., s. 161.

dłowych, w których następuje ustanowienie treści znaczenia dziejów — po jej ustaleniu różnica między tym, co dla tej generalnej tendencji ważne, a co marginalne, jest już, twierdzi Simmel, różnicą obiektywną. Ten sam proces charakteryzuje ujmowanie wartości dziejów. Aksjologiczne stanowisko Simmla można określić jako subiekty wistyczne: wartości nie istnieją niezależnie od podmiotu, lecz w przeżyciach i postawach, jakie wobec rzeczy przyjmuje podmiot Jednocześnie dokonuje Simmel odróżnienia między uznaniem wartości *(Wertsetzung)* a odniesieniem do wartości *(Wertbeziehung)*[10]. Uznanie wartości jest nieredukowalnym do struktur racjonalnych, przeżyciowym aktem podmiotu: „Każda wartość dowiedziona jest pochodna; wartość pierwotna, udzielająca ową jakość innym, może być tylko odczuta... ”". Autonomia, tak jak przy historiozoficznym znaczeniu dziejów, nie jest własnością każdego szeroko rozumianego aktu wartościowania, lecz odnosi się jedynie do aktów źródłowych, uznających wartość. Każdy akt następny — odniesienie do wartości — realizuje tylko, już bez tej wcześniejszej swobody, pierwotne decyzje aksjologiczne. Znaczenie i wartość faktów historycznych, o jakie idzie w filozofii dziejów, nie są zawarte w faktach, lecz są w nie wpisywane przez filozofujący pod- miot. Sama historia nie jest więc, według Simmla, ani optymistyczna, ani pesymistyczna.

Takie stanowisko prowadzi do uznania, że filozofia dziejów nie posiada wartości poznawczej. Koncepcja niepoznawczego statusu filozofii obejmuje tu kilka zasadniczych tez. Pierwszą stanowi odrzucenie powszechnego podmiotu poznania; następną — idea zakorzenienia filozofii w typie duchowym człowieka. O ile samo zagadnienie: *wie ist Geschichte möglich,* wskazuje na związki z Kantem i neokantyzmem, o tyle w odniesieniu do kwestii podmiotu filozofii, negując podmiot transcendentalny, koncepcja Simmla wykracza wyraźnie poza granice myśli Kanta i neokantystów[12]. To wykroczenie dokonuje się już w pierwszym wydaniu *Zagadnień,* wedle którego podmiotem poznania historycznego nie jest czysty rozum, lecz konkretny, rzeczywisty, historyczny człowiek, wyposażony w specyficzne własności jednostkowe. Przekonanie to znajduje swój odpowiednik i kontynuację w wyeksponowanej w *Hauptprobleme* idei typów duchowych: „Musi istnieć (...) trzecia sfera *(ein Drittes),* zarówno poza indywidualną subiektywnością, jak i (...) obiektywną myślą logiczną; i ta trzecia sfera musi być źródłową bazą filozofii, ba, istnienie filozofii wymaga założenia, że taka trzecia sfera istnieje”. [13] Można tu mówić o kontynuacji, gdyż zarówno koncepcja konkretnego ja empirycznego z *Zagadnień,* jak i koncepcja ja duchowego z *Hauptprobleme,* wskazując na formy poznawczego zapośredniczenia podmiotu, skierowane są przeciwko ja czystemu. Pod innym względem można je jednak rozpatrywać już nie jako świadectwo kontynuacji myśli, lecz raczej jako dowód jej transformacji.

[10] Por.: I. S. Kon: *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts. Kritischer Abriss.* Band I. Berlin 1966, s. 172-173.

[11] G. Simmel: *Zagadnienia...,* op. ciL, s. 123.

[12] Por.: M. Susman: *Die geistige Gestalt Georg Simmels.* Tübingen 1959, s. 3.

[13] G. Simmel: *Hauptprobleme der Philosophie.* Leipzig 1910, s. 25.

Cytowany fragment wskazuje, że mimo zanegowania możliwości poznania czystego, Simmel nie chce popaść w jego odwrotność i uczynić filozofię projekcją literacko samowolnych stanów podmiotowych. *Hauptprobleme* wnosi pogląd, że fundowanie filozofii w takich stanach jednostkowości i niepowtarzalności podmiotu prowadzi do destrukcji samej filozofii, gdyż wchodzi w konflikt z pojęciową ogólnością. Niebezpieczeństwo to, rysujące się wyraźnie w wydaniu pierwszym, zostaje tu oddalone (choć nie usunięte) poprzez ugruntowanie źródeł filozofii w trzeciej sferze człowieka. Sfera ta istnieje bowiem ponad granicami niepowtarzalności bytu jednostkowego, charakteryzując już nie jednostki, lecz typy ludzkie. Potwierdzenie dla istnienia takiej „trzeciej sfery" dostrzega Simmel w wielości i jednocześnie ograniczonej ilości podstawowych stanowisk filozoficznych. Wielość — np. różne koncepcje filozofii —jest argumentem przeciwko fundowaniu filozofii w czystym i stąd powszechnym podmiocie poznania. Ich ograniczona liczba jest z kolei — według Simmla — argumentem przeciwko tłumaczeniu filozofii przez niepowtarzalne uwarunkowania indywidualne: nie ma tylu różnych filozofii, ilu jest filozofujących ludzi. Na istnienie „trzeciej sfery" wskazuje wreszcie — i ten argument jest tu najważniejszy — charakteryzujący twierdzenia filozofii walor intersubiektywnej komunikatywności.

Trzecią tezą koncepcji niepoznawczego statusu filozofii jest u Simmla uznanie, że wartość twierdzeń filozofii dziejów nie polega na ich prawdziwości: „(...) jej metafizyczna interpretacja świata stoi poza prawdą i błędem, które decydują o [interpretacji] ściśle realistycznej"[14]. Fragment ten można uzupełnić cytatem z wydania pierwszego: „Idzie tu jedynie o symboliczne pojmowanie rzeczywistości (...). Nie można go nazwać błędem, gdyż nie jest już poznaniem... "[15]. Zestawienie tych fragmentów wymaga dwóch komentarzy. Po pierwsze, świadczą one, że stanowisko Simmla wobec wartości poznawczej filozofii dziejów nie ulega zmianie. Poznanie historyczne i refleksja filozoficzna nad dziejami stanowią dwa paralelne sposoby podejścia do dziejów. O zasadności takiej interpretacji świadczy też fakt, iż w obu wydaniach Simmel przyrównuje filozofię dziejów do sztuki, a filozofowanie do aktywności artystycznej. Po drugie, skoro nie idzie o prawdę, uzasadnione i palące staje się pytanie, jaka jest istota filozofii dziejów i jaką spełnia rolę. Pełne rozwiązanie tego problemu przedstawia Simmel w *Hauptprobleme der Philosophie.* Jest to koncepcja zbliżona do rozstrzygnięć, jakie formułował Dilthey i inni przedstawiciele filozofii życia: filozofia nie jest poznaniem świata, lecz wyrazem postawy, jaką wobec świata przyjmuje człowiek, filozofia zaspokaja obecną w człowieku „metafizyczną potrzebę jedności".

Uznanie, że filozofia wyraża typ duchowy filozofującego podmiotu nie oznacza jednak, by Simmel sprowadzał filozofię do psychologii. Psychologia oraz filozofia odnoszą się do różnych dziedzin przedmiotowych. Przedmiotem pierwszej jest osobowość ludzka i jej typy. Przedmiotem filozofii nie jest typ duchowy filozofa, lecz jedynie w niej się on wyraża. Koncepcja typu duchowego precyzuje ponadto sens autonomii historiozofa. Jest to autonomia tylko jednostronna — od strony

[14] Idem: *Die Probleme...,* op. ciL, s. 153.

[15] Idem: *Zagadnienia...,* op. ciL, s. 168.

przedmiotu (faktów historycznych). Natomiast od strony podmiotu występuje związanie i determinacja przez dany typ duchowy.

Pozytywnym dopełnieniem dla negatywnej tezy, że filozofia nie posiada wartości poznawczej, jest zatem u Simmla koncepcja filozofii światopoglądowej. Filozofia dziejów przedstawia jednolity obraz historii jako całości z perspektywy typu duchowego człowieka, zaspokajając ludzkie pragnienie historycznego sensu. Takie właśnie znaczenie widzi Simmel w Fichteańskiej formule, iż taką ma się filozofię, jakim się jest człowiekiem. Historiozoficzna jedność dziejów nie jest własnością historii, lecz podmiotu. Ogólne przekonanie o aktywnym podmiocie czerpie Simmel niewątpliwie od Kanta, lecz konsekwencja, jaką stąd wyprowadza, jest już z gruntu antykantowska i wpisuje Simmla w nurt filozofii życia. Konsekwencją tą jest bowiem relatywizm: w przypadku odmiennych typów duchowości filozofia przyjmuje kształty odmienne, z których każdy jest w równym stopniu uzasadniony i równosilny, żaden nie może być bowiem ujęciem bardziej precyzyjnym lub adekwatnym, gdyż żaden nie jest w ogóle ujęciem poznawczym. Można zatem przyjąć, że już sama koncepcja filozofii, jaką formułuje Simmel, powoduje, że dylemat postęp czy brak postępu w dziejach, jest nierozstrzygalny. Sam ten dylemat, jak i rozwiązujące go wizje stanowią bowiem jedynie projekcję determinowanego przez typ duchowy stosunku do świata.

3. Krytyka *explicite:* założenia idei postępu

Drugim poziomem krytyki jest u Simmla analiza teoretycznej struktury samej idei postępu. Koncepcja tej struktury występuje w takim samym kształcie w obu wersjach *Zagadnień.* Idea postępu obejmuje pięć idei. Pierwszą jest idea celu dziejów: zmienność historii jest interpretowana jako proces zmierzający do realizacji określonych stanów końcowych. Jeżeli tendencja historii ma być ujmowana w formie generalnie wznoszącej się w górę linii (tak można by próbować przedstawić graficznie wykres postępu), to jest zrozumiałe, że musi istnieć punkt, ku któremu i ze względu na który linia ta będzie mogła się wznosić. Istotne dopełnienie dla tego warunku zawarte jest w idei drugiej. Nie każda zmienność jest ruchem postępowym. Co więcej, można by dodać — choć wykr acza to już poza bezpośrednie sformułowania Simmla — że nawet nie każdy rozwój jest ruchem postępowym Zmienność i postęp (rozwój i postęp) nie są synonimami. Na znaczenie pojęcia „rozwój" składa się przede wszystkim „przyrost pod pewnym względem". Postęp jest pewną specyficzną formą zmienności i rozwoju. I dla rozwoju, i dla postępu, wspólny jest „przyrost" oraz powiązanie i łączność między kolejnymi momentami, w których przyrost następuje. Różnicuje je natomiast aspekt aksjologiczny. Zmienność i rozwój są tylko wtedy ruchem postępowym, gdy stan, ku którego realizacji zmierzają, uznany został za wartościowy. Postęp można by zatem określić jako zmienność i rozwój pozytywny w aspekcie aksjologicznym.

Ideą trzecią jest uznanie, że ów stan końcowy jest rzeczywistym i trwałym wytworem sił determinujących dynamikę historii. Tak jak nie każdy rozwój jest postępem, tak też i nie każda wizja dziejów, w której następuje realizacja stanu wartościowego, może być określona jako obraz ruchu postępowego. Przybliżanie się

(pod względem czasu) do realizacji tego stanu jest ruchem postępowym, o ile poszczególne momenty historii wytwarzają stopniowo stan wartościowy. Zgodnie z tym, teza o postępie jest nieuzasadniona, gdy np. realizacja ta—tak jak w religijnej wizji końca świata — nie wynika z samej historii, lecz z ingerencji Boga. Przedstawione wyżej idee tworzą razem ideę wartościowego celu dziejów, która jako taka jest jedną z możliwych form ujęcia znaczenia dziejów. Z tego względu funkcjonuje ona u Simmla jako podmiotowe założenie i dodatek do empirii faktów historycznych, nierozstrzygalny na ich podstawie. Ale obok takiego generalnego uzasadnienia, które równie dobrze można odnieść do wszelkich innych form ujęcia znaczenia dziejów, daje się sformułować jeszcze inna argumentacja, która jest konsekwencją tego, że idea wartościowego celu dziejów reprezentuje szczególny przypadek interpretacji teleologicznej, a w związku z tym dziedziczy zarzuty, jakie mogą być kierowane przeciwko teleologizmowi. Po pierwsze, zarzut antropomorfizacji. Nie ulega wątpliwości, że działania jednostek ludzkich mogą być w przeważającej większości przypadków interpretowane w kategoriach celowości, jednak jest problematyczne, czy taka interpretacja jest uzasadniona w odniesieniu do dziejów jako całości. Po drugie, teleologizm jest taką interpretacją historii, która operuje kategoriącelu usytuowanego w przyszłości, stąd też nie może być rozstrzygnięty na podstawie materiału wydarzeń historycznych (tego, co było). Po trzecie, istotna jest natura relacji, jaka zachodzi między związkiem celowościowym a kauzalnym: kauzalny jest indyferentny wobec różnych prób interpretowania go w kategoriach związku celowościowego.

Czwartym elementem idei postępu jest, według Simmla, idea ciągłości dziejów, wyrażająca się w założeniu, że między epokami historii zachodzi niejako „podziemne połączenie", tj. relacja rozwoju i — prostej lub dialektycznej — kontynuacji. Samo wyodrębnienie „okresów postępowych", tj. przedziałów czasowych, w których następuje częściowa realizacja danego ideału, nie uzasadnia jeszcze tezy o postępie. Uznając więc np., że historia zmierza do realizacji wolności w życiu społecznym, nie wystarczy wskazać na epoki, w których cel ten jest w określonym, nawet zwiększającym się stopniu, urzeczywistniany. Teza o postępie wymaga założenia jedności i łączności tych rozdzielonych czasowo epok dziejowych. Z ideą tą związany jest, zbliżony do niej pod względem swego charakteru, warunek ostatni: idea uniwersalnego podmiotu historii. Stwierdzenie iż w dziejach dokonuje się postęp, zakłada, że istnieje jakiś podmiot, który „postępuje". Rozpoznanie następstwa kultur, z których każda kolejna reprezentuje wyższy poziom realizacji założonego ideału, pozwala jedynie mówić, że jedna kultura jest lepsza i bardziej wartościowa od drugiej, nie zaś, że jest w stosunku do niej postępem. Idea postępu zakłada, że kolejne stadia historii są stadiami rozwojowymi jednego i tego samego podmiotu.

Wszystkie elementy idei postępu są dla Simmla przykładem „szczególnej komplikacji zagadnień metafizyki dziejów". Stwierdzenie to oznacza, że założenia te stanowią przykład konkretnego funkcjonowania kategorii znaczenia (idee 1, 3, 4 i 5) i wartości (idea 2) dziejów. W takim właśnie ich charakterze tkwi istota formułowanej przez Simmla krytyki *explicite.* Do wszystkich tych założeń odnieść można to, co Simmel wyrażał bezpośrednio na temat idei celu dziejów, gdy pisał, że nie jest dla nas w żadnym razie poznawalna jego treść *(Was),* poznawalna jest jedynie (naturalnie, o ile chcemy mówić o postępie) jego konieczność *(Daß).*

4. Problem postępu a problem praw historycznych

Do rozpatrzenia pozostaje jeszcze kwestia zależności, jaka zachodzi u Simmla między problemem postępu a problemem praw historycznych. Niektórzy autorzy twierdzą, że wypełniająca cały drugi rozdział *Zagadnień* krytyczna analiza możliwości praw historycznych może być potraktowana wprost jako forma krytyki idei postępu[16]. Odrzucenie idei postępu miałoby stanowić konsekwencję odrzucenia praw historycznych. Taka teza, jak się wydaje, jest jednak uzasadniona tylko wtedy, jeżeli konstrukcja Simmla spełnia jeden podstawowy warunek. Simmel musiałby mianowicie twierdzić, że teza o postępie jest rodzajem prawa historycznego (które krytykuje). Wydaje się jednak, że koncepcja Simmla warunku tego nie spełnia. Dla uzasadnienia takiego poglądu można sformułować następujące argumenty:

1. Simmel stwierdza zjawisko mylenia i nieodróżniania dwóch poziomów problemowych: znaczenia i wartości dziejów oraz praw stawania się historii[17]. Już sama ta uwaga wskazuje, że w intencji jej autora, obie kwestie należą do odrębnych płaszczyzn refleksji.

2. Idea krytykowanego prawa historycznego i idea postępu traktują o odmiennym typie prawidłowości. Przez prawo pojmuje Simmel regułę stwierdzającą zależność przyczynowo-skutkową: nastąpienie pewnych faktów pociąga za sobą — zawsze i wszędzie — nastąpienie pewnych innych. Taki właśnie model prawa jest podstawą, ze względu na którą Simmel ocenia wartość sformułowanych dotąd „praw" historycznych oraz możliwość takich praw. Natomiast w wypadku idei postępu idzie o inny typ prawidłowości. Prawidłowość oznacza tu ukierunkowanie teleologiczne.

3. Na odmienny charakter tezy o postępie i tezy o prawach historycznych wskazuje wreszcie zestawienie głównych rysów krytyki obu tych tez (przedstawiam tu jedynie niektóre z tych argumentów). Krytyka praw historycznych obejmuje dwa stopnie argumentacji. Na pierwszy składają się argumenty, których konkluzją jest stwierdzenie, że tzw. prawa historyczne nie są prawami w sensie ścisłym. Pierwsze wydanie *Zagadnień* akcentuje przede wszystkim pogląd, że formułowane dotychczas „prawa" historii nie ujmują prawidłowości, które leżą u podstaw zmienności historycznej, lecz opisują jedynie jej fenomeny. Jak tr afnie zauważa Kitagawa[18], „prawa" te nie odpowiadają na konstytutywne dla praw stawania się pytanie „dlaczego? ", lecz na pytanie „jak? ": „(...) początkowe ograniczenie stanu szczęśliwości i wolności do nielicznych jednostek — pisze Simmel — nie jest (...) przyczyną rozszerzenia się jego na wielu, a to ostatnie nie jest przyczyną rozpowszechniania na wszystkich"[19].

Taki sposób argumentacji zostaje także powtórzony w wydaniu trzecim. Obok niego, pojawiają się tu jednak jeszcze inne — mniej lub bardziej oryginalne wobec wydania pierwszego — rodzaje argumentów. Jednym z nich jest argument „zaniku" historii, wedle którego formułowanie praw pojmowanych jako właściwe prawa stawania prowadzi do destrukcji historii jako swoistego przedmiotu refleksji.

[16] Por.: S. Kitagawa: Op. cit., s. 134-135.
[17] Por.: G. Simmel: *Zagadnienia...,* op. ciL, s. 113.
[18] S. Kitagawa: Op. cit., s. 74.
[19] G. Simmel: *Zagadnienia...,* op. cit., s. 62.

Pojawienie się tego argumentu świadczy, że w trzecim wydaniu konkretyzujeSimmel *explicite*[20] konsekwencje, jakie wynikają z poglądu, że właściwe prawo może się odnosić jedynie do przyczynowych zależności pomiędzy pierwotnymi siłami złożonych kompleksów zjawisk. Rozpoznanie tych zależności na poziomie sił pierwotnych odbiera im charakter zależności historycznych — historia jest historią jako przepływ zjawisk indywidualnych i różnorodnych, skomplikowanych i złożonych. O ile pierwszy argument krytykował prawo historyczne pokazując, że nie realizuje ono warunków prawa w ogóle, o tyle argument zaniku historii wskazuje, że realizacja tych warunków prowadzi do rozpadu samego przedmiotu historycznego. Argument zaniku historii może być więc traktowany jako jeden ze sposobów uzasadniania poglądu o heterogiczności sfery praw i sfery historii.

Drugi stopień krytyki praw historycznych zmierza z kolei do wskazania, że „prawa" historyczne, choć nie stanowią praw w ścisłym słowa znaczeniu, mogłyby być mimo to traktowane jako przygotowanie dla praw w sensie właściwym. Posiadałyby względną wartość poznawczą, o ile by uznać, że antycypują poznanie właściwych praw rzeczywistości. Nieadekwatne ich ujęcia — w formie „praw" historii, stanowiłyby wówczas etap drogi, która prowadzi do ich ujęcia ścisłego i adekwatnego, konstatowanego już jednakże nie w ramach filozofii, ale w ramach poznania naukowego. Powyższe przekonanie stanowi wyraźny argument na rzecz odmienności poziomów teoretycznych, do których należy teza o prawach historycznych i teza o postępie. Ta ostatnia bowiem jest dla Simmla niedoskonała poznawczo w sposób bezwzględny", gdyż stanowi rezultat subiektywnych aktów nadawania znaczenia i wartości.

Ujęcie „praw" historycznych jako etapu drogi, która prowadzi do ścisłych formuł naukowych, stanowi podstawę dla tego, by filozofię formułującą te „prawa" określać jako przednaukowy, nieścisły szczebel poznania. Pogląd ten, mimo pozorów, nie jest sprzeczny z przedstawionym wcześniej stanowiskiem, iż filozofia dziejów nie posiada wartości poznawczej. Cała kwestia staje się jaśniejsza, gdy uwzględnić, że filozofia pojmowana jako *Verlauferin* nauki, nie jest dla Simmla autentyczną filozofią, lecz wstępną, nieścisłą fazą w rozwoju samej nauki. O tym, że Simmel stosuje takie rozróżnienie, świadczy następujący fragment „Ale obok tego znaczenia, które filozofia [ma] nie od siebie, ale zapożycza od potwierdzeń zyskiwanych od innych nauk, istnieje całkowicie inne, które zamknięte jest w niej samej"[21]. Takim autonomicznym zadaniem filozofii dziejów nie jest zaś dla Simmla antycypacja poznania naukowego, lecz metafizyczna interpretacja dziejów jako całości. Nie ma tu zatem sprzeczności, gdyż teza o niepoznawczym statusie filozofii odnosi się jedynie do filozofii w jej specyficznej, można by rzec autonomicznie „filozoficznej" funkcji[22].

[20] *Implicite* idea ta zawarta jest już w wydaniu pierwszym, o czym świadczy fragment: „Prawo historyczne zostaje w każdym razie retrospekcyjnym wyrazem dla faktów, z których każdy poszczególnie powinien być wytłumaczony przez zastosowanie praw psychologicznych, fizjologicznych lub fizycznych... " (s. 94).

[21] G. Simmel: *Die Probleme...,* s. 153.

[22] Uzasadnienia dla takiego ujęcia Simmlowskiego rozumienia istoty filozofii dostarcza ponadto cały pierwszy rozdział *Hautprobleme,* który nie eksponuje idei filozofii naukowej, lecz koncepcję filozofii

Przedstawione argumenty nie oznaczają oczywiście, że między obiema tymi krytykami nie istnieją żadne odniesienia i punkty wspólne. W jednej ze swoich form, argumentacja przeciw prawom historycznym opiera się na stwierdzeniu, że rzeczywistość historyczną charakteryzuje niepowtarzalność i złożoność, zatem nie da się mówić o zasadnym uogólnianiu i formułowaniu przyczynowych praw tej rzeczywistości. Ta sama niepowtarzalność i złożoność pojawia się również w argumentacji przeciwko idei postępu. Interpretacja historii w ramach tej kategorii — tak jak każda całościowa interpretacja dziejów — oznacza wybór jednego z wielu aspektów dziejów, poprzez który dokonuje się następnie interpretacji całości. Prowadzi to do upraszczania i zubażania niepowtarzalnej i ciągle innej treści dziejów. Przedstawione tu argumenty pokazują jedynie, że krytyka praw historycznych nie może być u Simmla interpretowana wprost jako krytyka idei postępu.

5. Uwagi końcowe

Simmlowska argumentacja przeciw idei postępu może być podsumowana w formie następujących uwag:

1. Argumenty Simmla mają charakter metateoretyczny. W związku z tym — wracając do pytania postawionego w paragrafie 1. — można rozstrzygnąć, że argumentacja ta wpisuje się w ramy epistemologicznej filozofii historii. Potwierdzeniem takiego jej charakteru jest ponadto fakt, że nie powołuje wysuwanego często argumentu moralistycznego, iż teoria postępu prowadzi do usprawiedliwienia zła i cierpienia w historii.
2. Przedmiotem krytyki jest u Simmla jedynie specyficznie historiozoficzne rozumienie postępu. Simmel nie neguje bowiem, że w niektórych wyodrębnionych okresach historii dokonuje się przyrost pod względem pewnych wyróżnionych wartości. Tak postawiona teza nie posiada jednak charakteru historiozoficznego. Wymiar filozoficzny konstytuowany jest tu dopiero poprzez odniesienie do dziejów jako całości.
3. Koncepcja niepoznawczego charakteru filozofii dziejów uderza nie tylko w interpretację postępową, lecz odnosi się również do interpretacji pesymistycznych, jak też i do tych, które unikają dysjunkcji optymizmu i pesymizmu.
4. Koncepcja ta prowadzi w prostej linii do relatywizmu. Tendencja relatywistyczna ulega jeszcze wzmocnieniu wraz z rozwojem myśli Simmla. Jego finałem jest sformułowana w *Lebensanschauung* metafizyka życia i koncepcja zanurzonego w życiu podmiotu filozofii. O relatywizmie późnego Simmla świadczyć może również pogląd, jaki Simmel zapisał w swoim dzienniku: „Wszystko, co można udowodnić, można również zanegować. Niemożliwe do zanegowania jest tylko to, co jest niemożliwe do udowodnienia”[23]. Ze względu na relatywizm, koncepcja Simmla

światopoglądowej. Inaczej interpretuje ten problem Kitagawa, która uważa, że „Filozofia ucieleśnia dla Simmla przejście od metafizyki do ścisłego pozania” (S. Kitagawa: Op. cit., s. 94).

[23] G. Simmel: *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahren.* Hrsg. von G. Kantorowicz. München 1923, s. 4.

wpisuje się w ramy tych stanowisk, które na przełomie wieków obwieściły koniec filozofii dziejów. Można przyjąć, że destrukcja filozofii dziejów stanowi jeden ze sposobów rozwiązania, zauważonego jeszcze przez Schopenhauera i Burckhardta, konfliktu filozoficznej ogólności i historycznej jednostkowości, którego konsekwencją było pytanie: co może być przedmiotem filozofii dziejów, skoro zrozumienie niepowtarzalności i indywidualności zdarzeń historycznych uniemożliwia *de facto* filozoficzne tr aktowanie historii. Inne rozwiązanie tego dylematu stanowiło ujęcie historiozofii jako refleksji praktycznej, wytyczającej cywilizacyjne cele i zadania do realizacji. Natomiast u samego Simmla filozofię dziejów zastępuje filozofia historii pojmowana jako analiza poznania historycznego.

5. Relatywizm jednakże, przy konsekwentnym przeprowadzeniu, znosi także wartość poznawczą samej Simmlowskiej koncepcji metafilozoficznej. W *Hauptprobleme* czytamy wprawdzie, że filozofia jest pozbawiona wartości poznawczej, o ile dokonuje całościowego ujęcia bytu. Mogłoby więc powstawać wrażenie, iż zarzut ten nie odnosi się już do samej koncepcji metafilozoficznej. Na jego pozorność wskazuje jednak, zawarte również w *Hauptprobleme,* przekonanie, że każde szczegółowe rozstrzygnięcie filozoficzne odwołuje się — jawnie czy niejawnie — do rozstrzygnięć ogólnych. Argumentem może tu być ponadto uwaga, jaką Simmel formułuje pod adresem tezy Heraklita o powszechnej zmienności, zarzucając jej, że skoro wszystko się zmienia, to zmienia się także prawdziwość tezy, iż wszystko się zmienia. Kłopot ten — jak i wszystkie inne, często wskazywane i analizowane — jest jednakże związany nieodłącznie z każdym relatywizmem.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

RYSZARD JADCZAK
UMK w Toruniu

MARIAN MASSONIUS — WILEŃSKI FILOZOF I PEDAGOG

Wprawdzie przez dwadzieścia lat Marian Massonius był związany z Warszawą, gdzie opublikował większość swoich tekstów i zdobył kwalifikacje nauczycielskie, ale dopiero po przeniesieniu się do Wilna mógł, objąwszy katedrę w USB, oddać się systematycznej pracy pedagogicznej, prowadząc m. in. seminarium pedagogiczne. Godził też i nieustannie rozwijał swe zainteresowania filozoficzne i pedagogiczne. W wileńskim środowisku filozoficznym odgrywał w latach międzywojennych najważniejszą, obok Czeżowskiego i Lutosławskiego, rolę.

O postaci i poglądach Massoniusa pisano stosunkowo mało. Przyznawano przy tym, że wart jest uwagi, ze względu na swoje studia estetyczne, studia nad Kantem i historią filozofii polskiej[1]. Zwłaszcza jednak swoją działalnością odczytową i publicystyczną w Warszawie w okresie poprzedzającym I wojnę światową, oraz na katedrze pedagogiki w Wilnie dowiódł, że posiada wysokie kompetencje naukowe i pedagogiczne.

Rodzina Massoniusa miała majątek Marianówka koło Baranowicz w guberni mińskiej. On sam urodził się w 1862 r. w Kursku[2]. Był synem Piotra (generał-pułkownik armii carskiej, zmarł 1874) i Heleny ze Śliźniów. Do szkół uczęszczał kolejno w Kursku, Mińsku Litewskim i Warszawie (1878-1881), gdzie zdawał maturę w VI Gimnazjum. W 1881 r. wstąpił na Wydział Prawa Uniwersytetu Warszawskiego, jednak po dwóch latach opuścił uczelnię. W 1882 r. poślubił Anielę HouwalL Jego ówczesne zainteresowania estetyką zaowocowały wydaniem (nakładem własnym) *Szkiców estetycznych,* przepojonych duchem religijnym, w których bronił zasady autonomii sztuki. Lata 1885-1890 spędził za granicą studiując filozofię i pedagogikę, a także filozofię słowiańską i historię sztuki w uniwersytetach w Pradze, Berlinie, Monachium, ale głównie w Lipsku, gdzie słuchał m. in. wykładów M. Heinzego, W. Wundta, R. von Schubert-Solderna. Tam też w 1890 r. doktoryzował się na podstawie wydanej w tymże roku pracy pt. *Über Kants transzenden-*

[1] Zob. m. in.: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918,* pod red. A. Walickiego, Warszawa 1983, s. 177 (B. Skarga); A. Hochfeldowa: *Polska myśl filozoficzna w epoce pozytywizmu.* W: *700 lat myśli polskiej,* cz. II. Warszawa 1980, s. 79; B. Szotek: *Polska myśl romantyczna w badaniach historycznofilozoficznych Mariana Massoniusa.* „Kwartalnik Filozoficzny" t. XXIII, z. 2, 1995, s. 130.

[2] Na podstawie: *Polski Słownik Biograficzny* L XXII, z. 84, 1975, s. 147-149 (T. Czeżowski); M. Zaczyński: *Marian Massonius. Nota wydawcy. „*Znak" R. XXXV, nr 345, 1983, s. 1226-1234; *Akta osobowe Mariana Massoniusa.* Państwowe Centralne Archiwum Litwy (dalej: PCAL). Zbiór 175, opis 5, dzieło 308.

tale Ästhetik, która uchodzi za najważniejszą w jego dorobku. Dedykował ją Janowi Śniadeckiemu. W pracy tej zawarł podstawowe tezy swojej filozofii krytycznej, której, choć z pewnymi modyfikacjami, pozostał wierny już do końca życia. Podczas dwuletniego pobytu w Petersburgu, współredagował polskojęzyczny tygodnik „Kraj". Opracował wówczas zarys historii filozofii w Polsce pt. *Fiłosofija u Poljakow,* który został zamieszczony w rosyjskim przekładzie F. Ueberwega — H. Heinzego *Grundriss der neuen Philosophie (Istorija nowoj fiłosofii w szatom oczerkie),* Petersburg 1890[3]. Głównie poświęcił ją filozofii polskiej myśli romantycznej, która rozwijała się w okresie międzypowstaniowym, i była reprezentowana, wedle niego, przede wszystkim przez Kremera, Libelta, Trentowskiego i Cieszkowskiego. Przedstawił też stosunek pozytywistów do tej tradycji filozoficznej.

Od 1893 r. do wybuchu I wojny światowej Massonius przebywał w Warszawie. Na różnych tajnych kursach i w polskich organizacjach szkolnych wykładał wówczas filozofię, estetykę, pedagogikę i historię sztuki. Te tajne kursy odbywały się m. in. w domach Aleksandra Kraushausa, późniejszego prezesa Towarzystwa Miłośników Historii i profesora Samuela Dicksteina. Gdy powstały Wyższe Kursy Naukowe w Warszawie (przemianowane później na Wolną Wszechnicę Polską), został tam profesorem filozofii i estetyki. Wykładał też pedagogikę na Kursach Pedagogicznych J. Miłkowskiego, estetykę w Szkole Dramatycznej, oraz pracował jako nauczyciel języka polskiego i propedeutyki filozofii w gimnazjach polskich Reya i Górskiego. W 1899 r. w Warszawie brał udział w pierwszym zjeździe nauczycieli ludowych z Królestwa, zorganizowanym przez Towarzystwo Oświaty Narodowej. Wygłosił na nim jeden z referatów programowych.

W tym czasie współpracował z prasą codzienną i kilkoma czasopismami warszawskimi, m. in.: „Głosem", „Tygodnikiem Ilustrowanym", „Ateneum", „Gazetą Warszawską" (której w latach 1905-1906 był redaktorem), „Gazetą Polską". W 1901 r. zorganizował: i jako pierwszy redaktor prowadził bibliograficzno-krytyczny miesięcznik „Książka". Dla *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej Ilustrowanej* przygotował kilka haseł z dziedziny filozofii. Był też współredaktorem „Przeglądu Filozoficznego". Z tego też okresu (do I wojny światowej) pochodzą jego najważniejsze rozprawy, przede *wszystkim Racjonalizm w teorii poznania Kanta* (1898) i *Agnostycyzm* (1904) — obie drukowane w „Przeglądzie Filozoficznym". W pierwszej z nich podjął pytanie, jakie pierwiastki weszły do teorii Kanta z odrzuconego przezeń racjonalizmu w kontekście metody, jaką Kant się posługiwał. Autor zauważa m. in., że w *Krytyce czystego rozumu* Kanta część krytyczna jest niezwykle skromna Pisze, że teoria poznania Kanta jest systemem dogmatycznym, streszczającym się w czterech następujących twierdzeniach: „1. Rzeczy niezależne od umysłu istnieją; 2. Intuicje aprioryczne (przestrzeń i czas) oraz kategorie są wyłącznymi umysłowi formami ujmowania zjawisk i do rzeczy samych w sobie nie mogą być wcale stosowane; 3. Wobec powyższego, nie możemy o rzeczach samych w sobie mieć żadnej wiedzy pozytywnej, ale mamy o nich wiedzę negatywną: wiemy, że są nierozciągłe, niezmienne (ale i nietrwałe — czego już żaden umysł ludzki pomyśleć nie może), że nie mogą być ani skutkiem, ani przyczynami niczego: że w ogóle ani o nich, ani

[3] Rozprawę tę szeroko omawia B. Szotek: Op. cit.

z nimi, ani przez nie nie może nic zachodzić; 4. Rzeczy same w sobie działają na naszą zmysłowość i wywołują w nas wyobrażenia (twierdzenie, które jest wobec poprzedniego prawdziwym skandalem w historii nauki)"[4].

Massonius napisał też: wstęp do polskiego przekładu (kórego był autorem) dwóch odczytów E. Du Bois-Reymonda *Granice poznania natury—siedem zagadek wszechświatowych* (Warszawa 1890); *Psychologia i duszoznawstwo.* „Ateneum" (1900); *Rozdwojenie myśli polskiej* (Wasrszawa 1902) — w t. III „W naszych sprawach", które to studium stanowiło analizę genezy polskiej myśli romantycznej. Dał kilka życiorysów *do Albumu biograficznego zasłużonych Polaków i Polek w XIX w.* (Warszawa 1901-1903) — m. in. K. Libelta, B. Trentowskiego, D. Szulca, a także — co po wojnie przyniosło Massoniusowi godność honorowego członka Polskiego Towarzystwa Wiedzy Wojskowej — szkice o Bemie, Dembowskim i Prądzyńskim. Napisał również przedmowę do przekładu A. Schopenhauera *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej* (Warszawa 1904).

W swych pracach Massonius podkreślał znaczenie pozytywizmu, który jednak, jego zdaniem, winien być uzupełniony przez badania krytyczne, nawiązujące do Kanta i uwzględniające m. in. takie współczesne teorie, jak ewolucjonizm. Za najważniejszą cechę pozytywizmu uznał agnostycyzm płynący z natury sceptycznej postawy filozoficznej. Wśród polskich prekursorów pozytywizmu szczególnie cenił Jana Śniadeckiego i Dominika Szulca. Uważał się za zwolennika krytycyzmu filozoficznego. Należał do tych przedstawicieli pozytywizmu polskiego, który aspirował do „pozytywizmu naukowego", nazywanego też przez nich „filozofią nowokrytyczną". Obok Massoniusa należy tu zwłaszcza wymienić nazwiska Henryka Goldberga i Adama Mahrburga, a idee nowokrytyczne szeroko upowszechniał w pierwszym okresie swego istnienia warszawski „Przegląd Filozoficzny". Massonius nawiązywał do myśli Kanta, ceniąc w nim filozofa, który odkrył aprioryczne zasady rozumu, ale też do niektórych jego tez podchodził krytycznie.

W rozprawie pt. *Rozdwojenie myśli polskiej* podjął się omówienia charakteru umysłowości Polaków. Uznał za cechę tej umysłowości praktycyzm, niechęć do teoretyzowania, ale też skłonność do ulegania urokom poezji i metafizyki. Za osobliwe zaś znamię owej „praktyczności" polskiej umysłowości uważał Massonius „cność", poczucie cnoty obywatelskiej i obywatelskiego obowiązku, nakazujące uznać za wartość to tylko, co wyraźnie służy dobru ogółu[6].

Krótko (w 1906 r.) Massonius był członkiem pierwszej rosyjskiej Dumy Państwowej, wybrany do niej z guberni mińskiej. W jej ramach brał udział w pracach Związku Autonomistów. Lata I wojny światowej spędził głównie w swojej posiadłości Marianówka. W latach 1915-1918 zorganizował i kierował polskim gimnazjum w Mińsku Litewskim. W roku 1917 na I Zjeździe Polskim w Mińsku, na którym powołano Radę Polskiej Ziemi Mińskiej, Massonius wszedł w skład jej Komitetu

[4] W: *700 lat myśli polskiej,* cz. II. Op. cit., s. 483.

[5] Zob. m. in.: A. Hochfeld: *Krytyka systemu Kanta i program nowokrytyczny Mariana Massoniusa.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" t. 21, 1975; N. Łubnicki: *„Pozytywizm nowokrytyczny" Mariana Massoniusa.* W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna,* t. 3. Warszawa 1977.

[6] W: *700 lat...,* op. cit., s. 498-499.

Wykonawczego i był referentem oświatowym I Korpusu Polskiego. W latach 1918--1919 kierował, zorganizowanym przez siebie, polskim gimnazjum koedukacyjnym im. Władysława Syrokomli w Nieświerzu. W tym czasie był dwukrotnie aresztowany, w marcu i ponownie w czerwcu 1919 r. Wówczas wywieziono go do Smoleńska, skąd — w ramach wymiany — wrócił w styczniu 1920 r. do Nieświerza, aby tam do czerwca tego roku dalej kierować gimnazjum.

Tam dotarła do niego propozycja objęcia katedry w Uniwersytecie Stefana Batorego. Naczelnik Państwa postanowieniem z dnia 1 lipca 1920 roku mianował go profesorem nadzwyczajnym filozofii w USB z dniem 1 września 1920 r. Ówczesny Minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego Piotr Łopuszański w dekrecie nominacyjnym określił, iż do obowiązków Massoniusa należy: „(...) prowadzenie badań naukowych, odbywanie wykładów i ćwiczeń z filozofii w zakresie potrzeb nauczania, co najmniej jednak w wymiarze pięciu godzin wykładów i dwóch godzin ćwiczeń tygodniowo, w ciągu całego roku akademickiego, lub w wymiarze temu odpowiednim według zasad, iż dwie godziny ćwiczeń odpowiadają jednej godzinie wykładów, kierownictwo seminarium filozoficznego oraz w ogóle sprawowanie czynności akademickich, związanych z Pańskim stanowiskiem”[7].

W 1920 r. Massonius zamieszkał w Wilnie, początkowo przy ul. Zamkowej 26, następnie przy Antokolu 12, a tuż przed wojną przy ul. Wielka 24 m. 25. W Uniwersytecie zastał Wincentego Lutosławskiego i Władysława Tatarkiewicza, którzy kierowali dwoma oddziałami Seminarium filozoficznego. On sam od stycznia 1921 r. kierował Seminarium pedagogicznym, mieszczącym się w tym samym lokalu. W pierwszym roku działania w Seminarium pedagogicznym wykonano 10 prac. Obok zajęć seminaryjnych miał wówczas Massonius dwa wykłady: Dzieje filozofii w Polsce (dwugodzinny) i Histor ia pedagogiki (trzygodzinny). W latach 1920-1921 przez pewien czas pełnił też zastępczo stanowisko sekretarza Kancelarii USB. W roku akademickim 1922/1923 był Dziekanem, a w latach 1923/1924i 1924/1925 — Prodziekanem Wydziału Humanistycznego.

Z początkiem r. akad. 1921/1922 Władysław Tatarkiewicz przeniósł się do Poznania. Na wakującą po nim katedrę przeszedł w 1923 r. Tadeusz Czeżowski. We *Wspomnieniach* z 1976 r. Czeżowski napisał m. in.: „Moje stosunki z prof. Lutosławskim były poprawne, ograniczyły się jednak do sfery towarzyskiej; z prof. Massoniusem były serdeczne, ale naukowo też nie mieliśmy wiele wspólnego”[8]. Podział zajęć pomiędzy nimi ustalił się wówczas w ten sposób, że Lutosławski wykładał przeważnie metafizykę i historię filozofii, Czeżowski zasady nauk filozoficznych, logikę i teorię poznania, Massonius zaś, obok pedagogiki — filozofię i estetykę. Od początku r. 1922/1923 Seminarium pedagogiczne miało młodszą asystentkę, którą była najpierw Wiesława Walicka-Woyczyńska, a od 1927 r. Aleksandra Zajkowska. Oto dla przykładu zajęcia Massoniusa, jakie prowadził w wybranych latach akademickich, na Wydziale Humanistycznym USB:

[7] PCAL. Pismo Ministra z 7 XII 1921. Nr 9488-IV/21.

[8] W: *Uczeni polscy o sobie, t.* 1. Warszawa 1988, s. 127.

Rok akademicki 1923/1924:
Historia powszechna filozofii od Kanta; Historia pedagogiki; Pedagogika szkolna; Seminarium pedagogiczne.
Rok akademicki 1924/1925:
Estetyka; Historia filozofii w Polsce; Dzieje szkolnictwa w Polsce—ze szczególnym uwzględnieniem dziejów Uniwersytetu Wileńskiego; Proseminarium pedagogiczne.
Rok akademicki 1926/1927:
Historia powszechna filozofii; Pedagogika ogólna i szkolna; Dzieje szkolnictwa w Polsce — historia Uniwersytetu Wileńskiego; Proseminarium pedagogiczne; Seminarium pedagogiczne.

W okresie wileńskim niewiele już publikował, oddając się głównie działalności dydaktycznej i popularyzatorskiej. Prawdopodobnie z 1920 r. pochodzi rękopis (nie dokończony) jego rozprawy (222 s.) pt. *Wiara w nauce.* Opowiada się w niej m. in. za przyczynowością w świecie, która jest jednak wyrazem wiary. „Jest to wiara najzupełniej pierwotna i w całym tego wyrazu znaczeniu naturalna. Jest ona (*implicite)* nieodzownym czynnikiem składowym wszelkiego umysłu, zdolnego do jakkolwiek, choćby najmarniej, uporządkowanego poznania realnego”[9].

W 1921 r. wyszła w Warszawie, w księgarni św. Wojciecha jego praca *O bolszewizmie* (80 s.). Staraniem Sekcji Wydawniczej Koła Polonistów USB, w 1925 r. w Wilnie ukazał się maszynopis hektografowany Massoniusa *Estetyka. Notatki Z wykładów w roku akademickim J924-1925,* oraz w tymże roku powielony maszynopis *Dzieje Uniwersytetu Wileńskiego 1781-1832. Notatki z wykładu w roku akademickim 1924-1925.* Nadto opublikował kilka krótkich omówień. Wśród nich na uwagę zasługuje krytyczna prezentacja w „Przeglądzie Filozoficznym” (1932 r.) świeżo wówczas wydanej *Historii filozojii* Wł. Tatarkiewicza.

Massonius nie stronił od współpracy z wileńskimi towarzystwami i kołami naukowymi studentów USB. W Towarzystwie Przyjaciół Nauk w Wilnie w III Wydziale (filozofia, historia i nauki prawno-społeczne) wygłosił 25 stycznia 1923 r. odczyt pt. *Problemat prawdopodobieństwa,* a 5 maja 1924 r. *Zasady teoretyczne pragmatyzmu.* W Wileńskim Kole Towarzystwa Wiedzy Wojskowej miał 8 marca 1927 r. odczyt pt. *Odwaga i jej psychologiczne podstawy,* a w ramach Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich USB, 28 października 1926 r. odczyt pt. *Magia w filozojii odrodzenia.*

Massonius wygłaszał odczyty w studenckim Kole etnologów, ale głównie towarzyszył pracom Koła filozoficznego studentów USB, nad którym kuratelę sprawował Czeżowski. Massonius nie tylko regularnie uczestniczył w ich zebraniach, ale też kilkakrotnie sam występował na nich z odczytami. I tak: 9 XII 1927 r. *O rozprawie Rozwadowskiego „Zjawiska dezautomatyzacji i tendencja energii psychicznej”;* 12 V 1924r. *Pogląd Erazma Majewskiego na powstawanie i rolę cywizacyjną mowy,* 23 I 1925 r. *O realizmie krytycznym* (6 II d. c. dyskusji); 11 I 1926 r. *O paralelizmach;* 22 II 1926 r. *O intuicji w nauce;* 13 I 1927 r. *O pesymizmie;* 28 X 1927 r. *Realizm i idealizm w sztuce.*

[9] W: *700 lat...,* op. cit., s. 504.

W 1925 r. Czeżowski zainicjował zebrania otwarte dla rozważania zagadnień filozoficznych. W ramach tych zebrań, których ogólnie w latach 1925-1927 odbyło się 12, Massonius miał 29 I 1926 r. wystąpienie z udziałem 18 osób, na temat *Filozofia w pedagogice nowoczesnej.* Następnie podjęto myśl, aby zebranie to przekształcić i na ich bazie utworzyć towarzystwo filozoficzne. Taką decyzję powzięto na specjalnie zwołanym zebraniu (13 XII 1927 r.), na którym w części naukowej Massonius wystąpił z referatem pt *Apologia materii.* W powołanym formalnie w 1928 r. Wileńskim Towarzystwie Filozoficznym funkcję przewodniczącego objął Czeżowski, a jego zastępcy Massonius. Odtąd będzie on jednym z najbardziej czynnych członków Towarzystwa, pełniąc w nim aż do wybuchu wojny funkcję wiceprzewodniczącego.

Oto co było tematem wystąpień Massoniusa w WTF: 25 IV 1929 r. *Filozofia i socjologia we współczesnej niemieckiej literaturze pedagogicznej;* 10 II 1930 r. *Personalizm krytyczny Williama Sterna;* 10 XII 1930 r. *Działalność filozoficzna Jana Śniadeckiego (W stulecie śmierci);* Massonius uznał w nim Śniadeckiego za tego, który dobrze pojmuje i docenia naukowość filozofii i filozoficzność Wszystkich nauk. Polemizował też z utartym stanowiskiem, jakoby Śniadecki nie rozumiał Kanta. „Kanta rozumie nie tylko dobrze, ale lepiej niż ktokolwiek z jego współczesnych i właśnie dlatego, że go do dna rozumie, śmiało nazywa jego rzekomy krytycyzm dogmatyzmem". Wyraził też przekonanie, że Śniadecki wkrótce zyska uznanie tak w Polsce, jak i poza jej granicami[10]. W 1931 r. Massonius wygłosił w WTF dwa referaty: 11 II *Nieco o Hoene-Wrońskim (z powodu książki Prof. Ujejskiego pt. „O cenę absolutu")* i 9 XII *O ścisłości w nauce i o naukach ścisłych.* Również w 1934 r. wygłosił dwa referaty: 27. I. *Książka prof. B. Jasinowskiego. „Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja"* i 29 XI *O prądach politycznych w pedagogice.* Tematyka ta dobrze dokumentuje ówczesne zainteresowania badawcze i teoretyczne Massoniusa. Zbiega się w nich problematyka filozoficzna, pedagogiczna i z zakresu psychologii narodowej.

W 1927 r. Massonius skończył 65 lat i zgodnie z obowiązyjącymi wówczas przepisami mógł przejść w stan spoczynku. Z uwagi na brak kandydata na jego miejsce, Rada Wydziału Humanistycznego w dniu 25 V 1927 r. wystąpiła do Ministerstwa WRiOP z wnioskiem o przedłużenie prawa wykładania dla Massoniusa na 5 lat, tj. do roku 1932, kiedy to skończy 70 lat W piśmie podpisanym przez ówczesnego Dziekana, Jana Oko, argumentowano, że: „Wykładami swymi obejmuje Prof. Massonius filozofię, w szczególności jej historię i pedagogikę, przedstawiając w kolejnych kursach całokształt nauk pedagogicznych i prowadząc proseminarium oraz seminarium pedagogiczne. W ten sposób wypełnione zostało ważne ogniwo w całości pragramu Nauk Wydziału Humanistycznego. Prof. Massonius znajduje się w pełni sił i poświęca wykładom i ćwiczeniom stale więcej godzin, niż tego wymaga dekret nominacyjny, poza tym zaś pełni obowiązki Seniora Bursy studentek i zajmuje się szczerze życiem młodzieży na różnych polach, posiada też młodzieży szacunek i zaufanie. Jednocześnie należy Prof. Massonius do najgorliwszych członków Rady Wydziałowej i różnych komisji uniwersyteckich. Z opuszczeniem katedry przez

[10] *Autoreferat.* „Ruch Filozoficzny" t. XII (1930-1931), s. 235a.

Prof. Massoniusa powstałaby luka nie dająca się w tej chwili zapełnić, Rada Wydziałowa nie może bowiem wskazać kandydata na jego miejsce. Ten zatem wzgląd niemniej jak i scharakteryzowana wyżej żywa i owocna działalność uniwersytecka Prof. Massoniusa skłaniają Radę Wydziałową do przedstawienia wyrażonego wyżej wniosku"[11].

Warto zauważyć, że Czeżowski nosił się wówczas z zamiarem powołania na katedrę po Massoniusie Stefana Szumana. W liście z 29 maja 1927 r. donosił Kazimierzowi Twardowskiemu do Lwowa, że: „Na ostatnim posiedzeniu Rady Wydziałowej przedłużyliśmy też profesurę Massoniusowi, który skończył 65 lat w tym roku. Mimo wątpliwości naukowych poszedłem w tym wypadku za opinią więcej powszechną, ze względu na niemożność obsadzenia katedry pedagogiki w razie odejścia Massoniusa Wobec zaś przyjścia Szumana, który będzie mógł dać psychologię pedagogiczną, nie byłoby korzystne pozbawiać wydział wykładów z historii pedagogiki i dydaktyki, które wykłada właśnie Massonius"[12]. Mimo podjętych przez Czeżowskiego starań, objęcie przez Szumana katedry napotkało na przeszkody, a w 1928 r. przeszedł on na katedrę psychologii pedagogicznej w Uniwersytecie Jagiellońskim.

Ministerstwo WRiOP przychyliło się do wniosku Rady Wydziału z 25 V, ale zgodziło się na pozostawienie Massoniusa na katedrze w charakterze profesora nadzwyczajnego tylko na rok akademicki 1927/1928. W tej sytuacji Rada Wydziału Humanistycznego, odwołując się do swej uchwały z 25 V 1927 r., kilkakrotnie ponawiała wniosek o prawo wykładania Massoniusa na kolejne lata akademickie, a Ministerstwo każdorazowo wyrażało na to zgodę. Referaty w tej sprawie na Rady Wydziału (20 VI 1928, 10 VI 1929, 14 VI 1930, 9 VI 1931) przygotowywał Czeżowski.

W okresie tego pięciolecia, tj. między 65 a 70 rokiem życia, Massonius miał więc nadal wykłady z historii powszechnej filozofii, estetyki, historii pedagogiki, dydaktyki ogólnej oraz dziejów szkolnictwa w Polsce (głównie historii Uniwersytetu Wileńskiego). Prowadził też proseminarium i seminarium pedagogiczne. Współpracował jednocześnie ze szkołami średnimi. Czesław Miłosz zanotował we wstępie do jednego ze swoich poematów: „W Wilnie, w I Państwowym Gimnazjum Męskim im. Króla Zygmunta Augusta, na Górze Bouffałowej (róg ulicy Mała Pohulanka), przewodniczącym mojej komisji maturalnej w roku 1929 był profesor Uniwersytetu Stefana Batorego Marian Massonius"[13].

2 lutego 1932 r. Massonius ukończył 70 lat, tj. osiągnął wiek, do którego okres jego czynnej służby w Uniwersytecie mógł być przedłużany. Złożył więc podanie do Ministra WRiOP o przeniesienie go z dniem 15 IX 1932 r. w stan spoczynku i wyznaczenie emerytury. Wniosek ten poparła Rada Wydziału Humanistycznego, tak oceniając w piśmie do Senatu USB działalność Massoniusa:

„Godzi się w takiej chwili uprzytomnić sobie, kogo w nim traci Uniwersytet, jako placówka naukowa i pedagogiczna i jakie obowiązki ma wobec niego. Massonius

[11] PCAL. Pismo Rady Wydziału do Senatu z 27 V 1927 r. nr 853 ex 1926/27.

[12] Archiwum Kazimierza Twardowskiego. Biblioteka IFiS PAN w Warszawie. K 14. -70.

[13] Cz. Miłosz: *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada i inne wiersze.* Kraków 1980, s. 112.

jest jednym z tych, którzy o sobie mogą powiedzieć, że całe swe życie służył społeczeństwu polskiemu, dawał mu wszystko, co miał w sobie najlepszego. Wykształcony za granicą, przywiózł ze sobą do kraju, do zaboru rosyjskiego, rozległą wiedzę filozoficzną i pedagogiczną i szczepił ją przez długie lata na gruncie, który wskutek nieprzyjaznych warunków politycznych ugorował. Przyszły historyk kultury polskiej powie z pewnością, że prof. Massonius był jednym z tych, którzy budowali podstawy pod dzisiejszy rozwój filozofii i pedagogiki w Polsce. Drugim ważnym celem, któremu Prof. Massonius poświęcił swoje siły, było umocnienie polskości. W czasach, kiedy na ziemiach polskich zaboru rosyjskiego panowała czarna noc, kiedy narodowi polskiemu gotowano zagładę, Prof. Massonius sączył w zwątpione dusze otuchę i sam świecił przykładem dobrego Polaka. W tej swojej pracy patriotycznej narażał się ciągle na uwięzienie i na ponoszenie wszystkich tego następstw. Pamiętne jest nam wszystkim wrażenie, jakie wywołała wiadomość o męczeńskiej śmierci Prof. Massoniusa w więzieniu rosyjskim; w rzeczy samej śmierci tej cudem tylko uniknął. Prof. Massonius jest urodzonym nauczycielem: potrafi wczuć się w duszę swoich uczniów, rozumie ich potrzeby, otacza ich opieką, toteż długi, bardzo długi jest w Polsce szereg tych, którzy mówią o sobie, że są prawdziwymi jego uczniami”[14].

Massonius przeszedł na emeryturę z dniem 15 IX 1932 r. Jednak Uniwersytet nadal korzystał z jego wiedzy i doświadczenia. Już w grudniu 1931 r. Rada Wydziału Humanistycznego mianowała go swoim delegatem do Komisji Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich. Na podstawie swej uchwały z 11 X 1932 r. wystąpiła zaś Rada Wydziału do Ministra WRiOP o powołanie Massoniusa na egzaminatora do egzaminów z pedagogiki na stopień doktora filozofii, oraz na egzaminatora z pedagogiki na stopień magistra. Ministerstwo wyraziło taką zgodę. Massonius dalej był kuratorem koła Stowarzyszenia „Odrodzenie” oraz „Sodalicji żeńskiej” w USB.

Brak kandydata na katedrę pedagogiki spowodował, że Massonius zgodził się na prowadzenie nadal — nieodpłatnie — zajęć. Ministerstwo przychylało się do takich wniosków Rady Wydziału kilkakrotnie w latach 1933-1938.

W roku akademickim 1933/1934 Massonius wykładał więc: Dzieje szkolnictwa w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem Uniwersytetu Wileńskiego — 2 godz.; Zasady ogólne etnopsychologii (psychologii narodów) — 2 godz. w I trymestrze; Szkic etnopsychologii Polski i Rusi — 2 godz. w II i III trymestrach; Seminarium pedagogiczne — 2 godz. W następnych latach ograniczył się do prowadzenia proseminarium i seminar ium pedagogicznego.

O tym, że Massonius żywo interesował się losami katedry pedagogiki i kształceniem pedagogicznym w USB, świadczy m. in. list, jaki 13 VI 1934 r. wystosował do Dziekana Wydziału Humanistycznego. W związku z pojawieniem się pomysłu utworzenia (a raczej odtworzenia) katedry psychologii kosztem likwidacji katedry pedagogiki, Massonius uznał, że obie takie katedry są w Uniwersytecie niezbędne. Zwrócił też uwagę na konieczność wprowadzenia lektoratu języka rosyjskiego, jako nieodzownego warunku należytego funkcjonowania katedry filologii słowiańskiej.

[14] PCAL. Pismo Rady Wydziału z 8 IV 1932. Nr 551 ex 1931/32.

Był natomiast przeciwny tworzeniu wówczas osobnej katedry filologii litewskiej, z uwagi na to, że gramatykę litewską wykładał profesor językoznawstwa indo-europejskiego[15].

W 1935 r. obradował w Wilnie VI Powszechny Zjazd Historyków Polskich. Powziął on, na wniosek Henryka Ułaszyna, uchwałę o konieczności zorganizowania w uniwersytetach polskich katedr historii kultury. Odwołując się do tej uchwały, Massonius w piśmie z 28 września 1935 r. zwrócił się do Rady Wydziału Humanistycznego z wnioskiem o zorganizowanie takiej katedry w USB w Wilnie. Katedra ta mogłaby, wedle niego, nazywać się też katedrą historii oświaty, a na kandydata proponował Bogdana Suchodolskiego. Massonius argumentował, że w ten sposób zniweluje się pewną rywalizację w zajęciach pomiędzy pedagogiką a psychologią, z uwagi zaś na dalszy brak kandydata na katedrę pedagogiki, będzie można wykłady i ćwiczenia z pedagogiki rozdzielić między historię kultury (oświaty) a psychologię[16].

W 1938 r. podjęto kolejną próbę obsadzenia katedry pedagogiki. Rada Wydziału rozesłała stosowne zapytania do szeregu osób z prośbą o wskazanie potencjalnego kandydata. Z nadesłanych odpowiedzi najwięcej preferencyjnych głosów miał Józef Chałasiński i Ludwik Chmaj. Komisja Rady Wydziałowej, w skład której wchodził także Massonius, 10 V 1938 r. rekomendowała na katedrę Chmaja. Za Chałasińskim opowiedział się tylko Czeżowski, który zgłosił go, jako kandydata mniejszości, na Radzie Wydziału. Rada większością głosów opowiedziała się za Chmajem i on też ostatecznie został następcą Massoniusa na katedrze. Sprawę tę tak relacjonował Czeżowski w swoich wspomnieniach: „Nie miałem też powodzenia przy obsadzeniu katedry pedagogiki, proponowałem kandydata o nastawieniu socjologicznym, aby wypełnić lukę w składzie Wydziału, w którym socjologia nie była reprezentowana. Rada Wydziału nie przyjęła mojego wniosku i powołała na katedrę po prof. Massoniusie historyka filozofii Ludwika Chmaja, z którym zresztą potem byłem w jak najlepszych stosunkach”[17].

Listy Massoniusa do Mariana Zdziechowskiego z 1934 r., jakie opublikowało czasopismo „Znak” w 1983 r., dają pewien pogląd na filozoficzne stanowisko Massoniusa w połowie lat trzydziestych. Mówi w nim o swoim stosunku do Boga, ale też np. o powodach udziału w „Sodalicji”. W liście czytamy m. in.: „Dla mnie należenie do Sodalicji jest wielkim darem. Ale nie dla dyskusji, które się na zebraniach prowadzą, a które zwykle bywają żałośnie jałowe. Nie dla tych dyskusji, a już tym bar dziej nie dla „apostolstwa”. Gdzie mi tam do apostolstwa!? Ja mogę być chyba tylko przedmiotem pracy apostolskiej, a nie żadnym apostołem. Sodalicja właśnie dlatego jest dla mnie takim dobrem, że się czuję strasznie lichym i słabym. Więc niezmierną wartość ma dla mnie poczucie należenia do grona wierzących i bogobojnych ludzi, którzy modlą się za mnie, za moje życie i będą się modlili po mojej śmierci. W dyskusjach ci zacni i kochani ludzie bardzo często mówią rzeczy zgoła naiwne, albo po prostu głędzą. Ale mają Boga w sercach, modlą się z wiarą i dobrą

[15] PCAL.

[16] W; Uczeni o sobie, op. cit, s. 128.

[17] W: Uczeni o sobie, op. cit, s. 128.

wolą i ich modlitwy są skarbem dla tego, za kogo są zanoszone. Proszą Boga dla mnie o szczęśliwą śmierć — a przecie najważniejszą rzeczą w całym życiu jest śmierć”[18].

Massonius zmarł po ciężkiej i długiej chorobie w Wilnie w 1945 r. i tam został pochowany. Czeżowski we wspomnieniu o nim napisał: „Postawa teoretyczna Massoniusa przy życiowej jego pogodzie ducha i łagodności, była przepojona zwątpieniem i smutkiem Swój pogląd na świat określał jako pesymizm. Tragedię życia widział w tym, że następuje po nim śmierć, która nieuchronnie pochłania najwyższe jego wartości. Pesymizm swój koił wiarą, która wskazywała mu ideały wyrównujące i przewyższające zło, panujące na ziemi”[19].

[18] M. Massonius: *Rozum w obliczu tajemnicy. Listy do Mariana Zdziechowskiego. „*Znak” R. XXXV, nr 345, 1983, s. 1122 (do druku podał M. Zaczyński).

[19] *Polski Słownik Biograficzny,* op. cit., s. 148.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

JERZY KOSIEWICZ
AWF w Warszawie

METODOLOGIA JAKO FORMA AGNOSTYCYZMU

Książka Imre Lakatosa *Pisma z filozofii nauk empirycznych*[1] jest pracą z wielu względów wybitną, jedną z najważniejszych w swej dziedzinie. Jej znaczenia dla metodologu, metametodologii i filozofii nauki, tj. nauki posługującej się instrumentarium o charakterze indukcyjnym - nie sposób przecenić. *Nota bene* indukcja jako metoda badawcza towarzyszy nie tylko dziedzinom empirycznym, ale także dyscyplinom humanistycznym (np. socjologii czy psychologii), a nawet - na co wskazuje właśnie Lakatos - naukom formalnym, np. teoriom matematycznym. Zbiór artykułów zaprezentowanych w książce wymaga oczywiście fachowych omówień, recenzji, komentarzy. Na pewno pojawi się ich wiele, gdyż zawarte w niej rozważania w sposób nieodparty rezonują, pobudzają do zajęcia względem nich własnego stanowiska.

W swoich *Pismach* - podsumowujących całą tradycję filozoficznych rozważań nad metodologicznymi założeniami badań empirycznych - Lakatos musiał z konieczności zastosować funkcjonującą w jej obrębie wysoce wysublimowaną, specjalistyczną aparaturę pojęciową i terminologiczną (dostępną i zrozumiałą przede wszystkim ezoterykom, zajmującym się profesjonalnie daną problematyką), prezentując treści z nimi związane w sposób esencjalny, intelektualnie wyrafinowany.

Autor odnosi się, interpretuje - komentuje, modyfikuje, rozważa m. in. takie kategorie jak: justyfikacjonizm (neojustyfikacjonizm lub probabilizm), konwencjonalizm (konserwatywny i rewolucyjny), fallibilizm, falsyfikacjonizm (dogmatyczny lub naturalistyczny, metodologiczny - naiwny i wyrafinowany), indukcjonizm, antyindukcjonizm, hipotetyzm - traktując je jako podstawy konkurencyjnych względem siebie programów metodologicznych. Wskazuje na heurystykę pozytywną i negatywną, symplicyzm, sceptycyzm, demarkacjonizm, elitaryzm w świetle wartościowania, oceniania przydatności teorii naukowych. Wyraża także poglądy m. in. na temat postępowych i degenerujących przesunięć badawczych, pisze o anomaliach i sprzecznych podstawach postępowych programów naukowych. Przedstawia nowe spojrzenie na Popperowską koncepcję eksperymentów rozstrzygających, krytyczny stosunek do tzw. racjonalności natychmiastowej, ogłasza jej nieprzydatność jako metody falsyfikującej, obalającej teorię w sposób ostateczny. Zajmuje się więc możliwością, sensownością i prawdziwością uogólnień, wywiedzionych na podstawie przesłanek powstałych z danych empirycznych (w postaci zdań i twierdzeń itd.), między którymi zachodzą konieczne związki logiczne, np. alternatywy zwykłej czy

[1] I. Lakatos: *Pisma z filozofii nauk empirycznych.* Warszawa 1995.

rozłącznej, współprawdziwości, niewspółfałszywości itd., niezbędne do wyciągania wniosków - bądź też analiz dedukcyjnych powstałych z uogólnień zaistniałych na podstawie indukcji zupełnej (np. enumeracyjnej, czyli wyliczającej), tj. obejmującej swym zasięgiem cały zbiór badanych obiektów, przedmiotów itp. Określa zatem swój stosunek do sporu o zasadność istnienia i stosowania logiki indukcyjnej. Wykazuje, że jest ona przejawem uzewnętrzniającej się w badaniach racjonalności i zarazem jej nar zędziem metodologicznym. Wypowiada się w konkluzjach na temat nauki i pseudonauki w kontekście społecznych implikacji, w tym odpowiedzialności merytorycznej i moralnej osób decydujących o ich kształcie i oddziaływaniu.

Metodologia i filozofia nauki

Istotne dla prezentowanego przez Lakatosa typu rozważań, a przejawiające się przeważnie w sposób naiwny, są ścisłe związki filozofii, zaś w szczególności filozofii nauk empirycznych z metodologią programów badawczych.

O tym, że istnieją związki między filozofią i metodologią pojmowaną jako teoria nauki (np. w ujęciu R. Wójcickiego)[2], powszechnie wiadomo i chyba z tego właśnie względu rzadko i przeważnie powierzchownie się je rozważa. Uzupełniając pewną lukę w tym zakresie można wskazać, że uzasadnianie poglądu o wzmiankowanych relacjach może mieć charakter genetyczny, instytucjonalno-strukturalny oraz merytoryczny. Pierwsze z nich wskazuje, iż metodologia, podobnie jak inne nauki, wyodrębniła się onegdaj z filozofii jako źródła wszystkich nauk. Drugie, że metodologia jest, w sensie strukturalnym, przypisana instytutom czy katedrom filozofii, przynajmniej w polskich uniwersytetach. Natomiast z merytorycznego punktu widzenia, metodologia jest częścią filozofii z tego względu, że stanowi jako teoria nauki, swoistą, ale wyemancypowaną dziedzinę epistemologii, wskazuje bowiem, jak poznaje się w sposób naukowy, tworzy wiedzę naukową instytucjonalną i pozainstytucjonalną.

Filozofia nauki może być pojmowana również jako bezpośrednia refleksja nad metodologią, czyli teorią nauki. Osiąga ona(tj. teorianauki) swąpełnię (np. w świetle poglądów Znanieckiego)[3] jedynie wtedy, gdy pogłębia własną samowiedzę, refleksję nad sobą samą, czyli teorię samej siebie. Każdy konsekwentny rozwój refleksji prowadzi ostatecznie do zmiany statusu teorii danej dyscypliny na filozofię danej dziedziny. Z tego punktu widzenia wyższą (tj. m. in. bardziej wysublimowaną i o większym, szerszym zakresie uogólnienia) formą teorii, np. teorii prawa, teorii biologii, teorii sportu czy też teorii nauki jest odpowiednio - filozofia prawa, filozofia biologii, filozofia sportu bądź filozofia nauki.

Lakatos potwierdza poniekąd ten punkt widzenia w dwóch artykułach: *Infinite Regress and Foundations of Mathematics* (1962) oraz *A Renaissance of Empiricism in the Recent Philosophy of Mathematics?* (1967, 1976), orzekając, że zadaniem metodologii matematyki jest ustalenie, w jaki sposób należy uprawiać matematykę.

[2] R. Wójcicki: *Wykłady z metodologii nauk.* Warszawa 1982, s. 9.

[3] Zob.: J. Kosiewicz: *Kultura fizyczna, osobowość, wychowanie. Zagadnienia metodologiczne.* Warszawa 1986, s. 111.

Natomiast filozofia matematyki określa, czym jest matematyka. Jednakże, jak sądzę, odpowiadając na pytanie czym jest matematyka, należy brać pod uwagę m. in. normatywne zalecenia dotyczące sposobu jej uprawiania, a więc metodologię[4].

Filozofię nauki można potraktować również jako namysł nadrzędny nad metodologią, traktowaną jako analogon metanauki (np. w ujęciu K. Ajdukiewicza)[5]. Stanowi ona kwintesencję i zarazem nadbudowę merytoryczno-formalną, zajmującą się m. in. wyjaśnianiem sensu i źródła procedur badawczych nauk dedukcyjnych i indukcyjnych, dotyczących metamatematyki i metalogiki oraz logiki indukcyjnej, zawierającej m. in. konsekwencje z ustaleń o charakterze metamatematycznym i metalogicznym.

Powyższe uwagi mają jednak charakter upraszczający oraz schematyzujący (w rozumieniu Bergsonowskim), i z tego m. in. powodu nie wyczerpują w pełni możliwości scharakteryzowania wszystkich postaci relacji między metodologią i filozofią nauki. Dwa pierwsze uzasadnienia - i genetyczne, i instytucjonalno-strukturalne - nie posiadają właściwości merytorycznych, jedynie mogą służyć jako argumentacja pomocnicza o mniej ważnym, „entorzędnym" znaczeniu. Natomiast uzasadnienie określone w tym wywodzie jako merytoryczne, posiada co najmniej dwa mankamenty: a) pierwszy dotyczy wzmiankowanego uproszczenia i niemożliwości wskazania na pełne istotowe w sensie fenomenologicznym czy też „oraniczne" związki między obiema rozpatrywanymi dziedzinami; b) drugi nie uwzględnia stanowiska przeciwstawnego, dowodzącego istnienia różnic między metodologią i filozofią nauki. Niemniej jednak, mając na względzie zasygnalizowane i możliwe mankamenty oraz trudności, należy podejmować próby określenia związków, przyjmując, że na gruncie nauk humanistycvznych, z którymi również koresponduje metodologia (mimo jej ściśle formalnych, metalogicznych i metamatematycznych fundamentów oraz logiczno-indukcyjnych wyznaczników) i do których zalicza się filozofię (mimo jej ścisłych związków z naukami formalnymi i empirycznymi), tego typu określenia czy definicje nigdy nie będą miały charakteru ostatecznego. Raczej operacyjny, redukcjonistyczny, tymczasowy, najbardziej wskazany dla danego toku rozważań.

Charakterystyczne dla rozważań Lakatosa jest łączenie w jedną całość rozważań filozoficznych i metodologicznych, tworzenie jakby nowej dziedziny, którą możnaby nazwać filozofią metodologii naukowych pragramów badawczych. Albo prościej - filozofią naukowych programów badawczych, biorąc pod uwagę, iż pogłębiona refleksja teoretyczna nad daną dziedziną (metodologia jako teoria nauki) prowadzi w końcu do filozofii. Jednakże skoro owa filozofia nie jest niczym innym, tylko filozofią nauki, można byłoby przyjąć właśnie tę nazwę, pamiętając drogę, tj. uzasadnienie wiodące do tej konkluzji.

Przyjmując jednak za podstawę wyjściowy punkt widzenia, traktujący filozofię nauki jako analogon filozofii metodologii naukowych programów badawczych, można wprowadzić mniej lub bardziej zasadnie dychotomiczny podział danej dziedziny na filozofię nauki o charakterze teoretycznym oraz praktycznym, czyli norma-

[4] Zob.: W. Sady: *Wstęp.* W: I. Lakatos: *Pisma z filozofii nauk empirycznych.* Warszawa 1995, s. XI.

[5] K. Ajdukiewicz: *Metodologia i metanauka.* W: *Język i poznanie.* Warszawa 1985, t. 2, s. 117-126.

tywnym. Filozofia nauki o wydźwięku ściśle teoretycznym (poznawczym), stawia zadania o celach nomotetycznych (w ujęciu K. Ajdukiewicza)[6] i nomologicznych (w rozumieniu Wł. Tatarkiewicza)[7] oraz idiograficznych (w ujęciu K. Ajdukiewicza)[8]. Pierwsza koncentruje się na wyjaśnianiu rozlicznych i różnorodnych zagadnień metodologicznych programów badawczych; druga natomiast podejmuje problematykę związaną z historycznym i systemowym oglądem konkretnych procedur badawczych, jak czynią to w jednym i drugim przypadku m. in. K. Popper, Th. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend czy L. Nowak, S. Amsterdamski, A. Siemianowski. *Nota bene* filozofia nauki w ujęciu teoretycznym występuje najczęściej w postaci mieszanej, tj. wyjaśniająco-rekonstrukcyjnej, gdyż wyjaśnienie i zrozumienie wymagają częstokroć odwołania się do konkretnego przykładu uwikłanego w kontekst historyczno-społeczny.

Natomiast filozofia nauki w ujęciu praktycznym jest poniekąd analogonem samej metodologii traktowanej jako dziedzina konstruująca pewne normy, schematy, procedury postępowania badawczego o charakterze optymalizacyjnym. Ze względu na ową normatywność o wydźwięku prakseologiczno-optymalizacyjnym - to jest ze względu na immanentnie związane z nią wartościowanie - dana postać filozofii nauki (w tym także nauk empirycznych) ma właściwości aksjologiczne. Chodzi tu naturalnie o wartości użytkowe, w odróżnieniu od wartości ściśle autotelicznych, z jakimi spotykamy się np. w filozofii moralności, a zwłaszcza w etyce normatywnej, traktowanej również, choć z innego punktu widzenia, jako forma filozofii praktycznej[9].

Nauka jako racjonalność i natchnienie

Świadectwem nasycenia przez Lakatosa metodologii nauk empirycznych refleksją filozoficzną jest pogląd podkreślający, że „celem metodologii naukowych programów badawczych jest ustalenie ogólnych norm racjonalności, kryjących się za tymi schematami postępowania - i sprawiających, że są racjonalne”[10]. W tym poglądzie uwidacznia się właśnie filozoficzna interpretacja nauki i związanych z nią metodologicznych procedur badawczych, próba znalezienia pod ich powierzchnią podskórnych zasad i mechanizmów aktywności twórczej, zakorzenionych (zgodnie z tradycjami niezależnej światopoglądowo nauki) - na gruncie samego rozumu. W związku z tym konieczne jest ustalenie właśnie występującego głębiej, pod płaszczyzną pojedyńczych i przemijających zjawisk działalności badawczej, podstawowego czy wręcz fundamentalnego, niezależnego od ludzkich skłonności psychicznych (psychologizm), warunku ontologicznego, wpływającego w sposób racjonalny na formy istnienia badań naukowych, ich zasady, normy i schematy.

W swej filozoficznej koncepcji racjonalności badań naukowych I. Lakatos jest zdecydowanie bliższy - co nie oznacza, że tożsamy - poglądom K. Poppera, niż kon-

[6] Idem: *Metodologiczne typy nauk.* W: *Język i poznanie,* op. cit., t. 1, s. 287-313.

[7] Wł. Tatarkiewicz: *Droga do filozofii.* Warszawa 1971, s. 53-62.

[8] K. *Ajdukiewicz. Metodologiczne typy...,* op. cit.

[9] Por.: M. Ossowska: *O dwóch rodzajach ocen. „*Kwartalnik Filozoficzny” 1946, t. 6, s. 279-292.

[10] W. Sady: Dz. cyt., s. XX.

cepcji rozwoju nauki Th. Kuhna, kładącej nacisk - zdaniem Lakatosa - przede wszystkim na poza- oraz irracjonalne związki zmian w zakresie naukowego oglądu świata. Obaj, tj. Popper i Kuhn wprawdzie zakładają zmienność, niestałość rozstrzygnięć w zakresie norm metodologicznych i wyników badań naukowych, ustaleń przyjętych przez ogół uczonych. Różnica polega na tym, że Popper twierdzi, iż dzieje się tak pod wpływem zintensyfikowanej aktywności racjonalnej, stale podważającej rozstrzygnięcia na gruncie nauk empirycznych, traktowane wyłącznie jako tymczasowe, konwencjonalne (na zasadzie umowy uczonych) hipotezy, które trzeba jak najszybciej obalić, wykazać ich fałszywość, czyli sfalsyfikować, by umożliwić dalszy rozwój wiedzy o świecie.

Kuhn z kolei przyjmował - jak wiadomo - istnienie rewolucji naukowych, a więc antykumulatywistyczny punkt widzenia (odrzucający możliwość stałego, nieprzerwanego gromadzenia wiedzy) i głosił, że określony paradygmat (podaje w *Strukturze rewolucji naukowych* około trzydziestu różnych ujęć tego pojęcia) - czyli, najogólniej mówiąc, właściwy dla danego okresu zasób wiedzy naukowej i związana z nią metodologia - ulegają odrzuceniu. Stanowi to początek tworzenia od podstaw nowego paradygmatu (za typowy przykład w tym względzie może służyć zastąpienie Ptolomeuszowego układu geocentrycznego przez Kopernikański system heliocentryczny).

Lakatos jest z tego względu bliżej poglądów Poppera, gdyż jak on, przyjmuje, że u podstaw każdej zmiany w zakresie refleksji badawczej należy doszukiwać się racjonalnych uwarunkowań i uzasadnień *(nb.* ten punkt widzenia wyłożył Popper w *Logice odkrycia naukowego).* Dlatego też nie może przyjąć za właściwe poglądy Kuhna, z których wynika, że „zmiana naukowa - od jednego «paradygmatu» do drugiego - jest mistycznym nawróceniem, którym nie rządzą i nie mogą rządzić reguły rozumu i który należy bez reszty do dziedziny (społecznej) psychologii odkrycia", że zmiana naukowa „jest rodzajem zmian religijnych"[11]. Z tego właśnie względu dąży, jak pisze, do wzmocnienia stanowiska K. Poppera, traktującego mniejsze lub większe rewolucje naukowe, zastępowanie jednych hipotez następnymi jako wyraz ściśle racjonalnych przekształceń, świadectwo postępu rozumu, nie godząc się na interpretację tego zagadnienia za pomocą kategorii religijnego nawrócenia czy natchnienia.

Zapowiedziane wzmocnienie ma jednak wydźwięk paradoksalnie przewrotny, gdyż w konsekwencji prowadzi do zneutralizowania popperowskiego punktu widzenia jako nazbyt „miękkiego" - niewystarczającego do uchwycenia rzeczywistej istoty i przyczyny przekształceń w procedurach badawczych. Zbyt krótka jest, zdaniem Lakatosa, perspektywa (od starej do nowej hipotezy) obserwowanych zmian. Z tego względu odrzuca, w przeciwieństwie do Poppera, i możliwość, i potrzebę, i konieczność doszukiwania się racjonalności w sposób natychmiastowy. Twierdzi, że potrzebna jest dłuższa perspektywa, że „Musimy traktować rozkwitające programy pobłażliwie; całe dekady mogą upłynąć, nim programy oderwą się od ziemi i staną się empirycznie postępowe. Krytyka nie polega na popperowskim szybkim zabijaniu, przez obalenie. Istotna krytyka jest zawsze konstruktywna: nie ma obalenia

[11] I. Lakatos: Op. cit., s. 5.

bez lepszej teorii. Kuhn myli się sądząc, że rewolucje naukowe są nagłą, irracjonalną zmianą wyobrażeń. Historia nauki obala zarówno Poppera, jak i Kuhna: przy bliższym zbadaniu eksperymenty rozstrzygające Poppera i rewolucje Kuhna okazują się mitami: normalnie ma miejsce zastępowanie degenerujących się programów badawczych przez programy postępowe".

Pogląd Lakatosa wskazujący, iż niezbędny jest długi dystans, aby racjonalność przejawiającą się w trafnych decyzjach metodologicznych móc właściwie zlokalizować i określić, jest w istocie świadectwem sceptycyzmu wobec teorii poznania, możliwości poznawczych człowieka (zgodnym poniekąd z koncepcjami D. Hume'a. L. Nelsona, K. Poppera, Th. Kuhna, P. Feyerabenda i nawiązujących do niego anarchistów metodologicznych spod znaku *anything goes - wszystko jest dozwolone),* który musi mieć dużo przesłanek i jeszcze więcej czasu, by móc dojść do odpowiednich wniosków. Z tego punktu widzenia, w zasadzie żadna odległość, perspektywa czasowa nie może być wystarczająca, gdyż nie wiadomo, czy w dalszej przyszłości nie pojawią się inne dane pobudzające do odmiennych konkluzji na temat racjonalnych podstaw naukowych pragramów badawczych.

Zainicjowane przez Lakatossa wzmocnienie popperyzmu jest w zasadzie obaleniem jego diagnoz opartych na krótkoterminowych perspektywach analitycznych. Stanowi również świadectwo intuicyjnego w istocie (a więc wynikającego z natchnienia), opartego na niepełnych przesłankach przekonania, iż u podstaw realizacji postępowych programów badawczych znajduje się obiektywnie i niezależnie istniejąca ponadindywidualna, niepodważalna w swej istocie i czystości, absolutna racjonalność, do której niespożytych i niezgłębionych zasobów dociera czasami ułomna ludzka inteligencja i potr afi niekiedy właściwie je wykorzystać. Nauka jest zatem, w ujęciu Lakatosa (dotyczy to treści konkluzji oraz sposobu, w jaki do niej doszedł), organicznie spójnym związkiem i przejawem racjonalności i natchnienia - intuicji intelektualnej.

W kręgu Heideggerowskiego romantyzmu

Rozważania Lakatosa o nauce można rozpatrywać, a nawet poniekąd usytuować w perspektywie ontologiczno-epistemologicznej myśli Martina Heideggera. Pozostaje to naturalnie w istotnej sprzeczności z poglądami węgierskiego twórcy, który uważa, iż Heidegger, podobnie jak inni „Romantycy, od Rousseau, przez Fichtego, Coleridge'a i Hegla do (...) Sartre'a (...) i Marcusego, postrzegali naukę zupełnie inaczej niż naukowcy. Nie pytali o to, która teoria jest bliższa prawdy"[13]. Lakatos, tak jak Kuhn i Popper, wprawdzie odrzuca wskazaną przez niego tzw. tradycję romantyczną, to jednak w dążeniu do osiągnięcia prawdy o charakterze naukowym napotyka podobne trudności tak, jak - wedle Heideggera - każdy podmiot dążący do poznania prawdy o właściwościach ontologicznych, która nie może być efektem aktywności naukowej.

[12] Tamże, s. 361.

[13] Tamże, s. 365.

Heidegger negował poznanie naukowe jako warunek dotarcia do istoty i zrozumienia Bytu, traktując osiągnięcia poszczególnych dyscyplina naukowych jako przejawy badań w zakresie ontologii regionalnych, nie docierających do esencji, do prawdy Bytu, a tym samym do racjonalności i jej fundamentów, jeśli takowa istnieje, lub wtedy, gdy prawda Bytu może być kojarzona z racjonalnością a w konsekwencji, przy takim założeniu, do prawdy w sensie epistemologicznym i metodologicznym.

Efekty realizacji naukowych programów badawczych są niczym innym, w takim ujęciu, jak jestestwami (w nomenklaturze Krzysztofa Michalskiego, badacza M. Heideggera), tzn. bytami w postaci pewnych „hipostaz". Innymi słowy: są bytami występującymi w postaci teoretycznych, zintelektualizowanych konstruktów, nie będących odzwierciedleniem, nie oddającym istoty Bytu, istniejących paralelnie, niezależnie od niego. Są więc bytami nie potrafiącymi w żaden sposób do niego nawiązać (naturalnie przy założeniu, że ów metafizyczny Byt istnieje, że koncepcje filozoficzne Heideggera są zgodne z rzeczywistością, do której się odnoszą). Dopiero poprzez aktywność intuicyjną przejawiającą się w sposób utajony, pierwotny i intencjonalny można dostrzec, w swoistym fragmentarycznym oglądzie - zasadność racjonalności procedur badawczych. Podobnie człowiek, który jest pasterzem chroniącym prawdę Bytu[14], może dostrzec w ujawniającym się w nim prześwicie właśnie prawdę Bytu, tj. prawdę w sensie ontologicznym, przybliżającą się i oddalającą, odsłaniającą i zasłaniającą, zawsze nieokreśloną, bo fragmentaryczną. Ponieważ owej racjonalności, tak jak Bytu w ogóle nie poznaje się nigdy - zdaniem Heideggera - w sposób pełny, holistyczny, przeto wywiedzione na jej podstawie normy i schematy nigdy nie odnoszą się w sposób pewny, ustalający bez wątpliwości i ostatecznie ich związek z całością Bytu, z ogólnymi i pełnymi zasadami racjonalności naukowej. Są bowiem ustalane w zgodzie z aktualnymi danymi, ujawniającymi się w prześwicie, tj. w jednostkowym przeżyciu fragmentu racjonalnego Bytu.

Z tego względu procedury postępowania badawczego są okazjonalne, tymczasowe, ponieważ odnoszą się do tego, co ukazał prześwit, który może od danej prawdy racjonalnego Bytu się oddalić, ukazać inny jej fragment, zasłaniając poprzedni. Z tego właśnie powodu pojawiają się nowe i odmienne ustalenia, uwzględniające jakby pozapsychologiczne, a więc obiektywne kryteria zgodne z obiektywnymi własnościami prześwitu, ale zarazem zmienne, pozostające w sprzeczności z poprzednimi oraz z przyszłymi ustaleniami. W tym sensie daje się pogodzić antyindukcjonizm Humeʼa, hipotetyzm Poppera, antykumulatywizm Kuhna z poglądami ontologicznymi i epistemologicznymi Heideggera, dotyczącymi prawdy i Bytu (w związku z tym powstaje ontologiczna teoria prawdy lub inaczej: pojęcie prawdy w sensie ontologicznym). Dlatego też dane ustalenia mają charakter konwencjonalny w tym sensie, że odnoszący się do reguł odsłoniętych, danych w prześwicie, a jeszcze nie sfalsyfikowanych poprzez zasłonięcie i odsłonięcie innego fragmentu obiektywnej, Heideggerowskiej racjonalności prawdy, przysługującej Bytowi jako metafizycznej podstawie bycia jestestw[15].

[14] M. Heidegger: *Człowiek jako prześwit - pasterz chroniący prawdę Bytu.* W: J. Kosiewicz: *Współczesna filozofia człowieka.* Wybór tekstów. Warszawa 1985, s. 51-67.

[15] M. Heidegger *List o humanizmie.* W: *Budować, mieszkać, myśleć.* Warszawa 1977, s. 84-96.

Kojarzenie poglądów Lakatosa na temat racjonalności z ontologią i ujęciem prawdy w rozumieniu Heideggera prowadzi, ze względu na narzucające się podobieństwo, do asocjacji z Kantowskim apriorycznym uzasadnieniem idei racjonalności (nie tyle w sensie powszechności, konieczności i prawomocności sądów apriorycznych, ile z punktu widzenia zakotwiczonego w obiektywnej, absolutnej racjonalności empirycznego, w sensie bytowania i oddziaływania, człowieczego rozumu). Ustalenia metodologiczne odnoszące się do empirii badawczej, są uwarunkowane racjonalnością przejawiającą się w człowieku w postaci takich apriorycznych form, jak schematy, metody i normy postępowania naukowego. Jednakże, w myśl poglądów Kanta, wniknięcie w istotę, w ostateczną przyczynę, źródło oraz sens zasad i mechanizmów racjonalności nie jest możliwe (niebo gwiaździste nade mną, prawo moralne we mnie), podobnie jak uchwycenie całej racjonalności w jej nigdy nie ukazującej, nie uzewnętrzniającej się pełni, jak uważająNelson, Heidegger, Popper, Kuhn, Lakatos czy Feyerabend.

Racjonalność i transcendencja

Wskazani wyżej twórcy reprezentują odmienny, sceptyczny nurt w epistemologii, w przeciwieństwie do optymizmu teoriopoznawczego charakterystycznego dla filozofii Arystotelesa i Hegla (zakładającego, w odróżnieniu od Stagiryty, wpływ transcendencji, że poznanie jest przejawem, eksterioryzacją własności Absolutu). Arystoteles zapoczątkowwał bowiem (jak np. twierdzi Wł. Tatarkiewicz[16]) nurt myślenia zawierający przeświadczenie, nawiązujące poniekąd do Platona, że poznajemy w sposób bezpośredni i niepodważalny, gdy nasz sąd, opinia, zdanie, twierdzenie, mniemanie, pogląd itd. o rzeczywistości są z daną rzeczywistością zgodne (w tej koncepcji brak kryteriów prawdziwości, lecz nie o krytykę klasycznej koncepcji prawdy w tym wywodzie chodzi). Ów nurt czy też sposób filozofowania jest zarazem zgodny i niezgodny z refleksją filozoficzną i metodologiczną Lakatosa na temat nauk empirycznych.

Po pierwsze, ponieważ doszukuje się na podstawie danych wynikających z przejawów aktywności twórczej o charakterze metodologicznym (i rezultatów zastosowania stosownych metodologii) bardziej ogólnych przyczyn, zasad, powszechnych praw, sposobów postępowania, reguł i procedur naukowych, tj. racjonalności uruchamiającej mechanizmy postępowania badawczego. W tym sensie pogląd ten jest zgodny z refleksją Heglowską, wskazującą na racjonalność jako podstawę empirycznego i pozaempirycznego świata, w tym również na racjonalność jako na fundament badań naukowych. W. Sady w związku z tym trafnie zauważa, że Lakatos, prawdopodobnie pod wpływem Hegla, doszedł do wniosku, iż „historia nauki taka, jaka jest, jest racjonalna, i to pomimo tego, że uczestnicy tego dziejowego procesu - naukowcy - nie zawsze są tego świadomi, a zazwyczaj nie mają pojęcia, na czym ta racjonalność polega. Dopiero filozofia, po fakcie tę dziejową racjonalność ujawnia”[17].

[16] Wł. Tatarkiewicz: *Droga do filozofii.* Op. cit., s. 47-52.

[17] W. Sady: *Wstęp.* Op. cit., s. XX.

Po drugie - niezgodny dlatego, iż Hegel, podobnie jak Kant, odwołuje się do transcendentalizmu jako ostatecznego uzasadnienia przyczyn, poprawności i sensowności ludzkiego myślenia o charakterze poznawczym, opartego na zasadzie panlogizmu, tj. wszechobecnej Hegolwskiej absolutnej logiki o wydźwięku omnipotencyjnym *(nb.* nie należy jej utożsamiać z logiką klasyczną). Z tego też względu filozofia nauk empirycznych (i po części formalnych, tj. apriorycznych, dedukcyjnych) w ujęciu Lakatosa stoi na rozdrożu. Sytuuje się ona w refleksji filozoficznej typu atystotelesowskiego i platońskiego, do których należy zaliczyć po części heglizm, głównie ze względu na jego ideę powszechnej racjonalności (panlogizmu), doszukującej się ostatecznych uzasadnień nie tyle w analizie bytów i zjawisk względnych, zmiennych i przemijających, charakterystycznych dla świata przyrodniczego, ile w wieczystej, nadnaturalnej i transcencendentnej osnowie świata niedostępnej człowiekowi.

Jednak to spostrzeżenie jest nietrafne w tym sensie, że Lakatos, doszukując się racjonalności procedur badawczych, nie zmierza w procesie uzasadniania do argumentacji typu heglowskiego i kantowskiego. Pozostaje na gruncie filozofii Arystotelesa jako punkcie wyjścia w poszukiwaniu kontekstu uzasadnienia właściwego jego zamierzeniom. Jednak ostatecznie przyjmuje kierunek myślenia o właściwościach sceptycznych, zapoczątkowany antyindukcjonizmem Hume'owskim i nawiązującą do niego tradycją, odnoszącą się krytycznie do możliwości obiektywnego poznania, negującą naukę jako źródło wiedzy pewnej, odrzucającej teorię poznania jako kontekst uzasadniający sens i możliwość rozwoju wiedzy o świecie. *Nb.* w tym nurcie nie mieści się jednak, wbrew poglądowi Tatarkiewicza[18], epistemologia Kanta, mimo iż jest on twórcą trzech słynnych krytyk, gdyż ostatecznych uzasadnień szuka on jednak w transcendencji (nie mylić z transcendentalizmem Kantowskim, np. estetyką transcendentalną, czyli poznaniem zmysłowym traktowanym jako przekraczanie przez podmiot samego siebie, «wykraczanie poza siebie» w akcie poznawczym), w „boskim" rozumie, w „niebie gwieździstym".

Imre Lakatos, wskazujący za Arystotelesem na potrzebę poznania podskórnych zasad rzeczywistości naukowej poprzez analizę przejawów i faktów badawczych, jednak występuje przeciw Stagirycie, w tym sensie, że odrzuca - zgodnie z zapoczątkowanym przez Hume'a antyindukcjonizmem - możliwość stworzenia wiedzy pewnej o sposobach uprawiania nauki, a w konsekwencji wiedzy pewnej o rzeczywistości. Współkonstytuuje on i zarazem wzmacnia sceptycyzm poznawczy, skłaniając się mniej czy bardziej *implicite* w stronę radykalnego i powszechnego agnostycyzmu, zapoczątkowanego w XX wieku przez Leonarda Nelsona (neosokratyka i neokantysty), kontynuowanego w mniej bądź bardziej skrajnej formie przez Poppera, Kuhna oraz anarchistę metodologicznego i epistemologicznego Feyerabenda i jego zwolenników..

Z tego punktu widzenia ów nurt zbliżony jest raczej do opcji Heideggera - mimo oczywistych filozoficznych i epistemologicznych różnic - niż do Arystotelesa, Platona, Kanta czy Hegla, ponieważ próbuje odkryć naturę bytu naukowego, uznając zarazem, iż jest to niemożliwe, poszukując w metodologiach naukowych pragramów

[18] Wł. Tatarkiewicz: Op. cit., s. 47-52.

badawczych racjonalnych, podstawowych i bezwzględnych zasad uprawiania nauki. Dla Heideggera (badającego ontyczność) i Lakatosa (badającego naukę) z analizy jestestw i bycia wynika możliwość odnalezienia prześwitu. Heidegger uprawia hermeneutykę, czyli znalizę słowa (w ostateczności artystycznego, poetyckiego), traktując ją zarazem jako metodę i filozofię. Lakatos zaś uprawia analizę słowa ściśle naukowego, usiłując dociec ostatecznej obiektywnej prawdy o nauce, wiedząc - tak jak Heidegger - iż nie jest to możliwe. Jest w tym sensie heideggerystą uprawiającym hermeneutykę nauki.

Ten punkt widzenia rozpatrywał i potwierdził Kuhn[19], wskazując jednak za Lakatosem, iż naukowcy, niezależnie od wpływów psychologicznych czy socjologicznych wynikających z konkurencji w obrębie nauki instytucjonalnej i pozainstytucjonalnej, stosują świadomie i podświadomie, właściwe wspólnocie mechanizmy i zasady, ponadmerytoryczne kryteria oceniania poznawczej wartości wiedzy, kryteria nie wynikające bezpośrednio z konkretnych, jednostkowych aktów twórczości naukowej. Owe kryteria ufundowane są na gruncie ustalonych tu i teraz logicznie uzasadnionych konwencji, tj. na podstawie obowiązujących i ogólnych - choć w istocie zmiennych - norm racjonalności. Kryją się one nie tylko pod stosowanymi kryteriami, lecz także głębiej, bo również pod obowiązującymi ogólnoteoretycznymi (ponadteoretycznymi) kryteriami oceniania poznawczej własności wiedzy, czyli metodologii, kontekstu uzasadnienia i efektów aktywności badawczej. Do tych stałych kryteriów oceny norm metodologicznych mogą należeć takie wymogi, jak ogólność, dokładność, ścisłość, prostota czy owocność. Mają one wprawdzie charakter ponadhistoryczny, lecz są w zasadzie pojęciami niemożliwymi do zdefiniowania ani na gruncie filozofii, ani metodologii nauk empirycznych i humanistycznych. Są one bowiem często nieracjonalne i rozbieżne, choć umożliwiają rozważania nad nowopowstającymi koncepcjami, bądź też spory dotyczące sprzecznych teorii wzajemnie się wykluczających albo paralelnych.

W stronę agnostycyzmu

Jednakże skoro przedstawioną wyżej argumentację dotyczącą niemożności określenia i ustalenia ogólnych norm racjonalności postępowania badawczego - przyjmie się za właściwą, to wtedy należy uznać za trafny i obowiązujący, zapomniany (jak niegdyś antyindukcjonizm Hume'a) i przypominany obecnie epistemologiczny punkt widzenia Nelsona, który dowodził sensowności radykalnego i powszechnego agnostycyzmu[20]. Jednych z głównych idei epistemologicznych Nelsona, paradoksalnie i przewrotnie negującego prawomocność i sens istnienia epistemologii, stanowi teza przyjmująca, że teoria poznania nie jest możliwa (a w związku z tym także metodologia, metametodologia, metanauka i filozofia nauki jako składniki teorii poznania), tzn. nie może i nie powinna zaistnieć, ponieważ nie jest

[19] Th. Kuhn: *The Halt and the Blind.* "British Journal in the Philosophy on Science" 1980, nr 31, s. 181-192.

[20] Zob.: L. Nelson: *O sztuce filozofowania.* Kraków 1994; J. Kosiewicz: *W stronę radykalnego i powszechnego agnostycyzmu.* „Edukacja Filozoficzna" 1995, nr 20, s. 301-305.

możliwe uzasadnienie w sposób niepodważalny obiektywnej ważności czy też prawdziwości poznania i naukowych procedur postępowania badawczego.

Należy przy tym zwrócić uwagę na dwa zasadnicze rysy jego teorii poznania wywodzące się z kantyzmu. To znaczy właściwy mu, immanentny rozdział na *episteme* i epistemologię, scharakteryzowany onegdaj przez M. J. Siemka w *Drogach filozofii współczesnej* (owo rozróżnienie odnosiło się do poglądów Kanta) oraz agnostycyzm. Ów rozdział wiedzie w zasadzie do negacji trafności, rzetelności, oczywistości i możliwości jakiegokolwiek pewnego poznania, ponieważ wprowadza konieczność zastosowania dyskursywnego narzędzia zewnętrznego w stosunku do pozaracjonalnej, psychologicznej i zmysłowej recepcji rzeczywistości. Ustanawia niejako niezbędność zastosowania racjonalnego kontekstu uzasadnienia całkowicie nieprzystającego do bezpośredniego podmiotowego, biernego lub aktywnego odczuwania, odbioru świata. Ów kontekst również wcale nie ustanawia jakiejkolwiek pewności co do tego, czy zasady metodologiczne ustanowione w naukach formalnych i empirycznych odnoszą się w sposób konieczny i obiektywny do świata zewnętrznego, czy też tylko dotyczą sfery empirycznej ludzkiego rozumu będącego przejawem ludzkiej aktywności. Aktywność ta jest ściśle podmiotowa, psychologiczna, właściwa ludzkiej *episteme* i w żaden inny sposób ich prawomocności nie da się usankcjonować.

Z tego punktu widzenia doszukiwanie się pozapodmiotowych zasad racjonalności, jak to czyni m. in. Lakatos, jest zabiegiem w swej istocie przypominającym ontologię, tj. metafizykę Arystotelesa, która nie posiada żadnego kryterium prawdziwości poza niczym nie uzasadnionym przekonaniem, że poglądy zgodne z rzeczywistością są prawdziwe, że ostatecznym i wystarczającym potwierdzeniem racjonalnych przesłanek logicznych, matematycznych i metodologicznych jest ludzki rozum.

Nelsonowska krytyka teorii poznania podąża zatem starym - wywodzącym się od antycznych sceptyków - agnostycznym tropem, potwierdzając poniekąd po drodze sensowność Hume'owskiej krytyki prawdziwości poznania i możliwości zbudowania teorii poznania, tj. krytyki opartej m. in na antyindukcjonizmie. Filozof berliński, nawiązując do tradycyjnego sceptycyzmu teoriopoznawczego, stwarza solidne podstawy - ugruntowując negację czy też powątpiewanie w jakąkolwiek sensowną metodę i teorię poznania- dla różnych postaci współczesnego anarchizmu metodologicznego i epistemologicznego. Bo jeśli poznania *(episteme)* nie da się w żaden sposób uzasadnić za pomocą teorii poznania (epistemologia), to wtedy należy zgodzić się z Feyerabendowskim *anything goes,* z jego całkowitym anarchizmem wyłożonym w *Against the Method* i w innych pracach.

L. Nelson wskazuje, że epistemologia stawiająca konieczność budowy teorii poznania oraz narzędzi i norm badawczych, jest niemożliwa z czterech zasadniczych powodów:

1. Nie można w żaden sposób uzasadnić obiektywnej ważności i prawdziwości poznania;
2. Błędem jest przyjęcie założenia o konieczności uzasadnienia poznania w ogóle oraz każdego jednostkowego, konkretnego poznania;

3. Przyjęcie założenia o konieczności uzasadnienia jest logicznie sprzeczne i jest sprzeczne z faktami psychologicznymi;

4. Błędem jest doszukiwanie się jakichkolwiek obiektywnych reguł racjonalności, warunkujących zaistnienie niepodważalnych zasad epistemologicznych i metodologicznych.

Zatem uprzedzająco i *a priori* przyjmuje on w swojej teorii poznania założenie negujące możność jej stworzenia (podobnie jak uprzedzająco i *a priori* przyjmuje Lakatos możność istnienia obiektywnych reguł racjonalności). Wnosi do teorii poznania nowe piętro agnostycyzmu, tzn. nie neguje poznania jako takiego, gdyż możliwość poznania jest faktem podstawowym i nieredukowalnym, ale podważa prawomocność jego uzasadnienia (problemem nie jest możliwość poznania, lecz raczej możliwość błędu, gdyż w poznaniu nie da się ustalić niepodważalnych reguł). Skoro żadne uzasadnienie poznania nie posiada ważności i obiektywności, to tym samym nie posiada jej również samo poznanie, gdyż nie da się stworzyć żadnych odpowiednich i rzetelnych kryteriów poznania, m. in. kryteriów prawdy absolutnej i nie relatywizowanej, czy też jakiegoś sensownego konwencjonalizmu, opierającego się przez pewien czas zabiegom falsyfikacji, tj. czas istotny z punktu widzenia budowy i funkcjonowania paradygmatu metodologicznego i związanych z nim zasad racjonalności. Z tego względu wszelka metodologia i wszelkie poznanie są wątpliwe.

Zachodzi w związku z tym sytuacja paradoksalna ze względu na dążenia i spodziewane wyniki obu twórców. Nelson w wyniku zabiegów osiąga to, do czego zmierzał, tj. wykazuje sensowność radykalnego i powszechnego agnostycyzmu. Lakatos zaś, dowodząc istnienia racjonalności jako podłoża naukowych procedur badawczych, zabrnął mimowolnie w ślepy zaułek podobnego w swym wydźwięku agnostycyzmu. Zaprzeczył, choć nieświadomie, sam sobie, własnej filozofii i metodologii nauk empirycznych. Został mimowolnym sojusznikiem Nelsona.

Aneks

Wskazaną w tekście głównym przy rozważaniach o Heideggerze prawdę w sensie ontologicznym pojmuję inaczej niż prawdę w ujęciu antropocentrycznym czy też w ujęciu behawioralnym opartym na biologicznej pożyteczności, niekoniecznie związanym z wyłącznie ludzką aktywnością. Za prawdę w rozumieniu antropocentrycznym przyjmuję takie jej pojęcie, które zakłada, iż twórcą prawdy jest człowiek. Prawdą w takim ujęciu może być zdanie, sąd, pogląd, mniemanie, teoria itd., które spełniają wymogi przyjętych kryteriów prawdy. Ze względu na nie można wyróżnić klasyczną i nieklasyczne teorie prawdy. Natomiast prawdą w sensie ontologicznym nie jest sąd, zdanie, twierdzenie, lecz poznawany byt w postaci absolutu czy Boga, który m. in. dzięki swej woli i mocy może objawiać się człowiekowi. Np. w poglądach mistycznych Filona, Plotyna czy Augustyna, a także innych mistyków mamy do czynienia właśnie z takim ujęciem prawdy. Człowiek, po spełnieniu różnych warunków stawianych w obrębie religii, iluminacji czy ekstazy mistycznej itp., może pozmań Boga, a więc poznać prawdę w całej okazałości, czyli prawdę jako byt. W poglądach M. Heideggera człowiek jest bytem wyróżnionym wśród innych 'jestestw', jest „pasterzem chroniącym prawdę bycia". Może on, dzięki „prześwitowi", dostrzec prawdę, fragmenty skrywającej się jaw-

ności, Bytu odsłaniającego i zasłaniającego, przybliżającego i oddalającego. W tym sensie prawda i Byt to jedno i to samo. Prawda w ujęciu ontologicznym to to samo, co byt.

Prawda o charakterze behawioralnym polegająca na biologicznej pożyteczności - nie musi być koniecznie związana z aktywnością ludzką, dotyczy również zwierząt Jest traktowana jako wariant czy też modyfikacja pragmatycznej teorii prawdy. Koncepcja prawdy o charakterze behawioralnym prezentowana przez G. Simmla (Zob.: K. Ajdukiewicz: *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli.* Lwów 1923, s. 47-52), pojmowana jest nie tyle jako praktyczna weryfikacja (w perspektywie korzyści lub pożytku) teoretycznych postaw wobec świata, ile jako praktyczna weryfikacja organicznych, zmysłowych przedstawień i zachowań (m. in. zwierzęcych), dotyczących realizacji potrzeb biologicznych konfrontowanych z możliwościami środowiska społecznego i przyrodniczego. Tylko te przedstawienia są dla danego zwierzęcia prawdziwe, które pozwalają „zachować się jak najkorzystniej dla jego stosunków, ponieważ potrzeba takiego zachowania się stworzyła sama organy, kształtujące w ogóle jego przedstawienia" (G. Simmel: *Prawda polega na biologicznej pożyteczności.* W: *Główne zagadnienia filozofii i socjologii marksistowskiej.* Łódź 1977, s. 648). Podobnie sprawa wygląda z ludzkimi „potrzebami praktyki życia", dlatego że „owe potrzeby są w stanie za pomocą ukształtowania naszej psychofizycznej organizacji oznaczyć to, co dla nas ma być prawdą" (Tamże) i skłaniać do czynów, tj. zachowań pożytecznych. W danym przypadku mamy do czynienia ze ściśle organiczną, biologiczną koncepcją prawdy o charakterze behawioralnym, która nie jest ufundowana na ściśle poznawczych przeżyciach psychicznych właściwych ludzkiemu rozumowi. Z tego względu prawda w tym ujęciu nie posiada właściwości antropocentrycznych, gdyż dotyczy w równej mierze zachowań *stricte* „organizmalnych" i zwierząt, i ludzi. Nie jest również związana z ontologiczną teorią prawdy, ponieważ nie odnosi się do Bytu lub Absolutu pojmowanego w sposób ontyczny bądź ontologiczny. A zatem we wskazanym rozróżnieniu mamy do czynienia z trzema zupełnie odmiennymi koncepcjami prawdy: a) z ujęciem o charakterze antropocentrycznym; b) z ujęciem o charakterze ontologicznym; c) z ujęciem o charakterze organizmalno-behawioralnym opartym na biologicznej pożyteczności.

JERZY KOSIEWICZ

ROZWAŻANIA O FILOZOFII BOGA

Ks. Stanisław Kowalczyk: *Filozofia Boga.* Lublin, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1995, 352 s.

Filozofia europejska nasycona jest myśleniem religijnym od podstaw, od jej greckiego początku. Koncepcja Boga pojawia się ze szczególną siłą zwłaszcza w filozofii chrześcijańskiej. Bez względu na to, czy jest się zwolennikiem filozofii obracającej się w kręgu samego rozumu (do których chętnie zaliczyłbym także samego siebie), czy też jest się admiratorem filozofii konfesyjnej, o orientacji religijnej, to zagadnienie Boga w historii kultury europejskiej — filozoficznej, teologicznej, artystycznej, gnostycznej, kabalistycznej itd. — jest dla filozofii zagadnieniem szczególnie ważnym. Istotne bowiem dla historyka filozofii jest to, jak formowała się, zmieniała, ewoluowała myśl chrześcijańska. Centralne miejsce w niej, oprócz zagadnień antropologicznych i eklezjologicznych, zajmuje właśnie filozofia Boga.

Filozofia Boga i inne określenia. Ks. Stanisław Kowalczyk zwraca uwagę, że na gruncie filozofii chrześcijańskiej, katolickiej, a więc konfesyjnej, której jest reprezentantem, do oznaczenia refleksji nad Bogiem używa się m. in. określeń: teologia, teodycea, teologia racjonalna, teologia naturalna oraz coraz częściej filozofia Boga. Z tego względu (choć nie tylko) autor omawianej książki tę właśnie nazwę zastosował (inne historyczne przyczyny zostaną przedstawione później).

W tym świetle filozofia Boga nie stanowi (tzn. jako współczesna i poniekąd autonomiczna wersja w stosunku do innych określeń) ani historycznej i systematycznej, ani obiektywnej i *stricte* racjonalnej analizy pojęcia Boga pojawiającego się w myśli filozoficznej w ogóle (niezależnie od własnych opcji i wartościowań). Jest w gruncie rzeczy, co autor konsekwentnie podkreśla, próbą stworzenia nowego kontekstu uzasadnienia dla katolickiej koncepcji Boga. Filozofia Boga jest więc w tym przypadku pewną formą (lecz nie analogonem) teologii czy teodycei religijnej, chrześcijańskiej, ale nie teologią typu arystotelesowskiego, gdyż ona przecież obraca się w kręgu czystego rozumu.

Teologia Arystotelesa posiada przede wszystkim wydźwięk kauzalistyczny. Doszukuje się metafizycznej przyczyny przyczyn. Jego pierwszy poruszyciel nie jest stwórcą świata, ponieważ świat materialny jest wieczny. W związku z tym, ani nie było innego świata przed nim (np. judaistycznego czy chrześcijańskiego Raju), ani nie będzie po nim (np. nieba czy piekła).

Arystoteles teologią nazwał metafizykę, ontologię, filozofię pierwszą traktując je w sposób zamienny, bowiem dotyczyły one ostatecznych przyczyn świata. Jego

teologia nie miała charakteru religijnego. Nie dowodziła istnienia Boga jako podstawy wierzeń religijnych, nie wskazywała na potrzebę jego kultu, zasadność istnienia organizacji sakralnej i głoszonej przez nią nauki (doktryny).

W przypadku ks. S. Kowalczyka sprawy przedstawiają się inaczej, ponieważ jego filozofia Boga została napisana jako podręcznik akademicki, przede wszystkim na użytek studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i szkól wyższych o podobnym profilu. Dowodzi on czy to w formie filozofii Boga, czy nowoczesnej teodycei (bądź odpowiednio nazwanej teologii) sensowności i konieczności istnienia Boga katolickiego (nb. uważam, że — bez względu na wspólne starotestamentowe źródło — każde podstawowe wyznanie chrześcijańskie trochę inaczej określa przymioty, naturę Boga). Dowodzenie autora ma charakter racjonalny, oczywiście na tyle, na ile może być racjonalna teologia. Owo dowodzenie jest więc w istocie *quasi*-racjonalnym narzędziem (mimo iż posługuje się kanonami logiki klasycznej, indukcją i metodologią nauk humanistycznych), wzmacniającym poczucie sensu wiary. Autor podkreśla w *Przedmowie,* że „Refleksja o obecności i naturze Boga jest naturalną potrzebą wielu ludzi wierzących; im właśnie ma służyć ta książka" (s. 7).

Wskazane wyżej terminy nie są przez autora (jak zauważyłem wcześniej) traktowane jako wyrażenia równoznaczne. Wskazuje on, biorąc m. in. pod uwagę kontekst pojęciowy, terminologiczny i źródłowy, na istotne między nimi różnice.

W obrębie polskiej refleksji katolickiej stosowane jest, głównie w kręgu filozoficznym, rozróżnienie filozofii i teologii. Przykładem na to może być stanowisko Mieczysława Gogacza stosującego je w zakresie antropologii filozoficznej. Dowodzi on, że „filozof jako filozof wykrywa relacje przyczynowe między każdym bytem przygodnym i pierwszą przyczyną sprawczą oraz wykrywa relacje osobowe łączące ludzi (...). Teolog jako teolog nie wykrywa relacji przyczynowych i nie może ustalić, czym jest relacja. Może tylko informować, że według Objawienia zachodzą między człowiekiem i Bogiem relacje osobowe. Gdy określa czym są te relacje wypowiada się na terenie teologii jako filozof. Gdy wyjaśnia, na czym polegają te relacje, a dokładniej mówiąc — co wnoszą w osobę ludzką, wypowiada się na terenie teologii jako teolog (M. Gogacz: *Niedopuszczalne utożsamienie filozoficznego i teologicznego ujęcia osoby.* W: Idem: *Wokół problemu osoby.* Warszawa 1974, s. 68).

Ten punkt widzenia podziela na gruncie filozofii Boga ks. S. Kowalczyk. Uważa bowiem, że całkowicie odmienny jest formalny przedmiot dociekań teologii i filozofii, ponieważ inny jest sposób uzasadnienia ich twierdzeń i różny motyw pewności. Teologia bada problematykę natury Boga w świecie Objawienia, natomiast filozofia posługuje się metodami i źródłami naturalnymi. Pewność dogmatów opiera się na autorytecie Boga objawiającego i łączy się z oczywistością zewnętrzną, natomiast filozofii „przysługuje wewnętrzna oczywistość uzasadnionych tez. Teologia nie wpływa bezpośrednio na filozofię, nie narusza jej rozwiązań ani metod badawczych" (s. 12).

Konsekwencją rozróżnienia teologii i filozofii jest w rozważaniach nad Bogiem rozróżnienie teologii i teodycei. To właśnie teodycea jest najbliższa pojęciu filozofii Boga, lecz bynajmniej nie tożsama. Stanowi, zdaniem autora, filozoficzną naukę „mówiącą o istnieniu i naturze Boga w oparciu o ludzki umysł, doszukującą się ostatecznej przyczyny istniejącego świata" (s. 10). To znaczy, że nie posiłkuje się

ona w żadnym przypadku argumentacją opartą na przekazach skrypturystycznych. Pierwsza część teodycei, stawiająca problem istnienia Boga, posługuje się kontekstem uzasadnienia nawiązującym do koncepcji kosmologicznych i antropologicznych. Część druga natomiast posiada znacznie węższy zakres teoretyczny, ponieważ z punktu widzenia poznania filozoficznego, nie można wypowiadać się w sposób pewny o naturze Boga.

Można w związku z tym powiedzieć, że właśnie pierwsza część teodycei jest najbardziej zbliżona do filozofii Boga w świetle argumentacji przyrodniczej (kosmologicznej i antropocentrycznej). Natomiast druga część zakresowo pokrywa się z teologią. Skoro jednak natura Boga, tzn. „Bóg jest istotnym i pierwszorzędnym przedmiotem teodycei" (s. 12), przeto właśnie część druga jest jej częścią najważniejszą. Pierwsza zaś odnosi się jedynie do „bytu przygodnego", czyli naturalnego. Skoro więc filozofia Boga nawiązuje jedynie do argumentacji przyrodniczej, przeto może stanowić wyłącznie źródło dla części pierwszej teodycei. Nie jest zaś w żadnym przypadku pomocna w rozwiązywaniu problemów związanych z naturą Boga oraz z teologią.

W związku z tym teologia Boga łączy się z metafizyką ogólną, a zwłaszcza z metafizyką typu Arystotelesowskiego (i Tomaszowego), od których „zapożycza: teorię pierwszych zasad, koncepcję bytu i substancji, teorię przyczynowości itd. " (s. 12). Z tego wynika, że filozofia Boga nawiązująca do refleksji Arystotelesa, powinna być w zasadzie elementem finalnym, kwintesencją, sublimacją filozofii bytu, tj. ontologii i filozofii pierwszej. Jednakże, jak sądzę, filozofia Boga w ujęciu Arystotelesowskim, nie powinna być pojmowana jako teodycea katolicka, z tego względu, że Stagiryta uprawiał filozofię o charakterze niekonfesyjnym. Biorąc to pod uwagę, należy zgodzić się z poglądem ks. S. Kowalczyka, że wielu autorów, zwłaszcza związanych z tomizmem egzystencjalnym, popełnia błąd, traktując teodyceę jako końcowy element filozofii bytu. Autor uzasadnia swój punkt widzenia pisząc, że koronnym argumentem owych autorów jest następujące rozumowanie: „skoro metafizyka ogólna analizuje byt jako byt, to tylko do jej kompetencji należy argumentacja za istnieniem Boga jako bytu absolutnego. Wydaje się, że konkluzja nie wynika z przesłanek. Ontologia, oczywiście, analizuje byt jako byt: jego strukturę, kategorię, atrybuty, przyczyny itp. Ontologia nie omawia jednak specyficznych typów bytu: materialnego i duchowego, człowieka i Absolutu, bytu społecznego, kultury, religijności itp. Metafizyka ogólna nie może zastępować filozofii przyrody, antropologii filozoficznej, filozofii kultury, filozofii religii oraz innych dyscyplin filozoficznych. Analogicznie rzecz się ma z filozofią Boga. Jest ona cząstką filozofii generalnie ujętej, ale nie fragmentem ontologii. Tomasz z Aktinu uznał analogiczny charakter bytów, różnorodność ich natury, specyfikę działania. Pluralizm ontologiczny uzasadnia pluralizm dyscyplin filozoficznych. Za autonomią filozofii Boga wobec ogólnej metafizyki—przemawia wiele racji. Przede wszystkim istnieje różnorodność przedmiotu, celów i metod obu nauk. Przedmiotem metafizyki ogólnej jest byt jako byt (istniejący), a więc generalnie ujmowany. Przedmiotem teodycei jest specyficzny rodzaj bytu, Absolut jego realność i natura, atrybuty ontyczne i operatywne, stosunek do świata. To wszystko wykracza poza teren analiz ontologii. Punktem wyjścia ontologii, jak i filozofii Boga są sądy egzystencjalne, lecz ich charakter jest odmień-

ny: w pierwszej z nich są to sądy ofensywne typu „to istnieje", w drugiej zaś zdania egzystencjalne zawierające terminy teoretyczne, np. istnieje byt celowy. Również metoda teodycei różni się od metod stosowanych w metafizyce ogólnej, związana jest bowiem organicznie z dowodzeniem redukcyjno-regresywnym" (s. 13).

Ks. S. Kowalczyk podkreśla odrębność, autonomię filozofii Boga wobec wzmiankowanych wcześniej dyscyplin, wskazując zarazem na wspólne, krzyżujące się zakresy tych dyscyplin oraz na specyfikę, własny, oryginalny zakres badań.

Owe ustalenia terminologiczne, pojęciowe i metodologiczne stanowią jasną i wyraźną merytorycznie, w rozumieniu kartezjańskim, podstawę do dalszych badań i wypowiedzi. Są one plonem rozważań zawartych w wielu obszernych dziełach, z których najważniejsze, to *Bóg w myśli współczesnej (*1979*,* 1982), *Bóg jako Dobro najwyższe w ujęciu św. Augustyna* (1980), *Drogi ku Bogu* (1983), *Wieki o Bogu* (1987), *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna* (1988), *Odkrywanie Boga* (1981), *Filozofia Boga* (1972, 1980) i wielu dziesiątkach studiów i monografii poświęconych tym zagadnieniom. Obecne, trzecie wydanie *Filozofii Boga* wynikło z potrzeby wprowadzenia wielu uzupełnień oraz dalszych zmian.

Od kosmologu do antropologii. Ks. S. Kowalczyk koncentruje uwagę w swej książce głównie na kosmologicznych i antropologicznych argumentach dowodzących istnienia Boga. Wyraźnie rozgranicza, co jest *novum* w porównaniu z innymi pracami, tj. argumenty ontologiczno-kosmologiczne od antropologicznych, prezentuje je w kolejnych dwóch spośród czterech obszernych rozdziałów. Związane jest to z temporalizacją owych argumentów w dziejach myśli katolickiej.

Argumenty kosmologiczne wywodzące się od Arystotelesa i nawiązujące do Tomasza z Akwinu uznaje się za tradycyjne, bardziej pierwotne. Otóż punkt wyjścia „współczesnego teizmu jest coraz częściej inny: nie kosmologiczny, lecz antropologiczny. Punkt ciężkości w filozofii Boga przesuwa się z fizyki i kosmologii do antropologii. Wiele prac, publikowanych ostatnio z zakresu teodycei, obszernie uwzględnia elementy antropologiczne. Podyktowane jest to faktem, iż dla wielu współczesnych ludzi klasyczne argumenty za istnieniem Boga są psychologicznie nieprzekonywające. Jednym z powodów jest ich terminologiczne powiązanie z kosmologią arystotelesowską. Koneksje te nie dotyczą meritum argumentacji i nie podważają jej wartości spekulatywnej, ale mimo to pomniejszają psychologiczną «czytelność» tego rodzaju motywacji" (s. 345).

Od indukcji do redukcjonizmu filozoficznego. Praca ks. S. Kowalczyka charakteryzuje się wysoką samoświadomością metodologiczną. Autor wskazuje bowiem, że prezentowane w jego książce argumenty z zakresu filozofii Boga, wchodzące w obręb teologii, mają charakter redukcyjny, i z tego względu wnioskowanie nie przynosi pewności, lecz jedynie prawdopodobieństwo. Każde dowodzenie o charakterze indukcyjnym nie znosi, w świetle metodologii nauk empirycznych, sceptycyzmu teoriopoznawczego (D. Hume, K. Popper, T. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend). Autor przytacza też poglądy B. Russela, przekonującego za Hume'em, iż argumenty za istnieniem Boga zawierają błąd logiczny, gdyż przesłanki przyrodnicze nie upoważniają do głoszenia pewności Jego istnienia, chociaż takiej możliwości wcale nie wykluczają. Ks. S. Kowalczyk jest jednak zdania, że o pewności istnienia Boga przesądzają argumenty redukcyjne o charakterze filozoficznym. Wprawdzie reduk-

cjonizm przyrodniczy budzi pewne wątpliwości, to jednak znosi je, jego zdaniem, redukcjonizm filozoficzny odbiegający od rozumowań dedukcyjnych zawartych w logice indukcyjnej, stale podważającej prawomocność warsztatu metodologicznego i ostatecznych wniosków.

Czy zaprezentowane przez autora dowodzenie oparte na Redukcjonizmie filozoficznym" jest wystarczające, by w sposób pewny orzekać o istnieniu Boga, można się przekonać po lekturze omawianej książki. Autor pisze m. in., że w teodycei redukcja metafizyczna (inaczej filozoficzna) analizuje „elementy istotne «koniecznościowe» bytów. To co wiąże się z istotą bytu, jest konieczne i dlatego umożliwia wnioski pewne. Z charakteru bytu przygodnego wynika, iż musi on mieć przyczynę sprawczą jako dawcę istnienia. Gdyby takiej przyczyny byt przygodny nie miał, byłby wówczas bytem koniecznym i autonomicznym. Redukcja metafizyczna, penetrująca wewnętrzną naturę bytów, prowadzi zasadnie do wniosków pewnych. (...) Argumenty filozofii Boga należą jednak do rozumowań typu redukcyjnego, ich punktem wyjścia są zaobserwowane skutki poszukiwanej przyczyny. Skutki są zawsze mniej doskonałe od swej przyczyny, dlatego wychodząc od bytów przygodnych, wolno nam wnioskować o Bycie Koniecznym jako ich adekwatnej przyczynie" (s. 51).

Pewność i niepewność. Zaprezentowana argumentacja posiada wydźwięk tomistyczny, gdyż właśnie w przekonaniu większości tomistów, powyższe wnioskowanie prowadzi do pewności istnienia Boga. Uważają oni, że owa konkluzja o charakterze spekulacyjnym znosi wszelkie wątpliwości, że daje „pewność teoretyczną, w odróżnieniu od pewności konwencjonalno-pragmatycznej" (s. 52).

Tego punktu widzenia nie podziela np. Gabriel Marcel, który wskazuje, że trudności związane z wiarą można przezwyciężyć poprzez przyjęcie założenia, że wszelka wiara, w tym także wiara religijna, wyklucza pewność jako taką. Pewność istnienia Absolutu wyklucza potrzebę wiary. Staje się w zasadzie stanowiskiem teoriopoznawczym, a nie aktem wiary. Pewność znosi wiarę. Wiedzie do negatywnego dla religii optymizmu teoriopoznawczego. Zanika rozwój religii i wiary, a pojawiają się tylko kolejne badania (metafizyki bądź ontologie regionalne w rozumieniu M. Heideggera), dopełniające jedynie wiedzę o świecie, którego źródła, przyczyny i cel — a więc to, co najważniejsze — są już z góry znane.

Przeciwny takiemu rozumowaniu jest z kolei egzystencjalista niemiecki Peter Wust, wzmacniający *(implicite)* antropologiczną (psychologiczno-subiektywistyczną) koncepcję pewności istnienia Boga, prezentowaną przez ks. S. Kowalczyka. Uważa on bowiem, że wprawdzie z racjonalnego i filozoficznego punktu widzenia problemu pewności, istnienia Boga nie można postawić, to jednak — skoro Absolut chrześcijański gości w naszym sumieniu i oddziałuje na nasze myślenie—jest sens, przynajmniej na gruncie religii, zastanawiać się czy istnieje, czy też nie, rozpatrywać Jego status ontologiczny. Jeśli filozofia zaprzecza możliwości badania tego zagadnienia, to rozważania teologiczne ukazują ją w perspektywie co najwyżej połowicznej „pewności i jasności" istnienia Boga w ogóle. Podczas gdy dla człowieka wierzącego — *homo religious,* rozpatrującego te sprawy wyłącznie w świetle metafizyki religijnej — wątpliwości być nie może i nie powinno, gdyż doświadcza on stale i nieprzerwanie Boga jako istotę „osobowo-żywą". W takim przypadku, pod-

kreślą P. Wust, mamy do czynienia — niezależnie od stopnia natężenia religijnego — „z żywym, egzystencjalnym stosunkiem człowieka wierzącego do żywego Boga, który jako twór wiary, miłości i łaski w dramacie zbawienia, jest dla duszy punktem wyjścia i punktem docelowym całego jego wewnętrznego życia duszy" (P. Wust: *Niepewność i ryzyko.* Warszawa 1995, s. 123).

Myślę, że pewność istnienia Boga, głoszona na podstawie argumentów antropologicznych przez ks. S. Kowalczyka, jest jednak konstatacją na wskroś religijną, tzn. stanowi w gruncie rzeczy wyznanie wiary, podobnie jak filozofia tomistyczna, która nasycona jest przemyśleniami z zakresu Summy teologicznej. W filozofii konfesyjnej bowiem występuje często, tak jak u Augustyna i Tomasza, przemieszanie porządku wiary i rozumu, religii i przyrodoznawstwa, teologii i filozofii. Autor wyraźnie podporządkowuje — odczuwanej przez niego i charakterystycznej dla zbiorowości ludzi wierzących, wewnętrznej potrzebie doświadczenia *sacrum* — argumenty natury ściśle subiektywnej, nazywając je antropologicznymi. „Dynamika umysłu i woli, ujęta w jej ontycznych podstawach, pozwala wnioskować o istnieniu osobowej Przyczyny sprawczej. Argumenty antropologiczne wskazują na Boga jako osobę, rozumną i wolną, z którą można nawiązać wewnętrzny kontakt odpowiadając na jej wezwanie. Trudno dotrzeć do Boga wówczas, jeżeli się zignoruje świat ludzkiej duszy: jej przeżycia, aspiracje, bogactwo umysłu i woli. Nie tyle sam świat ile raczej obecność człowieka w świecie stawia problem Boga" (s. 435).

Niezależnie od tego, czy kontekst uzasadnienia przekona czytelnika, czy też nie, należy się z nim koniecznie zapoznać, ponieważ charakteryzuje się wysoką kompetencją merytoryczną, rzadko spotykaną erudycją, rzetelnością warsztatu metodologicznego, uczciwością w sposobie prezentacji argumentów za i przeciw głoszonym poglądom.

Książka jest świadectwem wysokiego poziomu edukacji filozoficznej w uczelniach katolickich. Wprawdzie owa edukacja jest zorientowana konfesyjnie i kłóci się z lansowanym przez Kazimierza Twardowskiego i szkołę lwowsko-warszawską modelem uprawiania filozofii, to jednak trzeba się z pracą ks. S. Kowalczyka zapoznać, chcąc pogłębić wiedzę o filozofii w ogóle, sposobach jej uprawiania oraz o zawartości merytorycznej przedmiotów filozoficznych wykładanych na różnych polskich uniwersytetach.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

MAŁGORZATA KOWALSKA

KARTEZJUSZ ORZEŹWIAJĄCY

René Descartes: *Listy do księżniczki Elżbiety.* Z języka francuskiego przełożył, wstępem i przypisami opatrzył J. Kopania. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, 163 s.; *Listy do Regiusa i Uwagi o pewnym pisemku.* Z oryginału łacińskiego przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Jerzy Kopania. Warszawa, PWN, BKF, 1996, 141 s.

Przypadająca na ten rok 400 rocznica urodzin Descartesa jest we Francji obchodzona z wielką pompą, w Polsce zaś - mija niepostrzeżenie. Tym większe uznanie należy się Wydawnictwu Naukowemu PWN, któremu zawdzięczamy dwie nowe publikacje w serii Biblioteki Klasyków Filozofii. Na przełomie lat 1995-1996, w odstępie niespełna roku, ukazały się, tworząc coś na kształt ram rodzimych obchodów Roku Kartezjańskiego, dwa tomiki listów Descartesa w bardzo dobrym przekładzie Jerzego Kopani, który jest też autorem kompetentnych i ciekawych wstępów do obu wzmiankowanych dziełek.

Prace te zawierają listy pisane przez Descartesa do znanych wówczas i znakomitych, a dzisiaj niemal kompletnie zapomianych, bardzo skądinąd różnych adresatów: do księżniczki Elżbiety, córki Fryderyka V, wnuczki Jakuba I Stuarta, oraz do Henrika van Roya, (Henri Le Roy), z łacińska Henricusa Regiusa.

Znakomitość tej pierwszej, choć pomnożona świetnym ponoć wykształceniem i znaczną inteligencją, wynikała już i nade wszystko z urodzenia, nawet jeśli polityczne znaczenie księżniczki i jej rodziny topniało z roku na rok. Ojciec Elżbiety, Fryderyk, nie tylko okazał się niezdolny do utrzymania korony czeskiej, którą mu swego czasu powierzono, ale też rychło stracił dziedziczny Palatynat, a wreszcie zmarł, gdy księżniczka miała ledwie 14 lat. Rodzina usiłowała odzyskać wpływy, jednak z marnym skytkiem. Mimo wszystko, Elżbieta należała do możnych tego świata - do „Ich Wysokości", co z punktu widzenia filozofa szukającego wsparcia dla swych kontrowersyjnych poglądów musiało mieć znaczenie. Jeśli dodać do tego wielką ponoć urodę księżniczki, zresztą znacznie od Descartesa młodszej, łatwo pojąć satysfakcję, jaką musiał on czerpać z tej korespondencji. Nie dziwi zatem kurtuazja, każąca filozofowi przyznawać Elżbiecie walory ducha i umysłu przewyższające jego własne, ani liczne wyrazy jego troski o książęce samopoczucie i sytuację całej rodziny. Wolno domniemywać (folgując pokusie, do której forma listów wybitnie skłania), iż poza szczerą sympatią, wdzięcznością za okazane sobie zainteresowanie, a nawet niekłamanym uznaniem dla jej - niezwykłego na owe czasy - zacięcia intelektual-

nego, w uczucia filozofa do księżniczki wplatało się tyleż snobizmu, co zwykłej męskiej fascynacji.

Znakomitość drugiego adresata, Regiusa, była zgoła odmiennego rodzaju, a też po prostu bardziej problematyczna, stąd i stosunek do niego Descartesa, znajdujący odbicie w korespondencji, miał inny charakter. Jako prosty - choć nader niepokorny i z tego bodaj powodu popularny wśród studentów - profesor z Utrechtu, Regius zapewne nigdy nie zwróciłby uwagi Descartesa gdyby nie fakt, iż jego niepokora (śmiałe poczynanie sobie ze scholastycznymi dogmatami) znalazła w którymś momencie pożywkę w pismach Descartesa właśnie. Nie będąc w gruncie rzeczy nigdy kartezjaninem, a raczej spadkobiercą odrodzeniowego empiryzmu i materializmu, Regius dostrzegł w filozofii, a ściślej w fizyce Descartesa szansę na oderwanie badań naukowych od kategorii scholastycznych. Sam Kartezjusz nieopatrznie uwierzył, że Regius stanie się głównym propagatorem jego filozofii w uniwersytecie Utrechckim. Wiązał z tym, jak się zdaje, znaczne nadzieje - tak znaczne, że nie tylko kazały mu służyć Regiusowi radą w jego potyczkach z holenderskimi „konserwatystami", ale też przeszkodziły mu w porę dostrzec faktyczne różnice poglądów, dzielące go z protegowanym.

W stosunkach z Regiusem Descartes wyraźnie zajmuje pozycję mistrza, najpierw pobłażliwego, potem zirytowanego, a w końcu poważnie zagniewanego - czego nie jest w stanie przesłonić kurtuazyjne „Przesławny Mężu", od jakiego zwykle rozpoczyna swoje epistoły. W istocie Regius zawiódł pokładane w nim nadzieje. Najwyraźniej mało przejmował się radami Kartezjusza, własne batalie staczał po swojemu, a w końcu - wbrew Descartesowi - opublikował dzieło *Fundamenta physices,* które ten ostatni uznał za zdradę prawdziwej, tj. jego własnej, filozofii. Regius kwestionował tam Kartezjański dualizm, co gorsza sugerując, że dusza jest modyfikacją ciała. Kartezjusz postanowił zdecydowanie odciąć się od tych herezji. Rozgoryczenie i niechęć do niewiernego ucznia sięgnęły tak daleko, że podyktowały mu listy do innych korespondentów, w których oskarżał Regiusa nie tylko o przeinaczanie jego myśli, ale też - tam, gdzie przeinaczenia nie było - o cyniczny plagiat Przyjaźń oparta na intelektualnym interesie i na swoistym *qui pro quo* skończyła się zatem w sposób żałosny, by nie powiedzieć żenujący. Ujmując rzecz w kategoriach czysto ludzkich, a nie filozoficznych, winy - jak zwykle w takich wypadkach - należy pewnie szukać po obu stronach, choć wiele przemawia za tym, że to raczej Descartes zgrzeszył despotyzmem, jeśli nie po prostu przewrażliwieniem.

W sumie, dwa tomiki *Listów* pozwalają niechybnie dojrzeć twarz Kartezjusza-człowieka. W przypadku postaci tak czcigodnej i, po prawdzie, po trosze zmurszałej w swoim kostiumie klasyka - „ojca filozofii nowożytnej", już to samo daje efekt orzeźwiający. Co prawda nawet podstawowe teksty Kartezjusza, zarówno *Rozprawa o metodzie,* jak i *Medytacje o pierwszej filozofii,* mają po trosze charakter opowieści o życiu i osobistych zmaganiach, ale prywatność „cogito" polega tam - nieuchronnie - formalizacji, wręcz instytucjonalizacji, stając się indywidualnością myśli w ogóle. Opowieść o konkretnych perypetiach pewnej świadomości przekształca się w *Bildungsroman* o uniwersalnym znaczeniu, w przypowieść filozoficzną na miarę Platońskiej metafory jaskini, w parabolę - bez czego nie miałaby przecież żadnych wartości filozoficznych. Natomiast *Listy* ukazują „cogito" w wymiarze nie podda-

jącym się - lub poddającym się tylko częściowo - filozoficznej uniwersalizacji. W tym sensie pokazują „kuchnię" i drugą stronę filozofowania. Kuchnię, która niekoniecznie przeczy salonowi, ani go nie pozbawia blasku, rzucając cień, ale która w specjalny sposób przydaje mu wielowymiarowości. W jej świetle salon ożywa, przestaje przypominać wyblakłą rycinę z podręcznika.

Ożywienie nie polega zresztą wyłącznie ani przede wszystkim na tym, że spoza oficjalnych rysów Ojca Nowożytnego Racjonalizmu wyłania się człowiek ze wszystkimi swoimi słabościami. Lektura Listów - wszelkich w ogóle listów pisanych przez „sławnych ludzi" - może oczywiście pobudzać zapał „odbrązowiaczy", Heglowskich „kamerdynerów". Tym, którzy patrzą z tej perspektywy, prywatne fascynacje i irytacje Descartesa wydadzą się pikantne, a w porywach nawet gorszące. Bądźmy jednak uczciwi. *Listy* Kartezjusza mogą służyć „kamerdynerskiej" lekturze tylko przy silnej motywacji czytającego. W gruncie rzeczy są mało sensacyjne. Człowiek, jaki sposa nich wyziera, bez wątpienia różni się od posągu, ale bez trudu daje się pogodzić z filozofem. Nie tylko dlatego, że mimo wszystko zdaje się panować nad emocjami, ale i dlatego - dlatego zwłaszcza - że jego listy mają ostatecznie charakter filozoficzny. W końcu nie z racji na samo nazwisko autora mogły ukazać się i mają sens w serii Biblioteka Klasyków. Ta kuchnia dlatego oświetla salon, że łączy się z nim szerokim przejściem. Tak naprawdę Kartezjusz rzadko i na marginesie wspomina w swoich listach o sprawach nie mających bezpośrednio związku z jego filozofią zasadniczo listy, jak wszelkie inne pisma, służą mu do wyjaśniania własnej myśli, precyzowania punktów spornych, a nawet - i w tym ich rola jest tyleż niedoceniona, co nieoceniona - jej rozwijaniu. Dlatego powinny zainteresować wszystkich, którzy chcą mieć po prostu mniej ograniczone pojęcie o Kartezjańskiej filozofii.

Z tego punktu widzenia znaczenie poszczególnych listów jest oczywiście nierówne. Największe mają chyba te, pisane do księżniczki Elżbiety, w których Descartes wykłada poglądy składające się na jego etykę. Robi to w tym miejscu po raz pierwszy - nie licząc trzeciej części *Rozprawy o metodzie,* gdzie mowa jest tylko o „moralności tymczasowej" - i po raz ostatni, komentując *De vita beata* Seneki. Dla kogoś, kto nie chce poprzestać na dość powszechnym wyobrażeniu o Kartezjuszu jako myślicielu bez etyki, stanowią źródło niezastąpione. Wbrew oczekiwaniom, myśliciel nie poprzestaje tu na pochwale kierowania się własnym rozumem także w życiu praktycznym. Nie powtarza też po prostu tez stoickich. Choć wykład jest z konieczności sumaryczny i pozostawia wiele wątpliwości, daje jednak wgląd we wcale oryginalną myśl etyczną, opartą na uznaniu dobroci Boga, nieśmiertelności duszy, ogromu wszechświata i tego, „że nie można bytować samotnie, a więc jest się w rezultacie jedną z cząstek wszechświata, a nadto w szczególności jedną z cząstek tej ziemi, tego państwa, tej społeczności, tej rodziny, z którą jesteśmy złączeni siedzibą, przysięgą, uznaniem". Ostatecznie najwyższym szczęściem jest tu zadowolenie umysłu, ale osiągane w sposób nieporównanie mniej egoistyczny niż u stoickich mędrców, a także mało indywidualistyczny we współczesnym sensie terminu „indywidualizm". Warto pomyśleć nad stosunkiem tej etyki do, z jednej strony, rozmaitych etyk współczesnych (anty- lub neo-fundamentalistycznych) i, z drugiej strony, do tego, co zwykło się nazywać kartezjańskim systemem. Nie wydaje się, by

między różnymi odnogami refleksji Descartesa istniała jakakolwiek sprzeczność, ale sposób, w jaki jego epistemologia, metafizyka, fizyka i etyka oświetlają się nawzajem, zasługuje na poważną analizę.

W tym kontekście niemałego filozoficznego znaczenia nabiera też historia nieporozumień między Descartesem a Regiusem. Jak słusznie chyba pisze Jerzy Kopania, narastająca irytacja Kartezjusza miała w tym wypadku podłoże nie tylko i nie tyle ambicjonalne lub koniunkturalne (obawa Descartesa przed przypisaniem mu, z winy Regiusa, poglądów niezbyt już nieprawomyślnych), ile merytoryczne. Zdrada Regiusa polegała w istocie na tym, że lekce sobie ważył Kartezjańską metafizykę z jej naczelną tezą o całkowitej odrębności substancji myślącej od cielesnej. *Listy do Regiusa,* a skądinąd także *Listy do księżniczki Elżbiety* dowodzą, że tezę tę Descartes traktował niezwykle poważnie. Choć ściśle, a tajemniczo związana z ciałem, dusza ma być z istoty absolutnie suwerenna. Czyż inaczej mogłaby panować nad namiętnościami? Czy mogłaby być podmiotem moralnym? Czy, co więcej, mogłaby stanowić siedzibę idei jasnych i wyraźnych, o prawdziwości gwarantowanej przez Boga? Uderzając w dualizm, Regius uderzał w podstawy Kartezjańskiego myślenia, w metafizykę, która miała być punktem wyjścia, a nie dowolnym uzupełnieniem fizyki. Która miała być również punktem wyjścia etyki. Regius zapoczątkował tradycję „okrajania" Kartezjańskiemu systemu z wątków „nienaukowych". Ale to znaczy właśnie - odcinania jej od własnych podstaw. Tych samych, przynajmniej z ducha, do których na początku naszego stulecia będzie chciał wrócić Husserl. Wszystko wskazuje na to, że bezowocnie. Tylko co z tego wynika?

„Późniejszy rozwój nauki europejskiej - pisze Jerzy Kopania - dokonywał się na drodze zapoczątkowanej przez Regiusa; doprowadziło to z jednej strony do wspaniałego rozkwitu empir ycznych gałęzi wiedzy, z drugiej jednak odcięcie się od korzeni refleksji filozoficznej doprowadziło do stechnicyzowania nauki i jej wyobcowania z kontekstu spraw ludzkich w stopniu zagrażającym samemu człowiekowi". Z tej dwuznacznej sytuacji na ogół dość dobrze zdajemy sobie dzisiaj sprawę. Mniej powszechna wydaje się świadomość, że Descartes co najwyżej mimowolnie i wbrew woli przyczynił się do nadania naszej nowoczesnej kulturze charakteru pozytywistyczno-scjentystycznego. Modna ostatnimi czasy krytyka neokonserwatywna i głęboko-ekologiczna w istocie czyni z autora *Medytacji* głównego oskarżonego w procesie Oświecenia. Jedną z korzyści płynących z opublikowania *Listów* jest to, że przynajmniej utrudni ferowanie łatwych wyroków. Inną, bez wątpienia bardziej istotną, byłaby zachęta do przemyślenia po raz kolejny sytuacji, w jakiej znalazła się filozofia i kultura po owym„odcięciu korzeni"; do refleksji nad skutkami, ale także nad przyczynami współczesnego zapomnienia o metafizyce. W prosty „powrót do podstaw" mało kto już wierzy. Warto jednak wracać do Kartezjusza i podejmować z nim dialog, by pomyśleć nad wyjściem lub wyjściami, jakie nam jeszcze pozostały. Otrząśnięci z kurzu, jakim pokrywają się wskutek naszego własnego intelektualnego niedbalstwa, klasycy działają zdecydowanie bardziej ożywczo niż większość współczesnych „autorytetów", powtarzających z grubsza tyle, że filozofia się skończyła, a nawet nie zaczęła, bo w gruncie rzeczy - pod zwałami modyfikacji - nigdy jej nie było. A jednak...

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

MAGDALENA MICHALIK

FILOZOFIA CODZIENNOŚCI

Maria Szyszkowska: *Stwarzanie siebie.* Warszawa, Interlibro, 1994, 195 s.

„Człowiek może znacznie więcej niż mu się wydaje. I znacznie więcej niż mu się na co dzień chce. Niech zatem zdąża do najwyższych wartości”[1].

Dla przeciętnego zjadacza chleba filozofia dawno przestała być tym, czym być powinna i czym była wcześniej — przestała być nauczycielką życia. Obecnie w powszechnym przekonaniu stała się ona zamkniętą, niezrozumiałą dla zwykłyczh ludzi (tzn. nie filozofów) gałęzią wiedzy uprawianą przez specjalistów. Przeciętny człowiek, nie rozumiejąc filozofów i tym samym nie mając z nich w swoim życiu pożytku, podważa zasadność samej filozofii jako sztuki dla sztuki. Filozofowie jakby zapomnieli, że oświecenia wymagają przede wszystkim „głupi”, bo przecież „uczonych” nauczać nie trzeba.

Współczesnym człowiekiem, zagubionym w powodzi codziennych informacji, nauczanym przez telewizję proponującą sprzeczne wartości i wzory, interesuje się właściwie tylko psychologia. Mówi ona człowiekowi o mechanizmach nim rządzących, o prawach jego rozwoju i jego upadku — pomaga mu zrozumieć, kim jest. Jednak nie może ona zastąpić filozofii, bo nie mówi, jak żyć, nie nadaje ludzkiemu życiu sensu, nie stawia go twarzą w twarz wobec świata wartości i bytu. Od tej funkcji filozofii nie uchyla się autorka recenzowanej tu książki.

Maria Szyszkowska jest wykładowcą filozofii prawa oraz filozofii współczesnej w Uniwersytecie Warszawskim na wydziale prawa, zaś wcześniej pracowała na wydziale filozoficznym Uniwersytetu w Wiedniu. Do jej prac należą m. in. *Neokantyzm* (1970), *Człowiek wobec siebie i wobec innych* (1979), *Twórcze niepokoje codzienności* (1992).

Przekonanie, że poznając własną wewnętrzną prawdę, możemy wspomóc własny rozwój, od początku przyświeca autorce omawianej książki. Powracającym motywem jest niezgoda na rezygnację z własnego ja oraz niezgoda na poddawanie się zastanemu stanowi rzeczy. W zamian autorka postuluje twórczą autokreację. Pomocą w tworzeniu siebie zgodnie z indywidualnymi właściwościami jest — zdaniem M. Szyszkowskiej—filozofia, z której „powinno czerpać się wartości, które

[1] M. Szyszkowska: *Stwarzanie siebie.* Warszawa 1994, s. 158.

nadają naszemu istnieniu inny wymiar" (s. 7). *Stwarzanie siebie*—czytamy w słowie od autora — zawiera rozważania z dziedziny, którą autorka nazwała filozofią codzienności.

W opinii wielu, filozofia jest wiedzą odległą od rzeczywistości. M. Szyszkowska podważa ten sąd, twierdząc, że w związku z niepokojami codzienności, rośnie potrzeba praktycznego korzystania z filozofii. Na tę potrzebę odpowiada właśnie filozofia codzienności, która pozwala zrozumieć, że cywilizacja dostatku dóbr materialnych nie jest i nie może być tożsama z okresem szczęśliwości, bowiem warunkiem tej ostatniej jest kontakt z drugim człowiekiem, a nie z rzeczami. Tak pojęta filozofia ma za zadanie pomóc w wyzwalaniu się z błędnych opinii funkcjonujących w społeczeństwie i z wadliwej hierarchii wartości. Dobrem najwyższym jest w niej samo istnienie ludzkie. „Uczy żyć zgodnie z powinnościami i przeżywać radość właśnie z tego powodu" (s. 185).

Szyszkowska swą filozofię codzienności umieszcza na pograniczu filozofii kultury, filozofii twórczości, aksjologii, filozofii prawa i człowieka. Filozofia codzienności przekłada uniwersalne prawdy o człowieku na język bardziej konkretny. Jej celem jest formowanie w jednostkach określonych wartości, które istotnie wpływają na stosunki między ludźmi. Oddziaływuje nie tylko na umysł, ale także na wrażliwość, uczucia i intuicję jednostek, bowiem operuje różnorakimi środkami sięgającymi do sztuki, litetarury czy poezji. Co więcej, „powinna być ona także sumą szczerych refleksji i wyrażać to, co w nas umyka możliwości zracjonalizowania" (s. 160).

Zgodnie z regułami tak pojętej filozofii codzienności, Szyszkowska w kolejnych rozdziałach swej książki rozważa problem jednostkowej autokreacji, zarówno w sferze intelektu, jak i uczuć. Rozdziałów w omawianej książce jest aż 27. Nie ma potrzeby, aby wymieniać je wszystkie. Jednak do najciekawszych, moim zdaniem, należą następujące: *Niepokój; Osamotnienie; Pomóc sobie; Narzekanie na los; Podejmowanie decyzji; Filozofia codzienności; Lustra; Niezgoda na przemijanie.* W zakresie kształtowania uczuć autorka akcentuje rolę empatii, posiadanie której uważa za konieczne dla pełnego i harmonijnego rozwoju poszczególnych jednostek.

Pełna autokreacja jest dla autorki czymś, na co każdy z nas tak czy inaczej jest skazany. Nie jest ona łatwa, bowiem wymaga trudu i odwagi, aby przeciwstawić się otoczeniu, które popiera zachowania stereotypowe i jest przeciwnikiem tych, którzy podążają nieprzetartą jeszcze ścieżką. Ponadto konieczna jest wiara w siebie i umiejętność słuchania siebie (rozpoznanie własnej niepowtarzalnej prawdy), oraz umiejętność słuchania i wczuwania się w innych (empatia).

Co prawda każdy z nas jest sam ze sobą jako zadaniem do zrealizowania, każdy jest samotny na ścieżce swego rozwoju, to jednak izolacja od innych i skupienie się jedynie na sobie nie może wspomóc naszego wzrostu, a przeciwnie — uniemożliwia go. Nie tylko chodzi tu o słuszne potępienie egocentryzmu. Każdy z nas jest samotną wyspą, a jednocześnie potrzebuje być częścią jakiejś wspólnoty: rodziny, firmy, narodu itd.

Wielu próbuje uciec od trudnego obowiązku stwarzania siebie. Idąc po najmniejszej linii oporu, dają się „wtłoczyć" społeczeństwu w stereotypowe zadania i role, oczekując, że uda im się łatwo i przyjemnie, a może i szczęśliwie przeżyć życie.

Ucieczka od własnego rozwoju, co autorka mocno akcentuje w swej książce, nie jest jednak możliwa. Uciekając w łatwe życie, naprawdę uciekamy w gorycz i rezygnację, które są reakcją na to, że zrobiliśmy ze sobą tak niewiele.

Wydaje się, że tematy poruszane w książce to treści znane, choćby np. z lektury dzieł Marcela. Jednak sposób ich prezentacji: bardzo krótkie a zarazem szczegółowe rozdziały, sprawia, że przekazane w książce treści są świeże, a niekiedy nowatorskie (np. r. *Lustra, Oddziaływanie otoczenia).* Nie bez znaczenia jest też język, jakim posługuje się autorka. Zgodnie z wyłożonymi przez siebie zasadami filozofii codzienności, jest on konkretny, odwołujący się do przykładów ze sztuki, literatury, poezji. Jednak decydujące znaczenie ma forma, jaką autorka obrała, tj. forma eseju. Dzięki niej **książka jest przejrzysta i zrozumiała dla każdego. I** o to powinno właśnie chodzić filozofom. Jeżeli filozofia ma mieć wływ i znaczenie dla przeciętnego człowieka, to powinna być przede wszystkim zrozumiała oraz winna podejmować zagadnienia życiowo istotne i najważniejsze dla każdego. Takim zagadnieniem jest bezsprzecznie problem autokreacji. Wreszcie należy dodać, że temat książki (tworzenie siebie jako twórczej, w pełni realizującej się jednostki), jak i aspekt psychoterapeutyczny (odprężenie wewnętrzne), jaki wywołuje ona u czytelnika, wskazuje na jej związek z psychologią jako nauką bezpośrednio zainteresowaną kreowaniem człowieka. Zresztą autorka nie wypiera się swoich pozafilozoficznych inspiracji, często powołując się np. na K. Dąbrowskiego.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

CEZARY MORDKA

KOŁAKOWSKI U SWYCH ŹRÓDEŁ

Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Red. S. Jedynak. Radom, Radomskie Towarzystwo Naukowe, 1995, 254 s.

1. Rada Miejska, nadając w dniu 28 X 1993 roku Leszkowi Kołakowskiemu tytuł Honorowego Obywatela miasta Radomia, przyczyniła się do najazdu filozofów na ten nieco senny intelektualnie gród. Owocem konferencji odbytej 27 V 1994 roku jest wydana przez Radomskie Towarzystwo Naukowe książka *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego.*

Teoretyczne dokonania L. Kołakowskiego budzą w Polsce (i poza nią) mocny oddźwięk. Uchodzi on za niiekwestionowany autorytet nie tylko jako filozof i historyk filozofii, ale także jako religioznawca. I chociaż konkuruje z nim o rząd dusz ostatnio coraz chętniej czytany Zygmunt Bauman, to i tak lista poświęconych mu publikacji wzrasta lawinowo.

Radomska konferencja była sceną wielopokoleniowego (!) już sporu o wartość idei jakie głosi Kołakowski. Filozofowie najmłodszej generacji mogli konfrontować się z tymi, którzy zdobywali biegłość w sztuce filozofowania w czasie, gdy on dopiero rozpoczynał swoją działalność. Przybyli teoretycy z Lublina, Warszawy, Gdańska, Opola i Wrocławia.

Książka, wobec rozmaitości poruszanych kwestii, została podzielona na trzy części: Filozofia i kultura; Religia i filozofia; Filozofia moralności. Zawiera także Wprowadzenie i Bibligrafię prac L. Kołakowskiego za lata 1947-1995.

2. Podział dobrze oddaje rodzaj poruszanych zagadnień, choć niektóre teksty pozostają w związkach między-działowych. Artykuł Zofii Rosińskiej (Uniwersytet Warszawski), dotyczący idei filozofii w *Obecności mitu* bezpośrednio wiąże się z rozważaniami Anny Borowicz o chrześcijańskiej i stoickiej interpretacji teoretycznych eksploracji Kołakowskiego. Klarowna analiza statusu filozofii dokonana przez Zofię Rosińską *(Mityczność filozofii)* ujawnia problematyczność tej refleksji nie mieszczącej się całkowicie w obszarze mitu, ani w sferze technologicznej obróbki świata. Przyjęte jednak zostało bardzo problematyczne założenie, iż Kołakowski w swej pracy myślowej poszukuje samoidentyfikacji. Nie sądzę, iż taką tezę można obronić na podstawie analizy tekstów filozofa.

Natomiast Anna Borowicz (Uniwersytet Gdański) starała się uchwycić sens filozoficznych działań Kołakowskiego od *Obecności mitu* do *Horroru metaphisicus.* Sądzi ona, że możliwa jest interpretacja stoicka (niezależność filozofii), oraz chrześcijańska („optowanie za odrodzeniem mitu religijnego i metafizyki"). Cie-

kawy pomysł interpretacyjny został przedstawiony na 4, 5 strony, co zagęściło treść i utrudniło jej odbiór.

3. Lech Grudziński (UG), Leszek Dąbkowski (UWr), Halina Rarot (UMCS) i Jan Krasicki (UO) dokonują prześwietlenia tekstów Kołakowskiego z punktu widzenia tezy o zagrożeniu rozkładem naszej kultury, w której obserwujemy nieustanne „parowanie" sacrum. Lech Grudziński *(Dylematy ludzkiej egzystencji. Leszek Kołakowski jako krytyk współczesnej kultury)* w znakomitym merytorycznie tekście przedstawia panoramę poglądów autora *Obecności mitu* przy okazji badania jego przekonania o groźbie nadchodzącego barbarzyństwa. Tekst jest dopracowany koncepcyjnie — w punkcie wyjścia analiza kultury i przyczyn jej kryzysu, odrzucenie przez Kołakowskiego metafizyki, wskazanie na Boga religii, a nie na Absolut jako gwaranta przetrwania cywilizacji.

Zagrożeniami kultury, o których pisze Kołakowski, zajmuje się też Leszek Dąbkowski. Autor mocno akcentuje rolę tabu i sakrum jako wsporników moralności, brak możliwości rozstrzygnięć logicznych konfliktu *sacrum - profanum,* wreszcie wartość chrześcijaństwa utrzymującego w ryzach sprzeczne kulturowe tendencje. Sądzi on, iż wyniki analiz Kołakowskiego są implikowane normatywną oceną ludzkiej egzystencji, a także krytykuje ograniczenie się przez filozofa w badaniu przyczyn nihilizmu do jednego czynnika. Ostatnia partia tekstu dotycząca jednostkowej odpowiedzialności i związanej z nią niepewności charakterystycznej dla etyki bez kodeksu, jest niejasna. Autor odwołuje się do rozwiązań etycznych Kołakowskiego z *Małej etyki,* a więc minionego „okresu sceptycyzującego". Stąd, gdy pisze o braku stosowalności ogólnych zasad postępowania, oraz braku konieczności ich religijnego uprawomocmienia, myli się po prostu, jako że dzisiaj Kołakowski głosi już tezy odwrotne.

Halina Rarot podjęła się prześledzenia problemu rehabilitacji sakrum rozpoczętej przez Kołakowskiego pośrednio w *Obecności mitu* i kontynuowanego w następnych tekstach. O ile *Obecność mitu* ujawnia uogólnione znaczenie mitu, to w *Jeśli Boga nie ma...* Kołakowski zajmuje się wierzeniami. Według autorki, Kołakowski rehabilituje mitologie religijne niezbędne w kulturze dla jej przetrwania i zdolne zarazem do współistnienia z nauką. Tekst jest napisany sprawnie i spójnie, lecz zawiera, moim zdaniem, błędy interpretacyjne. I tak, Kołakowski nie określa religii jako doświadczenia sakrum, ale jako „(...) społecznie ustalony kult rzeczywistości wiecznej" *(Jeśli Boga nie ma...,* s. 9), nie uznaje też aktu percepcji religijnej za irracjonalny (autorka z irracjonalnością dodatkowo błędnie chyba kojarzy emocjonalność) - przeciwnie, akt doświadczenia sakrum zawiera element poznawczy! Wiara nie jest sprawą uczucia (u Kołakowskiego). I podobnie, u filozofa nie ma „wyboru" między opcjami „zależącego od nas samych", lecz inicjacja w opcję.

Kontekst kulturowy bada w artykule *Prolegomena do L. Kołakowskiego Jilozojii zła* Jan Krasicki. Tekst przypomina ataki Szestowa na rozum ujmowany jako Rozum i podejrzany o bycie rozsadnikiem zła, w tym także zła totalitarnego. Pasja z jaką autor podejmuje zagadnienie zła, pobudza do refleksji, lecz „natchniony" charakter tekstu utrudnia analizę.

Helena Eilstein (Warszawa) *(Nauka a mit prometejski),* w przeciwieństwie do J. Krasickiego, nie ma nic przeciw rozumowi, Oświeceniu i nauce (oczywiście, nie

w ich wulgarnych interpretacjach), jednak nie podziela punktu widzenia Kołakowskiego. Według autorki, nauka podważa dzisiaj mit gatunku ludzkiego jako podmiotu poznającego, który może rozwijać się bez żadnych ograniczeń. To dzięki niej wiemy, iż aby przeżyć, musimy harmonizować nasze przedsięazięcia z imperatywami przyrodniczymi. Systemy normatywne winny ten fakt brać pod uwagę. Wiedza przyrodnicza kompromituje też przekonanie o możliwości zbudowania bezkonfliktowego społeczeństwa. Co do Kołakowskiego, to — według Heleny Eilstein — myli on prawdę z pewnością (aby coś było prawdziwe, musi istnieć nieomylny podmiot), a także błędnie zaprzęga Boga do zagwarantowania sensowności badanych problemów. Nauka bowiem dostarcza dowodów na to, że poczucia moralne pojawiły się wcześniej od religii, nie sakrum, jak chce Kołakowski, jest więc ich źródłem. Wyewoluowały one w moralność z poziomu solidarności zwierzęcej. Niestety, nie wyjaśnia, co to znaczy, że „nauka dowodzi" (zważywszy na fakt, że żyjemy w ś wiecie post-postneopozytywistycznym i post-popperowskim), oraz jak doszło do autonomizacji poczuć moralnych. Autorka nie zgadza się z koniecznością zapaści kultury w związku z postawami ateistycznymi i antagonistycznymi, ani z tezą o poczuciu winy jako czynnika wymuszającego poddanie się nakazom moralności. Należy żałować, że tekst wystąpienia liczy zaledwie pięć stron.

4. Stanisław Jedynak (UMCS) oraz Ewa Wójcicka-Romaniuk (UMCS) skoncentrowali się na wątkach etycznych u Kołakowskiego. Stanisław Jedynak *(Leszek Kołakowski o przedmiocie etyki)* poddaje wnikliwej analizie *Małą etykę.* Rozważa bazę materiałową tekstu, przedmiot etyki, znaczenie sądów moralnych, niebezpieczeństwa monizmu etycznego, stosunek prawa i moralności, minima moralne, niezależność etyczną i potrzebę nowej etyki. Autor w zasadzie zgadza się z podstawowymi tezami powszechnie znanego opracowania Kołakowskiego, jednak poddaje je polemicznej krytyce. Rzecz dotyczy niejasności w sprawie dobra-w-sobie o jakim pisze Kołakowski, bezwarunkowego statusu niektórych norm (dla Stanisława Jedynaka wątpliwego, jak choćby konieczność niesienia pomocy bliskim w każdych warunkach), wreszcie kwestii zasad moralnych, które—zdaniem polskiego etyka — są sprawą wyłącznie ludzką. W tekście pośrednio widoczny jest zarzut zawężenia przez Kołakowskiego perspektywy badawczej, oraz wypowiedziane wskazanie na zasadę poszanowania życia, do której Kołakowski się nie odwołuje.

Ewa Wójcicka-Romaniuk pokazuje natomiast niezbędność (wbrew Kołakowskiemu) kodeksu etycznego. Każdy z nas, sądzi, rodzi się co prawda jako *tabula rasa,* ale nabywa określony kodeks i ciągle go wzbogaca. Autorka popełnia jednak poważne uchybienie, bo używa wyrażenia „kodeks" w różnych znaczeniach: wąskim i szerokim. Dzięki temu może powiedzieć: odrzucam kodeks, a etyka bez niego jest możliwa (w wąskim znaczeniu wziętym od Kołakowskiego), i zarazem akceptuję kodeks (w szerokim znaczeniu). Wątpliwości budzi owa *tabula rasa* (dzisiaj mało kto neguje istnienie struktur wrodzonych), oraz fakt posiadania kodeksów. Sądzę, że to nie ludzie mają kodeksy, ale raczej to one „mają" ludzi, i to nie jako normatywne zestawy oparte na odróżnieniu dobra i zła, ale na „programie" struktury cielesnej człowieka i potrzebach psychiczno-społecznych.

5. Jadwiga Mizińska (UMCS), Tadeusz Szkołut (UMCS) i Dariusz Karasek (KUL) w swoich tekstach nie tyle przedstawiają myśl Kołakowskiego, co odnoszą

się do niej z wyraźnie zaznaczonych, odmiennych punktów widzenia. J. Mizińska *(Wahadło Kołakowskiego)* dokonuje ciekawej interpretacji namysłu filozofa za pomocą metafory wahadła wziętej z U. Eco *Wahadło Foucaulta.* Przesłanie Eco i Kołakowskiego jest w istocie, według autorki, to samo: umysł ludzki obsesyjnie poszukuje sensu, porządku, planu. Interpretacja pism Kołakowskiego za pomocą obrazu wahadła musi brać pod uwagę nie tylko całość tradycji (w tym filozoficznej), nie tylko osobiste doświadczenie, ale także historię konkretnej wspólnoty, w której żyje on i tworzy. Te trzy płaszczyzny wiąże w przypadku Kołakowskiego właśnie metafora wahadła. Nie oznacza ona jednak niezdecydowania czy dynamizmu **stale** poszukującej filozoficznej świadomości (wszak i wahadło ma stały punkt zawieszenia). Filozoficzny namysł w wersji Kołakowskiego, sądzi Mizińska, postępuje za Pascalem w jego przyjmowaniu i przekraczaniu rozumu (czy czegokolwiek). Przekraczanie to ruch, a ruch odbywa się jako ruch wahadłowy. Lecz między czym a czym? Między nicością bytu a Absolutem, między absolutną prawdą a nihilizmem, między niepewnością wszelkich danych o świecie, a powiedzeniem światu: tak, między nieszczęściem a szczęściem, patosem i nędzą, wielkością i słabością człowieka. Filozofia Kołakowskiego to filozofia **świętego niepokoju.** A jednak sama autorka nie wytrzymuje nieustannego wahania, skoro w końcowych partiach tekstu proponuje uchwycenie się dobroci, oraz (konsekwentnie w manierze pascalowskiej) przypisuje Kołakowskiemu akceptację mitu miłości.

Jednak po *Horror metaphysicus,* jak sądzę, u Kołakowskiego nie ma już wahadła. Przeciwstawia on opcje dla wykazania, że metafizyka to czcza spekulacja, a spory ontologiczne są pozorne wobec faktu, że spierający oceniają rozstrzygnięcia tak, aby własne tezy preferować. Jakimś wyjściem jest wiara nie będąca jednak przedmiotem wyboru, lecz inicjacji. Jeśli już istnieją u Kołakowskiego wątki filozoficzne, to zbliżone do hermeneutyki. Nie mogę też zgodzić się z mitem miłości, który Kołakowski miałby akceptować — nie ma w jego tekstach niczego, co może taki sąd usprawiedliwić. Trzeba natomiast autorce przyznać rację, gdy odrzuca nihilizm jako bezpośrednią konsekwencję negacji istnienia Boga (końcowy wątek tekstu). Jednak Kołakowskiemu chodzi o to, że kiedy prawda, byt i dobro są dziełami ludzkimi odwoływalnymi, to świat musi być w istocie absurdalny (w sensie: głuchy), a filozofia musi zmieniać się w chwilozofię.

Zagadnieniem zbliżonym do poruszonego wyżej zajął się Tadeusz Szkołut w tekście *Czy Leszek Kołakowski jest postmodernistą?* Autor konfrontuje idee postmodernistyczne w nieuproszczonej wersji (najwyraźniej je akceptując) z —jak sądzi — wzrastającym konserwatyzmem Kołakowskiego. Tekst napisany jasno i zwięźle budzi kilka zasadniczych wątpliwości. Oto autor pisze wprost, że Kołakowski zaczyna uprawiać „Ecclesiodyceę", krytycznie ustosunkowując się do „prawdy świeckiego humanizmu", lecz nie do chrześcijańskiej. W tekście *Prawda i wolność, co pierwsze* przyjmuje szerokie rozumienie pojęcia „prawda" zastosowane także do przykazań moralnych, oraz, co ważniejsze, akceptuje tezę o osiąganiu autentycznej wolności przez jej podporządkowanie się. Zgoda Kołakowskiego odnosi się jedynie do chrześcijaństwa, a pomija choćby doktrynę marksistowską opartą na „wyższych racjach historycznych". Apologia wygłoszona przez Kołakowskiego wobec *Veritatis splendor* (bo tej encykliki tekst filozofa dotyczy) przemilcza fakt, iż. podporząd-

kowanie wolności prawdzie to popadnięcie w akceptację jej totalności i w następstwie zgoda na totalitaryzm. Postmoderniści z ich obroną wielości, różnorodności i tolerancji są w tym układzie anty totalitarystami. Szkołut sądzi, że stanowisko Kołakowskiego obezwładnia jedyne (choć niepewne) źródło naszej moralnej samowiedzy: **indywidualne** sumienie.

Poglądy postmodernistów są w artykule przedstawione z dużą znajomością rzeczy, przy nacisku na ich pragnienie „odczarowania świata", na postulat uznania jego przypadkowości, oraz przyjęcie konwencjonalności norm i zasad moralnych. Konieczna jest rezygnacja z języka pewności i prawdy jako jedynej, niezmiennej, powszechnie ważnej. Oczywiście, akceptacja takiego podejścia stwarza pewne niebezpieczeństwa, ale jest zarazem szansą dla rozwoju autentycznej moralności i rozkwitu cywilizacji w jej różnorodności (tu autor idzie za Zygmuntem Baumanem). Postmodernizm nie jest więc zarzewiem nihilizmu, lecz Solidarności, Wolności, Tolerancji i obowiązku wobec Innego.

Tadeusz Szkołut popełnia, jak sądzę, błąd nadinterpretacji poglądów Kołakowskiego zamieszczonych w tekście *Prawda i wolność, co pierwsze.* W tymże artykule autor *Horroru* rzeczywiście poszerza rozumienie prawdy o jej znaczenie Aksjologiczne, na tym jednak poprzestaje. Wbrew temu, co pisze Szkołut, nie opowiada się on za poglądem, iż autentyczna wolność jest osiągalna przez podporządkowanie prawdzie (w tym prawdzie chrześcijańskiej). Właśnie semi-pelagiańska sympatia Kołakowskiego, o której Szkołut wspomina, przeszkadza mu w tym. Inaczej mówiąc, nie tracimy wolności, gdy nie jesteśmy posłuszni prawdzie. Stąd wolność i prawda znaczą co innego. Intencją Kołakowskiego jest ujawnienie obowiązującego dylematu: albo prawda, dobro i byt są pojęciami które odnoszą się do czegoś, co zastajemy, albo my (podmioty) decydujemy o prawdzie, dobru i bycie. Jednak wtedy te słowa zaczynają mieć inne znaczenie: dobro, prawda czy byt stają się konwencjami (indywidualnymi, jak chcieli pragmatyści czy gatunkowymi, co proponował Marks).

Szkołut prawdopodobnie przeoczą różnicę między istnieniem norm etycznych jako zastanych a uznaniem, iż to ja sam wiem jakie normy czy prawdy obowiązują. Stąd jego afirmacja Tolerancji, Różnorodności czy Solidarności jest tylko konwencjonalną decyzją podległą w zasadzie dowolnej zmianie. Bezzasadność głoszonych poglądów znakomicie widać przy obronie indywidualnego sumienia przy jednoczesnym uznaniu umowności norm. Według Szkołuta, sumienie jest jedyną, choć omylną instancją, do której odwołujemy się w wyborach moralnych.

Dariusz Karasek w swoim tekście *Wzajemne odniesienie filozofii i religii w ujęciu Leszka Kołakowskiego* przeprowadza analizę namysłu filozofa w aspekcie ontologicznym, aksjologicznym i metodologicznym, uwzględniając ewolucję jego poglądów. Autor pisze, że Kołakowski zapomina o prawdzie ontologicznej, tymczasem wywód autora *Jeśli Boga nie ma...,* o warunkach sensownego posługiwania się pojęciem prawdy, jest właśnie bardzo zbliżony do jej rozumienia ontologicznego. Autor bez słowa komentarza zastępuje rzekome niedociągnięcia Kołakowskiego prostym zreferowaniem poglądów Tomasza z Akwinu.

6. Artykuł Mirosława Murata (UMCS) *Relacja Bóg—człowiek w filozofii Leszka Kołakowskiego,* choć interpretacyjnie poprawny, jest nieczytelny z powodu nieprzeniknionej stylistyki. Tekst Józefa Szymańskiego (WSI w Radomiu) przedstawia

cztery marginesowe *Refleksje na temat dzieła Leszka Kołakowskiego 'Główne nurty marksizmu'*.

7. W książce znajdujemy także tekst Wiesława Chudoby (nauczyciel z Radomia) o radomskich korzeniach Leszka Kołakowskiego i tegoż autora szczegółową *Bibliografię prac filozofa za lata 1947-1995.*

8. Oceniając całość materiałów zamieszczonych w omawianej publikacji trzeba stwierdzić, że ujawnia ona rzetelną, choć dyskusyjną percepcję prac filozofa. Sądzę, że warto ją nabyć i przeczytać.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

WITOLD M. NOWAK

IDEA HISTORII

R. G. Collingwood: *The Idea of History. Revised Edition with Lectures 1926-1928, edited with an Introduction by Jan van der Dussen.* Oxford University Press, Oxford 1994, 510 s.

W filozofii historii rozwielmożył się dziś postmodernizm: Hayden White, Hans Kellner, Franklin Ankersmit, Dominiek La Capra i inni. Problemy wyjaśniania w historii, koncepcja prawdy historycznej, realizm, zostały odsunięte na daleki plan, a często po prostu wyeliminowane. W filozofii i metodologii historii dokonał się zwrot lingwistyczny. Podstawową sprawą dla wielu autorów okazało się badanie narracji historycznej (stąd nazwa całego nurtu: narratywizm), jej figur stylistycznych, retorycznych tropów i strategii. Dla najbardziej skrajnych postmodernistów, jak La Capra, historia to tylko interpretacje, wszystkie równie dobre (bądź złe), choć jedne lepiej, drugie słabiej uzasadnione. Trzeba jednak w tym miejscu dodać, że nie wszyscy autorzy określający się lub określani jako narratywiści reprezentują postmodernistyczne podejście do narracji historycznej.

O ile w filozofii historii narratywizm jest dziś niewątpliwie wiodący i już w latach 70. wyparł tam filozofię analityczną, to w samej historiografii rzecz ma się inaczej. Generalnie historycy byli zawsze dosyć oporni na wpływy prądów teoretycznych. Nie tworzyli też sami koncepcji teoretycznych, wyjąwszy tych, którzy sami byli jednocześnie filozofami (E. Troeltsch, B. Croce, R. G. Collingwood). Podobnie nie dotknął ich postmodernizm. Tym zaś historykom, którzy dotychczas w nowym duchu pisali swoje mikrohistorie, jak E. Le Roy Ladurie swoją *Montaillou* (1975), czy C. Ginzburg swój *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI wieku* (1976), by pozostać przy pracach tłumaczonych na język polski, należy się szczere uznanie czytelnika. Są to książki ciekawe, wnikające w to, czego dotąd historiografia nie badała: życie prostych ludzi, ich drobne losy i takież poglądy na świat

Jest dziś tak, że filozofia historii, szukając nowych dziedzin badań, wyprzedziła w swym zapale (nie po raz pierwszy) samą historiografię. Oto filozofowie mówią historykom, co oni „właściwie" robią, nie troszcząc się specjalnie o to, by zajrzeć, co piszą naprawdę. Tu ma swe źródło wiele nieporozumień i koncepcji bulwersujących historyków, o czym niejednokrotnie wspominał w swoich pracach Jerzy Topolski. Narrację historyczną analizuje się tak, jakby była ona jedynie wolną twórczością, czymś nie powiązanym ze żmudnym warsztatem historyka i nie skrępowanym wieloma profesjonalnymi wymogami. Zapomina się o tym, co trafnie wyraził Thomas Kuhn pisząc: „W historii, bardziej niż w jakiejkolwiek innej znanej mi dyscyplinie, ukończony produkt badań ukrywa charakter pracy, która dopro-

wadziła do jego powstania". Oczywiście, postmodernistyczny narratywizm jest przede wszystkim filozofią krytyczną i jako takiemu nie sposób odmówić mu pewnych zasług. Jego wartość poznawcza leży w dostrzeżeniu i wydobyciu wielu aspektów narracji historycznej, których dotąd nie widziano bądź nie analizowano. Na jego niekorzyść trzeba jednak policzyć fakt, że język prac narratywistów jest częstokroć mało klarowny, terminologia udziwniona, zaś stosunek do tradycji filozoficznej dalece niefrasobliwy. Jest wreszcie narratywizm po części modą. Można też sądzić, że jego najbardziej skrajne tezy biorą się z polemicznej swady oraz częstej w niektórych intelektualnych środowiskach skłonności do szokowania czytelnika i konkurentów.

Filozofia w skromnym zakresie podejmuje dziś problematykę metafizyczną. Dotyczy to także filozofii historii: jest ona dziś przede wszystkim tym, co tradycyjnie zwano „logiką historii", metodologią historiografii, lepiej lub gorzej uprawianą analizą jej języka i procedur badawczych. Minął czas rozbudowanych koncepcji poznania humanistycznego, w które tak obfitował wiek XIX.

Pewną pociechą bywa powrót do klasyków. Oxford University Press wydaje oto reedycję dzieł Robina George'a Collingwooda. Ostatnio ukazała się najbardziej czytana jego praca *The Idea of History.* Pomyślałem, że to dobra okazja do przypomnienia postaci tego znakomitego uczonego. Piszę „uczonego", nie zaś na przykład filozofa, bo czymże Collingwood się nie zajmował! Z powodzeniem uprawiał historię starożytną i archeologię, w której był uczniem J. Haverfielda. Był autorytetem w dziedzinie kolonizacji Wysp Brytyjskich przez Rzymian. Ale obok tego, Collingwood to niesłychanie wszechstronny filozof, publikujący prace z dziedziny metafizyki, filozofii historii, filozofii społecznej i politycznej oraz estetyki.

Urodził się w 1889 roku w Cartmell Fell. Jego ojciec, William Gershom Collingwood był sekretarzem i biografem oraz przyjacielem Johna Ruskina. Jego prace pozostają do dziś podstawowe dla badaczy życia i twórczości Ruskina. Wykształcenie Collingwood zdobywał początkowo w domu, gdzie ojciec uczył go języków klasycznych i historii, a także przekazał mu swoją pasję archeologiczną. Studia odbył w Oxfordzie i właściwie całe jego twórcze życie związane było z Oxfordem, gdzie od 1912 do 1941 roku był profesorem filozofii. Zmarł w 1943 roku w wieku 53 lat, nie doczekawszy się końca wojny.

Życie miał bogate i jak na osobistość akademicką— wyjątkowo wszechstronne. Zostawił stosunkowo wiele prac, których różnorodność świadczy o wielości jego zainteresowań i zdolności. Spora część pozostałych po nim manuskryptów jest od pewnego czasu sukcesywnie publikowana. Podstawowe prace Collingwooda to: *Speculum Mentis* (1924); *An Essay on Philosophical Method (1933); The Principles of Art (1938); An Autobiography* (1939); *An Essay on Metaphysics* (1940); *The New Leviathan* (1942), *The Idea of Nature (1945),* i właśnie *The Idea of History (1946).*

Idea historii jest książką osobliwą, gdyż nie opublikował jej Collingwood za życia. Po jego śmierci wydał ją jego uczeń, T. M. Knox. Natomiast dziełem, któremu Collingwood poświęcił swe ostatnie miesiące, był *Nowy Lewiatan,* rzecz o filozofii politycznej i społecznej, traktująca o cywilizacji i barbarzyństwie (między innymi w postaci faszyzmu). Na *Ideę historii* złożyły się Collingwoodowskie wykłady z filozofii historii. Ż czasem praca ta stała się najbardziej znaną i dyskutowaną

spośród książek filozofa. Zaraz po jej ukazaniu się padły opinie, że stanowi ona „jedyny współczesny wkład Anglików do filozofii dziejów" (E. Rothacker), czy też, że jest „najważniejszym historycznym odkryciem naszych czasów" (R. W. Harris). To właśnie dzięki stosunkowo dużej popularności *Idei historii* Collingwood jest postrzegany, również u nas, jako przede wszystkim filozof historii.

Przygotowaniem obecnego wydania The Idea of History zajął się sam Joannis van der Dussen. Jest on autorem znakomitej monografii poświęconej filozofii historii brytyjskiego myśliciela *(History as a Science: The Philosophy ofR. G. Collingwood.* The Hague, 1981). Van der Dussen dołączył do wydawanego dotąd materiału niepublikowane wykłady Collingwooda z filozofii historii z lat 1926-1928 oraz opatrzył całość akrybiczną przedmową. Ukazuje w niej rozwój Collingwoodowskiej filozofii historii oraz omawia chronologię i tematykę tekstów Collingwooda poświęconych tej dziedzinie. Dowodzi, że dotychczasowy wydawca, T. M. Knox, obszedł się z manuskryptami filozofa mało pieczołowicie.

Collingwoodowska teoria poznania historycznego jest w dużej mierze oryginalna. Nietrudno jednak zauważyć jej związki z koncepcjami nieco starszych od niego heglistów brytyjskich oraz jeszcze silniejsze z neoheglizmem włoskim (B. Croce, G. Gentile, G. de Ruggiero). Z włoskimi filozofami łączyły zresztą Collingwooda osobiste więzi: korespondował z nimi, przekładzł niektóre ich prace na angielski. Kontakty te zniweczyły dopiero lata wojny i akces wielu włoskich profesorów, np. Gentile, do faszyzmu, który Collingwood miał za nawrót irracjonalizmu i barbarzyństwa w XX wieku.

Idea historii, a zwłaszcza jej obecne, wzbogacone o nowe wykłady filozofa wydanie, zawiera podstawowe idee Collingwoodowskiej filozofii historii. Znajdzie tu czytelnik rozważania o statusie historiografii jako nauki, o *re-enactment* jako metodzie historii w projekcie Collingwooda, o wyobraźni historycznej, o świadectwach historycznych oraz wielu innych zagadnieniach poznania historycznego. Książka warta jest zresztą lektury nie tylko ze względu na idee samego Collingwooda, lecz dla rysu dziejów filozofii historii w niej przedstawionego. Jak wiadomo, do dziś w polskojęzycznej literaturze brakuje obszerniejszego szkicu tego typu; *Filozofia dziejów* Zbigniewa Kuderowicza jest jedyną nowszą pozycją.

Status historiografii jako nauki od samych jej początków jest sporny. Niemożliwa była dla Greków *episteme* dotycząca zdarzeń ciągle zmiennego świata ludzkiej przeszłości. Wiedzy o tym, co jednostkowe nie cenili oni wysoko; dość wspomnieć słynny fragment *Poetyki* Arystotelesa porównujący historię i poezję (1451 b). Sam Collingwood mówił w tym kontekście o antyhistorycznej tendencji myśli greckiej, greckiej metafizyki. Ten nurt myślenia w kategoriach *De individui nulla scientia* ma jednak długie trwanie i jest żywy nie tylko w filozofii arystotelesowskiej, ale także np. u Schopenhauera. Collingwood należy do tych autorów, dla których historia jest nauką, i to nauką zupełnie podstawową. Posiada ona dla niego, jak dla Diltheya, swój odrębny od nauk o przyrodzie przedmiot i odrębną metodę. Docieka wewnętrznej, myślowej strony zdarzeń, a jej metodą jest *re-enactment,* odtwarzanie myśli ludzi minionych epok. Jak pokazała dyskusja, koncepcja autora *Idei historii* właśnie w kwestii metody nastręcza najwięcej trudności, gdyż oznacza absolutyzację motywacyjnego modelu wyjaśniania w historii. Powstaje też pytanie o możliwość jej

praktycznego zastosowania przez historyków; warto ty przypomnieć, że np. A. Toynbee uznawał, iż Collingwood w swej praktyce historiograficznej, pisząc o rzymskiej Brytanii, nie poszedł bynajmniej za swymi idealistycznymi deklaracjami (jednak van der Dussen pokazuje w swojej monografii, że problem nie jest tak prosty).

Collingwood bardzo mocno akcentował aktywną rolę historyka w odpoznawaniu przeszłości. W tym sensie wiele zawdzięcza mu późniejsza filozofia historii. Chodzi o wydobycie tego, co współcześnie jest nazywane wiedzą pozaźródłową historyka, czyli tą wiedzą, która nie wynika ze źródeł, lecz z którą historyk już przystępuje do badania, i która w ogromnym stopniu określa jej wynik. Nie przypadkiem za autora „rewolucji kopernikańskiej" w teorii historii Collingwood uważał F. H. Bradleya, autora *The Presuppositions of Critical History.* To bowiem Bradley uważał, że tylko „historyk, który jest wierny teraźniejszości, jest historykiem, jakim być powinien". A to znaczy m. in., że o efekcie pracy historyka decyduje jakość i rozległość jego wiedzy o teraźniejszości. Głębokich refleksji nad naturą wiedzy historycznej jest zresztą u Collingwooda bardzo wiele i sądzę, że lektura *Idei historii* może być owocna dla każdego historyka pragnącego pogłębić swą świadomość metodologiczną.

Idea historii jest już pracą klasyczną. Warto byłoby dokonać jej przekładu, który może ożywiłby w Polsce zainteresowanie filozofią historii. Jak dotąd, ma się ona bardzo słabo: jest skromnie (lub wcale) reprezentowana w programach uniwersyteckich, nie madość publikacji, brak jej osobnego czasopisma (choćby kwartalnika odpowiadającego w jakimś stopniu amerykańskiemu "History and Theory"). Wymowne jest też, że ostatni Zjazd Filozofii Polskiej w Toruniu nie poświęcił — mimo, że było to w planie — filozofii historii osobnej sekcji.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

ELŻBIETA PAKSZYS

NAUKA - NIENAUKA - PARANAUKA

Barbara Pogonowska: *Paranauka. Studium z filozofii nauki.* Poznań, PAN, 116 s.

Pod koniec ubiegłego roku na rynku księgarskim ukazała się nowa pozycja z naukoznawstwa, książka poświęcona zjawisku pseudo- bądźpara-nauki, które nauce towarzyszy nieustannie od jej nowożytnych początków. Praca Barbary Pogonowskiej jest próbą wielostronnej diagnozy sytuacji poznawczej i kulturowej, którą zdawała się dotychczas pomijać również filozoficzna refleksja dotycząca poznania naukowego. Tak w każdym razie sugeruje podtutuł książki: studium z filozofii nauki. Jednak jej zasadniczy przedmiot, owa tytułowa paranauka pokazuje, iż mamy tu do czynienia z poszukiwaniem wyjścia poza kanon problemów rozwijanych przez tradycyjną, filozoficzną refleksję nad nauką i jej pseudonaukowym „cieniem".

W r. I stawiany jest problem paranauki, poprzez zarysowanie jej pola definicyjnego. Określanie paranauki dokonuje się drogą zaprzeczenia. Jest bowiem ona taką formą wiedzy, która nie spełnia przyjętych w danym czasie kryteriów naukowości. Autorka, na początek, zajmuje się właśnie określeniem kryteriów dyskwalifikacji paranauki przez naukę. Okazuje się, iż historycznie biorąc są nimi, dające się wyodrębnić, pewne względne „inwarianty metodologiczne", formułowane *implicite,* bądź *explicite* przez reprezentantów nauki, w rodzaju np. zasad powtarzalności i kontrolowalności wyników badań. Inaczej przecież w swoim czasie była uzasadniana jako nienaukowa/paranaukowa tzw. sprawa Galileusza, czy teorie astrologiczne: flogistonu, cieplika i eteru, a zupełnie inaczej w połowie XIX w. oceniono hipotezę ewolucyjną Ch. Darwina, bądź już w naszym stuleciu relacje ścisłego determinizmu do indeterminizmu Szkoły Kopenhaskiej. Jeszcze zaś inaczej próbuje się obecnie uzasadniać nienaukowy charakter koncepcji cywilizacji pozaziemskich (E. von Denikcna) bądź enuncjacji o UFO i zjawiskach parapsychologicznych. Czymś innym wreszcie wydaje się być, zwykle towarzysząca nauce, podkategoria „analogonów paranauki" w postaci systemów światopoglądowych, nadbudowanych na zwycięskich paradygmatach naukowych w rodzaju bioelektroniki (Wł. Sedlaka), czy teorii ewolucji zaprzęgniętej do naukowego uzasadniania prawd objawionych (H. von Ditfurtha).

Zjawiska tak różnorodne dają się, jak wykazuje autorka, potraktować jako odmiennego „stopnia" przypadki paranauki właśnie; przykłady owego „cienia", z uporem towarzyszącego poznawaniu uprawomocnionemu. Poznaniu, mimo zmiennych historycznie warunków, uznawanemu za (względnie) prawdziwe, z mocą i ran- gą wiedzy obiektywnej, obowiązującej, wykładanej. Po prostu - naukowej.

Kluczowy problem demarkacji, oddzielenia od nauki tego, co nią nie jest (czyli rozpoznawania i definiowania paranauki), przedstawia autorka w r. II. Rozwija w nim obraz ewolucji stanowisk epistemologii pozytywistycznej. Jest to nader

szeroka, jak się wydaje, formuła tego nurtu filozoficznego, gdyż wywodzona aż od F. Bacona i D. Hume'a, poprzez A. Comte'a, C. Bernarda, H. Spencera, i dalej - empiriokrytycyzm, konwencjonalizm, pragmatyzm - prowadząca do współczesnych, późnych następstw neopozytywizmu w filozofii nauki. Wszakże można sądzić, iż przy tak szerokim podejściu mamy tu raczej do czynienia z prezentacją empiryzmu. Nurtu, który z pewnością legł u podstaw kolejnych wydań filozofii pozytywistycznej. Jednak ta ostatnia winna być chyba (wbrew Leszkowi Kołakowskiemu) liczona do systemu filozoficznego Comte'a. Autorka podkreśla normatywny charakter większości stanowisk filozoficznych i ich stosunkowo słabe odniesienie do badawczego konkretu. Zauważa, iż normatywizm ów nasila się w miarę rozwoju filozofii naukowej w drugiej połowie XX w.

Liczne stanowiska, które odcinają się od neopozytywizmu, jak hipotetyzm K. R. Poppera, koncepcja programów badawczych I. Lakatosa, a dalej - rewolucji w drodze następstwa paradygmatów Th. Kuhna i cały nurt historyczno-socjologiczno-psychologiczny filozofii nauki, wyradzający się niejako w anarchizm metodologiczny P. Feyerabenda, wydają się też ujawniać coraz to bardziej „uwewnętrzniony" charakter problemu demarkacji. Oczywiście, gdy przyjąć zakładany przez autorkę jego sens, tj. oddzielenie, separację nauki od paranauki. Jak się jednak okazuje, tak niemal „jednym tchem" uszeregowane stanowiskanie przynoszą odpowiedniego tła dla rozważania głównego problemu książki. Brakuje tu, być może, głębszego wniknięcia w dzielące te stanowiska różnice, gdy idzie o charakter czynników odpowiedzialnych za rozwój poznania. A przecież sama ich ewolucja zdaje się przebiegać na osi: internalizm - eksternalizm, tj. od stanowisk skupionych na wewnętrznych czynnikach rozwoju poznania (poszukiwanie „sensownych wypowiedzi"), do stanowisk usiłujących wydobyć się z filozoficzno-naukowej „wieży z kości słoniowej", poprzez odniesienie do podmiotu poznania i jego historii. Można sądzić, iż takie właśnie uporządkowanie wskazanych stanowisk epistemologicznych pomogłoby właściwiej ukazać odniesienia filozofii nauki, albo też ich brak - wobec kwestii demarkacyjnej.

Wszakże autorka zaprezentowała pewien pojemny worek pojęciowy, jakim jest scjentyzm w refleksji naukoznawczej ostatnich dwóch stuleci. Jego pojemność, niestety, nie idzie w parze z niezbędną jasnością. Ponadto scjentyzm stanowi swoistą apoteozę nauki. Nie będąc zaś próbą oceny faktycznych odniesień nauki wobec świata: procesów powstawania wiedzy, w drodze współzależności indywiduów i społeczności - uczonych i profanów, nie wydaje się najwłaściwszym polem dla rozważania problematyki paranauki. Ta przecież rozgrywa się gdzieś między nauką, jej twórcami i odbiorcami.

Przeprowadzona następnie konfrontacja rezultatów analiz proponowanych na początku (w r. I), między zdefiniowanymi przypadkami paranauki a współczesnymi im postaciami nauki uprawomocnionej, ujawnia określone niewspółmierności między normą i opisem. Bowiem trzeba sobie zadać pytanie: jakaż to fizyka (o ile nie fizycy) zdyskwalifikowała „fizykę" Galileusza, albo jaka biologia (bądź jej twórcy) uznała w swoim czasie za nienaukową teorię Darwina? Taka konfrontacja dobitnie pokazuje, iż przypisana Pozytywizmowi debata dotycząca tzw. problemu demarkacji, bynajmniej nie dostarcza użytecznych narzędzi dla zamierzonej przez autorkę

rekonstrukcji przewodu demarkacyjnego. Podczas gdy kwalifikacja epistemologiczna, w ramach filozofii nauki, dokonywana jest *ex post* (jest to więc późna retrospekcja), oddzielanie nauki od nienauki przebiega zwykle w jednym czasie historycznym, niemal równolegle z odkryciami, osiągnięciami poznawczymi, które tej kwalifikacji podlegają. Rozważane przykłady (Galileusz, Darwin) pokazują, iż historyczny proces demarkacyjny odbywa się każdorazowo za pomocą stosowania odmiennych kryteriów oddzielania „naukowego ziarna" od plew, skoro to właśnie owe plewy, po jakimś czasie, ulegają przewartościowaniu w ziarno...

Filozofia nauki o orientacji internalistycznej (neopozytywizm, popperyzm), formułując najczęściej normatywne kryteria rozwoju wiedzy, nie jest w stanie tych uwarunkowań uchwycić. Tak się np. dzieje w przypadku metodologii K. R. Poppera, gdy odnosi ona swoje kryteria naukowości do teorii Darwinowskiej. Jak wiadomo, hipotetyzm Poppera dyskredytuje tę teorię, stawiając jej generalnie zarzut tautologiczności. I taki zarzut nie jest bynajmniej jakąś formą „ratowania" teorii ewolucji, jak twierdzi autorka. Natomiast mamy tu dość typowy przykład funkcjonowania filozofii nauki, które polega na przymierzaniu normatywnych (z góry powziętych) wymogów do pośpiesznie rekonstruowanej (opisywanej) rzeczywistości poznawczej, z których ta ostatnia na ogół nie „dorasta" do normy. Bywa też, że obie sfery (normy i opisu) mają się do siebie nijak (przypadek Galileusza). I wówczas, jak można sądzić, dochodzi do (niemal) całkowitego rozziewu między normą i opisem w filozofii i historii nauki. Jednak ewolucja stanowisk w obydwu dziedzinach przebiega niejako w kierunku - jeśli nie zniesienia owego rozziewu, to w każdym razie w stronę jego zminimalizowania. To bodaj Lakatos zauważył, iż filozofia bez historii nauki jest ślepa. Przedstawiona wszakże analiza późniejszych stanowisk filozofii nauki, uwzględniających czynniki społeczno-historyczne, jak np. Kuhna, okazuje się również nieprzydatna w określaniu linii demarkacyjnej między nauką i jej cieniem - paranauką. W domniemaniu autorki, przyczyną tego stanu jest pomijanie czynników psycho-społecznych dotyczących indywidualnych twórców wiedzy naukowej. Także, jak widać, wybujały indywidualizm P. Feyerabenda, zwłaszcza jego relatywizm (słynne *anything goes)* nie zadowalają autorki.

Zgoda, na anarchizmie budować trudno. Może jednak należałoby spróbować więcej wydobyć z powszechnej w końcu stulecia krytyki nauki jako instytucji społecznej? Takie przecież stanowisko, rozwinięte w ostatnich latach głównie przez postmodernizm, pociągnął za sobą anarchizm Feyerabenda, pragmatyzm Rorty 'ego, socjologia wiedzy Szkoły Edynbyrskiej i inne nurty, generalnie kontestujące przemożny autorytet nauki traktowanej jako zjawisko poza, czy ponad kulturą. Negatywny więc wynik konfrontacji przedsięwziętej w r. II jest niejako przypieczętowany historią samej filozofii nauki. Ocena jej nieprzydatności jako zasadniczego „narzędzia" badawczego, skłania autorkę do poszukiwań innych punktów odniesienia dla analizy zjawiska paranauki. Nadzieje pokładane w „społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury" J. Kmity są tutaj wzmocnione zakładanymi w pracy elementami socjologii wiedzy. Wszak wiedza i jej tworzenie to zjawiska i procesy nie tylko społeczne, lecz i kulturowe. Problematyka ta jest rozwijana w r. III, przez analizę fenomenu społecznej akceptacji paranauki. Fenomen ów jest postrzegany na dwóch zasadniczych płaszczyznach: 1. Wewnątrznaukowej akceptacji niektórych przy-

kładów paranauki (tzw. paranauka względna) i 2. Pozanaukowej jej akceptacji, tj. odbioru przez szerokie rzesze publiczności (tzw. paranauka bezwzględna, absolutna [?]). Przypadek pierwszy: anachronizmu poglądu M. Bungego odnośnie do możliwości zastosowań indeterminizmu w fizyce, wydaje się być sklasyfikowany nietrafnie, ponieważ mamy tu raczej do czynienia z propozycją filozoficzną, bez bezpośrednich zastosowań w fizyce. [Podobnie „paranaukowy" anachronizm można by przypisać np. A. Einsteinowi, gdyby literalnie odczytywać jego światopoglądowe wypowiedzi, choćby „o Bogu, który nie gra w kości", odrzucające indeterminizm].

Kwestia wewnątrznaukowej akceptacji paranauki wydaje się być nader złożonej natury. Każda teoria czy hipoteza może być, w jakimś czasie, kwalifikowana jako paranaukowa (jeszcze nie naukowa), zanim uzyska akceptację środowiska naukowego reprezentowanego przez opiniotwórczy krąg osób wtajemniczonych i obdarzonych autorytetem. Tak więc stosowalność proponowanej kategorii (paranauki względnej) mogłaby się dość niebezpiecznie rozszerzać. [Właśnie ten problem jest ważnym przedmiotem analiz stanowisk postrzegających naukę jako instytucję, tj. społeczność uczonych. Rozwinęły się one w następstwie krytyki, której podlega nauka pod koniec naszego stulecia.] Natomiast fenomen pozanaukowej akceptacji paranauki, jej wchodzenia w świat potocznych, zbiorowych i indywidualnych wyobrażeń, pozornie tylko wydaje się łatwo uchwytny. Może bardziej jest tak w przykładach wypełniających światopoglądowe luki nauki, kwalifikowanych jako „analogony paranauki" (H. von Ditfurth, Wł. Sedlak). Natomiast paranauka absolutna okazuje się zjawiskiem o dużo bardziej złożonej naturze. I jak się wydaje, ani psychologia głębi (psychoanaliza), której status wobec oficjalnej (u nas) psychologii naukowej jest niejasny, ani przywołane interpretacje kulturowe (Frazer, Malinowski, Tylor) zagadnienia tego nie wyjaśniają na tyle, by można proponowane tam wzorce archetypowe uznać za gotowe. Wszakże ten trop wydaje się intuicją trafną. Jeśli przyjąć, iż podejście socjologa do problemów własnej kultury w istocie przypomina podejście antropologa czy etnologa do kultury obcej.

Na miejscu wydaje się także odwołanie do koncepcji Bergera i Luckmanna (1983) społecznego konstruktywizmu rzeczywistości. Przemożna indywidualna i społeczna potrzeba usensownienia świata, określenia jego znaczeń dokonuje się jeśli nie z pomocą nauki, to za sprawą choćby jej cienia - paranauki. Wyróżniony status, autorytet nauki w jakiś sposób „dziedziczony" jest przez ów nieodłączny cień. Sądzić więc można, iż kwestie społecznej aprobaty absolutnej paranauki, tej - tak czy owak - karykatury nauki zaludniającej (w znacznym stopniu za sprawą mediów) wyobraźnię zbiorową, dawało by się tutaj wyklarować. Wszakże gdy przyjąć serio sugestię autorki o „towarzyskim" zasadniczo znaczeniu zainteresowań, choćby tylko para- naukowych, to sprawa owładniętej nią wyobraźni nie wydaje się groźna. Nieco gorzej, zapewne, sprawy się mają w przypadkach sugestii zbiorowych, chociażby w ostatnich latach sprawdzanych w następstwie szarlatańskich seansów A. Kaszpirowskiego.

Paranauka B. Pogonowskiej jest nowatorską próbą podjęcia tematu interdyscyplinarnego, z pogranicza filozofii i socjologii wiedzy. Jest to książka adresowana do rozbudzonego poznawczo i dość zaawansowanego filozoficznie czytelnika, zaś dla początkujących może stanowić twórcze wyzwanie w refleksji nad poznaniem.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 22 1996

JAROSŁAW J. SAK

KONTYNUALIZM I KWALITATYWIZM
GALENOWSKIEJ ONTOLOGII FILOZOFICZNO-LEKARSKIEJ

Andrzej Bednarczyk: *Galen, główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego.* Warszawa, Uniwersytet Warszawski — Wydział Filozofii i Socjologii, 1995, 440 s.

Praca Andrzeja Bednarczyka *Galen, główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego* jest próbą rekonstrukcji podstawowych pojęć teoretycznych i ich wzajemnych zależności, składających się na osnowę warstwy ontologicznej Galenowskiego systemu filozoficzno-lekarskiego. Szczegółowy poziom analizy i charakterystyki podstawowych kategorii biologii Galena winien ujawnić — zdaniem autora — charakterystyczne cechy tego systemu, pozwalające rozpoznać go na tle innych ujęć systemowych. Autor w kolejnych pięciu rozdziałach pracy rekonstruuje i podejmuje analizę następujących pojęć: ciała homoiomerycznego i siły-zdolności, ciepła przyrodzonego i pneumy życiowej, pneumy psychicznej, duszy oraz pojęcia całości.

Dla opisu struktury morfologicznej i fizjologicznej najistotniejszymi wydają się być pojęcia ciała homoiomerycznego i siły-zdolności. Warto, jak sądzę, przytoczyć ogólną char akterystykę tych pojęć zawar tą w omawianej pracy, zwłaszcza, że Galen nadał tym pojęciom chyba najbardziej oryginalne znaczenia spośród wszystkich innych pojęć tworzących jego filozoficzno-lekarską ontologię.

Pojęcie ciała homoiomerycznego miało wyjaśniać w ujęciu statycznym strukturę morfologiczną organizmu, znajdując zastosowanie zarówno w Galenowskiej fizjologii, jak i patologii. Na poziomie części homoiomerycznych zachodzą elementarne procesy odżywiania i wzrostu. Części te, jako podstawowy element struktury morfologicznej organizmu, stanowią mieszaninę typu *krasis* czterech jakości elementarnych, a więc są proste pod względem jakościowym. W tworach homoiomerycznych różnice między częścią a całością są wyłącznie natury ilościowej a nie jakościowej. Pod względem przestrzennym występuje tu natura kontynualna: część homoiomeryczna bowiem, jak sądził Galen, nie posiada przyczyny łączącej. Pojęcie przyczyny łączącej, spajającej, zaczerpnięte z myśli stoickiej, pozwoliło mu do końca uzasadnić kontynualną naturę części homoiomerycznych. Oprócz wspomnianych części będących ciałami stałymi, składnikami organizmu są również płyny ustrojowe, czyli ciała ciekłe i pneuma będąca ciałem lotnym. Za-równo płyny ustrojowe jak i pneuma — miały wypełniać drobne szczeliny istniejące w częściach homoiomerycznych. Jednakże nie stanowiły one w żadnym wypadku przyczyn łączących,

lecz wraz z częściami homoiomerycznymi współtworzyły mixis, mieszaninę obdarzoną zupełnie nowymi jakościami.

Czynnik zewnętrzny działający na organizm, wywołuje zmiany przede wszystkim w stanie pneumy, następnie — zmiany w stanie płynów, a dopiero na końcu zmiany w ciałach homoiomerycznych. Podatność na zmiany zależy, zgodnie z Galenowską zasadą „bezwładności", od stanu skupienia ciała. Choroba pochodzenia zewnętrznego, pojawiająca się na poziomie części anhomoiomerycznych, czyli poziomie już narządowym, ma zawsze — jak sądził Galen — swoje źródło na znacznie niższym poziomie w zakłóconej równowadze jakości elementarnych przysługującej płynom ustrojowym. Takie zakłócenia przenoszą się na części homoiomeryczne poprzez procesy odżywiania ich przez te właśnie płyny. Choroby przebiegające na poziomie części homoiomerycznych mogą przybierać morfologiczną postać rozluźniania, rwania się ich tworzywa *(lisis)* i zatracania naturalnej, właściwej im ciągłości, także wskutek mechanicznego działania z zewnątrz. Przyczynę bólu Galen upatrywał w zaburzonej równowadze w mieszaninie jakości elementarnych *(krasis)* i mieszaninie czterech płynów ustrojowych, bądź w zerwaniu ciągłości w częściach homoiomerycznych lub organicznych.

Biologia i filozofia medycyny Galena jest — jak słusznie podkreśla A. Bednarczyk — rozwinięciem i zastosowaniem w fizjologii i patologii filozoficznego kwalitatywizmu i kontynualizmu Arystotelesa. Kwalitatywizm przypisywał ciału jakości istniejące nie tylko obiektywnie na jego podłożu, lecz także poddawał je substancjalizacji, przekształcając w działające siły. Jakości te o elementarnej naturze nie podlegały redukcji do cech ilościowych, stanowiąc ostateczną jakościową rzeczywistość. Łącząc się ze sobą w określonych proporcjach, wytwarzały taką mieszaninę *(krasis),* w której zatracała się ich odrębność, a ową *krasis* cechowała nowa jakość. Galenowska *krasis* — część homoiomeryczna, zaprzeczała mechanistycznej redukcji jakości w przeciwieństwie do Demokrytejskiego atomizmu.

W opozycji do atomizmu sytuuje się również koncepcja kontynualistyczna, której przedmiotem jest tworzywo ciała ożywionego. Tworzywo to, posiadające naturę ciągłą, daje się według tej koncepcji dzielić w nieskończoność, nie zatracając przy tym właściwych jemu cech jakościowych; zatem cechuje je jakościowa jednorodność nawet w nieskończenie małych przedziałach.

Kwalitatywizm i kontynualizm kształtował Galenowską koncepcję choroby, która zakładała zmianę stosunków jakościowych w tworzywie części homoiomerycznych i powstawanie nieciągłości obcych jego naturze. Właściwe proporcje jakości, kształtujące części homoiomeryczne, miały stanowić konieczny, lecz nie jedyny warunek zdrowia. Według Galena, stan zdrowia miał oznaczać doskonałą proporcję rozmiarów, liczby, kształtu i rozmieszczenia każdej części organicznej zbudowanej z części homoiomerycznych.

Prezentowane przez A. Bednarczyka statyczne ujęcie Galenowskiej morfologii, chociaż spełnia wymóg rzetelnej naukowej analizy, nie jest jednak pozbawione mankamentów. Jednym z nich jest pominięcie terminów: *complexio* i *com- positio,* które występują w łacińskich przekładach dzieł Galena, a także we współczesnych pracach poświęconych filozofii i biologii Galena. Przytoczenie tych terminów umożliwiłoby prostszą prezentację koncepcji zdrowia według Galena, jako właściwego

complexio, czyli właściwej mieszaniny jakości, oraz *compositio,* czyli wspomnianego już wcześniej symetrycznego, proporcjonalnego układu części anhomoiomerycznych. Autor omawianej pracy przeoczył również fakt, że różne teksty Galena zawierają nieco odmienne definicje zdrowia.

Przytoczona przez A. Bednarczyka Galenowska definicja zdrowia, mogąca także być określana za pomocą pominiętych pojęć: *complexio* i *compositio,* występuje w rozprawie *Tegnia.* Rozumienie zdrowianatomiast jako naturalnej funkcji i zarazem koniecznej organicznej struktury, można odnaleźć w rozprawie *De morborum differentis.* Wspólne powyższym definicjom zdrowia jest niewątpliwie Arystotelesowskie *ratio,* a także obserwacja stanów organizmu — *experiento.* Pominięcie w omawianej pracy Galenowskiej koncepcji znaku, marginalizuje problematykę zdrowia i choroby. Wobec tego występuje niemożność przejścia na bardziej szczegółowy poziom rozważań na temat tej problematyki. Jest to konsekwencja ograniczenia analiz wyłącznie do pojęć ontologicznych, z pominięciem Galenowskiej epistemologii i logiki.

Pomimo tego, należy docenić wnikliwość i rzetelność analizy pojęcia siły-zdolności *(dynamis).* Pojęcie to jest istotne dla dynamicznego ujęcia struktury morfologicznej organizmu. Wprowadzając je do dzieł przyrodniczych, Galen czerpał z dwóch źródeł: starszego: dzieł Hipokratesa i nowszego: dzieł Arystotelesa i Teofrasta. Pojęciem siły-zdolności opisywał to, co dopiero powstaje, bądź — już powstałe — podlega przemianom. Galen używał je zatem do opisu najogólniej ujmowanego procesu zachodzącego na podłożu ruchu, nadając mu charakter kategorii fizjologicznej. W każdym procesie wyróżniał: skutek *(ergon),* działanie *(energeia)* i przyczynę sprawiającą owo działanie *(dynamis).* Tak więc, gdy z pożywienia powstaje krew, stanowi ona skutek czynnego ruchu żył, mającego swoją przyczynę w sile-zdolności krwiotwórczej. Z Galenowską siłą-zdolnością łączy się zasadniczo niepoznawalna przyczyna, jednak pojęcie to sygnalizuje niepoznawalność, stanowiąc opis skutków powodowanych przez działanie nieznanej przyczyny; jak bowiem pisał Galen w rozprawie *De naturalibus facultatibus,* „tak długo, jak nie znamy prawdziwej istoty działającej przyczyny, nazywamy ją siłą-zdolnością *(dynamis)".* Jakkolwiek analizowane pojęcie dzieliło — co podkreśla A. Bednarczyk — cechę niepoznawalności z magiczną odmianą *dynamis,* również aktualizującą się na podłożu nieznanego i niepoznawalnego mechanizmu przyczynowego, mogło stać się centralną kategorią teoretyczną rozwijanej przez Galena fizjologii opisowej.

W filozoficzno-lekarskiej tradycji wywodzącej się już od Hipokratesa, utrzymywał się pogląd podtrzymywany przez Galena, że głównymi narządami ludzkiego ciała są: wątroba, serce i mózg, zajmując trzy kolejne szczeble w hierarchii organizmu. Każdemu z nich przysługują odpowiednie siły-zdolności tworzące analogiczny układ hierarchiczny. Siła-zdolność właściwa wątrobie, nosiła miano fizycznej *(physike dynamis);* siła-zdolność przysługująca sercu, nosiła miano życiowej *(zotike dynamis);* zaś siła-zdolność właściwa mózgowi — miano siły-zdolności psychicznej *(psychike dynamis).* Siła-zdolność życiowa mogła się przejawiać wytwarzaniem ciepła przyrodzonego, tętnieniem tętnic, biciem serca i ruchem krwi. Siła-zdolność psychiczna związana z problemem duszy, przejawiała się poprzez ruchy dowolne i akty percepowania wrażeń.

Jednak najbardziej szczegółowemu opracowaniu teoretycznemu poddał Galen we wspomnianym już *De naturalibus facultatibus* najniższy szczebel w hierarchii sił-zdolności, który posłużył mu do opisu i uporządkowania trzech podstawowych czynności właściwych każdemu ciału ożywionemu: rodzeniu się, wzrostowi i odżywianiu. W akcie powstawania nowego organizmu siła-zdolność rodzenia się pełni główną rolę, zaś siły-zdolności wzrastania i odżywiania pełnią wobec niej role pomocnicze. Pierwotne tworzywo organizmu ulega jakościowemu różnicowaniu, stając się tworzywem poszczególnych części ciała, które z kolei przybierają określoną postać przestrzenną dzięki celowo działającej sile-zdolności kształtowania. Po wyczerpaniu się siły-zdolności rodzenia, zastępuje ją siła-zdolność wzrastania, podporządkowująca sobie siłę-zdolność odżywiania i dominuje ona do czasu osiągnięcia przez organizm stanu dojrzałości *(akme).* Rzeczą dosyć charakterystyczną w poglądach Galena jest przekonanie, że wzrost rozpoczyna się dopiero wtedy, gdy ciało, dzięki wspomnianej sile-zdolności kształtowania, uzyska ostateczną postać. Takie rozumienie procesu wzrostu ściśle oddzielające go od procesu powstawania, odpowiada stworzonej wiele wieków później idei intususcepcji związanej z preformizmem jako koncepcją embriologiczną.

Galenowski kontynualizm przejawia się m. in. w opisie czynności odżywiania. Była ona bowiem traktowana nie jako akt, lecz jako proces, łańcuch radykalnych przemian jakościowych, prowadzących do całkowitego upodobnienia substancji odżywiającej do substancji odżywianej, i do ich wzajemnego się przenikania. Tak pojmowany proces odżywiania miał być tym dłuższy im substancja pożywienia była bardziej obca dla pobierającego pokarm organizmu.

Wypracowana przez Galena, głównie w rozprawie *De naturalibus facultatibus,* a zrekonstruowana przez A. Bed- narczyka w omawianej pracy, koncepcja teoretyczna jest pierwszą w dziejach biologii próbą ustanowienia fizjologii opisowej na jakościowej płaszczyźnie rozważań Istotną i charakterystyczną cechą koncepcji Galena jest rezygnacja z poszukiwania mechnizmów przyczynowych rządzących czynnościami, a ujawnianie sta- łej, powtarzalnej więzi łączącej obserwowalne zjawiska i opisywania jej w sposób jakościowy.

Należy docenić trafność spostrzeżenia autora, iż fizjologia nowożytna rozpoczęła swój marsz ku poznaniu zjawisk życiowych z miejsca, w którym Galen się zatrzymał, aby później zboczyć z wyznaczonej przez niego drogi i we własnym stylu odnosić istotne sukcesy poznawcze. Jednak wątpliwości budzi porównanie, choć co prawda w ograniczonym stopniu, Galenowskiej koncepcji części homoiomerycznych do dziewiętnastowiecznej biologicznej teorii komórkowej, która przecież wynikała z już zupełnie odmiennego paradygmatu myślenia.

Wobec ograniczenia analiz w omawianej pracy tylko do war stwy ontologicznej Galenowskiego systemu, pewne wątpliwości budzi również podtytuł: *Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego.* Byłby on zapewne znacznie bardziej adekwatny do treści pracy, gdyby zawierał określenie „ontologiczne". Innym mankamentem jest rozmywanie się istoty rekonstruowanych pojęć w bogactwie analizowanej treści, co może sprawiać duże trudności we właściwym zrozumieniu ontologii Galena, zwłaszcza w przypadku uprzednio nikłej znajomości tej problematyki przez czytelnika.

Pomimo uwzględnienia w bibliografii pierwszego na gruncie polskim opracowania logiki Galena (J. Świderek: *Logika Klaudiusza Galena.* Warszawa 1990), nie można niestety stwierdzić jej wpływu na omawianą pracę. To niewątpliwie obniża ogólną ocenę tej obszernej i wnikliwej monografii.

Niewątpliwie jednak, mimo tych mantamentów, praca Andrzeja Bednarczyka, stanowiąca prezentację głównych kategorii ontologicznych Galenowskiego systemu, wypełnia (choć tylko po części) lukę w polskim piśmiennictwie medyczno-filozoficznym. Na równie obszerne i wnikliwe, współczesne opracowanie oczekuje nada] teoria poznania Klaudiusza Galena.

NOTY O KSIĄŻKACH

Krystyna Wilkoszewska: *Maria Gołaszewska. 50 lat w Uniwersytecie Jagiellońskim.* Kraków 1966, 66 s.

Maria Gołaszewska, obchodząca w 1997 roku jubileusz pięćdziesięciolecia swej obecności w Uniwersytecie Jagiellońskim, jest osobą, której nikomu ze środowiska filozoficznego przedstawiać nie trzeba, choć zapewne każdy z tegoż środowiska jak i spoza niego mógłby poczytać to sobie za zaszczyt Uczennica Romana Ingardena, profesor w Uniwersytecie Jagiellońskim od 1974 roku, od 1981 roku kierownik Zakładu Estetyki. Autorka książek: *Zarys estetyki; Świadomość piękna; Człowiek w zwierciadle sztuki; Poetyka idei ogólnych; Fascynacja złem* - by wymienić tylko niektóre spośród jej prac.

Jako filozof - zajmuje się estetyką i aksjologią, dbając zawsze o to, by poruszane problemy i proponowane rozwiązania nie pozostawały w świecie bytów abstrakcyjnych, lecz były bliskie człowiekowi i jego życiu. Pozostając uczennicą Ingardena, nie waha się jednak wykraczać poza koncepcję mistrza, zwłaszcza wtedy, gdy, jej zdaniem, nie wytrzymują one konfrontacji z faktami. Owa „życiowość" problemów i rozwiązań w pracach Marii Gołaszewskiej powoduje, że jej książki czytane są z wielkim zainteresowaniem, także przez nie-filozofów.

Jako pracownik naukowy wielokrotnie wykazała się niezmiernym zaangażowaniem w sprawy organizacyjne, szczególnie w organizowanie konferencji, zjazdów i sympozjów, a należy zaznaczyć, iż w czasach poprzedniego systemu pokonywanie występujących przeszkód natury administracyjnej, finansowej i politycznej wymagało wielkiego samozaparcia i determinacji, co świadczy o bezkompromisowości profesor Gołaszewskiej. Od 1971 roku jest główną organizatorką dorocznych Ogólnopolskich Seminariów Estetycznych, a także III Międzynarodowej Konferencji Estetycznej nt. *Metrum of Art,* która odbyła się w 1991 roku w Przegorzałach pod Kr akowem. Chętnie współpracuje i pomaga przy organizowaniu innych konferencji. Jest członkiem Rady Programowej krakowskiego miesięcznika „Aura", była także współwydawcą „Studiów Estetycznych". W UJ prowadzi kursy i seminaria, pod jej kierunkiem już dziesięć osób obroniło prace doktorskie.

Maria Gołaszewska ma wiele zainteresowań pozafilozoficznych. Lubi podróżować, jest znakomitym kierowcą i fanem motoryzacji. Wspólnie z mężem -Tadeuszem Gołaszewskim - mieszka w Mogilanach koło Krakowa Państwo Gołaszewscy mają szeroki krąg przyjaciół i aktywnie uczestniczą w życiu swojej miejscowości.

Jeśli prawdą jest, że sztuka sprawiania przyjemności innym polega na sprawianiu jej także sobie, to czytelnicy książek Marii Gołaszewskiej, uczestnicy konferencji przez nią organizowanych, wreszcie słuchacze jej kursów i seminariów - muszą uważać ją za osobę sprawiającą sobie niezmierną wprost radość pracą naukową. Toteż

mogą życzyć Jubilatce kolejnych dziesięcioleci owocnej pracy w Uniwersytecie Jagiellońskim z nadzieją, że rzeczywiście daje ona Pani Profesor przynajmniej tyle samo przyjemności, ile im - czytającym Jej książki i słychającym Jej wykładów.

Wszystkie powyższe i wiele innych informacji o życiu i działalności Marii Gołaszewskiej czytelnicy znajdą w sygnalizowanej książce.

Anna M. Rędzio

Artur Andrzejuk: *Człowiek i decyzja.* Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Nova", 1996, 80 s.

Wiadomo, jak bardzo brakuje dzisiaj popularnej literatury filozoficznej. Nie tej zresztą, która dopasowuje swą treść do zmiennych gustów i oczekiwań nie zaznajomionej z filozofią publiczności - ale właśnie tej, która klasyczne problemy i rzetelne analizy potrafi przedstawić początkującym adeptom myślenia filozoficznego. W tej drugiej kategorii mieści się niewielka objętościowo książka Artura Andrzejuka (zaopatrzona w zachęcający wstęp Mieczysława Gogacza). Autor od lat specjalizuje się w antropologii filozoficznej i etyce, uprawiając ją na solidnej podstawie myśli św. Tomasza z Akwinu. Jest znawcą Tomaszowej teorii uczuć i sprawności. W ostatnim czasie koncentruje się na odczytaniu w tekstach Akwinaty poprawnej formuły jego etyki. Zgodnie z zasadą szkoły tomizmu konsekwentnego, do której sam przynależy, zabiega o powiązanie etyki z realistyczną metafizyką i antropologią filozoficzną. Dba zresztą nie tylko o naukowy poziom swoich analiz, lecz także o ich komunikatywność, do czego skłania niewątpliwie nieustanne konfrontowanie przemyśleń z wrażliwością jego słuchaczy z dwóch różnych środowisk: Akademii Teologii Katolickiej i Wojskowej Akademii Technicznej.

Książka *Człowiek i decyzja* jest szansą ujrzenia zagadnień, które wszystkich zajmują, w urokliwym świetle filozofii klasycznej. Głównym tematem jest decyzja człowieka. Nie można jej rozpatrywać w oderwaniu od jej podmiotu, dlatego rozważanie decyzji wymaga przedstawienia jej całego kontekstu przyczynowego w realnym człowieku. Chodzi więc tutaj o filozofię człowieka - tak zaprezentowaną, by uwyraźnił się problem decyzji. W wielkim skrócie (ale - uwaga! - bez utraty tego, co istotne) przedstawiono tu problemy natury człowieka, jego relacji, władz poznawczych i dążeniowych, ich sprawności, struktury decyzji, uczuć, wreszcie roli uczuć i sprawności w podejmowaniu decyzji oraz związku moralności i wychowania. Klamrą spinającą wszystkie te zagadnienia jest teza, że wolność człowieka jest pochodną jego rozumności, a więc jej przejawem nie jest kapryśny wybór spośród nieskończonej liczby możliwych opcji. Autor głosi intelektualizm (oczywiście nie w sensie sokratejskim), według którego wolność człowieka związana jest ściśle z usprawnieniem intelektu i uzyskiwaniem przezeń hegemonii względem innych władz człowieka. Uważa więc, że punktem wyjścia wszystkich ludzkich działań jest intelektualne ujęcie otaczającej człowieka rzeczywistości, rozpoznanie pola działania i samego człowieka jako podmiotu działań, określenie uwarunkowania człowieka względem otaczającej rzeczywistości oraz zakresu ludzkich działań. Surowej krytyce zostały poddane stanowiska woluntarystyczne jako pomijające różnicę między poznaniem i decydowaniem.

Należy dodać, że autor podaje swój wykład językiem potoczystym, nie stroniąc od anegdoty i plastycznego przykładu. Nie traci na tym zresztą naukowy charakter jego wyjaśnień. W odbiorze pomaga przejrzysty układ pracy, w tym zastosowanie podsumowań na końcu każdego rozdziału. Dobrym pomysłem jest dołączenie słownika terminów. Informacja bibliograficzna została zaplanowana w taki sposób, żeby czytelnik zainteresowany problemami poszczególnych rozdziałów mógł bez trudności znaleźć interesującą go literaturę.

Paweł Milcarek

Człowiek wobec świata. **Red. Zbigniew Huil** i **Witold Tulibacki.** Olsztyn 1996, 304 s.

W grudniu 1995 r. odbyła się w Olsztynie konferencja zatytułowana *Człowiek wobec świata. Wymiar ekologiczny.* Jej inicjatorami i organizatorami byli Olsztyński Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Studium Nauk Społecznych Akademii Rolniczo-Technicznej w Olsztynie. Książka zawiera materiały tej konferencji, w której, obok uczonych polskich, wzięli też udział goście z Kijowa, Madrytu, Sankt-Petersburga i Lwowa.

Redaktorzy we wprowadzeniu stwierdzają, że inspiracją podjęcia przez nich trudu organizowania konferencji było m. in. coraz jaśniejsze uświadamianie sobie przez poszczególne środowiska zagrożeń, jakie mogą powstać z przerwania ciągłości w rozwoju społeczeństw ludzkich, nieprzydatności dotychczasowych sposobów rozładowywania narastających niebezpieczeństw oraz potrzeba znalezienia dróg wyjścia z tej sytuacji. Zadanie takie stoi też przed filozofią, rozumianą *sensu largo,* jako określona wizja świata, człowieka oraz ich wzajemnych zależności. Ale filozofowie muszą tu otrzymać wsparcie ze strony przedstawicieli innych nauk i sami korzystać z ich doświadczeń, rozpoznań i projektów.

Istotnie, rdzeniem i klamrą spinającą wszystkie zawarte w publikacji teksty jest: człowiek w świecie i świat wokół nas. Autorzy próbują, z odmiennych pozycji filozoficznych, światopoglądowych i metodologicznych, określić zarówno status człowieka we współczesnym świecie, jak i sformułować prognozy tyczące możliwych wyzwań człowieka wobec ekonomicznych, politycznych (cywilizacyjnych) problemów przyszłości. Dobrze świadczą o samoświadomości polskiej humanistyki, jej zdolności i gotowości do podjęcia tych problemów.

Referaty w książce zostały pogrupowane w trzech częściach. W cz. I: *Universum, człowiek, ekologia,* odnoszą się głównie do ogólnej orientacji człowieka w świecie i do stosunku człowieka wobec świata przyrodniczego (Maria Szyszkowska, Ada K. i Igor W. Byczko, Artur Jocz, Jan Trąbka, Mirosław Zabierowski, Krzysztof Kościuszko, Lech W. Zacher, Zbigniew Hull, Krzysztof Łastowski, Włodzimierz Tyburski, Józef M. Dołęga). Cz. II pr. *Człowiek w świecie ludzkim,* koncentruje swą uwagę głównie na samym człowieku, uwikłanym jednak w różnorakie relacje ze światem stechnicyzowanym, wpływającym na status człowieka, jako świadomą, twórczą i autonomiczną jednostkę (Luis J. Moreno, Ryszard Rosa, Marat M. Wiernikow, Eugeniusz Kośmiński, Andrzej Kiepsa, Marek Adamkiewicz, Natalia A. Wasiliewa, Anna Latawiec, Zdzisław Maciejewski). Wreszcie w cz. III: *Wiedza i idee,* mówi się

mogą życzyć Jubilatce kolejnych dziesięcioleci owocnej pracy w Uniwersytecie Jagiellońskim z nadzieją, że rzeczywiście daje ona Pani Profesor przynajmniej tyle samo przyjemności, ile im - czytającym Jej książki i słychającym Jej wykładów.

Wszystkie powyższe i wiele innych informacji o życiu i działalności Marii Gołaszewskiej czytelnicy znajdą w sygnalizowanej książce.

Anna M. Rędzio

Artur Andrzejuk: *Człowiek i decyzja.* Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Nova", 1996, 80 s.

Wiadomo, jak bardzo brakuje dzisiaj popularnej literatury filozoficznej. Nie tej zresztą, która dopasowuje swą treść do zmiennych gustów i oczekiwań nie zaznajomionej z filozofią publiczności - ale właśnie tej, która klasyczne problemy i rzetelne analizy potrafi przedstawić początkującym adeptom myślenia filozoficznego. W tej drugiej kategorii mieści się niewielka objętościowo książka Artura Andrzejuka (zaopatrzona w zachęcający wstęp Mieczysława Gogacza). Autor od lat specjalizuje się w antropologii filozoficznej i etyce, uprawiając ją na solidnej podstawie myśli św. Tomasza z Akwinu. Jest znawcą Tomaszowej teorii uczuć i sprawności. W ostatnim czasie koncentruje się na odczytaniu w tekstach Akwinaty poprawnej formuły jego etyki. Zgodnie z zasadą szkoły tomizmu konsekwentnego, do której sam przynależy, zabiega o powiązanie etyki z realistyczną metafizyką i antropologią filozoficzną. Dba zresztą nie tylko o naukowy poziom swoich analiz, lecz także o ich komunikatywność, do czego skłania niewątpliwie nieustanne konfrontowanie przemyśleń z wrażliwością jego słuchaczy z dwóch różnych środowisk: Akademii Teologii Katolickiej i Wojskowej Akademii Technicznej.

Książka *Człowiek i decyzja* jest szansą ujrzenia zagadnień, które wszystkich zajmują, w urokliwym świetle filozofii klasycznej. Głównym tematem jest decyzja człowieka. Nie można jej rozpatrywać w oderwaniu od jej podmiotu, dlatego rozważanie decyzji wymaga przedstawienia jej całego kontekstu przyczynowego w realnym człowieku. Chodzi więc tutaj o filozofię człowieka - tak zaprezentowaną, by uwyraźnił się problem decyzji. W wielkim skrócie (ale - uwaga! - bez utraty tego, co istotne) przedstawiono tu problemy natury człowieka, jego relacji, władz poznawczych i dążeniowych, ich sprawności, struktury decyzji, uczuć, wreszcie roli uczuć i sprawności w podejmowaniu decyzji oraz związku moralności i wychowania. Klamrą spinającą wszystkie te zagadnienia jest teza, że wolność człowieka jest pochodną jego rozumności, a więc jej przejawem nie jest kapryśny wybór spośród nieskończonej liczby możliwych opcji. Autor głosi intelektualizm (oczywiście nie w sensie sokratejskim), według którego wolność człowieka związana jest ściśle z usprawnieniem intelektu i uzyskiwaniem przezeń hegemonii względem innych władz człowieka. Uważa więc, że punktem wyjścia wszystkich ludzkich działań jest intelektualne ujęcie otaczającej człowieka rzeczywistości, rozpoznanie pola działania i samego człowieka jako podmiotu działań, określenie uwarunkowania człowieka względem otaczającej rzeczywistości oraz zakresu ludzkich działań. Surowej krytyce zostały poddane stanowiska woluntarystyczne jako pomijające różnicę między poznaniem i decydowaniem.

Należy dodać, że autor podaje swój wykład językiem potoczystym, nie stroniąc od anegdoty i plastycznego przykładu. Nie traci na tym zresztą naukowy charakter jego wyjaśnień. W odbiorze pomaga przejrzysty układ pracy, w tym zastosowanie podsumowań na końcu każdego rozdziału. Dobrym pomysłem jest dołączenie słownika terminów. Informacja bibliograficzna została zaplanowana w taki sposób, żeby czytelnik zainteresowany problemami poszczególnych rozdziałów mógł bez trudności znaleźć interesującą go literaturę.

Paweł Milcarek

Człowiek wobec świata. Red. **Zbigniew Hull** i **Witold Tulibacki.** Olsztyn 1996, 304 s.

W grudniu 1995 r. odbyła się w Olsztynie konferencja zatytułowana *Człowiek wobec świata. Wymiar ekologiczny.* Jej inicjatorami i organizatorami byli Olsztyński Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Studium Nauk Społecznych Akademii Rolniczo-Technicznej w Olsztynie. Książka zawiera materiały tej konferencji, w której, obok uczonych polskich, wzięli też udział goście z Kijowa, Madrytu, Sankt-Petersburga i Lwowa.

Redaktorzy we wprowadzeniu stwierdzają, że inspiracją podjęcia przez nich trudu organizowania konferencji było m. in. coraz jaśniejsze uświadamianie sobie przez poszczególne środowiska zagrożeń, jakie mogą powstać z przerwania ciągłości w rozwoju społeczeństw ludzkich, nieprzydatności dotychczasowych sposobów rozładowywania narastających niebezpieczeństw oraz potrzeba znalezienia dróg wyjścia z tej sytuacji. Zadanie takie stoi też przed filozofią, rozumianą *sensu largo,* jako określona wizja świata, człowieka oraz ich wzajemnych zależności. Ale filozofowie muszą tu otrzymać wsparcie ze strony przedstawicieli innych nauk i sami korzystać z ich doświadczeń, rozpoznań i projektów.

Istotnie, rdzeniem i klamrą spinającą wszystkie zawarte w publikacji teksty jest: człowiek w świecie i świat wokół nas. Autorzy próbują, z odmiennych pozycji filozoficznych, światopoglądowych i metodologicznych, określić zarówno status człowieka we współczesnym świecie, jak i sformułować prognozy tyczące możliwych wyzwań człowieka wobec ekonomicznych, politycznych (cywilizacyjnych) problemów przyszłości. Dobrze świadczą o samoświadomości polskiej humanistyki, jej zdolności i gotowości do podjęcia tych problemów.

Referaty w książce zostały pogrupowane w trzech częściach. W cz. I: *Universum, człowiek, ekologia,* odnoszą się głównie do ogólnej orientacji człowieka w świecie i do stosunku człowieka wobec świata przyrodniczego (Maria Szyszkowska, Ada K. i Igor W. Byczko, Artur Jocz, Jan Trąbka, Mirosław Zabierowski, Krzysztof Kościuszko, Lech W. Zacher, Zbigniew Hull, Krzysztof Łastowski, Włodzimierz Tyburski, Józef M. Dołęga). Cz. II pr. *Człowiek w świecie ludzkim,* koncentruje swą uwagę głównie na samym człowieku, uwikłanym jednak w różnorakie relacje ze światem stechnicyzowanym, wpływającym na status człowieka, jako świadomą, twórczą i autonomiczną jednostkę (Luis J. Moreno, Ryszard Rosa, Marat M. Wiernikow, Eugeniusz Kośmiński, Andrzej Kiepsa, Marek Adamkiewicz, Natalia A. Wasiliewa, Anna Latawiec, Zdzisław Maciejewski). Wreszcie w cz. III: *Wiedza i idee,* mówi się

w poszczególnych tekstach o różnych koncepcjach filozoficznych człowieka, głównie w kontekście odkrywania przez niego, ale także realizowania, wartości (Danuta Miller, Teresa Grabińska, Jerzy J. Kolarzowski, Józef Jaroń, Jan Dębowski, Ryszard Nazar, Kazimierz Wojnowski, Witold Tulibacki, Jerzy Jarco).

Noty o autorach dowodzą, że, oprócz gości zagranicznych, uczestnikami konferencji byli zarówno przedstawiciele polskich ośrodków uniwersyteckich (Poznań, Katowice, Warszawa, Kraków, Toruń, Lublin), jak i politechnik (Wrocław, Poznań), wyższych szkół pedagogicznych (Olsztyn, Siedlce), akademii rolniczych (Poznań, Olsztyn), Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu, Wojskowej Akademii Technicznej, Akademii Obrony Narodowej i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Takiej reprezentacji nazwisk i ośrodków mogłaby sobie życzyć niejedna konferencja naukowa.

R. Jadczak

"Forum Philosophicum". T. I, 1996. Wydział Filozoficzny TJ, Kraków, 291 s.

Niech nowe pismo filozoficzne przedstawi sam Redaktor, Roman Darowski SJ -oto jego *słowa z Przedmowy* do pierwszego tomu "Forum Philosophicum": „W celu pełniejszego i lepszego «otwarcia się na Europę» rozpoczynamy wydawanie nowego czasopisma pod tytułem FORUM PHILOSOPHICUM, które jest organem Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie i ma się ukazywać raz w roku. Pragniemy nadać *Forum* charakter w pewnej mierze międzynarodowy. Czynimy to w szczególności przez: 1) nowy, łaciński tytuł, ogólnie zrozumiały; 2) wprowadzenie znacznej liczby artykułów w językach obcych: angielskim, francuskim, hiszpańskim, niemieckim, włoskim i łacińskim; 3) zamieszczanie po artykułach w języku polskim obszernych streszczeń w językach obcych".

Prezentowany tom zawiera piętnaście artykułów, wydrukowanych zgodnie z przedstawionymi przez redaktora zasadami. I tak P. Lenartowicz SJ w artykule pt. *The Body-Mind Dichotomy. A Problem or Artifact?* twierdzi, że tzw. problem psychofizyczny, tzn. problem sprzeczności między pojęciem ciała i pojęciem umysłu, jest sztuczny, jest artefaktem, „czyli strukturą myślową wytworzoną nie przez wiemy opis rzeczywistości, lecz przez fragmentaryczne i dość dowolnie skonstruowane pojęcie «ciała» i «umysłu»". J. Gorczyca SJ pisze o pojęciu odpowiedzialności w myśli Bubera. T. Ślipko SJ przedstawia moralną sylwetkę współczesnego Polaka na tle stosunku do trzech społeczno-moralnych wartości: godności osobistej, prawdy oraz własności i pracy. J. Koperek CProzważa kwestię stosunku władzy państwowej do społeczeństwa, ujętą w świetle nauki społecznej Kościoła. F. Adamski chce pokazać fundamentalną rolę religii w kulturze. Inni autorzy piszą o myśli Antoniego Vergote'a, o Sellarsie, Szestowie, Husserlu, są też artykuły o różnych aspektach historii Zakonu Jezuickiego w Polsce i o wybitnych ludziach Towarzystwa Jezusowego. Tom zamyka dział recenzji.

Jak widać, tematyka jest różnorodna, tak jak różnorodne są zainteresowania badawcze pracowników Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego. Dodajmy, że publikacja jest na bardzo dobrym poziomie edytorskim. "Forum Philosophi-

cum" na pewno zajmie wysoką pozycję wśród jakże już licznych polskich periodyków filozoficznych, a przez swą wielojęzyczność przyczyni się do popularyzacji filozofii polskiej za granicą.

Andrzej Miś

Sheldon Kopp: *Jeśli spotkasz Buddę, zabij go!* Przełożył Tomasz Biedroń. Poznań, Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1995, 240 s.

Psychoanaliza zwróciła uwagę na terapeutyczne właściwości oddziaływań psychologicznych w leczeniu zaburzeń neurotycznych o podłożu psychosomatycznym (S. Freud), oraz w neutralizacji niepowodzeń, związanych z dążeniem do osiągnięcia harmonii między dwiema sprzecznymi potrzebami jednostki uwikłanej w relacje społeczne, dotyczącymi z jednej strony chęci utrzymania swoistej wewnętrznej autonomii, niezbędnego pola niezależności, oraz z drugiej - konieczności odczucia pełnej akceptacji społecznej, więzi emocjonalnej z innymi, tj. harmonii niezbędnej do osiągnięcia komfortu psychicznego (E. Fromm). Do puli stałych, spetryfikowanych metod psychiatrii tradycyjnej, wprowadzono w coraz większym zakresie - pod wpływem psychoanalizy kulturalistycznej - nowe, ściśle psychologiczne, terapeutyczne środki oddziaływania. Odchodzono w określonych, konkretnych przypadkach od przestarzałych, częstokroć szkodliwych metod *stricte* biologicznych, np. środków psychotropowych czy elektrowstrząsów. Nb. jednym z pierwszych rzeczników tego typu zmian, wskazującym na konieczność ewolucji w tym kierunku, był w Polsce Kazimierz Jankowski, który wyłożył swoją koncepcję w pracy *Od psychiatrii biologicznej do humanistycznej,* zawierającej *implicite* również interesującą wizję człowieka o wydźwięku filozoficznym.

Zwolennikiem omawianej i szeroko rozpowszechnionej w USA psychiatrii humanistycznej jest Sheldon Kopp, autor prezentowanej książki, amerykański psychoterapeuta, który między innymi prowadził prywatną praktykę lekarską, pracował też przez dwadzieścia lat jako psycholog w więzieniach, szpitalach, klinikach, był również zatrudniony jako psychiatra w Kościelnym Zespole Poradnictwa w Waszyngtonie. Jest on typowym kulturalistą głoszącym, że tradycyjna psychiatria humanistyczna, nawiązująca wyłącznie do Freudowskiej czy też Jungowskiej teorii ukrytych znaczeń, zawartych w podświadomości bądź nieświadomości, jest obecnie przeżytkiem, ponieważ nie ma, jego zdaniem, żadnych ukrytych, wywodzących się z zamierzchłej przeszłości, archetypicznych symboli i nieodgadnionych pojęć kulturowych, lecz są jedynie te, które sami w naszym życiu jednostkowym tworzymy i którym - jako konkretne, a nie zbiorowe podmioty - nadajemy wagę i znaczenie.

Przyjęcie tego założenia ułatwia, zdaniem Sheldona, kontakt z pacjentem, sprzyja wniknięciu, zrozumieniu i neutralizacji źródeł neurozy, rozbudzeniu nadziei na poprawę losu i kontaktów międzyludzkich, na osiągnięcie szczęścia. Owa nowoczesna, ogólnie akceptowana w środowisku psychoterapeutycznym metoda, została wyłożona w połączeniu z wykorzystaniem mitów, legend oraz indywidualnych historii pacjentów. Sprawiło to, że prezentowaną książkę czyta się z dużym zainteresowaniem *Jerzy Kosiewicz*

Leszek Kusak: *Fryderyk Nietzsche w poszukiwaniu utraconego ideału.* Kraków, Wydawnictwa „Księgami Akademickiej", 1995, 183 s.

Filozofia Nietzschego postrzegana jest jako przede wszystkim radykalna krytyka całej europejskiej kultury, analiza genealogiczna naszych idei i najważniejszych wartości. Są jednak tacy autorzy, którzy próbują szukać w pismach Nietzschego określonych treści pozytywnych. Tak też postępuje Leszek Kusak. „Załóżmy - czytamy we *Wstępie* - że zainteresowanie filozofią Nietzschego ma swe źródło w narastającym kryzysie norm, wartości i autorytetów. Czy filozofia ta jest w stanie sprostać pokładanym w niej nadziejom? Czy wyjaśnia ona, na czym polega kryzys kultury europejskiej, jakie są jego przyczyny i jakie środki należy podjąć, by mu przeciwdziałać? Niniejsza praca stanowi próbę odpowiedzi na powyższe pytania. Jej wątkiem przewodnim jest głoszona przez Nietzschego teza, iż kryzys kultury europejskiej może być przezwyciężony dzięki działalności najbardziej udanych reprezentantów gatunku ludzkiego, dzięki jednostkom ucieleśniającym ideał człowieka".

Książka podzielona jest na cztery części, w których autor przedstawia zmieniające się poglądy Nietzschego na temat owego „ideału człowieka". Najpierw był nim „geniusz", następnie „prawdziwy człowiek" (filozof, artysta i święty w jednej osobie), potem „wolny duch" (który nie przywiązuje się do żadnego „za" ani „przeciw"), wreszcie - począwszy od *Tako rzecze Zaratustra* - „nadczłowiek".

Problem ideału człowieka nie jest u Nietzschego bynajmniej marginalny - w ujęciu autora prezentowanej pracy jest to wręcz centrum Nietzscheańskiej filozofii. Toteż w książce omawiasię nieomal całość myśli Nietzschego, skrótowo, rzecz jasna, a więc niektóre tezy nie są dostatecznie uargumentowane. Autorowi udało się jednak przekonująco wykazać, że Nietzsche był nie tylko destruktorem, lecz również (a może przede wszystkim) wręcz moralistą, pragnącym znaleźć lekarstwo na duchowy kryzys Europy. Równocześnie praca Leszka Kusaka w przekonujący sposób pokazuje ewolucję myśli Nietzschego. Wielkie są też walory dydaktyczne tego opracowania: zwięzłość łączy się tu z dociekliwością badawczą, a duża erudycja z darem przejrzystego pisania o skomplikowanych problemach.

Andrzej Miś

Zofia Majewska: *Książeczka o Ingardenie. Szkic biograficzny.* Lublin, Wydawnictwo UMCS, 1996, 96 s.

Tytuł publikacji, a także forma okładki, nawiązują świadomie do znanej, wielokrotnie wznawianej publikacji Romana Ingardena *Książeczka o człowieku.*

Praca Z. Majewskiej należy do biografistyki filozoficznej, tj. do tego typu literatury filozoficznej, która daje możność przedstawienia danego autora w jego dorobku w formie bardziej żywej i przystępnej, zwłaszcza dla mniej wyrobionego czytelnika. Odznacza się przejrzystą strukturą, metodycznym sposobem prowadzenia narracji, umiejętnym łączeniem materiału wspomnieniowego z komentarzem. Autorka wykorzystała wiedzę o Ingardenie i jego twórczości, zdobytą dzięki solid-

nym studiom nad jego dziełem, czego dała dowody w licznych publikacjach, jakie tej problematyce poświęciła. Szczególnie jednak cenne okazało się sięgnięcie przez nią nie tylko do dostępnej literatury przedmiotu, ale także do źródeł archiwalnych *(zwłaszcza Pamiętnik* R. Ingardena, korespondencja, oraz niektóre inne teksty rękopiśmienne).

Z. Majewska stawia sobie bardzo konkretne zadanie. Wydobycie i przedstawienie danych biograficznych nie ma być celem samoistnym. Przyświeca jej wprawdzie głównie cel informacyjny, ale jednocześnie chce, dzięki dostępnym materiałom, uzyskać odpowiedź na pytania dotyczące m. in. wpływu postawy intelektualnej Ingardena na treść jego dzieł, roli, jaką w jego życiu i twórczości odegrały spotkania z innymi filozofami i ich dziełami, przełomów czy też ewolucji jego poglądów itd.

Materiał biograficzny prezentuje autorka w czterech rozdziałach, z których każdy odnosi się do kolejnego okresu życia i twórczości Romana Ingardena: *Dzieciństwo i młodość; Lata międzywojenne; Lata okupacji; Lata powojenne.* Ukazuje w ten sposób młodzieńcze fascynacje Ingardena, pierwsze lektury, osoby, z którymi Ingarden spotykał się podczas studiów (w tym przyjaźń z Edith Stein), doświadczenia nauczycielskie, dążenie do zdobycia katedry uniwersyteckiej, stosunek do filozofii Husserla, działalność Ingardena we Lwowie, a następnie w Krakowie, przeżycia związane z wojną, a także z czasowym odsunięciem od zajęć w latach 50., formy kontaktów z uczniami i współpracownikami, etapy powstawania podstawowych prac Ingardena itp.

Z. Majewska, w podsumowaniu swego szkicu biograficznego, zauważa m. in.: „Jeśli przypomnimy młodzieńcze marzenia Ingardena o pozostawieniu pomnika i powiążemy je z ontologią *Sporu o istnienie świata,* mówiącą o postaktualnym istnieniu bytów realnych poprzez następstwa i ślady, to przecież możemy uznać, że pozostawione przez niego dzieło jest wystarczającym dowodem jego istnienia. Dzieło to ożywiają interpretacje, polemiki i nawiązania aktualnie istniejących ludzi" (s. 84).

Podjęta przez autorkę próba biografii intelektualnej Ingardena daje dobrą i solidną podstawę dla dalszych prac, które zapewne zaowocują obszerną i pełną bibliografią tego filozofa. Oczywiście będzie ona musiała uwzględniać nie tylko dotychczasowe studia nad życiem i twórczością Ingardena, ale zapewne dokonać szczegółowej analizy i interpretacji wszelkich relacji i opinii (niekiedy sprzecznych), dotyczących jego osobowości, postawy i wygłaszanych sądów.

R. Jadczak

Paweł Mazanka CSSR: *W kierunku religijności autentycznej. Bernharda Weltego filozofia religii.* Warszawa 1996, 80 s.

„Filozoficzna troska o prawdziwą religijność" - tak by można w jednym zdaniu oddać istotę książki o. dra Pawła Mazanki. Autor bowiem stawia sobie za główny cel odpowiedź na pytanie: jakie zasadnicze niebezpieczeństwa zagrażają współczesnemu człowiekowi w jego wierze w Boga oraz jakie jest jego prawdziwe rozumienie religii w całokształcie systemu filozoficznego, prezentowanego przez B. Weltego? W ten sposób postawiony problem rozwiązuje w siedmiu dopełniających się rozdziałach.

W pierwszym z nich, zatytułowanym *Jedna z metod właściwego poznawania świata,* autor przedstawia wybrane sposoby poznawania przez nas świata, spośród których preferuje metodę fenomenologiczną w wydaniu Husserlowskim. Ukazuje zalety tej metody i jej zastosowanie w drodze Weltego do ukazania istoty prawdziwej wiary (r. 5.), modlitwy (r. 6.) i religii (r. 7.). Przedtem jednak ukazuje w r. drugim i trzecim *Niektóre przyczyny osłabienia wiary religijnej* oraz *Niebezpieczeństwo ateizmu.* Przyczyny bowiem takie, jak ekstrapolacje dokonywane w *Jilozojii nauki* w wydaniu L. Wittgensteina czy K. Poppera, jak też wnioski podjęte w *teorii krytycznej* tzw. *Szkoły frankfurckiej,* reprezentowanej m. in. przez T. Adorno, M. Horkheimera i J. Habermasa, czy wreszcie rozbieżności, jakie nie od dziś panują na tle szybkiego rozwoju nauki i techniki, prowadzą bądź już doprowadziły wielu z nas nie tylko do osłabienia wiary religijnej, ale i jej zupełnego zaniku, czego wyrazem jest narastające zjawisko ateizmu. To ostatnie zjawisko autor książki rozważa za Weltem w trzech postaciach, a mianowicie ateizmu negatywnego, rozumianego jako zawężenie ludzkiego poznania, ateizmu krytycznego, pojętego jako swoisty rodzaj deizmu czy panenteizmu, i wreszcie czynnego ateizmu, charakteryzującego się ubóstwieniem człowieka. Te trzy postacie współczesnego ateizmu prowadzą autora pracy do przyjęcia w r. 4. *Dwóch argumentów za istnieniem Boga* Weltego, które wiodą człowieka do stwierdzenia istnienia Boga jako absolutnej Tajemnicy oraz Jej osobowego i boskiego charakteru. Wszystko to wskazuje, że o. P. Mazanka podjął nie tylko ważne dziś, ale i trudne od wieków zagadnienie z zakresu głównie filozofii religii.

Ważne z tego powodu, że problem religii jako swoistej relacji między człowiekiem a Bogiem jest - jak powszechnie wiadomo- w naszych czasach ciągle poddawany refleksji, tak z pozycji wiedzy ściśle naukowej, jak również ze stanowiska wiedzy filozoficznej, a rozwiązania jego - jak to wymownie dowodzi historia - nie są bez wpływu na całość ludzkiego postępowania. Jest więc problemem w pełnym tego słowa znaczeniu aktualnym.

Nie jest też łatwym problemem, ponieważ autorowi nie chodziło o zwykłą tylko charakterystykę koncepcji religii B. Weltego, lecz ukazanie jej na tle całości współczesnej filozofii religii, a nawet filozofii Boga i bytu. Tego zaś bytu problemy domagają się swoistej inwencji twórczej, czego Autorowi nie brakuje, i dlatego warto byłoby go nakłonić do rozszerzenia poruszanej przez niego problematyki. Przy tym również struktura książki nie budzi zasadniczych zastrzeżeń, bowiem koresponduje z właściwym dla niej problemem. Sam natomiast dobór problematyki jest wystarczająco poprawny, zmierza bowiem wyraźnie ku daniu odpowiedzi na postawione powyżej pytanie. Stąd i pod względem treści książka staje się ciekawszą i przystępniejszą w lekturze. Ponadto w tekście pracy nie spotyka się raczej treści bezwzględnie niekoniecznych o charakterze peryferycznym, chociaż sądzę, że niektóre jej partie można by przedstawić nieco szerzej. Jednakże wystarczy tylko porównać dobrane teksty do określonych tematów czy przeczytać przeprowadzone analizy, by przekonać się o pozytywnym charakterze jej treściowego, a także i strukturalnego aspektu. Przy tym autor omawianej przez nas książki nie tylko odtwarza stanowisko B. Weltego w powyższych kwestiach, ale także próbuje poddać je własnej ocenie. Oceny te dokonywane są z pozycji filozofii klasycznej, typu egzystencjalnej wersji tomizmu.

W trakcie lektury książki daje się też wyraźnie zauważyć jej popularyzatorski charakter, przez co widać pewne nie tyle braki, co przynajmniej niedomówienia lub nie do końca rozwinięte tematy. Zbyt mało bowiem miejsca poświęcił w niej autor np. koncepcji filozofii religii B. Weltego, gdyż wszystkie zawarte w książce informacje na temat jego koncepcji filozofii religii są zbyt szczupłe, aby można było na tej podstawie wyrobić sobie o niej bardzo ścisłe i jednoznaczne pojęcie jako dyscyplinie filozoficznej. Wprawdzie spotkać można określenie koncepcji filozofii religii podane przez B. Weltego, wskazanie na jej przedmiot i zadania, a nawet wzmiankę o jej sposobie uprawiania, są to jednak dane bardzo ogólne.

Niemniej jednak już w obecnej postaci praca o. P. Mazanki podejmuje w swojej istocie nie tylko bardzo aktualne problemy, ale i ich opracowanie stanowi ważny wkład do badań w zakresie filozofii religii w Polsce, a i zapewne w jakiejś mierze na świecie. *Mirosław Mylik*

Józef Pawlak: *Intuicja i rzeczywistość. Poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łosskiego.* Toruń, Wydawnictwo UMK, 1996, 174 s.

Autor stawia Mikołaja Łosskiego (1870-1965), którego rodzice z pochodzenia byli Polakami, ale on sam uważał się za Rosjanina, obok takich wybitnych rosyjskich filozofów-idealistów przełomu XIX i XX w., jak bracia Sergiusz i Eugeniusz Trubieccy, Mikołaj Bierdiajew, Sergiusz Bułgakow, Lew Szestow, Siemion Frank. To, że była to postać twórcza, może świadczyć fakt, iż Łosski opublikował 20 książek oraz ponad 250 artykułów, rozpraw i recenzji, w których ustosunkował się do wielu fundamentalnych problemów XX wieku. Większość jego książek została przetłumaczona na języki obce: niemiecki, angielski i francuski. J. Pawlak należy do najlepszych znawców rosyjskiej myśli filozoficznej XIX i XX w. (m. in. studia nad Plechanowem i Bierdiajewem). Jego praca o Łosskim składa się z sześciu rozdziałów. Poza obszernym rysem biograficznym tyczącym Łosskiego, zawiera głównie prezentację, analizę i krytykę jego poglądów gnoseologicznych, które mieszczą się w rozdziałach o tytułach: *Gnoseologia jako nauka filozoficzna; Krytyka empiryzmu i racjonalizmu; Łosski a filozofia transcendentalna Kanta; Intuicjonizm; Spór o wartość poznawczą intuicji.*

Historycy filozofii raczej są zgodni co do tego, że - poza Włodzimierzem Sołowiowem - był Łosski bodaj jedynym rosyjskim filozofem, który stworzył system filozoficzny w ścisłym tego słowa znaczeniu. W płaszczyźnie gnoseologicznej system ten określał mianem intuicjonizmu, a w płaszczyźnie metafizycznej - personalistycznego ideo-realizmu. Za zasadnicze pojęcie teorii metafizycznych Łosskiego uznał Pawlak pojęcie całości świata. Oznacza to, że świat realny składa się z samodzielnych *działaczy substancjalnych,* którzy na podstawie tożsamościowych zasad abstrakcyjno-idealnych tworzą rzeczywistość realną. Dzięki temu świat stanowi całość organiczną - jest kosmosem, który jednak nie istnieje autonomicznie, lecz dzięki Absolutowi. Książka zawiera obszerną bibliografię prac M. Łosskiego oraz wykaz literatury przedmiotu. Okładkę zdobi jego fotografia.

R. Jadczak

Holger Politt: *Stanisław Brzozowski, Hoffnung wider die dunkle Zeit.* Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1996, 166 s.

„Stanisław Brzozowski jest postacią nieznaną praktycznie nikomu poza Polską" - pisał Leszek Kołakowski w drugim tomie *Głównych nurtów marksizmu.* Sądzę, że w świetle tej opinii łatwiej docenić wartość pracy H. Politta. Książka ma bowiem charakter propedeutyczno-promocyjny, stanowiąc próbę zapoznania z filozoficznym dorobkiem S. Brzozowskiego niemieckojęzycznego czytelnika, który styka się z nim po raz pierwszy. Brak tu zatem analiz, które wzbogacałyby w jakiś szczególny sposób horyzont teoretyczny i interpretacyjny polskiej recepcji filozofii Brzozowskiego, którą to recepcję zresztą H. Politt zna świetnie i obszernie cytuje, odwołując się do prac takich autorów, jak W. Mackiewicz, A. Mencwel, E. Sowa, M. Sroka, M. Stępień, B. Urbankowski, A. Walicki czy K. Wyka. Czytelnik odnosi więc wrażenie, że autor zadłuża się wprawdzie u polskich znawców twórczości Brzozowskiego, ale czyni to świadomie, ponieważ celem książki nie jest polemika z ustalonymi kanonami recepcji czy też wzbogacenie ich o nowe tropy argumentacyjne, ale - czyniony poniekąd z pozycji wobec nich zewnętrznych i adresowany do innego odbiorcy - przegląd głównych wątków filozoficznej spścizny S. Brzozowskiego.

Książka, będąc rozszerzoną wersją pracy doktorskiej, bronionej przez autora w 1993 r. na Uniwersytecie w Halle, składa się, nie licząc wstępu i zakończenia, z dwóch głównych części. W pierwszej, zatytułowanej *Brzozowski i jego epoka,* H. Politt omawia pierwsze prace Brzozowskiego, okres współpracy w „Głosem", jego coraz bardziej krytyczny stosunek do Młodej Polski, relacje z S. Przybyszewskim, znaczenie, jakie dla jego dalszej twórczości miały wydarzenia rewolucyjne 1905 roku. Ową biograficzno-faktograficzną część pracy zamyka dość szczegółowa relacja na temat zaszłości i opinii związanych z tzw. „sprawą Brzozowskiego". W części drugiej, opatrzonej tytułem *Brzozowski w poszukiwaniu alternatywy wobec dominującego sposobu rozumienia Marksa,* autor koncentruje się na głównych założeniach filozofii pracy S. Brzozowskiego, jego związkach ideowych z G. Sorelem, słynnej krytyce stanowiska filozoficznego E Engelsa, później fascynacji Brzozowskiego dziełem G. Vica.

W zakończeniu książki H. Politt podkreśla, że w polskiej recepcji S. Brzozowskiego można wskazać na dwa dominujące podejścia. Jedno, reprezentowane przez A. Walickiego, sytuuje twórczość Brzozowskiego w nurcie nawiązującej do kantyzmu marksistowskiej opozycji wewnątrzdoktrynalnej wobec naturalistycznej wersji marksizmu, jaką rozwijali koryfeusze II Międzynarodówki (w ujęciu tym Brzozowski jawi się jako prekursor marksistowskiego rewizjonizmu A. Gramsciego, K. Korscha i G. Lukacsa). Ujęcie drugie, rozwijane przez W. Mackiewicza, akcentuje raczej miejsce S. Brzozowskiego w ramach tzw. opozycji antypozytywistycznej przełomu wieków, której patronowali F. Nietzsche, W. Dilthey i H. Bergson.

Sam autor obiera w swej pracy wyraźnie pierwszy z tych tropów, kładąc w swej książce nacisk na marksowskie i marksistowskie (Labriola) uwikłania myśli Brzozowskiego. Rozbudowuje również (często nadmiernie) historyczne tło tych powikłań (przykładem cały podrozdział poświęcony poglądom R. Luksemburg na tzw. kwestię

narodową). O wiele mniej miejsca natomiast poświęca wczesnej filozofii czynu Brzozowskiego, jego związkom z tradycją kantowsko-fichteańsko-nietzscheańską i filozofią H. Bergsona, stosunkowi do modernizmu katolickiego oraz intuicjom metafizycznym, artykułowanym w ostatnich pracach i korespondencji S. Brzozowskiego. Również i ta opcja interpretacyjna wydaje się jednak korespondować z głównym, popularyzatorskim zamysłem książki: Brzozowski - prekursor G. Lukácsa, to bowiem dla niemieckiego czytelnika postać z pewnością bardziej intrygująca, niż jeszcze jeden marksizujący entuzjasta Nietzschego czy Bergsona.

Może pojawić się oczywiście na tym tle pytanie o horyzonty ideowe i temperaturę intelektualną przyszłej polskiej recepcji filozofii S. Brzozowskiego. W jakim stopniu uwarunkowany historycznie, widoczny w polskim piśmiennictwie filozoficznym lat dziewięćdziesiątych zanik zainteresowań marksizmem i jego historyczną ewolucją wpłynąć może na gotowość do dalszego hermeneutycznego obcowania z filozofią Brzozowskiego? Dobrze to świadczy o niemieckim autorze, że skłania polskiego czytelnika do stawiania takich pytań.

Stanisław Czerniak

Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów. Pod redakcją **Stanisława Czerniaka** i **Andrzeja Szahaja.** Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 1996, 410 s.

„Sztuka jest tym, o czym wszyscy wiedzą, czym jest" - taka *wyczerpująca* definicja sztuki przywoływana jest wówczas, kiedy profesjonaliści powołani do „chwytania istoty rzeczy" wykazują bezradność i zdają się na powszechne (zatem dowolne) intuicje. Nie inaczej rzecz ma się z rozumieniem współczesnej tendencji w kulturze **postmodernizmem** zwanej, zaś rozumianej właśnie intuicyjnie, to znaczy: jak komu wygodnie. Jest to wyrazem bezradności, ale także daleko idącej dezaprobaty. Toteż o postmodernizmie i jego reprezentantach wypowiadali się u nas bądź zdecydowani przeciwnicy, bądź entuzjaści tego nurtu.. Tu zaś mamy do czynienia z publikacją utrzymaną w tonacji umiarkowanie spokojnej. To dobry sygnał: zacietrzewienie przechodzi w etap rzeczowej analizy badawczej.

Aby postmodernistów zrozumieć, należy przede wszystkim ich czytać, poznać ich argumenty. A potem z nimi polemizować. Tak też jest skonstruowana ta książka: po krótkim, dwuautorskim wprowadzeniu (A. Szahaj i S. Czerniak), następuje prezentacja poglądów „klasyków" postmodernizmu oraz równie „klasycznych" już - ich komentatorów. Znajdziemy zatem w tej części teksty: J. -F. Lyotarda, W. Welscha, R. Rorty'ego, Z. Baumana, S. Morawskiego, G. Vattimo, W. Ch. Zimmerli'ego, O. Marquarda, J. Habermasa oraz wywiad z J. Baudrillardem. Dobór nazwisk jesr reprezentatywny, ale nie wyczerpujący: zapewne zadecydowały o tym i względy formalne (objętościowe), jak i merytoryczne: A. Szahaj sygnalizuje, iż kwalifikacja np. Deleuze'aczy Derridy jako postmodernistów — „nie budzi uznania".

W części drugiej, trafnie zatytułowanej *Zrozumieć postmodernizm,* swoje refleksje i opinie o tym nurcie pomieścili: S. Czerniak, A. Motycka, J. Niżnik, M. Potępa, A. Szahaj, A. Zeidler-Janiszewska.

Całość jest dobrze skomponowana, bez usterek edytorskich i w zachęcającej oprawie plastycznej. *wm*

Religia a ruchy ekofilozoficzne. Materiały II Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego. Red. **Jan Dębowski.** Olsztyn, Wydawnictwo WSP, 1996, 210 s.

Organizatorami Sympozjum, które odbyło się pod Olsztynem we wrześniu 1995 r., był Zakład Filozofii Religii w Instytucie Nauk Filozoficzno-Społecznych WSP w Olsztynie z jego kierownikiem - Janem Dębowskim, oraz Polskie Towarzystwo Religioznawcze, reprezentowane przez Prezesa ZG - Zbigniewa Stachowskiego. Celem konferencji, a także przedmiotem tekstów zawartych w omawianej publikacji, była prezentacja, analiza i ukazanie wzajemnych relacji pomiędzy religiami a szeroką paletą współczesnych ruchów ekofilozoficznych. Jest to obszar problemowy interesujący przedstawicieli różnych teoretycznych i praktycznych dyscyplin. Stąd też autorami tekstów są filozofowie kultury, religioznawcy, etycy, pedagodzy, socjolodzy i przyrodnicy z wielu ośrodków w kraju, a także z Rosji (Perm) i Białorusi (Brześć, Mińsk), z którymi współpracują środowiska naukowe Olsztyna.

Prace zebrane w tomie podzielono na dwie części, odpowiednio do dwóch sympozjalnych zespołów problemowych. W części I: *Religia i środowisko przyrodnicze,* pomieszczono referaty, w których zajmowano się głównie wzajemnymi relacjami pomiędzy religiami a środowiskiem przyrodniczym. I tak np. poza odwoływaniem się do treści *Biblii* i omawianiem stosunku religii i Kościoła rzymskokatolickiego do problemu ekologii, problem ten analizowano w odniesieniu do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, Kościoła Zjednoczonego, protestantyzmu, prawosławia, religii starożytnego Izraela, Indii, polskich wierzeń ludowych itd.

Część II: *Filozofia i etyka ekologiczna,* zawiera teksty dotyczące filozoficznych, etycznych i kulturowych źródeł ekologii, oraz stosunku poszczególnych orientacji humanistycznych do świata przyrodniczego i miejsca w nim człowieka. Kilka tekstów odnosi się wprost do teoretycznych podstaw i praktycznych konsekwencji uprawiania ekofilozofii i ekoetyki oraz do filozoficznych, moralnych, ekonomicznych i politycznych aspektów ochrony środowiska przyrodniczego, tak w przeszłości, współcześnie i w dającej się wyobrazić przyszłości.

Prezentowany zbiór jest dowodem na to, że - po pierwsze - niektóre środowiska humanistyki czują potrzebę integracji na bazie ich zainteresowań problematyką ekologiczną i wykazują wielką w tym zakresie aktywność, oraz - po drugie - że mniejsze ośrodki akademickie są zdolne, ze względu m. in. na swe umiejętności organizacyjne, gromadzić na konferencjach liczących się badaczy i autorów z różnych, w tym uniwersyteckich, placówek. Jest to też jeden ze skutecznych środków promocji takich ośrodków. Olsztyn, właśnie ze względu na skoncentrowanie się na problemach ekofilozofii i ekoetyki, należy do jednych z nich.

R. Jadczak

Bertrand Russell: *Problemy filozofii.* Przełożył i posłowiem opatrzył Wojciech Sady. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, 192 s.

Są - z grubsza biorąc - dwa sposoby nauczania filozofii. Pierwszy polega na krytycznym omawianiu poszczególnych koncepcji filozoficznych w takim porządku, w jakim pojawiły się one w dziejach; zaznajamianie się z dorobkiem wielkich filozofów traktowane jest tu jako metoda przyswajania sobie już nagromadzonej wiedzy filozoficznej i najlepsze przygotowanie do samodzielnych rozważań filozoficznych. Zwolennicy drugiej formy edukacji filozoficznej wolą skupiać się na tzw. problemach filozoficznych, i omawiać je w porządku historycznym, lecz w ujęciu systematycznym, a z prac filozofów czerpać jedynie przykłady takiego czy innego rozwiązania. W taki właśnie sposób postępuje Bertrand Russell w wydanych ostatnio po polsku *Problemach filozofii* (oryginał ukazał się po raz pierwszy w roku 1912, a już w roku 1913 ogłoszono polski przekład tej pracy pt. *Zagadnienia filozofii,* jednakże to tłumaczenie Ludwika Silbersteina dziś jest już nie do przyjęcia, i wydawnictwo słusznie zdecydowało się opublikować nowe tłumaczenie Wojciecha Sadego).

Russell pisze w *Przedmowie,* że ogranicza się „do tych problemów filozoficznych, o których można (...) powiedzieć coś pozytywnego i konstruktywnego". Nie znaczy to, że po lekturze tej niezbyt obszernej książeczki czytelnik będzie wiedział już, jaki jest stosunek zjawisk do rzeczywistości, jaka jest istota materii, czy istnieją powszechniki, czy możliwa jest wiedza *a priori,* jak odróżniać prawdę od fałszu itd. Zda sobie natomiast sprawę z istnienia tych i wielu jeszcze innych problemów oraz będzie umiał sensowniej o nich rozprawiać. „Filozofia - wyznaje Russell, kiedy musi przyznać, że nie udało mu się przedstawić dowodu na istnienie tzw. «tego tu oto» stołu - nawet jeśli nie jest w stanie *odpowiedzieć* na tak wiele pytań, jak moglibyśmy sobie tego życzyć, posiadaprzynajmniej zdolność *stawiania pytań,* które czyniąświat ciekawym i ukazują dziwność i cudowność skrytą tuż pod powierzchnią nawet najzwyklejszych rzeczy, z jakimi stykamy się na co dzień". Taki pogląd na istotę i funkcję filozofii uważam za niebezpieczny, gdyż jeśli głosi się, że filozofia wprawdzie niczego nikomu nie daje, ale warto się nią zajmować, bo jest po prostu ciekawa - to zawsze można usłyszeć kontrargument nie do odparcia: „może, ale mnie to nie interesuje". Na szczęście w rozdziale ostatnim, zatytułowanym *Wartość filozofii,* Russell wskazuje ważniejszą - moim zdaniem - funkcję filozofii: jeśli nawet niczego nie rozstrzyga ona raz na zawsze, to mnożąc wątpliwości „rozprasza arogancki dogmatyzm" tych, którzy wszystko wiedzą na pewno. Jeśli ktoś tak pojmuje zadania edukacji filozoficznej, może z powodzeniem używać książki Russella jako pomocy dydaktycznej - jak wiadomo, ten autor umie rozprawiać o skomplikowanych nawet problemach prosto i przejrzyście, a przekład Wojciecha Sadego jest bez zarzutu.

Andrzej Miś

Peter Singer: *Hegel.* Przekład **W.** Jeżewski. Wydawnictwo Michał Urbański, 1996, 96 s.

Są filozofowie, których można czytać bez specjalnego przygotowania: choć oczywiście nie wszystkie niuanse się wychwyci, to zasadniczy sens jest do zrozu-

mienia. Lecz lektura pism Hegla (i paru jeszcze innych filozofów, przeważnie niemieckich) możliwa jest dopiero po solidnych studiach przygotowawczych - inaczej czytelnik nie jest w stanie przedrzeć się przez ów specyficzny, po niemiecku „ciężki" język, i zapanować nad skomplikowanym tokiem Heglowskiej myśli. Toteż bardzo potrzebne są wszelkie „wprowadzenia do Hegla", jeśli tylko napisane są kompetentnie, tzn. jeśli z konieczności upraszczają, lecz nie zniekształcają poglądów autora *Fenomenologii ducha.* Ten warunek spełnia niewielka (to też zaleta wprowadzenia) książka Petera Singera, zatytułowana po prostu *Hegel,* a wydana przez Wydawnictwo Michała Urbańskiego w serii „Nasi Mistrzowie". Singer jest profesorem filozofii w Monash University w Australii, podejrzewam więc, że nie ma do czynienia ze studentami, którzy lekturę Hegla traktują jako oczywistą swoją powinność - najpierw więc trzeba ich przekonać, że w ogóle warto się czegoś dowiedzieć o tym niemieckim myślicielu, który przeszło wiek temu napisał kilka grubych książek. Polscy studenci niewiele różnią się od swych australijskich kolegów. Więc na początku zapewnia autor: „Żaden filozof dziewiętnastego i dwudziestego wieku nie wpłynął na losy świata równie silnie, jak Hegel. (...) Już sam wpływ Hegla sprawia, że rozumienie jego dzieła jest sprawą wielkiej wagi; jednakże filozofia Hegla warta jest studiowania dla niej samej. Jego głębokie idee doprowadziły do wniosków, które wydają się współczesnemu czytelnikowi dziwaczne, nawet niedorzeczne. Cokolwiek jednak myśli się o owych wnioskach, dzieło Hegla zawiera argumenty i intuicje, które zachowują znaczenie do dziś". Potem Singer przystępuje do „łagodnego wprowadzenia" czytelników „w dziwny i często mroczny świat Heglowskich idei". I czyni to, moim zdaniem, bardzo udanie: w zrozumiałum języku, tłumacząc po drodze trudniejsze pojęcia, wykłada w systematycznym ujęciu podstawowe idee Hegla. Dodajmy, że tekst jest dobrze przetłumaczony (nie wiem tylko, czy można tak odmieniać: *Geist, Geistu, Geistem).* Oczywiście nie ma niewinnych streszczeń - każde streszczenie jest już określoną interpretacją. Z Singerowskimi ujęciami niektórych momentów Heglowskiej filozofii można by się spierać, ale nie można powiedzieć, że są to dezinteipretacje czy nawet zwyczajne interpretacyjne pomyłki. Słowem: świetna książka, doskonale nadająca się na pomoc dydaktyczną.

Andrzej Miś

JÓZEF WAJSZCZYK

SPROSTOWANIE

Do mojego tekstu *Trójwartościowy rachunek zdań J. Łukasiewicza a klasyczny rachunek logiczny* („Edukacja Filozoficzna" 21/1996), wkradły się następujące błędy, za które przepraszam Czytelników.

strona i wiersz	jest	powinno być
7, 9 g.	trójwartościowości	dwuwartościowości
8, 6 g.	Fals (a)	Fals (α)
8, 21 g.	*s* (a)	*s* (α)
10, 11 g.	$(\alpha \rightarrow \beta) \underset{def}{\equiv} (\alpha \rightarrow_3 (\alpha \rightarrow_3 \beta)$	$(\alpha \rightarrow \beta) \underset{def}{\equiv} (\alpha \rightarrow_3 (\alpha \rightarrow_3 \beta))$
10, 14 g.	$\alpha \vee \beta \underset{def}{\equiv} \sim (\sim \alpha \rightarrow \sim \beta)$	$\alpha \wedge \beta \underset{def}{\equiv} \sim (\sim \alpha \vee \sim \beta)$
10, 20 g.	tem	ten
11, 3 g.	A2. $\bullet (\alpha \wedge \beta) \leftrightarrow (\bullet \alpha \wedge \beta)$	A2. $\bullet (\alpha \wedge \beta) \leftrightarrow (\bullet \alpha \wedge \bullet \beta)$
11, 4 g.	odzoedziczoną	odziedziczoną
11, 24 g.	istnieje unormowana	istnieje formuła unormowana
11, tabela	w poziomie drugim, pierwsza kolumna, jest *d*	*a*
12, czwarta tabela	w poziomie drugim, piąta kolumna, jest *d*	*a*
13, 13 g.	formuła	formułą
13, 15 g.	Wówcas	Wówczas
13, 11 d.	komunikacyjno-alternatywnej	koniunkcyjno-alternatywnej
14, 23 g.	$(\alpha \wedge_3 \beta) \underset{def}{\equiv} (\alpha \rightarrow_3 \beta) \rightarrow_3 \beta$	$(\alpha \vee_3 \beta) \underset{def}{\equiv} (\alpha \rightarrow_3 \beta) \rightarrow_3 \beta$
14, 24 g.	$(a \wedge b) \underset{def}{\equiv} \sim \alpha \vee_3 \sim \beta)$	$(a \wedge_3 \beta) \underset{def}{\equiv} \sim (\sim \alpha \vee_3 \sim \beta)$
15, trzecia tabela	w poziomie trzecim, piąta kolumna, jest *d*	*b*

Errata do „Edukacji Filozoficznej” 21 1996

strona i wiersz	jest	powinno być
107, 15 d.	reologicznych	teologicznych
147, 14 d.	kur- sach	kursach
159, 19 g.	modek	model
351, 24 d.	duhowości	duchowości

CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Axel *Honneth - Pathology in Socializing. Tradition and Actuality of Social Philosophy* 5
Odo Marquard - *Future Needs Past* 23
Małgorzata Czarnocka - *Subject - Creator or Destructor of Knowledge?* 31
Artur Mordka - *Being or Way of Being* 43
Ireneusz Ziemiński - *The Problem of Soul's Immortality (Part 1)* 53
Jerzy Bobryk — *Consciousness/Unconsciousness and Non-Intentional Base for Intentionality* 63

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Józef Niżnik, Stanisław Butryn, Małgorzata Czarnocka, Stanisław Czerniak, Włodzimierz Ługowski, Robert Piłat, Jan K. Młynarski, Michał Tempczyk, (discussion) - *Is Concept of Scientifical Philosophy Sound?* 77
Jan Garewicz - *Philosophy and Science* 107
Witold Mackiewicz - *Postmodernism and Determinism. On (Non)Scientifical Philosophy* 115
Bogusław Wolniewicz - *Two Polemical Remarks* 123
Paweł Okołowski - *A Version of Anthropological Naturalism* 127
Wojciech Sady - *On Review Fabrications by Paweł Okołowski* 143
Paweł Okołowski - *The Controversy over Wittgenstein* 147

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Krzysztof Wójtowicz - *Kurt Gödel's Philosophy* 149
Stanisław Zabielski - *Methodological Requirements in Teaching Practice of Historian of Philosophy* 161
Henryk Benisz - *Between Wisdom and Stupidity* 167
Jadwiga Wais - *Contrasts during Process of Spiritual Transformation. Sigmund Freud and His Successors* 177
Barbara Pogonowska - *The Idea of Macroeconomie Rationality* 189

IN THE PHILOSOPHERS' WORKSHOPS

Renata Ziemińska - *An Outline ofDoctor's Thesis* 199

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Krystyna Wilkoszewska, Michał Ostrowicki - *Two Voices about the Concept of Aesthetic Situation by Maria Gołaszewska (On the Occasion of Seventieth Anniversary)* 201
Artur Andrzejuk - *The Problem of Moral Assessment of Human Behaviour in* Summa Theologiae *by st. Thomas Aquinas* 217

Lech Szyndler - *"The Speach of Heart" as the Central Point in the Realistic Epistemology by Mieczysław Gogacz* 225
Maciej Potępa - *Introduction into Hans Blumenberg's Philosophy* 239
Leszek Kopciuch - *The Problem of Progress by Georg Simmel* 253

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Ryszard Jadczak - *Marian Massonius - Philosopher and Educator from Vilnius* 265
Jerzy Kosiewicz - *Methodology as a Form of Agnosticism* 275

REVIEWS AND NOTES

Jerzy Kosiewicz - *Considerations about Philosophy of God* (Ks. S. Kowalczyk: *Filozofia Boga.* Lublin 1995) 289
Małgorzata Kowalska - *The Refreshing Descartes* (R. Descartes: *Listy do księżniczki Elżbiety.* Warszawa 1995; *Listy do Regiusa i uwagi o pewnym pisemku.* Warszawa 1996) 295
Magdalena Michalik - *The Philosophy of Everyday* (M. Szyszkowska: *Stwarzanie siebie.* Warszawa 1994) 299
Cezary Mordka - *Kołakowski by His Sources* (S. Jedynak (red.): *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego.* Radom 1995) 303
Witold M. Nowak - *The Idea of History* (R. G. Collingwood: *The Idea of History.* Oxford 1994) 309
Elżbieta Pakszys - *Science - Non-Science - Parascience* (B. Pogonowska: *Paranauka, studium z filozofii nauki.* Poznań 1995) 313
Jarosław J. Sak - *Continualism and Qualitativism in Galen's Philosophic-Medical Ontology* (A. Bednarczyk: *Galen, główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego.* Warszawa 1995) 317
Notes on Books 323
Józef Wajszczyk - *Dementi* 337
Errata for "Edukacja Filozoficzna", vol. 21, 1996 338
INHALTVERZEICHNIS 341

INHALTVERZEICHNIS

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Axel Honneth - *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie* 5
Odo Marquard - *Zukunft braucht Herkunft* 23
Małgorzata Czarnocka - *Der Subjekt - Schöpfer oder Vernichter des Wissens?* 31
Artur Mordka - *Existenz oder Art der Existenz* 43
Ireneusz Ziemiński - *Die Frage über Unsterblichkeit der Seele (Teil 1)* 53
Jerzy Bobryk - *BewußtseinJUnbewußtsein und die unintetionale Grunde zur Intentionalität* 63

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Józef Niżnik, Stanisław Butryn, Małgorzata Czarnocka, Stanisław Czerniak, Włodzimierz Ługowski, Robert Piłat, Jan. K. Młynarski, Michał Tempczyk (Diskussion) - *Ist das Begriff der wissenschaftlichen Philosophie sinvoll?* 77
Jan *Garewicz - Philosophie und Wissenschaft* 107
Witold Mackiewicz - *Postmodernismus und Determinismus. Zur Frage nach (un)wissenschaftliche Philosophie* 115
Bogusław Wolniewicz -*Zwei polemische Bemerkungen* 123
Paweł Okołowski - *Eine Fassung des anthropologischen Naturalismus* 127
Wojciech *Sady-Die Erdichtung in der Rezension von Pawel Okołowski* 143
Paweł Okołowski - *Das Streit über Wittgenstein* 147

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALIEN

Krzysztof Wójtowicz - *Philosophie Kurt Gödels* 149
Stanislaw Zabielski - *Die methodologische Postulaten in der Lehrpraxis des Historikers der Philosophie* 161
Henryk Benisz - *Zwischen Weisheit und Dummheit* 167
Jadwiga Wais - *Gegensätze im Prozeß der Seelenwandlung des Menschen. Sigmund Freud und ihre Nachfolgern* 177
Barbara Pogonowska - *Der Begriff der makroökonomischen Rationalität* 189

IN DER ARBEITSSTÄTEN DER PHILOSOPHEN

Renata Ziemińska - *Abriß der Doktorarbeit* 199

REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN

Krystyna Wilkoszewska, Michał Ostrowicki - *Zwei Äußerungen über die ästhetische Situation bei Maria Gołaszewska (Zum siebzigen Geburtstag)* 201
Artur Andrzejuk - *Das Problem der Moralbewertung der Handlungen des Menschen in* Summa Theologiae *des heiligen Thomas von Aquin* 217

Lech Szyndler — *"Sprache des Herzens" als Hauptpunkt der realistischen Erkenntnistheorie bei Mieczysław Gogacz* 225
Maciej Potępa - *Einführung in die Philosophie Hans Blumenbergs* 239
Leszek Kopciuch - *Die Frage nach Fortschritt bei Georg Simmel* 253

BERICHTE, MITTEILUNGEN, ARCHIVMATERIALEN

Ryszard Jadczak - *Marian Massonius - Philosoph und Pädagoge von Vilnius* 265
Jerzy Kosiewicz - *Methodologie als Art des Agnostizismus* 275

REZENSIONEN UND NOTEN

Jerzy Kosiewicz - *Überlegungen über der Philosophie des Gottes* (Ks. S. Kowalczyk: *Filozofia Boga.* Lublin 1995) 289
Małgorzata Kowalska - *Der erfrischende Descartes* (R. Descartes: *Listy do księżniczki Elżbiety.* Warszawa 1995; *Listy do Regiusa i uwagi o pewnym pisemku.* Warszawa 1996) 295
Magdalena Michalik - *Philosophie der Alltäglichkeit* (M. Szyszkowska: *Stwarzanie siebie.* Warszawa 1994) 299
Cezary Mordka - *Kołakowski bei ihren Quellen* (S. Jedynak (red.): *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego.* Radom 1995) 303
Witold M. Nowak - *Die Idee der Geschichte* (R. G. Collingwood: *The Idea of History.* Oxford 1994) 309
Elżbieta Pakszys - *Wissenschaft - Unwissenschaft - Parawissenschaft* (B. Pogonowska: *Paranauka, studium z filozofii nauki.* Poznań 1995) 313
Jarosław J. Sak - *Kontinualismus und Qualitativismus in der philosophisch-medizinischen Ontologie Galens* (A. Bednarczyk: *Galen, główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego.* Warszawa 1995) 317
Noten über Bücher 323
Józef Wajszczyk - *Berichtigung* 337
Errata zu "Edukacja Filozoficzna", Bd. 21, 1996 338
CONTENTS 339