Edukacja Filozoficzna

UNIWERSYTET

WARSZAWSKI **23 1997 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. 119
(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

Sprawozdanie z posiedzenia Rady Programowej 5

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Otto Pöggeler — *Filozojia i teologia w* Sein und Zeit *Martina Heideggera* 7
Ivan Chvatik — *Heidegger po czesku* 21
Axel Honneth — *Patologie uspołecznienia* (cz. II) 35
Ireneusz Ziemiński — *Zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej* (cz. II) 47
Wojciech Chudy — *Natura a normy moralne* 57

POLEMIKI I DYSKUSJE

Bogusław Wolniewicz — *Eutanazja w świetle filozofii* 71
Henryk Hiż — *Uwagi do artykułu prof. Wolniewicza o eutanazji* 87
Andrzej Bogusławski — *Ad gustus licet hortari; gustus explicare necesse est* 91
Andrzej Bogusławski — A *man convinced against his will is of the same opinion still* 103
Bogusław *Wolniewicz — Dopełniacz i styl* 111
Romana Kolarzowa — *Jak brzydko być naturalistą* 113

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Stanisław Butryn — *Problem struktury materii w świetle fizyki współczesnej* 119
Artur Andrzejuk — *Pedagogika Profesora Mieczysława Gogacza* 135
Henryk Benisz - *Od pierwszego do drugiego „przewrotu kopernikańskiego”* 145
Charles C. Verharen — *Wprowadzenie do filozofii w aspekcie kulturowym* 161

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

Krzysztof Koptas — *Zarys rozprawy doktorskiej* 179
Agnieszka Kubik — *Zarys rozprawy doktorskiej* 185
Habilitacje w dziedzinie filozofii (1996): *Wykaz* i *Autoreferaty* 187

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Witold Mackiewicz — *Batalia o denazyfikacji Nietzschego* 231
Andrzej Łukasik — *Selektywny subiektywizm sir Artura Stanley’a Eddingtona* 247
Krzysztof Kwiecień — *Cezarego Jellenty koncepcja twórczości duchowej* 263
Andrzej Morstin — *Argumenty w prawie kary śmierci* 275

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

Mirosław Mylik — V *Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej* (Lublin 20-25 VIII 1996) 289
Ryszard *Jadczak — Problematyka zła w systemach filozofii europejskiej (Toruń 23-24 XI 1996)* 295
Andrzej Warmiński — *Filozojia, etyka i wiedza o demokracji w edukacji współczesnej. Teoria — praktyka — prognoza* 299
Henryk Szabała — *O panpsychizmie Tadeusza Bilikiewicza* 305

RECENZJE I NOTY

Henryk Benisz — *Błędne koło wokół Nietzschego* (P. Klossowski: *Nietzsche i błędne koło.* Warszawa 1996) 313
Stanisław Butryn — *Świat jako jedność prostoty i złożoności* (M. Gell-Mann: *Kwark i jaguar. Przygody z prostotą i złożonością.* Warszawa 1996) 321
Stanisław Gałkowski — *Cnoty dzisiaj* (A. Mac Intyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności.* Warszawa 1996) 327
Czesław Głombik — W stronę ontologii ewolucyjnej (I. J. Smajs: *Ohrožená kultura.* Brno 1995; *Kultura proti přirodě.* České Budějovice 1996) 331
Jerzy Kosiewicz — *Szestow a problem zbawienia* (L. Szestow: *Sola fide.* Warszawa 1995) 337
Magdalena Michalik — *Filozofia niepewności* (Z. Bauman: *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności.* Toruń 1995) 343
Jadwiga Mizińska — *Ukraiński Sokrates* (L. W. Uszkałow, O. W Marczenko: *Narisy z fiłosofii Grigorija Skoworody.* Charków 1993) 347
Teresa *Pękala — Leona Chwistka drogi do nowoczesności* (T. Kostyrko: *Leona Chwistka filozofia sztuki.* Warszawa 1995) 351
Jarosław J. Sak — *Rozum i rzeczywistość* (A. Dubik: *Tożsamość i opór. Główne kategorie epistemologii Emila Meyersona.* Toruń 1995) 355
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik - *Nowa monografia o Schleiermacherze* (M. Potępa: *Schleiermachers hermeneutische Dialektik.* Kampen 1996) 359
Ulrich Schrade — *Hermeneutyka bezprawia* (H. Leszczyna: *Hermeneutyka prawnicza.* Warszawa 1996) 363
Kazimierz Wolsza — *Poszukiwanie koncepcji współczesnej filozofii przyrody (Philosophia Naturalis,, hrsg v.. Th. Arzt i inni. Würzburg 1996)* *367*
Noty o książkach 373
Mirosław Mylik — *List do redakcji* *395*
CONTENTS 396
INHALTSVERZEICHNIS 398

SPRAWOZDANIE Z POSIEDZENIA RADY PROGRAMOWEJ „EDUKACJI FILOZOFICZNEJ”

12 marca 1997 roku odbyło się kolejne zebranie Rady Programowej pisma. Zebraniu przewodniczył prof. Andrzej Półtawski.

Na wstępie Witold Mackiewicz poinformował zebranych, że wystąpił do Ministra Edukacji Narodowej z wnioskiem o przyznanie z funduszów KBN sumy 26 tys. zł na wydanie dwóch numerów „Edukacji Filozoficznej” w 1997 roku. Od numeru 23/1997 nastąpi zmiana druku z 11 na 12 punktowy, co w istotny sposób wpłynie na polepszenie czytelności tekstów. Jednak - przy zachowaniu podobnej objętości numeru - spowoduje to zwiększenie ilości stron o około 20 %. Aby tego uniknąć, uznano, że bezwzględnie nie należy przyjmować do druku tekstów przekraczających objętość jednego arkusza.

Redaktor naczelny zwrócił uwagę na problemy związane z dystrybucją pisma. „Edukacja Filozoficzna” sprzedawana jest w księgarniach OR PAN i w nielicznych księgarniach przyuczelnianych. Wiele dużych księgarń w miastach z wyższymi uczelniami nie objawia gotowości sprzedaży „Edukacji Filozoficznej”, zapewne także z powodu nieudolności pośredników, tj. wadliwej dystrybucji na poziomie hurtowni.

Obecni zaproponowali, aby redakcja przesyłała zainteresowanym numer pisma - za zaliczeniem pocztowym. Jednak wpływających (drobnych) sum doręczyciel pocztowy nie miałby gdzie zostawić (także awiza): dyżury redakcji to dwie godziny w tygodniu. Zatem należy szukać innego rozwiązania: prowadzone są rozmowy z przedsiębiorstwem „RUCH” w sprawie podpisania umowy o dystrybucję.

Zwrócono uwagę na potrzebę wzajemnej reklamy pism filozoficznych poprzez drukowanie zapowiedzi, anonsów, spisów treści itp.

Zebranym przekazano telefoniczną opinię prof. Antoniego B. Stępnia zawierającą pozytywne uwagi o numerach 21 i 22 „Edukacji Filozoficznej”. Zebrani podzielili taką opinię. Jednocześnie zauważono, że zdarzają się w piśmie artykuły nadmiernie szkolne i propedeutyczne. Jednocześnie uznano jednak, że wśród tekstów wybitnych mogą - choć nie powinny - wystąpić także teksty przeciętne. Uznano też, że „Edukacja Filozoficzna” pośród innych pism wyróżnia się tym, że jest pismem całego środowiska filozoficznego, z szerokim i zróżnicowanym spektrum autorów. Za ważne uznano drukowanie krótkich tez habilitacyjnych oraz omówień rozpraw doktorskich.

Ponownie zwrócono uwagę na trudne warunki lokalowe redakcji. W ostatnich dniach redakcja otrzymała wiadomość z MEN o przyznaniu na rok 1997 tej samej nominalnej kwoty, co przez kilka ostatnich lat, tj. 20 tys. zł. W ciągu kilku lat wartość realna tej sumy spadła o ok. 50 %. Jest wielce prawdopodobne, że za drugi tegoroczny numer redakcja nie będzie mogła wypłacić honorariów autorskich. Notował: *Adam Hayto*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

OTTO PÖGGELER
Bochum, Niemcy

FILOZOFIA I TEOLOGIA W *SEIN UND ZEIT* MARTINA HEIDEGGERA*

Wiosną 1927 roku w 8. *tomie Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* ukazały się dwie prace, za pomocą których Edmund Husserl dokumantował możliwości zastosowania w całej rozciągłości swego fenomenologicznego filozofowania: „pierwsza część" rozprawy Heideggera *Sein und Zeit* oraz rozważania Oskara Beckera pod tytułem *Mathematische Existenz* na temat tego, w jaki sposób dane są nam twory matematyczne. Uwaga ówczesnych badaczy, którzy nadal znajdowali się w szoku po pierwszej wojnie światowej, skierowała się jednostronnie na *Sein und Zeit.* Georg Misch, który jako uczeń Diltheya próbował polemizować z ruchem fenomenologicznym, spostrzegł nagle, że miast z Husserlem, musi polemizować z Heideggerem. 'Zycie' Diltheya i 'życie świadomości' *(Bewußtseinsleben)* Husserla zostały pod wpływem Kierkegaarda wyostrzone przez Heideggera i stały się 'egzystencją'. Analiza sytuacji granicznych, winy i śmierci, którą w swojej *Psychologie der Weltanschauungen* przeprowadził Karl Jaspers, została w wydanej właśnie części *Sein und Zeit* doprowadzona do punktu kulminacyjnego. Dlatego Jaspersa i Heideggera zaliczono wkrótce do „filozofii egzystencji".

Kiedy bycie stało się tematem wiodącym, okazało się, że Heidegger wyszedł nie tylko od scholastycznego arystotelizmu, ale i od szkotyzmu i mistyki Meistera Eckharta. Od filozofowania np. Jaspersa różnił się tym, że chrześcijańską teologię św. Pawła i św. Augustyna włączył konkretnie do swojej analizy egzystencjalnej. W Uście do swojego ucznia, Karla Löwitha, odróżnił Heidegger swoje filozofowanie od twórczych i zdominowanych przez świa-

* Tekstem tym (w oryginale niemieckim *Philosophie und Theologie in «Sein und Zeit»)* prof. Otto Pöggeler, jeden z najwybitniejszych znawców twórczości Heideggera i autor licznych prac o jego myśleniu, zainaugurował ważną Międzynarodową Konferencję *Übersetzung von Husserl und Heidegger ins Russische II,* która pod merytorycznym przewodnictwem prof. Klausa Helda (Wuppertal) odbyła się w Pradze w dniach 3-6 X 1996 r. Referaty wygłosili badacze i tłumacze pism Heideggera i Husserla z Niemiec, Rosji, Szwajcarii, USA, Hiszpanii, Włoch, Polski, Austrii, Czech. Słowenii, Chin i Białorusi. Dopowiedzenia od tłumacza [Z. Z.] ujęte są w nawiasy kwadratowe.

topogląd projektów - formułowanych np. przez Nietzschego czy Schelera - przez to, że nazwał siebie „chrześcijańskim *teologiem*"[1]. Podkreślił drugą część tego słowa, ponieważ chciał rozwinąć *logos* tego 'rozumienia bytowania' *(Daseinsverständnis)* które w wierze chrześcijańskiej doprowadziło do nowych fundamentalnych doświadczeń. Jego zainteresowania po tym, jak opublikowane zostały pisma znawcy patrystyki, Franza Overbecka, doprowadziły go do antykwarycznego rynku [pojęć] i konkurowania z Löwithem. Overbeck, przyjaciel Nietzschego, twierdził z powagą, że Jezus myślał eschatologicznie. Oznaczało to jednak, że prachrześcijańska wiara w [jej] pośrednictwo [w powstaniu] greckiej naukowości, a więc [w powstaniu] teologii, a przede wszystkim w [jej] pośrednictwo w [powstaniu] nowożytnej świadomości kulturowej, nie może być interesująca.

Karl Barth i jego przyjaciele wykorzystali tezy Overbecka, by wykazać całkowitą odrębność wiary chrześcijańskiej od wszelkiej innej religii i odrzucić przez to teologię liberalną. Czy kontrowersje te można było włączyć w obszar oddziaływania Husserla? Ponieważ Löwith chciał się doktoryzować z Nietzschego, musiał skręcić do Monachium. 8. maja 1923 roku Heidegger napisał mu, że w swoim wykładzie o ontologii, albo hermeneutyce faktyczności, stoi „teraz całkowicie na własnych nogach" i kiedy jego praca o Arystotelesie ukaże się w "Jahrbuch... " Husserla, „stary" [Husserl] rzeczywiście zauważy, że [Heidegger] skręca mu kark. Wówczas „będzie koniec z następstwem" [Heideggera po Husserlu], ale nic na to nie może poradzić.

Odkąd Heidegger od zimowego semestru 1923/1924 zaczął wykładać w Marburgu, Löwith mógł sam konkretnie doświadczyć, w jaki sposób ten hermeneutyczny fenomenolog wszedł w ścisłą wspólnotę i współpracę ze znawcą *Nowego Testamentu* Rudolfem Bultmannem i dzielił z nim większość jego studentów[2]. W artykułach w rodzaju *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie* Löwith starał się, po habilitacji, wykazać, że *Sein und Zeit jest* zeświecczoną chrześcijańską teologią. Teologia, korzystając, jak w przypadku Bultmanna, z pojęć *Sein und Zeit* do interpretowania chrześcijańskiego przesłania, czerpie więc z ukrytych skarbów swej własnej piwnicy. W swoim podziękowaniu za artykuły Löwitha uznał właśnie tę tezę za „mylną". „Spustoszenia - pisał do Löwitha 19 kwietnia 1932 roku, jakie - mój ówczesny *wykład Fenomenologia i teologia* wywołał u przyjaciół i wrogów, wydają się ciągle jeszcze rozrastać. Mimo to nie mam ani przyjemnoś-

[1] Z listów, które Heidegger napisał do Löwitha, wydane zostały dotąd, niestety, tylko trzy. Por.: "Zur philosophischen Aktualität Heideggers" (Symposium der Humboldt-Strifung) Hrsg. von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler. Band 2. Frankfurt am Main 1990, S. 27 ff, zwł. s. 29.

[2] Por.: O. Pöggeler: *Heidegger und Bultmann: Philosophie und Theologie.* W: "Trier Heidegger-Vorträge", Hrsg, von M. Happel (w druku). Przygotowywane jest też wydanie korespondencji Heideggera z Bultmanem.

ci, ani potrzeby atakowania, ponieważ powinienem mieć nadzieję, że teraz wszystko, od Bartha do Przywary - bo wszystko to jest tym samym - zwali się na Jaspersa, który zupełnie inaczej [niż ja] nadaje się jeszcze do wyzyskiwania i pisania artykułów. Oczywiście, także przez Jaspersa zamieszanie na temat tego, czego ja chcę, stanie się zupełnie nieprzewidywalne". Jaspers w swojej *Philosophie* także wprowadził wówczas 'rozjaśnienie egzystencji' *(Existenzerhellung).* Bultmann o tezach Löwitha wypowiadał się wprawdzie podobnie jak Heidegger, ale wkrótce musiał organizować pożegnanie Löwitha, który, jako Żyd. został usunięty z niemieckiego uniwersytetu[3].

W *Sein und Zeit* filozofia merytorycznie jest ujęta jako ontologia, zaś metodologicznie -jako fenomenologia. Pierwotne fenomenologiczne hasło 'do rzeczy samych ' *(Zu den Sachen selbst)* - w odróżnieniu od ówczesnego metodologizmu - oznaczało próbę ponownego mówienia o byciu różnorodnych bytów. Starożytność i średniowiecze pytały czym jest *eidos* i *ousia,* a więc o to, co w bycie jest esencjonalne i substancjonalne. Filozofia nowożytna uczyniła kwestię dostępu do bycia jeszcze bardziej problematyczną i w końcu za wskaźnik poszukiwanej pewności ostatecznej uznała Ja transcendentalne. Filozofia fenomenologiczna powtórzyła ten nich [trwający] od starożytności aż po czasy nowożytne. Husserl pracował ze swoimi starszymi uczniami w Göttingen i München w sposób ontologiczny, a potem sam, w Göttingen, a przede wszystkim w Freiburgu, skierował swe myślenie w kierunku transcendentalnofilozoficznego stawiania problemów. [Heidegger w] *Sein und Zeit* jednakże w tym ukierunkowaniu [przez Husserla] badań na substancję i Ja transcendentalne, dostrzegał dążenie do [oparcia się na] stałej obecności i teraźniejszości, co deformowało ujecie czasu [przez utożsamienie go z] uciekającą w przepaść przeszłością [i przedstawienie] przyszłości jako czegoś, na co nie **mamy** wpływu. Idealność prawd wiecznych, podobnie jak i idealizowany podmiot absolutny, według autora *Sein und Zeit,* „należą do wciąż jeszcze nie usuniętych w radykalny sposób pozostałości chrześcijańskiej teologii w obrębie problematyki filozoficznej". Wspomniana tu teologia chrześcijańska zakłada, a więc i zawiera w sobie, teologię platońską[4].

W *Sein und Zeit* krytyka tradycji filozoficznej sformułowana została w uwadze, iż od czasu Parmenidesa pomijano fenomen świata. W wykładach wygłaszanych od semestru zimowego 1919-1920, Heidegger prowadził ana-

[3] Polemika Löwitha chybia celu Heideggera i Bultmanna, ale. ukazuje konkretne, historyczno-duchowe determinanty kształtujące założenia tej koncepcji (Por.: Przedruk jego artykułu w *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes,* Hrsg. von O. Pöggeler. Dritte, ergänzte Auflage. Weinheim 1994, s. 54 n.

[4] Por.: *Sein und Zeit,* s. 229 (wyd. Polskie *Bycie i czas,* tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 323. Dalej strony wyd. polskiego będą podawane w nawiasach, za numerem strony oryginału).

lizy otaczającego świata[5]. W semestrze zdominowanym przez powojenną biedę, wiosną 1919 roku, mówił nawet o otaczającym świecie, w którym [świat] „się dzieje" *(es weltet).* Pod koniec tego semestru postulował oparcie się na zgodnej z życiem, ufundowanej na „wydarzeniowych cechach" [otaczającego świata] i unikającej de-witalizacji *(Ent-Lebung)* powodowanej przez teoretyczno-obiektywizujące konstrukcje 'hermeneutycznej intuicji'. Od Husserla przejął [ideę] pierwotnie prezentującej intuicji, ale akceptował także wymagające specyficznego rodzaju przeżycia, Bergsonowskie 'wskoczenie w pęd życia'.

Powstaje wszakże pytanie: w jaki sposób Heidegger doszedł do przymiotnika 'hermeneutyczny'? Otóż teologia protestancka poszukiwała wówczas przy pomocy [analizy] dziejów formy nowych dróg prowadzenia egzegezy i dlatego dawna hermeneutyka jawiła się jej jako przestarzała. Teologia katolicka starała się powoli za tym procesem nadążyć i w ten sposób Heidegger mógł jeszcze słuchać wykładów swego freiburskiego nauczyciela, Hoberga, o hermeneutyce. Zauważył, że hermeneutyka podejmuje w ogóle problematykę *logosu,* którą freiburski teolog Staudenmaier analizował w kontekście literatury badającej nauki starotestamentowe, teologię św. Jana oraz [teksty] Greków i Hegla. Hermeneutyka kieruje sie w ogóle ku problematyce ontologicznej, ale zawiera także perspektywy metafizyczne. Historycznie rzecz biorąc, powstanie hermeneutyki zawdzięczamy oczywiście nie tylko toczonemu w czasach reformacji sporowi o właściwą wykładnię Słowa Bożego i uniwersalizację 'rozumienia' przez Schleiermachera i Diltheya. Ujmuje ona raczej wszystkie te najróżnorodniejsze zabiegi wokół 'logosu' w jedną obszerną retoryczną naukę o możliwościach mowy[6].

Nie może być jednak żadnej wątpliwości co do tego, że dopiero odniesienie filozofii fenomenologicznej do nowego sporu o teologię nadało przedsięwzięciu Heideggera charakter „formalnie rozumianej" hermeneutyki *(formal anzeigende Hermeneutik).* W środkowym okresie wojny Ernst Troeltsch został powołany na katedrę filozofii do Berlina. Czy z tej katedry Hegla był on w stanie pogodzić teologię badającą religię w sposób historyczny - z samym sobą i z filozofią? Przecież jego własny uczeń, Friedrich Gogarten, rozstał się w roku 1921 ze swoimi ówczesnymi nauczycielami formułując twierdzenie: „Niechętnie żyje się pośród martwych ciał". Gogarten, dokonując przełomu, chciał znowu usłyszeć nie podlegający nam głos Boga. Tytuł jego artykułu: *Zwischen den Zeiten,* stał sie tytułem nowego czasopisma

[5] Por.: Tamże, s. 100 (142 n.), 72 (102 n.). Por. Także: M. Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie.* Frankfurt am Main 1987, s. 117, 109, 4, 73, 112n,, 75, 15, 12.

[6] Por. szczególnie: O. Pöggeler: *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie.* Freiburg/München 1994, s. 11 n.

teologicznego. Karl Barth wiódł wówczas spór z Hamackiem[7]. Już w swoim wykładzie *Einfiihrung in die Phänomenologie der Religion* w semestrze 1920-1921 Heidegger starał się nadrobić czas stracony [na analizowanie] dzieła Troeltscha. Kiedyś młody Heidegger opierał się na filozofii dziejów Troeltscha, i pozwalał się jego uczniom odwodzić ku hermeneutyce Schleiermachera. Teraz zarzucał Troeltschowi, że, „podobnie jak Dilthey", nie wykazuje żadnego zrozumienia dla Lutra.

Według Heideggera, filozofia jako hermeneutyka powinna formalnie ukazywać motywy życia. Samo życie mogłoby wówczas, np. w niezwykle trudnych sytuacjach, wypełnić wskazaną mu [przez filozofię] formę, która obejmuje [daną] treść. Kiedy Heidegger chciał przedstawić tę hermeneutykę w nawiązaniu do Arystotelesa, w swoim sprawozdaniu przeznaczonym dla Paula Natorpa i Georga Mischa wskazał na to, że Bog Arystotelesa nie ma nic wspólnego z rzeczywistością religijną. Bóg ten został wprowadzony po to, by filozoficzna teoria na temat substancji uzyskała odpowiednie wykończenie. Jednakże Heidegger starał się tego Boga filozofów zdemaskować jako iluzję, będącą wynikiem przeskakiwania nad historycznymi faktami[8]. Tam, gdzie *Sein und Zeit* odnosi „metafizykę" Arystotelesa do analizy władz mechanicznych przeprowadzonej w VI księdze *Etyki nikomachejskiej,* chodzi właśnie o zdemaskowanie tej iluzji.

Uderza nas to, że w *Sein und Zeit* nie wymienia się autorów i dzieł, które dla młodego Heideggera miały znaczenie decydujące. Nie pada nazwisko Franza Overbecka; Heidegger nie wspomina też [analizy] *Listu do Rzymian* Karla Bartha; przytacza natomiast baśń Hygina *Cura* z jej późnoantycznymi alegoriami jako przedontologiczny argument dla własnego pojęcia troski. Społecznie 'cura' z 'curiositas' nie jest już jednak (jak jest to w informacji Natorpa i Mischa z roku 1922) nazwane greckim błędem porodowym filozofii *(der griechische Geburtsfehler der Philosophie).* Powstaje pytanie: czy Heidegger, za pomocą uczonych uwag, jak lis ogonem zacierał ślady swych własnych dróg, czy też unikał tylko opcji prowadzących do sprzeczności? Być może przy opracowywaniu *Sein und Zeit* był przytłoczony [konsekwencjami] rozwinięcia swego pytania o logikę filozoficzną. W semestrze zimowym 1925/1926 przerwał nagle swoje wykłady o Arystotelesie, gdyż w Kantowskiej teorii schematyzmu znalazł lepszą drogę kształtowania struktur formalnych. Inaczej niż Kant stawiał jednak problem schematu tworzenia pojęć. Pojęcie nie jest jedynie tym, co przekracza sam schemat. Należy raczej

[7] Por.: *Anfänge der dialektischen Philosophie,* Hrsg, von Jürgen Moltmann. München 1962-1963 u. ö. Band 2, s. 97; Band 1, s. 322 n. Por. także M. Heidegger: *Gesamtausgabe,* Band 60. Frankfurt am Main 1955, s. 27.

[8] Por.: M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles.* "Dilthey-Jahrbuch" 6 (1989), s. 235 n, a także *Sein und Zeit,* s. 225 (wyd. pol. 317 n.).

rozróżnić różne sposoby prowadzenia pracy pojęciowej, ponieważ zarówno byt *(Seiendes)* jak i 'to, co obecne' *(das Vorhandene)* oraz 'to, co egzystuje' *(das Existierende)* wchodzą w różne układy czasowe. Karlowi Löwithowi, który czytał kolejne fragmenty *Sein und Zeit* po korekcie, mu siało w jego wydrukowanej części faktycznie brakować pewnych istotnych, znanych mu z wcześniejszych wykładów, elementów tego dzieła. Jednakże 20. sierpnia 1927 roku Heidegger pisał mu, że swoje dawne stanowisko zachowuje: „Formalne struktury *[Anzeigel],* krytyka obiegowych teorii na temat *a priori,* formalizacji itp. - wszystko to jest nadal u mnie obecne, nawet kiedy teraz o tym nie mówię". Jednakże trzeciego rozdziału *Sein und Zeit,* który miał te tematy rozwinąć, brakuje[9].

Rzut oka na *Sein und Zeit* ukazuje, że dawne sposoby stawiania problemów zostały jednak zachowane. Kiedy Heidegger mówi, iż Bytowanie *(Dasein)* w swoim rozumieniu samego siebie stale wymyka się swej faktyczności, to cytuje *Wyznania* św. Augustyna: „factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii". Faktyczność jest nie tylko przeciwieństwem normatywności, lecz jest z góry zakładana jako oto 'tu' *(Da)* bytowania, w którym dopiero otwierają się [możliwości zrozumienia] różnic między 'że' *(Daß),* 'co' *(Was)* i 'jak' *(Wie).* Dlatego nastawienie teoretyczne, w którym poszukuje się 'czegoś' *(Was)* nie może być już miarodajne. Heidegger cytuje św. Augustyna i Pascala: „non intratur in veritatem nisi per charitatem". Rozumienie i mowa zostają ponownie związane z *pathe* nastrojów *(Gestimmtheiten),* w których Bytowanie zwraca się ku pewnej sytuacji i zarazem się od niej odwraca i wkracza w ten sposób w czasowanie czasu *(Zeitigung von Zeit).* Heidegger cytuje też Calvina i Zwingli'ego, kiedy tradycyjną definicję człowieka jako rozumnej istoty ożywionej uważa za powiązaną ze starotestamentowym określeniem go jako istoty, która została stworzona przez Boga na Jego obraz i podobieństwo. Co jednak oznacza tu słowo 'obraz' (Bild)? Czy 'obraz' można sprowadzić do 'eidosu'? Czy to, co czasowe można odnieść do jakiegoś wiecznego porządku? Tradycyjnemu określeniu wieczności jako pewnego *nunc stans* Heidegger przeciwstawia moment *(Augenblick)* rozumiany jako odpowiednia sposobność i miejsce decyzji. W ten sposób dotyka spraw teologicznych. Dlatego rezygnuje nawet z odniesienia do dawnej teologii filozoficznej. „Gdyby *wieczność Boga* można było 'skonstruować' filozoficznie, to winniśmy ją traktować tylko jako bardziej źródłową i 'nieskończoną' czasowość. Pytanie o to, czy *via negationis et emi-*

[9] Por.: Korespondencję Heideggera z Löwithem (patrz przypis 1), s. 37. W sprawie tej tematyki por. także: D. Kohler: Martin Heidegger. Die Schematisierung des Seinssinnes. Bonn 1993.

[10] Por.: *Sein und Zeit,* s. 44 (61 n.), 139 (197 n.), 190 (269 n.), 249 (350 n.).

ntiae mogłaby tu być możliwą drogą [poszukiwania rozwiązań] pozostaje nierozstrzygnięte.

We wprowadzeniu do *Sein und Zeit* Heidegger wychodzi od tego, że filozofia może się owocnie komunikować z jakąś nauką wówczas, gdy nauka ta popadnie w kryzys dotyczący jej podstaw. Przypadek taki, zdaniem Heideggera, wystąpił także w ówczesnej teologii. O teologii powiada: „Teologia... zaczyna powoli znowu rozumieć pogląd Lutra, że jej dogmatyczna systematyka spoczywa na >fundamencie<, który nie wyrósł z kwestii dotyczących pierwotnie wiary i którego system pojęciowy nie tylko nie wystarcza problematyce teologicznej, lecz ją zakrywa i wypacza”[11]. A przecież w *Sein und Zeit* ostro oddziela filozofię od teologii. Dlatego ’upadek Bytowania’, o którym mówi fenomenologia, nie powinien być traktowany jako „upadek z jakiegoś czystszego i wyższego stanu pierwotnego”. „Ontologiczne pojęcie ruchu” występujące w fenomenologii wyprzedza wszelką wypowiedź „na temat zepsucia i braku zepsucia”. „Ontycznie nie zostaje przesądzone, czy człowiek ’zatopiony w grzechu’ znajduje się w stanie zepsucia, przekształca się w *status integritatis,* czy też jest w stanie pośrednim - stanie łaski’. Ponieważ bytujące jestestwo nie wprowadza siebie w bytowanie, przypisane zostaje mu obarczenie się winą. Jednakże to obarczenie siebie winą nie ma nic wspólnego z faktycznym byciem winnym. Wykładnia dziejów popadnięcia w grzech dokonana przez Lutra, podobnie jak analiza lęku przeprowadzona przez św. Augustyna i Kierkegaarda oraz chrześcijańskie widzenie śmierci, zostają włączone w [jego] analizę wybiegania *(Vorlaufen)* w śmierć.

W jaki jednak sposób Heidegger w katolickim i liberalnym Freiburgu mógł na nowo odkryć Lutra? Kiedy przed trzydziestu pięciu laty podczas spaceru przez Freiburg postawiłem mu to pytanie, wskazał na jedno z okien Konwiktu Teologicznego i powiedział, że wydarzyło się to wówczas, gdy tam przebywał. Wydało nu się to jednak zupełnie niewiarygodne. Przecież przybył do konwiktu w roku 1909, a w 1908 opublikowane zostało spektakularne odkrycie - wykład z roku 1515/1516 augustyńskiego zakonnika i profesora, Lutra, na temat *Listu* [św. Pawła] *do Rzymian.* Wydawca, Johannes Ficker, w swoim wprowadzeniu [do tego tekstu] uściślił wspomnienie starego reformatora z okresu jego ówczesnego przełomu i stwierdził, że to prośba z *Psalmu:* „in iustitia tua libera me” doprowadziła przeżywającego lęki i wstrząsy Lutra do św. Pawła. W trakcie jego interpretowania *Listu do Rzymian* ukazał się w języku greckim *Nowy Testament* wydany przez Erazma z Rotterdamu. Ficker pisze, że „potęga” niemieckiej mistyki, przede wszystkim Johannesa Taulera, była dla Lutra „pociechą i pomocą w najcięższych chwilach zwąt-

[11] Por.: Tamże, s. 10 (15 n.), a także s. 176 (249 n.), 180 (254 n.), 306 (429 n.), 190 (269 n.), 249 (350 n.).

pienia". Dzięki św. Bernardowi z Clairvaux *fides* stała się *humilitas.* Uniwersytet w Wittemberdze zdominowany był przez myśl poźnoscholastycznych szkotystów, Ockhama i Biela. Czynnikiem decydującym o tym nowym rozumieniu *Listu* św. Pawła był spór ze św. Augustynem. Sprawiedliwości bożej nie miano już rozumieć w dotychczasowy sposób, jako aktywnej, karzącej sprawiedliwości bożej, lecz jako sprawiedliwość bierną mającą swe umocowanie w wierze i wynikającą z doświadczenia polegającego na zwróceniu się ku Bogu[12].

Wśród tekstów studiowanych ówcześnie przez Heideggera, które ostatecznie miały przygotować go do wykładu na temat średniowiecznej mistyki, znajduje się też wyciąg ze wspomnianych tu wywodów Johannesa Fickera. Wykład o św. Augustynie w semestrze letnim 1921 miał więc wykazać, że myśl św. Augustyna wywodzi się z chrześcijańskiego doświadczenia faktyczności życia, ale się przed tym - wskutek kwietystycznego ulegania tendencjom neoplatońskim - wzbrania. Heidegger chciałby myśl św. Augustyna z tych plotyńskich elementów - jako uwarunkowanych historycznie - na powrót oczyścić. Kiedy Overbeck w swoich nieopublikowanych za życia pismach zakwestionował istnienie związku między chrześcijaństwem i kulturą, Heidegger pisał: „Poznawcze wyniki Lutra z wcześniejszego okresu jego twórczości mają decydujące znaczenie dla kwestii duchowych związków chrześcijaństwa z kulturą. Jest to dziś, w kontekście troski o chrześcijańsko-religijną odnowę, zapoznawane". Heidegger powraca tu do heidelberskiej dysputy z Lutrem, w której teologię krzyża przeciwstawiano nadętej i oślepiającej metafizycznej teologii radości. Teologia krzyża bierze rzeczy takimi, jakimi są. Tylko ten, kto wierzy w Ukrzyżowanego jako tego, który został przez Boga wywyższony, uzyskuje wiarę, którą sądzi się dzieje.

Kiedy Heidegger na podstawie swego pionierskiego wykładu *Ontologie oder Hermeneutik der Faktizität wygłaszanego* w semestrze letnim 1923 roku przygotowywał publikację, w konspekcie swego wprowadzenia do niej pisał: „w moich poszukiwaniach towarzyszył mi młody Luter, a wzorem był **Arystoteles,** którego tamten nienawidził. Impulsy pochodziły od **Kierkegaarda,** a oczy otworzył mi **Husserl"[13].** W następnym semestrze, w Marburgu, Heidegger musiał się zetknąć z teologiem Bultmannem, gdyż drogi ich były zbieżne. Heidegger uczestniczył w prowadzonym przez Bultmanna seminarium na temat etyki św. Pawła Apostoła i w lutym 1924 roku był obecny na dwu posiedzeniach. Bultmann wywodził, że według koncepcji scholastycznej *in-*

[12] Por.: *Wykład Lutra o >Liście do Rzymian<* z roku 1515/1516, hrsg. v. J. Ficker. Leipzig 1908, a także Heidegger: *Gesamtausgabe,* Band 60, s. 308 n., 264, 273, 282.

[13] Por.: M. Heidegger: *Gesamtausgabe,* Band 63. Frankfurt am Main 1988, s. 5. Por. Także: H. Mörchen: *Adorno und Heidegger.* Stuttgart 1981, s. 557 n., oraz M. Heidegger: *Sein und Zeit,* s. 190 (269 n.).

tegra natura człowieka w stanie pierwotnym miała w postaci wiary, nadziei i miłości pewnego rodzaju *donum superadditum.* Człowiek utracił te dodatkowe elementy wskutek upadku i grzechu pierworodnego.

Luter, jeszcze jako nauczyciel w klasztorze augustynów, już we wczesnym okresie swej twórczości protestował przeciw tej scholastycznej koncepcji i stanowisko to podtrzymywał potem aż do swojej wielkiej interpretacji *Księgi Rodzaju* z roku 1535. W oparciu o konkretne doświadczenie negował koncepcję *natura integra* wraz z jej *iustitia originalis.* Nie pomniejszał znaczenia grzechu, lecz je wręcz powiększał. Kiedy Adam i Ewa dyskutowali z wężem o Bogu, odeszli z oblicza Boga. Był to grzech rozumiany jako afekt, czyli ucieczka z sytuacji bycia postawionymi przed Bogiem. Ten sposób egzystowania rozszerzał się potem coraz bardziej, aż przerodził się w rozpacz. Wówczas nawet przyroda, nawet szelest liścia na drzewie, był w stanie wywołać w człowieku przerażenie i lęk, w którym rozpada się wytworzony przezeń jego własny wizerunek. Punkt kulminacyjny łaski występuje wówczas, gdy Bóg nie milczy, lecz mówi wzywając człowieka do odnowienia z Nim więzi. Bycie człowiekiem jest więc słuchaniem Słowa. Hermann Mörchen wspomina, że Heidegger powiadał, iż oglądanie Boga przemienia się w słuchanie Jego wezwania. W taki sposób już Mojżesz otrzymał od Boga Jego przykazania, nie oglądając Jego oblicza, lecz tylko Jego plecy i ślady. W *Sein und Zeit* Heidegger tylko w jednej suchej uwadze, w której Lutra stawia między św. Augustynem i Kierkegaardem, wskazuje na swe marburskie rozważania; a rozważania te miały decydujące znaczenie dla jego analizy zewu sumienia.

Ten głębszy wymiar *Sein und Zeit* uczynił Heidegger tematem wykładów wygłoszonych w lipcu 1927 roku w Tübingen i w lutym 1928 roku w Marburgu (należy do nich tekst *Phänomenologie und Theologie).* Wychodzi on w nich z założenia, że fenomenologia, jako hermeneutyka, przez analizę struktur formalnych, wydobywać powinna te motywy Bytowania, dla których potem teolog wyznaczać powinien odpowiedzi, jakie daje wiara. Doświadczenie, w świetle którego Bytowanie uprzytamnia sobie, że swej egzystencji nie zawdzięcza sobie samemu, lecz jest za nią dłużne, zostaje w wymiarze wiary spotęgowane i przyjmuje postać świadomości bycia grzesznym. Otwarcie Bytownia na sens *(Sinnoffenheit)* rozumiane jest w wierze jako bycie zależnym od niezależnego odeń objawienia. „Ukrzyżowany Bóg" wiary chrześcijańskiej nie może więc być zrozumiany w ramach historii, gdyż staje ona przed Jego sądem. Wiara staje się „śmiertelnym wrogiem" innych form egzystowania swobodnego filozofowania[14]. Pytać można jedynie wówczas,

[14] Por.: M. Heidegger: *Phänomenologie und Theologie.* Frankfurt am Main 1970, s. 32. W dodatku z 1964 r. Heidegger nie stawia w myśleniu na mit, jak to czynił Overbeck, lecz, za Rilkem, na poezję i sprawia wrażenie, jakby i wiara została wchłonięta na powrót przez „poezję" (por. s. 24).

kiedy odpowiedzi ostatecznych nie znajduje się w wierze. Ten, kto wierzy, już nie pyta. Już przed laty Heidegger mówił, że filozofia nic o Bogu nie wie; że fenomenologia jako hermeneutyka musi pozostać ateistyczna, gdyż tylko w ten sposób zostaje zagwarantowana wolność Boga jeśli chodzi o objawienie i łaskę. Jednakże dla autora *Sein und Zeit* problemem pozostaje pytanie, w jaki sposób można przezwyciężyć sceptycyzm, który właściwie musiałby prowadzić do samobójstwa. Jak nabywamy zaufania do twierdzenia, że prawda - aczkolwiek nie od razu jako „prawda wieczna" - istnieje? Czy więc, nie należałoby, przynajmniej hipotetycznie, jako otwartej traktować możliwości odsyłającej do „Boga"?

Heidegger rychło dostrzegł, że jego wywody na temat fenomenologii i teologii swe powstanie zawdzięczają określonej sytuacji. Pół roku po dyskusjach, które miały miejsce po wykładzie w Marburgu, 8. sierpnia 1928 roku, w liście do Elisabeth Blochmann pisał, że zadano mu wówczas pytanie: czego teolog może się dowiedzieć od fenomenologa? Dlatego 'filozofię' potraktował jedynie w perspektywie naukowohistoiycznej, a 'teologię' jako teologię chrześcijańską wykładaną na niemieckich uniwersytetach. W skutek tego znalazł się jednak w „zupełnie kłopotliwej sytuacji", albowiem jako filozof musiał właściwie wykazać, w jaki sposób religia (nie tylko chrześcijańska) jest w ogóle podstawową możliwością ludzkiej egzystencji. Osobiście miał być przekonany, że teologia nie jest nauką, lecz raczej pewnym mitem (podobnie twierdził też Overbeck). Wykład ten pozostał dokumentem okresu marburskiego, w którym praca Heideggera była świadomie dwustronna: z jednej strony pomocna (Bultmannowi, a nie tylko studentom), z drugiej - niepokojąca; nie jednego studenta uwolnił bowiem od teologii. W każdym razie nie można powiedzieć, czy było to zasługą, czy nie[15]. Heidegger odrzucił propozycję opublikowania kiedykolwiek tego wykładu. Miał on się ukazać równolegle z wykładem Bultmanna o pojęciu objawienia w *Nowym Testamencie* w czasopiśmie, którego tematyka znajdowała się na początku obrad konferencji tzw, 'starych marburczyków'.

W *Sein und Zeit* Heidegger podejmuje pewną pierwszoplanową, ale wstępnie jedynie opracowywaną kwestię na temat tego, w jaki w ogóle sposób ontologia jako fenomenologia jest możliwa? Dlatego mówi tam o „ontologii fundamentalnej". W dziele tym podejmuje też problemy *par excellence* metafizyczne, aczkolwiek nie stają się one tam [wyraźnym] tematem jego rozważań. W ten sposób pominięta zostaje problematyka tzw. „metafizyki śmierci", o której powiada: „Pytania, jak i kiedy śmierć «weszła w świat», jaki może i winna mieć 'sens' dla ogółu bytu jako zło i cierpienie, zakładają z konieczności zrozumienie nie tylko charakteru bytowego śmierci, lecz i onto-

[15] Por.: M. Heidegger/E. Blochmann: *Briefwechsel 1918-1969.* Marbach am Neckar 1989, s. 24 n.

logię ogółu bytu w całości, a w szczególności rozjaśnienie zła i negatywności w ogóle”[16]. Nie dziw więc, że po powrocie z Marburga do Freiburga, w swoim wykładzie inauguracyjnym postawił pytanie: „Czym jest metafizyka? ” i zaraz potem, w semestrze zimowym 1929/1930 rozważał kwestię stosunku ciała do ducha. Chodziło mu przy tym nie tylko o ontologię życia, lecz o metafizyczne pytanie o to, w jakim stosunku duch, mający charakter egzystencji, pozostaje do życia i bytu w całości. Stanowisko Nietzschego polegające na łączeniu budującej twórczości i niszczenia było przecież jeszcze bardziej wyostrzone u Kierkegaarda w jego analizie momentu decyzji. Miast jednak włączyć się do sporu uczonych *o Nowy Testament,* Heidegger przeniósł się na wiele tygodni samotnej refleksji w swe rodzinne strony do klasztoru w Beuron.

Po sprowadzeniu do mnichów także liberalnej protestantki Elisabeth Blochmann, musiał się później przed nią bronić w liście z 12. września 1929 roku pisząc, że ówczesny katolicyzm pozostaje wprawdzie równie „okropny” *(Greul)* jak protestantyzm, ale Beuron jest „zarodkiem czegoś istotnego”. Wieczorem modlitwa mnichów ukazuje „mityczną i metafizyczną pierwotną moc nocy, którą stale musimy przełamywać, aby naprawdę egzystować”. Tylko w takich mitycznych i metafizycznych doświadczeniach można „wymuszać z głębi przemianę epoki”. Czy doświadczenia te nie wdzierają się jednak także do koncepcji i języka *Sein und Zeit?* Hymny i elegie Hölderlina zajmują przecież ostatecznie miejsce chorału gregoriańskiego, a od 1932 roku Heidegger rozwija nową koncepcję, która prowadzi do *Beiträge zur Philosophie.*

Wykłady Bultmanna np. *Theologische Enzyklopädie* zawierają zwroty co do słowa podobne do tych, które występują w rozważaniach Heideggera na temat fenomenologii i teologii[17]. Jednakże na Boże Narodzenie 1931 roku Heidegger rozesłał listy Nietzschego do przyjaciół z wierszem Z *wysokich gór,* stanowiącym zakończenie *Poza dobrem i złem.* Nietzsche powiada, że uciekł od samego siebie i pyta przyjaciół, czy się od niego nie odwrócili. Szuka nowych przyjaciół, gdyż oczekuje Zaratustry, z którym musi sformułować podstawową koncepcję wiecznego powrotu. Bultmann odpowiadał Heideggerowi, aczkolwiek często ich drogi wyraźnie się rozchodziły, co w okresie marburskim można było przewidzieć. Jednakże wierzył, że on sam i Heidegger w *Sein und Zeit byli* kontynuatorami przełomu dokonanego przez Kierkegaarda i Nietzschego. Bultmann pozostał więc także oporny wobec rzekomo nowego przełomu z roku 1933. W swych szkockich wykładach nt. *Geschichte*

[16] Por.: M. Heidegger: *Sein und Zeit,* s. 248 (348 n.).

[17] Por.: R. Bultmann: *Theologische Enzyklopädie.* Tübingen 1984. W kwestii błędnego stosunku Heideggera do polityki por.: O. Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger.* Freiburg/München 1992, s. 203 n.

und Eschato logie traktuje Heideggera ciągle jeszcze w perspektywie *Sein und Zeit* i wiąże go z idealizmem historycznym typu Crocego i Collingwooda.

Etapy drogi Heideggera przedstawiłem w roku 1963 w mojej książce *Der Denkweg Martin Heideggers.* Kiedy Paul Friedländer, filologiczny przyjaciel Bultmanna i Heideggera w Marburgu, otrzymał tę książkę do przeczytania - zrezygnował. W liście do Bultmanna z 18. grudnia 1963 roku pisał: „Jeśli o mnie chodzi - to ani teraz, ani w ogóle, nie zamierzam Pöggelera, ani tym bardziej Heideggera rozumieć". Bultmann zareagował inaczej: opatrzył książkę uwagami na marginesach i napisał *Reflexionen zum Denkweg Martin Heideggers nach der Darstellung von Otto Pöggeler.* Próbował w nich także późnego Heideggera interpretować według swego [dawnego] rozumienia jego koncepcji, aby bardziej adekwatnie oddać ideę techniki. Stanowczo protestował tylko w jednym punkcie: sądził bowiem, iż uważając zrozumienie tego, co dziejowo ogólne za niezbędny czynnik zrozumienia poezji, nie chcę Ajschylosa i Trakla poddawać ocenie z punktu widzenia tego, co istotowo ogólne i tym samym rezygnuję z samej filozofii. Trwał już jednak wówczas bunt uczniów Bultmanna, którzy, począwszy od *Starego Testamentu,* traktowali doświadczenie historyczne jako fundamentalną dyscyplinę teologii i chcieli się przy tym nawet powoływać wprost na Heideggerowskie dzieje bycia.

Młody Heidegger określał swoje miejsce w ruchu fenomenologicznym w nawiązaniu do Husserla i odrzucał aktualizującą fenomenologię Maxa Schelera jako nowego rodzaju gnozę. W tej kwestii w jego ślady poszli niektórzy uczniowie Bultmanna, np. Heinrich Schlier. Jednakże to Schlier był wśród fenomenologów tym, który *Sein und Zeit* natychmiast potraktował serio, ale i krytycznie. Lękowi przeciwstawił miłość, a rzekomej kalwińskiej posępności - swój goethowski neospinozyzm. Heidegger poszedł śladem Schelera, kiedy i on ponownie podjął metafizykę jako zadanie polegające na tym, by w oparciu o podstawę świata trzeba było na nowo określić światowe zadanie człowieka, a także jego stosunek do Boga. Oskar Becker pytał wówczas, czy to nie odrzucona tradycja plotyńska nie jest tym, co bliskie jest pewnego rodzaju dowodowi na istnienie Boga, wychodzącego od morfologicznej określoności formy bytu[18]. Kto około 1930 roku przychodził studiować we Freiburgu, spotykał się właśnie z tą kulminacją fenomenologicznego sposobu stawiania pytań. Jan Patočka w swoim artykule *Masaryk gestem und heute* z 1946 roku powiedział, że metafizyka nie jest ani doktryną, ani faktem w rodzaju nauk pozytywnych, lecz raczej „pewnym wydarzeniem, aktem naszego życia i naszego wolnego, ludzkiego bycia". Filozoficzne, pe-

[18] Por.: O. Becker: *Größe und Grenze der mathematischen Denkweise.* Freiburg/München 1959, s. 168, a także tekst M. Waltera w "Studien zur Philosophie von Jan Patočka. *Phänomenologische Forschungen,* Band 17. Freiburg/München 1985, s. 97 n.

dagogiczne i polityczne konsekwencje tego stanowiska powoli i z trudem przedzierały się do świadomości w stuleciu, w którym straszliwe wydarzenia łączyły się z filozoficznym namysłem człowieka nad samym sobą. Właśnie dlatego rozważania przeprowadzone w *Sein und Zeit* pozostają nadal zadaniem przyszłego filozofowania.

Z języka niemieckiego przełożył:
Zbigniew Zwoliński

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

IVAN CHVATIK
Jan-Patočka-Archiv (Praga)

HEIDEGGER PO CZESKU

Mija właśnie trzy i pół miesiąca od czasu, kiedy czeskie tłumaczenie *Sein und Zeit* ukazało się wreszcie w oknach wystawowych praskich księgarń. Mówię „wreszcie", ponieważ tłumaczenie to ma za sobą dość długie dzieje. Gdybym teraz miał opowiedzieć o tym jakąś sensowną historię, musiałbym zacząć od młodego studenta Jana Patočki, który jako stypendysta Humboldt--Stiftung udał się do Berlina, a następnie do Husserla, do Freiburga. Mówię „do Husserla", ale Husserl był już wówczas emerytem. Oficjalnie więc Patočka był studentem przy katedrze Martina Heideggera. Głównym powodem pobytu Patočki we Freiburgu była fenomenologia Husserla, który przyjął go serdecznie jako utalentowanego młodego filozofa i krajana, albowiem twórca fenomenologii pochodził z Proßnitz na Morawach, które, jak wiadomo, stanowią dziś połowę Republiki Czeskiej. Patočka odbywał rozmowy z mistrzem i ponadto był powierzony opiece jego asystenta - Eugena Finka. Fink nie tylko wtajemniczał Patočkę w tajemnice fenomenologii, lecz wprowadzał go również na wykłady Heideggera. W rozmowach prywatnych Patočka opowiadał, że Fink musiał go na nie wprowadzać potajemnie, ponieważ Husserlowi one już nie odpowiadały.

Z Freiburga do Czech powrócił więc nie tylko przekonany do orientacji husserlowskiej fenomenolog, który już w roku 1936- a więc w tym samym, w którym ukazał się wygłoszony w Pradze wykład Husserla o kryzysie nauk europejskich[1] - obronił swoją znaną pracę habilitacyjną *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*[2], lecz zarazem dozgonny krytyk Husserlowskiego idealizmu metafizycznego, jego teorii absolutnej *epoché,* która miała docierać aż do ostatecznej podstawy ważności transcendentalnej świadomości. Inaczej mówiąc: Patočka przez całe życie pozostał wiemy koncepcji

[*] Artykuł ten stanowił podstawę wystąpienia Autora *(Wie es eigentlich war? Uber Ursprung und Methode der teschechischen Übersetzung* von >Sein und Zeit<) na międzynarodowej konferencji poświęconej tłumaczeniu prac Heideggera i Husserla na języki słowiańskie, która odbyła się w październiku 1996 roku w Pradze.

[1] E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie.* W: 'Philosophia", hrsg, v. A. Liebert. Beograd 1936, s. 77-176 (wyd. polskie: E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej.* Kraków 1987).

[2] J. Patočka: *Die natürliche Welt als philosophisches Problem.* Stuttgart 1990.

Husserla, ale od początku wiedział, że jej Heideggerowska korekta jest nieuchronna. Po odrzuceniu Husserlowskiej teorii danych hyletycznych, widział konieczność uzupełnienia jego rozważań o „świecie naturalnym" przez filozofię dziejów. Już we wstępie wspomnianej pracy habilitacyjnej zaznaczył, że jednym z członów jego „długoplanowego programu jest także inna refleksja, mianowicie refleksja na temat dziejów ludzkości - filozofia dziejów"[3].

Jednakże nie zadowalał go również Heidegger. Znajdował coraz to nowe punkty, w których nie mógł się z Heideggerem zgodzić i trzeba było poza Heideggera wykroczyć. Te zmagania z oboma wielkościami w fenomenologii stanowiły właściwą treść wykładów, które Patočka w latach 1967-1972 wygłosił na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Karola w Pradze.

Po tym, jak po odwilży praskiej wiosny totalitarny klimat komunizmu znowu się ochłodził, Patočka musiał opuścić uniwersytet. Tylko mimochodem zaznaczę, że ten największy czeski filozof naszego stulecia w całym swoim życiu tylko osiem lat uczył w uniwersytecie: cztery lata po wojnie i cztery po praskiej wiośnie.

Znów musiał więc pozostawać w domu i my, którzy pragnęliśmy z nim i z jego filozofią pozostawać w kontakcie - po tym, jak poznaliśmy go podczas jego drugiego okresu nauczania w uniwersytecie, i nie mogliśmy już sobie wyobrazić naszego filozofowania bez niego - musieliśmy odwiedzać go w jego mieszkaniu. Wkrótce odwiedziny te przekształciły się w regularne seminarium. Za jego temat wybrał Patočka lekturę *Sein und Zeit.* Lektura ta nie była bynajmniej powierzchowna. Objaśniał i komentował każde słowo, a niekiedy przez cały wieczór przeczytaliśmy jedynie kilka zdań. Przez pozostały czas Patočka wygłaszał zaimprowizowany wykład bądź to na temat przeczytanego tekstu, bądź też na temat, którym się właśnie zajmował. W ten sposób, w ciągu owych lat zapoznaliśmy się w formie zarysów połączonych z dyskusją, z ustnymi wersjami wszystkich artykułów, które wówczas pisał.

Przychodziliśmy do niego prawie co tydzień, przez pięć długich lat, aż do Bożego Narodzenia 1976 roku. Potem, kiedy po 1 stycznia następnego roku Patočka został jednym z rzeczników Karty 77, aż do jego śmierci w marcu tegoż roku, nie było to już możliwe.

O myśli Heideggera po jego tak zwanym „zwrocie" nie słyszeliśmy od Patočki zbyt wiele; po jego późne teksty sięgał rzadko. Raz, np. kiedy składaliśmy mu życzenia urodzinowe, powiedział: „dziś weźmiemy coś odświętnego" - i zamiast *Sein und Zeit* czytaliśmy *Das Ding.* Początkowo myślałem, że nie rozmawiał z nami o późnej filozofii Heideggera dlatego, że nie byliśmy dostatecznie zaawansowani, ale później, kiedy przejrzałem jego niepublikowane teksty, zobaczyłem, że polemika ze spuścizną Husserla - i w tym

[3] Tamże, s. 51.

kontekście badanie koncepcji Heideggera - była dlań o wiele ważniejsza niż systematyczne zajmowanie się późnym Heideggerem.

Po lekturze *Sein und Zeit jeszcze* bardziej niecierpliwie pragnąłem wniknąć w dalsze dzieła i myśli Heideggera. I, jak można sobie wyobrazić, przedzieranie się przez tę gęstwinę bez spolegliwego przewodnika nie było łatwe. Rozejrzałem się więc za nielicznymi rozproszonymi ówczesnymi tłumaczeniami by sprawdzić, czy mogą mi być w tym pomocne. Nie znalazłem prawie żadnego, a te, które znalazłem były prawie bezużyteczne. Stopniowo uprzytomniłem sobie, iż najbardziej niezawodną metodą zrozumienia trudnego tekstu jest próba przetłumaczenia go. Wspierany przez przyjaciół prowadzących wówczas ożywioną działalność w filozoficznym podziemiu, gruntownie przerobiłem i na nowo opracowałem istniejące dotąd nieudolne tłumaczenia takich tekstów Heideggera, jak *Was ist das - die Philosophie?; Grundsätze des Denkens; Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens oraz Mein Weg in die Phänomenologie,* i jesienią 1977 roku zadedykowałem je mojemu przyjacielowi, Jirzemu Nemecowi, który po Patoczce został głową praskiej fenomenologicznej rodziny[4].

Kiedy spostrzegłem, że moje próby tłumaczenia Heideggera przyjęte zostały dość życzliwie, postanowiłem podjąć się tłumaczenia dalszych, późniejszych jego prac. Do roku 1981 przełożyłem *Was ist Metaphysik?* wraz z *Einleitung* i *Nachwort, Das Ding;... dichterisch wohnet der Mensch; Hebel - der Hausfreund* oraz *Die Sprache*[5]. Tymczasem stało się jednak jasne, że uczestnicy naszych podziemnych seminariów, którzy nie byli wprowadzeni w filozofię Heideggera za pośrednictwem *Sein und Zeit,* niezbyt sobie z tymi jego późnymi tekstami radzili. Odbierano je bardziej jako specyficznego rodzaju poezję niż jako filozofię. To właśnie wówczas, około roku 1982, pojąłem, że konieczne jest podjęcie się tej wielkiej pracy i przetłumaczenie wreszcie *Sein und Zeit* - by w ten sposób szerszemu środowisku filozoficznemu przekazać doświadczenia wyniesione z lektury Heideggera pod kierunkiem Patočki.

Było jasne, że nie sposób tego zrealizować z dnia na dzień, zwłaszcza w warunkach tzw. „normalizacji" narzuconej w okresie totalitarnego 'realnego' socjalizmu. Po przetłumaczeniu około dwudziestu stron i przedstawieniu ich do oceny w kręgu przyjaciół, a więc faktycznie po przygotowaniu ich

[4] Te i niżej wymienione przekłady ukazały się w roku 1985 dzięki angielskiemu towarzystwu ATHAENEUM w Oxfordzie jako kserokopia nieoficjalnego podziemnego wydania praskiego opublikowanego w zbiorze *Konec filosofie a ukoi mysleni* i zostały następnie potajemnie z powrotem przesłane do Czech. Pot. także przypis następny.

[5] Por. poprzedni przypis. Po przemianach [1989] gruntownie przejrzałem te przekłady i w wersji dwujęzycznej opublikowałem w trzech tomikach: *Co je metafizika?; Basnicky bydli clovek* oraz *Konec filosofie a ukol mysleni.* OIKOUMENH-Verlag. Praha 1993.

do druku, wpadłem na pomysł, że nie zaszkodziłoby wydawanie kolejnych fragmentów tłumaczenia w formie zeszytów; oczywiście zawsze po gruntownym przebadaniu, krytyce i opracowaniu z pomocą filozoficznych przyjaciół, spośród których, po pierwszych próbach, ostało się przy tym trzech: wspomniany już Jirzi Nemec i dwaj współuczestnicy seminarium Patočki: Pavel Kouba i Miroslav Petricek.

Nie spieszyliśmy się wówczas. Każde słowo mojego wstępnego tłumaczenia było analizowane i omawiane, aż po możliwie najściślejszej weryfikacji, bądź przekształceniu przez surowych w tym względzie przyjaciół można było przejść do następnego zadania. W ówczesnej sytuacji politycznej, w której nie było wprawdzie pod dostatkiem bytu, było natomiast wiele czasu, mogliśmy sobie na to pozwolić. W roku 1984 Jirzi Nemec, jeden z głównych autorów Karty 77, został zmuszony do emigracji. Zostało więc nas trzech. Do przemian roku 1989 przekazaliśmy naszemu podziemnemu wydawnictwu łącznie 17 zeszytów, czyli 57 paragrafów (280 stron). Resztę przygotowałem już wprawdzie prawie w całości w rękopisie, ale nowa sytuacja przeszkodziła nam w kontynuowaniu naszych prac w dotychczasowym trybie; stanęliśmy bowiem wobec nowych zadań.

To, o czym dawniej jedynie marzyliśmy, teraz musieliśmy naprawdę urzeczywistnić: organizować Archiwum Patočki, reformować Instytut Filozofii, reformować Akademię Nauk, Uniwersytet, Katedrę Filozofii na Wydziale Filozoficznym, czasopismo filozoficzne, budować Międzynarodowy Uniwersytet Europy Środkowej, Centrum Studiów Teoretycznych, przekształcać wydawnictwa podziemne w nowe redakcje wydawnictw oficjalnych, wydawać nowe książki Patočki itp. Poza tym wyjazdy za granicę, przyjmowanie licznych gości, organizowanie konferencji, mediów i wiele innych rzeczy, których nie sposób wyliczyć. Nadmiar bytu -niedostatek czasu. Ale nieautentycznego, jakby powiedział Heidegger. Niekiedy jednak także autentycznego. Ale czyż można było postępować inaczej? Oczywiście, ale nikt inaczej postępować nie chciał. Po latach komunizmu było tak pięknie...

Na początku 1995 roku zrozumiałem wreszcie, że trzeba podjąć decyzję: teraz, albo nigdy. Na Miroslava Petricka nie można już było liczyć; działalność dydaktyczna i inne zajęcia pochłaniały go całkowicie. Pozostaliśmy więc we dwóch z Pavlem Koubą. W ciągu ostatniego roku opracowaliśmy resztę książki i całą ją ponownie starannie przejrzeliśmy. Ostatnie korekty przeczytał też Miroslav Petricek i wreszcie w czerwcu 1996 roku książka ukazała się w całości. Po długich piętnastu latach. Bogu dzięki.

*

Jak było jednak z terminologią i innymi trudnościami technicznymi?

Jak już powiedziałem, duże części *Sein und Zeit* czytaliśmy - czyli ustnie tłumaczyliśmy na język czeski - już z Patočką. Dyskutowaliśmy z nim przy tym, oczywiście, o trudnościach terminologicznych i próbowaliśmy różnych rozwiązań. Często zadowalaliśmy się bezpośrednim naśladowaniem niemieckiego słowotwórstwa (kalka językowa) lub nawet w rozmowach posługiwaliśmy się słowem niemieckim z czeską końcówką. Samo ustne parafrazowanie zdań z oryginałem w ręku jest jednak czymś innym niż wierne oddanie tekstu na piśmie w mowie ojczystej w taki sposób, by można go było zrozumieć i bez posiłkowania się oryginałem. Niektóre z utworzonych w ten sposób przez naśladownictwo słów można było w pisemnym tłumaczeniu wykorzystać, wiele innych natomiast brzmiało w języku pisanym okropnie i na papierze wyglądało wręcz nieznośnie.

W wyszukiwaniu i tworzeniu odpowiednich słów ważne jest zawsze to, by mieć jasność w kwestii tego, czy dane słowo jest rzeczywiście terminem technicznym, którego znaczenie trzeba jednoznacznie ustalić, aby w kolejnych przypadkach móc go używać jako nazwy własnej określonego pojęcia, czy też chodzi o wyrażenie, które w języku przekładu nie występuje, ale którego nie trzeba koniecznie tłumaczyć przy użyciu jakiegoś ściśle określonego terminu. ponieważ to, co on oznacza, można wyrazić w inny sposób. W przypadku tłumaczenia Heideggera często jest tak, że dla jakiegoś jego terminu nie znajdujemy odpowiednika w języku przekładu. Wówczas znajdujemy się w sytuacji, w której znajdował się i sam Heidegger; dla rozwiązania tego problemu wskazane jest wtedy posłużenie się metodą, którą on sam się posługiwał. Na przykład pojęcie *In-derWelt-sein.* Bierze on jakieś zdanie, albo część zdania, wprowadza łącznik i sprawa załatwiona. Czy można tak postąpić także w języku czeskim? Dlaczego nie? Jednakże wprowadzanie łączników, i w ogóle słów złożonych [zrostów] jest czeskiemu słowotwórstwu obce.

Problem ten rozwiązałem wprowadzając zwykły cudzysłów. Za jego pomocą można naśladowczo tworzyć nie tylko odpowiedniki połączonych łącznikiem słów Heideggera, lecz także korzystać z tego przy budowie czeskich równoważników innych wieloczłonowych zrostów i odsłownych rzeczowników niemieckich bez łącznika. Należy jednak starannie rozważyć, co można ująć w cudzysłów, a co trzeba poprzedzić przydawką [przymiotnikiem], aby tę nową strukturę słowną uczynić bardziej zrozumiałą dla słuchacza. Niektóre z tych przymiotników - zwłaszcza gdy dana struktura słowna zbyt często się w tekście powtarza i jest sama przez się zrozumiała - można opuścić. Jednak w innych przypadkach są one bardzo użyteczne, ponieważ z ich pomocą oporne wyrażenia można odpowiednio nagiąć, co w językach słowiańskich, zwłaszcza w czeskim, w którym nie ma rodzajników gramatycznych i występuje siedem gramatycznych przypadków, jest bardzo ważne.

Jako przykład weźmy pojęcie *das Man.* Patočka często określał go mianem *verejny anonym - anonim publiczny.* Owszem, można go tak używać, jeśli się go najpierw tak określi. Czy nie można jednak wyrażenia *das Man* odwzorować naśladowczo tak, by był powiązany także z [innym] zwrotem języka przekładu? [Niemiecki] zwrot „mówi się" *(man sagt)* po czesku znaczy tyle, co „to się powiada" *(es sagt sich),* ale ponieważ w języku czeskim podmiotu gramatycznego zwykłe się nie wypowiada, więc powiemy tu „mówi się" *(rika se).* Dla określenia anonimowości i nieokreśloności podmiotu, wyrażenie to można jednak oddać także za pomocą zastępnika podmiotu gramatycznego „to się powiada" *(ono se rika).* Rozwiązaliśmy ten problem w sposób następujący: słowo „to" *(ono)* i „się" (se), które się w tym zwrocie ciągle powtarzają, ujęliśmy w cudzysłów pojedynczy 'to się' (es *sich)* i poprzedziliśmy odpowiednią przydawką tak, że całość można było dostosować do wymogów gramatycznych i powstał termin neurcite *'ono se',* (nieokreślone 'się'). Z początku używaliśmy zwrotu *neosobni 'ono se'* ('się' bezosobowe), ale w trakcie pracy to wcześniejsze rozwiązanie okazało się lepsze. Wiele kwestii pozostaje jednak sprawą własnego wyczucia językowego.

W tym względzie długi czas, jaki w przypadku tego przekładu mieliśmy do dyspozycji, okazał się bardzo korzystny, ponieważ można było wypróbować przydatność różnych rozwiązań. Bardzo ważne były przy tym wspomniane lektury seminaryjne. Przez kilka lat czeskie tłumaczenie *[Sein und Zeit]* czytałem z młodszymi kolegami na podziemnym seminarium, najpierw w ramach programu, który dla młodych, isteresujących się filozofią zorganizował w swoim mieszkaniu Daniel Kroupa, będący dziś jednym z czołowych polityków konserwatywnych, a potem miałem własną grupę. Po przełomie [1989 roku] tekst ten czytałem ze studentami Wydziału Filozofii Uniwersytetu Karola. To były naturalnie najostrzejsze testy jego czytelności, zrozumiałości, a także, co chciałbym podkreślić, jego piękna; zwłaszcza kiedy studentom, którzy go nigdy przedtem nie słyszeli, ani nie znali w języku niemieckim, każe się go czytać na głos. Wówczas słyszy się, czy zdania brzmią właściwie. I kiedy się potem samemu dyskutuje o rzeczy w języku ojczystym, widzi się, czy jego słowa rzeczywiście mówią, czy też stawiają mówiącemu opór

Pod koniec pracy wiele pomógł nam *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers 'Sein und Zeit'* Rainera A. Basta i Heinricha P. Delfosse, na którego podstawie można było wiarygodnie sprawdzić jednoznaczność terminów.

Cóż jeszcze można by powiedzieć o problemach tłumaczenia? Przede wszystkim trzeba starannie korzystać z języka ojczystego i tam, gdzie to możliwe, wyrażenia i idiomy języka własnego przedkładać nad słowa oryginału. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z tego, że tłumacząc bierzemy na siebie odpowiedzialność. Nie można już wymawiać się tym, że autor wyraża się

wręcz tak ciemno, iż nie sposób tego jasno przetłumaczyć. Nie twierdzę, iż takich tekstów nie ma: nie powinno się ich jednak wówczas tłumaczyć. Z trudnością taką nie mamy jednak do czynienia w przypadku młodego Heideggera. Może się zdarzyć, że przy pierwszym czytaniu niezbyt dobrze się go rozumie i można się z nim nie zgadzać, ale można być pewnym, iż jego twierdzenia są trafne i, jak często powtarzał Jiri Nemec, ostatnią rzeczą, do której odwołuje się prawdziwy tłumacz, jest wyjaśnianie znaczenia jakiegoś zdania lub wyrażenia uwagą w przypisie i powiadanie, że mamy to do czynienia z „nieprzekładalną grą słów... ". Naturalnie, można jednak być do takich koncesji zmuszonym przez specyfikę języka autora i granice języka własnego.

To wszystko jednak nic, w porównaniu z trudnościami, jakie mogą wiązać się z niektórymi podstawowymi dla całej książki terminami filozoficznymi. Jednym z podstawowych dla *Sein und Zeit* pojęć jest pojęcie *Eigentlichkeit.* Przełożyliśmy je jako autentyczność, podobnie jak jest ono tłumaczone w innych językach. Rzeczownik ten łączyliśmy następnie z czeskim przymiotnikiem *vlastni* (właściwy) i w ten sposób przybliżaliśmy się nieco do oryginału. Niestety, z czeskiego przymiotnika nie można utworzyć użytecznego rzeczownika i trzeba się tu było zadowolić tym [etymologicznie] greckim słowem.

Leksykalne problemy z pojęciem autentyczności nie były jednak najważniejsze. Z pojęciem autentyczności mieliśmy merytoryczne problemy już podczas tłumaczenia i coraz bardziej czuliśmy, że właśnie w tej problematyce należy upatrywać główny powód, dla którego Heideggerowi nie udało się iść dalej początkowym szlakiem jego myślenia i musiał dokonać swego zwrotu. Powstaje jednak pytanie, czy zwrot ten, w sposób, w jaki został dokonany, stanowi rozwiązanie problemów, które w ujęciu egzystencji ludzkiej powstają wskutek polaryzacji: autentyczność - nieautentyczność? Po przetłumaczeniu całej książki i gruntownym doświadczeniu genialności jej autora, mogłem podjąć próbę wyraźniejszego sformułowania trudności, które niezbyt wyraźnie dostrzegałem.

Polaryzacja autentyczność - nieautentyczność pojawiła się już na początku ekspozycji zdania pracy w ramach formalnej definicji przedmiotu jej dociekań:

„Ponieważ zaś z samej swej istoty jestestwo jest zawsze swą możliwością, może ono w swym byciu «wybierać» samo siebie i tracić, bądź nigdy siebie nie zyskiwać i zyskiwać tylko >pozornie<"(42/59)[6].

[6] Poniższe cytaty i paginacja Sein und Zeit według wydania Niemeyera. Polskie cytaty według tłumaczenia B. Barana: *Bycie i czas.* Warszawa 1994; pierwsza liczba oznacza stronę oryginału niemieckiego, druga - powyższego wydania polskiego.

Kiedy książkę tę czytamy po raz pierwszy, mamy nadzieję, że w dalszych rozważaniach autor wyczerpująco to fenomenologicznie wykaże. Tutaj jednak, moim zdaniem, tak nie jest. Już w następnym zdaniu bowiem zdumiewa nas to, że Heidegger mówi o „istocie" jestestwa bez cudzysłowu:

„Utracić się lub jeszcze się nie odzyskać może ono tylko o tyle, że zgodnie ze swą istotą jest ono czymś możliwym właściwym *(eigentliches),* tj. własnym *(sich zueigen)" (42/59).*

Do pojęcia *Wesen* dodany więc zostaje cudzysłów i rozumie się go zgodnie z wcześniej przyjętym założeniem [że]:

„Istota jestestwa tkwi w jego egzystencji" (42/59).

Niełatwo jednak iść tu za tokiem jego myśli. Moje bycie może być moim, ale tak, że nie jest [byciem] mi właściwym, [czyli] że nie jest samym sobą. Nadal jednak niezbyt to rozumiem, więc pozwalam uspokoić się twierdzeniem:

„Niewłaściwość jestestwa nie oznacza jednak wcale jakby «mniej» bycia, lub niższego stopnia bycia. Może ona raczej określać jestestwo według jego najzupełniejszego ukonkretnienia w sferze jego zajęć, emocji, zainteresowań, korzystania z przyjemności" (43/59 n.).

Potem z entuzjazmem zajęliśmy się pojęciem *In-der-Welt-sein,* metodologiczną maksymą nakazującą rozpoczynanie badań od pierwszych i najczęstszych spraw codziennych, cudowną analizą troszczenia się, różnicą między *'Zuhandenheit' a 'Vorhandenheit, 'Bewandtnis', 'Bedeutsamkeit' i 'Weltlichkeit'* itd. i doszliśmy do rozdziału VI, w którym zostaje postawione pytanie o to, kim jest jestestwo.

Ze zrozumieniem substancjalnej duszy jako możliwych odpowiedzi na to pytanie (114, § 25), ale problem zaostrza się, kiedy czytamy:

„Być może owym «kto» powszedniego jestestwa właśnie *nie* zawsze jestem ja sam" (115/164).

A na całej następnej stronie śledzimy Heideggerowską obronę przed pułapką możliwego samointerpretowania się Ja jako danej, wcześniej już istniejącej gotowej substancji. W zdaniach przeczących, odrzucających [substancję] słyszy się jednak między wierszami, że pewne prawdziwe Ja *(Selbst)* jest tu zakładane:

„A może takie ukonstytuowanie jestestwa, że jest ono zawsze moje, stanowi podstawę tego, że jestestwo zrazu i zwykle *nie jest sobą samym? "* (115-116/165).

To przeczące 'nie', a także negowane przez nie 'Ja', także niekiedy ujmowane jest w cudzysłów by pokazać, że tej negacji nie traktuje się tu w sensie ściśle logicznym:

„«Ja» może być pojmowane tylko w sensie nieobowiązującego, *formalnego wskaźnika* czegoś, co w danym fenomenalnym kontekście bycia odsłania się, być może, jako jego «przeciwieństwo». Przy tym «nie-ja» nie oznacza wtedy wcale bytu,

któremu z istoty brak «charakteru ja» *(«Ichheit»),* lecz pewien określony sposób bycia samego «ja», np. samozagubienia" (116/165-166).

Słychać tu więc to, co sam autor ma niejasno na myśli: samozagubienie.

Moim zdaniem, mu simy tu odróżnić mniej więcej sześć przedmiotów logicznych: 1. Ja owej „ontycznej oczywistości tego, że jestestwo jest zawsze moje" (116/166); 2. Zanegowane substancjalne Ja; 3. Ja formalnej podmiotowości; 4. Samozagubienie Nie-Ja; 5. *Implicite* przeczuwane Ja-sam; 6. Ja, które stawia sobie pytanie o to, kim jest jestestwo?

W § 26 jestestwo, poza codziennym byciem-w-świecie, oprócz poręcznych narzędzi i obecnej przyrody omawianych w rozdziale poprzednim, spotyka w tym świecie inne współbytujące z nim jestestwa. Prowadzi to do rozwinięcia problematyki egzystencjału współbytowania. Następuje po tym fragment, pozwalający oczekiwać, że nastąpi po nim analiza napotykania samych siebie. My, to znaczy czytelnicy tekstów filozoficznych, jesteśmy przecież jednak na to przygotowani i, jak Heidegger sam w § 18 wspomina:

„Wskazanego tu związku, który od struktury powiązania prowadzi do bycia samego jestestwa jako do właściwego i jedynego «ze względu na co», nie będziemy jeszcze w tym wstępnym badaniu śledzić" (84/120).

Jednak zamiast bardziej wnikliwego zbadania w tym miejscu tego powiązania i umożliwienia ukazania się samego codziennego bytowania jestestwa w tym świecie, Heidegger mówi co innego:

„Odniesieniowy kontekst oznaczoności jest w byciu jestestwa ściśle sprzężony z jego najbardziej własnym byciem; z tym byciem z istoty nie może on mieć żadnego powiązania. Jest ono raczej byciem, ze względu na które samo jestestwo jest tak, jak jest" (123/175).

Heidegger zna już więc owo najbardziej własne bycie jestestwa, które można uzgodnić z pozostałym tekstem na temat właściwego Ja (tu nr 5) wcześniej niż w ogóle spotyka w tym świecie jakieś Ja. Albowiem kiedy w trakcie wykładania w § 26 kwestia spotkania Drugiego w otaczającym świecie zbliża się do tej tematyki najbardziej, powiada:

„Ten najbliższy i elementarny, światowy sposób spotykania przez jestestwo idzie tak dalego, że nawet *własne* jestestwo «daje się znaleźć» przez siebie samo *najpierw* na drodze *abstrahowania* od (bądź w ogóle jeszcze «niewidzenia») «przeżyć» i «aktowego centrum». Jestestwo znajduje «samo siebie» najpierw w tym, *czym* się zajmuje, czego używa, oczekuje, co chroni - najpierw w obejmowanym przez *zatroskanie* czymś poręcznym w otoczeniu" (119/169 n.).

Heidegger mówi więc o spotkaniu Innego w świecie, ale nie przeprowadza analizy spotkania w nim jestestwa z samym sobą, aczkolwiek trafnie dyskutuje tam kwestię identyczności i różnicy przysłówków miejsca i zaimków osobowych. Nawet w zdaniu, w którym uchwytuje już problem spotkania jestestwa z sobą samym w codziennym troszczeniu się [o swoje bycie]

posługuje się nim jedynie dla zasygnalizowania kwestii zagubienia, którą zamierza omawiać w następnym paragrafie (tu nr 4).

„Słowem «tu» zanurzające się w swoim świecie jestestwo nie zwraca się ku sobie, lecz od siebie ku «tam» czegoś przeglądowo poręcznego, ale ma na myśli mimo wszystko *siebie* w egzystencjalnej przestrzeni" (120/171).

A w zdaniu następnym czytamy:

„Jestestwo rozumie siebie zrazu i zwykle na podstawie swego świata, a współjestestwo innych jest wielorako spotykane na podłożu tego, co wewnątrz świata poręczne" (120/171).

Jednakże zdanie to zaczyna nowy akapit, w którym chodzi o sposób napotykania Innego. Jednak analizy tego, w jaki sposób codzienne bytowanie rozumie siebie w kontekście swojego świata, a więc w jaki sposób spotyka samo siebie, w całej książce, jak sądzę, nie ma. W ostatnim akapicie rozdziału 26 Heidegger blokuje sobie raczej ostatecznie drogę do takiej analizy i na tym poprzestaje:

„Własne jestestwo, podobnie jak współjestestwo innych, jest spotykane zrazu i zwykle na podstawie wspólnego, objętego w otoczeniu zatroskaniem świata. Zanurzone w objęty zatroskaniem świat, co oznacza zarazem we współbycie ku innym jestestwo nie jest samym sobą. *Kto* zatem przejął bycie jako powszechne wspólne bycie? " (125/179).

W następnych paragrafach odpowiedzią na to pytanie jest, jak wiadomo, „Się" *(das Man).* Jednak ta mistrzowska analiza, w której badanie nie chcę się tu obszerniej wdawać, mojej trudności nie dotyczy.

W dalszych partiach książki śledzimy niepokój Heideggera o to, że jego nowa metoda filozoficzna, czyli dziejowo-hermeneutyczna analiza egzystencjalna bytowania jestestwa, wytyczonego celu, czyli, powiedzmy, sensu bytowania jestestwa, osiągnąć nie jest w stanie. Miast rozstrzygnięcia ciągle problematycznej kwestii jedności i całości bytowania wyłaniającej się z analizy śmierci i dziejowości, Heidegger kończy na odrazie wobec świata i wstępnym zarysie idei egzystencji właściwej.

Przyjrzyjmy się jeszcze krótko kilku dalszym fragmentom tekstu. Czym różnią się moje możliwości właściwe od tych, które jestestwo

„zanurzając się w Się, pozwoliło je sobie podsunąć publicznej wykładni? " (270/381).

W obu przypadkach słyszę siebie samego, aczkolwiek z tą różnicą, że słucham siebie pośrednio, a więc za pośrednictwem świata, czyli raz słucham siebie

„przez to, że jako rozumiejące współbycie mogę słyszeć innych" (271/381),

innym razem natomiast słucham siebie

„w niezapośredniczonym sta- niu-się-wezwanym" (271/381).

Czy jest to jednak możliwe? Czy nie jest raczej tak, że skończone jestestwo może nie tylko innych, ale i siebie samo spotkać tylko w świecie w taki

sposób, że o żadnym niezapośredniczeniu nie może być w ogóle mowy? Czy Heidegger nie fałszuje tu danych fenomenowych i nie popada w sprzeczność z pojęciem bycia-w-świecie, kiedy „niezapośredniczonemy byciu-wezwanym" przeciwstawia następujące określenie jestestwa:

„Wraz ze swym światem jestestwo jest dla siebie tu oto, zrazu i zwykle tak, że na podstawie «świata» swego zatroskanie otwiera ono sobie możność bycia" (270/380).

Czy jest konieczne umieszczanie słowa „świat" w drugim przypadku, w którym w powyższym zdaniu występuje, w cudzysłowie? Albo: czy w takich jak to miejscach nie jest tak, że Heidegger nieświadomie, bądź nawet wbrew kierunkowi swej myśli, zachowuje dawną przepaść oddzielającą stare, prawdziwe, a teraz nazywane 'właściwym', Ja, z jednej strony, od starego «świata» platońsko-chrześcijańskiej metafizyki z drugiej? W tej kwestii Heidegger poucza nas w następnym paragrafie następująco:

„Wezwanie «Siebie» w «Siebie-się» nie wtłacza go w siebie, w jakieś wnętrze, by je przez to odgrodzić od «świata zewnętrznego». Wszystko to zew przekracza i niszczy, by móc wezwać wyłącznie Siebie, które wszelako nie jest inaczej niż w sposób bycia-w-świecie" (273/384).

Zacytowałem oba te zdania, żeby pokazać bardzo wyraźnie, jak sądzę, występujące między nimi napięcie. Najpierw obrona przed rozdzielaniem bycia-w-świecie na metafizyczne wnętrze i świat zewnętrzny, a potem przeskok do Ja. Jednakże i pojęcie zewu [sumienia] które [Heidegger] przeskakuje, oraz Ja, *ku któremu* przeskakuje, należą do tradycyjnego sposobu widzenia. Z ostatniego z tych zdań podrzędnych wnosimy jednak, że Ja traktowane jest właśnie jako bycie-w-świecie. Wówczas jednak Ja trzeba rozumieć w ramach dziejowo-hermeneutycznego koła, które wyklucza wszelkie „bezpośrednie bycie wezwanym".

Tę początkową dwuznaczność można w tekście bardzo dobrze i szczegółowo prześledzić. Tu chciałbym przytoczyć tylko jeden przykład:

„To, co zew otwiera, jest mimo to jednoznaczne, nawet jeśli w jednostkowym jestestwie, odpowiednio do jego możliwości rozumienia, bywa różnorako interpretowane. (...) «Złudzenia» powstają w sumieniu na skutek przeoczenia siebie (pominięcia siebie przez zew), lecz dopiero z powodu sposobu, w jaki zew zostaje usłyszany - powstają one przez to, że zamiast być zrozumianym właściwie, zew zostaje wciągnięty przez Siebie-Się w negocjującą rozmowę z sobą samym, a jego tendencja otwierania ulega zniekształceniu" (284/385).

Zew sumienia zresztą - to „wyróżniony sposób mówienia jestestwa" (277/390). W tym dziejowo-hermeneutycznym kręgu żadna mowa po prostu nie może być „właściwie zrozumiana" (274/385). Naturalnie chodzi tu o sposób, „w jaki zew zostaje *usłyszany"* (274/385), ale nie można tego *a priori* wyznaczyć. A jednak Heidegger wie z góry, co jest słuszne:

„Poprawne słyszenie wezwania jest wówczas tożsame z rozumieniem siebie w swojej najbardziej własnej możności bycia, tzn. w projektowaniu się na *najbardziej własną* właściwą możność stawania się winnym" (287/404).

W cytacie tym nie można nie dosłyszeć osobliwej kumulacji superlatywów; mam tu na myśli akcentowaną tu „najbardziej własną" możność, która w kombinacji z możnością „właściwą" występuje przed „możnością stawania się winnym", której musi wystarczyć przymiotnik 'właściwy'.

Można mi jednak ripostować, że Heidegger, dodając tu:

„Rozumiejące dopuszczanie-przyzywanie-się ku tej możliwości zawiera w sobie wyzwalanie się jestestwa od zewu: gotowość do możności stania się wezwanym. Rozumiejąc zew, jestestwo *jest posłuszne najbardziej własnej możliwości egzystencji.* Wybrało samo siebie" (287/404)

ma właściwie na myśli hermeneutyczny krąg. Rozumienie wezwania zakłada więc wybór, a siebie samego wybierać można rzecz jasna tylko wtedy, gdy:

„to, co tak poświadczone, zostaje «ujęte» w słyszeniu rozumiejącym zew w sposób wolny od zniekształceń" (295/414, § 60).

O jaki krąg tu chodzi? Czy jest to krąg hermeneutyczny?

Tak, o ile znajduję siebie w konkretnych okolicznościach mego bycia-w--świecie, wraz z moimi możliwościami i moją wolnością; jeśli mogę je podjąć, albo pominąć i jeśli przez to zawsze w jakiś sposób, wolność tę faktycznie urzeczywistniam, doświadczając przy tym negatywności (wynikającej z tego, że możliwości te są „rzucone") i wolności oraz przez to, że utrzymuję siebie w postawie samoprojektowania siebie i powtarzania możliwości; a więc o tyle, o ile jestem czasową, dziejową egzystencją.

Nie, jeśli w kręgu tym chodzi o słyszenie, które z góry już wie, jakie jest właściwe znaczenie tego zewu: wzywający i słuchający jest bowiem wówczas *a priori* tym samym, a tylko dlatego, że zew ten jest nieprzyjemny, nie chce on siebie właściwie zrozumieć.

W § 60 otwartość najbardziej własnej możności bycia wyznaczona jest przez rozumienie, położenie i mówienie. O upadku się [tam] już nie mówi, ponieważ właśnie przed nim i jego gadaniną, to milczące zdecydowanie - tzn. właściwa otwartość jestestwa - się broni. Heidegger ciągle próbuje wprawdzie zasypać przepaść, którą swoim ujęciem Ja właściwego wytworzył zapewniając nas bezustannie, że:

„Zdecydowanie jako *właściwe bycie Sobą* nie odrywa jestestwa od tego świata, nie izoluje go do postaci oderwanego Ja. Jakże by mogło, skora przecież jako właściwa otwartość nie jest *właściwie* niczym innym jak *byciem-w-świecie?* Zdecydowanie sprowadza Siebie właśnie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne, i popycha je w troskliwe współbycie z innymi" (298, pol. 419).

Jednakże jeśli to znajdowanie przez jestestwo siebie samego nie zostaje przez ów dziejowo-hermeneutyczny krąg wykazane, to tego świata nie można już odzyskać dzięki jakiemuś suwerennemu dekretowi.

Wyprzedzające zdecydowanie winno ostatecznie doprowadzić do pojęciowego ujęcia źródłowej struktury jestestwa. Z niej wydedukowana zostaje następnie czasowość. Niepowodzenie kręgu hermeneutycznego przez wprowadzenie [kategorii] właściwości powiązane zostaje jednak z postulatem hermeneutycznej dziejowości. Przez to jednak trudności te się powtarzają.

*

Na tym pragnę moją próbę interpretacji zakończyć. Wierzę, że wszystkiego, co tu przeciw Mistrzowi powiedziałem, nauczyłem się od niego. Sądzę jednak, że Heidegger nie zawsze był wiemy swej koncepcji pojęcia bycia-w-świecie, i że w sposobie i trybie, w jakim się nim w swej pracy posługiwał, ciągle jeszcze obowiązuje u niego dawne rozdzielenie Ja od świata. Dlatego w kontekstach, w których mówi o świecie obrał terminologię pejoratywną (rujnowanie, upadanie). O wiele za bardzo zajmował się też ujmowaniem pojęciowym i utopijnym - jak się później okazało - dążeniem do faktycznego dotarcia do utopijnej źródłowości, i to nie tylko samego siebie, lecz także swojego narodu, czy wręcz całego świata. O tym jednak napisano już wiele książek.

Z języka niemieckiego przełożył:
Zbigniew Zwoliński

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

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

PATOLOGIE USPOŁECZNIENIA

Tradycja i aktualność filozofii społecznej (cz. II)

3. Formy uzasadniania diagnoz ujawniających społeczne patologie: O aktualnej sytuacji filozofii społecznej

Gdy w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych z pism Habermasa, Taylora czy Castoriadisa zaczęła się wyłaniać nowa forma filozofii społecznej, zawdzięczająca istotną inspirację dokonaniom Hannah Arendt, zdecydowanie zmieniły się stosunki polityczne, a ponadto rosnące wpływy analitycznej filozofii języka podniosły rangę metodycznego wymogu uzasadniania nawet tych wypowiedzi filozoficznych, które dotyczyły zagadnień odległych od problematyki filozofii lingwistycznej. Zjawisko to wycisnęło swe piętno także na dyskusji, jaka toczyła się wówczas w filozofii społecznej; przejściowo i tu w centrum uwagi znalazła się kwestia metodycznego uprawomocnienia twierdzeń odsłaniających społeczne patologie. Nim nasza historyczna prezentacja sięgnie współczesności, rzućmy okiem na pojęcie filozofii społecznej zarysowane w dotychczasowych wywodach; albowiem tylko mając na względzie jej szczególne zamierzenia poznawcze, można zrozumieć, na czym polegają dziś główne problemy prawomocności w ramach tej dyscypliny.

W czasach narodzin owego przedsięwzięcia obecnie określanego mianem „filozofii społecznej", traktowano je jako namiestnika problemu filozoficznego, który na gruncie refleksji metodycznej został wyodrębniony z myśli nowożytnej. Już Hobbes okazuje się odszczepieńcem od klasycznej, zapoczątkowanej przez Arystotelesa tradycji filozofii politycznej, ponieważ rezygnuje z jej wygórowanych roszczeń poznawczych, koncentrując się na jednej jedynej kwestii: nie zastanawia się nad tym, w jaki sposób wspólnota może zagwarantować swym członkom dobre a zarazem sprawiedliwe życie; interesuje go tylko to, czy i jak jest w stanie zapewnić stabilny ład. W owym zawężeniu problematyki filozofii politycznej zaznacza się już rozgraniczenie moralności od etyki, które Kant uzasadni później oficjalnie na użytek swej filozofii moralnej: filozofia powinna zajmować się wyłącznie problemami dotyczącymi sprawiedliwości społecznego działania, podczas gdy przesłanki dobrego życia, jako nie poddające się uogólnieniu, nie mogą stać się przedmiotem jej rozważań. Tymczasem Rousseau w swych kulturowohistorycz-

nych pismach wyraża pogląd, iż problemu etycznego, przynajmniej na ile odnosi się on do społecznego współżycia, nie można po prostu wykluczyć, lecz - biorąc pod uwagę założenia naukowej eksplikacji - należy mu nadać inną postać.

Rzecz jasna Rousseau, podobnie jak przed nim Hobbes, a po nim Kant, nie dąży do wskrzeszenia tradycji arystotelesowskiej, zgodnie z którą państwo było pojmowane jako z góry wyznaczony cel ludzkiej samorealizacji; pragnie natomiast rozpatrzyć organizację społeczeństwa pod kątem warunków udanego życia ludzkiego. Wspomnianej transformacji kwestii etycznej dokonał Rousseau dzięki dwóm teoretycznym posunięciom: po pierwsze, radykalnie sformalizował stanowisko Arystotelesa, analizując zamiast naturalnych celów ludzkiej samorealizacji jej uniwersalne warunki możliwości; ponadto już nie w państwie, lecz w stopniowo oddzielającym się odeń społeczeństwie poszukiwał przesłanek spełnienia ludzkiego życia. Tak więc filozofia społeczna zrodziła się w roli namiestnika etycznej perspektywy społeczeństwa konstytuującego się na nowo.

Jednakże przedstawione okoliczności powstania filozofii społecznej tylko wstępnie określają jej strukturę i funkcję. Co jest istotą nowej dyscypliny, staje się w pełni widoczne dopiero przy uwzględnieniu innych aspektów, które można dostrzec już w krytyce kultury Rousseau, jeszcze zaś wyraźniej w koncepcjach jego następców. Ani u Marksa, ani u Nietzschego, tak samo jak u Plessnera czy Hannah Arendt filozofia społeczna nie pojawia się w formie pozytywnej teorii; intencją tych myślicieli jest pierwotnie i nade wszystko krytyka sytuacji społecznej, którą oceniają jako wyobcowaną, bezsensowną, uprzedmiotowioną czy wręcz chorą. W jaki sposób owa krytyczna intencja łączy się z nakreślonym wcześniej projektem etyki o charakterze formalnym, wskazuje pojęcie, na miarę którego filozofia społeczna jest od początku poniekąd bezpośrednio „skrojona": o „patologii" życia społecznego można mówić dorzecznie tylko wtedy, gdy przyjmie się określone założenia odnośnie do warunków ludzkiej samorealizacji.

Oba pojęcia: „diagnozy" jak również „patologii", wiążące się ściśle z zainteresowaniem poznawczym filozofii społecznej, wywodzą się z medycyny. Pojęcie „diagnozy" oznacza tu trafne uchwycenie i określenie choroby, która dotknęła ludzki organizm; kryterium oceny tego typu anormalnych zjawisk stanowi kliniczna norma zdrowia, którą dla uproszczenia sprowadza się często do sprawnego funkcjonowania ciała[1]. Komplementarne względem pojęcia „diagnozy" jest pojęcie „patologii": o ile początkowo oznaczało ono tyl-

[1] Na temat historii pojęcia diagnozy por.: F. Kudlien: *Diagnose.* W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* t. 2, s. 162 i n.; na temat sygnalizowanego problemu por.: G. Lohmann: *Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen.* W: H. Fink-Eitel/G. Lohmann (wyd.): *Zur Philosophie der Gefühle.* Frankfurt/M. 1993, s. 226 i n.

ko teorię chorób, to dziś określa się tym mianem przede wszystkim stany uznawane za anormalne[2]. Patologia stanowi zatem organiczną aberrację, która ma się ujawnić, czy też znaleźć wyraz w diagnozie. Już samo przetransponowanie obu pojęć do dziedziny zaburzeń duchowych napotyka duże trudności, gdyż kanon normalności życia psychicznego człowieka nie został właściwie w dotychczasowych badaniach klinicznych ustalony; toteż obecnie w medycznej psychologii i psychoanalizie szeroko dyskutowana jest kwestia, w jaki sposób należałoby niedwuznacznie, czy w każdym razie przekonująco określić ideę zdrowia psychicznego[3]. O wiele bardziej kłopotliwa jednak musi być ekstrapolacja obu pojęć na obszar zjawisk społecznych, co wynika już choćby stąd, że punktem odniesienia nie jest tu pojęcie indywiduum; by móc mówić o patologii społecznej, która daje się ująć w społecznej diagnozie na wzór diagnozy medycznej, trzeba dysponować koncepcją normalności dotyczącą całokształtu życia społecznego.

Jak poważne problemy wiążą się z tego rodzaju wymogiem, dowodzi fiasko tych wszystkich projektów z zakresu nauk społecznych, które usiłowały sprecyzować przesłanki funkcjonowania społeczeństwa wyłącznie za pośrednictwem obserwacji zewnętrznej: ponieważ to, co w odniesieniu do życia społecznego można nazwać potencjałem rozwojowym lub normalnością, jest stale definiowane w kategoriach kulturowych, również funkcje oraz odpowiadające im zabulenia mogą być określane jedynie w hermeneutycznym związku z wewnętrznym samorozumieniem społeczeństw[4]. O tyle też istnieje niejako minimalistyczna możliwość mówienia o patologiach uspołecznienia w kulturowym sensie pojęcia normalności, zgodnie z którym powinniśmy ograniczyć się do empirycznego jedynie opisu tego, co dana kultura uznaje w określonym wypadku za zaburzenie. Ze jednak z punktu widzenia celów filozofii społecznej jest to zamysł zbyt skromny, obrała ona już na samym początku inną drogę, prowadzącą w kierunku etyki formalnej: w myśl jej założeń istotę normalności społeczeństwa stanowią

[2] O dziejach pojęcia patologii pisze P. Probst w *Pathologie,* cz. IV. W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* t. 7, s. 187 i n.; w związku z niniejszym problemem por.: J. Habermas: *Überlegungen zur Kommunikationspathologie* (1974). W: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns.* Frankfurt/M. 1984, s. 226 i n., zwł. 226-232.

[3] Z perspektywy filozofii rozważa to zagadnienie E. Tugendhat w: *Probleme der Ethik.* Stuttgart 1987, s. 53 i n.; zaś z perspektywy psychoanalitycznej - L. Kubie w: *The fandamental distinction between normality and neurosis.* W: Tegoż: Symptom and *Neurosis. Selected Papers.* New York 1978.

[4] Por.: J. Habermas: Ein Literaturbericht: *Zur Logik der Sozialwissenschaften.* W: Tegoż: *Zur Logik der Sozialwissenschaften.* Frankfurt/M. 1982, s. 89 i n., zwł. s. 183 i n.; o trudnościach związanych z poszukiwaniem miernika patologii społecznych pisze K. Eder w: *Geschichte als Lernprozeß? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland.* Frankfurt/M. 1985, s. 30 i n.

warunki niezależne od kultury, które umożliwiają członkom społeczeństwa nieograniczoną samorealizację.

Nim zajmiemy się prześledzeniem trudności, jakie nastręcza owa alternatywa, należy choćby krótko rozpatrzyć, czy rzeczywiście wyznacza ona kierunek rozwoju filozofii społecznej po Rousseau. Jak wspomniano, intencja prezentowanych koncepcji wyraża się w krytyce sytuacji społecznych, które są postrzegane jako bezsensowne, urzeczowione czy nawet chore; tym, co podważa społeczną normę nie jest naruszenie zasad sprawiedliwości; idzie tu raczej o zaburzenia, które z ograniczeniami psychicznymi łączy to, że zawężają czy deformują możliwości życiowe oceniane jako „normalne" bądź „zdrowe". Celem dokonania zamierzonej krytyki, filozofia społeczna sięga po takie pojęcia, które w odniesieniu do życia społecznego oznaczają dokładnie to samo, co pojęcie „patologii" stosowane dla określenia stanu indywidualnej psychiki: w pierwszej fazie jej rozwoju, której przebieg analizowaliśmy, są to kategorie „rozdwojenia", „urzeczowienia", „wyobcowania" a także „nihilizmu"; powstanie socjologii pociągnęło za sobą pojawienie się pojęć o mocniejszym zabarwieniu empirycznym, jak „utrata wspólnoty", „odczarowanie", „depersonalizacja" i „komercjalizacja"; wreszcie ostatnio Sartre posługiwał się pojęciem „kolektywnej neurozy" także z intencją krytyczną[5].

Gdybyśmy chcieli dociec, co mają wspólnego rozmaite wyobrażenia o społecznej normalności, do których wszystkie wymienione pojęcia pośrednio odsyłają, trzeba byłoby ustanowić bardzo abstrakcyjny punkt odniesienia, by żadnego z nich nie wykluczyć: nie każdy bowiem z założonych *implicite* stanów idealnych jest np. pewnego rodzaju całością, tylko nieliczne charakteryzuje specyficzna naturalność, inne znów zdają się odznaczać większą niż pozostałe intensywnością uspołecznienia. Niezależnie od tego, jakie określenia zostały w poszczególnych wypadkach zastosowane, są one na tyle konkretne, że trudno wskazać choćby jeden atrybut typowy dla wszystkich wymienionych pojęć. Jeśli natomiast za punkt odniesienia przyjmie się nie, jak" stanu uznanego w danym razie za idealny, lecz „dlaczego", ujawnia się ich pokrewieństwo, gdyż wszystkie bez wyjątku negatywne pojęcia odsyłają pośrednio do warunków społecznych, których cechą wyróżniającą jest to, że umożliwiają indywiduum pełniejsze, lepsze, krótko mówiąc - udane życie. Kryterium oceny społecznych patologii stanowi więc etyczne wyobrażenie społecznej normalności, które pokrywa się z warunkami możliwości samorealizacji.

Owa etyczna koncepcja występująca w tle krytyki ma charakter formalny o tyle, że jedynie społeczne przesłanki, nie zaś cele ludzkiej samorealizacji są tu normatywnie precyzowane. Co prawda zarówno u Hegla, jak i Marksa

[5] J. -P. Sartre: *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821-1857,* t. 1-5. Reinbek k/Hamburga 1977, zwł. t. 5.

można dostrzec pewną tendencję do etycznego perfekcjonizmu, która prowadzi do przypisywania człowiekowi na modłę arystotelesowską określonego telosu; podobnie Nietzsche i Hannah Arendt, usiłując zobrazować udane życie ludzkie, nie mogą oprzeć się pokusie wytyczenia nader specyficznych celów. Jednakże i tę przeciwstawną tendencję można zinterpretować życzliwie, twierdząc, że wskazani autorzy za pośrednictwem owych łudzących sformułowań dotyczących celu, pragną w istocie tylko wypowiedzieć się na temat społecznych warunków, które pozwolą ludziom zrealizować samych siebie: i tak praca wolna od wyobcowania nie musi koniecznie oznaczać dla Marksa etycznego celu człowieka; można przypuszczać, że stanowi jedynie niezbędną przesłankę ukształtowania zadowalającej autorelacji[6].

Podobnie wiarygodna wydaje się teza, że Hannah Arendt ujmuje w kategoriach etycznych zaangażowanie w praktykę procesu demokratycznego formowania woli przede wszystkim dlatego, że dopomaga ono indywiduom uświadomić sobie własną wolność. Błąd tego typu koncepcji nie polega na tym, że ustanawiają one cele ludzkiego życia, wpadając w ten sposób w sidła niezmierzonego perfekcjonizmu; przyczyną ich zbłądzenia jest raczej skłonność do traktowania jako uniwersalnych warunków ludzkiej samorealizacji takich form działalności, które są cenione dzięki akceptacji nadzwyczaj rzadkich i charakterystycznych dla danego momentu dziejowego ideałów życiowych. Toteż filozofia społeczna od momentu narodzin, jeśli nie za sprawą indywidualnego zamierzenia, to jednak z pewnością zgodnie z jej metodycznymi założeniami, sytuuje się w perspektywie etycznej, która implikuje jedynie formalne wymogi eksplikacji „dobra".

Powyższa teza musi uzyskać potwierdzenie także z punktu widzenia dwóch innych osobliwości filozofii społecznej, które ujawniły sie w przedstawionym wcześniej zarysie jej rozwoju. Nie jest po pierwsze rzeczą jasną, w jaki sposób można by różne projekty sprowadzić do jednej etycznej podstawy, skoro są one źródłem zupełnie odmiennych wyobrażeń o społecznej normalności. Już pobieżny przegląd kluczowych pojęć społecznofilozoficznych pokazał, iż spektrum normatywnych ideałów obejmuje modele najróżniejsze: od skrajnie indywidualistycznych po wspólnotowe; podczas gdy Rousseau czy Plessner uznają za normalną taką formę życia społecznego, która stwarza możliwie największy dystans między podmiotami, to Hegel, Durkheim czy Hannah Arendt przeciwnie, upatrują przesłankę społecznej normalności w istnieniu silnych więzi wspólnotowych. By należycie pojąć owe rozbieżności, warto raz jeszcze uważnie przyjrzeć się formalnej strukturze diagnoz społecznofilozoficznych. Punkt odniesienia wszystkich pre-

[6] Por. np.: A. Wildt *Die Antropologie des frühen Marx. Studienbrief der Fernuniversität.* Hagen 1987.

zentowanych tu prób zdobycia kryterium normalności stosunków społecznych stanowią społeczne warunki życia indywidualnego podmiotu: jako udane, idealne czy „zdrowe" są oceniane takie formy organizacji społeczeństwa, które pozwalają jednostce bez ograniczeń urzeczywistnić siebie. Formalne pojęcie dobra, które - w charakterze kryterium umożliwiającego krytykę - służy za podstawę filozofii społecznej, jest zatem ukierunkowane na powodzenie jednostki, o ile jego osiągnięcie zależy od społeczeństwa.

Pytanie, w jakiej mierze warunki społeczne są tu gwarantem, odsłania zasadnicze rozbieżności stanowisk: w zależności od tego, jak duże znaczenie przypisuje się wpływowi uspołecznienia na powodzenie życiowe indywiduum, pożądany stan idealny nacechowany jest indywidualizmem bądź kolektywizmem. W ten sposób zaznaczają się przeciwległe krańce spektrum możliwych rozwiązań, natomiast pomniejsze różnice są uwarunkowane konkretnymi założeniami, które w poszczególnych wypadkach uznaje się za nieodzowne dla samorealizacji; z tego punktu widzenia istotne jest to, czy udane życie w ramach społeczeństwa ma zapewnić indywiduum wspólnotowa forma etyczności, czy też życie publiczne wytwarzające dystans między jednostkami, praca wolna od alienacji, czy mimetyczne obcowanie z przyrodą. Sumując można więc stwierdzić, że filozofia społeczna kwalifikuje pewne zjawiska jako patologiczne z perspektywy warunków społecznych, które mogą dopomóc jednostce w samorealizacji.

W powyższej konstatacji dochodzi już do głosu także kolejna osobliwość dziejów filozofii społecznej; wraz z nią wkraczamy w obszar problemów metodycznych, które są dziś żywo dyskutowane. Rozpatrując dokładniej, w jaki sposób określa się społeczne warunki samorealizacji na gruncie różnych koncepcji, można dojść do wniosku, że stosuje się w tym celu przeważnie dwie przeciwstawne konstrukcje myślowe: czego potrzebuje człowiek ze strony społeczeństwa, by jego życie było udane, powinno się okazać w efekcie retrospekcji sięgającej jego naturalnej prehistorii, bądź dzięki antycypacji wiedzy, jaką posiądzie w dającej się przewidzieć przyszłości. Pierwsza możliwość zainicjowana metodycznie już przez Rousseau, wzorcową postać uzyskuje w niemieckiej tradycji antropologii filozoficznej, druga zaś, przygotowana przez Hegla, staje się wręcz paradygmatem w pismach Lukácsa. Należy przy tym uwzględnić, iż alternatywa ta zaczęła pełnić metodyczną funkcję, którą jej dziś przypisujemy, skutkiem pojawienia się tymczasem teorii Nietzschego.

Zarówno Rousseau, jak Hegel są tak mocno przekonani o jednorodności wszelkich kultur - mimo pouczających kontrargumentów Vico i Herdera[7] - że nie żywią żadnej wątpliwości co do uniwersalnego znaczenia tez filozo-

[7] O stworzeniu podstaw pluralizmu kulturowego przez Vico i Herdera pisze I. Berlin w: *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas.* London 1980.

ficznych; dlatego też wychodzą z założenia, że ich poznanie przesłanek osobistej wolności musi odnosić się do każdego człowieka bez wyjątku. Lecz gdy Nietzsche z faktu pluralizmu kultur wyprowadził radykalny wniosek w postaci perspektywizmu *(Perspektivismus),* filozofia społeczna nie mogła już dłużej zachować niewzruszonej pewności siebie; koniecznością stała się teraz metodyczna obrona wszelkich stwierdzeń dotyczących ludzkich przymiotów czy społecznych prawidłowości przed zarzutem kulturowego relatywizmu. Tak oto powstaje teoretyczna sytuacja, w której konstrukcje antropologiczne lub historiozoficzne rozmyślnie przejmują zadanie uzasadnienia uniwersalistycznego waloru diagnoz społecznofilozoficznych: dzięki odwołaniu się do natury człowieka albo do jego przyszłej wiedzy ma się okazać, że życie indywiduum mimo wszelkich przedziałów kulturowych jest rzeczywiście uzależnione od tych właśnie społecznych przesłanek, które - jako istota społecznego ładu - stanowią kryterium krytyki.

Od tego momentu poczynając, narastają wątpliwości, które znajdują wyraz w dyskusji określającej obecną sytuację filozofii społecznej. Nie trzeba było długiego czasu, by w argumentacji *Historii i świadomości klasowej* dostrzeżono konstrukcję, którą z innymi formami historiozofii łączy to, że jej punktem wyjścia jest nie uzasadniająca siebie samej opcja normatywna: dziejowy rozwój można bowiem odnieść teleologicznie do jednego celu, o ile wcześniej *implicite* obierze się perspektywę normatywną, w ramach której heterogeniczny materiał układa się w sensowną, dającą się pozytywnie przedstawić całość[8]. To samo, co o historiozofii, można było niebawem powiedzieć o filozoficznej antropologii. Dlaczegóż by jej empiryczne kategorie wyjściowe nie miały być - na tej samej zasadzie - jedynie nieświadomymi przesłankami normatywnymi określonej kultury, które rzutuje się na naturalne dyspozycje człowieka? Pod naciskiem tego typu pytań, w centrum dyskusji musiała się pojawić następująca kwestia metodyczna: czy nie jest tak, iż każda diagnoza społecznofilozoficzna znajduje ostatecznie uzasadnienie w etycznym sądzie dotyczącym warunków ludzkiej samorealizacji uznawanych akurat za właściwe; lecz w takim razie brakowałoby zewnętrznego środka obrony jakiejkolwiek próby zdiagnozowania społecznych patologii przed zarzutem uwarunkowanej kulturowo arbitralności. Zanim jednak ów ostami poziom problematyzacji zostanie osiągnięty, filozofia społeczna w latach sześćdziesiątych pozostaje wciąż na gruncie założeń antropologicznych; Hannah Arendt, jak się już okazało, opierała swą krytykę świata industrialnego na przekonaniu o naturalnej zależności człowieka od praktyk komunikatywnej wolności; w tym samym czasie Arnold Gehlen stawia konser-

[8] Por. np.: A. C. Danto: *Analytische Philosophie der Geschichte.* Frankfurt/M. 1974; H. M. Baumgartner: *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft. Frankfurtl/M. 1972.*

watywną diagnozę epoki, w której z premedytacją wykorzystuje wyniki swych analiz antropologicznych[9]; i wreszcie Habermas wychodzi od empirycznych wyznaczników niezmiennej konstelacji ludzkich interesów, by swej krytyce technicyzacji świata społecznego dać uniwersalną podstawę[10].

Różnorodne te koncepcje łączy nader istotne przeświadczenie, że wzmożenie tempa industrializacji podważa wymóg funkcjonowania społeczeństwa, należący do fundamentalnych przesłanek wszelkich form ludzkiego życia. Ponieważ jednak owe egzystencjalne niezmienniki są rozmaicie interpretowane, również charakter procesu uznawanego za przyczynę oraz sposób przejawiania się patologii społecznej przedstawia się w ujęciach poszczególnych autorów niejednolicie: u Hannah Arendt unicestwienie wraz z intersubiektywną praktyką politycznego samozrozumienia, zaufania podmiotów do świata jest spowodowane nieustającą ekspansją działalności o charakterze technicznym; natomiast u Gehlena, który w tym względzie antycypuje konserwatywną krytykę kultury Daniela Bella[11], gwałtownie postępującej industrializacji towarzyszy przyrost bodźców konsumpcyjnych, co prowadzi ostatecznie do tak silnego przeciążenia człowieka, że zagrożona zostaje nieodzowna dla życia stabilność instytucji społecznych; według Habermasa z kolei, proces technicyzacji oznacza usamodzielnienie się systemów działania zdeterminowanych racjonalnością instrumentalną, powodujące ograniczenie tej sfery komunikatywnego porozumienia, od której bezpośrednio uzależniona jest reprodukcja gatunku ludzkiego. Biorąc pod uwagę, prócz wymienionych propozycji diagnostycznych, także koncepcje antropologiczne stworzone w owym czasie przez Agnes Heller oraz György Märkusa[12], którzy kontynuowali badania nad ontologią społeczną późnego Lukácsa, można mówić o powszechnej akceptacji metodycznych podstaw filozofii społecznej w latach sześćdziesiątych: trudno bowiem wskazać próbę analizowania społecznych patologii epoki, nie odwołującą się w jakiś sposób do naturalnych przesłanek ludzkiego bytu.

Tym większym wyzwaniem musiał być zarysowujący się właśnie wówczas w pismach Michaela Foucaulta projekt filozofii społecznej, która -

[9] A. Gehlen: *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft.* Reinbek k. Hamburga 1957; Gehlen nawiązuje do: Tegoż: *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt.* Frankfurt/M/1971.

[10] J. Habermas: *Technik und Wissenschaft als «Ideologie».* W: Tegoż: *Technik und Wissenschaft als Ideologie.* Frankfurt/M. 1968, s. 48 i n.

[11] D. Bell: *Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit.* Frankfurt/M. 1976.

[12] A. Heller: *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion.* Fraknfurt/M. 1978; G. Markus: *Der Begriff des menschlichen Wessens in der Philosophie des jungen Marx.* W: A. Hegedus i in.: *Die neue Linke in Ungarn,* t. 2. Berlin 1976, s. 41 i n.

zgodnie z zamysłem Nietzschego - koncentrowała się na fenomenie władzy, zdradzając przy tym niechęć do antropologicznego uniwersalizmu; jakkolwiek metodycznemu uzasadnieniu krytyki społeczeństwa dyscyplinarnego brak przejrzystości, to jednak argumenty, które przytacza Foucault przeciwko wszelkim generalizującym, ahistorycznym pojęciom człowieka, wydają się przekonujące.

Podobnie jak Nietzscheańska, filozofia społeczna Foucaulta wyraża się przede wszystkim w historycznych rozważaniach, których celem jest ujawnienie wewnętrznej zależności między określonymi formami ludzkiej wiedzy, odpowiadającymi im wzorcami dyscyplinowania społeczeństwa oraz indywidualnymi sposobami życia. Im bardziej przy tym Foucault oddala się od swych pierwotnych zainteresowań historią nauki, tym wyraźniej ośrodkiem jego studiów staje się struktura współczesnych stosunków władzy; zgadzając się poniekąd z jednej strony z Maxem Weberem, a drugiej zaś z Adorno, uważa on, iż zaawansowane w rozwoju społeczeństwa współczesności mogą zachować się przy życiu dzięki temu, że gęsta sieć instytucji kontrolnych zabiega o wzmagające się wciąż dyscyplinowanie ludzkiego ciała, które ma na celu wdrożenie podmiotów do stylu życia podporządkowanego racjonalności instrumentalnej i tłumienie tym samym w zarodku wszelkiego oporu. Powyższa diagnoza nie pozwala niestety stwierdzić, w jakiej mierze opisany proces ekspansji władzy może być rozpatrywany z punktu widzenia społecznych zaburzeń; albowiem każdą formę wiedzy czy poznania należy - według Foucaulta - postrzegać w tak ścisłym powiązaniu z danymi stosunkami władzy, że nie istnieje dlań żadna perspektywa zewnętrzna umożliwiająca określenie procesu społecznego jako odchylenia od stanu uznawanego za ideał. Wprawdzie późne pisma, w których Foucault, posługując się przykładem antycznych praktyk życiowych, usiłuje nakreślić estetykę egzystencji[13], dostarczają pewnych wskazówek odnośnie do transcendującego dany układ pojęcia ludzkiej samorealizacji; w pojęciu tym można upatrywać retrospektywny probierz diagnozy współczesnych stosunków władzy.

Jednakże jej normatywne kryteria są w ogólności tak niejasne, a ponadto do tego stopnia przesłonięte epistemologicznym perspektywizmem, że moralne przesłanki krytyki władzy Foucaulta łatwiej niejednokrotnie zrekonstruować na podstawie jego wypowiedzi polityczno-publicystycznych niż w oparciu o teorię filozoficzną. Lecz właśnie ów perspektywizm, czyli teza głosząca, iż miarą prawdy roszczeń poznawczych jest jedynie jej społeczna siła sprawcza, wywołał poruszenie w świecie filozofii. Kontynuatorzy myśli Foucaulta od Richarda Rorty'ego po Judith Butler reprezentują pogląd, że we

[13] M. Foucault: *Sexualität und Wahrheit,* t. 3: *Die Sorge um sich.* Frankfurt/M. 1986; syntetyczną interpretację proponuje np. H. Fink-Eitel w: *Foucault zur Einführung.* Hamburg 1989.

wszelkich normach transcendujących kontekst, a zwłaszcza odesłaniach do natury człowieka, należy widzieć konstrukcję wyrażającą stosunki władzy[14].

Problem, z którym mamy dziś do czynienia, przedstawia się następująco: skoro, z jednej strony, filozofia społeczna z uwagi na jej zainteresowania poznawcze nie może się obejść bez ogólnych mierników normalności życia społecznego, których prawomocności z drugiej strony, nie daje się wykazać w oparciu o stworzoną *ad hoc* antropologię, to dalsze jej istnienie jest całkowicie uzależnione od możliwości ukonstytuowania etyki formalnej. Filozofia społeczna Rousseau, tak samo jak Hegla i Marksa, a w nie mniejszym stopniu również Plessnera i Hannah Arendt jest przeniknięta wyobrażeniami antropologicznymi oraz historiozoficznymi, które tak bezpośrednio implikują kryteria etyczne społecznych patologii, że nie sposób ich jako takich w ogóle rozpoznać. Jednak owa zewnętrzna otoczka filozofii społecznej została dzięki wielkiej konsekwencji Nietzschego oraz radykalizmowi Foucaulta, który w odniesieniu do naszej współczesności demaskatorstwo Nietzschego dramatycznie wyostrzył, kompletnie zdruzgotana, skutkiem czego ujawnił się jej etyczny rdzeń. O tyle też przyszłość filozofii społecznej zależy dziś od tego, czy sądy dotyczące koniecznych przesłanek ludzkiego życia zyskają przekonujące uzasadnienie. Nasuwają się trzy rozwiązania sygnalizowanego problemu.

Pierwsza możliwość uzasadnienia tego typu sądów etycznych, które są niezbędne filozofii społecznej, polega na próbie zastosowania procedury, którą można określić mianem „oddolnego" kształtowania etyki. Już w nowszych pismach Habermasa pojawia się pomysł, by rozstrzyganie kwestii etycznych - jako zadanie o charakterze praktycznym - potraktować w taki sposób, jaki uznawano dotychczas za właściwy jedynie w odniesieniu do problemu sprawiedliwości[15]: na czym ma polegać „normalność" czy wręcz „ideał" życia społecznego, można byłoby ustalić w takiej mierze, w jakiej członkowie społeczeństwa drogą demokratycznego wyrażenia woli, dotarliby do *consensusu* w kwestii pożądanego kierunku rozwoju społecznego. Co prawda inaczej niż w wypadku tradycyjnego dyskursu etycznego, warunki ważności tego rodzaju ustaleń musiałyby być tak samo ograniczone, jak skala wartości stanowiąca ich przesłankę. Mimo, iż rozstrzyganie problemów etycznych w takim właśnie specyficznym trybie wydaje się w zasadzie rzeczą możliwą i wcale obiecującą[16], mankament tego rozwiązania jest niestety aż nadto

[14] R. Rorty: *Objectivism, Relativism and Truth. Philosophical Papers, Vol.* 1. Cambridge 1991; J. Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter.* Frankfurt/M. 1991.

[15] J. Habermas: *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft.* W: *Erläuterungen zur Diskursethik.* Frankfurt/M. 1991, s. 100 i n.

[16] Por. propozycję H. S. Richardsona: *Practical Reasoning about Final Ends.* Cambridge 1994.

widoczny: oznaczałoby ono samounicestwienie filozofii społecznej jako teorii, gdyż jej kompetencje poznawcze stałyby się wyłącznie udziałem zainteresowanych, którzy, będąc członkami konkretnej społeczności, samodzielnie decydowaliby o tym, co należy uznać za „patologię" ich współżycia społecznego.

W tekstach Habermasa odnajdujemy inną jeszcze strategię uzasadniania, pozwalającą uniknąć wzmiankowanej powyżej swoistej „detronizacji" filozofii społecznej; należy w niej widzieć drugą metodę uprawomocnienia sądów etycznych. „Teoria działania komunikatywnego" powierza mianowicie samej teorii społeczeństwa wytyczenie linii demarkacyjnej, poza którą presja imperatywów systemowych na życie społeczne musi być oceniana jako patologia społeczna; argumenty, za pośrednictwem których uzasadnia się tu odróżnienie tego, co „normalne" od tego, co „patologiczne", wywodzą się z pewnej słabej - formalnej jedynie antropologii, albowiem mają za podstawę uniwersalną pragmatykę, która usiłuje wykazać, że pierwotna forma ludzkiej praktyki mowy stanowi konieczny warunek reprodukcji społecznej[17]. Druga możliwość uzasadniania sądów etycznych wyraża się więc w projekcie stosunkowo oszczędnej antropologii, rekonstruującej nieliczne, elementarne przesłanki ludzkiego życia: przykładów tej propozycji dostarczają najnowsze pisma Marthy Nussbaum[18], przede wszystkim jednak szeroko zakrojone badania Charlesa Taylora[19].

Jego rozważania poświęcone światu współczesnemu stanowią trzeci, obok dzieł Habermasa i Foucaulta, istotny przyczynek do filozofii społecznej na- szych czasów. Aczkolwiek fundamentem swej antropologii filozoficznej czyni Taylor tezę głoszącą, iż człowiek jest istotą zdolną do autointerpretacji, której formy życia oraz możliwości egzystencjalne znajdują wyraz w rozmaitych systemach eksplikatywnych, to jednak nie uzależnia bez reszty sądów etycznych dotyczących patologii społecznych od każdorazowo historycznie danych interpretacji; idzie raczej o to, by możliwość swobodnego i produktywnego artykułowania siebie powiązać z uwarunkowaniami społecznymi, które należy pojmować jako główne elementy etyki formalnej. Według Taylora zatem, kryterium oceny umożliwiające diagnozowanie patologii społecznych ma źródło w formalnej antropologii, która określa ogólne

[17] Por.: J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns,* wyd. cyt.

[18] Por.: M. C. Nussbaum: *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus.* W: M. Brumlik/K. Brunkhorst (wyd.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit.* Frankfurt/M. 1993, s. 323 i n. Krytyka tej pozycji: Ch. Scherer: *Das menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten.* W: "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 5/1993, s. 905 i n.

[19] Por. np.: Ch. Taylor: *The Ethics of Authenticity.* Cambridge 1992; Tegoż: Sources of the *Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge 1989.

przesłanki spontanicznego artykułowania ludzkich ideałów życiowych. Faktem jest, że owa propozycja antropologiczna już w samych tekstach Taylora popada w konflikt z inną metodą uzasadniania, w której można dziś upatrywać trzecią sposobność uprawomocnienia filozofii społecznej[20].

W dziele zatytułowanym *Sources of the Self wysuwa.* Taylor koncepcję etyki poniekąd zrelatywizowanej historycznie[21]: twierdzi bowiem, że dopiero hermeneutyczna refleksja nad wartościami etycznymi determinującymi kulturową samowiedzę współczesności pozwala stwierdzić, które spośród społecznych procesów rozwoju należy uznać za społeczne patologie. Na tym właśnie polega trzecia forma uzasadniania sądów etycznych, najbardziej zbliżona do idei Foucaulta: kryterium oceny, którym filozofia społeczna posługuje się dla zdiagnozowania i rozpatrzenia społecznych zaburzeń, posiada o tyle historycznie ograniczoną ważność, że może znaleźć zastosowanie jedynie do tej epoki dziejowej, której tymczasowe rozstrzygnięcia etyczne nieuchronnie przejmuje. Aczkolwiek taka historycznie zrelatywizowana metoda uzasadniania nie kwestionuje całkowicie zamysłu filozofii społecznej, wyznacza jej zadanie dyskutowania społecznych zaburzeń w oparciu o historycznie dane wartości i odpowiadające im ideały życiowe. Toteż o klasycznej misji filozofii społecznej - polegającej na wartościowaniu określonych zjawisk i procesów w życiu społecznym jako patologii, z roszczeniem do ważności transcendującej dany kontekst - nie może być tu rzecz jasna mowy. Tak więc szansa przetrwania filozofii społecznej w formie, która została przedstawiona w niniejszych wywodach za pośrednictwem odniesień historycznych, zależy od przyszłych losów koncepcji słabej, tj. formalnej antropologii.

Z języka niemieckiego przełożyła:
Halina Walentowicz

[20] W odniesieniu do sygnalizowanego rozdwojenia por.: H. Steinfath: *Authentizität und Anerkennung. Zu Charles Taylors neuen Büchern «The Ethics of Authenticity» und «The Politics of Recognition».* W "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 3/1993, s. 433 in.

[21] Ch. Tasylor: *Sources of the Self,* wyd. cyt.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI
Akademia Techniczno-Rolnicza w Bydgoszczy

ZAGADNIENIE NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY (cz. II)

Argumenty antropologiczne. Argumenty metafizyczne okazały się niekonkluzywne. Trzeba teraz poddać analizie tzw. argumenty antropologiczne, a więc dowód z pragnienia nieśmiertelności, powszechnej zgody ludzkości oraz argument medyczny, oparty na doświadczeniach śmierci klinicznej.

Pragnienie nieśmiertelności. Podstawowym (i najczęstszym) argumentem antropologicznym jest odwołanie się do obiektywnej celowości ludzkiego bytu oraz doświadczanego przez człowieka (i wrodzonego mu) pragnienia nieśmiertelności. Argument ten ma dwie zasadnicze (i ostatecznie w dużej mierze zbieżne ze sobą) wersje: pierwsza wiąże się z imieniem św. Tomasza z Akwinu, druga z krytyczną filozofią Immanuela Kanta. Ich treść jest następująca:

Wersja tomistyczna: 1. Życie ludzkie posiada obiektywną (naturalną) celowość; 2. Wewnętrzny cel bytu ujawnia się w działaniu; 3. Człowieka wyróżnia spośród innych bytów intelekt i wola (w ich działaniu można odkryć obiektywny cel bytu ludzkiego); 4. Ostatecznym celem woli jest posiadanie absolutnego i nieutracalnego dobra, zaś celem intelektu - posiadanie absolutnej prawdy (oznacza to, że człowiek ukierunkowany jest na Absolut); 5. W życiu ziemskim, kończącym się śmiercią, wartości absolutne są niemożliwe do osiągnięcia; 6. Gdyby dusza ludzka ginęła wraz ze śmiercią ciała - człowiek nie mógłby osiągnąć naturalnego celu swego życia (należałoby go uznać za byt absurdalny).

Wniosek: Nieśmiertelność duszy ludzkiej (intelektu i woli) jest koniecznym warunkiem sensowności ludzkiego życia[1].

Przedstawione rozumowanie wymaga kilku słów dopowiedzenia. Otóż cel obiektywny jakiegoś bytu (w tym wypadku człowieka) rozumiany jest jako efekt wrodzonej mu natury, bez względu na to, czy ktokolwiek sobie go uświadamia, czy nie. Inaczej mówiąc, cel bytu nie jest rezultatem ludzkiego namysłu i wyboru, nie jest więc kwestią psychologiczną, kwestią faktycznie przeżywanych przez człowieka pragnień i oczekiwań, lecz wynika koniecznie z samego faktu bycia człowiekiem. Jest wpisany w strukturę ontyczną człowieka.

[1] Por.: M. A. Krąpiec: *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej.* Lublin 1986, s. 134; A. B. Stępień: *Wstęp do filozofii.* Lublin 1989, s. 218- -219; F. C. Copleston: *Aquinas.* London 1955, s. 169.

Powyższą argumentację często się uzupełnia - za św. Tomaszem z Akwinu - o stwierdzenie, że każdy byt posiadający intelekt, z natury pragnie istnieć wiecznie, **być zawsze,** zaś naturalne pragnienie nie może być daremne (skazane na niespełnienie)[2]. Rozważając więc problem nieśmiertelności duszy, człowiek stoi przed wyborem: albo uzna, że jego pragnienie życia wiecznego faktycznie zostanie spełnione (nie jest więc bezcelowe), albo będzie musiał zgodzić się, że ostatecznie jego życie pozbawione jest elementarnego sensu (rację miałby wówczas J. -P. Sartre określający człowieka mianem „zbędnej namiętności")[3].

Wersja Kantowska. Zdaniem Kanta, nie jest możliwy racjonalny dowód nieśmiertelności duszy ludzkiej. Problem ten można jednak rozwiązać w płaszczyznę tzw. rozumu praktycznego, a więc w świetle idei wolności i moralnego powołania człowieka. 1. Powołaniem człowieka jest najwyższe dobro (świętość); 2. Cel ten nie jest osiągalny w życiu ziemskim; 3. Warunkiem jego urzeczywistnienia (prawdopodobnie w postaci nieskończonego postępu moralnego) jest nieśmiertelność duszy ludzkiej.
Wniosek: Należy uznać za słuszny i subiektywnie konieczny postulat nieśmiertelności duszy[4].

Widać wyraźnie, że istnieje zasadnicza różnica między tomistyczną i Kantowską wersją omawianego argumentu. Pierwsza akcentuje przedmiotową prawdziwość wniosku (i to na płaszczyźnie poznania teoretycznego), druga jego ściśle postulatywny i wyłącznie praktyczny charakter. Mimo to w obu modelach zasadniczą rolę odgrywa idea (bezwarunkowy postulat) sensowności (racjonalności, dorzeczności, nieabsurdalności) bytu ludzkiego. Jedyną formą spełnienia tego wymogu ma być nieśmiertelność **przynajmniej** ludzkiej duszy. Wydaje się jednak, że takie postawienie problemu nieśmiertelności nie jest w pełni zasadne, i to dla kilku racji:

Proponowane rozróżnienie między psychologicznym zjawiskiem uświadomienia sobie ostatecznego celu własnego życia a obiektywnym ukierunkowaniem bytu ludzkiego, chociaż uzasadnione, nie wystarcza do obrony argumentacji tomistycznej. Pojawia się wszak pytanie: skąd wiadomo, jakie jest naturalne, wrodzone pragnienie i dążenie człowieka? Więcej, na jakiej podstawie można określić obiektywną celowość człowieka czy choćby jego intelektu i woli? W odpowiedzi trzeba odwołać się bądź do samoświadomości

[2] Por.: Tamże, s. 169-170. Odnośny tekst św. Tomasza znajduje się w Sth la, 75, b.

[3] „Tu nie idzie o zaspokojenie subiektywnych pragnień, lecz o zanegowanie - na podstawie zasady racji dostatecznej - bytowego nonsensu. Ne może być tak, żeby jakiś byt z natury swej dążył do czegoś, co z natury tego bytu jest dla niego zasadniczo niedostępne" (A. B. Stępień: Op. cit., s. 219).

[4] Por.: I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia.* Warszawa 1986, s. 469-488; Tenże: *Krytyka praktycznego rozumu.* Warszawa 1984, s. 198-215; O. Höffe: *Immanuel Kant.* Warszawa 1995, s. 250.

ludzkiej, bądź do indukcyjnego uogólnienia sposobów ludzkiego zachowania (ludzkich pragnień, dążeń i działań). Żadna z tych metod nie jest jednak w stanie uzasadnić twierdzeń dotyczących obiektywnych cech ludzkiej natury. Przecież z faktu, że ludzie tak a nie inaczej działają, nie wynika, że realizują to, co stanowi obiektywne ich powołanie.

Co ważniejsze, gdyby nawet założyć trafność tomistycznej diagnozy o ukierunkowaniu człowieka na wartości absolutne (przynajmniej prawdę i dobro), to i tak nie można na tej podstawie dowieść, że wartości te obiektywnie istnieją, ani że człowiek jest je w stanie kiedykolwiek osiągnąć. Z wrodzonych pragnień czy tendencji ontycznych nie wynika konieczność ich spełnienia. Jeżeli natomiast założy się, że człowiek prędzej czy później **musi** osiągnąć cel swej natury, to już w punkcie wyjścia rozstrzyga się kwestię nieśmiertelności duszy. Wtedy jednak uzasadniony będzie zarzut błędnego koła w argumentacji.

Co więcej, bardzo wątpliwym jest założenie, że niemożliwość urzeczywistnienia wartości absolutnych (obiektywnego celu ludzkiego życia) dowodziłaby bytowej absurdalności człowieka. Nie ma przecież nic nieracjonalnego w tym, że człowiek osiąga tylko pewne cele i urzeczywistnia tylko niektóre ze stojących przednim możliwości. Jako istota wielorako ograniczona i bytowo skończona, przygodna, może osiągać tylko to, co ograniczone i skończone. To, co absolutne zdaje się przekraczać horyzont jej ontycznych możliwości - w każdym razie nie ma nic absurdalnego w tym, że jako skończony podmiot poznania człowiek nie jest w stanie osiągnąć prawdy absolutnej, całkowitej, a jako skończony podmiot działania - absolutnego dobra.

Co więcej, można postawić pytanie, dlaczego ludzki byt **musi** być racjonalny, dorzeczny? Nie można przy tym zapominać, że operując kategorią „racjonalności" lub „absurdalności" bytu, człowiek nakłada na rzeczywistość własne schematy intelektualne, które bynajmniej nie muszą wiernie stosować się do obiektywnego porządku ontycznego. Zasada racji dostatecznej, chociaż jest wygodnym i koniecznym narzędziem ludzkiego myślenia, nie musi przecież być obiektywnym prawem bytu[5]. W odniesieniu do omawianego tu argumentu oznacza to, że gdyby nawet osiągnięcie wartości absolutnych było warunkiem obiektywnej sensowności ludzkiego życia, **nie muszą** one faktycznie zostać przez człowieka urzeczywistnione.

Co więcej, nie można też zapominać, że odrzucając możliwość niespełnienia swych potencjalności, odrzucając ostateczny bezsens życia, czło-

[5] Por. na ten temat choćby: M. K. Munitz: *The Mystery of Existence. An Essay in Philosophical Cosmology.* New York 1974; W. L. Rowe: *The Cosmological Argument.* Princeton-London 1975; H. A. Meynell: *The Intelligibile Universe. A Cosmological Argument.* London--Basingstoke 1982; P. Edwards: *Why. An Offprint front the Encyclopedia of Philosophy.* New York-London 1967.

wiek nie może całkowicie uniknąć niebezpieczeństw myślenia życzeniowego, swoistej iluzji, która każe mu brać jego nadzieje za rzeczywistość, lęki zaś i niebezpieczeństwa za pozór. Również postulaty praktycznego rozumu, sformułowane przez Kanta, nie są całkowicie wolne od pułapki myślenia życzeniowego.

Dalsza trudność, na którą szczególną uwagę zwrócił chociażby F. C. Copleston[6], wyraża się w pytaniu, czy można zasadnie mówić o obiektywnym (wrodzonym, naturalnym) celu ludzkiej natury, nie zakładając wcześniej istnienia Boga - Stwórcy tej natury? Obiektywna celowość bytu nie wydaje się przecież być czysto przypadkowa, stanowi raczej skutek racjonalnego działania. Przy takich jednak założeniach gwarantem nieśmiertelności człowieka (a tym samym dorzeczności jego życia) nie jest natura bytu, lecz Bóg. Plany i zamierzenia tego ostatniego (o ile istnieje) nie mogą być jednak przedmiotem filozoficznych domysłów. Mimo to pytanie postawione przez Coplestona ukazuje jeden z niezbędnych warunków konkluzywności dowodu nieśmiertelności duszy (istnienie Boga), który w tomistycznej wersji argumentu nie został, przynajmniej *explicite,* wyłożony; w wersji Kantowskiej zaś jest, co najwyżej, jeszcze jednym postulatem, którego przedmiotowej prawdziwości nie można w żaden sposób potwierdzić.

Nie można wreszcie nie postawić pytania, czy wrodzone, naturalne pragnienie nieśmiertelności jest rzeczywiście cechą jedynie bytów posiadających intelekt bądź nawet tylko człowieka? Charakterystyczny dla wielu istot żywych tzw. instynkt samozachowawczy wydaje się takiemu ograniczeniu przeczyć. Być może obrońcom argumentu chodzi tu o istoty zdolne uświadomić sobie swą obiektywną dążność? Wtedy jednak pojawi się problem: dlaczego nie jest człowiekowi dana pełna i oczywista wiedza tej dążności dotycząca? Inaczej mówiąc, dlaczego świadomość naturalnego celu bytu ludzkiego nie jest składową jego elementarnej samowiedzy?

Proponowane tu uzasadnienie nieśmiertelności duszy można próbować umocnić, wskazując na konieczność istnienia ostatecznego i bezwarunkowego (zarazem zaś - absolutnie sprawiedliwego) trybunału, osądzającego ludzkie czyny, a zarazem wyrównującego wszelkie krzywdy i doznane zło. Wszak w obliczu niesprawiedliwości trybunałów ludzkich, w obliczu nierównej ilości doznanego dobra i doświadczonego cierpienia w życiu ziemskim przez różnych ludzi, można by oczekiwać, a nawet postulować konieczność nieśmiertelności człowieka jako warunku realizacji absolutnej sprawiedliwości. Trudno jednak w takim założeniu nie dopatrzeć się przykładu myślenia życzeniowego, któremu nie musi odpowiadać żadna rzeczywistość.

[6] F. C. Copleston: Op. cit, s. 170.

Ostatecznie, podsumowując dotychczasowe uwagi, należy stwierdzić, że odwołując się do naturalnej celowości ludzkiego bytu (w tym wrodzonego człowiekowi pragnienia życia wiecznego), nie da się uzasadnić tezy o nieśmiertelności ludzkiej duszy. Okazuje się ona wszak bądź to zawarta już w przesłankach (o ile przyjmuje się konieczność urzeczywistnienia naturalnych dążności duszy), bądź stanowi niemożliwy do potwierdzenia na drodze czysto racjonalnej **postulat,** mający usensownić ludzkie życie jako ostatecznie racjonalne i dorzeczne. Można tym samym powiedzieć, że nieśmiertelność jest, co najwyżej, przedmiotem tak lub inaczej pojmowanej **wiary.**

Znaczenie omówionego argumentu nie jest jednak wyłącznie negatywne. Wskazuje on bowiem na głęboko w człowieku zakorzeniony „głód Absolutu", potrzebę życia wiecznego. Więcej, próbuje odsłonić (w dużej mierze dość trafnie) te elementy ludzkiego doświadczenia, które zdają się w jakiejś mierze „zapowiadać" (chociaż nie potwierdzać) jakąś formę ludzkiej nieśmiertelności. Tym samym omawiany argument z jednej strony zmusza do poszukiwania nadziei życia wiecznego w wierze (w ufności Bogu), z drugiej natomiast - w doświadczeniu, w tym, co można nazwać przejawami niewątpliwej transcendencji człowieka, przekraczania wymiaru skończoności i doczesności. Z tego też powodu dwa niżej omawiane argumenty można uznać za swoiste rozwinięcie a nawet dopełnienie obecnego: argument z powszechnej zgody ludzkości zdaje się akcentować aspekt wiary w nieśmiertelność (i to wiary religijnej), argument natomiast medyczny za próbę dokładnej lokalizacji miejsc, w których swoiste doświadczenie naszej nieśmiertelności miałoby być nie tylko możliwe, ale też - w pewnej przynajmniej mierze - wiarogodne.

Powszechna zgoda ludzkości. Argument z tzw. powszechnej zgody (czy lepiej - wiary) ludzkości stanowi rozwinięcie jednego z bardziej znanych argumentów teistycznych, mających potwierdzić tezę o istnieniu Boga (zwanego argumentem z powszechnej, a niekiedy też wrodzonej i naturalnej, religijności człowieka). Historycznym źródłem tego rozumowania jest koncepcja tzw. religii naturalnej, której zasady usiłował skodyfikować jeszcze w XVII wieku E. Herbert of Cherbury[7].

Treść wspomnianego argumentu jest następująca: 1. Nie było w dziejach ludzkości plemienia całkowicie pozbawionego religii (wiary w jakąś postać bóstwa); 2. Integralną częścią każdej religii jest wiara w jakąś formę nieśmiertelności człowieka; 3. Trudno byłoby uznać, że ludzkość przez cały czas swego istnienia pozostaje w błędzie (i to w kwestii najbardziej istotnej).
Wniosek: Wypada przyjąć, że człowiekowi dana jest jakaś postać nieśmiertelności.

[7] Swoje poglądy religijne wyłożył on w traktacie *De Veritate* z 1624 r.

Przedstawione rozumowanie wymaga kilku słów komentarza. Przede wszystkim wielu historyków religii (wśród nich M. Eliade) uważa, że swoistym znakiem wiary w nieśmiertelność jest np. obyczaj chowania zmarłych. Bez nadziei na życie wieczne trudno byłoby zrozumieć cześć i szacunek oddawane zmarłym. Wiarę tę ma potwierdzać także bardzo często kult zmarłych, niekiedy powiązany z lękiem przed ich gniewem, zemstą czy niepożądaną obecnością, niekiedy zaś objawiający się w przekonaniu o świętości niektórych z nich, świętości upoważniającej do składania im ofiar.

Nie trzeba dowodzić, że przytoczony fragment nie ma praktycznie żadnej mocy dowodowej. W pewnym sensie stosują się do niego podstawowe zarzuty wysuwane tradycyjnie w epistemologii przeciwko kryterium prawdy z tzw. zgody powszechnej, stąd nie ma nawet potrzeby wszystkich ich w tym miejscu przytaczać. Na kilka jednak trudności trzeba zwrócić uwagę.

Przede wszystkim, nie podważając bynajmniej przedstawionej wyżej interpretacji pochówków czy kultu zmarłych, należy stwierdzić, że nie jest ona jedyną z możliwych. Szacunek dla zmarłych (a obserwacja współczesnej cywilizacji sąd taki zdaje się potwierdzać) nie musi bynajmniej wiązać się z wiarą w życie wieczne. Przeciwnie, może mieć motywacje czysto ludzkie, wynikające np. z wdzięczności wobec tych, którzy odeszli.

Co więcej, fakt cmentarzy rozumianych jako pomniki pamięci, a także fakt przeżywanej grozy w obliczu śmierci mogą wręcz skłaniać do wniosku, że wiara w nieśmiertelność jest w człowieku słaba. Inaczej mówiąc, że na dnie swej duszy człowiek doświadcza raczej zwątpienia niż pewności w życie wieczne. Cmentarz mógłby więc zdradzać przekonanie, że jedyną dostępną formą nieśmiertelności jest pamięć ludzka.

Omawiany tu argument opiera się w gruncie rzeczy na indukcyjnym uogólnieniu tych zachowań człowieka, które zdradzają jego wiarę w nieśmiertelność; tym samym pominięte zostają te postawy i zachowania, które z podobną wiarą zdają się stać w sprzeczności. Trudno jednak ocenić, czy ważniejszymi i pełniej wyrażającymi wnętrze człowieka są te pierwsze, czy raczej drugie. Co gorsza, nie można wykluczyć, że z biegiem czasu wiara ludzkości w nieśmiertelność zacznie zamierać. Podważałoby to w sposób istotny empiryczne przesłanki omawianego argumentu.

Jest też, na koniec, oczywiste, że nawet najbardziej powszechna wiara w nieśmiertelność nie dowodzi jej prawdziwości, podobnie zresztą jak powszechna niewiara w nią - jej nie przeczy. Argument ten mówi więc, co najwyżej, o człowieku jako istocie żyjącej nadzieją życia wiecznego, nie zaś o tym, czy nadzieja ta może być w jakikolwiek sposób spełniona.

Wiara w nieśmiertelność to na pewno swoisty znak transcendencji człowieka, jego głęboko zakorzenionego przekonania, że nie na ziemi znajduje się jego prawdziwe mieszkanie. Więcej, jest ona wyrazem niezgody na

egzystencję niepełną, okaleczoną, niedoskonałą. Mimo to wiara - rozumiana jako czynnik czysto ludzki, jako fakt psychologiczny bądź historyczny - jest bezsilna, by ofiarować człowiekowi utracony skarb Gilgamesza. Jedynym fundamentem i gwarantem nieśmiertelności może być (o ile istnieje) Bóg zatroskany o los człowieka. Bóg, o którym rozum (bez wsparcia nadprzyrodzonym oświeceniem) musi jednak milczeć. Bóg, którego omówiony właśnie argument w jakiejś mierze przywołuje, a którego obecności - według relacji niektórych ludzi - każdy z nas będzie miał okazję doświadczyć w chwili ostatecznego dopełnienia swego losu.

Doświadczenie śmierci klinicznej. Ostatnim z omawianych tu argumentów antropologicznych jest bardzo dziś modny tzw. argument medyczny. Ma on charakter swoistego indukcyjnego uogólnienia zjawisk określanych mianem śmierci klinicznej. Popularność takich książek jak praca R. A. Moody'ego *Życie po życiu* zdradza, że współczesny człowiek namiętnie poszukuje niezbitego, namacalnego (opartego na bezpośrednim doświadczeniu) dowodu swej nieśmiertelności. Zanim jednak będzie można ocenić wartość i znaczenie tzw. argumentu medycznego, trzeba go w skrócie zaprezentować: 1. Istnieją ludzie, którym dane było przeżyć śmierć kliniczną; 2. Opisy przeżyć towarzyszących śmierci klinicznej są bardzo podobne (zawierają te same elementy); 3. Trudno tę zbieżność wytłumaczyć wyłącznie zbiegiem okoliczności.

Wniosek: Wypada uznać wiarogodność większości opisów stanu śmierci klinicznej (zatem przyjąć istnienie jakiejś formy bóstwa i nieśmiertelności ludzkiej duszy)[9].

Chociaż wiele opisów śmierci klinicznej może być niezwykle sugestywnych, i chociaż nie można wyrokować o wartości różnych „paranormalnych percepcji"[10], to jednak trudno przypisać jakąkolwiek rangę dowodową powyższej argumentacji. Powody są następujące: Przede wszystkim trzeba założyć wiarogodność wypowiedzi ludzi opisujących swoje przeżycia. Więcej, trzeba założyć, że są one **autentyczne,** a więc, że ludzie ich doświadczający nie ulegają psychologicznemu, niezależnemu zupełnie od ich woli złudzeniu. Inaczej mówiąc, dlaczego nie potraktować wchodzących tu w grę przeżyć - zgodnie z ich strukturą - jako snu? [11]. Zwłaszcza, że ich subiekty-

[8] R. A. Moody: *Życie po życiu.* Warszawa 1980. Por. tegoż: *Reflections on Life after Life.* New York 1977 *(Refleksja nad życiem po życiu.* Bydgoszcz 1992).

[9] Zob. np.: D. R. Griffin: *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology.* New York 1989; Tegoż: *Life After Death, Parapsychology, and Post-Modern Animism.* W: *Death and After Life.* New York 1990, s. 88-107.

[10] Z teologicznego punktu widzenia poddawał je analizie J. Hick w pracy *Death and Eternal Life.* London 1976.

[11] Por.: H. Küng: *Życie wieczne.* Kraków 1993, s. 43.

wność zdaje się być nieprzezwyciężalna - nie można ich w sobie wywołać ani skontrolować.

Co więcej, wątpliwa jest również zgodność owych przeżyć u różnych ludzi. Nie zawsze śmierć kliniczna jest przeżyciem emocjonalnie dodatnim - bywa straszna i nieznośna. Np. chorzy na nerki lub z zatrutą krwią nie doświadczają obecności opiekuńczego ducha, lecz muszą zmagać się z przerażającymi wizjami zwierząt[12]. Trudno tymczasem rozstrzygnąć, które z tych doświadczeń są bardziej powszechne i bardziej wiarogodne. Prawdopodobnie umieranie może być doświadczane w bardzo różny sposób, stąd żaden jego opis nie może pretendować do rangi wyłącznego czy nawet - bardziej doniosłego od innych.

Nie sposób też nie dopatrywać się w pozytywnych przeżyciach śmierci klinicznej swoistej projekcji ludzkich obaw, nadziei, wierzeń czy głęboko w człowieku zakorzenionych przekonań (niekiedy także religijnych) itd. Inaczej mówiąc, przeżycia te można wytłumaczyć jako rezultat swoistej samoobrony ludzkiego mózgu przed przyjęciem drastycznej prawdy o nieuchronnie zbliżającej się śmierci. Być może w chwili najwyższego zagrożenia zaczyna działać „system bezpieczeństwa" nie pozwalający człowiekowi uświadomić sobie rzeczywistej sytuacji, w jakiej się znalazł[13].

Co ważniejsze, śmierć kliniczna jest przecież śmiercią pozorną, nierzeczywistą. Wszystkie dostępne jej opisy są więc opisami kolejnych faz **umierania,** nie zaś śmierci. Człowiek, którego udało się przywrócić do życia ze stanu agonii, w rzeczywistości nie dotarł jeszcze - jak pisze Küng - do „drugiego brzegu". Tym samym żaden jej opis nie może stanowić wiarogodnego świadectwa przemawiającego za jakąkolwiek fromą trwania człowieka po śmierci[14].

Można oczywiście szukać dodatkowego potwierdzenia nadziei nieśmiertelności w tym, że człowiek nigdy (nawet zasypiając) nie doświadcza ostatniego momentu bycia przytomnym, świadomym. Jak pokazywali chociażby J. Locke czy współcześnie E. Husserl - ludzka świadomość jest zawsze otwarta na przeszłość i przyszłość, nie zaczyna pracować od zerowej, zam-

[12] Por.: Tamże, s. 42. Küng referuje badania E. Wiesenhuttera nad ludźmi, których udało się przywrócić do życia ze stanu agonii w wyniku zamarznięć, utonięć, upadków z dużej wysokości itp.

[13] Por.: Tamże, s. 43.

[14] Zob.: V. Janélévitch: *La mort.* Paris 1977; P. L. Lansberg: *Essai sur llexperience de la mort.* Paris 1936; M. Scbeler: *Philosophische Anthropologie. Gesammelte Werke,* t. XII. Bonn 1987, s. 253; Tegoż: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie.* Warszawa 1994. M. Schlick podkreślał zasadniczą weryfikowalność doświadczenia dalszego trwania po śmierci. Por.: M. Schlick: *Meaning and Vérification.* "Philosophical Review" 45 (1936), s. 357. Cyt za: J. Życiński: *Teizm i filozofia analityczna,* t. 1. Kraków 1985, s. 78-79.

kniętej teraźniejszości. Zjawisko to jednak trudno uznać za jakikolwiek argument przemawiający za nieśmiertelnością duszy, czy za jej odwiecznością.

Omówiony właśnie argument, chociaż nie może być potraktowany jako dostateczne uzasadnienie tezy o nieśmiertelności człowieka (czy chociażby jego duszy), wskazuje jednak na głęboko zakorzenioną w człowieku potrzebę przezwyciężenia śmierci, a przynajmniej złagodzenia jej złowrogiego oblicza. Człowiek nie może nie wybiegać myślą ku temu, co stanowi jego ostateczny los, nie może też nie poszukiwać wszystkimi dostępnymi mu środkami nadziei życia. Nie dysponuje jednak żadnym doświadczeniem, które już teraz, w życiu doczesnym, mogłoby rozproszyć przed nim tajemnicę śmierci. Pozostaje ona nadal **„Wielką Niewiadomą”,** wielkim „być może”, według określenia E. Blocha.

Zmartwychwstanie ciał. Niektórzy sądzą, że możliwość uzasadnienia tezy o nieśmiertelności duszy upoważnia do mówienia o **prawdopodobieństwie** zmartwychwstania ciał. Skoro bowiem śmierć ma być oddzieleniem się duszy od ciała, natomiast pełną osobą jest (przynajmniej według św. Tomasza z Akwinu) człowiek jako jedność duchowo-cielesna, to istnieje uzasadnione prawo do przypuszczenia, że nieśmiertelna dusza połączy się kiedyś z na nowo przywróconym do życia ciałem[15]. Co więcej, jak podkreślał chociażby Pascal, nie jest bardziej trudne zmartwychwstać niż się urodzić. Łatwiej przecież przywrócić do życia to, co już raz istniało, aniżeli wydobyć coś z absolutnej nicości. Możliwość ta rysuje się tym bardziej realnie, gdy założy się istnienie wszechmocnego Boga.

Jest oczywiste, że podany właśnie argument ma sens tylko w kontekście wcześniej założonej nieśmiertelności duszy (której jednak racjonalnie nie da się wykazać), bądź na grancie takiej koncepcji człowieka, która jego istoty upatruje w ciele. W tym drugim przypadku rozważany w obecnym artykule problem nieśmiertelności miałby jednak zupełnie inny sens. Pozostawić więc tę kwestię należy do ewentualnych dalszych badań. Wchodzi tu wszak w grę problem szeroko dyskutowany we współczesnej filozofii, mianowicie zagadnienie **tożsamości** osoby.

Wnioski. Przedstawione w obu częściach artykułu argumenty za nieśmiertelnością duszy okazały się niekonkluzywne. Nie oznacza to jednak, by kwestia ewentualnej nieśmiertelności została rozstrzygnięta - nadal pozostaje sprawą otwartą. Podważenie wszak argumentacji czy uzasadnień określonej tezy nie przesądza jeszcze, czy teza ta jest prawdziwa, czy fałszywa. Zarówno śmiertelność jak i nieśmiertelność uznać należy za jednakowo możliwe i jednakowo **prawdopodobne** hipotezy. Oznacza to, że zarówno wiara w nieśmiertelność człowieka jak i jej negacja stanowią postawy w jednakowym

[15] Por.: A. B. Stępień: Op. cit., s. 220.

stopniu przekraczające przesłanki rozumowe; zarazem jednak - patrząc z odwrotnej strony - należy je uznać za jednakowo racjonalne. Pozostając na płaszczyźnie filozofii, człowiek ma prawo zająć zarówno jedną, jak i drugą, bądź też żadnej - zawieszając sąd.

Powyższe analizy ukazały zasadniczą niezdolność rozumu (filozofii nie wspartej żadną postacią religijnego Objawienia) do rozstrzygnięcia kwestii dla człowieka egzystencjalnie najbardziej doniosłej. W filozofii można, co najwyżej, sformułować kilka warunków konkluzywnego dowodu nieśmiertelności duszy, wątpliwe jednak, by mogły być one kiedykolwiek spełnione. Zasadniczymi są: 1. Uzasadnienie tezy o odwieczności (niestworzoności, nieprzygodności) duszy; 2. Niezależności funkcjonalnej i przede wszystkim **- ontycznej -** od ciała, bądź też 3. Udowodnienie istnienia wszechmocnego i zatroskanego o los swoich stworzeń Boga. Ten trzeci warunek o tyle jest ważny, że gdyby został spełniony, mógłby stanowić podstawę konkluzywnego argumentu na nieśmiertelność człowieka, nie tylko **duszy.** Tak czy inaczej, bez odwołania się do Boga, do wiary w Niego, nadzieja życia wiecznego musi pozostawać zawieszona w próżni.

Nie oznacza to bynajmniej, że omówione tu argumenty nie mają żadnej wartości poznawczej. Przeciwnie, zwłaszcza na gruncie chrześcijaństwa poszukiwanie dowodu nieśmiertelności duszy jest teologicznie i antropologicznie uzasadnione. Jeżeli bowiem jedną z fundamentalnych zasad chrześcijaństwa jest obietnica wskrzeszenia ciał, to rodzi ono pytanie o **tożsamość** ciała wskrzeszonego z tym, które człowiek posiadał w życiu doczesnym. Ewentualna nieśmiertelność indywidualnej duszy (jaźni) człowieka stanowiłaby wystarczające rozwiązanie tego problemu. Nie zmienia to oczywiście w niczym faktu, że wiara w nieśmiertelność duszy jest raczej właściwa kulturze starożytnej Grecji aniżeli chrześcijaństwu, którego centrum stanowi wiara w zmartwychwstanie ciał na wzór zmartwychwstania Chrystusa.

Poszukiwanie dowodu nieśmiertelności duszy ma też głębokie racje psychologiczne. W obliczu empirycznie danego rozkładu ciała, człowiek pragnie wierzyć, że przynajmniej niematerialna jaźń może zostać ocalona. Więcej, poszukiwanie dowodu nieśmiertelności duszy zdradza obecność w człowieku głębokiego lęku i zatroskania o swój byt. Zatroskanie to nie musi być jedynie skutkiem instynktu samozachowawczego, lecz również - a może nawet przede wszystkim - doświadczenia i zrozumienia świętości życia, nieskończonej wprost pozytywności i dobroci bytu. Oznaczałoby to, że człowiek chce trwać, ponieważ **byt jest dobrem, niebyt - złem[16].**

[16] Zob.: A. Siemianowski: *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka.* Gniezno 1992; I. Ziemiński: *Śmierć ostatecznym losem człowieka?* „Znak" nr 9 (460), s. 134-138.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

WOJCIECH CHUDY
Katolicki Uniwersytet Lubelski

NATURA A NORMY MORALNE

Z metodologicznych podstaw „styku" filozofii i psychologii[1]

> W księdze nigdy się nie zatapiał, ale myśli jego często krążyły koło Boga, nie mógł inaczej, ufność i cześć miały w duszy jego silne korzenie. Niebo gwiaździste, poszum bom, samotność, zaspy śnieżne, wszelkie potęgi ziemskie i nadziemskie nakłaniały go do rozmyślań i nabożności: czuł się grzeszny, więc był bogobojny.
>
> Knut Hamsun: *Błogosławieństwo ziemi*[2]

Motto naszego artykułu stanowi fragment powieści Knuta Hamsuna, norweskiego pisarza, noblisty. We fragmencie tym mowa jest o bohaterze tej książki, człowieku, który na jałowej ziemi w puszczy zbudował cały swój dobytek: dom, gospodarstwo, rodzinę; tam wykarczował drzewa i stworzył w dzikiej przyrodzie własnymi rękami wszystko, co jego własne. Do tego motta będziemy wracać w trakcie poniższego rozważania.

1. O normie moralnej w filozofii. Zacząć wypada od pewnych dobrze znanych ustaleń. W filozofii istnieje wiele formuł norm moralnych, między innymi lapidarna, bardzo precyzyjna definicja Tadeusza Czeżowskiego, że norma moralna to „wyrażenie powinności, przepisu lub reguły obowiązującej"[3]. Proponuję nawiązać do definicji przytoczonej przez ks. Andrzeja Szostka w jego rozprawie pt. *Normy i wyjątki,* gdzie referuje on koncepcję tomistyczną normy moralnej, podając, że norma taka to sąd nakazujący określony sposób postępowania lub zakazujący go, w zależności od jego zgodności z normą moralności[4]. Norma moralna bowiem stanowi wyraz

[1] Artykuł niniejszy został opracowany na podstawie odczytu pt. *Problem norm moralnych - obszar koniecznego konfliktu między filozofią a psychologią?,* przedstawionego na sympozjum *Modele normy psychologicznej: perspektywy spojrzeń — możliwości — ograniczenia — funkcje* zorganizowanym przez Katedrę Psychologii Ogólnej KUL, Lublin, listopad 1995.

[2] K. Hamsun: *Błogosławieństwo ziemi.* Poznań 1973.

[3] T. Czeżowski: *Dwojakie normy.* „Etyka" nr 1/1996, s. 145.

[4] A. Szostek MIC: *Normy i wyjątki. Filozoficzne aspekty dyskusji wokół nom ogólnie ważnych we współczesnej teologii.* Lublin 1980, s. 14.

słowny pewnego przepisu, nakazu, albo zakazu. Natomiast tym, co jest istotne dla samego faktu powinności, czyli dla tego, co powinniśmy i dla tego, czego nam nie wolno czynić, jest norma moralności, czyli kryterium dobra i zła moralnego. Norma moralności jest pewną rzeczywistością stanowiącą wartość naczelną w ludzkim rozstrzyganiu moralnym, w naszym kierowaniu się na to, co dobre lub złe.

Jeśli chodzi o kryterium dobra moralnego, czyli o to, co decyduje o normie moralnej, to istnieją różne kryteria przyjmowane w różnych stanowiskach teoretycznych. Godność osoby to kryterium występujące najczęściej w etyce filozofii klasycznej. Ale znamy również takie stanowiska, które dopuszczają jako kryterium dobra i zła moralnego na przykład przyjemność albo wolność jednostki.

Pozostając na krótko przy stanowisku filozofii klasycznej, często łączonej z tomizmem, trzeba powiedzieć, że obiektywnym kryterium dobra i zła moralnego, czyli tym, co w rzeczywistości decyduje o normie moralnej, jest ostatecznie Bóg - obiektywny byt, Absolut, który jest wartością najwyższą nakazującą, jak winniśmy postępować. To Bóg bowiem jest korzeniem metafizycznym godności osobowej, na którą powołujemy się chcąc bliżej, bardziej konkretnie określić to, co najważniejsze w odnoszeniu się do siebie.

Jednak Bóg nie jest dostępny naszemu poznaniu w sposób bezpośredni. Bliższym kryterium dobra i zła moralnego jest osobowa natura ludzka. Każdy człowiek posiada naturę, stałą i ogólną dla wszystkich ludzi - i to ona stanowi kryterium dobra i zła moralnego. Powinniśmy postępować według tego, co nakazuje natura. To od strony obiektywnej. Z kolei subiektywnym kryterium moralności jest szczęście.

Normy moralne to wyrażenia typu: „powinieneś robić to a to", „powinieneś afirmować człowieka", „nie wolno ci popełniać samobójstwa" czy „nie wolno ci kłamać". Warto krótko wspomnieć o pewnych cechach logicznych tych wyrażeń. Według Tadeusza Czeżowskiego tego typu zdania są zdaniami w sensie logicznym[5]. Czeżowski wyraźnie przeciwstawia się takim koncepcjom, które twierdzą, że norma moralna nie jest zdaniem logicznym (orzekającym), ale jest to na przykład rodzaj rozkazu[6]. Są wreszcie tacy jak Carnap czy w ogóle cały nurt neopozytywistyczny, gdzie utrzymuje się, iż normy moralne należą do świata emocji czy świata literackiego. Inaczej twierdzi prof. Czeżowski: Zdania te stwierdzają powinność, tak jak inne zdania stwierdzają kolor, barwę czegoś, ciężar czy urodę kobiet - i są prawdziwe albo fałszywe, jak każde zdania orzekające. Istnieje prosty sposób, aby prze-

[5] T. Czeżowski: *Dwojakie normy,* op. cit., s. 145.

[6] Czeżowski wywodzi, że rozkaz jest uzasadniony właśnie przez normę moralną, która stanowi jego podstawę psychologiczną. Między normą a rozkazem zachodzi związek motywacyjny.

konać się, że normy moralne to zdania posiadające wartość logiczną. Kiedy mianowicie wyrażenie będące normą, np.: „Nie powinno się kłamać", poprzedzimy funktorem „Jest/Nie jest prawdą, że... ", to łatwo możemy orzec, czy jest to twierdzenie związane z wartością prawdy lub fałszu, czy nie.

Jak się dochodzi do formułowania norm moralnych? (Idziemy nadal za ujęciem prof. Czeżowskiego[7]). Dochodzi się do nich tak, jak do innych tez w nauce, mianowicie poprzez uogólnienia, czyli wnioskowania z tego, co szczegółowe o tym, co ogólne. Wychodzi się od ocen elementarnych, w których stwierdza się wartość czegoś i ocenia, że owo coś jest dobre (np. „Moja matka jest dobrą kobietą"). Na tym polega tzw. doświadczenie aksjologiczne. Następnie dochodzi się do wniosku, że w ogóle matka jest wartością pozytywną, jest dobrem. W aspekcie poznawczym mamy tu do czynienia z pewnym rodzajem intuicji; nie ma tu więc miejsca uogólnienie ilościowe, statystyczne. Od ocen elementarnych przechodzi się do ocen ogólnych i na ich podstawie formułuje się normy aksjologiczne. Odnośnie do tego zagadnienia Czeżowski przedstawia przekonującą ilustrację, mianowicie *Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie,* gdzie fakt jednostkowy posłużył Chrystusowi do określenia ogólnej oceny postawy, a następnie do sformułowania normy - przesłania chrześcijańskiego. Z jednostkowego zdarzenia Chrystus wyprowadził normę postępowania mówiącą, że „należy miłować bliźniego", każdego, bez względu na to, czy jest to - przykładowo - Samarytanin, Żyd czy Rosjanin.

Tadeusz Czeżowski pisze: oceny elementarne i normy aksjologicznie określone przez nie „są uzasadnione empirycznie jak przyrodnicze zdania obserwacyjne"[8]. Różnica jest taka, że uzasadnienie norm moralnych „odwołuje się do swoistej empirii aksjologicznej", mianowicie do postawy oceniającej„ a zdania nauk przyrodniczych do faktów danych zmysłowo. Człowiek w sposób naturalny ocenia i prawie w każdym momencie życia zajmuje postawę oceniającą, analogiczną do tej, którą przyjmuje, kiedy zwraca baczną uwagę spostrzegając pewne rzeczy, np. zauważając, że ktoś ma czerwony szalik albo zielone oczy. Analogiczna postawa występuje przy ocenianiu dobra i zła, a jedynie w grę wchodzi tu inny aspekt, nastawiony nie na dane zmysłowe, lecz na wartości.

Zaprezentowane tu stanowisko dotyczące sposobu dochodzenia do norm moralnych poprzez odkrywanie wartości i uogólnianie ich ocen za pomocą swoistej intuicji, nazywamy od strony teoriopoznawczej intuicjonizmem etycznym. Do tego nurtu, obok Tadeusza Czeżowskiego i E. G. Moore'a, na-

[7] Por.: T. Czeżowski: *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne.* „Etyka" nr 7/1970, s. 171-172.

[8] Tamże, s. 172.

leżą między innymi Karol Wojtyła, Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek oraz etyk amerykański W. D. Ross.

Według koncepcji tomistycznej naczelną normą moralną jest prawo Boże, zgodnie z założeniem, że Bóg jest najwyższą obiektywną wartością będącą kryterium moralności. Prawo Boże jest tak zobiektywizowane, że każdy człowiek, nawet niewierzący, jest w stanie odczytać je rozumem. Jest to prawo naturalne. W tej koncepcji prawa naturalnego istnieje hierarchia norm moralnych, czyli określony ład naturalny w świecie realnym. Tradycja tomistyczna wyróżnia trzy poziomy norm moralnych[9]. Pierwszy poziom, najogólniejszy, zawiera właściwie jedną podstawową zasadę: *„bonum est faciendum”* („dobro należy czynić”).

Drugi poziom zawiera bardziej szczegółowe zasady wtórne. Wymienia się tutaj najczęściej zasady *Dekalogu.* Niektórzy uczeni wymieniają tu normy moralne wynikające z trojakich inklinacji człowieka. Są to normy wynikające, po pierwsze, z inklinacji do zachowania życia (własnego istnienia). Po drugie, mieszczą się tu normy moralne wynikające z tendencji do zachowania gatunku. I trzecia, jak gdyby „wiązka” norm moralnych, to normy wynikające z inklinacji do rozwoju życia duchowego w społeczeństwie (kultura). Warto zwrócić uwagę, że dwie pierwsze grupy - norma zachowania życia i zachowania gatunku - są wspólne człowiekowi i innym bytom. Tendencja do zachowania własnego istnienia jest obecna w całej przyrodzie. Tendencja do zachowania gatunku jest tożsama z tzw. drugim prawem biologicznym nakazującym rozmnażanie się.

Trzecia grupa jest już specyficzna dla człowieka, albowiem tylko człowiek przejawia tendencję do rozwoju duchowego w społeczeństwie. Wyliczyliśmy dwa poziomy zasad wynikających z prawa Bożego. Trzeci poziom zawiera konkluzje wynikające z poprzednich norm, czyli już szczegółowe normy moralne, konkretyzowalne w życiu codziennym, np. nakaz obrony słabszego, zakaz aborcji, zakaz samobójstwa, zakaz kłamstwa czy zakaz kradzieży.

2. Normy moralne w psychologii. Warto już w tym miejscu poczynić uwagę na temat zarzutów wobec problematyki norm moralnych w psychologu, jakie często stawia się w literaturze filozoficznej. Twierdzi się mianowicie, że - przeciwnie niż filozofię - psychologię zdominowuje subiektywizm, że ze względu na swoją dziedzinę przedmiotową, którą stanowią przeżycia jednostkowych podmiotów ludzkich, jest ona w stanie co najwyżej uogólnić wielość subiektywnych odczuć.

Trzeba jednak powiedzieć, że nie jest tak, jakoby filozofia niejako *ex definitione* reprezentowała stanowisko obiektywistyczne nastawione na rzeczywistość przedmiotową, a psychologia była skazana na stanowisko subiekty-

[9] Zob.: A. Szostek MIC, op. cit., s. 28-29.

wistyczne. W istocie w psychologii, w różnych jej koncepcjach, zawierają się różne stanowiska filozoficzne. Z drugiej strony, jeżeli nawet weźmiemy filozoficzną koncepcję psychologistyczną, czy psychologizującą, która jest akognitywizmem, czyli głosi negację poznania wartości (twierdzi się wtedy, że człowiek nie jest w stanie poznać wartości, a w życiu moralnym kieruje się jedynie np. emocjami), to trzeba wiedzieć, że również ten pogląd jest tezą filozoficzną, choć może być inspirowany badaniami psychologicznymi. Można ją odnieść do neopozytywistów: Moritza Schlicka i Hansa Reichenbacha, którzy właśnie twierdzili, że w moralności człowiek kieruje się jedynie emocjami i poczuciem przyjemności, i którzy z zasady negowali obiektywizm wartości moralnych. Ich stanowisko jest rodzajem eudajmonologii biorącej za podstawę dane psychologii i teorii potrzeb ludzkich. Z kolei np. freudyzm jest silnie inspirowany przez filozofię liberalistyczną, także istnieje ścisły związek między relatywizmem freudyzmu i tą filozofią.

Zatem w dziedzinie norm moralnych nie ma prostej równoległości przeciwieństw: subiektywizm - obiektywizm i psychologia - filozofia. Może występować wzajemny wpływ obu dziedzin na siebie, aczkolwiek decydująca teza mówiąca o charakterze norm jest natury filozoficznej.

Z dziejów myśli filozoficznej pamiętamy, że psychologia od co najmniej *O duszy* Arystotelesa była działem filozofii. Rozwijała się wraz z filozofią, a raczej w jej ramach. To wielce interesujące, że czytając np. św. Tomasza z Akwinu widzi się, jak przeprowadza on pewien *quasi*-fenomenologiczny opis działań, tendencji i charakterów duszy ludzkiej, ale zawsze w aspekcie natury człowieka i w obiektywistycznym aspekcie bytu. Realizuje on faktycznie opis psychologiczny tendencji zachowań ludzkich i struktury duszy, ale zawsze czyni to w aspekcie ogólnej filozofii bytu. Dlatego u niego normy etyczne (i w ogóle w nurcie filozofii bytu aż do XIX w.) są zarazem normami psychologicznymi. To, co jest dobre dla zdrowia psychicznego człowieka, jest zgodne z obiektywnym porządkiem bytu.

W końcu XIX w., za sprawą Wilhelma Wundta (1892) nastąpił rozbrat psychologii i filozofii. Psychologia się uszczegółowiła i wyspecjalizowała, doprowadzając swój rozwój do postaci dzisiejszej, kiedy mamy wiele psychologii i wiele różnych opcji psychologicznych.

Tym, co zasadniczo różni filozofię i psychologię, są różne przedmioty, ściślej - przedmioty formalne tych nauk. Jeśli idzie o normy moralne, to psychologię interesuje aspekt zdrowia psychicznego, filozofię zaś — aspekt natury, wartości, godności osoby. W psychologii podstawowe dane to dane subiektywne, fakty psychiczne; w filozofii wartości lub etyce punktem wyjścia jest wartość obiektywna: dobro lub zło rzeczy oraz czynu. Za tym idą różne metody. W psychologii uogólnienie jest - zgodnie z charakterystyką metodologiczną tej dziedziny - uogólnieniem statystycznym. Natomiast w

filozofii uogólnienie przebiega, jak to już pokazaliśmy wyżej, na płaszczyźnie intuicji intelektualnej. Jeśli by psychologię zostawić samą z problemem norm moralnych - w ramach jej metodologicznego obszaru - to trzeba by ją utożsamić z tym, co nazywane jest etologią, pewnego rodzaju psychosocjologią moralności, czyli jedynie swoistym zdaniem sprawy z tego, jak ludzie pojmują wartości i normy moralne, co o nich mniemają. W tym stanie psychologia nie byłaby zdolna odpowiedzieć na pytanie, jak jest naprawdę, jak powinno się pojmować wartości moralne.

Trudności powstają wtedy, kiedy psychologia chce przejść od opisu zjawisk do rzeczywistej dziedziny norm, czyli gdy chce ustalić to, co obowiązuje w sensie moralnym. Wtedy następuje duża konfuzja, rozproszenie stanowisk ze względu na różne oceny tych cech metodologicznych, o których wspomnieliśmy wyżej. Jest charakterystyczne, że sama materia oraz specyfika metodologiczna psychologii prowadzi do tak wielkiego rozproszenia, do swoistej dyspersji pojęcia norm moralnych w tej dziedzinie. (Inną sprawa jest, że w dziedzinie poglądów filozoficznych również istnieje niepokojąco wielki pluralizm poglądów w kwestii istoty i treści norm moralnych). Dlatego z wielkim trudem „wyłuskałem" z literatury trzy stanowiska metodologiczne, jeśli idzie o istotę uzasadniania norm moralnych w psychologii. Podział ten nie pretenduje do zupełności, a jego zadaniem jest jedynie ukazanie typowych postaw teoretyczno-psychologicznych w tej kwestii[10].

Pierwsze jest stanowiskiem relatywistycznym. Według niego normą moralna wyraża to, co uważa większość ludzi. Kryterium jest tutaj statystyczne: to, co większość ludzi uważa za dobro lub zło, stanowi o normie moralnej. Spośród teorii relatywistycznych można wyróżnić nurt relatywizmu socjologicznego - należą tu m. in. Emil Durkheim, Karen Homey, R. Linton i L. Steckie. Innny nurt preferuje kryterium kulturowe: różne kultury mogą stanowić różne moralności, ze sobą nieporównywalne. Normy moralne w tych kulturach są w zasadzie czymś autonomicznym. Reprezentanci tego stanowiska to: Ruth Benedict, Erich Fromm, Sapir, R. Bendix i inni.

Drugie stanowisko wypadałoby nazwać behawiorystycznym. Charakteryzuje ono pewien *quasi*-obiektywizm ze względu na model neopozytywistyczny poznania, jaki najczęściej dominuje w behawioryzmie, model, który w psychologii kieruje się przede wszystkim empiryczną charakterystyką przebiegów psychicznych. W związku z tym próbuje się sformułować pewne quasi-obiektywne prawidłowości, których główne kryterium stanowi przystosowanie biologiczno-indywidualne człowieka. W is-

[10] Korzystałem m. in. z: J. Sowa: *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii.* Warszawa 1984; G. W. Allport *Osobowość i religia.* Warszawa 1968; A. H. Maslow: *W stronę psychologii istnienia.* Warszawa 1986 (zwłaszcza rozdział XIV: *Psychologia wzrostu i samoaktualizacji).*

tocie jest to również stanowisko relatywistyczne, gdyż relatywizuje się w nim normę moralną do satysfakcji osobistej, równowagi wewnętrznej czy radzenia sobie w środowisku. Istnieje wyraźny związek takiego stanowiska metodologicznego ze wspomnianym wyżej poglądem na normy moralne Schlicka-Reichenbacha. J. Sowa nazywa go „etosem hedonistycznym”[11]. Ponadto do tej grupy trzeba zaliczyć takich myślicieli jak Pawłów, Barrhus F. Skinner, C. Bernard oraz Gordon.

Trzecie stanowisko można nazwać stanowiskiem egzystencjalistyczno-personalistycznym. Stanowisko to, bardzo preferowane w psychologii współczesnej i często związane z psychologią humanistyczną, *de facto* jest oparte na opcji autokreacjonistycznej. Tym, co według niego decyduje o normie moralnej, czyli o tym, co jest dobre, a co złe w postępowaniu człowieka, jest jego pełny rozwój, aktualizacja potencji osobowości: samourzeczywistnienie, samorealizacja, po prostu autokreacja. Carl Jung pisze w jednym ze swoich dzieł, że „samorealizacja to najpełniejsze, najbardziej kompletne zróżnicowanie i harmonijne połączenie wszystkich aspektów całej osobowości człowieka”[12]. Stanowisko to ma dwie wersje. Według pierwszej, bardziej radykalnej, której reprezentantem jest m. in. Erich Fromm, cała moc normy moralnej skupia się na człowieku i jego wolności: to, co ja chcę, jest dla mnie dobrem moralnym. W tej opcji absolutyzuje się wolność wyboru, autentyczność i skrajny antyautorytaryzm. Fromm w książce *Man for Himself (1947)* twierdzi np., że osobowość religijna jest osobowością niedojrzałą, typowym przykładem osobowości potrzebującej autorytetu, niesamodzielnej i niezdolnej do pełnej autokreacji, a więc do moralnego spełnienia swego człowieczeństwa[13]. Druga forma, łagodniejsza, ale również metodologicznie należąca do tej samej grupy egzystencjalistyczno-personalistycznej, to opcja samorealizacji człowieka przez afirmację tradycyjnych ludzkich wartości, takich jak prawda, honor, odpowiedzialność, sprawiedliwość, poświęcenie czy godność. Twierdzi się tutaj, że wartości te wynikają z potrzeb wewnętrznych człowieka i są w związku z tym warunkiem „samoaktualizacji” rozumianej jako „zdrowy wzrost człowieka”[14]. Do przedstawicieli tego stanowiska zaliczyć trzeba G. Allporta i C. Rogersa, ale zwłaszcza A. Maslow jest charakterystycznym autorem dla tej łagodniejszej wersji koncepcji autokreacji moralnej człowieka.

Gdyby ocenić metodologicznie wymienione stanowiska psychologicznego określania normy moralnej, to pierwsze z nich (relatywizm społeczny

[11] J. Sowa: Op. cit, s. 206.

[12] Cyt. za: J. Sowa: Tamże, s. 215.

[13] Zob.: G. W. Allport dz. cyt., s. 175 (przypis 8).

[14] Zob.: A. H. Maslow: dz. cyt, s. 151 i 153.

lub kulturowy) jest redukcją psychologii do socjologii. Drugie stanowisko (behawiorystyczne) jest co do metody redukcją psychologii do nauk empiryczno-przyrodniczych. Człowiek jest tutaj pewnym przypadkiem bytów przyrody, reaguje na zasadzie odruchów zmysłowo-przyjemnościowych i takież normy mu przynależą.

Jednak najciekawsze jest stanowisko trzecie (autokreacjonistyczne). W swej najbardziej radykalnej formie (Fromma) jest pewną ideologizacją psychologii. Nie ma bowiem czegoś takiego jak samorealizacja w sensie Junga, jak doskonały rozwój człowieka samego w sobie. Człowiek, aby osiągnął taki lub podobny rozwój, musi mieć pewien wzór, „bazę" danych osobowych. Nie może czerpać z samego siebie, być czystą projekcją. Widać stąd, że w tej wersji występuje ideologizacja liberalistyczna psychologii. Natomiast w wersji łagodniejszej (Maslowa) popełniany jest błąd, który w klasycznej logice nasi nazwę *non sequitur.* Mianowicie wielu teoretyków zwraca uwagę na to, że Maslow i szereg innych myślicieli dokonują pewnej aplikacji z zewnątrz wartości, które rzekomo „wychodzą" w samej analizie psychologicznej, z ankiet, testów itp. W istocie utrzymywanie, że z badań wynika właśnie ten zespół wartości: godność i inne wartości chrześcijańskie czy ogólnie uniwersalne wartości ludzkie, jest również ideologizacją, tylko nam (nam na myśli zwolenników klasycznej, filozoficznej aksjologii i etyki) bardziej ta ideologizacja odpowiada. Są tu jakby bardziej słuszne przesłanki, które aplikuje się do psychologii, ale, metodologicznie rzecz biorąc, jest to aplikacja pewnej aksjologii z zewnątrz - z religii albo z filozofii - do psychologii. Ten błąd, wynikający być może z psychologicznego *wishful thinking* (myślenia życzeniowego), jest dość oczywistą nieprawidłowością metodologiczną. Wiadomo bowiem, że samorealizacja człowieka oceniana w kategoriach psychologicznych może odnosić się do kogoś bardzo zdemoralizowanego. Ktoś moralnie zły może się samorealizować w sensie psychologicznym, czyli spełniać te kryteria, które Maslow przywołuje jako pewien wzór osoby samoaktualizującej się. A oto niektóre z pożądanych cech: wzmożona integracja, jednostkowość i całościowość osoby, wzmożona spontaniczność i ekspresja, demokratyczna struktura charakteru, euforia, wesołość, spokój, pewność siebie[15].

Można zapytać: dlaczego właściwie istnieje dzisiaj tak wielka dyspersja norm moralnych ustalanych w psychologu, skąd takie rozproszenie? Pytanie to odnosi się również do filozofii. Dziś jedni utrzymują, że normę stanowi wolność, inni, że przyjemność, jeszcze inni, że społeczeństwo lub kultura, a inni, że godność człowieka. Hipotetycznie porównując tę sytuację ze Średniowieczem, można zaryzykować twierdzenie, że gdyby psychologia ist-

[15] Tamże, s. 155-156.

niała w tamtych czasach, to na gruncie problemu norm moralnych panowałaby większa zgoda. Próbując odpowiedzieć na pytanie o przyczyny tego rozproszenia sądów wróćmy do początkowego motta mówiącego o człowieku przyrody, który tkwi w puszczy i tam buduje własnymi rękami swoją rzeczywistość. Warto zauważyć w związku z tym, że istnieje językowo wspólne znaczenie natury w sensie biologii, przyrody i natury w sensie istoty ludzkiej. Chociaż z reguły w literaturze odróżnia się starannie te dwa znaczenia, to jednak istnieje pewna ich wspólna „część semantyczna". Tym wspólnym sensem jest to, co dane, czyli to, co jest wspólnego w tych dwu pojęciach, pewien obiektywizm, przedmiotowość zastana przez człowieka. To jest ów element życia, z którym bohater powieści Hamsuna miał do czynienia na co dzień, coś, z czym trzeba się porać, trudzić, a co charakteryzuje ściśle realność świata i egzystencji.

Dzisiaj natura w tych obydwu sensach jest przed człowiekiem ukryta lub przez niego ignorowana. Trzeba stwierdzić, że w naszym dwudziestowiecznym świecie jest więcej kultury niż natury. Człowiek właściwie sam przetwarza lub wytwarza swoje otoczenie (albo tak mu się wydaje). Gdy rozejrzymy się wokół siebie, to zobaczymy, że większość rzeczy to przedmioty wyprodukowane przez człowieka, wykreowane przez niego. Człowieka otacza jego „zła" kultura - jesteśmy coraz bliżsi takiej diagnozy.

Taka sytuacja „zaniku" natury w życiu człowieka zwiększa u ludzi przekonanie, że normy moralne także są wytworzone, kreowane przez człowieka, że należą do świata kultury. Stąd zatraca się poczucie obiektywizmu: wszystko jest do zrobienia, wszystko można wytworzyć, wykreować - łącznie z prawami moralnymi. Stąd, tak twierdzę, tak ogromna dyspersja norm moralnych w psychologii, nauce, która z istoty swojej metody jest nastawiona na odczytywanie ludzkich potrzeb i ludzkiej subiektywności.

3. Relatywizm czy wspólnota norm? Opisana wyżej sytuacja kultury współczesnej na zasadzie sprzężenia zwrotnego rzutuje także na postawy moralne zwykłych ludzi - nie tylko na poglądy naukowców. Coraz częstsza jest dziś postawa relatywistyczna; w kulturze Zachodu można wprost mówić o dominacji relatywizmu w życiu moralnym. Pojęcie natury ludzkiej jako stałej struktury ontycznej i aksjologicznej zadanej człowiekowi na całe życie jest zastępowane pojęciem wolności jako natury osobowej człowieka. Stąd w praktycznym rozstrzyganiu takich problemów sumienia jak wierność małżeńska, „niechciana ciąża" czy współżycie homoseksualne, coraz rzadziej bierze się pod uwagę bezwzględne normy moralne, coraz częściej zaś decydujące są przesłanki etyki sytuacjonistycznej lub konsekwencjalistycznej.

Upowszechnianiu tych postaw sprzyja niewątpliwie *prima Jacie* atrakcyjność proponowanych rozwiązań. Relatywizm ułatwia życie jednostki, czyni je wygodniejszym i przyjemniejszym, utwierdza w człowieku samoświado-

mość autonomii i niezależności. „Etyka sytuacyjna ma rysy sympatyczne" - stwierdza Ija Lazari-Pawłowska w bynajmniej nie apologetycznym wobec tego kierunku artykule[16]. Etyka ta przeciwstawia się dogmatyzmowi, sztywnej kodeksowości i ograniczaniu autonomii jednostki w zakresie jej decyzji moralnych. „Niektórym przedstawicielom tego kierunku odpowiadałoby odrzucenie wszelkich nakazów i zakazów jako gotowych dyrektyw postępowania i [...] woleliby oni - zamiast wpajać choćby ogólnikowe katechizmy moralne, świeckie i religijne - jedynie uwrażliwiać człowieka na bogactwo świata wartości i pozostawiać go potem własnej orientacji"[17]. Jednak „stwierdza dalej Lazari-Pawłowska - odpowiedź sytuacjonistyczna jest zbyt prosta, gdy w grę wchodzą złożone problemy moralne. Propozycja sytuacjonizmu nie wytrzymuje próby życia. W jej świetle każda, nawet najcięższa zbrodnia jest dyskutowalna w aspekcie konfliktu wartości i „doraźnych lub spodziewanych w przyszłości pozytywnych efektów"[18].

Najczęstszym argumentem - swoistym „fetyszem" intelektualnym - etyki relatywistycznej, zwłaszcza w nurcie „egzystencjalnym", jest powoływanie się na prawo do autentyczności człowieka. W poglądach tych autentyczność pojmowana jest jako wartość absolutnie nie określona niczym zewnętrznym w stosunku do wolności człowieka mającego działać autentycznie. Człowiek autentyczny to ktoś czerpiący pobudzenia do swoich aktów wyłącznie z siebie samego, działający wyłącznie na podstawie swojego poczucia co do wartości, nie „zafałszowanego" żadnym wpływem „obcym", narzuconym wolności „z zewnątrz". Skrajnym symbolem tak pojętej autentyczności mógłby być Lafcadio, bohater przedstawiony w *Lochach Watykanu* Gide'a. Oddając się całkowicie swej wolności-autentyczności, wyrzuca on z pędzącego pociągu zupełnie „bezinteresownie" nieznajomego pasażera, przez co - zdaniem zwolenników nieskrępowanej niczym autentyczności - dowodzi absolutnego niezdeterminowania wolności.

Takie pojęcie autentyczności jest jednak pojęciem zmistyfikowanym.

Autentyczność w istocie zakłada wartości dane i zastane - które jednostka ludzka musi świadomie rozpoznać i zaaprobować, aby być w stanie odnosić się do nich jako „własnych" i w odniesieniu do nich realizować się jako autentyczna. W praktyce człowiek dokonuje prawie na całej przestrzeni swojego życia takiej „interioryzacji" wartości do zasobu swojej autentyczności. Dostarczają ich tradycja i wychowanie, religia, wykształcenie, kontakty z ludźmi, doświadczenie i własna refleksja. Autentyczność prawdziwa,

[16] I. Lazari-Pawłowska: *Warunkowe i bezwarunkowe obowiązywanie norm moralnych.* „Etyka" nr 12/1986, s. 189-201.

[17] Tamże, s. 195.

[18] Tamże.

niezmistyfikowana - polega ostatecznie na rozpoznaniu prawdziwych wartości, skorelowaniu („dopasowaniu") ich do osobowego kontekstu własnego życia, tak, by stanowiły one koherentna całość „moją" - i następnie postępowaniu według „wektora" owej całości[19].

Wolność odgrywa w tej konstrukcji istotną rolę. Człowiek autentyczny w sposób wolny wybiera wartości stanowiące jego światopoglądową pełnię, w tym sensie, że nie ulega przymusowi nieprawdy (np. mody lub ideologicznego nacisku). Jest również wolny od potwierdzania swymi czynami fałszywych wartości lub po prostu obcych jego perspektywie wartości. Wybieram coś i jestem w tym wyborze autentyczny wtedy, gdy z całym przekonaniem wiem, iż jest to wybór mój. Jednak kryteria tego wyboru, a także samą sprawność oceny tego, co wybrałem, nabyłem w trakcie doświadczenia życiowego „ucząc się" w pewnym sensie swojej autentyczności. Pierwsza musi tu być prawda- rozpoznana i zaakceptowana przez człowieka. Inaczej decyzje, które mają być autentyczne, są w rzeczywistości chaotyczne lub przypadkowe. Bywa - jak u bohatera Gide'a - że przypadek rodzi zbrodnię, nie mówiąc już o wielkiej ilości nieszczęśliwych małżeństw zawartych pod wpływem „zbyt autentycznych" impulsów. Zwolenicy absolutyzowania wolności akcentują w autentyczności moment niezależności, podczas gdy „sercem" ludzkiego bycia autentycznym jest spójność ze swoim wewnętrznym polem wartości, wierność sobie.

Analiza dojrzałego sumienia potwierdza istotną rolę samodzielności i odpowiedzialności w rozpoznawaniu rzeczywistości moralnej i podejmowaniu decyzji. Sumienie jednak - o ile jest sumieniem prawidłowo funkcjonującym - działa na zasadzie „wypadkowej": autorytetu zewnętrznego (normy moralnej, wartości „drugiego", wzoru osobowego itp.) oraz autorytetu wewnętrznego („kantowskiego" poczucia autonomii). W konkretnych sytuacjach życiowych akcent pada na ukierunkowanie dane z zewnątrz bądź na odpowiedzialność wewnętrzną człowieka. Zachwianie jednak tego „balansu" patologizuje sumienie. Staje się ono sumieniem podatnym na zniewolenie albo narzędziem arbitralnej wolności.

Choć obecnie dominuje druga z tych tendencji, absolutyzująca wolność sumienia ludzkiego, to jednak istnieją poglądy, które mówią, że w świecie ludzkiej moralności jest pewien zestaw wspólnych wartości, jakaś wspólnota norm moralnych. Schodzą się tutaj zarówno filozofowie jak i psychologowie. Tadeusz Kotarbiński twierdzi np., że źródło powszechnej moralności stanowi

[19] A. Kępiński pisze: „Fikcją też wydaje się absolutna autentyczność człowieka. Czy człowiek może być prawdziwie sobą? Czy naprawdę jest w nim coś wyłącznie własne? [... Jest w nim] zawarty wysiłek ewolucyjny wszystkich pokoleń ludzi, którzy przed nim żyli, i nie tylko ludzi, ale wszystkich istot żywych" (Cyt. za: A. Jakubik, J. Masłowki: *Antoni Kępiński - człowiek i dzieło.* Warszawa 1981, s. 295).

postawa spolegliwego opiekuna, czyli postawa opieki nad słabym, pomocy „drugiemu" i utrzymuje, że właśnie ta postawa jest wspólna dla różnych kultur. Pisze on: „Obstaję przy twierdzeniu o jego [spolegliwego opiekuna - W. Ch.] rdzennej, zasadniczej tożsamości u różnych ludów świata i w różnych okresach dziejów. Sądzę bowiem, że sytuacje macierzyste, w których się ten głos urabia, powtarzają się wszędzie i stale"[20]. Z kolei wielki polski psychiatra Antoni Kępiński w *Lęku* twierdzi, że „niezależnie od kręgów kulturowych, epok, społecznych zwyczajów jest jakiś zasadniczy ogólnoludzki zrąb moralności. *Dekalog* we wszystkich religiach jest podobny"[21].

4. „Powrót do natury". Czy widać jakąś drogę przezwyciężenia konfliktu związanego z rozproszeniem norm moralnych? Antoni Kępiński, zmarły w 1972 roku, daje dziś nieoczekiwaną odpowiedź na to pytanie. Widzi on wyraźny związek między niepokojem sumienia a zdrowiem lub chorobą psychiczną. Twierdzi w *Lęku,* że „spokój sumienia nie jest tylko poetycką czy moralną metaforą. Doświadczenie psychiatryczne uczy nas, jak wielką rolę w genezie zaburzeń psychicznych odgrywa niepokój sumienia"[22]. W cytowanej wyżej monografii Jakubika i Masłowskiego o prof. Kępińskim czytamy o Jego głębokiej pewności, że porządek moralny jest podstawowym regulatorem życia jednostki, a jakiekolwiek naruszenie porządku moralnego - powoduje zaburzenia psychiczne"[23]. Ta dość radykalna teza głosi, że człowiek jest odpowiedzialny za swoje zdrowie psychiczne, że bywa nierzadko tak, iż choroba psychiczna jest przejawem tego, że gdzieś u niego nastąpiło zakłócenie w sferze moralności. Dalej drążąc temat moralności i psychiki Kępiński twierdzi, że normy moralne konstytuują się w psychice człowieka w trzech warstwach. Pierwsza, „konstytucjonalna" dla moralności i zdrowego sumienia to warstwa przyrody. Pisze: „należałoby przyjąć, że najwyższy system samokontroli odczuwany przez człowieka jako sumienie, dzięki któremu odróżniamy dobro od zła, mieści się w istocie przyrody ożywionej. To znaczy nie tworzy się on wyłącznie dzięki wpływom otoczenia społecznego, ale jest człowiekowi dany w postaci naturalnego porządku moralnego. Śladów tego systemu można doszukać się w świecie zwierzęcym. [...] Wydaje się, że istnieje jakaś naturalna moralność przyrody, której także człowiekowi naruszyć nie wolno"[24]. Dwie następne warstwy to, wg Kępińskiego, warstwa wczesnego rozwoju - zasady moralne wpojone lub nabyte

[20] T. Kotarbiński: *Istota oceny etycznej.* „Etyka" nr 1/1966, s. 10.

[21] A. Kępiński: *Lęk.* Warszawa 1977, s. 125.

[22] Tamże, s. 130.

[23] A. Jakubik, J. Masłowski: Op. cit., s. 305.

[24] A. Kępiński: *Lęk.* Op. cit., s. 124.

w okresie dzieciństwa - i warstwa aktualna, tworząca się na bieżąco, w życiu codziennym człowieka.

Warto zwrócić uwagę, że pierwszą warstwą jest przyroda, świat zwierzęcy. W koncepcji Kępińskiego następuje zbliżenie świata biologicznego i duchowego. Drugie prawo biologiczne, czyli prawo zachowania gatunku, przejawiające się w instynkcie macierzyńskim, trosce o małe i obronie słabych (np. samiec walczy z napastnikiem broniąc gniazda), ma sens moralny zbliżony do zasady spolegliwego opiekuna i zasad moralnych strzegących rodzaj ludzki, a wynikających z prawa naturalnego[25].

W otoczeniu przyrodniczym istnieją zatem pewne wartości dane przez obiektywność rzeczywistości. Wracamy znów do motta niniejszego artykułu. Kępiński mówi: „naturalna moralność przyrody". Nie chodzi z pewnością o to, byśmy mieli naśladować zwierzęta, uczyć się od nich. (Przecież naśladować zwierzęta można również w taki sposób, że człowiek się po prostu zezwierzęci). Nie chodzi bynajmniej o biocentryzm. Chodzi o to, aby w środowisku naturalnym odczytać to, co dane i że jest dane. Jest to rodzaj rewaloryzacji obiektywności, odwołanie się do obiektywizacji w naszej rzeczywistości aksjologicznej. Wszystkie te sygnały psychologiczne, filozoficzne i literackie - wyznaczają wyraźny kierunek metodologiczny „powrotu ku naturze", który wskazuje drogę wyjścia z niepohamowanej relatywizacji obejmującej dzisiaj sferę norm moralnych.

Zakończenie. Oczywiście nie ma dla psychologu prostego powrotu do filozofii obiektywistycznej. Psychologia ma własne: przedmiot, cel i metodę. Jej przedmiotem w szczególności jest żywioł ludzkiej subiektywności. Od kilkunastu lat jednak istnieje w metodologii i filozofii nauki wyraźna tendencja do odkrywania swoich założeń. Jest to opcja pewnej uczciwości i szczerości metodologicznej. Jej intencją jest, aby poszczególne dyscypliny naukowe nie udawały głośno *(explicite),* że są metodologicznie autonomiczne i poznawczo niezależne, podczas gdy w rzeczywistości przemycają po cichu *(implicite)* założenia filozoficzne, teologiczne i inne. Ten trend jest dość wyraźny i chociaż jest prawdą, że przeakcentowany doprowadza do konkluzji postmodernistycznej (twierdzącej, że właściwie nie ma żadnej nauki obiektywnej, że wszystko jest subiektywne), to taktowany poważnie i z umiarem może stać się wyrazem uczciwości naukowej.

Psychologia, która dziś chce mówić otwartym głosem o wartościach i normach moralnych, musi z konieczności metodologicznej jawnie sięgnąć do ustaleń filozoficznych. Musi odsłonić swoje „drugie dno": obiektywne, subiektywne czy inne.

[25] Zob. wyżej: p. 1 - tomistyczna klasyfikacja norm.

Ostatecznie to, co istnieje wspólnego między filozofią i psychologią, to pytanie: „Jak żyć?”. Obydwu tym dziedzinom chodzi o to, w jaki sposób człowiek ma żyć dobrze. Różne są aspekty tych dwóch dziedzin, ale żadna z nich nie może ominąć spraw fundamentalnych: mianowicie sprawy wolności, korzystania z niej oraz sprawy odniesienia tej wolności do płaszczyzny podstawowej obiektywności, czyli natury.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

Decydując się na opublikowanie tekstu prof Bogusława Wolniewicza Eutanazja w świetle filozofii, *chcieliśmy zadbać o to, aby Czytelnik otrzymał jednocześnie różne, także odmienne, opinie na omawianą sprawę. Toteż kopie maszynopisu wysłaliśmy wielu osobom, z prośbą o głosy polemiczne: etykom, logikom, humanistom, lekarzom, kapłanom. Uzyskane materiały publikujemy tuż za artykułem prof. Wolniewicza. Wyrażamy jednocześnie nadzieję, Że wypowiedzi naszych Czytelników znacznie wzbogacą i poszerzą krąg analiz i poruszonych tu zagadnień.*

Redakcja

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

EUTANAZJA W ŚWIETLE FILOZOFII*

Temat, który tu podejmujemy, jest wysoce sporny, a ma zarazem olbrzymie znaczenie praktyczne. Dotyka bowiem każdego człowieka bezpośrednio w samym jego duchowym i cielesnym jestestwie. Stąd mówić o nim trudno, a jednak trzeba.

1. Pojęcie eutanazji. Najogólniej „eutanazja" znaczy dziś „lżejsze umieranie". Bo jedno powiedzmy od razu: umierać nigdy nie jest lekko, a sprawić, by lekko było, nie jest w ludzkiej mocy. Nie zawsze jednak musi być aż tak ciężko, jak faktycznie bywa. To leży w ludzkiej mocy, a jeżeli się tak nie dzieje, to jedynie dlatego, że brak ku temu woli: że nie idzie ona tu za tym, co dyktuje rozum.

Są w istocie dwa pojęcia „eutanazji", szersze i węższe; oba występują przy tym w trzech różnych formach. Dlatego „eutanazję" można rozumieć rozmaicie. Zacznijmy więc od krótkiego przeglądu owych różnych rozumień.

Przez eutanazję w sensie węższym rozumiemy zabicie człowieka już i tak umierającego - po to, by oszczędzić mu męki umierania według reguł samej przyrody. (Klasycznym przykładem jest tu oczywiście umieranie na raka.) Są jednak przypadki inne, które także należałoby uznać za eutanazję,

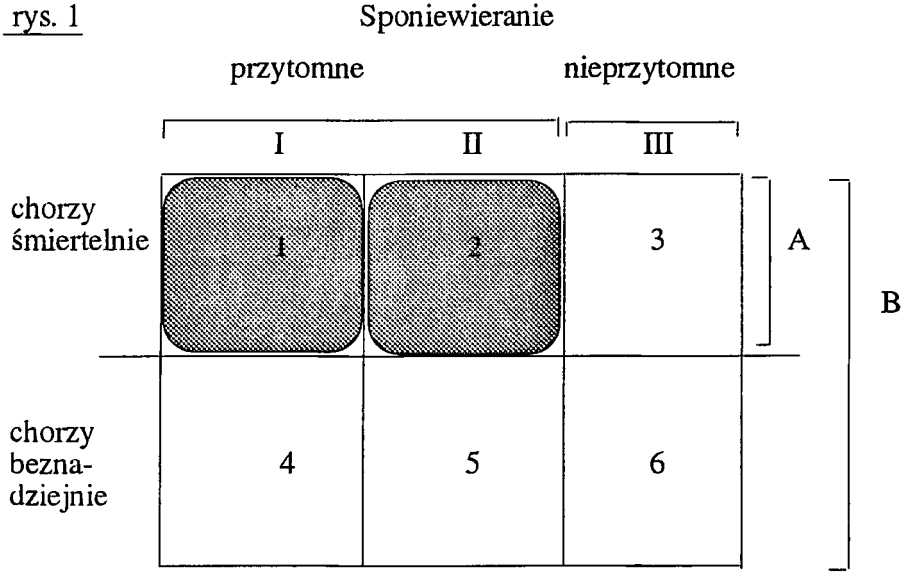
* Odczyt wygłoszony 16 marca 1996 r. w Akademii Medycznej w Gdańsku na „posiedzeniu poświęconym problemom związanym z eutanazją", zorganizowanym przez gdańskie oddziały następujących towarzystw naukowych: Polskiego Towarzystwa Anestezjologu i Intensywnej Terapii, Polskiego Towarzystwa Fizjologicznego, Polskiego Towarzystwa Farmakologicznego i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

a które pod podaną właśnie definicję nie podpadają. Chodzi o skracanie życia komuś wprawdzie jeszcze nie umierającemu, ale choremu nieuleczalnie i w taki sposób, że dalsze życie może być już tylko trudną do zniesienia udręką. (Tu przykładem klasycznym jest kwadriplegia: kompletny i nieodwracalny paraliż całego ciała przez złamanie kręgów szyjnych.) Eutanazja w znaczeniu szerszym obejmuje oba przypadki.

Prócz dwu pojęć trzeba odróżnić trzy formy eutanazji. Najpierw umieranie własne i umieranie cudze: czy w owym stanie duchowego i cielesnego sponiewierania, któremu chce się położyć kres, znajdujemy się sami, czy ktoś drugi, kto tylko wygląda naszej pomocy. A dalej umieranie przytomne i umieranie nieprzytomne: czy osoba, której to sponiewieranie dotyczy, jest jeszcze wystarczająco w posiadaniu swych władz umysłowych, czy już nie. W pierwszym wypadku decyzję o przyspieszeniu śmierci podejmuje sam umierający; w drugim podejmuje ją osoba postronna.

Krzyżując te pojęcia i formy ze sobą, otrzymujemy sześć istotnie różnych przypadków, w jakich kwestia eutanazji się pojawia. Są one przy tym nie tylko różne, lecz i logicznie niezależne: można w jednym rzec „tak", a w drugim „nie", nie popadając przez to w żadną sprzeczność wewnętrzną. Schematycznie przedstawia je wykres na rys. 1.

rys. 1



Niżej rozważana będzie tylko ta postać eutanazji, przy której decyzję podejmuje przytomnie sam umierający. Na wykresie odpowiadają jej pola 1 i 2. Ograniczenie to nie znaczy, byśmy kwestię innych jej postaci mieli za mniej ważną, moralnie czy praktycznie. Rzecz w tym, że t a jej postać jest kluczowa: bez uprzedniego jej rozstrzygnięcia wszelkie rozważanie pozostałych zdaje się nam zupełnie beznadziejne.

2. Ocena eutanazji. Jak oceniać eutanazję? Biorąc ją w wąskim rozumieniu, odnieść można do niej wiele z tego, co da się powiedzieć o samobójstwie. Jest ona bowiem wtedy pewną jego formą, choć zmiękczoną nieco w swej grozie faktem, że jest to samobójstwo człowieka już i tak umierającego. O samobójstwie zaś miał coś istotnego do powiedzenia Elzenberg; podstawmy więc tam jedno za drugie.

Możliwość eutanazji stanowi dla człowieka ogromną wartość. Dlaczego? W notatce z 14. III. 1931 roku Elzenberg odpowiada:

„(Eutanazja) jest tą rezerwą, tą ostatnią linią obronną, stanowiącą dla nas rękojmię, że poniżej pewnego punktu poniżenia (...) nikt i nic nas zepchnąć nie może. Świadomość, że zawsze można (jej) dokonać, to nasze kryte tyły w walce życiowej".

Czemu więc eutanazja budzi tak gwałtowne sprzeciwy? I tu Elzenberg ma pewną odpowiedź:

„(Akt eutanazji) uświadamia nam grozę stosunków, których byśmy chcieli nie widzieć. (Eutanazja), śród zaspokojonych życiowo, to jak żebrak w cukierni: przypomina nie w porę o innej, mniej słodkiej rzeczywistości".

W obu przypadkach Elzenberg ma rację. To nie „przyjaciele życia" zwalczają tak ostro eutanazję, tylko ci, którym nie dostaje bądź współczucia, bądź wyobraźni, bądź może po prostu odwagi. Niepokoi ich widok tych, co gotowi są spojrzeć śmierci w oko - nie bez trwogi, rzecz jasna, ale z determinacją: skoro przyszło umierać, no to już!

Sprawa eutanazji jest moralnie czysta. Nikogo się tam do niczego nie namawia, nie nakłania, ani tym bardziej nie przymusza: każdy rozstrzyga sam za siebie - i tylko za siebie - w swoim własnym sercu i sumieniu, nie wyrządzając tym nikomu żadnej szkody ani krzywdy. To jej przeciwnicy chcą rozstrzygać za innych, jak mają umierać; a jeśli trzeba, to i siłą narzucić im swój sąd.

Kościół katolicki szkaluje zwolenników eutanazji, nazywając ich stanowisko „kulturą śmierci". Musi uciekać się do inwektyw, bo żadnych dobrych racji przeciwnych wytoczyć nie potrafi. Nie przekonują naciągane wywody o „moralnej nienaruszalności życia ludzkiego" i wynikającym z nich jakoby absolutnym zakazie eutanazji[1]. Na tle realiów umierania - jak potworne bóle (np. w raku trzustki), powolne duszenie się (w zwłóknieniu płuc), albo

[1] Mówi poeta: „Gdy nas obu boli - / Różnice zasadnicze: /Twój ból, milcząc, szanuję. / Z własnego bólu - ryczę" (Marian Hemar: *Miliard funtów).*

wymiotowanie kałem (w raku jelita) - wszelkie zapewnienia, że „sytuacja beznadziejnego cierpienia nie przekreśla (...) szansy samorealizacji jednostki", i że jakoby dokonuje się wtedy „rzeźbienie moralnego wizerunku człowieka" brzmią nie tylko fałszywie, ale wręcz jak naigrawanie się z konających[2]. Życie jest walką i cierpieniem; i nie trzeba w nim szukać aż stanów terminalnych, by mieć okazję do takich „rzeźbień".

Nie pomogą pioruny encykliki, gdzie eutanazję uznaje się za rzecz „jak najbardziej sprzeczną z czcią należną Stwórcy"[3]. To są *petitiones principii:* zakładanie tego, co miało być dopiero wykazane. W krytycznych punktach encyklika zawiera też wiele niejasności i dwuznaczności. Tak np. za podstawę teologiczną dla totalnego potępienia eutanazji podaje się tam urywek wersetu z księgi *Deuteronomium,* gdzie mówi Jahwe: „Ja zabijam i Ja sam ożywiam" (32, 39) - jakby nie widząc, że w tym samym wersecie, zaraz w następnym wierszu, napisane jest: „Ja ranię i Ja sam uzdrawiam". Z równą więc logiką można by z tego wersetu wyprowadzać potępienie wszelkiego w ogóle leczenia: skoro „Ja sam zabijam" ma znaczyć, że „wam nie wolno", to czemuż „Ja sam uzdrawiam" nie miałoby znaczyć tego samego?

W encyklice mówi się o moralnej wartości cierpienia i potępia hedonizm i utylitaryzm[4]. Mówi się i potępia słusznie, w zgodzie z całą tradycją chrześcijańską: cierpienie rzeczywiście oczyszcza często duszę i ją uszlachetnia. Ale cierpienie cierpieniu nie równe, ani hedonizm hedonizmowi. Jest bowiem hedonizm zaborczy, który mówi: „zwiększajcie przyjemności życia"; i jest obronny, który mówi: „zmniejszajcie jego cierpienie". Tylko pierwszy jest wątpliwy moralnie, drugi zasługuje na największy szacunek.

Cierpienie tylko wtedy może oczyszczać duszę, gdy życie w nim zachowuje jeszcze jakiś sens: gdy w życiu tym i przez nie może się jeszcze dokonać coś dobrego-dla nas lub dla innych. Ale jest granica. Cierpieć strasznie i tą swoją udręką zadawać jeszcze wielkie cierpienie drugim - i to tym właśnie, co najsilniej z nami współczują a nic pomóc nie mogą - to jest już tylko fizyczna i moralna okropność. Takie cierpienie jest moralnie bez wartości, gdyż ujawnia jedynie bezsens ludzkiego istnienia doprowadzony do swej ostatniej granicy. Jedyną sensowną rzeczą, jaką można wtedy jeszcze zrobić, to skrócić je śmiercią. Jednakże znowu: kto nie chce, nie musi. Ale nikt nie ma prawa zabraniać tego innym.

Nie ma rozsądnych argumentów przeciw dobrowolnej eutanazji, czyli dokonywanej z wyraźnej woli umierającego. A dogorywanie w męce, gdy jest do uniknięcia, woła o pomstę do nieba. Dobija się zdychające konie i psy,

[2] T. Ślipko TJ: *Granice życia.* Warszawa 1988, s. 283 i 278.

[3] *Evangelium vitae.* Kraków 1955, s. 7.

[4] Tamże, s. 27 i in.

idąc za najbardziej ludzkim odruchem: za odruchem współczucia. To on ustanawia nasze człowieczeństwo: „bo to przecież istota czująca". - A człowiek to nie istota czująca? Wobec niego współczucie nie działa? Mówią nam: Bóg zabrania. Pomińmy kwestię, skąd tak dobrze to wiedzą. Bo czy jest, czy go nie ma: okrutny to Bóg, co takich ofiar żąda; nie wiele lepszy od babilońsko-fenickiego Molocha. Niech go czci, kto chce, byle nie żądał tego od nas.

3. Zwiastuny odmiany. Na dalszą metę religijne potępienia eutanazji na nic się nie zdadzą. Chcą bowiem stawać w poprzek czemuś, co nadchodzi niepowstrzymanie jako nowa religia przyszłości. Jeżeli nie zakorzeni się ona w samym chrześcijaństwie, nadając mu postać nową i co najmniej tak odmienną jak *Nowy Testament* od *Starego,* to wyrośnie obok niego, wbrew niemu i przeciw niemu.

Są znaki, że głęboka przemiana świadomości religijnej jest już w toku. Pierwszym jej zwiastunem jest właśnie podnoszona coraz częściej i głośniej sprawa eutanazji, oraz mnożące się rzeczywiste jej przypadki. Jak wiadomo, zaczęła 20 lat temu Holandia. Formalnie eutanazja jest tam nadal zagrożona karą do 12 lat więzienia. Jednak już w 1975 roku, gdy pewien lekarz z Fryzji uśmiercił swą nieuleczalnie chorą matkę na jej własną prośbę, sąd wymierzył mu jedynie karę jednego tygodnia więzienia z zawieszeniem. W 1985 roku za eutanazją opowiadało się 67 % dorosłej ludności Holandii, w tym wielu katolików; w 1993 roku było ich już 78 %. W tym samym roku parlament holenderski przyjął ustawę o umarzaniu postępowania karnego, jeżeli tylko eutanazji dokonano zgodnie z przepisaną procedurą prawną i medyczną (wyraźna wola chorego, konsultacja z innymi lekarzami, formalne zgłoszenie samego faktu). Jeszcze dalej poszła Australia. W 1994 roku prawie 80 % jej badanych mieszkańców poparło eutanazję, a spośród lekarzy stanu Nowa Południowa Walia aż 25 % badanych zadeklarowało, że każdy pomógł przynajmniej raz swemu pacjentowi umrzeć. W połowie zaś 1995 roku parlament australijskiego Terytorium Północnego uchwalił przełomową ustawę „o prawach osób śmiertelnie chorych", w myśl której każdy dorosły pacjent może zażądać uśmiercenia. Po diagnozie dwóch lekarzy i po siedmiu dniach „na zastanowienie" musi jedynie podpisać odpowiedni certyfikat i w ciągu 48 godzin jego wola ma być spełniona.

Tamtejsze środowisko lekarskie odniosło się do owej ustawy jako całość co najmniej nieprzychylnie; ci, co jej sprzyjają, wolą sprzyjać po cichu. Australijskie Stowarzyszenie Lekarzy ustawę ostro zaatakowało; jego przewodniczący nazwał takie ułatwianie śmierci „brudną robotą", a wykonawców ustawy - „brygadami śmierci" *(death squads)*[5].

[5] Informację tę podajemy dla Holandii za tygodnikiem „Wprost" z grudnia 1993 r., a dla Australii za tygodnikiem "Time" z 12 czerwca 1995 r.

Natomiast całkiem ostatnio[6] odbył się w stanie Michigan kolejny proces znanego amerykańskiego lekarza i zwolennika eutanazji dra Kevorkiana, czynnie i otwarcie w niej pomagającego. Po długiej debacie ława przysięgłych przyjęła wyrok uniewinniający, uznawszy jego czyn nie za karalną „pomoc w samobójstwie", lecz za „pomoc w skróceniu cierpienia". Był to w praktyce tego lekarza 27 przypadek pomocy w eutanazji.

4. Eutanazja i medycyna. Czym tłumaczyć fakt, że opory wobec eutanazji są wśród lekarzy większe niż średnio w całym społeczeństwie? Pomóc komuś w umieraniu nie jest chyba trudniej niż pomóc sobie samemu. Jedno wyjaśnienie odrzucamy od razu: przyczyną takiego statystycznego odchylenia nie mogą być ani pobudki moralne, ani w zwykłym tego słowa znaczeniu religijne. Nie wydaje się bowiem, by co do moralności lub religijności średnia statystyczna dla środowiska lekarskiego odbiegała - *in plus* czy *in minus* - od średniej krajowej. Przeciętny lekarz nie jest ani lepszy, ani gorszy niż przeciętny obywatel; nie jest też pobożniejszy. Powody większej niechęci do eutanazji muszą być zatem inne - i można ich wskazać nawet kilka, różnej wagi.

Pierwszy leży na samym wierzchu. Lekarze obawiają się - i nie bez racji - wielkich komplikacji prawnych i życiowych, jakie eutanazja niewątpliwie z sobą niesie. Nieco głębszy jest powód drugi: lekarze czują się może do takiego zadania niewystarczająco przygotowani. Całe ich kształcenie jest skierowane wyłącznie na przedłużanie życia. (Tak np. słyszymy od nich, że przez całe swe wieloletnie studia nie mieli - poza medycyną sądową - ani jednego wykładu o tym, jak człowiek umiera.) Jak w takiej sytuacji ekstremalnej medycznie postępować, i jak się w niej po ludzku zachować, o tym chyba po prostu mało wiedzą - a może mało wie nawet sama medycyna jako dyscyplina naukowa. To nie leżało dotąd w jej polu zainteresowań i pacjent uznany definitywnie za przypadek beznadziejny z tego pola po prostu znikał. (Szpital odsyła go do rejonu, albo nawet do znachora - byle się go pozbyć.)

Jeszcze o szczebel głębiej leży powód trzeci. Obcując stale z ludzkim cierpieniem i śmiercią, lekarze są na nie w jakimś stopniu psychicznie immunizowani, uniewrażliwieni. Dramat pacjenta i jego bliskich nie jest ich dramatem - i nie może być. Gdyby bowiem lekarz miał współczuć z każdym pacjentem jak ze swymi bliskimi, to nikt by wykonywania tego zawodu nie wytrzymał. To uniewrażliwienie, choć zrozumiałe, ma jednak swoje konsekwencje. Jedną z nich jest dysproporcja, jaka w oczach personelu medycznego zachodzi między nieznośnym ciężarem, jaki nakładałaby nań codzienna praktyka eutanazji, a korzyścią, jaką by z tego odniósł pacjent. W porównaniu z tą korzyścią ciężar ów zdaje się im niewspółmiernie wielki.

[6] Informację tę podało 9 marca 1996 r. Polskie Radio w programie III.

Poczucie niewspółmierności wzmacnia okoliczność czwarta. Lekarz styka się stale z pacjentami jawnie już umierającymi, którzy mimo to kurczowo czepiają się życia i gotowi są zapłacić każdą cenę za utrzymanie jego żałosnych resztek. Utwierdza go to w przekonaniu i poczuciu, że żądanie przeciwne jest jakąś dziwną aberracją psychiczną, z którą liczyć się nie tylko nie trzeba, lecz i nie należy.

Odrzucając eutanazję, lekarze powołują się chętnie na swój *Kodeks etyki lekarskiej,* który jej zabrania. Jest to zupełne nieporozumienie, a czasem hipokryzja. Wszelkie bowiem „kodeksy etyki" - czyjejkolwiek: nauczyciela, ekspedientki, sędziego, rzeźnika, pracownika nauki - stanowią *contradictiones in adiectis,* wyrażenia wewnętrznie sprzeczne. Etyka nie zna kodeksów, zna je tylko prawo. Instancją dla etyki są nie kodeksy, lecz głos sumienia, oraz głos uznawanych w nim autorytetów. Spraw sumienia żadnym kodeksem załatwić się nie da - a sprawa eutanazji taką właśnie jest. Czy lekarzom brak sumień własnych i potrzeba kodeksowej protezy? A gdyby jutro jakiś zjazd większością zebranych tam akurat głosów uchwalił przepis przeciwny, to ich sumienia poszłyby za nim jak igła kompasu za polem magnetycznym? Przecież to jawny absurd. Działalność kodeksotwórcza, uprawiana dziś w sprawach etyki, jest próbą zastąpienia chwiejącej się moralności 1 e - g a l n o ś c i ą. Zgodność z głosem sumienia ma tu być zastąpiona zgodnością z literą przepisu, sumienie ma być zastąpione przepisem. Taka działalność jest jednak nie tylko bezowocna, lecz wysoce szkodliwa, bo przyspiesza proces moralnego rozpadu, który miała rzekomo powstrzymać. A przyspiesza dlatego, że prowadzi prosto do neutralizacji ludzkich sumień i zamiany ich na protezy drukowane na urzędowym papierze. Rozpełzający się dziś wszędzie etatyzm ma różne oblicza.

Najważniejszym powodem niechęci lekarzy do eutanazji jest jednak ostatni: eutanazja budzi lęk. (A ewentualność stałego obcowania z nią w szpitalu budzi go tym bardziej.) Dobrowolna eutanazja jest samobójstwem i jak z każdego samobójstwa tchnie z niej coś przerażającego. Lekarze mogą być immunizowani psychicznie na grozę cudzej śmierci, ale nie na grozę samego życia. Ta zaś wyziera z każdego samobójstwa i uderza w nas jak młotem: że życie może być człowiekowi straszniejsze niż śmierć. W eutanazji staje widomie przed oczami niesamowitość świata. O niej zaś wołałoby się nie wiedzieć, a skoro już się wie - to zapomnieć. Na tym poziomie ujawnia się rzeczywisty, ukryty związek eutanazji z religią.

5. Eutanazja i religia. Korzeniem wszelkiej religii jest śmierć[7]. Religią zaś jest wszystko, co pozwala człowiekowi uporać się jakoś z własną śmier-

[7] Uzasadnienie tej tezy zainteresowany czytelnik znajdzie w naszej rozprawie O *istocie religii,* zamieszczonej w tomie: B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości.* Warszawa 1993, s. 160-198.

telnością[8]. Dlatego stosunek do śmierci jest w każdej religii sprawą najważniejszą, jej właściwym *religiosum.* To on ją dopiero charakteryzuje: „ten sam stosunek" znaczy „ta sama religia". Różnice będą wtedy jedynie po wierzchu, w sformułowaniach doktryny, albo w obrzędach liturgii; różne są wtedy formy religijności, jej treść jest jednaka.

Stosunek do eutanazji jest pewnym stosunkiem do śmierci. Jest zatem sprawą *par excellence* religijną i musi poruszać najgłębsze warstwy duszy ludzkiej - samo jej dno, jak wyraziłby się Mistrz Eckhart. Zmiana tego stosunku w skali społecznej oznacza więc olbrzymi przewrót religijny. Gdy jakaś religia zmienia swój stosunek do eutanazji, to tym samym zmienia swój stosunek do śmierci. A to znaczy, że się przeistacza i staje nową religią. Zwolennicy eutanazji i jej przeciwnicy to są ludzie innej wiary. I nie dajmy się zwieść pozorom: w swej warstwie wierzchniej religijność ta może przybierać formy nawet całkiem świeckie. Liczy się jednak tylko to, co w tych niby-świeckich formach jest odzwierciedleniem owych różnic na dnie, a te świeckie nie są.

Gdy zmienia się stosunek do śmierci, wtedy zmienia się sama substancja wiary, religijne czucie - *„le sentiment religieux"* Constanta. Nie musi ona jednak oznaczać od razu zmiany form, w jakich ludzie to czucie przeżywają i wyrażają (Constantowskich *„les formes religieuses").* Ludzie są do owych form i składających się na nie wyobrażeń i symboli silnie przywiązani, jako do czegoś przekazanego im długą tradycją, w co wrośli, i co stało się ich trwałym obyczajem i drugą naturą. (Obchody świąt Bożego Narodzenia stanowią tu przykład najwymowniejszy.) To przywiązanie do obyczaju jest tak samo cechą ludzkiej natury, jak np. ludzka towarzyskość. Dalej więc będą chrzcić dzieci, śpiewać stare kolędy, chodzić „na majowe", a nade wszystko grzebać swych zmarłych „po Bożemu" z księdzem - ale substancja ich wiary będzie już inna. Z czasem też, i zgodnie z wskazanym przez Czesława Miłosza „prawem historycznego opóźnienia"[9], ta inność substancji ujawni się również w innych jej formach zewnętrznych.

Indywidualna zmiana stosunku do śmierci (np. czyjegoś nastawienia do eutanazji) nie jest jeszcze *ipso facto* konwersją religijną. Staje się nią dopiero, gdy oznacza dołączenie do pewnej istniejącej już wspólnoty - być może całkiem niezorganizowanej i rozproszonej jako pewien luźny „prąd" duchowy, łączący wszystkich tych, co taki właśnie stosunek już mają i samym swym współistnieniem wzajem się duchowo wspierają. Czyli gdy duchowym nośnikiem tego nowego stosunku - lub choćby tylko odnowionego lub odmien-

[8] W tej sprawie por. *Aneks logiczny* niżej.

[9] Por.: Cz. Miłosz: *Ziemia Ulro.* Paryż 1977, s. 177-178, gdzie to „bliżej nie zdefiniowane" prawo ujmuje się jako takie, „zgodnie z którym to, co zostaje śmiertelnie ugodzone w jednym ciągu zjawisk, długo jeszcze żyje w ciągach równoległych".

nego - jest już jakaś ludzka gromada. Stanowi ona wtedy wirtualną gminę religijną. Z takiej gminy wirtualnej, czyli nie powiązanej żadną więzią organizacyjną lub choćby tylko informacyjną gromady współwyznawców, może się ona potem stosunkowo łatwo przekształcić w gminę aktualną, czyli w nowe wyznanie, sektę, albo zakon[10].

Jeżeli zaś żadnej wspólnoty - choćby tylko wirtualnej - nie ma, to taki indywidualny innowator jest potencjalnie założycielem nowej religii, albo przynajmniej jej reformatorem lub prorokiem. Ma ją czym zakładać, choć może mu brakować niezbędnej energii i przebojowości, by pociągnąć za sobą innych. Czyli ma niezbędną treść duchową - ów nowy stosunek do śmierci - a brak mu równie niezbędnej siły. Inaczej mówiąc, brak mu tego, co Max Weber nazywał „charyzmą" (tzn. po polsku „darem"), i co obejmuje obie właściwości w jednej osobie.

Zauważmy jeszcze, że gdy zmienia się stosunek ludzi do śmierci, to tym samym zmienia się także ich stosunek do życia. Zmienia się np. ocena jego wartości, sposób jego zażywania, stosunek do takich spraw jak wojna, aborcja, czy kara główna. Jeżeli w szczególności zmiana dotyczy stosunku do eutanazji - z negatywnego na pozytywny - to polega ona między innymi na uświadomieniu sobie, że nie każde życie jest życia warte. I że nie ma już wtedy większego znaczenia, czy potrwa trochę dłużej, czy krócej[1].

6. Stanowisko Kościoła. Kościół słusznie przeczuwa, że w ruchu ku eutanazji ma do czynienie z obcą sobie religią - w zarodku. Widać to z encykliki, gdy woła ona tak wielkim głosem, że oto „stoimy wobec nadludzkiego, dramatycznego zmagania między dobrem i złem, między życiem i śmiercią, między 'kulturą śmierci' i 'kulturą życia'"[12].

Zmaganie jest bez wątpienia olbrzymie, ale racje nie są w nim rozłożone tak prosto, jak by chciała encyklika. Jakkolwiek by jednak z nimi było: walka ta zdaje się dla Kościoła z góry przegrana. Zbyt wielkie siły stają mu tu naprzeciw. Narasta bowiem pewien dramatyczny kontrast cywilizacyjny: z je-

[10] Dobrym przykładem takiej wirtualnej gminy religijnej - choć z eutanazją nie mającym nic wspólnego - mogą być „ślepe groby": indywidualne miejsca pośmiertnego pobytu przygotowywane już za życia, często za młodu, urządzane od zewnątrz i wewnątrz z dużą wystawą a nawet luksusem, i potem starannie pielęgnowane - niczym podmiejskie wille. (Pisaliśmy już o tym w cyt. wyżej tomie, s. 177.) Nie chodzi tu, jak przy grobowcach rodzinnych, o pamięć przodków i umacnianie przez nią ponadpokoleniowej więzi rodzinnej, traktowanej jako pewna *communio sanctorum.* Chodzi o coś zupełnie innego: o stwarzanie sobie iluzji na kontynuację dotychczasowej egzystencji; jak gdyby myślało się żyć potem dalej - tam w grobie! (Stąd nieco makabryczny posmak tych dziwnych praktyk grzebalnych.) Kościół tego nawrotu do staro-egipskich i całkiem niechrześcijańskich obyczajów nie pochwala, ale go toleruje, licząc się najwyraźniej z żywiołową dynamiką tej para-religii.

[11] Por. aneks *Effi Briest.*

[12] *Evangelium vitae,* wyd. cyt., s. 52.

dnej strony antybiotyki i antykoncepcje, operacje plastyczne i przeszczepy, lasery i ultrasonografy, tomograf jako cudowne oko i estrogeny jako prawdziwy eliksir kobiecej młodości - oraz cała powstająca na naszych oczach w oszałamiającym tempie biotechnologia i inżynieria genetyczna; a z drugiej - śmierć jako zwierzęce zdychanie jak w epoce kamiennej. Taki kontrast między cywilizacją i barbarzyństwem nie może się na dalszą metę utrzymać, i nie utrzyma.

Idzie nowa wiara, a oto jeden skromny głos jej awangardy. Zrobił on na nas swego czasu wielkie wrażenie. Otóż w lipcu 1979 roku pewien lekarz szwajcarski, Piotr Wormser z Zurychu, napisał do redakcji tygodnika *"Newsweek"*[13] następujący list:

„Śmierć Jo Roman *("Newsweek",* 2. 7.) i jej opis w *"Newsweek"* oznaczają zdecydowany postęp. Przemyślane i zaplanowane umieranie jest jedyną śmiercią godną człowieka. Nie możemy wybierać, czy się narodzić, ale możemy wybrać zakończenie naszego życia w pewnym momencie, by sobie i innym oszczędzić cierpienia. Jestem przekonany, że rozumne samobójstwo będzie normalnym sposobem umierania przyszłych stuleci".

Dziś taka perspektywa jest dla wielu jeszcze zupełnie nie do pomyślenia. Ale to się zmienia, choć nie dokona szybko. W końcu chrześcijaństwu, by zwyciężyć, też trzeba było ponad 300 lat.

Początek zmian widać w samej encyklice. Z jednej strony eutanazję bezwarunkowo się potępia; z drugiej pewne jej formy zostają *mutato nomine* dopuszczone[14]. (Na wykresie odpowiadałyby im głównie pola 5 i 6, choć nie tylko). Fragment tekstu, gdzie się to czyni, jest tak nieprzejrzysty i wieloznaczny, że nie sposób go dobrze zinterpretować: każda zaproponowana interpretacja będzie łatwa do zakwestionowania - i pewnie o to właśnie chodziło. Dopuszczalną formę eutanazji nazywa się tam „rezygnacją z uporczywej terapii", to znaczy z zabiegów, które „przestały być adekwatne do realnej sytuacji chorego". Ta zaś ich „nieadekwatność" ma polegać na tym, że „nie są już współmierne do rezultatów (...) lub też są zbyt uciążliwe dla samego chorego i dla jego rodziny".

Wątpliwości ciśnie się w tym miejscu wiele, ale rozwijać ich nie warto. W wielkim przewrocie duchowym, jaki się na naszych oczach dokonuje i którego ważnym elementem jest zmieniający się stosunek do eutanazji, encyklika reprezentuje fazę przejściową. Zmiany nie mogą być nagłe, bo groziłyby zerwaniem tradycji, a tego trzeba się strzec. Kultura to tradycja, a tradycja to ciągłość: nie zupełny brak zmian, lecz zmiany stopniowe i powolne, w małych kr okach. Jednym z nich jest właśnie sama encyklika.

[13] Zob.: "Newsweek" z 30 lipca 1979 r.

[14] *Evangelium vitae,* wyd. cyt., s. 121.

Przeświadczenia religijne zmieniają się powoli. Jak to przebiega, opisał dawno temu niezrównany Tocqueville:

„Zdarza się niekiedy, że czasy, wydarzenia lub indywidualne i odosobnione wysiłki jakiegoś człowieka w sposób niewidoczny podważają czy stopniowo obalają jakieś przeświadczenie. Takiego przeświadczenia nie zwalcza się otwarcie: nikt nie szuka sprzymierzeńców, by wypowiedzieć mu wojnę. Jego dotychczasowi zwolennicy porzucają je pojedynczo i bez hałasu. I tak co dzień ktoś się wycofuje i w końcu zostaje tylko garstka wyznawców.

Nawet wtedy pogląd taki panuje w dalszym ciągu.

Ponieważ jego przeciwnicy nadal milczą lub tylko ukradkiem wymieniają myśli, sami długo nie są w stanie zyskać pewności, że dokonała się powszechna zmiana poglądów. W niepewności milczą więc i obserwują sytuację. Większość przestała już wierzyć, ale ciągle sprawia wrażenie, że wierzy, i te fałszywe pozory opinii publicznej wystarczają do powstrzymania zapędów nowatorów".

Tak jest również z poglądem na dopuszczalność eutanazji, lecz z jedną różnicą. Owe fałszywe pozory utrzymują się dziś krócej, bo dzięki prasie i socjografii stan opinii publicznej ujawnia się dużo szybciej niż to ongiś bywało.

7. Praźródło zmian. Eutanazja jest to nowa wiara, nowe czucie religijne. Skąd się ono bierze? Źródeł jest kilka, jedno jest główne.

Cywilizacja Zachodu opiera się duchowo na dwu filarach: na religii chrześcijańskiej i na naukowym poglądzie na świat. Dziś te filary są bardzo nierównej mocy: chrześcijaństwo przygasa, nauka potężnieje. Niech nas nie mylą tłumy na papieskich homiliach i nocnych czuwaniach. Świadczą one nie tyle o żywotności chrześcijaństwa, co o wielkim niepokoju religijnym, jaki ogarnia świat - i błądzi raz tu, raz tam, czegoś szukając.

Tymczasem nauka - jak mówi Lem[16] - „tworzy z wolna swój obraz świata, jak dotąd nie komentując go, a tylko układając jak mozaikę z kolejno znajdowanych kamyków". Z tej mozaiki wyłania się wzór nie na ludzką miarę i ludzkie odczuwanie: nie widać w nim bowiem ni krzty sensu, który mógłby być jakąś odpowiedzią na pytanie „po co to wszystko? ". A jednak obraz ten narzuca się z nieodpartą siłą, gdyż spełnia najefektywniejsze z kryteriów prawdy: kryterium przewidywalności. Obraz musi być prawdziwy, skoro tak dobrze pozwala przewidywać zjawiska, które bez niego byłyby zupełnie nie do przewidzenia.

W tej sytuacji jedni - jak cały tzw. ruch „Nowej Ery" -chcą w infantylnym proteście ów naukowy obraz świata odrzucić. Plotą coś o tym, że „jesteśmy dziećmi Wszechświata", że „przyroda jest nam przyjazna" a „nauka w kry-

[17] Patrz: A. de Tocqueville: O *demokracji w Ameryce.* Warszawa 1976, s. 430.

[16] S. Lem: *Biblioteka XXI wieku.* Kraków 1986, s. 41.

zysie", i starczy przyjąć „postawę otwartą" i „myśleć pozytywnie", a wszystko będzie dobrze. Nie będzie, a zapatrywania takie są w jeszcze ostrzejszym konflikcie z przyrodniczym obrazem świata niż chrześcijaństwo, które na ich tle jawi się wręcz jako przystań trzeźwej racjonalności.

Nauka tylko coś odsłania i pokazuje – jak lustro. Nie jej wina, że nie podoba się nam, co w nim widzimy. Dlatego inni czują się zmuszeni siłą logiki przyjąć naukowy obraz świata za własny i wysnuć z tego praktyczne konsekwencje. Jedną z nich jest eutanazja.

Nasz sposób umierania jest byle jaki, bo nie obejmują go mechanizmy doboru naturalnego. Dla propagacji gatunku jest obojętne, jak starzeją się i umierają poszczególne jego osobniki. Starzy i chorzy są biologicznie zbędni i przyroda o los ich się nie troszczy. Ale przecież może to robić sam człowiek. Eutanazja jest częścią odpowiedzi na trudne pytanie, jak żyć rozumnie w bezrozumnym świecie. Odpowiedź jest surowa i wolelibyśmy, żeby była inna. Ale nikt nas nie pyta, co byśmy woleli.

Według słynnej definicji starożytnych człowiek – inaczej niż zwierzęta i niż bogowie – jest to stwór rozumny a śmiertelny. Z samej swej konstrukcji metafizycznej jest on zatem na deskach teatru świata postacią tragiczną. Jest w nim żywiołowy p ę d ż y c i a – Bergsonowski *élan vital* – zwrócony stale ku jutru. (Niekoniecznie ku jakimś nadzwyczajnościom, lecz choćby ku temu, by kupić jutro nowe meble, albo pójść do kina.) I ten pęd musi się nieuchronnie roztrzaskać o barierę, za którą żadnego jutra już nie będzie. To jest tragiczne.

Po co więc i w imię czego powiększać jeszcze ów tragizm, nie dopuszczając, by zderzenie było choć trochę mniej twarde i brutalne? Czemu pozbawiać człowieka – mówiąc z Elzenbergiem – jego ostatniej linii obrony? Czyż nie powinno być tak, że choć nikt na tę ostatnią linię cofać się nie musi, to jednak każdy może? Nie widać dobrych racji przeciw temu.

Aneks logiczny do pojęcia religii

„Religią" w przyjętym tu teoretycznym rozumieniu jest również wszystko, co z a m i a s t potocznie rozumianej religii przychodzi na jej miejsce i ją człowiekowi zastępuje. Takie rozszerzenie pojęcia nie zgadza się ze zwyczajem językowym, ale jest konieczne. Leon Petrażycki odróżniał w swej metodologii – jak wiadomo – dwa rodzaje pojęć, a ściślej ich zakresów: „klasy jednorodne" i „grupy eklektyczne". Opierając się wyłącznie na potocznym rozumieniu „religii" mielibyśmy do czynienia z grupą eklektyczną, a na takiej

grupie żadnej „teorii adekwatnej" – jak to określał Petrażycki – zbudować się nie da.

Między klasami i grupami zachodzą ważne związki logiczne. Zobrazujemy je prostym wykresem, który jednak dobrze pokaże ich istotę (rys. 2).

Niech naszym *universum* logicznym U będą wszelkie zjawiska życia ludzkiego; i niech okręgi reprezentują w nich klasy jednorodne, a figury nieregularne – grupy eklektyczne. Figura R reprezentuje zatem zjawiska religijne w sensie potocznym, a okrąg R' – w teoretycznym. Otóż przekształceniem a d e k w a t n y m eklektycznego pojęcia R w pewną klasę jednorodną nazwiemy znalezienie takiego obszaru R', iżby obszar $S = R \div R'$ – czyli ich różnica symetryczna, obszar nie-wspólny – był m i n i m a l n y. (Na wykresie jest to obszar zacieniowany.) W skrajnym przypadku, gdy samo pojęcie definiowane R wyznacza już klasę jednorodną, będzie on oczywiście pusty.

W części wspólnej $R \cap R'$ leży obszar W. Należą do niego wszelkie w z o r c o w e przypadki zjawisk religijnych (ang. *paradigm cases*), które każde przekształcenie adekwatne powinno zachować. Definicja, która by tego warunku nie spełniała, nie byłaby nic warta. (Np. taka, według której kalwinizm nie byłby religią.)

Okrąg R', który stanowi adekwatne przekształcenie figury R, nie musi być na niej opisany, ani w nią wpisany – choć może. W pierwszym wypadku obejmuje on w s z y s t k i e zjawiska religijne w sensie potocznym, ale i coś ponadto; w drugim obejmuje t y l k o je, ale nie wszystkie. Na ogół jednak – jak na naszym wykresie – będzie się z nią krzyżować: jakieś zjawiska potocznie „religijne" wykluczy, a jakieś potocznie „niereligijne" włączy.

Różnica symetryczna $R \div R'$ rozpada się na dwa podobszary, dwie różnice niesymetryczne: obszar $M = R - R'$ leżący poza R' i zakreskowany poziomo, oraz obszar P leżący poza R i zakreskowany pionowo. W obszarze M mieści się np. cała m a g i a. (Bo magia jest tak religią, jak delfiny rybami. Są rybokształtne, więc się myśli, że to ryby. Tymczasem w rzeczywistości są one bliżej spokrewnione z nami – jako ssaki – niż np. z rekinami.) Do obszaru P należą rozmaite para-religie, świeckie i nieświeckie. Wielkim historycznym przykładem był tu komunizm, który swą ogromną dynamikę ideową zawdzięczał właśnie swym treściom para-religijnym. (Pierwszy wskazał na to J. M. Keynes[17]. A w radzieckiej *Encyklopedii Filozoficznej* czytamy: „Dla filozofii marksistowskiej tragizm zostaje śmierci odjęty (*snimajetsa*)"[18]). W jego fazie schyłkowej, a więc u nas w okresie Gierkowskim, przekształciły się one w żałosną imitację liturgii katolickiej. Polegało to np. na szukaniu dla

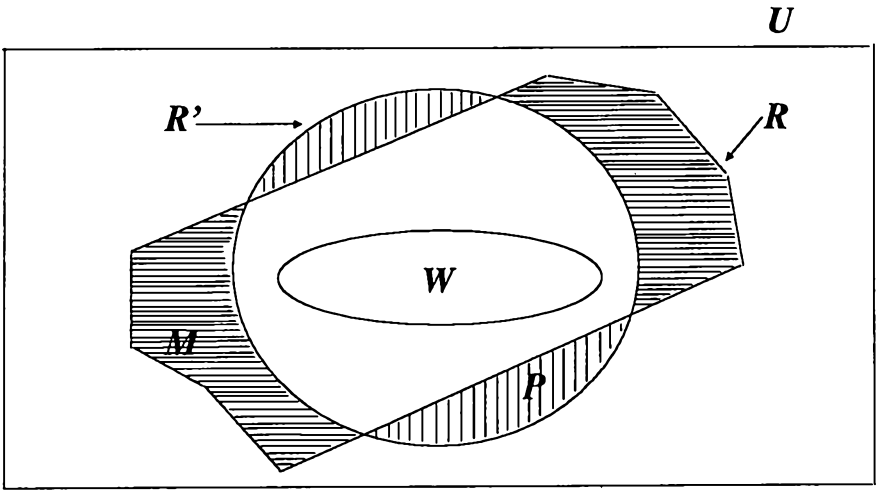
[17] A. Guerriero (Ricciardetto): *Inquietum est cor nostrum*,(1976), rozdziały *'L'oppio del popolo'* oraz *'Religione e Comunismo'*.

[18] *Filosofskaja Encikłopedia*, t. 5. Moskwa 1970, s. 36 b, hasło „Śmierć" pióra P. Gajdenko.

„ceremoniału ślubno-pogrzebowego" stosownych „scenariuszy", czym zajmowało się m. in. Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej, a także Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego. Była to para-religia w swej postaci zupełnie prostackiej, ale jednak para-religia, bo coś rdzennie religijnego miała zastąpić.

Zauważmy, że zadanie znalezienia dla danego R jego przekształcenia adekwatnego nie jest samo przez się – czyli bez warunków dodatkowych – jednoznacznie rozwiązalne. To, że obszar S jest minimalny, znaczy, że nie ma takiego okręgu R'', przy którym różnica symetryczna $R \div R''$ byłaby jeszcze mniejsza. Ale może być równie mała, i są wtedy dwa przekształcenia adekwatne obszaru R. Które jest lepsze? Oceną ich względnej wartości nie może być wtedy stopień zgodności z pojęciem potocznym, bo ten jest z założenia jednakowy. Podstawą oceny może być jedynie względna wartość poznawcza opartych na nich teorii adekwatnych: która z nich jest metodologicznie efektywniejsza, tzn. która daje więcej godnych uwagi twierdzeń o swym przedmiocie. Innego kryterium nie ma.

rys. 2.



Theodor Fontane: *Effi Briest*, finał. (Przekład nasz.)

„Pani von Briest przysunęła czarne krzesełko z trzema złotymi kołkami w hebanowym oparciu, wzięła Effi za rękę i rzekła:

– Jak się czujesz, Effi? Roswitha mówi, że jesteś taka rozpalona.

– Ach, Roswitha wszystkim się tak przejmuje. Widziałam to po niej: myśli, że umieram. Cóż, nie wiem. Ale jej się zdaje, że każdy musi się tym tak przejmować jak ona sama.

– Tak spokojnie myślisz o śmierci, Effi?

– Całkiem spokojnie, Mamo.

– Czy się co do tego nie mylisz? Wszystko chwyta się życia, a młodość tym bardziej. A ty jesteś jeszcze taka młoda, Effi.

Effi chwilę milczała. Potem rzekła:

– Wiesz, nie czytałam wiele, i Instettena to dziwiło, i mu się nie podobało.

Było to pierwszy raz, że wymieniła imię Instettena; na mamie zrobiło to wielkie wrażenie, pokazując jej jasno, że to już koniec.

– Zdaje się jednak – podjęła znowu pani von Briest – że mi chciałaś coś powiedzieć.

– Tak, chciałam, bo mówiłaś o tym, że jestem jeszcze taka młoda. Faktycznie, jestem. Ale to nie szkodzi. Było to jeszcze za szczęśliwych dni, Instetten wtedy wieczorami coś mi czytywał; miał bardzo dobre książki, a w jednej było tak: odwołano raz kogoś od hucznej biesiady, a następnego dnia ten odwołany pytał, co też było potem. Odpowiedziano mu na to: *Ach, było jeszcze niejedno; ale właściwie niczego Pan nie stracił.* Widzisz, Mamo, te słowa utkwiły mi w pamięci – nie ma większego znaczenia, czy się od biesiady zostanie odwołany trochę wcześniej.

Pani von Briest milczała".

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

HENRYK HIŻ
Uniwersytet Pennsylwański

UWAGI DO ARTYKUŁU PROFESORA WOLNIEWICZA O EUTANAZJI

Przyjemnie, że w kilku ważnych i poważnych sprawach poglądy prof. Wolniewicza są takie same jak moje. A jeszcze milej przeczytać w jego artykule, *że jest hedonizm zaborczy, który mówi „zwiększajcie przyjemności Życia"; i jest obronny, który mówi „zmniejszajcie jego cierpienia". Tylko pierwszy jest wątpliwy moralnie, drugi zasługuje na największy szacunek.* Z całą mocą podzielam tę ocenę. Zapewne z tego wypływa nasz jednaki stosunek do eutanazji, nasza jej akceptacja. Na końcu tych uwag poruszę punkt, w którym się różnimy.

Zabieram głos, by poruszyć kilka kwestii związanych z eutanazją nie z punktu widzenia konającego, lecz od strony lekarza i z perspektywy systemu prawnego, bo o tym powiedziano za mało, a to ważne i niełatwe. Więc lekarz jest związany przysięgą hipokratesową, w której jest zdanie: „Nigdy nikomu ani na żądanie, ani na prośby niczyje nie podam trucizny, ani nigdy takiego sam nie poweznę zamiaru". Medycyna do niedawna za naczelny swój cel stawiała przedłużanie życia pacjenta, a ulżenie cierpieniom na dalszym. Bo też nie rozporządzała skutecznymi środkami łagodzącymi bóle, lęki, mdłości, swędzenie, przygnębienie, bezsenność. Dziś lekarz ma olbrzymi zasób środków, którymi może poprawić samopoczucie chorego. Wiele chorób może przebiegać bez cierpień. Ale niektóre leki zmniejszające cierpienia mogą również powodować przyśpieszenie zgonu. Ich stosowanie może być brane za powolną eutanazję. Lekarz geriatra stoi przed trudnym zadaniem wyważenia dwóch czynników: długości i jakości życia. Ideałem jest przedłużanie dobrego życia. Częściej, udaje się jedynie przedłużenie znośnego życia, lub ledwie znośnego życia. Wreszcie medycyna przedłuża życie tylko wegetacyjne, kiedy pacjent nie ma śladów działalności mózgowej, a jest utrzymywany maszynerią, do której jest podłączony. W USA Sąd Najwyższy zdecydował w 1990 roku, że jest dopuszczalne przerwanie tego stanu i doprowadzenie do zgonu. A teraz tenże sąd ma rozstrzygnąć, czy beznadziejnie chory, ale świadomy, ma prawo do pomocy lekarskiej w samobójstwie. Niższe sądowe instancje w dwóch stanach zdecydowały, że ma takie prawo. Wniesiono apelację. Sprawa ma być rozstrzygnięta tej zimy. Słyszymy różne głosy doradzające Sądowi.

Hierarchia Kościoła katolickiego wzywa, żeby Sąd uchylił wyroki niższych instancji i nie dopuścił, by lekarz pomagał w samobójstwie, bo „nie

może istnieć prawny i moralny porządek zezwalający na zabijanie niewinnego ludzkiego życia". Katolicyzm nigdy nie zastosował się w pełni do przykazania „Nie zabijaj". Zawsze opatruje je jakimś warunkiem, jak tu wyrazem *niewinnego.* Zostawia sobie furtkę na wojny, lub na karę śmierci. Ale spytam: jeśli ktoś proszący o pomoc w umieraniu jest niewinny, dlaczego właśnie on ma się męczyć umierając powoli? Jest stare żydowskie przysłowie: „Śmierć we śnie jest pocałunkiem Boga". Nie widać, dlaczego nie byłaby bożym pocałunkiem, gdyby ów ostatni stan był spowodowany delikatną ingerencją lekarza, który skończy nasz żywot, gdy jest pewny, że śpimy głęboko. Nie mogę się oprzeć wrażeniu, że Kościół chce zarezerwować ostatnie świadome chwile konającego, by odbyć swe rytuały. W pełni świadome umieranie jest w tradycji Kościoła, który się modli: „Od nagłej a nieoczekiwanej śmierci uchowaj nas". Śmierć ma być oczekiwana stale i do końca. *Memento mori.*

Przeciw samobójstwu z pomocą lekarską występują również lekarze. Ogranizacje lekarskie w listach do Sądu powtarzają frazeologię Hipokratesa. Myślę, że się boją prawnej odpowiedzialności. Istnieje jeszcze eutanazja, którą można nazwać nautralną. Jest to zaprzestanie jakichkolwiek działań leczniczych. Eutanazja naturalna z wyboru pacjenta jest jedyną formą przyśpieszania zgonu dopuszczalną dla katolików. Również dla rządu Stanów Zjednoczonych, który w liście do Sądu Najwyższego opowiedział się przeciw prawu chorego do lekarskiej pomocy w samobójstwie. W rządowym liście jest ostrzeżenie. Skoro będzie dostępna lekarska pomoc w samobójstwie, mogą powstawać presje na pacjenta ze strony lekarzy, rodziny i innych osób, od których pacjent jest uzależniony. Może wytwarzać się atmosfera sprzyjająca eutanazji[1].

Kultura samobójstwa przypisywana jest Holandii przez niektórych psychiatrów. Chyba niesłusznie. W Holandii pomoc lekarska w zakończeniu życia praktykowana jest legalnie od kilkunastu lat, a od roku 1994 może być stosowana nie tylko przy cierpieniach fizycznych, ale i psychicznych. Eutanazja jest tam obwarowana szeregiem przepisów zmniejszających możliwość pochopnej decyzji. Ważne, że w Holandii od dawna istnieje państwowy system opieki zdrowotnej. Historia zdrowotna pacjenta jest w komputerze. Lekarze, gdy potrzeba, przychodzą do domu chorego, którego zazwyczaj znają od lat. Blisko połowa zgonów odbywa się w domu. To wszystko stwarza duży stopień zaufania, że decyzja o eutanazji nie będzie nierozważnie podjęta. Nie wszędzie tak jest. W pewnych społeczeństwach istnieje obyczaj samobójstwa na końcu życia. W Indiach tradycja przekazała dwa postępowania. Jedno to pójście do lasu. Stary i mądry człowiek, którego znałem, poszedł do lasu. Sam, nikt go tam nie zaciągał (jak to ponoć bywało w Polsce) ani mu

[1] H. Hendin: *Seduced by Death. Doctors, Patients, and Dutch Cura.* New York 1996.

nie towarzyszył. Drugie, spokojniejsze. Beznadziejnie chory kładzie sobie na ustach liść. To znak, że nie chce już przyjmować pokarmów, nawet wody. Rodzina i lekarze zawsze szanują ten odwieczny znak. Jest to zatem pewna radykalna forma eutanazji naturalnej. Tu prakseolog głoszący, że umyślne powstrzymywanie się od czynu też jest czynem, może wątpić, czy jest istotna różnica między podawaniem choremu czegoś, co skróci jego życie, a niepodawaniem czegoś koniecznego do podtrzymania życia. Różnica między eutanazją aktywną a neutralną może jest złudna.

Ze śmiercią i jej spełnieniem jest podobnie jak z poczęciem i jego unikaniem; większości ludzi brak wiedzy o tych krańcowych sprawach. Wiedzy fizjologicznej i wiedzy społecznej. Oswoić ludzi z tym, że umrą, to zupełnie co innego niż straszyć ich śmiercią. Nasz, i każdego zwierzęcia, organizm jest taki, że ma granice czasowe. Dobrze jest powiedzieć młodzieży, że pies zazwyczaj żyje nie więcej niż 15 lat. A człowiek nie więcej niż 80. Dobrze, by młodzi uczyli się, że przyjdzie czas, kiedy ich nie będzie, tak jak był czas, kiedy ich nie było. I by wiedzieli, jakie są powody śmierci i jakie są te śmierci. Wreszcie jak można łagodzić cierpienia przedśmiertne. Tu wydaje się konieczne uczenie, jakie są łagodne sposoby samobójstwa. Każdy wie, że można skoczyć z wysokiego piętra na bruk. Ale mało kto chce ze swej śmierci robić takie widowisko. Sposoby zakończenia własnego życia zależą od sytuacji człowieka, od rodzaju choroby, od wieku. Tego powinno się uczyć tak, jak innych działów fizjologii i higieny. Powinno się również uczyć, jakie obowiązki ma umierający w stosunku do rodziny. Zadbanie o rozsądny testament, o uregulowanie długów i innych zobowiązań. Powinien rodzinie powiedzieć, co chce by zrobiono z jego ciałem. Nie powinien takich spraw zwalać na bliskich. Bo to oni, a nie on, będą tą śmiercią przygnębieni.

Pozostaje sprawa religii. Tu odbiegam daleko od postawy prof. Wolniewicza. Czytamy, że religią jest wszystko, co pozwala uporać się z własną śmiertelnością. Nie odczuwam potrzeby uporania się z moją śmiertelnością, więc nie jestem człekiem religijnym. Ale z tego, że nie jestem religijny, nie wynika, że jestem jakiejś nowej, czy starej, religii. Mówienie, że należę do wspólnoty, która się jakoś duchowo wspiera, jest mgliste i nie przekonywujące. Czy należę do wspólnoty tych, co myją zęby dwa razy dziennie i czy moi współczyściciele mnie duchowo wspierają? Religie często przeszkadzają w zabiegach higienicznych. Gdy wprowadzono szczepienia ochronne, w Anglii fundamentaliści nie chcieli być szczepieni, uważając, że to ingerencja w urządzenie boże. Woleli ryzykować śmierć niż zmieniać ten porządek i tym spełniali cytowany warunek religijności. Ale ci, co nie podzielali takich poglądów, a dbali o zdrowie ludności, nie stanowili grupy religijnej, czyba nawet w sensie artykułu. Na szczęście dla wszystkich sprawa ucichła. A jeśli ograniczymy religię do sprawy śmierci, to konsekwencją powinna być

jakaś postawa w stosunku do wojen, bo są szaleństwem usankcjonowanych zabójstw, w obliczu których eutanazja jest drobiazgiem. Ale prof. Wolniewiczowi chodzi nie o stosunek człowieka do mordowania, ale do własnej śmierci. Nie umiem go oddzielić od stosunku do śmierci innych.

EDUKACJA FILOZOFICZNA POLEMIKI I DYSKUSJE
Vol. 23 1997

ANDRZEJ BOGUSŁAWSKI
Uniwersytet Warszawski

AD GUSTUS LICET HORTARI; GUSTUS EXPLICARE NECESSE EST

Przyszło mi kiedyś do głowy, że można by na wzór znanego łacińskiego powiedzenia *Navigare necesse est, vivere non est necesse* ukuć sentencję *Vivere non est necesse, philosophari necesse est* (potem znalazłem dokładnie tę samą trawestację w jednej z prac Izydory Dąmbskiej).

Obie te myśli są przy ich literalnym lub prawie literalnym rozumieniu trafne: skoro już człowiek żyje i to żyje jako rozwinięta osoba, nie może nie działać w sposób celowy i nie może nie myśleć, a w konsekwencji musi posługiwać się kategoriami ogólnymi; nie da się bowiem mówić nie uruchamiając kwantyfikacji i negacji; a stąd już prostą drogą dochodzimy do uogólnień, ostatecznie zaś do nieuchronnego **widzenia** *universum,* tego przedmiotu filozofii.

Chętnie dodam teraz do tych dwóch konieczności jeszcze jedną; zresztą jest ona poniekąd uszczegółowieniem drugiej z poprzednio wskazanych lub też przecina się z nią. Ten dodatkowy mus wyłuszczyłem w tytule: niezbędne jest *wyjaśnianie* upodobań; można by też ten mus ująć w postaci następującej prostej trawestacji znanej maksymy: *De gustibus est disputandum.* Skąd się bierze ta konieczność? Z fenomenu, który trzeba przyjąć na samym początku wszelkich rozważań i który Arystoteles rzeczywiście wskazuje od razu w *pierwszym* zdaniu swej *Metafizyki:* chodzi o nasz niezbywalny pęd do poszerzania wiedzy.

Inaczej już jest *z zachęcaniem* do akceptacji tych lub innych *opcji* czy upodobań. Ludzie zajmują się takim zachęcaniem bardzo często, w sposób wielce naturalny i spontaniczny, to prawda; i powszechnego wyzbycia się dążeń do *propaganda fides* nie ma się co spodziewać. Mimo to zbiorową wstrzemięźliwość w tym zakresie można sobie bez trudu wyobrazić, podczas gdy zbiorowość, w której by porzucono całkowicie próby *zrozumienia* własnych i cudzych dążeń, byłoby doprawdy trudno wciąż jeszcze nazywać zbiorowością *osób.* A to właśnie dlatego, że zbiorowości osób mają *wpisany* w swój los wysiłek w kierunku mnożenia wiedzy, pizy czym nie może tu zabraknąć pracy nad wiedzą o sobie samych, i to nie tylko o swej wiedzy, lecz także o swych odczuciach i związanych z nimi skłonnościach. Skłonność natomiast do *sugerowania* swych *skłonności* innym, jak każda skłonność, wraz z jej nieuchronnym przeciwstawieniem innym skłonościom, długo może czekać

na realne pojawienie się (nawet jeżeli *w praktyce* napotykamy ją na każdym niemal kroku).

Z tego oczywiście nie może wynikać żaden negatywny stosunek do *głoszenia* przez kogoś jakiejś *opcji.* I *w tym sensie* trudno jest mi aprobować maksymę *De gustibus non est disputandum* (z taką jej intencją, jaką się zwykle w tę maksymę wpisuje) jako jakiś bezwzględny nakaz.

Uznaję więc za rzeczy naturalne i godne zainteresowania zarówno encyklikę *Evangelium vitae* z jej ostrzem antyeutanazyjnym, jak i swoiste niewielkie proeutanazyjne „encykliki" Profesora Bogusława Wolniewicza, z których jedna trafiła do jego artykułu *Dwie uwagi polemiczne* („Edukacja Filozoficzna" 22/1996) związanego z moją wypowiedzią pt. *Świętość jakości życia?* („Przegląd Humanistyczny" 2/1996). I widzę dużą siłę motywacji stojącej za opcją proeutanazyjną, a w sugestywny sposób w różnych miejscach prezentowanej przez prof. Wolniewicza.

Jednakże prof. Wolniewicz, jak się zdaje, nie dostrzegł, że *ja* w swoim artykule wcale *nie agitowałem* na rzecz tych czy innych opcji, w tej liczbie na rzecz opcji antyeutanazyjnej. Moim zamierzeniem, które wielokrotnie w swym artykule starałem się klarować, było coś zupełnie innego: mianowicie właśnie *wyjaśnienie sobie,* jakie jest *tło* różnych idei dotyczących życia i śmierci, a wśród nich idei antyeutanazyjnej, i jakie są należące do tego tła związki logiczne.

I kiedy prof. Wolniewicz powiada, że w moim artykule „konkluzja zgodna z encykliką jest z góry założona" oraz że popełniam błąd *petitionis principii,* to nie ma racji, ponieważ ja w ogóle nie przeprowadzam żadnego wywodu *faktualnego,* na końcu którego stałaby moja *konkluzja* „zakazuje się w sposób bezwzględny eutanazji", konkluzja ukryta już jednocześnie gdzieś na początku wywodu. „Z góry przesądzony", a faktycznie przyjęty po prostu jako pewne *datum,* jest w moim artykule rzeczywisty, np. papieski, *wybór* antyeutanazyjny; ja ze swej strony zastanawiam się nad tym, czy można znaleźć jakieś nieidentyczne z tym wyborem okoliczności, z którymi ten wybór się wiąże; choć, trzeba to podkreślić, mógłby to być wybór całkowicie samoistny, odrębny od wszystkiego, a nie tracący jeszcze przez to w żadnej mierze charakteru normy, którą ktoś chce propagować: można przecież jej uroki starać się przybliżać komuś tylko przez unaocznienie tej normy *samej w sobie;* skuteczność takiej strategii lub strategii odmiennej, strategii, „*quasi*-konkludowania", to sprawa całkiem osobna.

Wspomniane przed chwilą „*quasi*-konkludowanie" znajdujemy natomiast u prof. Wolniewicza, kiedy mówi on, że otrzymany od Boga dar rozumu i woli dyktuje nam w pewnych okolicznościach (jest to, jak można wnosić z innego artykułu prof. Wolniewicza pt. *Eutanazja w świetle filozofii,* nade wszystko sytuacja, według jego określenia, czyjegoś „sponiewierania") sa-

mobójstwo lub pomoc innym w zakończeniu życia. Ale ten „dyktat" jest właśnie zaledwie „*quasi*-konkludowaniem". Dlaczego? Bo ów dar *rozumu i woli* to tylko (w odniesieniu do interesujących nas tu spraw) dar *uświadomionej poczwórnej alternatywy:* kontynuowania życia, nawet w „sponiewieraniu", bez rozterki na ten temat, przerwania życia, a wraz z nim ewentualnego „sponiewierania", rozterki w odniesieniu do dwu poprzednich możliwości, obojętności w stosunku do obu tych możliwości. „Rozum" podsuwa nam przed oczy tę *alternatywę* oraz różne okoliczności towarzyszące poszczególnym jej składnikom; odpowiadające im *działania* są niezawisłe, tzn. znajdują się po prostu *poza* „rozumem". Działanie nie jest żadną konkluzją. Od uznania *pewnych* uroków przerwania życia (lub kontynuacji życia) można, a nawet trzeba, w płaszczyźnie mowy, przejść do uznania uroków przerwania życia *(resp.* kontynuacji życia). Ale do samego przerwania życia *(resp.* jego kontynuacji), a nawet do autentycznej skłonności do jego przerwania *(resp.* kontynuacji), jest wciąż jeszcze *nieskończenie* daleko. „Rozum" nic nie pomoże nawet w rozstrzygnięciu na rzecz „aktywności" w przeciwstawieniu do „obojętności" („niech się dzieje wola nieba"): bo i tu przedstawi on jedynie odpowiednią alternatywę. W ostateczności chodzi o przeciwstawienie „brania losu we własne ręce" i „pokory". Tu „rozum" nadal *pokazuje* alternatywę. Któryś z jej członów zostanie zrealizowany, to rzecz pewna, ale to już nie jest udziałem „rozumu". (Wszystko to odpowiada wypowiedziom prof. Wolniewicza należącym do jego „drugiej uwagi polemicznej", w których rozróżnia on, jakże trafnie, „powinność materialną" od „powinności formalnej".)

Zajmę się teraz moją omawianą przez prof. Wolniewicza próbą rekonstrukcji owego *tła* idei antyeutanazyjnej. Prof. Wolniewicz przeinacza tę rekonstrukcję gruntownie, przypisując mi bezsensowną tezę: „z tego, że każdy jest dla kogoś nietykalny, wynika, iż każdy jest dla każdego nietykalny", mimo że *explicite* mówiłem o oczywistym *braku* takiego wynikania. Dlatego muszę przypomnieć, o co mi chodziło.

Na wstępie przyjmuję *powszechność* „zasady prosoponomii".

Zasadę tę można w skrócie przedstawić tak: nikt nie chce, by ktokolwiek wyróżniony jedynie w sposób dowolny podporządkowywał sobie całkowicie *wszystkich.* Warunkiem koniecznym tego jest obecność *czyjegoś* chcenia w odniesieniu do *każdej* osoby, by była ona dla *kogoś* nietykalna (szczegółowo i formalnie odpowiednie związki logiczne przedstawiam w artykule pt. *Logiczne, nielogiczne, pozalogiczne.* „Przegląd Humanistyczny" 5, 1996). Chcenie to dopuszcza nawet całkowite podporządkowanie danej osoby komuś innemu, pod warunkiem jednakże, iż właściwości tego kogoś innego zostaną w określony sposób wyspecyfikowane, przy czym przez ten „okre-

ślony sposób" rozumie się coś innego niż sama w sobie prosta jego *identyfikacja* za pomocą *dowolnych* środków.

Dodajmy teraz do tego fakt następujący: osoby istnieją i samo istnienie *jakichś* osób jest powszechnie aprobowane.

Z połączenia wskazanych faktów wynika *założenie egzystencjalne* „zasady prosoponomii": owa nietykalność osób, choćby w tak ograniczony sposób rozumiana, jak to zostało przedstawione, *ma być realizowana,* tzn. wyłącza się jej spełnienie puste.

Otóż to *założenie* zostaje, w minimalnej co prawda cząstce, przez akt samobójczy podważone. To nie musi wprawdzie, ale *może,* odstręczać od niego. Oczywiście, od samobójstwa mogą odstręczać i inne rzeczy: np. niemożliwość spełnienia jakichś zobowiązań samobójcy wobec innych; ale ja ograniczam się do przywołanego przed chwilą *ontologicznego* tła czyjegoś ewentualnego niechętnego stosunku do samobójstwa.

W ślad za tym, i w sposób, rzekłbym, nawet wzmocniony przez inne okoliczności (których tu nie będę ponownie wskazywać), odstręczać może także eutanazja; i odstręcza ona rzeczywiście wielu. Czy mnie też? - mógłby zapytać prof. Wolniewicz. Ja z kolei mógłbym na to pytanie nie chcieć odpowiedzieć (mój przez prof. Wolniewicza krytykowany tekst pozwala jedynie na domysły); mógłbym wskazać na swoje całkiem odmienne zainteresowania, które podyktowały mi dyskutowaną właśnie wypowiedź.

Jeżeli wszakże mam już ostatecznie przejść na płaszczyznę „adhortacji", której unikałem w swym artykuje, to powiem: tak, eutanazja odstręcza mnie; ale głównie ze względu na te *inne* okoliczności, do których charakterystyki podanej w moim artykule przed chwilą odesłałem (mógłbym tu dodatkowo odesłać do artykułu pt. *A man convinced against his will is of the same opinion still,* jaki napisałem dla „Edukacji Filozoficznej" w związku z artykułem prof. Wolniewicza pt. *Eutanazja w świetle filozofii).*

O samym w sobie samobójstwie, którego rozważanie jest decydująco wiążące dla podejścia do problemu eutanazji (w czym jestem całkowicie zgodny z prof. Wolniewiczem; warto tu przypomnieć, że znana ustawa o eutanazji od niedawna obowiązująca na Terytorium Północnym Australii jest faktycznie ustawą o szpitalnym umożliwianiu określonych samobójstw, a także że wciąż niepenalizowany Kevorkian dokonuje aktów właśnie *tego* rodzaju), pisałem całkiem wyraźnie, że *nie jest ono wykroczeniem wprost* przeciwko „zasadzie prosoponomii", nawet przy jej *najszerszym* zastosowaniu, lecz jedynie *cząstkowym zniesieniem jej założenia;* a nie jest ono takim wykroczeniem, ponieważ nie ma *nic wspólnego* z dążeniami totalitarystycznymi, skoro w ogóle nie dotyczy innych jako ewentualnie sobie całkowicie podporządkowywanych; co więcej, wszelkie ewentualne przyszłe akty totalitarystyczne ze strony samobójcy wyklucza (choć wyłącza też samobójcę, ktoś

mógłby powiedzieć: „niestety", z międzyludzkiej solidarności „prosoponomijnej", czyli antytotalitarystycznej).

Gdzież w tym wszystkim są jakieś „sofizmaty", których użycie zarzuca mi prof. Wolniewicz? Inaczej mówiąc: gdzie są tu ukryte w jakiejś żonglerce słownej błędy *non sequitur* w odniesieniu *do faktów?* Nawet ich być *nie może:* bo upodobania, a o nich tu mowa, nie tkwią w żadnych faktach, one tylko faktów dotyczą. Jeszcze raz muszę powtórzyć: w swoim artykule *zastanawiałem się nad naturą* pewnych upodobań, *nie propagując* ze swej strony żadnych. Nie głosiłem nawet „zasady prosoponomii"; o tej ostatniej mówiłem tylko, słusznie czy niesłusznie, że jest powszechna (stąd oczywiście prawie wynika, że przypisuję jej wyznawanie i wiedzę o takim jej powszechnym wyznawaniu wszystkich, których znam, m. in. także prof. Wolniewiczowi i sobie; jakoż biorę na siebie *skądinąd* takie przypisanie, ale nie o nie chodziło w moim artykule).

W tym miejscu dotknę innego zarzutu prof. Wolniewicza. W odróżnieniu od prof. Jacka Jadackiego, który w artykule pt. *O nietykalności życia ludzkiego* („Przegląd Humanistyczny" 3, 1996) wyraża zasadnicze powątpiewanie (co prawda, nie poparte żadną argumentacją) odnośnie do powszechności „zasady prosoponomii", prof. Wolniewicz tej jej właściwości nie podważa. Razi go natomiast „trywialność" „zasady prosoponomii" (*nota bene* dziwne jest *jednoczesne* potraktowanie jej przez prof. Wolniewicza jako, jego zdaniem, najprawdopodobniej mojego „pobożnego życzenia"; dziwna jest także jego opinia o niejasności logicznego statusu „zasady prosoponomii" w moim artykule: omawiam tę rzecz szczegółowo na paru stronach mojego tekstu, które pokazują ową zasadę jako *syntetyczną konstatację* dotyczącą ludzkich chceń w odniesieniu do problemu ewentualnego całkowitego podporządkowania jednych osób innym; *explicite* prezentuję tę zasadę jako coś znajdującego się poza definicją 'osoby', co powinno było zaoszczędzić prof. Wolniewiczowi trudu zastanawiania się nad tym, czy jest to składnik tej definicji).

Ja ze swej strony nie będę przeczył swoistej trywialności „zasady prosoponomii". Powiem tylko, że jakiejś „trywialności" po *powszechnej* zasadzie właśnie należy się spodziewać; sama w sobie obecność tej cechy nic nie zmienia w układzie spraw, o które chodzi. Są sprawy „trywialne", ale bardzo doniosłe; przykładem niech będzie zdanie „istnieją, i to w sposób konieczny, zdania prawdziwe" (zdaniu temu, poza całą plejadą myślicieli od czasów starożytnych, poświęcił wiele uwagi Bolzano, rozważając je w obszernym fragmencie swej *Wissenschaftslehre).*

Jaką wszakże doniosłość ma powszechne wyznawanie przez ludzi „zasady prosoponomii"? Po pierwsze, tę, że jest to zasada antytotalitarystyczna. Po drugie zaś tę, że dzięki zawartemu w niej „miejscu niedookreślenia" w po-

staci braku specyfikacji, skądinąd traktowanej jako niezbędna, osób, które mogą się znaleźć w relacji „osoba całkowicie podporządkowująca" - „osoba całkowicie podporządkowana", stwarza ona określony system *zastosowań* odznaczających się coraz większym stopniem *zbliżenia* do „totalitaryzmu", system z pewnym wyróżnionym punktem „zerowym". Tym punktem jest zastosowanie, które nazwałem *par défaut,* a które polega na *negatywnym,* czyli pustym, wyborze (tak, to też jest wybór!, i jako taki był przeze mnie przedstawiony w inkryminowanym artykule, wbrew przeciwstawnej sugestii prof. Wolniewicza, sugestii, jakoby miało tu chodzić o jakieś wynikanie logiczne), wyborze specyfikacji osób przeznaczonych do „podporządkowywania sobie innych" i osób przeznaczonych do „bycia podporządkowanymi"; to zastosowanie *par défaut* rozciąga nietykalność na wszystkie osoby w ich stosunku do wszystkich osób.

Prześmiewanie przez prof. Wolniewicza „zasady prosoponomii" sprowadzające się do podsuwania różnych zabawnych, niby to w sposób oczywisty dowodzących jej absurdalności, „paralel" jest oparte na serii nieporozumień, ponieważ są to tylko „paralele" w cudzysłowie: natura odpowiednich obiektów pojęciowych jest gruntownie różna.

Przytaczane przez prof. Wolniewicza na zasadzie „analogicznego" kuriozum zalecenie „nie wyrywać dębów z korzeniami" jest, przy założeniu, że chodzi o ręczne wyrywanie dużych dębów, śmieszne, bo jest adresowane do kogoś, kto i tak odpowiedniego działania nie podejmie, a nawet nie będzie chciał podjąć, ponieważ podjąć go nie jest w stanie i wie o tym. „Zasady prosoponomii" ta śmieszność się nie ima, jako że „podporządkowywanie sobie" innych osób (w ogóle lub w pewnych określonych okolicznościach), np. ich zabijanie, jest w pełni wykonalne.

Z kolei tablica na plaży przypominająca, że można utonąć, jest pozbawiona informatywności. Tymczasem „zasada prosoponomii" *jest* nienagannie informatywna, bo przedkłada ona jako stan podlegający dyskwalifikacji nie pewną możliwość, czyli niesprzeczność (do której w gruncie rzeczy w ogóle nie można zachęcać), lecz syntetyczne stany podporządkowania innych osób (w całej ich populacji, tzn. na zasadzie Hobbesowskiej „wojny wszystkich ze wszystkimi", lub w jej określonych fragmentach), którym przeciwstawiają się niekompatybilne z nimi, równie syntetyczne i równie możliwe, odmienne stany rzeczy (braku czyjegokolwiek podporządkowania lub braku takiego podporządkowania przy spełnieniu takich czy innych warunków). Kiedy więc prof. Wolniewicz mówi, że z opisu zawartego w „zasadzie prosoponomii" wynikają tylko (prawdziwe) zdania analityczne, to nie ma racji: opis ten ma charakter syntetyczny, a, jak wiadomo, z (niesprzecznych) zdań syntetycznych wynikają nie tylko zdania analityczne, lecz także pewne zdania syntetyczne.

Do logicznego *abc* należy fakt, że zdanie mówiące o relacji *R* między pewnymi obiektami, bez zastrzeżenia, które to są obiekty, i przy założeniu, że chodzi o relację, która może zachodzić między dowolnymi obiektami w danym uniwersum, *dopuszcza* zachodzenie relacji *R* między nimi wszystkimi, ale takiej wszechobejmującej sytuacji *nie przesądza.* O tej oczywistości mówiłem w swym artykule, w odniesieniu do „zasady prosoponomii", wielokrotnie i z naciskiem; obawiałem się bowiem, jak się okazuje, słusznie, przykrych nieporozumień. I oto prof. Wolniewicz opowiada o jakoby przyjmowanym przeze mnie *wynikaniu* nietykalności wszystkich z nietykalności niektórych (w sytuacji braku wskazania tych ostatnich); podsuwa on czytelnikowi obraz człowieka (mam go do złudzenia przypominać), który z tego, iż *ktoś* jest czyimś znajomym, wnioskuje, że *wszyscy* są znajomymi tej osoby. Tymczasem ja dobrze wiem, że kiedy prof. Wolniewicz mówi o wielu paralogizmach w moim artykule, to nie wynika z tego jeszcze, że jego zdaniem są tam *same* paralogizmy; ale z drugiej strony przyzna on chyba, że takiej sytuacji nie wykluczył, iż jest to jeden z możliwych denotatów frazy „jest tam wiele paralogizmów" (bo artykuł jest długi i rzeczywiście obejmuje wiele wnioskowań).

Trzeba tu dodać, że w wypadku „zasady prosoponomii" *dopuszczenie* nietykalności wszystkich wobec wszystkich prowadzi nas do możliwego denotatu o statusie rzeczywiście wyróżnionym: bo jest to jedyny denotat mający identyczny stosunek do wszystkich innych, w tym sensie, że we wszystkich innych występuje *jakaś* specyfikacja osób podporządkowujących i podporządkowywanych, notorycznie kłopotliwa i notorycznie zderzająca się głównie z takimi *pozytywnymi* a odmiennymi specyfikacjami. W tym miejscu rzeczywiście zbliżam, z ryzykiem błędu egzegetycznego, osoby, które pociąga wskazana najprostsza opcja negatywna, do osób podpadających pod Chrystusowe pojęcie „ubogich duchem". Nie zmienia to w najmniejszym stopniu faktu, że i tu chodzi o opcję, a nie „konkluzję".

Zwrócę dodatkowo uwagę na to, że krzywe zwierciadło niby-wynikania „ktoś jest znajomym, *ergo* wszyscy są znajomymi" postawione przez prof. Wol- niewicza rozmija się z obiektem, który miało ośmieszyć, z innego jeszcze powodu. W wypadku przejścia od zalecenia (bo „zasada prosoponomii" jest ostatecznie zaleceniem) „poznaj kogoś" do próby jego realizacji w kształcie „poznam wszystkich" łatwo natrafimy na kłopoty z wykonalnością; wiąże się to oczywiście z *twierdzącym* charakterem zalecenia. Inaczej jest z zaleceniami *przeczącymi.* Jeżeli nawet sytuacja „nikt nie zna nikogo" jest trudna do wyobrażenia ze względu na nasze doświadczenia empiryczne (ale i tak na pewno zmniejszanie liczby znajomych jest bardziej wykonalne niż rozszerzenie ich kręgu na wszystkich ludzi), to *wszechobejmujący negatywny* stan rzeczy, o który chodzi w „zasadzie prosoponomii", jest już

stuprocentowo łatwy do wyobrażenia: oto nikt nie podporządkowuje sobie całkowicie nikogo, nie zaś tylko: „nikt nie podporządkowuje sobie *wszystkich”* (to ostatnie jest minimalistyczną realizacją skądinąd rzeczywiście minimalistycznej, ale właśnie dzięki temu powszechnej, „zasady prosoponomii”: „nikt nie podporządkowuje sobie wszystkich, chyba że zachodzą pewne szczególne dotyczące go okoliczności”). Z kolei powszechne, a więc dotyczące dowolnej przygodnej osoby, nastawienie na podporządkowywanie sobie wszystkich dostępnych ludzi jest też wyobrażalne; z tego zaś wynika, iż sytuacja „totalitaryzmu”, przeciwko której właśnie skierowana jest „zasada prosoponomii”, jest obiektem zdania syntetycznego; ten fakt podtrzymuje, w ostatecznym efekcie, syntetyczność zdania obrazującego to, czego chce wyznawca „zasady prosoponomii”, czyli praktycznie każdy.

Podsumuję. Cały ustęp artykułu prof. Wolniewicza poświęcony problemowi eutanazji, poza jego częścią pozytywną, w której autor wykłada własną opcję proeutanazyjną oraz jej motywacje, jest nietrafny lub gołosłowny. Prezentuje on mnie jako agitatora antyeutanazyjnego, którym w swym artykule nie byłem (nie traktuję tego zresztą wcale jako zasługi; konstatuję to tylko). Wyłuszczone zaś przeze mnie *możliwe pobudki* całkiem realnej, przynajmniej u wielu ludzi, niechęci do samobójstwa, a w ślad za tym, albo i niezależnie, do eutanazji, ogłasza *bezpodstawnie,* bo bez dyskutowania tego, co rzeczywiście o owych pobudkach powiedziałem (nie mówiłem, niejako profetycznie: „samobójstwo jest naruszeniem porządku powszechnego”), za sfingowany owoc matactwa sofistycznego.

Przechodzę do drugiej uwagi polemicznej prof. Wolniewicza. Jest to propozycja zinterpretowania Cyceronowskiej zasady sprawiedliwości „każdemu to, co mu się należy” jako odpowiednika *formalnego* zalecenia *realizacji* tego lub innego wcześniej przyjętego zalecenia o charakterze *materialnym,* by oddawać *określone* rzeczy *określonym* osobom. Wszystko, co pisze na ten temat prof. Wolniewicz, akceptuję bez zastrzeżeń.

Szczególnie ważne jest zawarte w tym fragmencie artykułu przypomnienie prof. Wolniewicza, w związku z pojęciem „powinności w ujęciu *materialnym”,* tego, że o konkretnej treści odpowiednich norm rozstrzygają czynniki inne niż jakakolwiek spekulacja. (Byłoby dobrze pamiętać o tym, że stosuje się to w całej pełni również do norm dopuszczających lub wykluczających eutanazję). Uważam tę tezę za niesłychanie wprost istotną i, co ważniejsze, niezachwianie prawdziwą. Ujmuje ją metaforycznie maksyma łacińska *De gustibus non est disputandum* (takie jest, moim zdaniem, jej rozumienie podstawowe). Są i inne aforyzmy lub przysłowia o zbliżonej treści, np. aforyzm angielski *A man convinced against his will is of the same opinion still* lub przysłowie rosyjskie *Na niet i suda niet.* Tezę tę da się sformułować na sposób tradycyjny jako *ab esse non valet debere;* innymi słowy: z żadnych faktów

samych w sobie innych niż czyjaś wola nie wynika powinność, tzn. fakt, iż jakieś działanie jest przedmiotem czyjejś woli. Wokół tego obracały się w dużej mierze moje wywody zarówno w artykule będącym przedmiotem obecnej polemiki, jak i we wcześniejszej części bieżącej wypowiedzi.

Wracając teraz do formułki „każdemu to, co mu się należy": tak się złożyło, że w artykule pt. *Logiczne, nielogiczne, poalogiczne* („Przegląd Humanistyczny" nr 5, 1996) podałem jej interpretację niemal dokładnie identyczną z tym, co przedstawił prof. Wolniewicz; podałem ją, by wyjść naprzeciw analogicznej wątpliwości na temat mojego tautologicznego rozumienia zdania „każdemu to, co mu się należy", jaką zgłosił równocześnie z prof. Wolniewiczem prof. Jadacki w swym artykule pt. *O nietykalności życia ludzkiego* („Przegląd Humanistyczny" nr 3, 1996). Różnica między prof. Wolniewiczem a mną jest ta, że on podał swoją interpretację w postaci symbolicznego zapisu mówiąc, że język naturalny ma kłopoty z przekazaniem odpowiedniej „subtelnej", jak ją określił, dystynkcji logicznej, podczas gdy ja tę samą dystynkcję spróbowałem jednak przekazać środkami języka naturalnego, mianowicie polskiego (oczywiście, musiałem się tu już oderwać od literalnego tekstu *każdemu to, co mu się należy* i zwrócić ku pewnym możliwym *intencjom jego* użytkowników).

Skoro jednak ja zgadzam się w pełni z prof. Wolniewiczem, to w czym on się *nie* zgadza ze mną? Jest tylko jedna możliwa „kość niezgody": to, czy sformułowanie „każdemu to, co mu się należy" *da się w ogóle* zrozumieć jako tautologia „każdemu należy się to, co mu się należy" (którą przedstawiłem w swym artykule i którą przeoczył w swej polemice prof. Wolniewicz). Ja twierdzę, że tak; prof. Jadacki nie wykluczył takiego rozumienia. Wierzę, że i prof. Wolniewicz taką możliwość w końcu widzi (wskazuje na to bardzo ostrożny sposób, w jaki sformułował on swoją drugą uwagę polemiczną).

Dodałbym tylko jeszcze dwa komentarze. Po pierwsze, takie tautologiczne rozumienie formułki jest tym, co w kontakcie z nią *w sposób najprostszy,* bez „naddania", przychodzi do głowy i co już w każdym razie jako jej interpretacja jest *bezapelacyjnie* dopuszczalne. Po drugie, znacznie swobodniejsze w stosunku do litery tekstu n*ie*tautologiczne odczytywanie naszej formułki jest (jak o tym obszerniej pisałem w artykule *Logiczne, nielogiczne, pozalogiczne;* nie będę tu powtarzał odpowiedniego fragmentu swych rozważań) słabym remedium na jej daleko idącą jałowość w zderzeniu z realnymi problemami sprawiedliwości; niestety, dzięki jej nikłej treści można niby-dowodzić, w drodze umiejętnego nią żonglowania, niemal wszystkiego, zamykając przeciwnikom usta pozorem oczywistości.

Pozostaje jeszcze kilka skierowanych przez prof. Wolniewicza pod adresem mojego artykułu kwalifikacji ogólnych i bardziej incydentalnych, do których chciałbym się odnieść.

Po pierwsze, mają tam występować, jak można zrozumieć, liczne dziury w argumentacji oraz paralogizmy. Prof. Wolniewicz podał dwa przykłady. Jak się starałem pokazać, nie są to dobre przykłady ani takich dziur, ani paralogizmów. Co do innych elementów mojego artykułu, o zawartych w nim dziurach argumentacyjnych lub paralogizmach można będzie mówić dopiero w momencie, kiedy ktoś je wskaże (oczywiście osobą wskazującą mógłbym być i ja sam; ale w tej chwili nie umiem tego zrobić). Prof. Wolniewicz *zapewnił* o tym, że takie dalsze przykre momenty tam są, ale ich nie ujawnił.

Po drugie, prof. Wolniewicz uznał mój artykuł za „rozwlekły". Że jest to artykuł długi, to rzecz pewna (w tym na przykład rozsądnym sensie, że jest dłuższy od średniej artykułów, a w „Przeglądzie Humanistycznym" należy do najdłuższych). Czy mógłby być ponadto krótszy bez utraty treści (taka myśl należy do składników pojęcia 'rozwlekły')? Trzeba by to pokazać, a tego prof. Wolniewicz nie uczynił. Pozostaje jeszcze subiektywne doznanie czegoś w rodzaju znudzenia. Przyjmuję, że takie doznanie rzeczywiście towarzyszyło prof. Wolniewiczowi, a pewnie i innym, w trakcie lektury. Nie mam powodu sądzić, że to było złudzenie.

Po trzecie, prof. Wolniewicz określił mój artykuł jako „chaotyczny". Ta kwalifikacja nie została opatrzona żadnym aneksem dowodowym. Muszę przyznać, że byłbym wielce zdziwiony, gdyby ktoś odpowiedni prawdomówny aneks *tego właśnie* dotyczący sporządził.

Po czwarte, prof. Wolniewicz dopatrzył się uchybienia stylistycznego w moim tytule z jego dopełniaczem przy dopełniaczu (tytuł ten, przypominam, brzmiał: *Świętość jakości życia?)* Trzeba tu zwrócić uwagę na fakt, że tytuł kończy się *znakiem zapytania.* Znak ów wskazuje na to, że chodzi o sformułowanie przeze mnie niejako wkładane w usta komuś innemu. Zresztą świadomy ten chwyt omawiam szczegółowo w tekście artykułu: ma on służyć ściśle określonemu i istotnemu dla całości mojej wypowiedzi celowi. Dobrze jest też (z punktu widzenia ogólnej krytyki stylistycznej, nie w odniesieniu do szczególnego wypadku mojego tekstu) pamiętać o tym, że wprawdzie *nagromadzenie* dopełniaczy bywa rzeczywiście zmorą tekstów, ale zbieg *dwóch* dopełniaczy to jeszcze nie ich „nagromadzenie". A ponadto w pewnych sytuacjach trudno jest znaleźć cokolwiek, co by mogło zastąpić wyrażenie nawet z kilkoma dopełniaczami. Zaproponowałbym tu małe ćwiczenie: co zrobić z frazą *ochrona zdrowia mieszkańców Polski* lub z frazą *problemy ochrony zdrowia mieszkańców Polski* (tak, by w *niczym* nie zmienić ich zawartości informacyjnej)? A także przejrzenie pod tym kątem widzenia tekstów samego prof. Wolniewicza.

Po piąte, prof. Wolniewicz ocenił mój tekst jako „budzący niechęć i sprzeciw" (najpewniej mając na myśli nie tylko swoją niechęć i sprzeciw, lecz także podobne odczucia lub ewentualne odczucia innych osób posługujących się

analogicznymi kryteriami). Doskonale to rozumiem. Jest dla mnie jasne, że gdybym do swoich rozważań dodał mocną aprobatę dla rozwiązania eutanazyjnego, któremu według prof. Wolniewicza przeciwstawia się tylko opcja „bezrozumna", nie byłoby, przynajmniej w tym szczególnie ważnym dla mojego Krytyka punkcie, miejsca na niechęć i sprzeciw. Z jednej strony wszakże nie widzę, jak rozum ma się stać „optowaniem". Z drugiej zaś strony po prostu zająłem się czym innym niż „optowaniem", a mianowicie próbą *zrozumienia* stanowiska antyeutanazyjnego. Trudno jest mi sobie z tego powodu robić wyrzuty. Dodam w tym miejscu, że spotkałem się również z niechętną (a nie mniej poważną niż wypowiedź prof. Wolniewicza) reakcją na mój artykuł motywowaną tym, że nie stanowi on jednoznacznej, połączonej z ostrym odrzuceniem eutanazji, windykacji wizji chrześcijańskiej oraz absolutyzmu „dobra". Ciekawe jest współistnienie *tej* oceny mojego artykułu z potraktowaniem go przez prof. Wolniewicza jako prostej deklaracji wierności wobec encykliki *Evangelium vitae.*

Na prawach wzajemności powiem jeszcze na zakończenie kilka słów o własnej reakcji na uwagi polemiczne prof. Wolniewicza (które zechciał on sformułować na zainicjowane przeze mnie zaproszenie Redakcji „Przeglądu Humanistycznego").

Jest w jego artykule, jak to starałem się pokazać i jak każdy może się przekonać konfrontując oba wchodzące w grę teksty, szereg istotnych potknięć. Doradzałbym każdemu wysiłek w kierunku zapobiegania takim potknięciom (zwłaszcza w zakresie prezentacji tego, co mówią „podsądni").

Ale są w wypowiedzi prof. Wolniewicza również rzeczy wielce zjednujące. Należy do nich oczywiście piękny przyczynek do rozważań nad 'sprawiedliwością'. Szczególnie jednak podniósłbym powagę, z jaką autor traktuje problem samobójstwa i eutanazji, oraz zrozumienie, nieczęste w pozachrześcijańskim środowisku filozoficznym, dla jego wymiaru niezbywalnie religijnego. A także zrozumienie dla faktu, iż Bóg, nawet jeżeli jego istnienie ma być odrzucone, jest, z logicznego punktu widzenia, osobą dramatycznie odmienną od osoby Świętego Mikołaja (tego od reniferów i prezentów).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

ANDRZEJ BOGUSŁAWSKI
Uniwersytet Warszawski

A MAN CONVINCED AGAINST HIS WILL IS OF THE SAME OPINION STILL

Czy eutanazja pociąga kogokolwiek? Gdyby nawet ci, co w sytuacji, jak pisze Profesor Bogusław Wolniewicz w swym artykule *Eutanazja w świetle filozofii,* „sponiewierania", proszą o zadanie im śmierci, nie byli w pełni wiarygodni (ktoś może podejrzewać, że to ich „pragnienie śmierci" jest tylko złudzeniem, a ich odnośne wypowiedzi są obciążone błędem rzeczowym), to samobójcy bezapelacyjnie dowodzą, że na nasze pytanie trzeba odpowiedzieć pozytywnie: wielu spośród nich chętnie pozbyłoby się i wstrząsu i kłopotu, z jakimi jest związane odbieranie sobie życia na własną rękę, przynajmniej wtedy, kiedy przyszliby im z pomocą określeni zaufani ludzie, którzy ponadto nie cierpieliby z tego powodu, ani wewnętrznie, ani wskutek jakichś kar.

Ale nie na tym polega prawdziwy *społeczny* problem eutanazji. Ten problem społeczny zamyka się w następujących pytaniach: „czy *prawne* regulacje dopuszczające eutanazję w sposób generalny (a nie w odniesieniu do aktualnego respondenta) pociągają kogoś? " oraz „jak odnieść się do takiej ewentualnej opcji prawnej? ".

Prof. Wolniewicz z dużą siłą ekspresji zgłasza swój pociąg do prawnego dopuszczenia eutanazji. Ponieważ nie ma powodu przypuszczać, że Autor wprowadza nas w błąd lub żartuje, a ponadto towarzyszy mu w jego zaleceniach wielu innych autorów wypowiedzi na interesujący nas temat[1], trzeba uznać opcję proeutanazyjną za stuprocentowo autentyczny fakt życia. Co więcej, nie sposób nie widzieć, że nie chodzi tu bynajmniej o przygodną fanaberię z gatunku tych, jakie przychodzą do głowy nielicznym dziwakom *(każdy* syntetyczny stan rzeczy, w odróżnieniu od faktów logicznych, może, w logicznym sensie wyrazu *może,* być ostatecznie przedmiotem czyjegoś upodobania). Nie jest to żadna fanaberia: przedstawiciele opcji proeutanazyjnej wskazują niedwuznacznie na to, *co* ich w eutanazji pociąga; a pociąga ich nie na przykład zmniejszenie tym sposobem liczby ludzi zamieszkujących nasz glob (choć i to może być rzeczą atrakcyjną), lecz ograniczenie ludzkich cierpień, zwłaszcza skrajnych. Czyjegoż zaś pozytywnego odzewu

[1] Przykładem może tu być zestaw pięciu wypowiedzi na temat eutanazji w wydaniu „Życia" z 19-20 X 1996 r.

nie wywołuje ogólna maksyma „ograniczenia ilości cierpienia" (nie mówiąc już o jej indywidualnym zastosowaniu do osoby, która ma się właśnie wypowiedzieć)? Jest wprawdzie jasne, że w pełni możliwe, a nawet udokumentowane co do istnienia, są postawy sadyzmu, masochizmu, sadomasochizmu lub zupełnego lekceważenia ludzkich cierpień, ale idzie tu jedynie o klasycznych *rari nantes.*

Jednakże, rzecz ciekawa, prawie nie spotyka się również zwolenników całkowicie prostolinijnego stosowania wskazanej maksymy do wyrażających pragnienie śmierci oraz wprowadzenia zgodnych z nią regulacji prawnych, tzn. zwolenników legalizacji *wszelkiego* zabijania na odpowiednio udokumentowane własne życzenie zabijanego lub dopuszczania *wszelkiej* pomocy w zabijaniu. W odniesieniu do prof. Wolniewicza też mam mocne podejrzenie, że gdyby przyszło do sporządzania konkretnych zapisów normatywnych dotyczących eutanazji (a takie unormowania są konieczne przy założeniu, że zwykłe zabijanie kogoś wbrew jego woli ma być nielegalne, a nawet, co nie jest tym samym, ma być w określony sposób karane), nie zgodziłby się on na automatyczne zwolnienie z odpowiedzialności kogoś, kto dopuścił się uśmiercenia lub dopomógł w uśmierceniu osoby zaraz po *pierwszej* z jej strony prośbie, nawet gdyby o tej prośbie można było z dobrym uzasadnieniem sądzić (lub zgoła można było o niej wiedzieć), że była stuprocentowo szczera i przedstawiona w pełnej jasności umysłu; wygląda na to, że prof. Wolniewicz wprowadziłby do gry jakieś obiektywizujące konstatacje dotyczące stopnia „sponiewierania" (i to może raczej cielesnego niż tylko psychicznego) osoby uśmiercanej: o tym „sponiewieraniu" mówi on przecież tak wiele.

Z drugiej zaś strony przeciwnicy eutanazji nie są skłonni walczyć do upadłego o czyjeś życie. Godzą się oni przynajmniej z częścią przypadków na przykład odłączania pacjentów od podtrzymującej ich życie aparatury. Nie jest to co prawda zwykłe uśmiercanie, lecz zakończenie przedłużania życia faktycznie gasnącego; niemniej jednak odpowiednia decyzja jest jakoś pokrewna decyzji eutanazyjnej. Ponadto zaś w pewnych okolicznościach nawet zupełnie autentyczną eutanazję gotowi są jej przeciwnicy widzieć w tak złagodzonym świetle, że odstąpienie od jej ukarania uznają, choćby niechętnie, za właściwe wyjście z sytuacji.

Dlatego spór dotyczy w ostateczności *granic* nielegalności lub karalności uśmiercania względnie dopuszczania do śmierci. Prof. Wolniewicz chce tę granicę *przesunąć* tak, by legalność i niekaralność obejmowała *szerszy zakres* przypadków uśmiercania, nie zaś po prostu wszystkie takie przypadki, kiedy woli życia brak; ci, przeciwko którym występuje, np. Kościół katolicki, *zakres* znacznie *węższy.* Byłoby więc dobrze, gdyby tacy zwolennicy eutanazji, jak prof. Wolniewicz, zwrócili w swych wystąpieniach baczną uwagę

na to, że nie mają oni przed sobą bynajmniej jednego przeciwnika (powiedzmy, w postaci Kościoła katolickiego), lecz że mogą się spotkać z krytyką płynącą z przeciwległego obozu: ktoś może napiętnować ich za nadmierne, jego zdaniem, a akceptowane przez nich, *obostrzenia* w potraktowaniu zabójstw na życzenie.

Jest też oczywiste, że odpowiednie szczegółowe przepisy dadzą się niemal *ad libitum* zróżnicować w ramach całej gradacji obostrzeń, tak iż owi dopiero co wspomniani krytycy łatwo mogą się stać obiektem krytyki ze strony kolejnego, jeszcze bardziej liberalnego, podobozu zwolenników eutanazji itd. I jeżeli bardziej liberalnym zwolennikom eutanazji tacy jej zwolennicy jak prof. Wolniewicz zarzucą na przykład lekkomyślność w traktowaniu życia ludzkiego, to czyż nie może ich czekać ostra riposta, w której zarzucono by *im* z kolei „szkalowanie" owych „większych liberałów"? (Byłaby to riposta zawierająca dokładnie to sformułowanie, jakiego użył pod adresem Kościoła katolickiego prof. Wolniewicz; użył nietrafnie, li tylko perswazyjnie, bo wyraz *szkalować* implikuje semantycznie nieprawdziwość czyichś wypowiedzi, gdy tymczasem Kościół katolicki mówiąc o gotowości proeutanazjonistów przyzwolenia na odbywające się w określonych okolicznościach zabijanie ludzi mówi o ich *rzeczywistym* przyzwoleniu, w tych okolicznościach, na nic innego niż *zabijanie* owych ludzi; oczywiście, w wyrazie *zabić* nie kryje się jeszcze żadna ocena czynu; negatywna ocena przychodzi dopiero w innych sformułowaniach, ale nie ma to nic wspólnego z fałszem: nie należy mylić określonej retoryki (por. np. frazę „kultura śmierci") z kwestią prawdy lub nieprawdy faktycznej.)

W tym miejscu przejdę do sprawy dla mnie najbardziej zasadniczej, jaka się wyłania z tekstu prof. Wolniewicza.

Chodzi o bardzo wyraźną tendencję Autora do prezentacji opcji proeutanazyjnej jako przeciwstawiającej się opcji antyeutanazyjnej w następującym trybie: ta pierwsza to opcja systematycznie i w sposób nieodparty oraz intersubiektywny uargumentowana, a jednocześnie bezwarunkowo liberalna i czysta moralnie, bo dopuszczająca zadawanie sobie cierpienia tak długo, jak trwa życie, przez tych, którzy tego chcą; ta ostatnia zaś to opcja pozbawiona argumentacji, odwołująca się co najwyżej do jakichś prywatnych mitów lub do chęci uniknięcia prywatnych kłopotów (ta ostatnia rzecz ma dotyczyć, według Autora, lekarzy niechętnych eutanazji) bądź też wreszcie motywowana jedynie panicznym odwracaniem oczu od „przerażającej niesamowitości życia", a zarazem (i właśnie dlatego) mająca na celu uniemożliwienie *innym* przyśpieszenia sWej śmierci. Tego typu przeciwstawienie obu opcji znajdujemy już bez żadnych osłonek w artykule Bohdana Chwedeńczuka[2]. Ina-

[2] O jego artykule, istotnym dla tej dyskusji, powiem osobno w *Dopisku* na końcu wypowiedzi.

czej mówiąc, pewna *opcja* zostaje przedstawiona jako wynik wywodu w pełni analogicznego do jakiegoś wywodu prowadzącego do prawdy w odróżnieniu od fałszu, a odmienna od niej opcja - jako coś powstającego w pustym polu, bo nie opartego na żadnym takim wywodzie, lub jako wynik wywodu niepoprawnego, czyli nie mogącego gwarantować trafności konkluzji.

Otóż tego rodzaju przeciwstawienie jest rzeczowo błędne.

Bezwzględne zapobieganie cierpieniu jest ideą, ku której może się skłaniać, teoretycznie, ogromna większość ludzi, a nawet ku której mogą się skłaniać zgoła wszyscy empirycznie dostępni ludzie. Tej jednak natury, jaka przysługuje prawdzie, skłonność ta nie może, w logicznym sensie wyrazu *może,* uzyskać. Bo zawsze pozostanie jako jej partner, choćby wirtualny, wybór odmienny, zupełnie inaczej jej przeciwstawiony niż fałsz prawdzie i równie syntetyczny (w odróżnieniu od wyborów analitycznych). Tym wyborem jest godzenie się z cierpieniem tam, gdzie jedyną alternatywą jest zakończenie cierpienia przez zadanie śmierci, nawet chcianej przez umierającego.

Co pociąga w tym ostatnim wyborze? Przede wszystkim ci, którzy go dokonują, *nie muszą* podawać w odpowiedzi niczego innego niż to, cośmy przed chwilą sformułowali. Ktoś może powiedzieć: „właśnie *to* chcę realizować" i odmówić dalszych wyjaśnień. Ze mając wpływ na legislację utrudni on eutanazję innym *(nota bene: nie uniemożliwi,* wbrew temu, co, znowu z błędem rzeczowym, pisze prof. Wolniewicz, por.: „[...] przeciwnicy *[scil.* eutanazji] chcą rozstrzygać za innych, jak mają umierać; a jeśli trzeba, to i siłą narzucić im swój sąd")? Cóż, samej ewentualnej przesłanki: „nie należy utrudniać innym ludziom tego, co dotyczy tych *innych* ludzi", czy to w pełnym, czy choćby cząstkowym zakresie, nie musi on wcale przyjąć jako wyznawanej wspólnie ze swym krytykiem.

Ale propagując, wzorem prof. Wolniewicza, który stara się zjednać czytelnika dla swej opcji proeutanazyjnej obrazami cierpień ludzi chorych i zniedołężniałych, swą postawę antyeutanazyjną, może jej wyznawca odwołać się do czegoś innego: do nie mającej nic wspólnego z jakimkolwiek mitem[4] wizji

[3] Oto parę charakterystycznych wypowiedzi prof. Wolniewicza: „[jeżeli nie stosuje się eutanazji] to jedynie dlatego, że brak ku temu woli: że nie idzie ona za tym, co jej dyktuje rozum"; „inni czują się zmuszeni siłą logiki przyjąć naukowy obraz świata za własny i wysnuć z tego praktyczne konsekwencje. Jedną z nich jest eutanazja".; „Eutanazja jest częścią odpowiedzi na trudne pytanie, jak żyć rozumnie w bezrozumnym świecie".

[4] Chyba że „mitem" jest niesprowadzalne do istnienia rzeczy istnienie osób, ich wiedzy, mowy oraz działania w świetle świadomości, tzn. właśnie w świetle mowy.

Prof. Wolniewicz uważa za właściwe *religiosum* „stosunek do śmierci" i ludzkie próby myślowego uporania się z własną śmiertelnością. Chodzi więc w ostateczności o świadomość śmierci. Śmierć jest na pewno szczególnie doniosłym przedmiotem świadomości. Ale jeżeli nawet przerzucimy wyróżniony pomost między religią a świadomością śmierci, to dobrze jest wiedzieć,

osoby ludzkiej jako niepowtarzalnej, absolutnie od nas odrębnej, nawet w najmniejszej cząsteczce nam nie podległej, nie poddającej się jakiejkolwiek determinacji z naszej strony, całości rozwijającej się w czasie. Każdy kolejny moment życia może przynieść coś dla owej całości istotnego; niech to będzie na przykład jakiś zwrot myśli czy wypowiedzi (na tę ostatnią sprawę trafnie zwróciła uwagę - w ustnej obserwacji - Jadwiga Wajszczuk) współtworzące ostateczny kształt postaci ludzkiej.

Czyż wśród najrozmaitszych wstrętów, jakie zauważamy u ludzi, nie ma miejsca na *ten* przemożny wstręt ogarniający kogoś na myśl o zabraniu jednej osobie przez inną takiego właśnie szczególnego momentu, który, nie da się przecież tego wykluczyć, miał być udziałem owej osoby? Na przykład chwili wybaczenia, przychodzącego wraz z intensywnym odczuciem tęsknoty do tego, by być człowiekiem dobrej woli, tęsknoty zwróconej może także ku przeszłości?

A jest jeszcze inne upodobanie, któremu pewni ludzie nie mogą się oprzeć: upodobanie do prostoty. Otóż, powiedzą oni, skoro i tak nie jestem gotów iść za wezwaniem „zabij mnie" w tak różnych kolejnych układach sytuacyjnych[5], to może najlepiej jest potraktować normę wykluczającą zabicie innej osoby „bez dania *jakiejś specjalnej* racji", i tylko *dopuszczającą* jej zabicie w pewnych szczególnych okolicznościach, na sposób *par défaut,* tzn. nie wynajdując *żadnych* takich okoliczności. Jest to znowu wybór, tak jest; ale jak, „rozumowo", „obalić" ten wybór, nie odwołując się do innego *wyboru?* Czyż obok podziwianego przez prof. Wolniewicza *postanowienia* „skoro przyszło umierać, no to już! ", któremu ktoś inny wychodzi naprzeciw, nie stoi, *logicznie* rzecz biorąc, *postanowienie* „skoro przyszło cierpieć, zanim się umrze, no to już!" oraz postanowienie innej osoby, by pomagać tylko w realizacji takiego planu (np. przez powodowanie jakiejś, ograniczonej, ulgi w cierpieniu)? [6].

że mamy tu do czynienia nie po prostu ze świadomością *śmierci,* lecz ze *świadomością* śmierci. Czy nie będzie właściwiej powiedzieć, że jest to tylko cząstka niezwykłej natury osobowej człowieka, jego mowy nade wszystko, a wraz z nią poznania skończoności i nieskończoności?

[5] Sam byłem wielokrotnie adresatem takiego, dającego się rzeczywiście zrozumieć jako autentyczne, wezwania w ciągu kilku miesięcy poprzedzających śmierć pewnej osoby, w której pielęgnowaniu pomagałem (a w okresie tym dość ewidentnie doszło do Wolniewiczowskiego „sponiewierania").

[6] W tekście prof. Wolniewicza widzimy wiele werbalizacji oczywistych jego *wyborów* - w stylizacji *faktualnej.* „nikt *nie ma prawa* [podkr. moje - A. B.] zabraniać tego *[scil.* eutanazji] innym", „nie ma *rozsądnych* [podkr. moje - A. B.] argumentów przeciw dobrowolnej eutanazji", „nie każde życie jest życia warte", „nie ma wtedy większego znaczenia, czy potrwa trochę dłużej, czy krócej" itd. Ale jest tam też wypowiedź uderzająco trafna: „Zwolennicy eutanazji i jej przeci-

Takie motywacje antyeutanazyjne są kompletnie niewspółmierne z opisaną wcześniej motywacją proeutanazyjną: żadnego „przelicznika", który by przyznał niejako ponad głowami adwersarzy jednemu z nich przewagę, nie da się dla tak wichrowatych linii argumentacji (raczej: zachęcania) skonstruować.

Dlatego nieporozumieniem jest wiara w to, że postęp w zdobywaniu serc dla rozwiązań eutanazyjnych ma jakikolwiek korelat w postaci słabnięcia typowej motywacji antyeutanazyjnej; „matematyczne" zaś zastąpienie jednej z tych motywacji drugą jest w ogóle nieziszczalną mrzonką. Bo z żadnych prawd przyrodniczych czy „naukowych", o których z taką entuzjastyczną emfazą mówi prof. Wolniewicz, *nie wynikają,* jak sam Profesor, choćby w ślad za Moore'm, wie lepiej ode mnie, żadne upodobania (przy czym ów „brak wynikania" jest sprawą logicznej różnokategorialności odpowiednich zdań, nie: incydentalnego doboru *tych lub innych* konkretnych zdań z wchodzących w grę kategorii). O jakimkolwiek „rozumowym" tryumfie postawy proeutanazyjnej nad antyeutanazyjną, tak samo oczywiście jak o tryumfie odwrotnym, nie może być, ze względów czysto logicznych, mowy.

Najsensowniejszy sposób działania zwolenników eutanazji (najsensowniejszy z ich własnego punktu widzenia) polega na *pozytywnym* odwoływaniu się do tego, co tradycyjnie do rozwiązań eutanazyjnych skłania: do współczucia dla siebie i innych w momentach wielkiego cierpienia. Na tej drodze można uzyskać pewne sukcesy. Natomiast *atak* na pozycje antyeutanazyjne jest kompletnie nieskuteczny, bo się tych pozycji w ogóle nie ima. Decydującego rozstrzygnięcia na rzecz *którejkolwiek* z omawianych opcji *w skali globalnej,* wbrew temu, co pisze prof. Wolniewicz, głoszący rychłe nadejście ery niepodzielnego panowania „religii eutanazji", nigdy nie będzie.

Na koniec jeszcze tylko krótka refleksja na temat źródeł tak silnej i powszechnej tendencji do tego, by dyskusję o sprawach moralności (i ogólniej, o różnych opcjach, czasami nawet czysto indywidualnych) prowadzić z poczuciem, że się idzie w kierunku *jednoznacznego* rozstrzygnięcia o charakterze „rachunkowym", i w odpowiadającym temu „impetycznym" stylu, tzn. w stylu pełnym podenerwowania i napięcia, kiedy to trwającą przeciwstawność postaw traktuje się jako dowód po prostu „niedojrzałości" strony przeciwnej (a tak można scharakteryzować między innymi tonację rozważanego tu tekstu prof. Wolniewicza).

Są trzy okoliczności, które sprawiają, że ten dość dziwny przy pierwszym wejrzeniu (i sam w sobie skłaniający może do irytacji) fenomen zemocjonowania dyskutantów rozprawiających o postawach okazuje się ostatecznie

wnicy to są ludzie *innej wiary"* [podkr. Autora],

w dużej mierze zrozumiały; w tej mierze nie powinien też wywoływać przesadnych emocji.

Po pierwsze, chodzi o to, że kwalifikacja „tak jest dobrze" lub „tak jest źle" ma w gruncie rzeczy *istotnie* charakter stwierdzenia *analitycznego* (choć entymematycznego), mianowicie analitycznego *w stosunku do przyjętego punktu widzenia i przyjętych opcji;* co więcej, niemal zawsze wypowiedzi te są *analitycznie* prawdziwe; inaczej jest jedynie w rzadkich wypadkach przygodnych zmyłek lub świadomego wprowadzania w błąd. To tylko owe *wcześniej* przyjęte opcje są *nieredukowalnie różne,* co jest niestety okolicznością, która często umyka naszej uwadze, choć ostatecznie zmienia ona w sposób radykalny naturę wypowiedzi oceniających w stosunku do wypowiedzi o charakterze logicznym lub faktualnym, nawet jeżeli te pierwsze (oceniające) są, jak się powiedziało, analityczne.

Po drugie, upodobania, które się artykułuje w propagandzie swej linii, są przeważnie niezwykle rozpowszechnione, a niekiedy nawet do tego stopnia powszechne, że choć mają one naturę zasadniczo różną od rzeczywiście *wspólnego* wszystkim w sposób *niekwalifikowany* zasobu prawd logicznych (w szerokim sensie tego wyrażenia), przypominają jednak do złudzenia te ostatnie.

Po trzecie wreszcie, impet, z jakim się chce dotrzeć do świadomości osób nie podzielających aktualnie naszych opcji, jest o tyle sensowny, że nawet całkowicie przeciwstawne skłonności, w odróżnieniu od sprzeczności logicznych, mogą być, i bardzo często bywają, właściwe naraz tym samym osobom; jakaś więc szansa na sukces ataku zawsze pozostaje. A analityczna prawdziwość naszych wypowiedzi oceniających pobudza do krzyku w ten sam sposób, co prawdziwość przysłowiowego zdania „2x2 = 4" w zderzeniu z czyimś, jak się wydaje, nieżartobliwym obstawaniem przy tezie „2x2 = 5". Bo próba wyjścia poza autentyczną *konieczność jest* krokiem w przepaść: tak się składa, że naszą zwykłą reakcją jest tu krzyk.

Niemniej szansa sukcesu, o której wspomniałem, to właśnie *jedynie szansa:* „a man convinced against his will is of the same opinion still". Do obserwacji zawartej w tym aforyzmie dobrze jest dostosowywać swój sposób oddziaływania na innych. Dobrze *o tyle, o ile* cenimy spokój swój i innych.

* *
*

Dopisek

Jak wspomniałem wyżej, dla spojrzenia na główny problem, jaki chciałem podnieść w związku z artykułem prof. Wolniewicza, bardzo instruktywne może być zapoznanie się ze stanowiskiem Bohdana Chwedeńczuka; pozwolę

więc sobie dodać na końcu krótką refleksję poświęconą temu, w jakiś sposób pokrewnemu wobec poglądów prof. Wolniewicza, stanowisku.

Bohdan Chwedeńczuk w artykule *O wartości argumentów przeciw eutanazji* („Życie" 19-20 X 1996, s. 5) twierdzi wprost, że opcja antyeutanazyjna może mieć tylko *pobudki* (np. religijne), a nie argumenty, bo te ostatnie z natury obracają się w kręgu wiedzy, podczas gdy odwołania się np. do woli Stwórcy pozostają poza sferą wiedzy, żadnych zaś autentycznie poznawczych odwołań nie da się znaleźć. Trzeba jednak pamiętać o korelatach *obrazów* religijnych, korelatach, które należą właśnie niepodważalnie do wiedzy, co więcej, do wiedzy o faktach koniecznych, takich jak sama wiedza, mowa oraz istnienie i natura osób. Więcej mówiłem na ten temat w artykule pt. *Świętość jakości życia?* („Przegląd Humanistyczny" 2, 1996).

Zabieg czysto werbalny odmawiający *miana* „argumentu" temu, co tak jest idiomatycznie nazywane, nie może być skuteczny w argumentacji mającej na celu wykazanie braku uargumentowania jakiejś opcji, w tym wypadku opcji antyeutanazyjnej. Nade wszystko jednak *wszelkie* „argumenty" w sporach o postawy są właśnie *pobudkami,* ponieważ w żadnym fakcie innym niż czyjaś wola nie jest zawarta owa wola (natomiast w dedukcji twierdzeń o faktach „argumenty" już te twierdzenia zawierają i w tym sensie spełniają tam zasadniczo inną rolę; mimo to nazwę *argument* stosuje się w obu dziedzinach i nie warto o to kruszyć kopii).

Chwedeńczuk słusznie zwraca uwagę na to, że każdej normie naczelnej (ja bym tylko powiedział: każdej normie) „możemy przeciwstawić jej przeciwieństwo". Ale do tego dodaje, że istnienie przeciwieństwa normy „Nie będziesz wpływał na trwanie czyjegoś życia! ", a mianowicie normy „Niekiedy zabijaj! ", „skutecznie zagradza drogę do bezwzględnego zakazu zabijania", nie widząc jak gdyby, że, zgodnie z tą samą logiką, istnienie przeciwieństwa tego przeciwieństwa, czyli właśnie normy przed chwilą przytoczonej na pierwszym miejscu, „skutecznie zagradzałoby drogę do (przez Chwedeńczuka uznawanego za definitywnie wywiedzione) *dopuszczania* zabijania w pewnych wypadkach". Prowadzi to do dziwacznej konsekwencji: zgodnie z wypowiedzią autora, w ogóle nie moglibyśmy mieć żadnych regulacji prawnych. Prawda jest inna: na zakazy i przyzwolenia nie ma żadnej recepty „naukowo wywodliwej". Zagrodzić drogę jakiejś normie prawnej czy obyczajowej można, ale nie na drodze spekulacji logicznej (poza czysto porządkowymi przypadkami uzgadniania norm niższego rzędu w ramach jakiegoś skądinąd przyjętego systemu).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

DOPEŁNIACZ I STYL

W jednym tylko punkcie replika prof. Bogusławskiego skłania mnie, by odezwać się ponownie. Chodzi o błąd stylistyczny, jakim jest iteracja dopełniacza. (Oczywiście rzeczownikowego, nie przymiotnikowego czy zaimkowego.) Pisze on: „w pewnych sytuacjach trudno jest znaleźć cokolwiek, co by mogło zastąpić wyrażenie nawet z kilkoma dopełniaczami". I na dowód zadaje „małe ćwiczenie": co zrobić z frazą „ochrona zdrowia mieszkańców Polski" lub z frazą „problemy ochrony zdrowia mieszkańców Polski".

Jak jest ogólnie, rozstrzygać tu nie będziemy. Są zapewne przypadki, gdzie iteracji uniknąć się nie da - i nie jest to nawet potrzebne, gdyż nas tam ona nie razi. Przykładem może być „aerodynamika lotu ptaka". Natomiast uniknięcie jej w podanych przypadkach ćwiczebnych nie wydaje się specjalnie trudne. Oto ich ekwiwalenty bez iteracji: „ochrona zdrowia w Polsce", oraz Jak chronić w Polsce zdrowie jej mieszkańców". Obie parafrazy są ściśle równoważne swoim oryginałom: kto mówi o „ochronie zdrowia mieszkańców Polski", ten mówi o „ochronie zdrowia w Polsce" - i odwrotnie; a kto pyta o „problemy ochrony zdrowia mieszkańców Polski", ten pyta Jak chronić w Polsce zdrowie jej mieszkańców" - i odwrotnie. Czy zachodzi tu ścisła identyczność sensu, ustalić nie sposób wobec braku Jakichkolwiek jasnych jej kryteriów. A zakwestionowany przeze mnie tytuł *Świętość jakości życia?* ma parafrazę bezspornie chyba równoznaczną: „czy jakość życia jest świętością? ". Po cóż więc iteracja, zwłaszcza że w tytule razi podwójnie.

Sprawa nie jest błaha, bo pleni się szeroko taki właśnie styl „rzeczownikowo-dopełniaczowy", w którym z upodobaniem zastępuje się czasownik i przymiotnik rzeczownikiem, a przyimek i przesłówek - dopełniaczem. Odpychający ten styl określa się zwykle jako „kancelaryjny". Za jego ekspansją stoi rozpełzający się dziś wszędzie i przeróżnymi drogami etatyzm: duch i władza kasty urzędniczej, narzucającej społeczeństwu cywilnemu swój sposób mówienia i myślenia - i utwierdzającej tak swoją w nim dominację. (Z biurokratyzacją nauki styl ów przenika już nawet do humanistyki.)

Do najwybitniejszych cech etatyzmu należy żywiołowa niechęć do brania odpowiedzialności za słowo, a stąd gustowanie w wypowiedziach jak najmniej jednoznacznych. Jednym ze stylistycznych instrumentów uwieloznaczniania języka jest właśnie iteracja dopełniacza, zacierająca skutecznie związki logiczne między członami takiego wielo-dopełniaczowego nazwania.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

POLEMIKI I DYSKUSJE

ROMANA KOLARZOWA
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

JAK BRZYDKO BYĆ NATURALISTĄ

Pod niewinnym tytułem *O pewnej wersji naturalizmu antropologicznego* pomieścił Paweł Okołowski frontalny atak na Zygmunta Baumana („Edukacja Filozoficzna" 22/1996). Wprzęgnął do tego dość potężną aparaturę sylogistyczną - a wszystko po to, żeby powiedzieć, iż nie lubi naturalizmu. Co każdemu wolno, akurat tak samo, jak nie kochać metafizyki. Nie ofiaruję się prof. Baumanowi za adwokata, bo - skoro zarzutem koronnym jest jego naturalizm - nie widzę po temu najmniejszej potrzeby. Tym chętniej za to przeczytam jego dotąd pominięte książki: żeby na własną rękę wyśledzić, ile też w nich implicytnego naturalizmu; dotąd zdawało mi się bowiem, że socjologią to jednak nie jest. Tutaj dociec bym raczej chciała, czemu to inkryminowane stanowisko ma być traktowane jak jakaś wstydliwa choroba?

Dobrowolnie przyznaję się do pewnego ograniczenia. Otóż doszłam do filozofii z „balastem" wykształcenia zawodowego i z ugruntowanymi zainteresowaniami bardzo odległymi od kanonu humanistyki. Stało się tak, ponieważ roztrząsanie „spraw ducha" z równoczesnym deprecjonowaniem wszystkiego, co - mocą przyjętego aksjomatu - „nieduchowe", budziło potrzebę zachowania jak najdalej posuniętej ostrożności. Jakiejś osobniczej właściwości zawdzięczam zdecydowaną odporność na uroki metafizyki, w każdym razie tej europejskiej. Toteż nie widziałam i nie widzę nic zdrożnego w rozsądnej opcji naturalistycznej; rzeczy tak się nawet mają, że bodaj naturalizm naiwny (by nie rzec „pierwotny"), skażony jeszcze potężnie mechanicyzmem, budzi mój mniejszy opór niż np. teologia moralna.

Jak rozumieć naturalizm? Paweł Okołowski nic o tym nie wspomina, pozwolę więc sobie użyć jego sposobu dobywania z cudzych tekstów ewentualnych treści domyślnych. Z *O pewnej wersji...* wynika, że ma to być przekonanie odmawiające miejsca „wartościom wyższym" i redukujące ludzką specyfikę gatunkową do trywialnie rozumianego utylitaryzmu. Było tak, było; aliści od tych czasów zmieniło się nieco - o tyle, że jakoś brak chętnych do kwestionowania „potrzeb wyższych". Tyle tylko, że naturalista (a raczej neonaturalista) uznaje je właśnie za potrzeby naturalne. Co więcej, zauważa, że owe potrzeby wyższe bynajmniej - choćby w sferze emocjonalnej - nie są właściwością ani przywilejem jednego gatunku. Ma za uroszczenie (i potrafi wskazać, czemu - choć zajęłoby to strasznie dużo miejsca) mniemanie, że inteligencja - zarówno „rozumowa" jak i „emocjonalna" - to jest właści-

wość wykraczająca poza porządek naturalny. I że należytemu jej rozważaniu nieodzowne jest ustanowienie porządku „antynaturalnego". Porządek taki ma (naturalista) za rezultat **redukcji,** przeprowadzonej dla **uproszczenia** badań domeny specyficznie ludzkiej. Godzi się z tym, że trudno, można być humanistą bez pojęcia o naukach przyrodniczych, wszelako naturalista w humanistyce na takie ułatwienie nie może sobie pozwolić.

Rozeznanie w „naturze natury" cokolwiek się zmieniło. Na tyle przynajmniej, żeby nie pomijać przynajmniej tego, co o naturze wiemy za sprawą Lorenza, Leyhausena i Eibl-Eibesfeldta z jednej strony, tudzież Freuda, Lacana, Bettelheima z drugiej; i całej angloamerykańskiej szkoły antropologicznej na dodatek. A jeszcze trzeba choć napomknąć o neurofizjologii... Wiemy tedy przynajmniej tyle, że jakkolwiek by nam to nie w smak było, do tej natury należymy. I - co gorsza - bez jej wyposażenia do żadnych przejawów „duchowości" nie bylibyśmy zdolni. Wszelako z tej to przyczyny, że nam takie parantele nie w smak, staramy się je rozmaitymi wybiegami intelektualnymi zacierać. Na przykład pusząc się, że świat zwierzęcy działa wedle reguł utylitarnych, a my nie - my realizujemy wartości wyższe, przekraczające porządek naturalny, więc rozpoznawalne dzięki również pozanaturalnym dyspozycjom. My jedyni jesteśmy uduchowieni i zdolni zmierzać do wieczności.

I co dalej? Ano nic, poza tym, że przyjrzawszy się (w tym wypadku) stosownym strategiom, widzimy wyraźnie ich... utylitaryzm. Miłość bliźniego jest wzniosła i piękna, tym bardziej, że „długofalowo" licząc, jest też szalenie opłacalna. Jakoś nie widać, w czym to bardziej „uduchowione" niż solidaryzm naturalistyczny. Słynny „zakład" Pascala nawet nie stara się woalować charakteru utylitarnego.

Z zasadą przyjemności też nie lepiej; toż ostatecznym celem nawet najbardziej wyszukanych wyrzeczeń jest otrzymanie nagrody, która wszystkie znane uciechy przewyższa. Ba, długo niezbędnym elementem wyobrażenia szczęścia wiecznego była **możność oglądania** męki potępionych. Taka koncepcja szczęścia doskonałego została uznana za bardziej prawdziwą od apokatastazy Orygenesa. Pytanie - czy „prawdziwsza" oznacza to: lepiej (dokładniej) odzwierciedlająca stan opisywany, czy lepiej **zaspokajająca** oczekiwania z tym stanem związane, pozostaje nierozstrzygnięte z braku możliwości udzielenia zobowiązującej odpowiedzi na jego część pierwszą. Pozostaje domniemywać, że wyobrażenie to miało *satysfakcjonować* jakieś „duchowe potrzeby". Jak widać, działanie dla zaspokojenia potrzeby przyjemności można zakamuflować, samą zaś potrzebę odłożyć - ale nie wyeliminować. Taka natura. Pozostaje tylko wątpliwość, jak często, gdy mowa o „prawdziwości metafizycznej", ma się do czynienia z kryptoutylitaryzmem i dostarczaniem gratyfikacji (może być, że i zastępczej) potrzebom ani wzniosłym, ani niewinnym.

Skoro przychodzi mówić o naturze, trzeba zauważyć, że dawno temu zdezaktualizował się jej obraz kartezjański. Co najmniej od prac Juliana Huxleya wiadomo o rytualizacji zachowań (a więc o tworzeniu kodów symbolicznych) jako formie komunikacji wewnątrz wielu gatunków; nawet bez zagłębiania się w etologię czy zoopsychologię, tylko na podstawie wiedzy sprzed przeszło sześćdziesięciu lat można zorientować się, że mechanistyczna (i utylitarystyczna) analogia, mająca być kluczem do rozumienia przyrody, jest co najwyżej wytrychem. Twierdzenie *animal non agit, agitur* nie jest twierdzeniem prawdziwym. Taką samą wartość ma przeświadczenie (za pewnik tu i ówdzie uchodzące), żeśmy są duch, wolna wola i kultura, a neurotransmitery i hormony to są jakieś ciemne i niegodne sprawki.

Wszelako jest to ten rodzaj wiedzy, który humanistyka nie dość że ignoruje, to jeszcze *a priori* traktuje jako zamach na swoją cześć. Jeśli cokolwiek z tego świętego oburzenia pojmuję, to tyle, że owa cześć jest utożsamiana z dezynwolturowo traktowanym prawem do tworzenia dowolnych (byle - w miarę możności - logicznie spójnych) fantazji w intencji wykazania jakościowej wyższości gatunku ludzkiego. Można i tak, tylko wtedy lepiej się nie zdumiewać, że znajdą się tacy, co będą nader nieufnie traktować rezultaty takich „operacji poznawczych". Bodaj dlatego, że redukcjonizm humanistyczny i metafizyczna deprecjacja fizykalności mogą być równie odpychające i toporne, jak prymitywny materializm.

Wdając się w szczegóły tekstu *O pewnej wersji...,* przyznaję, że mocno mnie ujęły rozważania o „naturze ludzkiej w ogóle". Jest tak, że o substancji (osobie ludzkiej) chcielibyśmy coś wiedzieć. Jeśli jednak przyjmiemy, że jest to „ogół tkwiących w kimś możliwości zachowań", które mogą, ale nie muszą wszystkie się ujawnić, to możemy „w ogóle" coś powiedzieć tylko o tych ujawnionych. O tym, co nieujawnione, nie wiemy nic; nawet tego, czy „w ogóle" jest coś niejawnego. Na jakiej zatem podstawie możemy tworzyć sobie pojęcie o „uniwersalnej naturze ludzkiej", skoro całkiem to być może, że jakaś część jej potencjalności jest zupełną niewiadomą (jeśli jest), a inna tylko wydaje się znana? Do tego opisane relacje pomiędzy „naturą ludzką w ogóle" a „osobą ludzką" są tego rodzaju, że wprawdzie istotnie nie widać potrzeby likwidowania kategorii „osoba ludzka", ale - dla odmiany - nie widać żadnych przeszkód dla utworzenia kategorii, dajmy na to, „persony animalnej"; stosownej przynajmniej wobec naczelnych i zaliczanych do ssaków komensali.

Zauważmy, że co jedna szkoła filozoficzna czy teologiczna, to odmienny pogląd na „naturę ludzką w ogóle"; mam mocne podejrzenie, że (na tym gruncie) tyle o niej wiemy, ile wymyśliliśmy. Toteż walorów poznawczych tej kategorii pojęciowej upatrywałabym przede wszystkim w wielostronnej (ale nie metafizycznej) analizie treści, zawartych w wyobrażeniach (czy też kon-

kretyzacjach) tego pojęcia. Mówiąc brutalnie, można przyznać metafizyce walory poznawcze, o ile uczyni się ją przedmiotem analizy; nie widzę natomiast powodów - i Paweł Okołowski nie potrafi mi ani jednego podsunąć - żeby nadal traktować ją jako naukę. Owszem, skłaniam się po lekturze jego artykułu do przypuszczenia, że można znaleźć (zwłaszcza za pomocą metod scholastycznych) nie mniej przekonujące racje do honorowania w charakterze nauki alchemii i astrologii.

Jeszcze piękniej wypadły rozważania o różnicy między etyką abstrakcyjną i konkretną. Jeśli etyka abstrakcyjna jest „nie po to, żeby ją realizować, (...) lecz po to tylko, żeby nie realizować odpowiedniej antyetyki", to pozostaje mocno niejasne, kto mianowicie miałby realizować tę antyetykę, skoro nie ma komu realizować etyki? Z tego, że pewien zbiór norm nie jest spełniony nie wynika przecież, że w jego braku byłby spełniany jakiś inny. Ryzykowałabym raczej domniemanie, że niespełnialność norm A wskazuje na niespełnialność każdego zbioru, który zastąpi A.

Kusi mnie postawienie naiwnego pytania, dotyczącego egzemplifikacji pojęcia etyki i antyetyki. Skoro istnieje norma *nie zabijaj* i nie jest przestrzegana, to co by się zmieniło, gdyby - pod nieobecność tej normy - pojawiła się „antynoma" *zabijaj do woli,* która także nie byłaby przestrzegana? Atoli w perspektywie niemetafizycznej problem przestaje być scholastycznym ćwiczeniem; norma *nie zabijaj* nie tylko nie jest przestrzegana, ale i samo jej istnienie **nie koliduje** z „antynormą" *zabijaj do woli.* Obie można pogodzić tak, jak przez wieki czyniła to etyka praktyczna, odwołując się zresztą do sankcji metafizycznych. Zabieg jest bardzo prosty: wystarczy określić grupy **wykluczone** spod ochrony normy - i już wiadomo, gdzie można bezkarnie - a w pewnych okolicznościach (relatywizm!) nawet nie bez nadziei na nagrodę, także „wyższego rzędu" - postępować tak, jakby miała być spełniona „antynomia".

Procedura wykluczania jest doniosła również dlatego, że jej analiza pozwala ustalić właściwy zakres pojęcia „uniwersalności" danej etyki normatywnej, tzn. zrekonstruować uniwersum, do którego jej reguły się odnoszą; co jest o tyle ważne, że pozwala unikać nazbyt prostodusznego interpretowania „uniwersalności" jako „bezwzględnej powszechności". Że się metafizycy współcześnie tą operacją nie chwalą i niespecjalnie starają się demonstrować biegłość w jej użyciu, to akurat naturaliście nietrudno zrozumieć - ostrożność ta wskazuje bowiem, że i w sferach na wskroś duchowych silny jest instynkt samozachowawczy.

Spokojnie dopowiem jeszcze (być może w duchu Baumana), że etyka normatywna (a raczej etyki normatywne) mogą być używane do „osłaniania" zachowań całkiem z nimi sprzecznych. Trywialnym przykładem jest „aksjologicznie poprawna" interpretacja obecnych w naszej historii ludobójstw; rze-

czywiście, *misja cywilizacyjna, krzewienie wartości, obrona naturalnego (!) porządku* - to brzmi naprawdę godnie. Sam Paweł Okołowski, wspierając się Pascalem, *implicite* podaje takie właśnie zastosowania etyki normatywnej.

Przy tej okazji pozazdrościłam autorowi niezachwianej pewności, że są ludzie „substancjalnie źli" oraz podobnie dobrzy... Mimo całą wygodę takiego myślenia (pięknie jest nie wątpić, gdy pojawi się jednostka patologicznie zła, że nie ma winnych, poza „skażoną" substancji, nie kwapiłabym się go podzielać. Niekoniecznie przecież naturalizm łączyć się musi ze skrajnym determinizmem, zaś między nami naturalistami wszelkie doniesienia o „odkryciach genów zbrodni" traktuje się mocno sceptycznie. W każdym razie o „substancjalnym" (czy też genetycznym) zdeterminowaniu ku złu nic pewnego nie wiadomo; znacznie więcej natomiast można powiedzieć o skutkach postawy wyższościowo-roszczeniowej, napędzanej wyobrażeniami metafizycznymi, jak również z nich zrodzonymi frustracją i resentymentem.

Przede wszystkim jednak każda etyka normatywna może być stosowana do dyskredytacji etyk ościennych czy też konkurencyjnych jako „antyetyk" - to znaczy szatańskich knowań, którym (rzecz jasna, że w imię samych świętych ideałów z *naszej* etyki wziętych) odpór dać należy. W razie potrzeby ogniem i mieczem, i tak, żeby kamień na kamieniu nie został. A wtedy nastanie jedna prawda i święty spokój.

Nie jest to hipoteza stworzona dla dostarczenia mocnych wrażeń. Tak już w tej naszej kulturze z niebotycznie rozdętym duchem (to Kundera, nie ja) bywało. Z przygnębiającą regularnością - od walki o jedną prawdę do triumfu następnej jedynej prawdy. Walki i triumfy mają swe ofiary. Z perspektywy metafizycznej nie jest to może nazbyt wyraźnie widoczne, aczkolwiek zdawać by się mogło, że samo istnienie „zwycięzców" i „triumfatorów" domaga się istnienia również „pokonanych" i „upokorzonych". Oraz że ta ontologiczna konieczność w wymiarze rzeczywistym miała wszystkie właściwości horroru. Toteż nie jest niczym nadzwyczajnym, że dotknięci takim doświadczeniem są dalecy od zachwytu dla „wyższego" usankcjonowania wspomnianego biegu rzeczy.

Stanowczo za łatwo pomija się, że porządki metafizyczne miewają aż nadto konkretne odwzorowania doczesne. Ściślej, że koncepty przedstawiane jako „porządki wzorcowe i obligatoryjne" oddziałują na „ciągi życia" społeczności i jednostek. Widać to w pośpieszności, z jaką podnosi się „horror" istnienia bez metafizyki i łączy ją z zatrważającym ignorowaniem horroru historii, zdeterminowanej przez konkretny typ metafizyki. Naturaliście pozostaje mieć nadzieję, że instynkt samozachowawczy przynajmniej pozwoli nam sprokurować sobie mniej toksyczną metafizykę, skoro już koniecznie chcemy zachować ten rodzaj ekwilibrystyki intelektualnej.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

STANISŁAW BUTRYN
IFiS PAN

PROBLEM STRUKTURY MATERII W ŚWIETLE FIZYKI WSPÓŁCZESNEJ

Poznanie struktury materii jest warunkiem koniecznym zrozumienia czym jest materia. Ale niektórzy uczeni uważają nawet, że wiedza o strukturze materii ma również konsekwencje szersze, wpływające na ludzkie życie. Np. Werner Heisenberg wskazuje, że filozoficzne wyobrażenia o materii odgrywają wielką rolę w ludzkim życiu, że „... na społeczeństwo europejskie podziałały one jak bez mała materiał wybuchowy i może podziałają jeszcze w ten sam sposób w innych częściach świata... ". W stwierdzeniu tym jest wiele przesady. Wprawdzie Heisenberg, mówiąc o „wybuchowym" działaniu na społeczeństwo europejskie filozoficznych wyobrażeń o strukturze materii, ma na myśli materialistyczno-dialektyczną koncepcję struktury materii, ale fakt ten może go usprawiedliwiać jedynie częściowo. Albowiem takie właśnie działanie na społeczeństwo europejskie miały nie akurat głoszone przez materializm dialektyczny poglądy na strukturę materii, lecz całokształt tej filozofii, a w szczególności stworzona przez nią koncepcja rzeczywistości społecznej.

Problem struktury materii jest wielce złożony i wieloaspektowy. Wyrazem jednego z najbardziej istotnych aspektów tego problemu jest, moim zdaniem, istnienie dwóch przeciwstawnych stanowisk w odwiecznym sporze filozoficznym o to, czy materia jest ciągła, nieskończenie podzielna, czy też istnieją najbardziej podstawowe, absolutnie niepodzielne, elementarne składniki jej struktury. Zbadanie zasadności tych stanowisk w świetle współczesnej wiedzy fizycznej o strukturze materii, jest zadaniem niniejszej pracy.

W myśli europejskiej jako pierwsza pojawiła się idea, że tworzywo rzeczywistości ma charakter ciągły. Była ona wynikiem teoretycznego uogólnienia pierwszych prób zrozumienia natury świata otaczającego człowieka oraz wyjaśnienia genezy realnych przedmiotów i zjawisk. Rezultatem tych prób był pogląd, że wszystko co istnieje, wywodzi się z jakiejś jednej substancji - pramaterii. Pramaterię rozumiano w sposób mitologiczny, jako istniejące odwiecznie bierne, pierwotne tworzywo, z którego, w wyniku działania jakiegoś bóstwa, wyłoniła się cała różnorodność postrzeganych przez człowieka przedmiotów i zjawisk. Starożytni Grecy początkowo nadawali

[1] W. Heisenberg: *Ponad granicami.* Warszawa 1979, s. 196.

pramaterii postać pierwotnego chaosu stanowiącego bezkształtną, bezpostaciową podstawę istniejącego świata. Oczywiście, tak rozumiana pramateria musiała być ciągła i nie mogła mieć struktury wewnętrznej, albowiem nieciągłość i struktura byłyby niezgodne z absolutną plastycznością pramaterii i jej nieskończoną zdolnością do przemian.

Spór o strukturę materii w filozofii. Idea ciągłości została przejęta przez pierwsze filozoficzne koncepcje materii, nadające jej postać obdarzonej wewnętrzną aktywnością zasady wszechrzeczy („arche"), z której w sposób naturalny, to znaczy wskutek działania jej własnych sił, wyłoniły się wszystkie różnorodne przedmioty i zjawiska materialne. Koncepcje takie stworzyli filozofowie ze szkoły milezyjskiej: Tales, Anaksymander i Anaksymenes.

We wszystkich tych koncepcjach materia jest ciągła, a gdy ma postać „materii jako takiej", materii w ogóle, prazasady wszechrzeczy, która nie przekształciła się w cokolwiek różnego od wody - w przypadku koncepcji Talesa, w cokolwiek różnego od powietrza - w przypadku koncepcji Anaksymenesa, czy w jakąkolwiek konkretną formę materii - w przypadku koncepcji Anaksymandra, wówczas jest także amorficzna, bezstrukturalna. Wprawdzie w koncepcji Anaksymandra mówi się o „strukturze powietrza", ale stwierdzenie to jest bezpodstawne, gdyż powietrze wówczas, gdy ma postać „materii jako takiej", to znaczy gdy jest rozłożone równomiernie, jest niewidzialne, a więc nie można stwierdzić czy ma jakąkolwiek strukturę. W koncepcjach tych struktura materii pojawia się w wyniku przemian pramaterii. Przemiany te mają charakter bądź to nieokreślonego procesu „wyłaniania się" przedmiotów i zjawisk z prazasady wszechrzeczy, jak w przypadku stanowisk Talesa i Anaksymandra, bądź to polegają na czysto mechanicznym jej zgęszczaniu się lub rozrzedzaniu.

Ale starożytni filozofowie greccy odkryli fakt, który zdawał się przeczyć idei ciągłości. Legł on u podstaw koncepcji przeciwstawnej w stosunku do tej idei, a mianowicie teorii atomistycznej. Jej twórcą był Leukippos, zaś faktem, który podobno nasunął mu myśl o atomistycznej strukturze materii były ruchy drobniutkich cząsteczek pyłu w smudze silnego światła słonecznego. W odróżnieniu od dotychczasowych koncepcji przedstawiających materię jako byt bezstrukturalny, ciągły, dający się dzielić w nieskończoność, którego każda cząstka jest zmienna i dysponuje nieograniczonymi wprost możliwościami do przeobrażeń, Leukippos twierdził, że istnieją znajdujące się w ciągłym mchu, ostateczne, pierwotne, niepodzielne i niezmienne najmniejsze cząstki materii, które nazwał atomami. Materia nie jest ciągła, lecz ma strukturę atomistyczną. Teorię Leukipposa przejął jego uczeń Demokryt, który rozwinął ją i wzbogacił.

Atomiści przyjęli, że istnieje granica podzielności materii. Czemu miało służyć to założenie? Niels Bohr tak pisał w tej sprawie: „Filozofowie staro-

żytni (...) przyjmując granicę podzielności materii, usiłowali znaleźć podstawę do zrozumienia cech trwałości w zjawiskach przyrody, tak przecież różnorodnych i zmiennych”[2]. Natomiast zdaniem Grzegorza Białkowskiego, „idee atomistyczne powstały po to, aby wyjaśnić zmienność, ale i oddziaływanie ciał i substancji, w tym także oddziaływanie na nasze zmysły. Atomy były pomyślane jako różnokształtne, przy czym ich postać miała mieć związek z rodzajem substancji, na którą się one składały. Miały się one poruszać w próżni, pojętej jako rzeczywiste nic, a oddziaływania atomów miały mieć charakter wyłącznie kontaktowy. Ponieważ zaś atomy miały być doskonale sztywne, w ich oddziaływaniach rolę mogła odgrywać tylko geometria ich kształtów; forma przestrzenna, w której atomy istniały, determinowała ich oddziaływania. I nic w tym dziwnego: ówczesna matematyka dysponowała tylko geometrią jako możliwym językiem dla rodzącej się fizyki”[3].

Jak widać, są to dwie różne interpretacje celów, jakim miało służyć stworzenie atomistycznej koncepcji struktury materii. Jednakże nie wykluczają się one wzajemnie, lecz mają charakter komplementarny. Każda z nich zwraca uwagę na inne istotne własności wyjaśniające koncepcji atomistycznej. Albowiem koncepcja ta pozwala wyjaśnić zarówno trwałość w różnorodnych i zmiennych zjawiskach przyrody, na co zwraca uwagę Bohr, jak i zmienność oraz oddziaływania wzajemne obiektów materialnych - co podkreśla Białkowski. Trwałość obiektów i zjawisk przyrodniczych ufundowana jest na niezmienności atomów, natomiast zmienność i oddziaływania uwarunkowane są przez wieczny ruch atomów, w toku którego łączą się one i rozdzielają, tworząc coraz to nowe przedmioty i zjawiska oraz powodując zmiany bądź też rozpad wcześniej powstałych przedmiotów i zjawisk. Oddziaływanie obiektów i zjawisk przyrodniczych na ludzkie zmysły polega na przenikaniu atomów ze świata zewnętrznego do organów zmysłowych. Np. obrazy wzrokowe powstają dzięki temu, że od przedmiotów odrywają się cząstki będące ich obrazami i przedostają się do wnętrza oka.

Sądzę, że w interpretacji Białkowskiego szczególnie cenne i interesujące jest dostrzeżenie zależności między pewnymi własnościami, jakie atomiści przypisywali atomom, a stanem ówczesnej matematyki. Okazuje się, że taka własność atomów, jak ich doskonała sztywność, uwarunkowana jest tym, że jedyną rozwiniętą wówczas należycie gałęzią matematyki była geometria, pozwalająca opisywać tylko takie oddziaływania, w których wyłączną rolę odgrywa geometria kształtów oddziałujących obiektów.

Z chwilą stworzenia atomizmu rozpoczął się wspomniany na początku niniejszych rozważań spór o to, czy materia jest ciągła, nieskończenie po-

[2] N. Bohr: *Fizyka atomowa a wiedza ludzka.* Warszawa 1963, s. 126.

[3] G. Białkowski: *Stare i nowe drogi fizyki. U źródeł fizyki współczesnej.* Warszawa 1980, s. 131.

dzielna, czy też istnieją ostateczne, absolutnie niepodzielne elementy jej struktury. Szczegółowe śledzenie całej historii tego sporu z pewnością byłoby zajęciem pasjonującym i cennym poznawczo, ale wykraczałoby poza ramy niniejszej pracy, której zamierzam skoncentrować się na współczesnej, a ściślej mówiąc - dwudziestowiecznej postaci tego sporu. Natomiast skrótowe przedstawienie ważniejszych elementów tej historii może być pożyteczne dla lepszego zrozumienia jego specyfiki i istoty.

Zolennikami idei ciągłości materii i przeciwnikami atomizmu byli Platon i Atystoteles, z uwagi zaś na dominującą pozycję filozofii Arystotelesa w średniowieczu, w epoce tej dominowała również idea ciągłości materii. Ale miała ona swoich zwolenników także w czasach nowożytnych, jak również w naszym stuleciu. Należeli do nich tacy wybitni uczeni jak matematyk Leonard Euler, chemik Wilhelm Ostwald i fizyk Ernst Mach. Euler uważał, że źródła atomizmu tkwią w ograniczoności umysłowej jego twórców i zwolenników, którzy wolą wygadywać największe głupstwa aniżeli przyznać się do swej niewiedzy. Analogiczne stanowisko zajmował Ostwald, który pisał, że wyjaśnianie zjawisk chemicznych za pomocą poglądu o istnieniu atomów jest rzeczą równie głupią, jak wyjaśnianie działania parowozu tym, że w jego wnętrzu ukryty jest koń[4]. W słynnym odczycie *Krytyka materializmu naukowego* Ostwald utrzymywał, że atomizm pozostaje w sprzeczności z niewątpliwymi, ogólnie znanymi i uznanymi prawdami. Jedną z takich prawd jest nieodwracalność przebiegu zjawisk przyrodniczych. Nieodwracalność ta ma świadczyć o tym, że zjawiska te nie dają się wyrazić w równaniach mechaniki, co z kolei wydaje wyrok na materializm naukowy i będący jednym z jego fundamentów atomizm.

Mach był przekonany, że cząsteczki i atomy to tylko „środki ekonomiczne" stworzone przez nauki przyrodnicze do opisu zjawisk. Środki te są zmienne i nie należy im przypisywać realnego bytu. Atom jest tylko tworem umysłu, środkiem przedstawiania zjawisk.

Atomistyczna koncepcja struktury materii początkowo nie zyskała sobie uznania i nie zdobyła szerszego grona zwolenników. Powstała ona bowiem w okresie rozkwitu platonizmu i była ostro zwalczana przez samego Platona, a później przez Arystotelesa. Nawiązał do tej koncepcji i odnowił ją dopiero Epikur, wprowadzając do niej liczne własne modyfikacje. Atomom przypisywał tylko wielkość i kształt. W odróżnieniu od Demokryta nie uważał, że jakości zmysłowe są subiektywne, lecz sądził, że powstają w zespołach atomów. Jednakże najbardziej istotną modyfikacją była jego idea parenklizy - odchylenia spadających atomów od pionu. Idea ta tłumaczyła różnorodność świata i wprowadzała do niego wolność. Idee Epikura, a zatem pośrednio

[4] M. A. Marków: O *prirodie matierii.* Moskwa 1976, s. 67-68.

i Demokryta, spopularyzował Lukrecjusz w poemacie *O naturze wszechrzeczy*. Jednak prawdziwy renesans atomistycznej koncepcji materii nastąpił dopiero w wieku XVII. Uwarunkowany był on postępem w naukach przyrodniczych, a zwłaszcza sukcesami mechaniki w wyjaśnianiu i przewidywniu zjawisk (w szczególności astronomicznych).

Sukcesy te stały się podstawą przekonania filozoficznego, jakoby wszelkie prawidłowości rządzące przebiegiem zjawisk dawały się ostatecznie zredukować do zależności o charakterze mechanicznym i opisać za pomocą praw mechaniki. Z przekonania o jednolitości praw przyrody wynikała z kolei akceptacja atomistycznego poglądu na materię jako na tworzywo jakościowo jednorodne i obdarzone właściwościami wyłącznie mechanicznymi. Warto przy tym podkreślić, że o ile w czasach Demokryta pogląd ten był jedynie nie udokumentowaną hipotezą, o tyle w XIX stuleciu uzyskał poważne uzasadnienie empiryczne w postaci osiągnięć mechaniki, dla której był teoretycznym oparciem.

Jak wskazuje Grzegorz Białkowski[5], w XVII wieku nastąpiło niemal żywiołowe przejście przyrodników i filozofów do atomizmu. Zapoczątkował je jeszcze w sposób ostrożny Francis Bacon, który sugerował, że teoria Demokryta jest albo prawdziwa, albo też przynajmniej pożyteczna dla dowodzenia, gdyż przyjęcie atomów pozwala czy to uchwycić myślą, czy to wyrazić słowami znajdującą się w rzeczach przyrodzoną subtelność natury. Ale za prawdziwego ojca współczesnego atomizmu może słusznie uchodzić Pierre Gassendi. W swym podstawowym dziele *Syntagma* Gassendi pisał: „We wszelkim podziale jest kres pewien, poza który żadna moc natury nie może już dalej dzielić ani zmniejszać. Ostateczne cząstki powstałe z tego podziału nie są punktami ma- tematycznymi pozbawionymi jakiejkolwiek wielkości i jakichś części (...) nazywają się (one) atomami niepodzielnymi nie dlatego, żeby w ogóle nie miały części, ale dlatego, że nie istnieje taka siła w przyrodzie, która by je mogła rozłożyć".

Wielkim zwolennikiem koncepcji atomistycznej był Robert Boyle. Uważał on, że wszystkie ciała zbudowane są z atomów. Odmian atomów jest niewiele. Boyle przypuszczał, że jest ich nie więcej niż dwadzieścia.

Mechanistyczną koncepcję atomistyczną funkcjonującą na terenie fizyki przejął Newton. Atomy pojmował on jako stałe, masywne, twarde, nieprzenikliwe i zdolne do ruchu cząstki stworzone przez Boga i mające takie własności, jakie były najbardziej odpowiednie do celu, dla którego zostały stworzone. Niepodzielność atomów Newton tłumaczył tym, że żadna zwykła siła nie jest w stanie podzielić czegoś, co Bóg uczynił jednym w pierwszym akcie stworzenia.

[5] G. Białkowski: Op. cit., s. 132 i nast.

Współczesna postać sporu o strukturę materii. Na przełomie XIX i XX wieku atomizm został poddany ostrej krytyce i dopiero odkrycie ruchów Browna i ich wyjaśnienie przez Einsteina przyniosło atomizmowi definitywne zwycięstwo, gdyż dostarczyło dowodów empirycznych na rzecz koncepcji atomistyczno-cząstkowej struktury materii. Albowiem „obserwując ruchy Browna widzimy niemal na własne oczy indywidualne atomy i cząsteczki, ponieważ dostrzegamy wpływ wywierany przez nie na ciała makroskopowe”[6]. Bardzo trafną interpretację sytuacji, jaka powstała po odkryciu ruchów Browna podaje Grzegorz Białkowski, który pisze: „Był to ostatni etap walki rozpoczętej przez Leukipposa i Demokryta przed dwoma i pół tysiącem lat. Musimy zdawać sobie sprawę z tego, czym w końcu różni się koncepcja filozoficzna od koncepcji fizycznej atomu. Dopóki atom pozostawał pojęciem na poły hipotetycznym, obciążonym swoim filozoficznym rodowodem, dopóty mógł być i był - odrzucany także na podstawie przesłanek filozoficznych. Okazały się one jednak bezsilne wobec dowodów fizycznych. Atom stał się pełnoprawnym składnikiem pojęciowym fizyki XX wieku”[7].

Od tego momentu atom stał się również podstawowym i, jak się początkowo wydawało, ostatecznym składnikiem struktury materii. Sytuacja taka nie trwała długo, albowiem niebawem okazało się, że atom jest podzielny. Odkrycie podzielności atomu nie oznaczało jednak odrzucenia samego pojęcia atomu. Pojęcie to pozostało nadal ważnym pojęciem fizyki, albowiem atom, choć podzielny i nie będący ostatecznym elementem struktury materii, okazał się jednak ważnym składnikiem tej struktury, gdyż jest on przecież podstawowym, najmniejszym elementem każdego pierwiastka chemicznego.

Pojawił się jednak problem struktury atomu. Pierwszym elementem tej struktury, jaki został odkryty, był elektron, a następnie jądro atomowe. Postęp techniki eksperymentalnej pozwolił stwierdzić, że jądro jest również obiektem złożonym, mającym strukturę wewnętrzną. Odkryto elementy tej strukturu - protony i neutrony.

Jak wskazuje W. I. Kuzniecow[8], uczeni początkowo przypuszczali, że odkrycie elektronu jest związane jedynie z przesunięciem poziomu elementarności do mniejszych obszarów przestrzeni. Sądzili, że niepodzielnych elementów materii należy poszukiwać nie w obszarach porównywalnych z rozmiarami atomów, lecz w znacznie mniejszych częściach przestrzeni. Byli przekonani, że ruch nowo odkrytych „cegiełek”, z których zbudowana jest materia, powinien podlegać prawom fizyki klasycznej. Jednakże wszelkie

[6] G. Białkowski: *Stare i nowe drogi fizyki. Fizyka XX wieku.* Warszawa 1982, s. 15.

[7] Tamże, s. 16-17.

[8] W. I. Kuzniecow: *Fiłosofskij analiz osnowanij fiziki elemientarnych czastic.* Kijew *1911,* s. 9 i nast.

próby opisania budowy atomów za pomocą języka tej fizyki kończyły się niepowodzeniem. Okazało się, że struktura atomów ma swoją specyfikę, jest jakościowo odmienna od struktur makroświata. Fakt ten znalazł swoje odzwierciedlenie w wysuniętej przez Nielsa Bohra hipotezie o odmienności praw ruchu elektronów wewnątrzatomowych od praw ruchu mechaniki klasycznej. Opierając się na kwantowej koncepcji Maxa Plancka, Bohr wysunął szereg postulatów charakteryzujących te osobliwości ruchu elektronów, które wychodziły poza ramy pojęć klasycznej fizyki i elektrodynamiki. W wyniku rozwinięcia tych postulatów powstała nowa podstawowa teoria fizyczna - mechanika kwantowa, która istotnie ograniczyła stosowalność klasycznych wyobrażeń na temat ruchu wewnątrz atomu. Mechanika kwantowa w połączeniu z pewnymi ideami szczególnej teorii względności umożliwiła głębsze zrozumienie struktury atomów i praw ruchu ich części składowych. Kwantowomechaniczny opis atomów zgodny z eksperymentem opiera się na takich nowych ideach, jak dualizm falowo-korpuskularny, dyskretność poziomów energetycznych, statystyczny charakter ruchu mlkroobiektów, nierozerwalny związek masy z energią i pędem etc.

Kolejny krok fizyki w głąb struktury materii, przeniknięcie do wnętrza jądra atomowego pozwoliło ujawnić specyfikę struktury tego szczebla organizacji materii, jej jakościową odmienność od struktury atomu jako całości. Wyrazem tej odmienności jest natura sił działających między protonami i neutronami. Do chwili odkrycia neutronów sądzono, że wszystkie rodzaje oddziaływań w przyrodzie można sprowadzić do dwóch podstawowych: grawitacyjnego i elektromagnetycznego, oraz że cząstki mogą uczestniczyć w tych oddziaływaniach, ponieważ mają one masę i dodatni bądź ujemny ładunek elektryczny. Tymczasem oddziaływanie między protonem i neutronem okazało się niezależne od ich masy i od ładunku. Stwierdzono, że oddziaływanie między protonami i neutronami jest równe oddziaływaniu między dwoma protonami lub dwoma neutronami. Według poglądów współczesnych, ten typ oddziaływań nazwany silnym lub jądrowym, jest odpowiedzialny za trwałość jąder atomowych. Wprowadzono również inny typ oddziaływań - oddziaływania słabe, dla wyjaśnienia rozpadu niestabilnych atomów i cząstek elementarnych typu neutronów.

Badania oddziaływań wzajemnych cząstek elementarnych ujawniły ich zasadniczą odmienność od oddziaływań znanych fizyce klasycznej i pozwoliły sformułować koncepcję hierarchii oddziaływań. Zgodnie z tą koncepcją, wszystkie oddziaływania cząstek elementarnych dzielą się na cztery rodzaje, z których każdy ma własne swoiste prawidłowości. W porządku wzrastającej intensywności oddziaływania te są uszeregowane następująco: grawitacyjne, słabe, elektromagnetyczne i silne. Chociaż wszystkie znane w połowie lat czterdziestych teorie fizyczne (mechanika klasyczna, elektrodynamika kla-

syczna, szczególna teoria względności i ogólna teoria względności) powstały wyłącznie na gruncie badania własności i charakterystyk oddziaływań typu pierwszego i trzeciego, niektóre idee okazały się owocne także przy wyjaśnianiu pozostałych dwóch typów oddziaływań.

Odkrycie cząstek i ich antycząstek: elektronu, fotonu, protonu, neutronu i pionu, pozwoliło w zasadzie wyjaśnić strukturę materii na poziomie jądrowym. Z teoretycznego punktu widzenia fizyki jądrowej jądra atomowe rozpatruje się jako oddziałujące za pośrednictwem pionów układy protonów i neutronów. Tak więc dla wyjaśnienia struktury i własności jąder atomowych nie trzeba było tworzyć nowych podstawowych teorii fizycznych. Wystarczyło skonstruować różnorodne modele na podstawie idei mechaniki kwantowej. Tak więc mechanika ta okazała się teorią na tyle bogatą, dysponującą znacznymi „rezerwami" teoretycznymi, że pozwoliło jej to adekwatnie odzwierciedlić także nowy typ struktur materialnych, odmiennych jakościowo od tych struktur, dla wyjaśnienia których teoria ta została stworzona.

Sądzę, że przykład ten stanowi wystarczającą podstawę do sformułowania tezy, że różnice jakościowe pomiędzy strukturami materii są stopniowalne. A zatem, struktury materialne mogą nie tylko różnić się jakościowo, ale mogą ponadto także różnić się stopniem odmienności jakościowej. Stopień ten jest wyrazem wielkości różnicy jakościowej. Jeśli różnica ta jest niewielka, wówczas odmienne jakościowo struktury materii mogą być opisane za pomocą jednej teorii fizycznej.

W związku z odkryciem składników struktury materii, które nazwano cząstkami elementarnymi, pojawił się problem definicji tych cząstek i w ogóle rozumienia elementarności. Co fizycy rozumieją pod mianem cząstek elementarnych? W tej sprawie nie ma wśród nich zgodności i w Związku z tym nie ma też jednej powszechnie obowiązującej definicji cząstek elementarnych. Najczęściej cząstki elementarne definiuje się jako najmniejsze, nierozkładalne obiekty znane na aktualnym etapie nauki. Oto przykład tego rodzaju definicji: „Przez *cząstki elementarne* rozumie się nierozkładalne dalej najmniejsze «cegiełki» materii, jakie odpowiadają współczesnemu stanowi wiedzy"[9]. Spotkać można też pogląd, że cząstki elementarne to najprostsze znane współcześnie mikroobiekty, które oddziałują jako jedna całość we wszystkich znanych procesach fizycznych. Niektórzy autorzy podkreślają, że cząstki elementarne w ścisłym sensie tego słowa, to pierwotne, nierozkładalne dalej cząstki, z których zbudowana jest cała materia. Inni uważają, że z eksperymentalnego punktu widzenia cząstkę elementarną można określić jako obiekt fizyczny, z którego nie można wyodrębnić obiektów głębszego poziomu struktury materii we wszystkich znanych w danym czasie procesach z udzia-

[9] *Struktura materii.* Przewodnik encyklopedyczny. *Warszawa 1980, s. 127.*

łem tego obiektu[10]. Znane są też próby określenia cząstki elementarnej za pomocą pojęcia pola. Próbę taką przedstawia Moisiej A. Markow[11]. Polega ona na zdefiniowaniu cząstki elementarnej jako kwantu danego pola. Zarazem jednak autor ten zwraca uwagę na trudności, do których prowadzi tego rodzaju definicja, są one związane z trudnościami zdefiniowania pojęcia pola.

W tej sytuacji najbardziej trafne wydaje się określenie zaproponowane przez Władilena S. Baraszenkowa, wiążące pojęcie cząstki elementarnej z niezmiernie istotnym w mikroświecie i specyficznym dla tej sfery rzeczywistości zjawiskiem tak zwanego defektu masowego. Zgodnie z tym określeniem, cząstki elementarne to takie cząstki, „... w których nie można rozpatrywać jako stany wzbudzone innych cząstek i których dowolne możliwe rozpady, zarówno realne, jak i wirtualne, zachodzą z defektem mas porównywalnym pod względem wielkości z masami cząstek powstałych w rezultacie rozpadu”[12].

Baraszenkow wskazuje, że zaletą tego określenia jest to, że stanowi ono kryterium całkowicie wystarczające do jednoznacznego wyodrębnienia jakościowo nowego poziomu obiektów elementarnych spośród obiektów należących do wyższych poziomów organizacji materii. Kryterium to jest zgodne z ogólnym twierdzeniem o tym, że struktura bardziej stabilna jest zawsze strukturą wyższego rzędu.

Jakie znaczenie miało odkrycie cząstek elementarnych dla interesującego nas tu sporu filozoficznego? Niektórzy wybitni uczeni uznali, że cząstki te są ostatecznymi elementami struktury materii. Np. Wolfgang Pauli twierdził, że doświadczenie przemawia na rzecz istnienia ostatecznych jednostek materii zgodnie z wyobrażeniami atomistów starożytnej Grecji[13].

Stanowisko takie zajmował również Werner Heisenberg. Był on przekonany, że współczesna teoria cząstek elementarnych pozostaje w bardzo dobrej zgodności z poglądami Platona na temat elementarnych, podstawowych składników struktury materii i dlatego też uważał, że obecnie znane cząstki elementarne są w istocie ostatecznymi elementami struktury materii. Sądził, że zamknięta teoria cząstek elementarnych mogłaby być „wzorem na świat” i „dokończeniem fizyki”, gdyby nie to, że jest ona idealizacją, która wprawdzie odwzorowuje bardzo rozległy obszar zjawisk, ale być może istnieją fenomeny, które nie dadzą się opisać za pomocą pojęć tej idealizacji. Fenomeny te mogą pojawiać się w obszarach rzeczywistości, które nie są uważane za przedmiot badań fizyki, np. w dziedzinie zjawisk biologicznych. Tak więc

[10] W. I. Kuzniecow: Op. cit., s. 108.

[11] M. A. Markow: Op. cit., s. 73 i nast.

[12] W. S. Baraszenkow: *Suszczestwujut li granicy nauki.* Moskwa 1982, s. 70.

[13] W. Pauli: *Aufsätze und Vorträge über Physik und Erkenntnistheorie.* Braunschweig 1961, s. 4.

zamknięta teoria cząstek elementarnych nie może być „dokończeniem fizyki" tylko dlatego, że granice pomiędzy fizyką a sąsiednimi dziedzinami nauki nie są wytyczone w sposób dostatecznie ścisły. Natomiast w kwestii elementarnych składników struktury materii taka zamknięta teoria cząstek elementarnych byłaby dla Heisenberga w istocie „dokończeniem fizyki".

Heisenberg przeciwstawia się poglądowi tych fizyków, którzy twierdzą, że w przewidywanej przyszłości nie można spodziewać się dokończenia fizyki cząstek elementarnych, albowiem budując coraz większe akceleratory, będzie można osiągać coraz wyższe energie zderzających się cząstek elementarnych. Przy wysokich energiach zderzeń wystąpią nowe, obecnie jeszcze nie znane zjawiska, które będzie można badać. Oczywiście, fizycy mówiąc o tych zjawiskach mają na myśli również jakieś bardziej fundamentalne od znanych obecnie elementy struktury materii. Heisenberg zdaje sobie sprawę, że w świetle całej dotychczasowej historii rozwoju fizyki, kategoryczna negacja możliwości istnienia takich zjawisk jest bardzo ryzykowna, nie wyklucza więc ich istnienia, niemniej jednak przedstawiony wyżej pogląd fizyków uważa za bezpodstawny.. „Pogląd ten - pisze Heisenberg - opiera się jednak na przypuszczeniu, któremu brak empirycznych i teoretycznych potwierdzeń, iż przy powiększaniu energii muszą wystąpić nowe jakościowo fenomeny. W promieniowaniu kosmicznym, które pod względem energii zderzających się cząstek elementarnych sięga tysiąckroć dalej niż największe z dotychczasowych akceleratorów, nie znaleziono takich jakościowo nowych fenomenów. Nie odkryto również hipotetycznie zakładanych przez niejednego teoretyka «kwarków». Nie ma więc ani empirycznych, ani teoretycznych racji dla owej nieznanej nowizny, ale wykluczyć jej istnienia nie można"[14].

Stanowisko swoje Heisenberg uzasadnia jeszcze inaczej. Wskazując, że odkrycie cząstek elementarnych stało się źródłem ważnego pytania, czy cząstki elementarne, a w szczególności protony, neutrony i elektrony, są rzeczywiście ostatecznymi, niepodzielnymi cegiełkami materii, czy też je także należy pojmować jako złożone z mniejszych części, stwierdza, że na pytanie to „... fizyka odpowiada dziś stanowczo, że cząstki elementarne są już rzeczywiście ostatecznymi, najmniejszymi jednostkami materii - i uzasadnia tę odpowiedź argumentem zrazu nieco zaskakującym"[1].

Jaki to argument i dlaczego może on wydawać się zaskakujący? Otóż jedyną metodą pozwalającą stwierdzić, czy cząstki elementarne dają się jeszcze dalej dzielić, jest powodowanie zderzeń między cząstkami o bardzo wysokiej energii. W momencie zderzenia na cząstki elementarne działają tak ogromne siły, że cząstki te ulegają rozczłonkowaniu, rozbiciu często na wie-

[14] W. Heisenberg: Op. cit., s. 292-293.

[15] Tamże, s. 40.

le części. Ale zaskakujące jest to, że części te nie są ani mniejsze, ani lżejsze od cząstek, które uległy rozbiciu. Albowiem zgodnie z teorią względności, wielka energia kinetyczna zderzających się cząstek może przekształcać się w masę. Tak więc energia ta w istocie służy do wytwarzania nowych cząstek elementarnych, a zatem w rzeczywistości mamy do czynienia nie z rozpadem cząstek elementarnych, lecz z wytwarzaniem nowych takich cząstek z energii ruchu tych, które się zderzają. Zdaniem Heisenberga, świadczy to o tym, że równanie Einsteina E = mc" umożliwia to, by znane dziś cząstki elementarne były już rzeczywiście najmniejszymi elementami struktury materii.

Czy argumenty Heisenberga są słuszne? Aby odpowiedzieć na to pytanie zbadajmy najpierw argument drugi. Jego istota jest następująca: na podstawie tego, że w wyniku zderzeń cząstek elementarnych powstają znowu cząstki elementarne, nie zaś jakieś ich części składowe, Heisenberg wnioskuje, że znane obecnie cząstki elementarne są najmniejszymi i ostatecznymi składnikami struktury materii. Tymczasem przecież wcale tak być nie musi. Energia zderzeń, którą dysponujemy obecnie, jest może zbyt mała aby mogła ujawnić strukturę wewnętrzną cząstek elementarnych. Poza tym struktura ta może być tego rodzaju, że jej elementy składowe mogą nie występować w stanie swobodnym, w oderwaniu od jakiejkolwiek cząstki elementarnej. Tak więc, wbrew przekonaniu Heisenberga, z faktu, że w wyniku zderzeń cząstek elementarnych powstają znowu cząstki elementarne, nie wynika, że cząstki te są najmniejszymi i ostatecznymi składnikami struktury materii.

Zajmijmy się teraz argumentem pierwszym. Heisenberg sformułował go w 1970 roku, a jednym z najbardziej istotnych elementów tego argumentu jest wskazanie na to, że nie zostały odkryte kwarki. Mówiąc o kwarkach „hipotetycznie zakładanych przez niejednego teoretyka", Heisenberg ma na myśli przede wszystkim hipotezy o istnieniu kwarków wysunięte w roku 1964 przez Murray'a Lell-Manna[16] oraz George'a Zweiga i stanowiące pewne kroki na drodze prowadzącej do stworzenia teorii klasyfikującej cząstki elementarne.

Pojawienie się tych hipotez skłoniło fizyków doświadczalnych do poszukiwania kwarków. Wkrótce zaczęły się pojawiać doniesienia o odkryciach kwarków, ale początkowo żadne nie zostało potwierdzone. Słuszny więc wydaje się pogląd Grzegorza Białkowskiego, który pisze: „Wydaje mi się prawdopodobne, że kwarki nie istnieją jako cząstki swobodne albo też, jeśli istnieją, są tak ciężkie, że ich własności jako cząstek swobodnych bardzo różnią się od tych, które przejawiają w stanie związanym w hadronie. Chyba jednak fizyka przekroczyła pewien próg - nowe fundamenty są być może

[16] M. Gell-Mann: *Schematic Model of Baryons and Mesons.* "Physics Letters" 1964, No 8, s. 214.

wiecznie uwięzione w hadronach i nigdy ich - znów być może - nie zobaczymy jako obiektów swobodnych poza hadronem”[17].

Fakt, że do tej pory nie udało się zaobserwować swobodnego kwarku, Marek Demiański uważa za jedną z najbardziej zagadkowych spraw związanych z modelem kwarków. Albowiem we wszystkich poprzednich przejściach do bardziej elementarnych składników struktury materii udawało się w końcu je zaobserwować. Tak było w przypadku atomu, elektronu, jądra atomowego i cząstek elementarnych[18].

Sądzę, że ta „zagadkowość”, o której mówi Domański, to manifestacja specyfiki odmiennego jakościowo, głębszego poziomu struktury materii, który różni się od dotychczas znanych poziomów między innymi tym, że elementy jego struktury nie mogą występować w stanie swobodnym poza tą strukturą. Można też powiedzieć, że na tym poziomie struktura materii ma charakter „organiczny”, że pod pewnym względem przypomina strukturę organizmów żywych, których elementy - organy - wyrwane z całokształtu różnorodnych związków, w których występują w organizmie, mają zupełnie inne własności aniżeli w obrębie organizmu.

Gell-Mann podkreśla, że gdy wysunął hipotezę kwarków, od samego początku był przekonany, iż muszą one być trwale uwięzione w hadronach. Kwarki takie określał mianem „matematycznych” i przeciwstawiał je kwarkom „rzeczywistym”, które mogłyby wydostać się z hadronów i występować jako obiekty autonomiczne. Terminologię taką stworzył po to, aby uniknąć filozoficznego zarzutu, że skoro kwarki są zawsze ukryte, to nie ma żadnych podstaw, ażeby uważać je za rzeczywiste[19].

Łatwo zauważyć, że zarzut ten można uznać za trafny tylko wówczas, gdy pod mianem „ukryte” będzie się rozumieć „absolutnie niedostępne dla ludzkiej penetracji poznawczej”. Jak to więc jest w przypadku kwarków? Czy ich „uwięzienie” w hadronach powoduje, że są one absolutnie niedostępne poznawczo, czy też możliwe jest znalezienie dowodów, iż kwarki rzeczywiście istnieją? Okazało się, że w grę wchodzi ta druga możliwość. Odkryto, że oddziaływanie wysokoenergetycznych elektronów z protonami nie jest zgodne z obrazem protonu jako jednolitego obiektu rozciągłego o średnicy 10^{-13} cm. Rozpraszanie elektronów na protonie następowało tak, jak gdyby oddziaływały one z jakimiś punktowymi obiektami we wnętrzu protonu, prawie niezależnymi od siebie. Odkrycie to miało istotne znaczenie dla hipotezy kwarków. Wiązka wysokoenergetycznych elektronów pozwoliła „... wykonać coś w rodzaju mikroskopowego zdjęcia wnętrza protonu, które ujawnia

[17] G. Białkowski: *Stare i nowe drogi fizyki. Fizyka dnia dzisiejszego.* Warszawa 1985, s. 163.

[18] M. Demiański *Uzupełnienia.* W: W. Ł. Ginzburg: *O fizyce i astrofizyce.* Warszawa 1979, s. 149.

[19] M. Gell-Mann: *Kwark i jaguar.* Warszawa 1996, s. 248-249.

istnienie struktury kwarkowej”[20]. W ten sposób znaleziono eksperymentalny dowód istnienia kwarków, a jego autorzy - twórcy doświadczenia z rozpraszaniem wiązki wysokoenergetycznych elektronów na protonie - Dick Taylor, Henry Kendall i Jerry Friedman, otrzymali za swoje odkrycie Nagrodę Nobla.

Fizyka współczesna dysponuje też ważnym teoretycznym świadectwem realnego istnienia kwarków, jakim są trafne przewidywania istnienia nowych cząstek oparte na kwarkowym modelu hadronów. Wychodząc od własności symetrii oraz wewnętrznego samouzgodnienia hipotezy głoszącej, że cząstkami fundamentalnymi są kwarki i leptony, do wprowadzonych początkowo trzech rodzajów kwarków dodano czwarty, mający specyficzną własność kwantową, nazwaną umownie „powabem”. Z tego zaś z kolei wynikało, że powinny istnieć hadrony zawierające kwark powabny. W owym czasie nie były znany hadrony mające taką własność. Ale odpowiednio ukierunkowane doświadczenia zakończyły się powodzeniem. Odkryto hadrony z powabem. Historia powtórzyła się, gdy trzeba było wprowadzić jeszcze jeden rodzaj kwarków, dysponujących „pięknem”. Znowu odkryto cząstki o przewidywanych właściwościach, zawierające takie kwarki. Przewidywania te wzięte same w sobie mogłyby także być interpretowane w tym sensie, że kwarki odzwierciedlają tylko własności symetrii i są jedynie abstrakcyjnymi idealizacjami, nie zaś realnymi cząstkami. Jednakże w tym miejscu istotne są dynamiczne przejawy istnienia kwarków. Ogólne wrażenie, jakie wywarło na fizykach przewidywanie a następnie odkrycie „powabnych” i „pięknych” hadronów, było tak duże, że przekonanie o realności kwarków jako „cegiełek”, z których zbudowany jest świat cząstek elementarnych, stało się niemal powszechne. Wyrazem tego przekonania jest m. in. stanowisko słynnego fizyka amerykańskiego Sheldona Glashowa, który podkreśla, że protony i neutrony nie są cząstkami podstawowymi, albowiem współczesne odmiany doświadczenia Rutherforda wykazały, że protony mają punktowe składniki - kwarki. Wyniki tego doświadczenia stały się podstawą nowej teorii fizycznej, w której kwarki są podstawowymi polami materii, a spajające je gluony są polami sił[21]. Powstanie tej teorii jest w istocie równoznaczne z powstaniem nowego działu fizyki - fizyki kwarków.

W świetle tych uwag widać wyraźnie, że argument Heisenberga jest już nieaktualny. Wiemy dzisiaj dobrze, że cząstki elementarne nie są ostatecznymi składnikami struktury materii. Są one tylko jednym z punktów węzłowych rozpościerającej się przed nami perspektywy różniących się od siebie jakościowo form struktury materii. Ostatni, najgłębszy ze znanych nam obecnie poziomów struktury materii stanowią cząstki superelementarne -

[20] Tamże, s. 252.

[21] S. Glashow: *The Future of Elementary Particle Physics.* Harvard University, HUTP-79/A 059.

kwarki i gluony. Czy mogą one uchodzić za ostateczne składniki materii? Stanowiska fizyków współczesnych w tej kwestii są podzielone. Gell-Mann uważa, że możliwe są trzy rozwiązania. Pierwsze polega na przyjęciu, że cząstki uchodzące obecnie za elementarne, w rzeczywistości są złożone, zbudowane z jakichś składników rzeczywiście elementarnych. Zdaniem Gell-Manna, dzisiaj nie dysponujemy żadnymi argumentami teoretycznymi lub doświadczalnymi, które wskazywałyby, że jest tak w istocie. Drugie rozwiązanie zakłada, że łańcuch złożonych struktur materialnych jest nieskończony. Do najbardziej znanych zwolenników takiej koncepcji należy japoński fizyk Shoichi Sakata, który skupił wokół siebie grupę badaczy tworzących szkołę broniącą i propagującą to rozwiązanie. Według Sakaty, materia składa się z nieskończonego układu warstw. Każda następna warstwa zawiera się w poprzedniej. Koncepcja ta bywa określana teorią światów wewnątrz światów lub „teorią cebulową”[22]. Trzecie rozwiązanie oparte jest na możliwości, że obecnie znane cząstki elementarne są konsekwencjami pewnej prostej teorii zakładającej, że liczba cząstek elementarnych jest nieskończona, ale energie, którymi dysponuje fizyka współczesna, pozwalają nam obserwować tylko skończoną liczbę tych cząstek. Najpoważniejszym wariantem takiego rozwiązania jest teoria superstrun[23].

Jeszcze inne stanowisko zajmuje Stephen Hawking. Twierdzi on wprawdzie, że można oczekiwać odkrycia kolejnych warstw struktur bardziej elementarnych niż kwarki i elektrony uważane dziś za cząstki „elementarne”, ale zarazem sprzeciwia się poglądowi, że liczba takich warstw, które nazywa on ciągiem „pudełek w pudełku”, jest nieskończona. Zdaniem Hawkinga, kres temu ciągowi może położyć grawitacja, która uniemożliwia istnienie we wszechświecie cząstek o energii większej niż tzw. energia Plancka równa 10^{19} GeV. Gdyby cząstki takie istniały, to ich masa byłaby tak skoncentrowana, że musiałyby oddzielić się od reszty wszechświata i egzystować w postaci małych czarnych dziur[24].

Ażeby obraz sytuacji był bardziej pełny, warto dodać, że w literaturze fizycznej już od łat siedemdziesiątych rozważane są koncepcje zawierające „złożone” kwarki. W jednej z takich koncepcji kwarki składają się z dwóch prekwarków (preonów)[25]. Jeden z nich bardzo przypomina mezon, a inny -

[22] M. Kaku, J. Trainer: Dalej niż Einstein. Warszawa 1993, s. 116.

[23] M. Gell-Mann: *Kwark i jaguar.* Op. cit., s. 266-267.

[24] S. Hawking: *Krótka historia czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur.* Warszawa 1990, s. 155.

[25] J. C. Pati, A. Salam: *Lepton Number as the Fourth “Color".* "Physical Review" 1974, vol. 520, s. 275; J. C. Pati, A. Salam, J. Strathdee: *Are Quarks Composite? International Centre for Theoretical Physics Report,* IC/75/133. Trieste 1975; J. C. Pati, A. Salam: Quarks, *Leptons and Pre-quarks. International Centre for Theoretical Physics Report, 1C/75/106.* Trieste 1975.

elektron i ma antycząstkę. Obydwa kwarki są cząstkami wieloskładnikowymi. Każdy składnik niesie tylko jeden „ładunek". U prekwarka-mezonu jest to jedna z czterech wartości „koloru", u prekwarka elektronowego jest to jeden z sześciu „zapachów". Kombinacje dwóch takich prekwarków dają takie same 34 stany kwarka, które zaproponowali A. Salam i J. Pati.

W innym wariancie teorii kwarki składają się z trzech prekwarków. Do dwóch wspomnianych wyżej prekwarków, które uważa się za cząstki spinorowe podobne do elektronu, dodaje się jeszcze prekwark „spinon", również mający spin połówkowy. Jeśli prekwarkom przypisze się, obok ładunku elektrycznego, także ładunek magnetyczny, czego nie zabraniają współczesne teorie fizyczne, to z dwóch lub trzech typów prekwarków związanych polem magnetycznym można zbudować całą materię otaczającego nas świata. Jednakże liczba „elementów pierwotnych" ponownie zaczyna rosnąć. Widać w tym ogólną prawidłowość polegającą na tym, że za każdym razem, gdy przechodzimy do głębszego poziomu struktury materii, niezmiennie odkrywamy mnogość nowych obiektów fizycznych. Aby wyjaśnić tę mnogość, trzeba zejść na jeszcze głębszy poziom itd.

Zadaniem niniejszej pracy było zbadanie zasadności w świetle współczesnej wiedzy fizycznej dwóch przeciwstawnych stanowisk w sporze filozoficznym o to, czy materia jest ciągła, nieskończenie podzielna, czy też istnieją najbardziej podstawowe, absolutnie niepodzielne, absolutnie elementarne składniki jej struktury. Przeprowadzone wyżej rozważania dowodzą, że problem będący przedmiotem sporu przybrał nowy charakter w wyniku rozwoju fizycznej wiedzy o strukturze materii. Jak widzieliśmy, wiedza ta potwierdza pogląd, że materia jest nieciągła, że ma strukturę „ziarnistą". Odnosi się to zarówno do znanych obecnie form materii korpuskularnej, jak i do pól fizycznych, którym przypisuje się „strukturę" kwantową. Nie znaczy to jednak, że fizyka współczesna potwierdza zarazem słuszność poglądu, że istnieją ostateczne, absolutnie elementarne składniki struktury materii. Obecnie przyjęcie poglądu, że materia jest nieciągła, wcale nie musi implikować przyjęcia tezy o absolutnej granicy jej podzielności, lecz może być połączone z poglądem, że ilość strukturalnych poziomów materii jest nieskończona. Gdyby w badanym w niniejszej pracy sporze chodziło tylko o to, czy materia jest ciągła czy też nieciągła, to można byłoby powiedzieć, że fizyka współczesna przyznała rację tym filozofom, którzy uważali, że materia jest nieciągła. Ale przecież przedmiotem sporu jest także to, czy materia jest nieskończenie podzielna, czy też istnieją absolutnie niepodzielne elementy jej struktury. Sporu w tym przedmiocie współczesna wiedza fizyczna nie rozstrzygnęła. Wprawdzie dotychczasowy rozwój tej wiedzy przemawia na korzyść przekonania, że materia jest nieskończenie podzielna (bo dotychczas zawsze było tak, że wszystko, co w jakimś okresie uznawano za niepodzielne, okazywało

się później podzielne), nie czyni jednak tego przekonania absolutnie pewnym, nie wyklucza bowiem możliwości jego zakwestionowania w wyniku dalszych odkryć pogłębiających naszą wiedzę o strukturze materii.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 32 1997

ARTUR ANDRZEJUK
ATK, WAT w Warszawie

PEDAGOGIKA PROFESORA MIECZYSŁAWA GOGACZA

Wprowadzenie. Pedagogikę zawsze, bez względu na to, czy się tego chce czynie, buduje się w oparciu o rozumienie człowieka oraz na jakiejś koncepcji moralności. Trzeba bowiem znać podmiot wychowania, którym jest człowiek, a także uświadamiać sobie cel tego wychowania, czyli wiedzieć, dlaczego wychowujemy człowieka. Chodzi więc o to, aby oprzeć pedagogikę na pełnej teorii człowieka i na słusznej etyce, która jest w dodatku możliwa do zaakceptowania dla większości ludzi, a zarazem nikogo nie atakuje.

1. Ustalenie przedmiotu pedagogiki. Prof. Mieczysław Gogacz proponuje przyjąć za podstawę etyki i pedagogiki rozumienie człowieka jako osoby, czyli bytu rozumnego i wolnego. Czyni to osobę bytem, który kocha i jest obdarowany miłością. Ta formuła od razu przenosi nas do etyki, której pierwszą i podstawową normą jest nakaz chronienia osób i ich wzajemnych powiązań. Pedagogika ma więc uczyć afirmacji osoby, wychowywać w postawie chronienia relacji z innymi osobami i całym otoczeniem człowieka. Odpowiedzi na pytanie, jak to uzyskać, musimy szukać w teorii człowieka. I tu znów z pomocą przychodzi rozumienie człowieka jako osoby.

Kształcimy i wychowujemy rozumność człowieka i jego wolność. Człowiek jednak jest osobą posiadającą ciało. Powoduje to cały szereg zagadnień, także pedagogicznych, jak np. kształcenie wyobrażeń i wychowywanie uczuć. W ten sposób powoli buduje się koncepcja wychowania, która, kierując się do osób, nie eliminuje żadnej z nich. Jest tu więc miejsce na chronienie powiązań przez przyjaźń i miłość z innymi ludźmi jak i na budowanie powiązań z Bogiem w religii. Wychowanie staje się zmianą relacji, zawsze ku temu, co lepsze, prawdziwe i słuszniejsze. Skierowuje to naszą uwagę znów na etykę. Proponowana przez prof. Gogacza realistyczna etyka wyklucza perfekcjonizm. Celem przestaje być dążenie, a staje się nim umiejętne chronienie relacji osobowych. Wskazuje to raz jeszcze na antropologiczne i etyczne podstawy pedagogiki. Filozofia człowieka bowiem określa podmiot działań wychowawczych, swoiście wskazuje na to, „co" w człowieku wychowujemy. Etyka określa cele wychowania. Mówi więc o tym, „do czego" wychowujemy. Sama pedagogika jest w tej sytuacji teorią zasad wychowania - swoistego „jak" oddziaływać na człowieka, aby uzyskać określane przez etykę normy moralne.

Skutkiem wykształcenia i wychowania człowieka jest jego wewnętrzna przemiana (metanoia), która oznacza najpierw przemianę myślenia, czyli nabywania zdolności trwania przy prawdzie. Pociąga to za sobą przemianę postępowania, gdyż jest ono wyznaczone przez dobro. Metanoia bowiem w samej swej istocie polega na „łączeniu w sobie skierowania do prawdy ze skierowaniem do dobra”[1].

Zagadnienie to można zreasumować w postaci trzech punktów: 1. Przedmiotem pedagogiki są metody uzyskiwania usprawnień człowieka do działań chroniących, czyli zachowań etycznych; 2. Metody, które pedagogika wypracowuje samodzielnie, pozostając jednak w stałym kontakcie z antropologią i etyką, składają się na teorie kształcenia i wychowania; 3. Celem pedagogiki jest uzyskanie w człowieku metanoi - przemiany myślenia i postępowania. Główne momenty tej przemiany to zwrot od rzeczy w kierunku osób, a w związku z tym przejście od powiązań z rzeczami do powiązań z osobami.

Istotą wychowania w aspekcie jego dokonywania się jest zmiana relacji. Po prostu zrywamy relację z tym, co dla nas niekorzystne, a nawiązujemy z tym, co „prawdziwe i dobre, słuszne i właściwe”[2]. Pozwala to na uzyskanie harmonii w osobowości człowieka. Nie może ona jednak nigdy przysłonić samego człowieka. Nawyk pomijania osób na rzecz teorii, poglądów, emocji należy przez mądrość ujawniać i przezwyciężać przez rozważanie pierwszeństwa i godności osób[3].

2. Wychowanie i kształcenie. Pedagogikę prof. Gogacza stanowi zarówno wykształcenie jak i wychowanie. Wykształcenie jest w niej „uzyskiwaniem sprawności trafiania na to, co prawdziwe i dobre, słuszne i właściwe”. Wychowaniem zaś jest „uzyskanie harmonii i wewnętrznego ładu”. Ten wewnętrzny ład lub harmonia polegają na podporządkowaniu woli intelektowi, a uczuć i ambicji temu, co wskazuje intelekt jako prawdziwe, a wola odbiera jako właściwe dla siebie dobro[4].

2. 1. Kształcenie. Kształcenie to nabywanie sprawności trafiania na to, co prawdziwe i dobre, słuszne i właściwe. Zatem wykształcenie intelektu to nauczenie go rozpoznawania prawdy. Inaczej uzyskuje się to w przypadku intelektu możnościowego, a inaczej w przypadku intelektu czynnego. Intelekt możnościowy kształci się w kontakcie z samą rzeczywistością. Nabywając rozumień pryncypiów bytu i jego własności istnieniowych, usprawnia się w tym rozumieniu. Nazwano tę sprawność sprawnością pierwszych zasad.

[1] M. Gogacz: *Modlitwa i mistyka.* Kraków-Warszawa/Struga 1987, s. 143.

[2] Tamże, s. 139.

[3] Tamże, s. 152.

[4] Tamże, s. 139.

Wyróżnia się dwie takie sprawność: mianowicie sprawność pierwszych zasad teoretycznych oraz sprawność pierwszych zasad postępowania[5].

Intelelekt czynny uzyskuje wykształcenie przez stopniowe poznawanie dzieł, stanowiących kulturę. Oczywiście, nie cała kultura kształci intelekt. Ponieważ przedmiotem rozumień są tylko wewnętrzne i zewnętrzne przyczyny tego, co rzeczywiste, więc wykształcenie intelektu czynnego wymaga usytuowania go w realizmie i pluralizmie, pozwalającym ujmować wielość bytów. „Realizm w teoriach poznania i pluralizm w filozofii bytu to warunki spizyjające rozpoznawaniu prawdy" - podkreśla prof. Gogacz[6] i dodaje, głównie za E. Gilsonem, że przygotowuje do tego nauka języka ojczystego, języków klasycznych oraz teorii rzeczywistości, nazwanej filozofią bytu.

Wykształcenie woli polega na uczeniu jej wyboru dobra. Skutek wykształcenia woli to, po pierwsze, wybór tego, czemu intelekt jest wiemy; po drugie, wierność wobec wskazań intelektu. Są to *konieczne* warunki wyboru dobra, natomiast wierność ze strony woli wobec wybranego dobra jest już skutkiem jej wychowania[7]. Kształcenie woli jest nierozerwalnie związane z kształceniem intelektu i polega na tym, że wola - zależąc od informacji intelektu - musi uzyskać wobec tej informacji swoisty dystans. Nie może to być oczywiście dystans poznawczy, bo wola niczego nie rozpoznaje. Owa, konieczna samodzielność woli polega na tym, że wola nie będzie wybierała każdej prawdy wskazywanej jej przez intelekt, lecz tylko tę, przy której intelekt trwa, której jest wiemy[8].

Wykształcenie zmysłowych władz poznawczych polega na uzyskaniu w nich wierności poznawanemu przedmiotowi. Jest to zarazem nawykiem, swoistym wyćwiczeniem, lecz także usprawnieniem intelektu czynnego w kontrolowaniu owej wierności w zmysłowych władzach poznawczych, tak zewnętrznych jak i wewnętrznych, szczególnie w obrębie tzw. władzy konkretnego osądu. Ze strony samych zmysłów skutkiem ich wykształcenia jest nawyk poddawania się kontroli intelektu, wyrażający się we wspomnianej wierności poznawanemu przedmiotowi. Skutkiem braku tej wierności jest zastępowanie myślenia marzeniem, przed czym ostrzegał Władysław Tatarkiewicz, radykalna odmiana idealizmu poznawczego owocująca życiowymi katastrofami ludzi[9].

Wykształcenie uczuć i emocji polega na nabywaniu wrażliwości na swój przedmiot, którym jest wyobrażenie dobra lub zła fizycznego. Chodzi jednak

[5] M. Gogacz: *Szkice o kulturze.* Kraków-Warszawa/Struga 1985, s. 85.

[6] Tegoż: *Modlitwa,* op. cit., s. 142.

[7] Tamże, s. 142-143.

[8] Tamże, s. 143.

[9] M. Gogacz: *Podstawy wychowania.* Niepokalanów 1993, s. 29-30.

o to, aby owo wyobrażenie odpowiadało bytowi, który oddziałał, Chodzi więc o prawdę poznawczą w dziedzinie wyobrażeń powodujących uczucia. Tu znów rejestrujemy funkcjonowanie zmysłowej władzy osądu i znów dostrzegamy potrzebę jej kontrolowania przez intelekt, gdyż to jego przedmiotem jest prawda poznawcza. Dużą rolę w samym funkcjonowaniu uczuć przypisuje się już od średniowiecza wrażliwości estetycznej na piękno zawarte w bytach oraz dziełach sztuki. Ten smak estetyczny, będący także swoistym celem wychowania uczuć, stanowi ich kierunkowanie ku temu, w czym najmniej braków i niedoskonałości[10]. Uczucia scala i chroni piękno, co wiąże się niewątpliwie ze zmysłowym aspektem zarówno uczuć jak i piękna. Piękno ponadto integruje całą osobowość, a więc także intelekt i wolę, co wiązać należy z aspektem prawdy i dobra zawartym w pięknie[11]. Dlatego prof. Gogacz podziela pogląd T. Mertona, że nie tyle rachunki sumienia wychowują jego prawość, lecz raczej uzyskuje się to przez kontakt z pięknem[12].

2. 2. Wychowanie. Wychowanie polega na nawiązaniu relacji z tym, co prawdziwe i dobre, słuszne i właściwe; owocuje to scharmonizowaniem całej osobowości człowieka.

Wychowanie intelektu polega na wierności prawdzie. Chodzi o takie jego usprawnienie, aby, wbrew trudnościom, nie rezygnował z trwania przy rozpoznanej prawdzie[13]. Zauważmy, że celem wychowania intelektu jest zatem wolność rozumiana jako „wierność prawdzie, uznawanej za dobro”[14].

Wychowanie woli polega na usprawnieniu jej w trwaniu przy dobru, do którego, na mocy wykształcenia, się kieruje. Wolę wychowuje się poprzez ćwiczenia, polegające na podejmowaniu trudu[15]. Zauważmy, że tak sformułowane wychowanie woli owocuje męstwem. Jest ono bowiem stałą wiernością temu, co prawdziwe i dobre[16].

Wychowanie uczuć i emocji to zwyczajne panowanie nad nimi przez wolę i intelekt. Skutkiem wychowania uczuć jest takie ich funkcjonowanie, że fascynacje, którym podlegają, nie dominują w człowieku wbrew rozsądkowi

[10] M. Gogacz: *Modlitwa,* op. cit., s. 143.

[11] Tamże, s. 47-48.

[12] Tamże, s. 105.

[13] Tamże, s. 140.

[14] Tamże. Zauważmy zatem, że wolność nie jest niezależnością od czegokolwiek, jak chcą egzystencjaliści, gdyż tak pojęta stoi w jawnej sprzeczności z samym człowiekiem, jako właśnie strukturą wzajemnie podporządkowanych sobie pryncypiów. Wolność nie jest także prawem do czegoś lub od czegoś, jak chcą marksiści, gdyż wtedy utożsamiłaby się z wychowaniem, które polega na zmienianiu relacji.

[15] Tamże, s. 140.

[16] Tamże. Należy odróżnić męstwo od odwagi, która jest uczuciem i jako taka nie musi być zawsze opowiedzeniem się po stronie dobra.

i prawości, lecz uzgadniane z intelektem i wolą służą miłości, otwarciu i zaufaniu wobec drugiego człowieka[17].

2. 3. Metanoia. Skutkiem wykształcenia i wychowania człowieka jest jego wewnętrzna przemiana, zwana metanoią, oznacza ona najpierw przemianę myślenia, czyli nabywanie zdolności trwania przy najcenniejszej prawdzie. Pociąga to za sobą - powtórzmy - przemianę postępowania, gdyż jest ono wyznaczone przez dobro. Składa się na netanoię najpierw zdystansowanie rzeczy i skierowanie się do osób. Następnie stanowi ją otwarcie się wobec osób, aby zobaczyć dobro w nich samych i powiązaniach z nimi przez miłość, wiarę i nadzieję[18].

Metanoia więc w swoim skutku oderwania od rzeczy i skierowania do osób wprowadza w humanizm, który chronimy poprzez chronienie osób, ich istnienia i naszych z nimi powiązań. To chronienie stanowi kulturę. Metanoia więc, wymagając w punkcie wyjścia zdystansowania się wobec kultury zastanej, powoduje tworzenie kultury humanistycznej zorientowanej na osoby, istnienie, prawdę, dobro, relacje osobowe[19].

3. Zasady wychowania. Po wskazaniu na skutki wychowania i wykształcenia, możemy, zgodnie z realistyczną metodologią, wskazać ich przyczyny, czyli w tym wypadku zasady wychowania i kształcenia człowieka. Wśród nich są takie, które rządzą wychowaniem w każdych warunkach, czasie i miejscu i są od nich niezależne. Można powiedzieć, że zależą tylko od struktury bytu ludzkiego i od jego dobra. Prof. Gogacz nazywa je zasadami wychowania w pedagogice ogólnej i wskazuje na istnienie trzech takich zasad. Stanowi je mądrość wraz z ufaniem sobie i cierpliwością[20]. Wiadomo jednak, że wychowanie nie dzieje się w kulturowej próżni. Z jednej strony, za pomocą dziedzin kultury wychowuje się np. intelekt czynny, niekiedy też zmysłowe władze poznawcze, a zarazem skutkiem wychowania jest kultura wewnętrzna osoby ludzkiej, która powoduje wytwarzanie dzieł zewnętrznych i na dalszą metę decyduje o najważniejszych dominantach kultury ogólnoludzkiej. Z tą kulturą w wychowywaniu należy się więc liczyć - należy wskazywać na wartościowe w niej elementy, a wystrzegać się tego, co niesłuszne i niszczące. Posłużyć się więc należy zasadą wybierania zawsze tego, co prawdziwe, zgodne z rzeczywistymi faktami. Zasadę tego wybierania tradycja nazywa pokorą. Posłużyć należy się także zasadą pomijania fałszu i zła. Tę zasadę tradycyjnie nazywa się umartwianiem. Umartwianie więc i pokora to zasady wychowania w pedagogice szczegółowej.

[17] Tamże, s. 143.

[18] M. Gogacz: *Elementarz, metafizyki.* Warszawa 1987, s. 127.

[19] Tamże, s. 127-128.

[20] Tegoż: *Podstawy...,* op. cit., s. 33-35.

„Pedagogika głównie dotyczy wychowania i jest jego teorią”[21], jednak nie można odrywać kształcenia od wychowania - zauważa prof. Gogacz. Dlatego te dwa zagadnienia powinny stać się wyjściowymi tematami pedagogiki, a dotycząc pedagogiki ogólnej - winny zaowocować mądrością wychowywanego człowieka. Przeniesione z kolei w obszar pedagogiki szczegółowej, w pierwszym rzędzie powinny objąć poznawcze władze zmysłowe i uczucia budując ich swoistą kulturę, która w praktycznym życiu ludzkim stanowi roztropność jako przejawianie się rozumności i mądrości w ludzkim postępowaniu.

3. 1. Zasady wychowywania w pedagogice ogólnej. Mądrość polega na jednoczesnym ujmowaniu przyczyn i powodowanych przez nie skutków. Pozwala też z pozycji skutków wskazać na przyczyny i wtedy umożliwić np. odróżnianie, które, według Arystotelesa i św. Tomasza, jest cechą mędrca. W etyce ujmowanie przyczyn i skutków to wskazywanie na dobro bytu z pozycji prawdy o nim, to - jak pisał Karol Wojtyła - „prawda o dobru”[22]. Nie wystarczy chcieć dobra, trzeba bowiem wiedzieć, co jest tym dobrem. Nie wystarczy jednak także sama znajomość dobra; aby bowiem je urzeczywistnić, trzeba jeszcze go pragnąć. Na tym polega mądrość jako podstawowa zasada wychowania w pedagogice ogólnej. Dokładnie na tym samym polega mądrość, która jest w etyce ostatecznym i najwyższym kryterium wyboru działań chroniących osoby i ich wzajemne więzi. Patrząc na mądrość z pozycji antropologicznych, należy dodać, że tak rozumiana mądrość jest działaniem zarazem intelektu i woli, jest skutkiem ich swoistej współpracy, ujawnia zintegrowanie osobowości człowieka. Jest więc także skutkiem działań pedagogicznych. W sposób szczególny jawi się tu rola nauczyciela i wychowawcy, albowiem „miłości nie uczą instytucje, lecz człowiek kochający i dobry”. Wymaga to „rodzin, małżeństw, przyjaciół, społeczeństw, narodów”[24] -dopowiada prof. Gogacz. Także, niezbędnej do tego wszystkiego, mądrości nie uczą instytucje, choćby najlepsze, ale „człowiek mądry i dobry”. Być może najbardziej właśnie w wychowaniu widoczna jest metafizyczna zasada podobieństwa skutku do przyczyny: mądrości musi nauczać człowiek mądry, a miłości - ktoś kochający.

Wierzenie sobie, wiara, stanowi osobową relację polegającą na wzajemnym przekazywaniu sobie prawdy. To przekazywanie prawdy wymaga prawdomówności ze strony tego, który prawdę ujawnia. Tylko ta prawdomówność

[21] M. Gogacz: *Podstawy...,* op. cit., s. 32.

[22] K. Wojtyła: *Człowiek i moralność,* t. 2. *(Zagadnienie podmiotu moralności).* Lublin 1991, s. 240.

[23] M. Gogacz: *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka).* Warszawa 1985, s. 110.

[24] Tamże.

[25] M. Gogacz: *Modlitwa* op. cit., s. 143.

jest w stanie wywołać otwartość na prawdę. Ta otwartość stanowi zaufanie. Prawdomówność i zaufanie są podstawą kształcenia, nabywania wiedzy, uprawiania nauki. Lecz do tego nie ogranicza się rola relacji wiary: bez prawdy bowiem, która jest w tej relacji przedmiotem wymiany, niemożliwe jest uzyskanie mądrości, bez zaufania nie pojawi się życzliwość, która stanowi niezbędne środowisko kształcenia i wychowywania.

Cierpliwość jest niekwestionowalną zasadą działań wychowawczych. Św. Tomasz - na co zwraca uwagę o. J. Woroniecki - wyróżnia osobną cnotę, polegającą na dalekowzroczności i sprawności czekania, związaną z cierpliwością i wytrwałością, lecz odnoszący się w szczególności do działań wychowawczych. Ta cnota to *longanimitas*[26] - długomyślność (Woroniecki), nieskwapliwość (S. Bełch[27]) - „właściwa cnota wychowawcy”[28]. Warto zwrócić uwagę, że cierpliwość polega na oczekiwaniu dobra, jest więc jakąś postacią osobowej relacji nadziei.

3. 2. Zasady wychowania w pedagogice szczegółowej. Mistrzowie szkoły w klasztorze św. Wiktora pod Paryżem mawiali, że pokora *(humilitas)* stanowi warunek wszelkiego kształcenia i wychowywania. Polega bowiem ona na ocenie zgodnej z prawdą, czyli na osądzie ludzi i rzeczy zgodnie z tym, jak faktycznie się mają. Rozważania te skierowują nas do zagadnienia prawdy. Prawda bowiem w poznaniu, to zgodność naszego ujęcia z rzeczywistymi faktami, z tym właśnie jak się rzeczy mają. Pokora w związku z tym zawsze polega na wyborze prawdy, tego, co bardziej słuszne i lepsze. Poglądy te w XIII w. kontynuował św. Tomasz z Akwinu, który sądził, że istotą pokory jest zgodna z prawdą ocena siebie i innych[29]. Takie ujęcie pokory wynika z zaliczenia jej do cnót moralnych, które zawsze polegają na wprowadzaniu rozumowego uporządkowania w dziedzinę, której dotyczą. Stąd św. Tomasz pisze, że „pokora jest niczym innym jak pewnym ładem ducha”[30]. Podporządkowuje to ogólnej zasadzie, że „dobro cnoty ludzkiej polega na porządku wskazanym przez rozum”[31]. Dopowiedzieć też warto, że pokorze przeciwstawia się pycha - przez przekroczenie miary rozumu oraz fałszywa

[26] S. Th. II-II, 136, 5c.

[27] Tak S. Bełch tłumaczy *longanimitas* za Wujkiem. Św. Tomasz a Akwinu: *Suma Teologiczna,* t. 21 *(Męstwo).* Przeł. S. Bełch. Londyn 1962, s. 191.

[28] Jest to wyrażenie J. Woronieckiego z jego *Katolickiej etyki Wychowawczej,* t. II/l. Lublin 1986, s. 441.

[29] W tradycji augustyńskiej pokora była maksymalnym pomniejszaniem i poniżaniem siebie, poza prawdą i słusznością (por. stopnie pokory u św. Bernarda z Claivaux czy św. Bonawentury. Zob. prezentację tych zagadnień u św. Tomasza: S. Th. II-II 161, 6).

[30] S. Th. II-II, 161, 4c.

[31] Tamże, 5 c.

pokora, zwana też małostkowością - przez niedociągnięcie do właściwej miary.

Prof. Mieczysław Gogacz wiąże z pokorą posłuszeństwo, które jest - z powodu zaufania - podjęciem życzeń wychowawcy jako kogoś mądrzejszego, bardziej dojrzałego, doskonalszego. Posłuszeństwo jest zasadą wychowania tylko wtedy, gdy ma miejsce w atmosferze życzliwości. Warunkowane sankcją, przenosi się z pedagogiki do prawa. Nie spełnia wtedy jednak roli pryncypium wychowawczgo[32]. Posłuszeństwo nie jest więc głównie uznawaniem autorytetu. Jest raczej podjęciem czyichś życzeń z motywu miłości. Stanowi zatem wierność osobie kochanej i sprawia radość, gdyż zwykle raduje nas spełnienie życzeń osób kochanych[33]. W związku z tym sam autorytet jawi się jako osoba, której się ufa, gdyż jest psychicznie i moralnie dojrzała, ponadto pokorna, dobra, mądra i życzliwa. Autorytet wtedy jest argumentem „w kwestiach wątpliwych i trudnych, gdy niejasność spraw można pokonać tylko zaufaniem. (...) Jest czynnikiem ładu, pokoju i jedności, (...) uwalnia od sporów i kłótni, (...) przekonuje nie na drodze argumentu lecz zaufania”[34].

Jak pokora stanowi umiejętność opowiedzenia się w każdych warunkach po stronie prawdy, tak umartwienie jest sztuką porzucania fałszu, zła, tego, co niesłuszne i niedoskonałe. Zauważyć należy, że obydwie te sprawności odnoszą się do kultury, lecz kultury wewnętrznej, już zinterioryzowanej przez człowieka; wyboru bowiem wśród dzieł stanowiących kulturę zewnętrzną dokonuje cnota mądrości. Pokora i umartwienie, odnosząc się do wnętrza człowieka, niosą w sobie pewien ładunek emocjonalny wynikający z zaangażowania przez człowieka całej swojej osobowości w poszukiwaniu tego, co prawdziwe i odrzucaniu tego, co okaże się fałszem. Gdy tę prawdę ukazuje nam inny człowiek, a zaprzeczający jej fałsz, błąd, niedokładność są naszym własnym udziałem, wtedy porzucenie fałszu na rzecz prawdy jest dodatkowo przykre, wystawia bowiem na próbę naszą naturalną miłość samego siebie. Dlatego pokora, a tym bardziej umartwienie niosą w sobie pewien ładunek przykrości.

Umartwienie jako porzucenie fałszu, zła, błędu musi prowadzić do uznania wyjątkowości osób, do zaakceptowania miłości jako podstawowej więzi międzyosobowej. Powoduje to - niemal automatyczne - przesunięcie na dalszy plan rzeczy, idei, wytworów. W tradycji chrześcijańskiej taką postawę nazywa się ubóstwem. Nie wolno go jednak mylić z biedą jako brakiem potrzebnych człowiekowi dóbr, czy jakimkolwiek innym niedostatkiem, a już

[32] M. Gogacz: *Podstawy...,* op;. cit., s. 36.

[33] Tegoż: *Modlitwa,* op. cit, s. 154.

[34] Tegoż: *Człowiek i jego relacje,* op. cit, s. 151.

tym bardziej z nędzą intelektualną. Dobrowolne ubóstwo człowieka polega na stawianiu osób przed rzeczami., powodowaniu, aby to rzeczy były dla osób, a nie na odwrót. Tak rozumiane ubóstwo jest skutkiem umartwienia. Sytuuje wśród osób i uszczęśliwa, gdyż szczęście jest skutkiem towarzyszącym powiązaniu osób[35].

Zakończenie. Kończąc tę prezentację trudno nie spostrzec, że przyjęcie tego wykładu pedagogiki wymaga radykalnej przemiany stosowanych obecnie metod wychowawczych. Dominuje bowiem niepodzielnie pedagogika ideałów i wzorów, których realizowanie lub nie, obwarowane jest sankcjami. I aż dziwi, że identyczną strukturę ma np. kodeks ucznia w naszej szkole świeckiej i popularny wykład moralności w Kościele. W jednym i drugim wypadku zespół ideałów stanowi katalog cnót np. ucznia lub chrześcijanina, następnie jest grupa osób, które mają być naśladowane, gdyż opanowały one cnoty; są to np. wzorowi uczniowie i święci. W jednym i drugim wypadku realizowanie cnót jest nagradzane, a sprzeciwianie się im - karane np. usunięciem ze szkoły lub ze wspólnoty zbawionych.

Zmiana tego modelu jest jednak konieczna. Już nawet w tych lapidarnie zarysowanych przykładach widać, że gubi się gdzieś istotę wychowania w szkole, czy zagadnienie osobistej przyjaźni z Bogiem w Kościele. Nie chodzi oczywiście o zlikwidowanie kodeksu ucznia, katalogu cnót czy spisu świętych. Chodzi jednak o to, aby cnoty pomagały żyć we współobecności z ludźmi i Bogiem, aby święci i wzorowi uczniowie nie byli modelem do naśladowania, lecz jedynie przykładem, że człowiek może opanować program nauczania lub ukochać ponad wszystko Boga i ludzi. A ocena jakiegoś faktu aby była jego właśnie oceną i nie była utożsamiana z sankcją. Sankcja bowiem należy do porządku sprawiedliwości, a moc wychowywania ludzi ma raczej miłość.

[35] M. Gogacz: *Człowiek...,* op. cit., s. 89.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

HENRYK BENISZ
Akademia Wychowania Fizycznego
w Warszawie

OD PIERWSZEGO DO DRUGIEGO „PRZEWROTU KOPERNIKAŃSKIEGO"

Sformułowanie podstaw nowej filozofii jako rezultat twórczej polemiki Nietzschego z poglądami Kanta

Zwykło się sądzić, że Kanta i Nietzschego niewiele ze sobą łączy, a - praktycznie rzecz biorąc - prawie wszystko dzieli. Stąd też uważa się, że tworzone przez nich filozofie jakby rozmijają się. Powyższa opinia jest do pewnego stopnia słuszna. Rzeczywiście, pomiędzy filozofiami Kanta i Nietzschego zachodzą bardzo duże różnice. Pierwszy z nich pisał jak beznamiętny, ale przy tym całkowicie wiemy reprezentant „teoretycznego" rozumu. Jego analizy są suche i precyzyjnie uporządkowane. Drugi natomiast stale inspirowany był przez dionizyjski impuls służenia samemu życiu, który trudno byłoby podporządkować jakejś ściśle pojętej zasadzie rozumu. Był też mistrzem aforystycznych form myślenia i formułowania wypowiedzi.. O ile pierwszy pracował nad stworzeniem systemu naukowej metafizyki, to drugi ogłaszał swoją niechęć wobec wszelkiej filozoficznej systematyki z metafizyką na czele. Również ich osobiste biografie są zasadniczo różne. Kant spędził całe swoje życie w rodzinnym mieście Königsberg (Królewiec), gdzie był pochłonięty pracą uniwersytecką i prowadził nader uporządkowany tryb życia. Do wyjazdu nie skłoniły go nawet atrakcyjne oferty objęcia profesury na innych, wyżej cenionych niemieckich uniwersytetach. Nietzsche zaś przez całe życie wędrował i właściwie „wywędrował" swoją filozofię. Pomimo błyskotliwie rozpoczętej pracy na Uniwersytecie w Basel (Bazylea), zupełnie nie czuł się powołanym do bycia filozofem „akademickim" (rozwijająca się choroba to tylko jeden aspekt tego zagadnienia). Stale był „w drodze", ponieważ stale szukał ukrytej i odsłaniającej się przed nim „prawdy" świata.

Jednak jest coś, co ściśle łączy ze sobą tych dwóch wielkich myślicieli. Jest nim chęć zrewolucjonizowania filozofii na wzór „rewolucji", jaką Kopernik przeprowadził kiedyś w astronomii. Intencję taką można odnaleźć *explicite* u Kanta i *implicite* u Nietzschego. Pierwszego „przewrotu" *(die kopernikanische Wendung)* w filozofii dokonał Kant, drugiego (około 100 lat później) Nietzsche. Zwykle ów drugi „przewrót" nie jest ujmowany w kategoriach przewrotu, jednak *de facto* jest nim. Chyba warto się o tym przekonać.

„Przewrotna" filozofia Kanta. Kant, podobnie jak większość filozofów, chciał aby wszelkie poznanie było pewne i niezawodne. Ideałem takiej niewątpliwej pewności miałaby być logika, ale ona nie ma bezpośrednio do czynienia z jakimikolwiek przedmiotami. Logika jest tylko nauką formalną i - jako taka - jednoznacznie określa jedynie „formalne zasady wszelkiego myślenia"[1]. Innymi słowy, w obszarze logiki intelekt nie ma dostępu do czegoś innego „oprócz samego siebie i swej formy"[2]. Zadaniem „podmiotu poznającego" powinno być jednak określanie zewnętrznej względem niego rzeczywistości poznawanej. Jaką należy więc przyjąć metodę poznania? Zdaniem królewieckiego myśliciela, w filozofii trzeba przejść taką samą drogę, jaką wybrano w badaniach naukowych. Oznacza to konieczność przeprowadzenia takiej „rewolucji w sposobie myślenia", jaka była niezbędna w nauce, aby mogła się ona rozwijać, a nie tylko „kroczyć po omacku".

Pierwszą osobą, która zrewolucjonizowała matematykę, był (prawdopodobnie) Tales, który zauważył, że nie należy poszukiwać własności figur geometrycznych w nich samych, ani też w ich pojęciach. Trzeba do tego problemu podejść jakby od drugiej strony i starać się stworzyć odpowiednią figurę w oparciu o to, co się w nią myślnie włożyło *a priori.* Rewolucjonizowanie innych nauk dokonywało się w dłuższym procesie przemiany sposobu myślenia. Przyczynili się do tego m. in. Bacon z Verulamu, Galileusz, Torricelli i Stahl. Wszyscy oni powoli uświadamiali sobie, że „rozum wnika tylko w to, co sam wytwarza zgodnie z własnym pomysłem"[4]. Zamiast więc dawać się „wodzić" przez przyrodę, trzeba raczej nakłaniać ją do udzielania odpowiedzi na zadawane pytania.

Zasadniczym przełomem w przyrodoznawstwie stało się dopiero odkrycie Kopernika. W ujęciu Kanta polegało ono na radykalnej zmianie perspektywy patrzenia na całą przyrodę. Skoro dotąd nie można było wyjaśnić ruchu ciał niebieskich przy założeniu, że wszystkie one obracają się wokół nieruchomego obserwatora, trzeba było spróbować zmienić to założenie. Niechby więc obserwator (wraz z Ziemią) poruszał się, a gwiazdy stały w miejscu. Okazało się, że teraz ruchy na niebie stały się bardziej zrozumiałe i możliwe do wyjaśnienia. Przyjęta przez Kopernika hipoteza naukowa była więc bardziej trafna niż dawna, przedstawiona przez Ptolemeusza.

Kanta jednak mniej interesowało to, jakie konsekwencje miało odkrycie Kopernika w badaniach astronomicznych. Dla niego najistotniejszym doko-

[1] KrV [B VIII]. Skrót „KrV" oznacza Kantowską. *Krytykę czystego rozumu.* Korzystam z wydania, które ukazało się w serii 'Philosophische Bibliothek", Felix Meiner Verlag. Hamburg 1971.

[2] KrV [B IX]. Podobnie: [B XI].

[3] KrV [B XI].

[4] KrV [B XIII].

naniem Kopernika było uczynienie z biernego widza zjawisk zachodzących w przyrodzie, aktywnego twórcę pojawiających się w niej prawidłowości. Dlaczego bowiem wszelkie poznanie musiałoby koniecznie dostosowywać się do poznawanych przedmiotów? Niech raczej przedmioty dostosowują się do naszego poznania. O ile dotąd nie udawało się za pomocą pojęć powiedzieć czegoś, co by poszerzyło poznanie, to może teraz uda się to zmienić? [5]. „Przewrotny" przykład Kopernika stał się więc dla Kanta wzorem „przewrotu" w filozofii, jakiego sam zamierzał dokonać. W tworzonej przez niego naukowej metafizyce, przedmioty muszą dostosowywać się do naszego poznania. Dzięki temu możliwe staje się poznanie ich a priori, tzn. powiedzenie o nich czegoś, zanim zostaną nam one dane.

Konsekwencją tak zasadniczej zmiany sposobu myślenia jest to, że wszelkie poznanie okazuje się być „niczym innym, jak przedstawianiem sobie pewnego zjawiska"[6]. Przedstawiane przez nas przedmioty nie są więc same w sobie tym, czym jawią nam się w naoczności. Zjawiska są tylko obiektami zmysłowego oglądania, a nie rzeczami samymi w sobie. Gdyby usunąć podmiot poznania, albo co najmniej podmiotową właściwość zmysłów, wówczas przestałyby istnieć wszystkie własności przedmiotu, wszystkie stosunki między przedmiotami ujęte poprzez formy zmysłowej naoczności (przestrzeń i czas), a nawet same te formy. Co w takim razie w ogóle pozostałoby? Zapewne istniałaby nadal rzecz sama w sobie, ale jaka ona jest, ta kwestia pozostaje dla nas niewyjaśniona. Do rzeczy samych w sobie nie mamy bowiem żadnego dostępu i to niezależnie od tego, w jakim stopniu uwyraźnimy naszą naoczność. Nie możemy też powiedzieć, czym są rzeczy same w sobie i nie dowiadujemy się tego „nawet w najbardziej ujaśnionym poznaniu ich zjawiska, jakie jedynie jest nam dane"[7].

Podział na zjawiska (fenomeny) i rzeczy same w sobie (noumeny) pozwalał jednak Kantowi uporać się z pewnym zasadniczym problemem filozoficznym. Otóż udało mu się przezwyciężyć zasadniczą sprzeczność pomiędzy determinizmem a indeterminizmem. Bez zgody między nimi, świat może być postrzegany bądź jako deterministyczna struktura przyrodniczej konieczności, która nie dopuszcza miejsca dla indywidualnej wolności, bądź też jako indeterministyczny obszar wolności, w którym nie występuje żaden przejaw konieczności. Pierwsze ujęcie podcina korzenie wszelkiej moralności, drugie natomiast - przecząc doświadczeniu - kłóci się ze zdrowym rozsądkiem. Tymczasem Kant argumentuje, że przedstawienia danych nam przedmiotów nie dostosowują się do rzeczy samych w sobie, ale - na odwrót

[5] Por.: KrV[B XVI; B XXI].

[6] KrV [B 59].

[7] KrV[B 60].

- to przedmioty jako zjawiska dostosowują się do naszego sposobu ich przedstawiania. W związku z tym to, co zdeterminowane, nie zawiera się w niedostępnych naszemu poznaniu rzeczach w sobie, ale w jedynie dostępnych nam przejawach tychże rzeczy, czyli w zjawiskach[8]. Stąd też determinizm i indeterminizm istnieją równocześnie, ale niezależnie od siebie, jakby dzieląc między sobą rzeczywistość na dwie sfery wpływów. Instancją uzgadniającą wyżej przedstawione, dwa skrajne sformułowania, jest u Kanta rozum. Królewiecki filozof porównuje go do sędziego, który rozsądza dwie strony procesu sądowego. W efekcie „nauka o moralności utrzymuje swoje pozycje, a nauka o przyrodzie swoje”[9].

Pozytywne rozstrzygnięcie wspomnianego problemu stanowi u Kanta równocześnie próbę powiązania z sobą tego, co ludzkie, z tym, co boskie. Wstępem do filozoficzno-religijnych uzasadnień Kanta jest ukazanie dwuaspektowości ludzkiej duszy, która okazuje sie być wolna (a więc zdolna do aktów moralnych) jako rzecz sama w sobie, natomiast zdeterminowana (a więc włączona w obszar praw rządzących przyrodą) jako zjawisko[10]. Takie ujęcie duszy pozwoliło zająć się opracowywaniem systemu pojęć czystego rozumu (idei transcendentalnych Boga, wolności i nieśmiertelności), będącego „właściwym celem badań” tworzonej przez niego metafizyki. Kant wcale nie ukrywa, że wszystko, czym zajmuje się metafizyka, jest wyłącznie „środkiem”, mającym umożliwić dotarcie do owych idei i naukowe uzasadnienie ich realności. Kierunek badań metafizycznych przebiega więc od nauki o duszy, poprzez naukę o świecie, aż do poznania Boga (Praistoty). Jest to, według Kanta, „tak naturalny postęp”, że upodabnia się do „logicznego przechodzenia rozumu od przesłanek do wniosku”[11].

Ostatecznie okazuje się, że czysty rozum nie potrafi powyższych idei ani „udowodnić”, ani też „odeprzeć”[12]. Ponadto, po przekroczeniu granicy możliwego doświadczenia, wszystko co napotykane jest na drodze czystego rozumu, konsekwentnie zamieniane jest w zjawisko. W ten sposób niemożliwe jest więc w ogóle praktyczne stosowanie czystego rozumu. Co Kant uczynił w tej sytuacji? Zgodnie z jego własnymi słowami, musiał on „zawiesić wiedzę, aby uzyskać miejsce dla wiary”[13]. Tym samym pogodził się też ze stratą, jaką poniósł spekulatywny rozum na polu nauk. Przyszło mu to o tyle łatwo,

[8] Por.: KrV [B XX].

[9] KrV[B XXIX].

[10] Por.: KrV [B XXVII].

[11] KrV [B 395].

[12] Por. Kpr, s. 228. Skrót „Kpr” oznacza Kantowską *Krytykę praktycznego rozumu.* Dzieło to cytuję w tłumaczeniu J. Gałeckiego, na podstawie wydania PWN z 1984 r.

[13] KrV [B XXX].

że powyższa „strata" nie oznaczała rozstania się z czymś rzeczywiście posiadanym, ale była tylko rezygnacją z „urojonego posiadania"[14] spekulatywnego rozumu. Chcąc wesprzeć praktyczne stosowanie rozumu, Kant postanowił więc „założyć" istnienie Boga (oraz wolności i nieśmiertelności). Nie jest to, według niego, jedynie jakaś „dozwolona hipoteza", ale „postulat oparty na zamiarze praktycznym". Przekładając go na prostszy język „prawego człowieka", Kant mówi: „Chcę, żeby istniał Bóg, żeby moje istnienie w tym świecie było także jeszcze poza związkiem z przyrodą istnieniem w czystym świecie intelektu, a wreszcie też, aby moje trwanie było nieskończone; obstaję przy tym i nie pozwolę wydrzeć sobie tej wiary" [5].

Powszechnie znane jest wyznanie Kanta, stanowiące jakby ukoronowanie *Krytyki praktycznego rozumu* (a może nawet całej jego filozofii), w którym przejawia się podziw i cześć dla gwiaździstego nieba oraz dla moralnego prawa[16]. Cóż ono oznacza? Czy rzeczywiście rozumowo wydedukowane prawo moralne wynosi człowieka ponad świat zwierzęcej zmysłowości i pozwala przekroczyć granice życia, a nawet dosięgnąć samej nieskończoności? Czy jednak gwiaździste niebo nazbyt mocno nie przytłacza „moralnego" człowieka swoimi bezgranicznymi rozmiarami, ową zmysłowo percepowaną, przerażającą nieskończonością, która wszystko zmienia w mało istotne elementy gigantycznego, fizyko-biologicznego systemu?

Po lekturze Kanta można odnieść wrażenie, że jego dialektyka transcendentalna poniosła fiasko. Nie mogąc dotrzeć do prawdy, zdana była już tylko na sędziowskie rozstrzygnięcia rozumu. Prawda staje się więc w tym ujęciu czymś arbitralnym, a przez to wielce wątpliwym. Rozum, zamiast zgłębiać rzeczywistość w rzetelnym poznaniu, dokonuje wyborów, które poprzedzają wszelkie poznanie. Na dodatek, stając w obliczu najwyższych prawd, kwestionuje siebie jako instancję poznawczą i ustępuje miejsca wierze. Co z tego właściwie wynika? Czy rozum, który przyznaje się przed samym sobą do bezradności, może jeszcze w ogóle wypowiadać się na temat ontycznego statusu człowieka?

„Przewrotna" krytyka „przewrotu". Nie jest tajemnicą, że fascynacja Nietzschego filozofią pojawiła się podczas lektury książki *Świat jako wola i przedstawienie.* Schopenhauer prezentuje w niej swoją twórczą interpretację Kantowskiej koncepcji poznania. Jest ona wprawdzie strukturalnie i terminologicznie uproszczona w stosunku do „pierwowzoru", ale za to zawiera silnie akcentowany motyw nadrzędności woluntaryzmu nad „czystym" ra-

[14] KrV [B XXXI].

[15] Kpr, s. 228-229.

[16] Kpr, s. 256-257.

cjonalizmem. Z książki tej Nietzsche zaczerpnął przekonanie o słuszności uzależnienia obrazu poznawanego świata od samego poznającego (za Kantem), jak też konieczności przekraczania w poznaniu granic teoretycznego rozumu (przeciw Kantowi). Pierwszemu przekonaniu pozostał do końca wiemy, natomiast drugie zmodyfikował, przechodząc od «woli życia» *(Wille zum Leben)* do «woli mocy» *(Wille zur Macht),* będącej przejawem działa-nia „rozumnego" ciała człowieka, tj. «wielkiego rozumu».

Nietzsche zdawał sobie także sprawę z realnych uwarunkowań, w jakich powstają nowe teorie, w tym również teoria Kopernika. Wiedział, że ważniejsze niż względy merytoryczne okazują się być „pozorna oczywistość" *(Augenschein)* oraz „przyzwyczajenie". To, co wydaje się nam oczywiste, co mamy jakby wprost przed oczyma, na ogół najtrudniej jest zakwestionować. Jeżeli łączy się ono z długim okresem obowiązywalności teorii, wówczas odejście od niej jest jeszcze trudniejsze. Tak było ze starą koncepcją astronomiczną, bronioną przez uczonych tamtych czasów. Opór wobec nauki Kopernika stawiany był więc nie w wyniku naukowej rzetelności, ale jako wyraz swoistej „poczciwości uczonych"[17]. Wprawdzie Kopernik nie był represjonowany za głoszone przez siebie tezy, ale w warunkach jeszcze większego nasilenia naukowej „równości" (totalistycznie pojmowanej naukowości), mógłby zostać znacznie surowiej ukarany[18].

Za odwagę w głoszeniu nowych poglądów zmieniających bieg nauki, Nietzsche w równym stopniu cenił Kopernika i Boskowicza. Pierwszy z nich wsławił się nią w dziedzinie astronomii, drugi zaś w dziedzinie matematyki. Obaj naukowcy są, jego zdaniem, „największymi przeciwnikami pozornej oczywistości"[19] i wyznaczają „największe punkty zwrotne"[20] w nauce. Dotąd bowiem oczywistym wydawało się to, co mówiły zmysły, a mianowicie, że wszystkie ciała niebieskie krążą wokół nieruchomej Ziemi. Tymczasem „Kopernik nakłonił nas wbrew wszystkim zmysłom do wiary, że Ziemia *nie* jest nieruchoma"[21]. Ogłoszenie nowej teorii astronomicznej było czymś w rodzaju słynnego szlacheckiego *liberum veto,* obalającego postanowienie zgromadzenia. Kopernik, wyłamując się z szeregu jednomyślnych naukowców,

[17] KSA 1, 395 *(Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher* 6). Skrót „KSA" oznacza krytyczne wydanie wszystkich dzieł F. Nietzschego pod red. G. Colli i M. Montinari: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.* Verlag W. de Gruyter. Berlin-New York 1988.

[18] KSA 13, 147 (Nachlaß: 11 [341]). Nietzsche cytuje tam głos owej rzekomej „równości", nawołujący do tego, aby „Cicero obciąć język, Kopernika oślepić, Shakespeare ukamienować... ".

[19] KSA 9, 643 (Nachlaß: 15 [21]).

[20] KSA 11, 266 (Nachlaß: 26 [432]).

[21] KSA 5, 26 *(Jenseits von Gut und Böse: Von den Vorurtheilen der Philosophen* 12).

„uczynił największy i najgodniejszy użytek z tego prawa przeciwko postanowieniu i pozornej oczywistości wszystkich innych ludzi”[22].

Znacznie ważniejszy niż psychologiczny, był jednak filozoficzny aspekt dokonanego „przewrotu” w nauce. Zmienił on bowiem zasadniczo miejsce człowieka w kosmosie. Początkowo wydawać by się mogło, że status człowieka radykalnie wzrósł z chwilą, gdy poznanie zaczęło mieć charakter „podmiotowy” w miejsce „przedmiotowego”. Świat widziany jakby „od wewnątrz” człowieka stał się światem podobnym do niego samego. W tej sytuacji zanikł podział na sferę boską i ludzką[23], tak więc człowiek przestał być komukolwiek podporządkowany. Okazało się jednak, że świat bez Boga nie respektuje wyjątkowości człowieka, jako stworzenia wybranego przez Boga. Stąd też „od Kopernika” (z czego sam Kopernik zapewne nie zdawał sobie w pełni sprawy) rozpoczyna się proces „pomniejszania się człowieka”[24]. Odtąd człowiek „toczy się od centrum w X”[25], czyli jako pozbawiona znaczenia istota, coraz bardziej zatraca się w nieskończonej otchłani wszechświata.

Kopernikańska „rewolucja” w nauce została przez Kanta przeniesiona na teren filozofii. W ten sposób dyscyplina ta jakby zaaprobowała nowy status ontyczny człowieka. Mając to na uwadze, Nietzsche mówi o „zmienionej pozycji filozofii po Kancie”[26]. Utrzymana ona była przez następców królewieckiego filozofa, „którego przykład wytwarzał przede wszystkim profesorów uniwersyteckich i profesorów filozofii”[27]. Nie należy jednak sądzić, że w słowach tych zawierała się pochwała. Nietzsche zdecydowanie krytycznie oceniał nową, Kantowską filozofię, zwłaszcza towarzyszącą jej atmosferę intelektualną. Powodem ku temu nie była tylko niechęć Nietzschego do akademickiego sposobu filozofowania. Właściwa przyczyna tej krytyki jest znacznie głębsza. Chodzi w niej o dokonane przez Kanta „zawieszenie” wiedzy na rzecz wiary. W odczuciu Nietzschego, filozofia transcendentalna ujawniła znikomość człowieka wobec kosmosu, a *antidotum* stanowić miało ponowne odwołanie się do Boga, jako do instancji przywracającej człowiekowi dawne znaczenie. Dlatego mówi o „przebiegłych metafizykach”, którzy „przygotowują sceptycyzm i przez jego nadmierną przenikliwość wzywają do nieufności względem przenikliwości”. Są oni w jego oczach „dobrymi na-

[22] KSA 9, 682 (Nachlaß: 21 [2]).

[23] KSA 10, 643 (Nachlaß: 24 [2]). Nietzsche wymienia tam „filozoficzne następstwa starożytności”, wśród których znajduje się również przeciwstawienie „Bóg i człowiek”, ale z adnotacją w nawiasie: „stan przed Kopernikiem”.

[24] KSA 12, 203 (Nachlaß: 5 [50]).

[25] KSA 12, 127 (Nachlaß: 2 [127]).

[26] KSA 7, 517 (Nachlaß: 19 [319]).

[27] KSA 1, 351 *(Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher 3)*.

rzędziami czystego obskurantyzmu". Z pewnym zdumieniem Nietzsche zastanawia się nad rolą Kanta w tym procederze. Ma wobec niego ambiwalentne odczucia. Z jednej strony aprobuje przyjęcie przez Kanta kopernikańskiej perspektywy filozofowania. Z drugiej zaś nie godzi się na ograniczanie obszaru, w którym ma ona zastosowanie. Czyżby Kantowi od samego początku chodziło tylko o stworzenie zrębów racjonalnej wiary? Czy rzeczywiście jest możliwe, że „według jego własnego, osławionego wyjaśnienia, *chciał* on czegoś tego rodzaju, co najmniej przez pewien czas: otworzyć drogę *wierze* przez to, że *wiedzy* wskazał jej granice"[2].

Ostatecznie Nietzsche skłania się do traktowania postawy Kanta jako rodzaju oportunizmu. Ma mu za złe, że „trzymał się mocno uniwersytetu, podporządkowywał się władzy, pozostał w poświacie religijnej wiary, wytrzymał tak między kolegami i studentami" [9]. Stąd też „przykład" Kanta jest, według niego, przykładem negatywnym. Jest równocześnie przykładem na to, że „uczony nie może nigdy stać się filozofem". W tym wypadku nie pomógł nawet „geniusz" Kanta i myśliciel ten „pozostał do końca [...] w niejako przepoczwarzonym stanie". Dlaczego? Bowiem w oczach Nietzschego prawdziwy filozof powinien być „nie tylko wielkim myślicielem, ale także prawdziwym człowiekiem *(wirklicher Mensch)"*[30]. Intrygujące jest to, czym jest dla Nietzschego prawdziwe człowieczeństwo filozofa. Wydaje się, że może oznaczać ono odwagę spojrzenia na rzeczywiste uwarunkowania sytuacji egzystencjalnej, w jakiej znajduje się człowiek. Swoistą próbę prawdziwości przeszedł Schopenhauer, który dzięki Kantowi zdawał już sobie sprawę ze znikomości człowieka w nieskończonym obszarze Kosmosu, a jednocześnie nie chciał zaakceptować przyjętego przez Kanta sposobu na przezwyciężenie tego problemu. Zdany był więc na „osamotnienie" oraz na „rozpacz w obliczu prawdy". Nietzsche podkreśla, że takie samo niebezpieczeństwo „towarzyszy każdemu myślicielowi, który zbacza z drogi Kantowskiej filozofii"[3].

Budowana przez Kanta metafizyka jest więc wynikiem, lęku przed samozatraceniem się człowieka. W ten co najmniej sposób interpretuje ją Nietzsche i jako taką poddaje ostrej krytyce. Proponuje, aby „Kantowskie pytanie «jak są możliwe sądy syntetyczne a priori? » zastąpić innym: «dlaczego *konieczna* jest wiara w te sądy? »". Stwierdza, że sądy takie nie powinny być w ogóle możliwe, gdyż nie jesteśmy uprawomocnieni do ich wypowiadania. Gdy próbujemy posługiwać się nimi, wówczas stają się całkowicie fałszywymi są-

[28] KSA 2, 391-392 *(Menschliches, Allzumenschliches II: Vennischte Meinungen und Sprüche* 27).

[29] KSA 1, 351 *(Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher* 3).

[30] KSA 1, 409 (Tamże, 7).

[31] KSA 1, 355 *(Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher 3).*

darni. Jedynie wiara w ich prawdziwość ma swoją zasadność, a nawet „należy do perspektywicznej optyki życia *(Perspektiven-Optik des Lebens)”*[32]. Podobnie też „fikcjami” są dla Nietzschego rzeczy (zwłaszcza zaś rzeczy «w sobie»), poznanie (absolutne poznanie, które w konsekwencji staje się relatywne) oraz podmiot poznania (jako czysta «inteligencja» czy też «absolutny duch»)[33]. Mówi, że, jest tak mało «rzeczy w sobie», jak [mało] może być «absolutnego poznania»”[34], a nawet kpi sobie z całej filozofii Kanta, zbudowanej na takich założeniach: „«Kto jest doskonałym człowiekiem? ». Urzędnik państwowy. «Czyja filozofia podaje najlepszy wzór urzędnika państwowego? » Kantowska: urzędnik państwowy jako rzecz sama w sobie ustanowiony sędzią nad urzędnikiem państwowym jako zjawiskiem”[35].

„Starsza moralność” (moralność Kantowska) spoczywa na fałszywych założeniach, dlatego cała jest fałszywa. Imperatyw kategoryczny „żąda od jednostki działań, których pragnęłoby się od wszystkich ludzi”. Takie sformułowanie imperatywu jest jednak „naiwne”, ponieważ zawiera niczym nie uzasadnione przekonanie, że wszyscy wiedzą, jakie działania prowadzą do dobra ogólnego, czyli „jak gdyby każdy bez trudu wiedział, przy jakim sposobie działania całej ludzkości dobrze się wiedzie, tzn. jakie działania w ogóle są pożądane”[36]. W tej sytuacji jakikolwiek obowiązek moralny względem całej społeczności ludzkiej jest jedynie „«bezosobowym» obowiązkiem” i prowadzącą naród do ruiny „ofiarą przed molochem abstrakcji”. Imperatyw kategoryczny okazuje się więc być „niebezpieczny dla życia *(lebensgefährlich)”*[37]. Cały „moralizm Kanta” wywodzi się, zdaniem Nietzschego, „od Rousseau i ze wskrzeszonego, stoickiego Rzymu”[38]. Cechuje się zdystansowaniem wobec rzeczywistych uwarunkowań życiowych i nie uwzględnia konstytutywnej „interesowności” człowieka. *Nota bene* ma to miejsce nie tylko w dziedzinie moralności, bowiem „od Kanta całe mówienie o sztuce, pięknie, poznaniu, mądrości jest zepsute i skalane pojęciem «bezinteresownie»”[39]. Tymczasem prawdziwy (zaczerpnięty wprost z życia) imperatyw moralny brzmi następująco: „Powinieneś być posłuszny, komukolwiek i długo; *inaczej* zostaniesz unicestwiony *(gehst du zu Grunde)* i stracisz resztę

[32] KSA 5, 25-26 *(Jenseits von Gut und Böse: Von den Vorurtheilen der Philosophen* 11).

[33] Por.: KSA 11, 614-615 (Nachlaß: 38 [14]).

[34] KSA 10, 643 (Nachlaß: 24 [2]).

[35] KSA 6, 129-130 *(Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemäßen 29: Aus einer Doctor-Promotion).*

[36] KSA 2, 46 *(Menschliches, Allzumenschliches I: Von den ersten und letzten Dingen* 25).

[37] KSA 6, 177 *(Der Antichrist 11).*

[38] KSA 2, 651 *(Menschliches, Allzumenschliches II: Der Wanderer und sein Schatten* 216).

[39] KSA 10, 243 (Nachlaß: 7 [18]).

szacunku dla samego siebie". Jest to „moralny imperatyw przyrody" i - jako taki - „nie jest oczywiście ani «kategoryczny», jak tego żądał od niego stary Kant (stąd to *«inaczej»),* ani nie kieruje się do jednostki (cóż zależy mu na jednostce!), chyba już do narodów, ras, epok, stanów, przede wszystkim jednak do całego zwierzęcia «człowieka», do *tego* człowieka"[40].

Mając na uwadze to wszystko, co dotąd zostało powiedziane, nie należy się dziwić, że Nietzsche nazywa filozoficzną koncepcję Kanta „filozofią tylnych drzwi *(Philosophie der Hinterthuren)"*[41]. Wkracza się w niej bowiem w fundamentalną problematykę filozoficzną nie od strony realnych uwarunkowań życiowych *(głównymi drzwiami),* ale od strony pozażyciowej transcendencji *(tylnymi drzwiami).* W rezultacie „z realności uczyniono «pozorność»; z całkowicie *zmyślonego* świata *(erlogne* Welt) [...] uczyniono realność... Sukces Kanta jest jedynie sukcesem teologów". Oznacza on klęskę teoretycznego rozumu, niezdolnego do wniknięcia w otaczającą człowieka rzeczywistość. Nietzsche, zapoznany z transcendentalną filozofią Kanta, wie już, że (tradycyjnie pojmowany) rozum jest niewystarczającym narzędziem poznania. Dlatego też stwierdza, że „poprzez rozum niewiele można zdziałać z «w sobie» rzeczy"[43]. Teoretyczny rozum nie potrafi adekwatnie odnosić się ani do „przedmiotu" poznania, ani też do jego „podmiotu". Mówiąc słowami Nietzschego, „Kant chciał w gruncie rzeczy udowodnić, że z [punktu widzenia] podmiotu podmiot nie mógłby być udowodniony, - przedmiot też nie"[44].

Filozofia Kanta jest więc przede wszystkim „nauką o granicach rozumu"[45]. Wynikające z niej rzekome poznania rzekomych rzeczy są tylko fikcyjne. Odwoływanie się zaś Kanta do „jakiejś czystej inteligencji" i „absolutnego ducha" w celu uprawomocnienia rezultatów poznania, jest „mitologią". Została ona „w zawoalowany sposób" zapoczątkowana przez Platona (stąd cała dotychczasowa filozofia to, według Nietzschego, „platonizm") i „jeszcze nie całkiem zarzucona" przez Kanta. Współczesne oblicze tej mitologii ma postać „podstawowego dogmatu chrześcijańskiego «Bóg jest duchem». Takie podejście do filozoficznego problemu poznania „grozi śmiercią wszelkiej nauce i przez to też dalszemu rozwojowi ciała", dlatego Nietzsche kategorycznie stwierdza, że „ta mitologia miała swój czas"[46]. Teraz trzeba na

[40] KSA 5, 110 *(Jenseits von Gut und Böse: Zur Naturgeschichte der Moral* 188).

[41] KSA 6, 121 *(Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemäßen* 16).

[42] KSA 6, 176-177 *(Der Antichrist* 10).

[43] KSA 1, 191 *(Unzeitgemäße Betrachtungen I: David Strauß der Bekenner und der Schriftsteller* 6).

[44] KSA 5, 73 *(Jenseits von Gut und Böse: Das religiöse Wesen* 54).

[45] KSA 12, 299 (Nachlaß: 7 [14]).

nowo odwołać się do „cielesności", aby przywrócić całego człowieka konkretnemu życiu, które przecież de facto stanowi o jego istnieniu. Zdaniem Nietzschego, „dla pełnego i prostokątnego człowieka (*für einen vollen und rechtwinkligen M<enschen>)",* świat zbudowany przez Kantowską filozofię jest „okropnością". Uważając się również za człowieka związanego z konkretnością życia, mówi, że „my potrzebujemy *prostej* prawdy *(grobe Wahrheit);* a jeżeli takiej nie ma, to lubimy przygodę i wychodzimy w morze"[47]. Jego przygodą stało się budowanie zrębów nowej filozofii, czerpiącej inspirację z otwartego morza bezkresnych, życiowych możliwości.

Nowy „przewrót" Nietzscheański. Życie nie jest czymś, co jest, ale czymś, co nieustannie się staje. Takie otaczający nas świat jest rzeczywistością wiecznego stawania się, nigdy nie osiągającą jakiejś finalnej postaci, a nie niezmienną strukturą, jak chciałaby widzieć go logika. Czy można w takim razie w ogóle ów świat poznać? Nietzsche nazywa „przesądem" przekonanie o możliwości jednoznacznego poznania świata. Ściśle biorąc, istnieje tylko „wiara" w poznanie, a nie jego pewność, ponieważ zasadność poznania nie wynika z samej konstytucji świata, ale jest „zakładana" przez teoretyczny rozum. Nawiązując do postulowanych przez Kanta regulatywnych zasad rozumu, Nietzsche stwierdza, że wszelkie „czyste poznania" (takie, które opierają się na logicznych zasadach identyczności i sprzeczności) są jedynie „regulatywnymi artykułami wiary"[48].

Jeżeli mamy więc nadal mówić o poznaniu, to trzeba ten termin rozumieć zupełnie inaczej. Świat jest poznawalny w znaczeniu „wytłumaczalny", to znaczy, że chcąc poznać świat, trzeba go jakoś zinterpretować. Wola poznania świata jest wyrazem pewnej potrzeby, którą Nietzsche nazywa „rodzajem żądzy władzy *(eine Art Herrschsucht)".* Z każdego punktu widzenia ujawnia się określona perspektywa rozumienia, konkurująca ze wszystkimi innymi perspektywami w dążeniu do zapanowania nad rzeczywistością. Stąd też świat posiada nieskończoną ilość jednostkowych sensów, określanych przez Nietzschego mianem „perspektywizmu"[49]. Jednostkowe sensy świata są ściśle zależne od tworzących je „pędów" poznawczych. Każdy z nich jest nie-

[46] KSA 11, 614-615 (Nachlaß: 38 [14]).

[47] KSA 11, 100 (Nachlaß: 25 [337]). Oznaczało to ostateczne odrzucenie przez Nietzschego filozofii Kanta. W tym też zapewne kontekście wypowiedział on - czego nie można chyba pominąć milczeniem - bardzo znamienne i równocześnie bardzo niegrzeczne słowa pod adresem całej Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu.* Z „fizjologicznego" punktu widzenia uznał ją za „preegzystującą formę kretynizmu (Präexistenz-Form des Cretinismus)" (KSA 13, 504: Nachlaß: 16 [55]).

[48] KSA 12, 265-266 (Nachlaß: 7 [4]).

[49] KSA 12, 315 (Nachlaß: 7 [60]).

odzownym składnikiem wszystkich tworów organicznych. Bez jakiejś postaci zapanowania nad światem, czy też przyswojenia sobie świata, nie można by w ogóle żyć. Abstrahując jednak od żywotnej potrzeby posiadania takiego sensu, jest on jedynie „perspektywicznym pozorem". Świat widziany z jednostkowej perspektywy jest „ciasny, skrócony, uproszczony"[50].

„Perspektywiczny pozór" lub „perspektywiczna iluzja" stanowi wszakże zrozumiałą całość. W niej wszystko jest uporządkowane i każdy element całości łączy się z pozostałymi elementami. W ten sposób powstaje pewna jedność, ale „pozorna jedność, w której jak w linii horyzontalnej wszystko się łączy". Sama rzeczywistość zaś, jak już wiemy, nie ma w sobie nic stałego i określonego na kształt jedności. Jak mówi Nietzsche, cechuje ją „ogromna różnorodność"[51]. Wynika stąd wyraźnie, że ludzkie poznanie jest czymś, co dokonuje się w nas ze względu na nas samych. Dlatego też „pojęcie to należy pojmować ściśle antropocentrycznie i biologicznie". Dzięki poznaniu, człowiek może zachować własne istnienie w obliczu konstytutywnej zmienności świata. Tylko wtedy, gdy świat będzie się jawił jako sensowny i zrozumiały, my sami odnajdziemy się w nim jako istoty również sensowne i zrozumiałe. Im więcej uda nam się „uchwycić" pozornej jedności świata, tym bardziej będziemy odczuwać siebie jako stanowiących ontyczną jedność. Dopiero w takich warunkach możemy przygotować się do działania w świecie, czyli „skonstruować schemat zachowania"[52].

Pomimo więc, iż jesteśmy istotami rozumnymi, pozostajemy skazani na łudzenie się. Wolimy bowiem nie dopuszczać do siebie myśli, że „poznanie w sobie w stawaniu się [jest] niemożliwe". Przyjmujemy raczej talu sposób pozornego poznania, który jest „błędem o sobie samym", „wolą mocy" i „wolą łudzenia"[53]. Pomaga nam w tym nasze ciało, które posiada zdolność dostosowywania się do procesów zachodzących w rzeczywistości. Potrafi ono włączyć się w rytm dokonujących się przemian i czerpać moc z bogactwa nieograniczonych możliwości życia. Stąd też można powiedzieć, że „pizy kierowaniu się ciałem ukazuje się ogromna *różnorodność"*[54]. Nie należy jednak pojmować cielesności zbyt redukcjonistycznie. Poszczególne elementy organicznego ciała postępują bowiem podobnie jak rozum. Ich działanie ukierunkowane jest na zapanowanie nad rzeczywistością. Tak jak rozum, starają się „zawładnąć rzeczami", tyle że rozum „obezwładnia przyrodę" za pomocą „pojęć i liczb", natomiast zmysły dokonują „pewnego rodzaju wcielenia

[50] KSA 12, 354 (Nachlaß: 9 [41]).

[51] KSA 12, 106 (Nachlaß: 2 [91]).

[52] KSA 13, 302 (Nachlaß: 14 [122]).

[53] KSA 12; 313 (Nachlaß: 7 [54]).

[54] KSA 12, 106 (Nachlaß: 2 [91]).

i do- pasowania w celu odżywiania". Pochopny byłby w takim razie wniosek, że organiczne ciało jest w stanie obiektywnie percypować rzeczywistość. Nietzsche wyraźnie stwierdza, iż „nie ma w tym niczego, co chce być «obiektywne»"[55].

Ludzką cielesność powinno się traktować jako wielki rozum cielesny. Jest on człowiekowi znacznie bardziej potrzebny niż dotychczasowy, teoretyczny rozum. Dzięki niemu moglibyśmy wyzbyć się egzystencjalnych obaw i żyć szczęśliwie. Mając na myśli ciało, Nietzsche mówi więc (paradoksalnie), że nasze „jedyne szczęście leży w rozumie". Teraz bowiem „ciało jest wielkim rozumem", w odróżnieniu od dotychczasowego, „duchowego" rozumu. Nie znaczy to jednak, że teoretyczny rozum jest całkowicie zbyteczny i należy się od niego uwolnić. Może on dalej działać, ale pod przewodnictwem rozumu cielesnego. „Mały rozum" (tj. rozum teoretyczny) powinien stać się „narzędziem twojego ciała", a nawet „zabawką twojego wielkiego rozumu"[5]. Myślenie spekulatywne zostaje w ten sposób podporządkowane cielesności, ale pojętej nie jako wyłącznie materialny organizm, lecz jako artystycznie twórcze ciało. Dlatego też Nietzsche mówi, że „najwyższy rozum widzę w dziele artysty"[57], natomiast swoje obserwacje, dotyczące funkcjonowania wielkiego rozumu, określa mianem „psychologii artysty *(Psychologie des Künstlers)"*[58] lub „fizjologu sztuki *(Physiologie der Kunst)"*[59].

Tym, co wysuwa się na pierwszy plan, jest zagadnienie cielesno-rozumnego pobudzenia, które określone zostało terminem «rausz». Nietzsche wymienia rozmaite jego rodzaje: „Rausz pobudzenia płciowego, ta najstarsza i najpierwotniejsza forma rauszu. Podobnie rausz, który przychodzi w orszaku wszystkich wielkich pożądań, wszystkich silnych afektów; rausz święta, zawodów, brawurowych numerów, zwycięstwa, wszystkich ekstremalnych poruszeń; rausz okrucieństwa; rausz w niszczeniu; rausz pod wpływem pewnych warunków meteorologicznych, na przykład rausz wiosenny; lub pod wpływem narkotyku; w końcu rausz woli, rausz spiętrzonej i obrzmiałej wo- li"[60]. Klasyfikacja różnych form rauszu nie jest u Nietzschego kompletna, a ponadto w kwestii tej istnieje wiele nieścisłości. Zdarza się bowiem, że rausz wymieniany jest, obok popędu płciowego i okrucieństwa, jako osobna

[55] KSA 11, 269 (Nachlaß: 26 [448]).

[56] KSA 4, 39 *(Also sprach Zarathustra l: Von den Verächtern des Leibes).*

[57] KSA 8, 36 (Nachlaß: 3 [75]).

[58] KSA 6, 116 *(Götzen-Därnmerung: Streifzüge eines Unzeitgemäßen* 8).

[59] KSA 12, 284 (Nachlaß: 7 [7]).

[60] KSA 6, 116 *(Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemäßen* 8). Z uwagi na wieloznaczność niemieckiego słowa *Rausch* i wynikającą stąd niemożność znalezienia w pełni adekwatnego tłumaczenia, zdecydowałem się używać tego terminu w polskiej pisowni.

kategoria najstarszych „odświętnych *radości* człowieka”[61]. Ponadto sam Nietzsche nie był zdecydowany, czy miłość jest odmianą rauszu, czy też czymś innym[62]. Jednak właśnie w miłości upatruje on „gorączkę, która ma podstawy, by się transfigurować”, przez co włącza nas w istotową zmienność życia, w „najbardziej anielski instynkt życia”. Z tego też powodu poprzez miłość przejawia się *„sztuka* jako funkcja organiczna”. Tak powstająca sztuka okazuje się „największym stymulatorem życia”[63]. Pojęcie miłości ma u Nietzschego zupełnie inne znaczenie niż w romantyzmie czy idealizmie. Miłość jest sposobem ekstatycznego przejawiania się ciała, a nie jakimś uwznioślonym stanem ducha.

działanie wielkiego rozumu rozpoczyna się od „subtelnego pobudzenia ciała”[64], dzięki któremu dochodzi do odczucia „kipiejącej pełni cielesnego wigoru”[65]. Cielesno-rozumny rausz polega na wzroście twórczego potencjału organizmu, czyli na spotęgowaniu „siły i pełni”. Uzmysłowienie sobie potęgi drzemiącej w ludzkim ciele jest „tym, co istotne w rauszu”[66]. Dalszy wzrost twórczego potencjału prowadzi do pojawienia sie „stanu estetycznego”. Rozumność artystycznego tworzenia jest w nim całkowicie spleciona z „delikatnymi niuansami zwierzącego zadowolenia i pożądań”[67]. Stan estetyczny jest „fizjologicznym warunkiem wstępnym”[68] do pojawienia się konkretnych wytworów artystycznego działania. Tak więc rozumna aktywność ciała powinna być zawsze twórcza, a nie od-twórcza. Mając na uwadze spełnienie się rodzaju ludzkiego, Nietzsche mówi, że „nie w *poznawaniu,* w *tworzeniu jest* nasze zbawienie! ”. „Wielkość” człowieka dostrzega w tworzonym przezeń „najwyższym pozorze”[69].

Autentyczni twórcy-artyści „nie mogą niczego widzieć takim, jakim to jest, lecz pełniej, lecz prościej, lecz mocniej”. Aby mogli sprostać stojącemu przed nimi zadaniu, muszą odczuwać w swojej cielesności „pewien rodzaj wiecznej młodości i wiosny”, czyli „pewien rodzaj habitualnego rauszu”[70]. Ich twórczy rausz nie jest przez cokolwiek ograniczany, jako iż wzrost sił twórczych dokonuje się w klimacie artystycznej wolności. Pewnym ideałem

[61] KSA 12, 393 (Nachlaß: 9 [102]).

[62] Por.: KSA 13, 526 (Nachlaß: 17 [5]).

[63] KSA 13, 299 (Nachlaß: 14 [120]).

[64] KSA 13, 296 (Nachlaß: 14 [119]).

[65] KSA 12, 393 (Nachlaß: 9 [102]).

[66] KSA 6, 116 *(Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemäßen* 8).

[67] KSA 12, 393 (Nachlaß: 9 [102]).

[68] KSA 6, 116 *(Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemäßen* 8).

[69] KSA 7, 459 (Nachlaß: 19 [125]).

[70] KSA 13, 295 (Nachlaß: 14 [117]).

byłoby pojawienie się *„najbardziej wolnego działania”.* W nim mogłaby ujawnić się w pełni nasza „najbardziej własna, silna, najsubtelniej wyćwiczona natura”. Nietzsche ma tutaj na myśli naturę naszej rozumnej cielesności, która przekracza granice przyrodniczo pojmowanej natury. We wszystkich aktach twórczych rozum jakby ukazywał przyrodzie swoją *„dyrygującą* rękę”, przez co działanie artysty jest zawsze *„najbardziej samowolne,* a jednak *najbardziej rozumne”.*

Doskonałą pełnię cielesnego artyzmu powinna reprezentować nowa generacja filozofów. Nie mają to już być spekulatywni poszukiwacze prawdy, którzy - jak Kant - usiłują skonstruować zasady *quasi*-naukowego poznania świata jako całości (naukowa metafizyka). Zadania filozofów nie leżą już więcej w obszarze teoretycznego poznania, ale w cielesno-rozumnym tworzeniu nowego świata, w którym rządziłaby artystyczna moc samego życia. Nietzsche zapoczątkowuje czas prawdziwych filozofów i prawdziwie twórczej filozofii: *„Właściwi filozofowie są rozkazodawcami i prawodawcami:* mówią «tak musi być!» [...], sięgają twórczą dłonią po przyszłość, i wszystko co jest i było, staje się dla nich środkiem, narzędziem, młotem. Ich «poznanie» jest *tworzeniem,* ich tworzenie jest nadawaniem prawa, ich wola prawdy jest - *wolą mocy.* Są dzisiaj tacy filozofowie? Byli już tacy filozofowie? Czy nie *muszą* pojawić się tacy filozofowie?... ”.

[71] KSA 10, 258 (Nachlaß: 7 [52]).

[72] KSA5, 145 *(Jenseits von Gut und Böse VI: Wir Gelehrten* 211*).*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

CHARLES C. VERHAREN
Howard University, USA

WPROWADZENIE DO FILOZOFII W ASPEKCIE KULTUROWYM

Konflikt międzykulturowy

Czy filozofia jest zdolna do uzdrowienia sytuacji, w której eurocentryzm przeciwstawia się afrocentryzmowi czy wielokulturowości? Czy filozofia może przerzucać mosty między odmiennymi kulturami zarówno w aspekcie nauk humanistycznych jak i ścisłych? Czy jest ona w stanie odnieść się do podobnych konfliktów rozgrywających się poza murami uczelni? Mając na względzie niezdolność filozofii do przezwyciężenia własnych problemów, możemy powątpiewać, czy zdoła załagodzić konflikty pojawiające sie w obrębie uczelni - nie mówiąc już o antagonizmach występujących poza jej murami. Ani filozofowie, ani inni humaniści niezbyt dostatecznie wzięli sobie do serca ostrzeżenie C. P. Snow'a na temat przepaści mię- dzy naukami humanistycznymi i ścisłymi. „Jest niebezpiecznie funkcjonować w obrębie dwóch kultur wzajemnie nieprzekładalnych. W czasach, kiedy odkrycia naukowe w znacznej mierze mają decydujący wpływ na na- sze życie, to znaczy — określają nawet szanse przeżycia, sprawa nabiera dramatycznych wymiarów"[1]. Jeżeli Snow ma rację, to brak komunikacji między środowiskami naukowymi niesie ze sobą realne zagrożenie, także dla naszego istnienia. Wielkie kataklizmy dziejowe, których ludzkość doświadczyła w obecnym stuleciu, ujawniły, jak tragiczne mogą być następstwa braku porozumienia między różnymi społecznościami.

[*] Charles C. Verharen: *A Cultural Introduction to Philosophy.* "Teaching Philosophy", 19: 1, March 1996. Przekładu tekstu dokonali studenci w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, uczestnicy translatorium angielskiego w r. akad. 1996-1997, pod kierunkiem W. Mackiewicza, w składzie: H. Beczek, W. Chańska, T. Czałbowski, A. Dziedzic, B. Dziobkowski, R. Jagodziński. K. Łapiński, K. Lukasiewicz, Z. Misiurewicz, M. Montoya, M. Moskwa, R. Myć, A. Pecio, A. Słoń, K. Szumilewicz, A. Świerzewski, D. Truszczyńska, M. Zientarska, P. Zukowski.

[1] C. P. Snow: *The Two Cultures and a Second Look.* Cambridge Univ. Press, Cambridge 1982, s. 98.

Traktując koncepcję Snow'a dyscyplin naukowych jako „kultur" w sensie dosłownym, uzyskujemy szansę złagodzenia rozłamu między naukami ścisłymi i humanistycznymi. Taki model może być użyteczny jako podstawa wprowadzającego kursu z filozofii, który prowadziłem przez kilka lat. Wykład ten prezentuje filozofię poprzez podkreślenie cech wspólnych łączących filozofię z innymi dziedzinami wiedzy, z którymi studenci są już jakoś obeznani. Określając filozofię jako „autorefleksję i czynnik integrujący nauki ścisłe i humanistyczne"[2], wykład ten może być także traktowany jako wprowadzenie do ogólnej edukacji humanistycznej. Toteż filozofia jako czynnik spajający owe „kultury" usprawiedliwia włączenie do takiego wykładu elementów z innych dziedzin działalności intelektualnej, obecnych we współczesnych naukach humanistycznych. Demonstrując, jak możliwe jest budowanie form komunikacji między odmiennymi dyscyplinami naukowymi, wykład także zachęca studentów do poszukiwania sposobów godzenia różnych dziedzin życia społecznego.

Niniejszy artykuł rozpoczynam od poszukiwania cech wspólnych między tymi dyscyplinami, odnajdując wsparcie dla idei ich wspólnego pnia zarówno w starożytnej myśli Arystotelesa, jak i we współczesnych pracach Quine'a. W następnej części artykułu omawiam konsekwencje ulepszonego modelu Arystotelesa-Quinea. W końcowej części - omówię metodę umożliwiającą wprowadzenie filozofii w szeroki kontekst kształcenia ogólnego *(liberal education)*.

Miejsce filozofii wśród przedmiotów akademickich

Aczkolwiek Quine'a i Arystotelesa dzieli znaczny dystans czasowy i kulturowy, to jednak łączy ich podobny punkt widzenia na relację filozofii z innymi dziedzinami wiedzy. Obaj prezentują modele, w których różnym dziedzinom intelektualnej aktywności jest wspólny sposób organizowania i opisu gromadzonych doświadczeń, natomiast różni je zakres badanych zjawisk.

Oto z punktu widzenia Arystotelesa, nasze współczesne antagonizmy między różnymi dziedzinami wiedzy nie byłyby uzasadnione. Dla przykładu: sposób wypowiedzi nie jest tym elementem, który generuje owe różnice; korzystając z prozy czy poezji nie stawiamy historyków i poetów po przeciwnych stronach, bowiem historię można doskonale wyrazić za pomocą utworu pisanego wierszem. Tym, co rzeczywiście różni dyscypliny naukowe, jest stopień ogólności ich przedmiotów. Na przykład historia opisuje zdarzenia jednostkowe, podczas gdy poezja - określone rodzaje zdarzeń czy możliwości ich zaistnienia: „(...) poezja jest bardziej filozoficzna i poważna niż historia: poezja wyraża przecież to, co ogólne, historia natomiast, co jed-

[2] R. Rorty: *Consequences of Pragmatism.* Minneapolis 1982, s. XIX.

nostkowe. Przez „ogólne" rozumiem, że jakaś postać będzie coś takiego mówić i czynić, co jest zgodne z prawdopodobieństwem lub koniecznością, do czego właśnie dąży poezja (...). Jednostkowym jest natomiast to, czego na przykład dokonał lub doznał Alcybiades"[3].

Jeżeli historyk opisuje poszczególną osobę czy jakieś zdarzenie związane z relacjami osobowymi, to poeta opisuje „każdego z nas", tj. jakąś pojedynczą postać, która ma jednak reprezentować wszystkich pozostałych. Albowiem poezja wyraża treści uniwersalne, czyli - „bardziej filozoficzne" niż historia. Aczkolwiek filozofia i poezja różnią się narzędziami prezentowania swoich treści, to łączy je dążenie do uchwycenia pierwiastków uniwersalnych [w kulturze]. Jeśli filozofia demonstruje je za pomocą języka abstrakcyjnego, to poezja dociera do nich - paradoksalnie - poprzez niepowtarzalne przeżycia twórcy. Dlatego też filozofia zyskała dominację nad innymi dziedzinami wiedzy - z tytułu swojego najwyższego stopnia abstrakcji[4].

Quine sądzi, że to nauki ścisłe dominują nad pozostałymi dyscyplinami. Posługując się przenośnią analizy widmowej (spektralnej), umieszcza inne nauki pod paradygmatem metodologicznym nauk ścisłych (te ostatnie traktując jako meta-naukę): „Nauki ścisłe w najszerszym sensie są modelem, który rozciąga się na wszystkie nauki, od historii i mechaniki z jednej strony, po filozofię i czystą matematykę - z drugiej. Filozofia jest wiedzą abstrakcyjną poprzez swoją ogólność; daje ona najogólniejszy zarys wiedzy o całości istnienia"[5].

Model Quine'a, podobnie jak model Arystotelesa, oddziela różne rodzaje przedmiotu wiedzy wedle stopnia ich ogólności. Na jednym krańcu takiego spektrum dziedzin wiedzy historia i nauki techniczne zabiegają o szczegółowe dane doświadczenia. Na krańcu przeciwnym - filozofia poszukuje pierwiastków łączących wszystkie możliwe doświadczenia. Filozofia, w odróżnieniu od nauk szczegółowych takich jak fizyka i chemia, które wymagają żmudnych i długotrwałych prób badawczych - jest tą dziedziną wiedzy, w której wyobraźnia i spekulacja umożliwiają konstruowanie generalizacji.

Quine, w swojej pracy *Czy filozofia utraciła kontakt z ludźmi? (Has Philosophy Lost Contact with People? '),* zauważa, że wielu znakomitych przedstawicieli filozofii było czymś więcej niż tylko filozofami. Arystoteles był biologiem oraz (podobnie jak Platon, Descartes i Leibniz) - fizykiem. Platon, Kartezjusz i Leibniz byli matematykami. Locke, Berkeley, Hume

[3] Arystoteles: *Retoryka-Poetyka* 1451 b. W przekładzie H. Podbielskiego. Warszawa 1988.

[4] Według Arystotelesa, filozofia na drodze abstrakcji naśladuje rzeczy. „Tak więc boski rozum myśli o sobie (skoro jest najznakomitszą z rzeczy), a jego myślenie jest myśleniem o myśleniu" (Arystoteles: *Metafizyka* 1074 b. W przekładzie K. Leśniaka. Warszawa 1983).

W. V. Quine, cytowany w pracy *Men od Ideas* (ed. B. Magge). Oxford 1982, s. 143-144.

i Kant byli psychologami. Ci wielcy filozofowie byli po prostu naukowcami, którzy nie zasklepili się w obrębie jednego rodzaju poszukiwań badawczych. Toteż można rzec, że aczkolwiek nauki ścisłe (jako nauki we właściwym sensie - przyp. tłum.) spajają wszelkie wysiłki teoretyczyne, to - spoglądając wstecz - „taką rolę dotychczas pełniła filozofia”[6]. Jest ona nauką najbardziej abstrakcyjną i jako taka dostarcza reguł dla nauk przyrodniczych (jak fizyka czy chemia), ale one wszystkie tworzą wspólne przedsięwzięcie zwane „Nauką”.

Problem z Quine’a metaforą analizy widmowej jest jednak taki, że przyznaje on prymat naukom ścisłym, tak jakby były one szczytem ludzkiej myśli. Idąc za Arystotelesem, Quine przywiązuje nadmierną wagę do wybranego aspektu myślenia. Jak wiadomo, filozofię kiedyś uważano za „królową nauk”, natomiast Quine to miejsce rezerwuje dla nauk ścisłych. Pozostałe dziedziny wiedzy są jedynie „służebnicami”, a dla poezji nie ma już tam w ogóle miejsca, nie mówiąc o innych rodzajach twórczości artystycznej. Zarówno więc Arystoteles jak i Quine - są zwolennikami ścisłej hierarchiczności w naukach i eliminacji „nienaukowych” form aktywności poznawczej.

Aby zebrać różne dziedziny wiedzy w sposób nie zhierarchizowany, moglibyśmy złagodzić stanowisko Arystotelesa w sprawie ogólności, jak i Quine’a metaforę spektralną. W takim zmodyfikowanym modelu owe dyscypliny naukowe byłyby uszeregowane według stopnia ogólności Ten model, podobnie jak model Arystotelesa i Quine’a, prowadzi nas od filozofii jako nauki najbardziej ogólnej do sztuki jako dziedziny najbardziej szczegółowej, zaliczając do sztuk także różne umiejętności techniczne oraz sztuki piękne. Jednak w odróżnieniu od ich modelu, taki zestaw nie nosi w sobie hierarchii, podobnie jak nie ma na nią miejsca również w widmie spektralnym. Filozofia i nauki ścisłe nie górują nad historią i sztuką, podobnie jak fiolet nie jest ważniejszy od koloru czerwonego czy pomarańczowego. Wszystkie składniki owego spektrum są jednakowo ważne i nie byłoby ono tym, czym jest - bez obecności któregokolwiek z elementów. Innymi słowy - nauki bardziej ogólne powiązane są zależnościami z bardziej szczegółowymi i na odwrót. Taki zrewidowany model Arystotelesa-Quine’a nie dzieli dyscyplin naukowych na nauki ścisłe i humanistyczne, ale właśnie na ogólne i szczegółowe. Ponieważ model ten sytuuje filozofię bliżej nauk ścisłych niż np. historii, zaś historię przesuwa raczej w sąsiedztwo sztuki niż filozofii, możemy uznać, że niweluje on tradycyjny podział wiedzy ludzkiej na nauki ścisłe (przyrodnicze) i humanistyczne. Filozofia jest usytuowana na najbardziej abstrakcyjnym krańcu owego spektrum. Jest ona tym pasmem owego zestawu, który „zawłaszcza” uniwersalne elementy ludzkiego myślenia, wyłączając elemen-

[6] W. V. Quine: *Theories and Things.* Cambridge 1972, s. 191.

ty odmienne, do siebie nie przystające. Tak Arystoteles jak i Quine zgodnie kreują filozofię na najbardziej ogólną dziedzinę wiedzy. Jak ujął to Arystoteles, filozof jest w stanie posiąść wiedzę uniwersalną, ponieważ „(...) wiedza dotycząca wszystkich rzeczy musi należeć do tego, kto posiada w najwyższym stopniu wiedzę ogólną (wszak on zna w pewien sposób wszystkie przypadki składające się na ten ogół), a cechy charakteryzujące wiedzę ogólną są w ogóle dla człowieka najtrudniejsze do poznania, ponieważ znajdują się najdalej od postrzeżeń zmysłowych”[7]. Dla Quine'a - filozofia poszukuje „najbardziej ogólnych zasad wszelkiego istnienia”[8].

Jeśli prześledzimy owe spektrum ludzkiej wiedzy, to okaże się, że filozofia jakby „przechodzi” w nauki ścisłe, bowiem na ich najbardziej spekulatywnych krańcach zawsze odnajdujemy problemy filozoficzne. Aczkolwiek bardziej podstawowym zadaniem nauk jest wzajemne uzgadniane swoich wyników, aniżeli czysta spekulacja. Jeśli więc filozofia u swych podstaw mówi o problemach uniwersalnych, to nauki jedynie o generalizacjach (prawach opisujących prawidłowości zachodzące w obrębie badanych zjawisk - przyp. tłum.). Oto prawa Keplera i Galileusza opisywały ruchy ciał ziemskich i niebieskich. Newton oświadczył, że odkrył ogólne prawa grawitacji, ale te wszystkie prawa, w założeniu uniwersalne, nie odnoszą się do napięć różnych sił magnetycznych, elektrycznych czy jądrowych. Pomijając to, jak te prawa nazwano, nawet dwudziestowieczne teorie zwane *Grand Unifying Theories* czy *Theories of Everything* - nie są w stanie opisać wszystkich zjawisk za pomocą swoich praw uniwersalnych. Poruszając się wzdłuż owego spektrum od dziedzin ogólnych ku szczegółowym, docieramy do nauk historycznych. Historię rozumiemy tak, jak ją opisał Arystoteles: jako opis poszczególnych (jednostkowych) wydarzeń. Takie pojmowanie historii zbieżne jest z koncepcją współczesnej „historii naturalnej”, będącej opisem pojawiających się w sposób naturalny (tj. bez ingerencji człowieka - przyp. tłum.) rzeczy i organizmów[9].

Ostatnim „pasemkiem” spektrum jest sztuka, krańcowa spektralna dziedzina tego, co unikatowe. Ta unikatowość nadaje wartość dziełom sztuki. Nawet wytwory sztuk użytkowych, w swoim miejscu i czasie, tworzą niepowtarzalny klimat, odmienny od klimatu innych, podobnych przedmiotów, ale inaczej usytuowanych. W ten sposób zatoczyliśmy pełne koło, by powró-

[7] Arystoteles: *Metafizyka* 982 a. Op. cit.

[8] W. V. Quine: *Men of Ideas.* Op. cit., s. 114.

[9] Należy odróżnić historię w tym, Arystotelesowskim sensie, od „historii” jako nauki, która usiłuje wyjaśnić przeszłość człowieka i dać jej ogólną teorię. Taka historia, etymologicznie rzecz ujmując, jest bliska wczesnemu jej rozumieniu jako poszukująca mądrości i sytuuje się blisko filozofii. Greckie słowo „histor” znaczy wszak „mądry” czy „uczony”, zaś „historia” i „mądrość” mają wspólny rdzeń w dawnym indoeuropejskim wyrażeniu „weird”.

cić do idei „łączenia", leżącej u źródeł sztuki indoeuropejskiej. Nawet najbardziej spekulatywne dziedziny nauki jak filozofia czy fizyka określane są czasem mianem sztuk, bowiem stanowią one ten rodzaj sztuki, która polega na łączeniu abstrakcyjnych symboli.

Wydaje się, że coś pominęliśmy. Otóż spektrum, w którym uszeregowanie postępuje od unwersaliów filozoficznych, poprzez prawa nauk szczegółowych, po konkretne osiągnięcia naukowe i niepowtarzalne dokonania sztuk pięknych, jakby nie uwzględnia matematyki. Ale niezupełnie tak jest. W rzeczywistości bowiem matematyka odgrywa zasadniczą rolę w tymże modelu spektralnym. Jeśli bowiem filozofia, nauki ścisłe, historia i sztuka reprezentują jakieś własne „pasemka rozszczepionego światła" w obrębie owego spektrum, to matematyka sama jest jego świetlną podstawą[10]. Jak twierdzi Quine, matematyka nie jest częścią continuum, w skład którego wchodzą także nauki ścisłe, historia czy mechanika. Jest ona formą, która umożliwia istnienie innych nauk, bo zajmuje się badaniem związków między relacjami, a nie badaniem związków między faktami. Matematyka ujawnia ich sens poprzez odwoływanie się do symboli, a nie do zjawisk. Zatem matematyka jako badanie czystych relacji jest podstawą wszelkiej wiedzy.

Zmodyfikowany model, o którym była mowa, prezentuje logikę, gramatykę i matematykę jako równorzędne dziedziny wiedzy, jako elementy tego samego poziomu. Jeśli wykład z logiki umożliwia prześledzenie wartości rozumowań i krytycznego myślenia, to logika jako dziedzina wiedzy jest ostatecznie badaniem klasy określonych relacji i dlatego staje ona w jednym rzędzie z matematyką jako podstawą wiedzy. Natomiast gramatyka, jako kontynuacja logiki, jest nauką badającą relacje między klasami wyrazów w językach sztucznych i naturalnych[11]. Jeśli więc nauki teoretyczne dzielą się na matematykę, logikę i gramatykę, to całkowite spektrum wiedzy bazuje na siedmiu podstawowych dyscyplinach.

Taki zmodyfikowany model Arystotelesa-Quine'a odrzuca tradycyjny podział dyscyplin naukowych na wzajemnie nieprzenikliwe działy. Przechodzi do porządku dziennego nad tradycyjną przepaścią między naukami ścisłymi i humanistycznymi, które wyrosły ze starej, europejskiej i afrykańskiej tradycji dzielenia nauk na operujące słowem oraz liczbą. Na przykład średniowieczne programy nauczania dzieliły dyscypliny na tzw. *trivium* (gramatyka, logika i retoryka) oraz *quadrivium* (geometria, astronomia, arytme-

[10] Takie pojmowanie matematyki pozwala zrozumieć motto, umieszczone u wejścia do Platońskiej Akademii, że nie mają tam wstępu ci, którzy nie znają matematyki. Słowo „matematyka" pochodzi od starogreckiego „manthanein" albo „uczenie się".

[11] Matematycy zrzeszeni w grupie zwanej „Bourbaki" twierdzą, że logika należy do części matematyki zwanej „teorią zbiorów", zaś Whorf i Chomsky utrzymują, że gramatyka także wywodzi się z matematyki.

tyka i muzyka)[12]. Ale jeśli liczby obrazują relacje typu abstrakcyjnego, to nie ma zasadniczej różnicy między cyframi używanymi do oznaczania liczb, a słowami używanymi do oznaczania innych relacji. W moim modelu, rozróżnienie na „słowne" i „liczbowe" dyscypliny wiedzy załamuje się - na korzyść rozróżnienia dyscyplin naukowych pod względem „formy" i „treści".

Konsekwencje modelu kształcenia ogólnego

Model jednoczący dyscypliny naukowe ma swoje praktyczne konsekwencje, gdy myśli się o tym, jak najlepiej wprowadzić filozofię w obręb przedmiotów humanistycznych. Zgodnie z moją metaforą spektralną, przedmioty humanistyczne nie są bezładnym zbiorem zasadniczo odmiennych dyscyplin, ale spójnym procesem, którego istotne części są nie tylko ze sobą powiązane, ale wzajemnie uzależnione. Jedynie studiując wszystkie siedem podstawowych dyscyplin naukowych - filozofię, nauki przyrodnicze, historię, sztukę, matematykę, logikę i gramatykę — studenci uczelni humanistycznych są w stanie uzyskać właściwe wykształcenie.

Wszechstronne kształcenie polega na ukazywaniu związków i zależności występujących między przedmiotami znajdującymi sie w programie nauczania. Na przykład filozofia jest obecna w każdej innej dziedzinie wiedzy. Każda dyscyplina ma swój własny obszar problemów filozoficznych jako zbiór założeń i zasad, które określają jej przedmiot i metodę. Oto - dla przykładu - poszukiwania naukowe zawsze podpadają pod określoną opcję filozoficzną, taką jak atomizm czy holizm, determinizm czy indeterminizm, monizm czy pluralizm[13]. Wprowadzający kurs do filozofii winien objaśniać te filozoficzne podstawy każdej dziedziny wiedzy, co winno być objęte programem nauczania. Studenci muszą mieć świadomość, że dyscypliny naukowe nie stanowią zamkniętej, nieruchomej struktury, zaś jednym z podstawowych obowiązków wybitnych przedstawicieli tych dziedzin wiedzy jest nieustanne rewidowanie i ulepszanie ich założeń i sposobów realizacji badań. Zajęcia winny zachęcać studentów do poszukiwania filozoficznych założeń, tkwiących u podstaw uprawianych przez nich dyscyplin, co zapewni im większą swobodę wyboru jednego spośród konkurujących ze sobą paradygmatów badawczych.

Krótko mówiąc, wszystkie dziedziny wiedzy wywodzą się z filozofii i nadal są jej częścią składową. Wybitny filozof nie może owocnie pracować bez odwoływania się do twórczej wyobraźni, naukowej ścisłości i precyzji czy

[12] Ten średniowieczny podział nauk sięga czasów antycznych. Zob.: H. L Marrou: *A History of Education in Antiquity.* Madison 1982, s. 177.

[13] Zob.: G. Holton: *Thematic Origins of Scientific Thought.* Cambridge 1973, oraz tegoż: *Scientific Imagination.* Cambridge 1978.

respektu dla faktów, typowego dla nauk historycznych. Bo w gruncie rzeczy - historia jest tak ważna dla filozofii, iż niektórzy filozofię rozumieją właśnie jako historię idei[14]. Ponadto studenci lepiej zrozumieją filozofię, jeśli nauczając jej - uwzględniamy szeroki kontekst społeczny, który ją wyłonił. Oto studenci na ogół wiedzą, że filozofia Kanta była krytyczną reakcją na sceptycyzm Hume'a, ale także winni wiedzieć, iż była ona jednocześnie odpowiedzią na mechanicyzm Newtona.

Ponadto studenci filozofii winni znać nie tylko jej historyczny kontekst, ale także relacje, w jakie ona wchodzi z innymi dziedzinami wiedzy. Jeśli postrzegają filozofię jako przedmiot ściśle związany z innymi przedmiotami nauczania, to mają świadomość, iż żaden z owych przedmiotów nie może być prawidłowo realizowany bez obecności filozofii. Zatem to, co jest prawdą dla studenta filozofii, jest także prawdą dla słuchacza innego kierunku studiów. Nauki przyrodnicze nie mogłyby istnieć bez historii naturalnej jako wprowadzenia do formowania się teorii (w oparciu o hipotezy indukcyjne), czy jako narzędzia selekcji teorii (w oparciu o teorię dedukcji). Z kolei historia musi bazować na naukach przyrodniczych i społecznych, dla dobra struktury i sprawdzalności jej twierdzeń. Sztuki piękne mogą funkcjonować dzięki wiedzy o własnej przeszłości, choćby po to, aby nie powielać swoich dokonań. Spekulatywne aspekty filozofii i nauk przyrodniczych są wzbogacane i inspirowane wyobraźnią i twórczym doświadczeniem.

Ostatnio [w uczelniach amerykańskich] podejmuje się próby nauczania i doskonalenia umiejętności pisania, co przewidują już nowe programy wszystkich lat studiów[15]. Z nabywaniem takiej umiejętności w trakcie studiów łączą się dwie okoliczności. Po pierwsze, poprawne myślenie nie jest możliwe bez umiejętności poprawnego pisania. Po drugie, kursy takiej nauki pisania dysponują zbyt małą ilością godzin, aby wyposażyć studenta w wiedzę, w jaką może go wyposażyć szeroka edukacja życiowa. Dlatego, uznając wagę tych prób, należy postulować wprowadzenie ich także we wszystkich przedmiotach nauczania. I jeśli taka reguła odnosi się do nabywania umiejętności pisania, to dlaczego nie ma ona tyczyć filozofii? A jeśli to spostrzeżenie rzeczywiście odnosi się do filozofii, to może także do innych przedmiotów akademickich? Zatem wszystkie elementy wiedzy, nie tylko umiejętność pisania czy filozofowania, winny być uwzględnione w programach nauczania, z dwóch powodów. Po pierwsze, każdy przedmiot kierunkowy gra tak istotną rolę w całości wiedzy ludzkiej, że zasługuje na to, aby jego elementy wpleść także do innych przedmiotów. Po drugie, wszystkie

[14] Por.: R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (ed.): *Philosophy in History.* Cambridge 1984.

[15] Na ten temat zob.: *New Methods in College Writing Programs: Theories in Practice* (P. Connoly, T. Vilardi, ed.). New York 1986; *Teaching Prose. A Guide for Writing Instructors* (F. V. Bogel, K. K. Gottschalk, ed.). New York 1984.

przedmioty nauczania są tak od siebie wzajemnie uzależnione, że można je prawidłowo pojmować jedynie w obrębie takich wzajemnych relacji i ich interdyscyplinarnych powiązań. Włączenie owych różnorakich elementów do programów nauczania nie spowoduje „zapaści" w procesie kształcenia, a przeciwnie - doprowadzi do skutecznej integracji różnych dziedzin wiedzy.

Prototyp kulturowego wprowadzenia do filozofii

Często dysponujemy ograniczonymi możliwościami w zakresie szerszego zaprezentowania filozofii, bowiem [na wielu kierunkach studiów] studenci mają z nią kontakt jedynie w ramach kursu wprowadzającego (propedeutycznego). A chciałoby się poruszyć i wyjaśnić wiele podstawowych problemów. Zatem we wprowadzeniu do filozofii należy podjąć więcej tematyki niż tylko ta, jaką obejmują dywagacje na temat teorii bytu, teorii poznania, teorii o wartościach czy teorii sprawnego działania, oraz wzajemnych związków między nimi. Dla mnie filozofia jako umiłowanie mądrości jest próbą ogarnięcia całości wiedzy. Toteż podzielam troskę autorów tekstów wcześniej publikowanych na łamach "Teaching Philosophy", i miast powtarzać ich argumenty, odsyłam czytelnika do tamtych publikacji[16]. Wiedza ludzka ma wiele aspektów, zaś rolą filozofii jest je razem se sobą powiązać, dać im wspólną podstawę i zaproponować kierunki rozwiązań.

Ponieważ w całości nie można pomijać integralnych części, wprowadzający wykład z filozofii winien zdać sprawę z relacji, jakie ją łączą z innymi gałęziami wiedzy. Wykład taki, dostarczając ogólnego modelu kształcenia humanistycznego, potwierdza potrzebę włączenie do planów dydaktycznych tych elementów, które ukazują owe powiązania. Studenci winni wiedzieć, że taki wykład nie jest jedynie po to, aby dać im jakąś ogólną ogładę humanistyczną, ale także po to, aby owe związki (każdej dyscypliny naukowej z innymi dyscyplinami) w sposób należyty wykazać. Wykład z filozofii winien więc kłaść nacisk na fundamentalne problemy życia w nadziei, że studenci wyniesioną z niego wiedzę wykorzystają w rozwiązywaniu własnych problemów.

Taki wykład winien także prezentować różne sposoby artykulacji problemów filozoficznych. Chociaż temu zadaniu wykładowca nie sprosta, to jednak może on zaprezentować znaczną ilość przykładów na zilustrowanie owych różnorakich opcji filozoficznych. To zaś, jak różne kultury myślenia

[16] Zob. np.: P. McKee: *Philosophy and Wisdom.* "Teaching Philosophy", 13: 4, 1990, s. 325--330; Th. Auxter: *Toward Multicultural Philosophy.* "Teaching Philosophy", 14: 2, 1991, s. 187--197; K. Nielsen: *Philosophy and the Search for Wisdom.* 'Teaching Philosophy", 16: 1, 1993, s. 5-20.

uporały się ze swoimi fundamentalnymi problemami, zachęci studentów do wzbogacenia ich własnych przemyśleń filozoficznych.

Demonstrując taką mnogość problemów, wykładowca realizuje je kosztem pogłębienia zagadnień, aczkolwiek niektórzy studenci uskarżają się na przeciążenie ich obowiązkami związanymi z pisaniem wąskotematycznych prac, których zadaniem jest właśnie pogłębione badanie problemu. Jeśli więc zadaniem filozofii jest łączenie różnych dziedzin naukowych oraz społecznych, to musi ona obejmować obszar swojej refleksji w taki sposób, aby umożliwić studentom poszerzenie w ich doświadczeniu życiowym tej problematyki, z którą zapoznali się w trakcie wykładu. Dla przykładu: w przypadku różnorakich ujęć problemów filozoficznych, wykład winien wprowadzać dostateczną ilość rozwiązań, które studenci będą mogli wykorzystać we własnej pracy badawczej.

Taki synoptyczny wizerunek filozofii przynosi także korzyści dydaktyczne. Tradycyjne metody nauczania filozofii zazwyczaj oparte są na zgłębianiu tekstów, a nie na dyskusji. Na tradycyjnych zajęciach studenci czytają podstawowe i reprezentatywne teksty wybrane z dorobku najwybitniejszych filozofów europejskich. Nie akceptuję tej metody. Żaden wybór tekstów nie jest w stanie sprostać problemom, jakie poruszam na swoich wykładach. Ich zakres jest zbyt szeroki, zaś oczekiwania studentów oraz ich potrzeby - dalece zróżnicowane. Przeto z tego powodu od wielu już lat nie traktuję lektur jako podstawowego źródła wiedzy filozoficznej.

Moje doświadczenia są zbieżne z tymi, które opisał William B. Irvine w artykule *Nauczanie filo zofii bez czytania lektur,* ale mam inne ich uzasadnienie. Irvine dowodzi, że zbiory tekstów zachęcają studentów do samodzielnej nauki filozofii, ale on nie prosi studentów o sporządzanie notatek z dyskusji prowadzonych w trakcie zajęć[17]. Ja zaś twierdzę, że studenci wybierają to samodzielne czytanie lektur na równi z dyskusjami i czytaniem omówień krytycznych czy opracowań badawczych. Jestem przekonany, że ich umiejętność dokonywania wyborów w tym zakresie pobudza ich zaangażowanie w uprawianiu filozofii. Rezultaty tej praktyki są tak obiecujące, że pozostanę pizy niej. Ten model sprawia wiele problemów w formule zajęć, w których analizę tekstów przedkłada się nad dyskusję, zaś tradycja kształcenia kusi i zachęca do korzystania ze sposobów skrupulatnego czytania i analizy klasycznych tekstów filozoficznych. Obecnie moi studenci najpierw czytają teksty wraz z ich krytycznymi omówieniami (około dziesięciu na semestr), oraz piszą własne prace (o objętości co najmniej 10 stron), ale tylko niektóre z nich są prezentowane podczas zajęć. W przyszłości na takie wspólne

[17] Zob.: W. B. Irvine: *Nauczanie filozofii bez czytania lektur.* „Edukacja Filozoficzna" 17/1994.

czytanie tekstów położę większy nacisk, ponieważ w nauczaniu wspólny wysiłek daje lepsze rezultaty.

Obecnie zajęcia są oparte raczej na prowadzeniu dyskusji niż na czytaniu tekstów. Zachęcam do tego studentów uświadamiając im, że to oni decydują o poziomie zajęć, zatem najszybciej jak to możliwe obarczam ich współodpowiedzialnością za inicjowanie i prowadzenie konwersacji. Ponieważ studenci w trakcie studiów nie przywykli do takiej odpowiedzialności, początkowo niektórzy z nich czują się zakłopotani, ale tylko do czasu, kiedy poznają istotę zajęć. Mniej więcej od połowy semestru, dzięki uczestnictwu w tego typu zajęciach, wykształca się silne poczucie więzi w grupie. Studenci z zaangażowaniem komentują wypowiedzi kolegów, bądź ich wspierają, szczególnie wówczas, gdy ktoś czuje się stremowany.

Studenci w swoich pracach semestralnych często zarzucają nam, że brakuje im tekstów do takiego wspólnego czytania. Toteż podjąłem wysiłki aby przygotować wybór tekstów, który zaopatrzę w wykaz tematów do dyskusji, aczkolwiek kluczem do sukcesu jest także pewna ilość problemów do samodzielnych przemyśleń i badań. Jednak obecność takiego zbioru tekstów może skłonić studentów do biernego zaakceptowania rozstrzygnięć proponowanych przez prowadzącego zajęcia. Dlatego będę upierał się przy tym, aby studenci jednakową wagę przywiązywali do lektur filozoficznych, dyskusji na zajęciach oraz pisania cotygodniowych sprawozdań, zaś potem końcowych prac badawczych. Ponadto notatki z zajęć mogą służyć jako środek alternatywny względem lektur; niekiedy zbieram uporządkowane i przepisane notatki studentów, aby upewnić się, czy ich przygotowania do czekających ich egzaminów idą we właściwym kierunku. Wzmaganie takiej aktywności u studentów rozbudza w nich rzeczywiste zainteresowanie w „uprawianiu" filozofii i zapewniam, że rezultaty są wielce obiecujące.

Najlepiej jest, jeśli liczba studentów w grupie waha się w granicach 20-35 osób. Prowadziłem już zajęcia z bardziej licznymi grupami, ale wówczas trudności, odczuwane zarówno przez studentów jak i prowadzącego zajęcia, wzrastają proporcjonalnie do wielkości grupy. Choćby z tego względu, że wiele energii pochłaniają czasochłonne prace pisemne. Trudno też wówczas utrzymać w ryzach dyskusję tak, aby wszyscy studenci rzeczywiście w niej uczestniczyli. Ale najtrudniejszym problemem jest korygowanie niewystarczająco rzeczowych wypowiedzi z jednoczesnym pozostawianiem studentom prawa do popełniania błędów, zarówno w zakresie meritum, jak i umiejętności wysławiania się. Trudno też jest zweryfikować trafność studenckich wyborów w zakresie takich lektur, które by stymulowały ich wysiłek i były uzasadnione ze względów merytorycznych.

Z tego względu, że w swoich zajęciach staram się uwzględnić dotychczasowe przekonania filozoficzne studentów, wielu z nich spostrzega, że w

gruncie rzeczy jest to poszerzenie tematów, które oni podejmowali już w przeszłości. Studenci twierdzą, że wykorzystują owoce dyskusji filozoficznych w swoim życiowym doświadczeniu, potem zaś problematyka ta wraca na zajęcia kursowe.

Pierwsza część kursu: filozofia a inne przedmioty nauczania

Swoje zajęcia z filozofii realizuję w trzech etapach. Najpierw omawiam sposób, w jaki filozofia powiązana jest z tymi przedmiotami, które studenci już poznali. Pytam więc, dla przykładu, dlaczego rozprawy doktorskie z filozofii są nagradzane, jeśli wnoszą nowe treści? Szybko okazuje się, że przyczyna tkwi w imaginacyjnym i spekulatywnym charakterze tej dziedziny wiedzy. Naświetlając wiele kontrowersyjnych problemów w zakresie nauk przyrodniczych, społecznych czy sztuk pięknych, staram się wykazać, że wszystkie one wywodzą się ze wspólnego, filozoficznego pnia. Zawsze więc zachęcam studentów specjalizujących się w różnych dyscyplinach, aby usiłowali powiązać swoją wiedzę z problematyką filozoficzną. Oto w jednej z wcześnieszych grup jakie prowadziłem, studenci byli zafascynowani problemem związków między myśleniem Językiem i funkcjami mózgu. Studenci specjalizujący się w biologii, psychologii, a nawet informatyce badali różnorakie naukowe podejścia do problemów obecnych w tych naukach, ale z uwzględnieniem filozoficznych implikacji. Dając studentom wolną rękę w zakresie wyboru interesujących ich problemów, umacniam w nich przekonanie o niekwestionowanej wartości filozofii.

Dyskusje te uczą studentów poprawnego myślenia i wnioskowania. Staram się więc konsekwentnie umacniać w nich przekonanie, że filozofia jest sztuką myślenia - o myśleniu. Stosując filozoficzne podejście do różnych, wcześniej im znanych problemów, studenci przekonują się, że w zasadzie rozstrzygnięcia w innych naukach mają jedynie charakter tymczasowy. Np. studenci specjalizujący się w naukach przyrodniczych, czy nawet społecznych naukach stosowanych są wielce zaskoczeni, iż przyzwyczajenie do niezmienności ustaleń naukowych tak ich zaślepiło, że nie byli w stanie dostrzec roli zmiany paradygmatów w obrębie ich własnej dyscypliny. W ten sposób studenci przekonują się, że spekulatywne (filozoficzne) dywagacje na temat problemów istniejących w ich dziedzinach wiedzy, mają bezpośredni wpływ na ich rozwiązywanie w przyszłości. Ponadto studenci uczą się wyraźnie odróżniać poprawne i błędne sposoby rozumowania, a nabyte tą drogą umiejętności pomagają im w osiąganiu lepszych wyników w ich całej edukacji. Wprowadzający kurs filozofii winien uczyć studentów umiejętności oceny abstrakcyjnych twierdzeń filozoficznych tyczących natury prawdy, mocy

argumentów oraz zdolności podawania w wątpliwość twierdzeń reprezentantów różnych nauk, np. fizycznych, społecznych, teorii i krytyki literackiej, historii czy sztuk pięknych.

Rozpoczynając od zbadania związków filozofii z innymi dziedzinami wiedzy celem dotrcia do analizy filozofii jako dyscypliny autonomicznej, studenci mają okazję zastanowić się nad czterema podstawowymi problemami: co istnieje; jak poznajemy to, co istnieje; jaka jest wartość tego, co istnieje; oraz jak żyć. Wiążąc te zagadnienia z tradycyjnymi obszarami refleksji filozoficznej (ontologią, epistemologią, teorią wartości i teorią sprawnego działania) rozważają, jak dotarli do swoich odpowiedzi. Często ich pytam, czy brali pod uwagę odpowiedzi alternatywne i czy ich własne uległy jakimś zasadniczym modyfikacjom. Takie rozważania stwarzają dobrą podstawę do prześledzenia związków filozofii z kulturami społecznymi *(social cultures).*

Druga część kursu: filozofia a kultury społeczne

W tej części kursu uczę studentów o doniosłości filozoficznej interpretacji kultur społecznych. Jako przedstawiciele określonej kultury pragnący poszerzać swoją wiedzę o treści innych kultur, poszukujemy racji, dla których winniśmy zajmować się kulturami, które nas intrygują albo napawają lękiem. Do tego problemu podchodzimy z różnych powodów, nie wykluczając próżnej ciekawości, wszelako pamiętając, które kultury są nam przyjazne, a które wrogo nastawione; określamy własne stanowiska, nie ukrywamy własnej ignorancji, poszerzamy zakres naszej wyobraźni - starając się objąć wszystkie, znane nam aspekty życia. Niezwykle istotnym problemem jest fakt, że dzisiejsze kultury są wzajemnie wymieszane (homogenizacja kultur), niezależnie od istniejących podziałów. W przeszłości mogliśmy istnieć w jakiejś mierze autonomicznie, z dala od „innych"; dzisiaj jesteśmy skazani na życie obok siebie, bowiem świat się radykalnie skurczył. Jeśli nie potrafimy dzisiaj znaleźć wspólnego języka, to skutki tego zaniedbania odbiją się negatywnie na życiu przyszłych pokoleń.

Taka samowiedza motywuje do dalszego poszukiwania odmienności kulturowych. Euro- i afrocentryści zgodnie twierdzą, że zanim zaczniemy badać kultury egzotyczne, najpierw winniśmy zrozumieć swoje własne tradycje kulturowe oraz ich filozofie. I aczkolwiek każdy obraz widać lepiej poprzez wydobycie różnic, to porównywanie siebie z innymi nie powinno być jedyną drogą osiągania wspomnianej samowiedzy. O ile więc kultury są budowane na założeniach i pierwiastkach innych kultur, to tę wiedzę posiądziemy przede wszystkim badając własne początki i transformacje.

Podstawowym zagadnieniem tej części kursu jest to, że kultury poszukują wspólnych wartości - odmiennymi drogami. Tak jak dyscypliny akademickie

są zjednoczone dziełem budowania wiedzy, tak kultury społeczne są spojone realizacją wspólnych celów życiowych. Ujawniając najgłębszy sens słowa kultura, należy wskazać (niegdyś agrarną - przyp. tłum.) cykliczność ludzkich zachowań. Owe „cykle" to różnorakie rodzaje aktywności wspólne wszystkim ludziom, takie jak oddychanie, jedzenie, picie, spanie czy umiejętność myślenia.

Część zajęć poświęconą kulturom społecznym poprzedzam krótkim opisem dorobku dwóch filozofów, którzy, kładąc nacisk na podobieństwo ludzkich dążeń, własnymi dokonaniami starali się łagodzić konflikty międzykulturowe. Alan Locke, filozof afroamerykański piszący w latach drugiej wojny światowej, obstawał przy tym, aby szacunek dla odmienności kultur wypływał ze zrozumienia tego, że różnorodne kultury w gruncie rzeczy realizują cele powszechne: „setki tysięcy, a nawet miliony ludzi bardziej niż kiedykolwiek zdaje sobie sprawę z różnorodności kultur, ale i z potrzeby łagodzenia wynikających stąd antagonizmów czy konfliktów, z doniosłości osiąganych porozumień między różnymi wyznaniami i kulturami, budowanymi na bazie wzajemnego zrozumienia"[18]. Alan Locke, uwikłany w konflikty typu rasowo-kulturowego istniejące w Ameryce, prowadził kampanię na rzecz poszukiwania stałych elementów kultur oraz tego, co w kulturach pokrewne; umożliwiłoby to stworzenie „wspólnej podstawy nie tylko dla wzajemnej kulturowej tolerancji i szacunku, ale także dla skutecznej integracji kulturowej"[19].

Senegalski filozof Cheikh Anta Diop, podobnie jak Locke, spodziewał się, że odnalezienie pokrewieństw kulturowych byłoby wielce pomocne w niwelowaniu wspomnianych antagonizmów. Diop, podejmując próby stworzenia jednolitej filozofii, która pomogłaby wyprowadzić Afrykę z kolonialnej zależności, zalecał podjęcie prób odszukania wspólnych korzeni dla różnych kultur afrykańskich. Jego zdaniem, owe wspólne korzenie to podstawowe ludzkie dążenia. Zapytany: „Co jest rzeczywistym posłannictwem kultury? ", Diop zwykł odpowiadać: „Przetrwanie i tworzenie nowych wartości. Człowiek musi tworzyć, aby przetrwać; ale aby tworzyć - musi zadbać o własne istnienie". Te dwa rodzaje ludzkiej aktywności, twierdzi Diop, istnieją na wzór lustrzanego odbicia i tylko pozornie są odmienne, natomiast wszystkie kultury łączy troska o utrzymanie ich pierwszoplanowej roli.

Jeśli studenci zrozumieją, że kultury osiągają wspólne cele, ale na swój własny, odmienny sposób, to mają oni większe szanse (co jest tylko pozornie paradoksalne) na bardziej trafne zrozumienie filozofii. Umiejętność widze-

[18] A. Locke: *Cultural Relativism and Ideological Peace.* W: *The Philosophy of Alain Locke* (L. Harris, ed.). Philadelphia 1989, s. 69-78.

[19] Tamże, s. 77.

nia samych siebie „poprzez innych" pomaga im także w łagodzeniu konfliktu kulturowego. Mając na względzie przykład Locke'a i Diopa, rozpoczynamy nasz przegląd filozofii poprzez prześledzenie różnych kultur. W tej części zajęć studenci badają różne zależności między własnymi poglądami filozoficznymi a tradycją kulturową, w jakiej wyrośli. Śledząc wypowiedzi studentów na temat wymienionych wyżej czterech podstawowych problemów filozoficznych, dokonujemy przeglądu historii filozofii na tle różnych kultur, w których staramy się odszukać ich własne tradycje filozoficzne. Studenci dobrowolnie zgłaszają chęć omówienia tej problematyki w odniesieniu do Afryki, Azji i Europy. Dyskusje mają charakter panelu i staram się zadbać o to, aby zawsze uczestniczyło w nich dwóch lub trzech studentów, co daje gwarancję, że każdy student w grupie ma okazję wykazać się swoją pracą. Taka dyskusja daje dobre rezultaty w zakresie poszukiwań wspomnianych zależności między odmiennymi kulturami i filozofiami.

Nasze dywagacje odniesione do kultur Afryki, Azji i Europy rozpoczynamy zwykle krytyczną analizą afrocentryzmu. Z uwagi na to, że zajęcia są prowadzone w uczelni tradycyjnie kształcącej czarnoskórych studentów, wielu z nich pociąga hipoteza afrocentryzmu mówiąca o tym, że większość filozofii europejskich i azjatyckich stamtąd się właśnie wywodzi[20]. Jeśli zainteresowania studentów skłaniają ich do wyboru konkretnych nurtów filozoficznych celem ich przeanalizowania, zazwyczaj kończymy badanie kultury współżycia poświęcając uwagę filozofom afroamerykańskim XX wieku. Szczególnie interesuje nas pragmatystyczne podejście A. Locke'a, Du Bois i Cornela Westa do afroamerykańskich doświadczeń.

Trzecia część kursu: filozofia działania

W tej części kursu studenci odnoszą teorię filozoficzną do własnych doświadczeń życiowych. Zajęcia te na tyle angażują ich emocjonalnie, że żyją tymi problemami także poza murami uczelni. Oto rozważamy filozoficzne konsekwencje ich wyborów życiowych w odniesieniu do przyjaciół, rodziny, wyboru zawodu, podejmowania decyzji tyczących wojaży, sposobu wydawania pieniędzy, przeżywania sukcesów i porażek czy nawet uporania się ze świadomością przemijania. Namysł nad tymi zagadnieniami ukazuje, jak problemy czysto teoretyczne wpływają na ich życie, oraz jak potem ich doświadczenia życiowe mogą wpływać na budowanie teorii.

Tym, co zasługuje na szczególne podkreślenie, jest długofalowa i trwała użyteczność filozofii w rozpoznawaniu i rozwiązywaniu życiowych problemów. Można oczywiście zgłosić zastrzeżenie, iż uwypuklanie tej strony

[20] Ch. A. Diop prezentuje argument na rzecz tak pojmowanego afrocentryzmu w swojej pracy *Civilization or Barbarism. An Authentic Anthropology.* Brooklyn 1991, s. 17, 309-376.

filozofii redukuje jej rolę względem innych dziedzin wiedzy. Chociaż Sokrates mawiał, że filozofia pełni rolę gza pobudzającego do rozważań, zaś Wittgenstein przyznawał jej funkcję rozjemcy, to możemy uznać, iż jest ona teoretyczną podstawą fundamentalnych decyzji życiowych. Toteż zachęcam studentów, aby ich analizy dotyczyły konkretnych problemów, takich jak: opieka zdrowotna, prawa obywatelskie czy reforma systemu kształcenia. Śledząc te problemy, studenci docierają do ich filozoficznego zakorzenienia w kulturze. Dla przykładu: ich poglądy na temat usuwania ciąży, kary śmierci czy eutanazji wypływają wprost z filozoficznych założeń na temat praw człowieka i ogólnej natury dobra i zła. Teorie na temat owych praw są bowiem osadzone na ontologicznych założeniach mówiących o naturze ludzkiej. Z kolei taka ontologia jest ściśle związana z podstawowymi tezami epistemologicznymi.

Studenci podejmują tę problematykę w swoich pracach pisemnych; zawsze zachęcam ich do tego, aby prace te były zaczątkiem późniejszych, poważniejszych badań czy prac dyplomowych. Na zakończenie kursu studenci wybierają spośród siebie osoby, które prezentują swoje prace na forum dyskusyjnym. Rezultaty, jak wspomniałem, są wielce obiecujące. Oto mój były student architektury, autor pracy poświęconej filozoficznym aspektom afroamerykańskich stylów budownictwa, teraz wykorzystuje tamte pomysły w publikowanej przez siebie książce. Słuchacz studiów pielęgniarskich, który poddał filozoficznej analizie swoją profesję, doszedł do wniosku, że bardziej doniosłą od samego procesu leczenia jest opieka nad pacjentem i okazywana mu troska. Ów student zaprezentował swoją pracę na ogólnokrajowej konferencji poświęconej biomedycznym aspektom etyki, organizowanej przez nasz wydział.

Jak wspomniałem, swoje zajęcia prowadzę w uczelni kształcącej czarnoskórych studentów. Pytam więc ich, czy taka tematyka ma jakiś związek z kulturowym syndromem ucisku, pozostałością z epoki niewolnictwa. Ten właśnie aspekt podniósł afroamerykański filozof, Frank Kirkland: „Żadne afroamerykańskie innowacje w naszej obecnej, ku przyszłości zorientowanej kulturze, nie dadzą pozytywnych wyników, jeśli jednocześnie nie są odnoszone do tamtych, historycznych i bolesnych problemów”[21]. Proszę więc studentów, aby zastanowili się nad tym, czy problemy, które są przedmiotem ich badań, mają jakiś związek z owym negatywnym, historycznym dziedzictwem niewolnictwa i rasizmu, którym nadal żyje wiele kolorowych wspólnot w USA.

[21] F. Kirkland: *Modernity and Intellectual Life in Black.* "The Philosophical Forum", 24: 3, 1993.

Zachęcam także studentów, aby podejmowali problemy, które mogą wystąpić także w ramach innych przedmiotów filozoficznych, oraz aby starali się nawiązywać kontakty z wykładowcami przedmiotów niefilozoficznych, którzy uwzględniają problematykę filozoficzną w swoich badaniach. Na przykład student wydziału pielęgniarstwa, o którym była mowa, otrzymał wiele pouczających wskazówek od tych członków kadry naukowej swojej uczelni, którzy tak właśnie pojmują ideę kształcenia. Mój wydział zaś usiłuje nawiązać współpracę między przedstawicielami różnych dyscyplin naukowych w naszej uczelni, którzy zdradzają metodologiczne zainteresowania filozofią.

Zachęcanie studentów do podejmowania ich własnych problemów życiowych poszerza umiejętność rozumienia związków, jakie łączą każdą dyscyplinę naukową z pozostałymi, oraz zrozumienie wspólnych wartości kultury współżycia - w powiązaniu z innymi aspektami kultury ludzkiej. Jeśli studenci są w stanie dostrzec, jak tradycyjne różnice w sposobach myślenia wpływają na aktualną kulturę myślenia w ogóle i na jej różnorakie aspekty, to mają wszelkie dane po temu, aby w obcych sobie kulturach dostrzegać pozytywną transformację wartości ich własnej kultury.

Filozofia a przyszłość

W. E. B. Du Bois w książce *The Souls of Black Folk* (wydanej w 1903 roku) zauważył, że najbardziej pilnym problemem dwudziestego wieku jest „problem podziału ludzi według koloru skóry - jako relacja między czarnymi i białymi ludźmi w Azji, Afryce, Ameryce i wielu wyspach świata”[22]. Du Bois nie docenił czasowego zasięgu tego problemu. Oto bowiem jesteśmy w ostatniej dekadzie naszego stulecia, a nawet o krok nie przybliżyliśmy się do jego rozwiązania.

Autor ten jednak błędnie oceniał samą istotę sprawy, co potwierdza bieg zdarzeń w wielu częściach świata. Jeśli spojrzeć na tragedię i cierpienia takich ludów jak Izraelczycy i Palestyńczycy, Serbowie i Bośniacy, Hutu i Tutsi, to widać nie tylko głębokie podziały rasowe, ale i kulturowe; będą one zapewne także uciążliwe w przyszłym stuleciu. Czy zatem nie moglibyśmy założyć, że filozofia mogłaby mieć znaczny udział w rozwiązywaniu tych problemów, po to, by nie wystąpiły one z podobnym nasileniem w przyszłości?

Być może byłoby to zbyt wielkie oczekiwanie kierowane pod adresem filozofii, ale przecież jest ona nie tylko czysto teoretyczną dziedziną wiedzy: jest ona także szkołą życia. Nie możemy z góry przyjąć, że wszelkie zmiany zmierzają w kierunku postępu; jednak filozofia, dzięki swojej teoretycznej

[22] W. E. B. Du Bois: *The Souls of Black Folk.* New York 1990, s. 16.

spekulacji, przekracza granice tego, co pozornie wydaje się nieprzekraczalne. Jako metoda umożliwiająca budowanie zasad pojmowania tego, co ostatecznie niepojmowalne, filozofia z natury rzeczy ciąży ku sprzecznościom, także kulturowym. Jednak każda taka sprzeczność jednocześnie podcina podstawy naszego istnienia. Niemniej, filozoficzny namysł nad konfliktami typu kulturowego pozytywnie wpływa na nasze życie, a zderzenia kultur - tę refleksję generują.

A może się mylę? Może filozofia jest jakimś duchowym mechanizmem, który zmienia tylko powierzchniowo nasze losy, podczas gdy podskórny, istotny nurt życia jest kształtowany przez inne czynniki, np. ekonomiczne? Ale to już jest uwaga typu filozoficznego, która sugeruje, gdzie należy kierować przyszłe poszukiwania i podpowiada, jak układać sobie życie.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

KRZYSZTOF KOPTAS

RACJONALNOŚĆ JAKO ANTROPOLOGICZNA PODSTAWA FILOZOFII MAXA HORKHEIMERA

Zarys rozprawy doktorskiej
Promotor: doc. dr hab. Stanisław Czerniak
Obrona: IFiS PAN w Warszawie - rok 1997

Jedno z najważniejszych pytań, jakie Max Horkheimer stawiał tradycji filozoficznej, dotyczyło motywów skłaniających ludzką myśl do traktowania rzeczywistości nie jako całości możliwych do obiektywnego poznania faktów, lub jako możliwego do odkrycia *arche,* lecz jako takiej całości, o której jakakolwiek wiedza nie jest możliwa ze względu na ludzkie doświadczenie braku zakorzenienia w świecie. Jedną z najbardziej znaczących odpowiedzi na wspomniane pytanie odnalazł frankfurcki filozof w pismach Schopenhauera stwierdzającego, iż „(...) wiedza o śmierci, a obok niej obserwacja cierpień i nędzy życia jest najsilniejszym bodźcem do filozoficznego zastanowienia i metafizycznych wykładni świata”[1]. O ile jednak autor *Świata jako woli i przedstawienia* uznaje możliwość ostatecznego spełnienia indywidualnej egzystencji, o tyle Horkheimer wyklucza sytuację, w której mogłoby dojść do metafizycznego pojednania człowieka ze światem.

Horkheimerowskie rozważania dotyczące pojęcia rozumu oraz problemu racjonalności umieszczone są zawsze w zarysowanej powyżej perspektywie; zabieg ten decyduje o oryginalności i niezaprzeczalnej wadze owych rozważań. Biorąc pod uwagę dwudziestowieczne dyskusje związane z kwestią racjonalności, można uznać współtwórcę Szkoły Frankfurckiej za jednego z najważniejszych dyskutantów przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, ze względu na stworzenie podstaw teorii krytycznej, rozumianej jako próba wzmocnienia teoretycznego statusu refleksji filozoficznej, próba alternatywna wobec scjentystycznie pojmowanego sensu filozofii współczesnej; po drugie, ze względu na nowe ujęcie problemu przekraczania rzeczywistości (warto tu dodać, iż ujęcie to, nie rozwijane przez kontynuatorów Szkoły Frankfurckiej, odnaleźć można w tekstach postmodemistów). Obydwa wymienione osiągnięcia myśli Horkheimera zostaną teraz pokrótce przedstawione.

[1] A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie,* t. 2. Warszawa 1995, s. 228.

1. Filozofia jako teoria krytyczna. Jeśli potraktować wprowadzenie i rozwijanie idei teorii krytycznej jako próbę wypracowania nowego stanowiska filozoficznego, to próba ta powiodła się jedynie częściowo: rezultatem Horkheimerowskiej „drogi myślenia" jest postawa filozoficzna, umożliwiająca nowe spojrzenie na tradycyjne dziedziny ludzkiej działalności duchowej (na samą filozofię, na naukę, sztukę oraz teologię), na tradycyjne działy refleksji filozoficznej (zwłaszcza na metafizykę oraz etykę) oraz na poszczególne problemy i pojęcia filozoficzne (na przykład pojęcie ducha, rozumu, rzeczywistości i t. d.). Postawa owa umożliwia również nowe odczytanie dzieł znanych filozofów. Ostatnią z wymienionych możliwości realizuje Horkheimer sięgając do klasyków filozofii niemieckiej: z jednej strony do Kanta i Schopenhauera, z drugiej zaś do Hegla i Nietzschego. Współautor *Dialektyki Oświecenia* prowadzi rozważania na temat racjonalności wykorzystując zarówno Kantowską ideę krytyki uwarunkowań ludzkiej wiedzy, jak i Heglowskie pojęcie rzeczywistości rozumianej jako proces dialektyczny.

Teoria krytyczna stanowi próbę powiązania wypracowanej przez Kanta koncepcji filozofii transcendentalnej oraz zaczerpniętej od Hegla, ale w istotny sposób zmodyfikowanej idei rozumu urzeczywistnianego za pośrednictwem ducha. Modyfikacja owa wiąże się z wprowadzeniem nazwy dla nowej postawy filozoficznej, określanej przez Horkheimera mianem materializmu, rozumianego jako krytyka dogmatycznych konsekwencji idealizmu, a niejako stanowisko ontologiczne. Punktem wyjścia tak rozumianego materializmu jest stwierdzenie, iż pomiędzy myślą i bytem istnieje niemożliwa do zasypania przepaść, przy czym rozziew ten stwierdzany jest nie na płaszczyźnie epistemologicznej, lecz w sferze jednostkowego doświadczenia cierpienia i zła. Horkhieimerowski materializm, zwłaszcza jego późna wersja, stanowi jedną z najbardziej frapujących idei frankfurckiego myśliciela. Myślenie materialistyczne zabezpieczone jest przed subiektywizmem poprzez oryginalną recepcję Schopenhauerowskiej kategorii cierpienia, rozumianego jako zasada metafizyczna, a nie jako subiektywne doznanie. Podstawą twierdzenia dotyczącego nieusuwabiego rozziewu pomiędzy rozumem i rzeczywistością jest właśnie owo metafizyczne zło, uniemożliwiające pojednanie pomiędzy podmiotem i przedmiotem.

Pojęcie materializmu wiąże się również ze stwierdzeniem, iż rzeczywistość rozumiana jako sfera tego, co „dane", jako sfera faktyczności, pozbawiona jest sensu. Ważne jest przy tym założenie, że faktem może się stać zarówno zjawisko materialne, jak i fenomen kulturowy, na przykład idea. Faktyczność jest efektem uprzedmiotowienia zewnętrzności przez podmiot, a nie kryterium ontologicznym czy epistemologicznym. Ukształtowanie się nowożytnej postaci rozumu, czyli *ratio,* związane jest z tym, co Horkheimer określa mianem kultu faktów. Nowożytne „odczarowanie świata" oznacza przewagę su-

biektywnego aspektu rozumu nad obiektywnym - rozum kalkulujący pozwala uwolnić się od mitologicznych, teologicznych i metafizycznych iluzji, jednakże staje się on jednocześnie instrumentem obojętnym wobec ludzkiej potrzeby ukierunkowania życia przez sens. Pozbawienie rozumu związków z sensem oznacza, iż niemożliwa staje się racjonalna dyskusja nad celami i wartościami, co z kolei powoduje, że ludzkie działanie motywowane jest przez zasadę samozachowania. Powszechne funkcjonowanie owej zasady oznacza sytuację, w której to, co było niegdyś określane jako zbrodnia, może się okazać racjonalnym działaniem.

Filozofia przybierająca postać teorii krytycznej stawia sobie za cel nowe spojrzenie na rolę nauki. Wiedza naukowa nie może mianowicie służyć gloryfikacji tego, co „bezpośrednio dane", może natomiast służyć realizacji idei prawdy, pojmowanej jako proces wyzwalania się od wszelkiego rodzaju iluzji. Kryterium prawdziwości wiedzy naukowej powinna zatem stać się jej „krytyczność", a nie jej użyteczność wobec ludzkiego dążenia do panowania nad światem. Rozwój nauki powinien służyć ujawnianiu fałszywych absolutów, także tych, które związane są z wiarą w nieograniczone możliwości nauki. Prawda naukowa ma być, według założeń teorii krytycznej, prawdą o rzeczywistej sytuacji człowieka w świecie oraz rzeczywistej sytuacji konkretnych indywiduów. Prawda owa jednak nie może być „prawdą ostateczną", której człowiek powinien się całkowicie podporządkować. Nowe, krytyczne spojrzenie na rolę nauki pozwala czerpać inspiracje z Kantowskich rozważań na temat pojęć wolności i konieczności. Rozważania owe mogą zachować aktualność po wprowadzeniu niezbędnych modyfikacji: wolność nie jest formalnym postulatem, lecz uczestnictwem w rzeczywistych procesach emancypacyjnych, natomiast konieczność nie jest całością związków deterministycznych, lecz nazwą dla sposobu funkcjonowania rzeczywistych (to znaczy będących możliwym przedmiotem badań naukowych) mechanizmów społecznych, psychologicznych, biologicznych i t. d.

2. Przekraczanie rzeczywistości jako postulat teoretyczny i metafizyczny. Z pojęciem rzeczywistości wiąże się w sposób niemal nierozerwalny, jak tego dowodzą dzieje filozofii, postulat jej przekraczania. Decyduje o tym charakter relacji, w jaką wchodzą pojęcia rzeczywistości i prawdy. Dialektyczny sposób ujmowania owej relacji czyni autora *Krytyki instrumentalnego rozumu* spadkobiercą tradycji, którą tworzą tacy myśliciele, jak Platon, Hegel i Nietzsche. Teoria krytyczna, rozwijana przez „późnego" Horkheimera, czyni swym własnym punktem wyjścia krytykę nowożytnych procesów instrumentalizacji rozumu: „Jeśli rola teorii zostaje zredukowana do roli instrumentu, wszystkie teoretyczne środki przekraczania rzeczywistości stają się metafizyczną bzdurą"[2]. Najważniejszym z owych teoretycznych środków,

a przy tym najbardziej narażonym na instrumentalistyczną deprecjację, staje się w filozofii frankfurtczyka, począwszy od połowy lat czterdziestych, kategoria ducha. Stosowanie tej kategorii w ramach teorii krytycznej oznacza podjęcie oryginalnej próby niedogmatycznej analizy sfery rozciągającej się pomiędzy rzeczywistością a ideą i obejmującej pojęcia prawdy i rozumu. Dzięki Horkheimerowskim analizom owej sfery okazało się, że możliwa jest niedogmatyczna i nieabsolutystyczna perspektywa myślenia zawierającego inspiracje metafizyczne i teologiczne. Okazało się również, że metafizyka i teologia przechowują zasady, stanowiące niezbędny składnik życia duchowego, będącego procesem nieustannego przekraczania rzeczywistości: „(...) w wypadku kryzysu kultura może liczyć na nielicznych uprawomocnionych przez nią samą obrońców, angażujących się po stronie ideałów. Na jednego człowieka odróżniającego prawdę od rzeczywistości, tak jak zawsze to czyniły wielkie religie i systemy filozoficzne, przypadają tysiące tych, którzy nigdy nie byli zdolni przezwyciężyć skłonności do regresu, do powrotu do poziomu mimetycznych i atawistycznych popędów”[3]. Horkheimer nie nawołuje do powrotu do rozumu przed-oświeceniowego, opartego na myśleniu metafizycznym i teologicznym, lecz proponuje drogę przezwyciężania kryzysu ducha, który związany jest z kryzysem rozumu podporządkowującego się irracjonalnemu dążeniu do panowania.

Jednym z najważniejszych punktów odniesienia Horkheimerowskiego dialogu z tradycją jest filozofia Nietzschego. W tekstach obydwu autorów odnaleźć można wiele analogii, wskażemy tu jedynie na jedną z nich, a mianowicie na kluczową rolę, jaką u tych myślicieli odgrywa postulat przekraczania rzeczywistości. Realizując ów postulat, Nietzsche używa pojęcia woli, dla której analogię stanowi w koncepcji Horkheimera ludzkie dążenie do zakorzenienia w świecie. Nietzscheańska wola mocy pełni funkcję podobną do tej, jaką u frankfurckiego filozofa pełni kategoria „duchowego działania”.

Przeciwstawienie się procesowi instrumentalizacji rozumu powinno polegać, zdaniem współautora *Dialektyki Oświecenia,* na dążeniu do zwiększania roli obiektywnego aspektu rozumu, związanego z przekazywanymi przez tradycję ideałami. „Duchowe działanie” jest z jednej strony równoważeniem aspektu subiektywnego i obiektywnego, a z drugiej strony jest ukazywaniem rozziewu pomiędzy ideą i rzeczywistością, pomiędzy skończonością bytu ludzkiego a ukierunkowaną na transcendencję tęsknotą za tym, co Całkiem Inne. Rozum „zrównoważony” stanowi warunek możliwości duchowego działania, będącego realizacją postulatu przekraczania rzeczywistości. Po-

[2] M. Horkheimer: *Krytyka instrumentalnego rozumu.* W: Tenże; *Społeczna funkcja filozofii.* Warszawa 1987, s. 320.

[3] Tamże, s. 352.

stulat ten zmienia swój charakter w poszczególnych okresach twórczości Horkheimera: we wczesnych pismach jest on postulatem teoretycznym, natomiast w tekstach późniejszych staje się postulatem metafizycznym, którego główną treścią jest suwerenność indywiduum. Przekraczanie rzeczywistości dokonywane za pośrednictwem metafizyki, sztuki i teologii wiąże się z uzyskiwaniem suwerenności przez indywiduum, przy czym suwerenność ową przeciwstawia frankfurcki filozof wyobcowanemu *ego* nowożytnemu, powstającemu w warunkach funkcjonowania rozumu instrumentalnego.

*

Na tle współczesnych dyskusji wokół pojęcia racjonalności propozycje Horkheimera wyróżniają się przyjęciem perspektywy antropologicznej, przy czym chodzi tu o antropologię krytyczną, to znaczy podporządkowaną wymogom teorii krytycznej. Dla tak rozumianej antropologii centralną kategorią staje się opuszczenie *(die Verlassenheit).* Kategoria ta stanowi ogólną cherakterystykę relacji człowiek - świat oraz człowiek - transcendencja, co oznacza, iż nie chodzi o dogmatyczne określenie natury ludzkiej, lecz o ukazywanie bezzasadności roszczeń rozumu do posiadania prawa wyłączności w pośredniczeniu pomiędzy myślą a bytem, podmiotem a przedmiotem, ideą i rzeczywistością. Pozostaje kwestią otwartą, czy myśl Horkheimera umożliwia przezwyciężanie jej postulatywnego charakteru, odziedziczonego po klasykach idealizmu niemieckiego. Przyjmując perspektywę antropologiczną, frankfurcki myśliciel uważał, że owo przezwyciężenie właśnie dokonuje się w jego filozofii, o czym miał świadczyć diagnostyczny cel jego rozważań. W swej pracy chciałem udokumentować tezę głoszącą, iż traktowanie rozumu jako medium realnych ludzkich dążeń do zakorzenienia w świecie stanowi podjętą przez Horkheimera, oryginalną próbę przywrócenia refleksji filozoficznej tradycyjnego źródła jej autonomii, czyli pojęcia racjonalności. W kolejnych rozdziałach pracy analizowane są związki myślenia krytycznego z tymi sferami duchowej działalności człowieka, które realizują - każda na swój sposób - postulat zadomowienia w świecie. Sfery owe ujawniają przy tym swą nieautonomiczność: zarówno nauka, jak metafizyka, myślenie etyczne oraz teologia zostają wchłonięte przez myśl krytyczną, odsłaniającą dogmatyczne iluzje zrealizowanej więzi z rzeczywistością - scjentystyczną, metafizyczną, etyczną i teologiczną.

Iluzja scjentystyczna polega na przekonaniu, iż poznanie naukowe może dotrzeć do „ostatecznej rzeczywistości", bądź do „źródłowej faktyczności", przełamując w ten sposób barierę pomiędzy wewnętrznością podmiotu i zewnętrznością przedmiotu. Iluzja metafizyczna polega na przekonaniu, iż za pomocą samej tylko refleksji można osiągnąć pojednanie pomiędzy myślą i bytem, ideą i rzeczywistością. Iluzja etyczna wiąże się z wiarą w możliwość osiągnięcia owego pojednania poprzez realizację jakkolwiek pojętej idei

Dobra, lub przez przeciwstawienie się doświadczanemu złu; od iluzji takiej nie był wolny, zdaniem Horkheimera, Schopenhauer. Z kolei iluzja teologiczna oznacza wiarę w to, iż Transcendencja stanowi gwarancję ostatecznego pojednania człowieka ze światem. Niezależnie od możliwego rozstrzygnięcia wspomnianej wyżej kwestii przezwyciężenia przez Horkheimera trudności teoretycznych niemieckiego idealizmu, krytyka wszelkiego rodzaju iluzji stanowi niezaprzeczalne osiągnięcie myśli frankfurckiego filozofa.

EDUKACJA FILOZOFICZNA W PRACOWNIACH FILOZOFÓW
Vol. 23 1997

AGNIESZKA KUBIK
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

MARII OSSOWSKIEJ NAUKA O MORALNOŚCI. ANALIZA METODOLOGICZNA

Zarys rozprawy doktorskiej
Promotor: prof. dr hab. Józef Pawlak
Obrona: Uniwersytet Mikołaja Kopernika - rok 1995

Uwaga w rozprawie skierowana jest na twórczość Marii Ossowskiej, jednak nie na całe jej piśmiennictwo, lecz - jak na to wskazuje tytuł pracy - na naukę o moralności, ściślej biorąc, na niektóre grupy zagadnień składających się na Marii Ossowskiej naukę o moralności. Krótka rozprawa Marii Ossowskiej z 1937 roku: *Jakie zadania ma przed sobą badacz moralności?,* wytycza jej program badań nad moralnością, Zainteresowania M. Ossowskiej dla zagadnień z innych dziedzin ustępują miejsca badaniom nad moralnością. Moralność ma być ujmowana w swoich przejawach językowych, psychicznych i społecznych. Taki jest też tok M. Ossowskiej badań nad moralnością. W takiej kolejności ukazywać się będą główne publikacje M. Ossowskiej z tej dziedziny badań nazwanej przez nią - badacza moralności, *nauką o moralności.* W kolejnych rozdziałach rozprawy śledzę za M. Ossowską jej opisy faktów moralnych w ich społecznych uwarunkowaniach i społecznej dynamice. Lecz nie fakty mnie przede wszystkim interesują. Z rozległej problematyki, traktującej moralność jako zjawisko językowe i zjawisko społeczne, uwagę moją przyciąga głównie to, co można by nazwać sposobem ujmowania kwestii przez M. Ossowską, jej operacje wyjaśniające wykorzystane w opisie zjawisk moralnych, jej analizy pojęciowe, zagadnienia interpretacyjne obecne w jej pracach. To w zamierzeniu jest głównym przedmiotem niniejszej pracy, jej opisów i analiz. Nie zajmuję się okresem w twórczości M. Ossowskiej sprzed powstania je nauki o moralności. Nie zajmuję się też moralnością w przejawach psychicznych ani dziejami myśli moralnej. Jeśli powołuję się na niektóre wypowiedzi M. Ossowskiej dotyczące tej problematyki, to ze względu na pewne związki z tematem niniejszej pracy.

Twórczość M. Ossowskiej charakteryzuje się bogactwem opracowań i różnorodnością podejmowanych w nich tematów, rozmachem i wnikliwością analiz, nowatorstwem wyników. Po okresie zainteresowań filozofią i osiągnięć w jej zakresie, następuje okres, w którym uwaga M. Ossowskiej do-

tyczyć będzie badań nad moralnością. Monografie, które powstają począwszy od roku 1947, są rezultatem badań nad moralnością, prowadzonych przez kilkadziesiąt lat aż do końca. Do tych badań odnosi się temat niniejszej pracy.

Rozprawa składa się ze wstępu, pięciu rozdziałów, podsumowania i bibliografii. Podział materiału między poszczególne rozdziały pracy przedstawia się następująco: **Rozdział I** wprowadza w naukę o moralności. Są tu rozważania o tym, czym jest nauka o moralności i odpowiednio, kim jest badacz moralności, czym jest etyka i odpowiednio, kim jest etyk, jakie są zadania nauki o moralności, a jakie etyki. Przede wszystkim jednak w r. I porusza się sprawę de- finicji moralności. Są tu również niektóre uwagi dotyczące opisu naukowego, którego uszczegółowioną postacią jest opis zjawisk moralnych. **Rozdział II** dotyczy uwarunkowań moralności, czyli czynników, jakie mają wpływ na moralność, głównie społecznych uwarunkowań moralności. Aby nie zagubić problematyki interpretacyjnej (bardziej dla mnie interesującej niż sam opis uwarunkowań) w charakterystykach uwarunkowań, których lista - niewyczerpująca zresztą - jest długa, charakterystyki uwarunkowań przenoszę do przypisów, a dla problematyki interpretacyjnej pozostawiam właściwy tekst. **Rozdział III** charakteryzuje zróżnicowana problematyka, od w wysokim stopniu teoretycznej, jak geneza norm moralnych, typologia moralności, do problematyki o wymowie praktycznej, jak „działanie" norm moralnych w życiu społecznym, czy wdrażanie norm moralnych w życie społeczne. **Rozdział IV** dotyczy problematyki szczegółowej z zakresu badań nad zjawiskami moralnymi, obecnej w piśmiennictwie M. Ossowskiej. Po ogólnej charakterystyce problematyki szczegółowej, przedstawione są interpretacyjne operacje M. Ossowskiej w wybranych przeze mnie dwóch jej rozprawach, poruszających wprawdzie zagadnienia szczegółowe, ale nie obojętne dla problematyki ogólnej. W **rozdziale V** rozważam niektóre kwestie metodologiczne przez M. Ossowską wysunięte i kwestie metodologiczne, które dotyczą jej prac, a nie są przez nią wskazywane. Przedstawienie tych kwestii łączy się z uwagami końcowymi, trudnymi do wyodrębnienia, ponieważ większość z nich ma charakter uwag metodologicznych. Powraca ważne z metodologicznego punktu widzenia zagadnienie definicji słowa „moralność", rozpatrywane w innym ujęciu, m. in. w kontekście „ethosu". Jest tu mowa także o innych środkach wyjaśniających stosowanych w opisie zjawisk moralnych: przykładzie, definicji, kontekście wyjaśniającym, porównaniach, języku jakim posługuje się M. Ossowska, o urozmaiceniach przez nią tekstu ciekawostkami, humorem, ironią. **Rozdział V** kończący przegląd zagadnień, wysuniętych w rozprawie do omówienia, przypomina też, że uwaga skierowana jest m. in. na jeden z aspektów twórczości M. Ossowskiej, na jej robotę (jej określenie własnych czynności badawczych), dotyczącą precyzacji pojęć.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII (1996)
WYKAZ

1. Marian Ciszewski: *Franciszka de Sylvestris koncepcja nieśmiertelności duszy.* Katolicki Uniwersytet Lubelski.
2. Janusz Czerny: *Stany nieoznaczone a zagadnienie otwartości epistemologicznej.* Uniwersytet Śląski w Katowicach.
3. Artur Dobosz: *Symbol i istnienie.* Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
4. Paweł Dybek *Dialog i represja. Antynomie psychoanalizy S. Freuda.* IFiS PAN w Warszawie.
5. Henryk Hadryś: *Konstrukcja mechanik.* Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
6. Henryk Kiereś: *Czy sztuka jest autonomiczna? W związku z tzw. antysztuką.* Katolicki Uniwersytet Lubelski
7. Janusz Krupiński: *Ontologiczne podstawy sztuki projektowania.* Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
8. Roman Kubicki: *Zmierzch sztuki. Narodziny ponowoczesnej jednostki?* Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
9. Ryszard Liberkowski: *Przestrzeń i czas w filozofii transcendentalnej Kanta.* Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
10. Włodzimierz Lorenc: *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej.* Uniwersytet Warszawski.
11. Włodzimierz Ługowski: *Filozoficzne podstawy protobiologii.* IFiS PAN w Warszawie.
12. Jacek Malinowski: *Skuteczność a prawda. Logika illokucyjna Searle'a i Vandervekena.* IFiS PAN w Warszawie.
13. Justyna Miklaszewska: *Libertariańskie koncepcje wolności i własności.* Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
14. Aldona Pobojewska: *Biologia i poznanie. Biologiczne „apriori" człowieka a realizm teoriopoznawczy.* Uniwersytet Łódzki.
15. Stanisław A. Porębski: *Jakub z Paradyża. Poglądy i teksty.* Akademia Teologu Katolickiej w Warszawie.
16. Andrzej Szahaj: *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm.* Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.

17. Eugeniusz Szumakowicz: *Natura poznania matematycznego.* Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.

18. Józef Turek: *Wszechświat dynamiczny. Rewolucja naukowa w kosmologii.* Katolicki Uniwersytet Lubelski.

19. Witold Wit Jaworski: *Comrnon Sense w Polsce.* Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.

20. Jolanta Żelazna: *Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy.* Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

AUTOREFERATY

Ks. MARIAN CISZEWSKI SDB:

FRANCISZKA DE SYLVESTRIS KONCEPCJA NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY

(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Franciszek de Sylvestris z Ferrary (1474-1528), dominikanin, jako generał (1525-1528) mądrze kierował swoim zakonem w trudnym okresie początków Reformacji. Obok kardynała Tomasza Kajetana, swego współbrata i przyjaciela, uchodzi za najbardziej znaczącego komentatora myśli św. Tomasza z Akwinu. Praca prezentuje sylwetkę, działalność i ogólny zarys całej twórczości Franciszka, a szczegółowe analizy jego poglądów dotyczące interpretacji samych podstaw antropologii filozoficznej Arystotelesa i Akwinaty, ukazują meandry subtelnej i zarazem rzeczowej polemiki zaistniałej między dwoma niewątpliwie najwybitniejszymi tomistami XVI wieku, to jest między Franciszkiem de Sylvestris i Tomaszem de Vio (Kajetanem).

Sformułowany w tytule rozprawy temat został uściślony następująco: Franciszka de Sylvestris poglądy na nieśmiertelność duszy jako wyraz nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego. Studium zawiera pięć rozdziałów. Pierwszy z nich zapoznaje czytelnika z proarystotelesowską formacją intelektualną Franciszka de Sylvestris, z jego działalnością naukową i daje ogólne wprowadzenie do całej jego twórczości. Tematyka i porządek pozostałych czterech rozdziałów zostały podyktowane lekturą samych tekstów Franciszkowych *(Quaestiones in tres libros De anima* oraz tematycznie paralelne do nich rozdziały drugiej księgi jego *Commentaria in quatuor libros Contra gentiles).* I tak, rozdział drugi prezentuje pojęcia „wieczności", „nieśmiertelności" i „prawdziwej filozofii" oraz rozpatruje różne koncepcje *vera philosophia.* Rozdział trzeci wprowadza w samą istotę sporu na temat nieśmiertelności duszy, który związany był z różnym rozumieniem „działania własnego duszy", jako że użyte przez Arystotelesa określenie *operatio propria animae* było inaczej interpretowane przez Kajetana, a inaczej przez Franciszka. Rozdział czwarty, w najogólniejszym zarysie, prezentuje stano-

wisko Franciszka odnośnie do jego koncepcji nauki, filozoficznej koncepcji bytu ludzkiego i osoby ludzkiej. W rozdziale piątym rozpatrywane jest stanowisko i sposób pojmowania przez Franciszka de Sylvestris natury władz duszy intelektualnej, to jest *intellectus agens* i *intellectus possibilis,* oraz nierozerwalnie z nimi współpracujących władz duszy zmysłowej, takich jak *vis cogitativa, phantasia, memoria* i *reminiscentia.* Całość rozważań podsumowuje 13 konstatacji, a wśród nich następujące:

1. De Sylvestris przyjął w punkcie wyjścia Tomaszowe rozróżnienie między filozofią i teologią chrześcijańską. Był też przekonany, że na podstawie „prawdziwej filozofii" *(vera philosophia),* którą była dla niego zarówno nauka Akwinaty, jak i filozofia Arystotelesa, da się filozoficznie dowieść nieśmiertelności osobistej duszy ludzkiej. W tym celu Ferrareńczyk wziął za podstawę swoich rozważań sześć (a według naszych ustaleń siedem) *auctoritates* (racji i stwierdzeń) zaczerpniętych z pism Arystotelesa (głównie z *De anima* i *Metaphysica)* i, idąc za przewodem myśli św. Tomasza, starał się konsekwentnie dowieść tego, co zamierzył.

2. Franciszek de Sylvestris uznał, że chrześcijańskie pojmowanie nieśmiertelności nie sprzeciwia się ani zasadom filozofii Arystotelesa, ani też jego rozumieniu wieczności. Polemika podjęta w tym punkcie ze stanowiskiem Szkota stanowiła dla Franciszka jedynie sposobną okazję do zaprezentowania własnego stanowiska. Zdaniem Ferrareńczyka bowiem, dusza intelektualna nie otrzymała istnienia ani przez przemianę, ani przez zrodzenie, „lecz przez stworzenie, czyli przez prostą emanację i to również według samego Arystotelesa, który stwierdził, że intelekt zstępuje *z zewnątrz"* (CCG II, c. 81). Zasadniczym problemem w poglądach Arystotelesa nie jest więc geneza duszy, lecz jej trwanie po śmierci ciała. Franciszek de Sylvestris uważa zatem, że istnieje jednak możliwość pogodzenia chrześcijańskiego pojmowania nieśmiertelności z zasadami filozofii Arystotelesa, jak i z jego sposobem rozumienia wieczności. Uderza wręcz chęć naszego autora, by wszelkimi sposobami, niekiedy chyba naciąganymi, wykazać, że to, co głosił Stagiryta, przynajmniej nie musi być przeciwne prawdziwej nauce chrześcijańskiej.

3. Stanowisko filozoficzne Franciszka de Sylvestris, ukazując niesprzeczności, ale i pewne różnice zasad filozofii Arystotelesa i św. Tomasza, pośrednio przyczyniło się do uwyraźnienia oryginalności i dowartościowania prawdziwości filozofii samego Akwinaty. Dzięki temu, z biegiem czasu filozofia Stagiryty utraci swój mandat na wyłączność posiadania filozoficznej prawdy, a św. Tomasz przestanie uchodzić jedynie za komentatora, który „uchrześcijanił Arystotelesa". To, że Franciszek wielokrotnie w szczegółowych zagadnieniach podkreślał, iż Akwinata lepiej niż inni skomentował myśl Arystotelesa (mimo, iż korzystał nieraz z błędnych przekładów), nie łączył on z twierdzeniem, jak to na przykład utrzymywał Akwarius, że To-

maszowa interpretacja jest jedyną prawdziwą interpretacją filozofii Stagiryty. W stanowisku filozoficznym Franciszka de Sylvestris i w jego polemice ze stanowiskiem Kajetana, można też zasadnie dopatrywać się początków egzystencjalnej interpretacji filozofii św. Tomasza, w odróżnieniu od jej interpretacji esencjalnej, którą łączy się powszechnie z wykładnią Kajetana.

JANUSZ CZERNY:
STANY NIEOZNACZONE A ZAGADNIENIE OTWARTOŚCI EPISTEMOLOGICZNEJ

(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Tezą centralną niniejszej dysertacji jest jej zasadnicze twierdzenie, wedle którego filozofia, podobnie jak myśl naukowa, obciążona jest „stanami nieoznaczonymi". Rodowód historyczny „stanów nieoznaczonych" jest dwojaki: filozoficzny i naukowy. „Prototypem" idei „stanów nieoznaczonych" jest Kantowskie *Ding an sich,* które nie doczekało się w Polsce właściwej interpretacji. Istotą myśli *Ding an sich* jest swoisty stan niewiedzy, nigdy przez podmiot świadomy nieprzekraczalny. Parafrazując tę myśl możnaby powiedzieć, że bez względu na głębię refleksji filozoficznej podmiot poznający nigdy nie osiągnie pełni rozpoznania badawczego. Są bowiem obszary rzeczywistości, które wybitny znawca kantyzmu, profesor z Hannoweru, Ulrich Mayer nazywa „Die Untergesagtzone" (sfery „zakazane"). „Zakazane" - to znaczy, nigdy człowiekowi poznawczo niedostępne. Pojęcie „stanów nieoznaczonych" ma też swoje dziedzictwo w historii nauki. Werner Heisenberg genialnie zauważył, że w świecie substruktur nie da się uzyskać dowolnej dokładności rozpoznania, i to bez względu na postęp nauki. W ten sposób, zarówno w obszarze refleksji filozoficznej jak i rozpoznania naukowego, pojawiła się osobliwość metodologicznie kwalifikowana jako: „stan nieoznaczony". Nie należy jednak utożsamiać istnienia „stanów nieoznaczonych" - ze stanem niewiedzy. Zjawiska te nie idą w parze. Równania kosmologiczne Einsteina mają nieskończenie wiele rozwiązań, a mimo to przedstawiają one stan nieoznaczony - bowiem „nieskończoność" to tyle samo, co nieoznaczoność. W zasadzie nieoznaczoności Heisenberga nie chodzi o stan niewiedzy, lecz raczej o niemożność. Niemożność wyznaczenia jednocześnie pędów i prędkości uogólnionych z dowolną dokładnością, a nie faktu, że nie znamy prędkości lub pędu oddzielnie. Zasada Heisenberga swoją treścią wykracza daleko poza fizykę. Po raz pierwszy okazało się, że „ingerencja" podmiotu świadomego w przedmiot poznania zaburza jego strukturę. Do nauki XX wieku, mimo jej awansu, wszedł na stałe stan nieoznaczony. Dzisiejszy stan nauki potwierdza istnienie takich stanów. Roger Penrose oraz Stephen Hawking wykazali niezbicie, że w tak zwanych osobliwościach (czarnych dziurach)

pojawiają się stany nieoznaczone i to wyższego rzędu aniżeli nieoznaczoność podana przez Heisenberga.

Istnienie stanów nieoznaczonych wytwarza w teorii poznania tak zwaną niewspółmierność. Polega ona na tym, że mimo permanentnego postępu w nauce powiększa się margines „niewiedzy", czyli stanów nieoznaczonych. Z jednej strony myśl naukowa ciągle postępuje naprzód, a jednocześnie wzrasta margines „niewiedzy" *(resp.* stanów nieoznaczonych). Występuje więc swoista „paralela" postępu wiedzy a zarazem wzrost obszarów niewiedzy (stanów nieoznaczonych). Jest to sytuacja patowa. Jak na ironię losu - wzrost poznania rodzi zarazem wzrost niewiedzy. To jedna z największych zagadek filozofii i nauki: dlaczego Natura przejawia podwójne oblicze?

Oczywiście, badacze usiłują wypełnić te luki poznawcze. Tworzy się modele, teoretyczne hipotezy, teorie *ad hoc,* magie, mity inscenizacje epistemologiczne, które mają ostatecznie „dopełnić" stan wiedzy. Oznacza to, że „stany nieoznaczone" wymuszają niejako dokonstruowanie niezbadanych obszarów rzeczywistości w drodze inscenizacji epistemologicznej. Stany nieoznaczone są więc epistemologicznie otwarte na poznanie. Jest kwestią samej metodologii, jak te stany „uzupełnić". Jednym z powszechnych sposobów jest metoda ekstrapolacji, czyli upodobnienia, zwana niekiedy rozumieniem przez analogię. Lecz ekstrapolacja czy analogia- są metodami małej wartości poznawczej.

Praca kończy się otwartym pytaniem o metody zezwalające na „uzupełnianie" (dokonstruowanie) nieznanej rzeczywistości. Za pomocą kategorii „stanów nieoznaczonych" obala wreszcie pozytywistyczny mit o nieograniczonym przyroście wiedzy. To prawda, że nauka światowa doznaje postępu, lecz wraz z nim rozszerzają się areały niewiedzy. Właśnie ten drugi moment rozwoju nauki zostaje na ogół przemilczany. Odkrycie kwarków powiększyło niewątpliwie naszą wiedzę, lecz narosła jednocześnie niewiedza o samej strukturze kwarków. Już Hugo Steinhaus głosił pogląd, że nauka rozwija się w postępie arytmetycznym, zaś niewiedza w postępie logarytmicznym. I chociaż może teoria Steinhausa była nieco przeskalowana, to jest w niej pewien Kartezjański pierwiastek *savoir douter.*

Stany nieoznaczone występują także w obszarze nauk humanistycznych i społecznych. Lecz rząd wielkości stanów nieoznaczonych jest tu o wiele większy niż w obszarze nauk przyrodniczych. Dlatego potocznie mówi się, że nauki humanistyczne są „nieścisłe" choć logiczne. Właśnie sformułowanie nieścisłe wyraża ludzką intuicję, której brak jednak eksplikacji naukowej.

A właśnie pod pojęciem „nieścisłe" kryje się sytuacja stanu nieoznaczonego. Ponieważ margines takiego stanu w naukach humanistycznych jest rozległy, przeto istnieje bogactwo tak zwanych „interpretacji", które mają dopełnić stan nieoznaczony. Ponieważ każdy krytyk i badacz widzi własną

interpretację tekstu humanistycznego, przeto nic dziwnego, że interpretacjom nie ma końca. Tekst humanistyczny przypomina kosmologiczne równanie Einsteina, które zawiera nieskończenie wiele rozwiązań. Istnienie więc stanów nieoznaczonych w nauce i filozofii dopuszcza konkurencyjne formy poznania, takie jak intuicja, ekstrapolacja, analogia, magia, mit, religia, teorie *ad hoc.* Wszystkie one mają na celu „wyręczenie" niedowładu nauki i stworzenie jakiegoś obrazu świata.

Powstaje zatem wrażenie, że istnienie stanów nieoznaczonych „uatrakcyjnia" poznanie naukowe, czyni go niezwykle ciekawym, dostarcza bodźców do dalszych penetracji badawczych, a jednocześnie wytwarza klimat niezwykłej przygody intelektualnej.

ARTUR DOBOSZ:
SYMBOL I ISTNIENIE
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

W pracy tej proponuję pewną koncepcję symbolu. Nawiązuje ona do Paula Ricoeura koncepcji symbolu. Według francuskiego hermeneuty, na symbole składają się sens dosłowny, pierwotny oraz sens wtórny, przenośny. Nieodłączne od symboli są ich interpretacje czy operacje symboliczno-interpretacyjne odpowiednio łączące ze sobą sens dosłowny oraz sens wtórny symboli. Ten ostatni w omawianej koncepcji stanowi przybierające różne postaci zło. Chodzi o postaci ukształtowane przez tradycję judeochrześcijańską oraz wcześniejszą postać, archaiczną. Zło przybiera więc kolejno postać zmazy, grzechu oraz winy. Natomiast sens dosłowny symboli stanowią: potocznie (fizycznie) rozumiana plama - jest to sens dosłowny symbolu, którego sensem wtórnym jest zmaza; potocznie rozumiane pobłądzenie - jest to sens dosłowny symbolu, którego sens wtórny stanowi grzech oraz potocznie (fizycznie) pojmowane dźwiganie ciężaru - jest to sens dosłowny symbolu, którego sens wtórny stanowi wina.

Nieodłączne od symboli zła są różne ich interpretacje. Ricoeur wyróżnia interpretacje błędne, niewłaściwe oraz interpretację właściwą. Przy interpretacji właściwej myślowe połączenie sensu dosłownego oraz wtórnego polega na tym, że sens wtórny, np. zmaza, sugerowany jest metaforycznie za pomocą sensu dosłownego, tj. za pomocą odpowiednio zmodyfikowanego pojęcia plamy.

Interpretacja błędna to dla Ricoeura interpretacja alegoryczna oraz gnostyczna. Interpretacja alegoryczna omawianych symboli polega na tym, że ich sens dosłowny traktuje się jako sens wtórny, przenośny. Natomiast w interpretacji gnostycznej odwrotnie: sens wtórny traktuje się jako sens dosłowny, np. zmazę traktuje się jako niemal fizycznie rozumianą plamę.

W pracy *Symbol i istnienie* proponuję, odpowiednio to uzasadniając, różne sposoby obiektywizowania. Rozumiem przez to różne sposoby odnoszenia do siebie sfery subiektywności czy podmiotowości oraz obiektywnego istnienia czy realnego istnienia eksplikować za pomocą operacji symboliczno-interpretacyjnych, będących odpowiednikami analogicznych operacji dokonywanych na symbolach zła; przy czym kwestię poprawności czy niepoprawności tych pierwszych operacji zawieszam. Na proponowaną przeze mnie koncepcję symbolu składają się głównie wspomniane operacje interpretacyjne dokonywane w dziedzinie symboliki, którą określam jako symbolika realności, czy symbolika realnego istnienia oraz pewna operacja symboliczno-interpretacyjna nie mająca swego Ricoeurowskiego odpowiednika.

Przez sferę subiektywności rozumiem natomiast postrzeganie m. in. przez podmioty funkcjonujące w różnych systemach filozoficznych stany rzeczy i obiekty, jak również konstruowane przez te podmioty sądy i pojęcia. Omawiana sfera konstytuuje sens dosłowny symboli w obrębie symboliki realności. Z kolei przez sferę realności czy obiektywności rozumiem realnie istniejące stany rzeczy i obiekty, czyli fragmenty realnego świata. W szczególnym przypadku sferę tę stanowi obiekt pojmowany jako całość realnego świata. Sfera realności stanowi sens przenośny, wtórny symboli w ramach przedstawianej symboliki. I tak, np. na gruncie realizmu teoriopoznawczego dokonuje się alegorycznej interpretacji symboli, których sens dosłowny stanowią np. postrzegane stany rzeczy, a sens wtórny realnie istniejące stany rzeczy. Te pierwsze traktuje się jako te drugie. Alegorycznej interpretacji symboli z obszaru symboliki realności dokonują też podmioty funkcjonujące w tzw. codziennym życiu, gdy traktują np. spontanicznie postrzegane przez siebie stany rzeczy jako realnie istniejące, a także realistycznie nastawieni badacze, tacy jak Ptolemeusz, Kopernik, Kepler, Galileusz, Newton czy Einstein wówczas, gdy traktują jako realnie istniejące, skonstruowane przez siebie w sądach, odpowiednie (ogólne) stany rzeczy.

Na gruncie filozofii Berkeleya dokonuje się natomiast gnostycznej interpretacji rzeczonych symboli. Zgodnie z formułą esse = percipi, realne stany rzeczy czy obiekty to dla Berkeleya tyle, co aktualnie spostrzegane stany rzeczy czy obiekty. Gnostycznej interpretacji symboli realności dokonuje też podmiot Kantowski. Traktuje on realnie istniejące stany rzeczy jako stany rzeczy skonstruowane w sądach syntetyzujących dane postrzeżeniowe. W filozofii transcendentalnej Kanta dokonuje się także „właściwej" interpretacji symboli, których sens dosłowny stanowią postrzegane stany rzeczy, a sens wtórny - realnie istniejący świat rozumiany jako Ding an sich. Podmiot Kantowski mianowicie sugeruje metaforycznie ów świat, odwołując się do odpowiednio zmodyfikowanych pojęć przyczyny czy substancji, pojęć wchodzących w skład sądów syntetyzujących wrażenia.

W prezentowanej rozprawie, odwołując się do naszkicowanej wyżej koncepcji symbolu oraz odpowiadającej jej dziedziny symboliki, a także do pewnych dodatkowych założeń i ustaleń, proponuję - o czym już pośrednio pisałem - pewną interpretację m. in. filozofii Berkeleya, Hume'a i Kanta. W szczególności proponuję odpowiednią eksplikację przejścia od filozofii Hume'a do Kanta, czy - mówiąc inaczej - eksplikację narodzin filozofii transcendentalnej Kanta, polemizującą przy tym z M. J. Siemka interpretacją genezy i istoty wspomnianej filozofii.

Przyjęta przeze mnie koncepcja symbolu i odpowiadająca jej dziedzina symboliki pozwala też dokonać odpowiedniej interpretacji, m. in. przejścia od Arystotelesowskiej do Galileuszowej koncepcji ruchu obiektów w pobliżu Ziemi, oraz przejścia od Galileusza do Newtona koncepcji grawitacji.

Tak więc proponowana w rozprawie koncepcja symbolu stanowi, według mnie, efektywne narzędzie interpretacyjne czy eksplikacyjne mające zastosowanie do różnych dziedzin kultury.

PAWEŁ DYBEL:
DIALOG I REPRESJA. ANTYNOMIE PSYCHOANALIZY ZYGMUNTA FREUDA
(IFiS PAN w Warszawie)

U podstaw rozprawy tkwi założenie, że pojęcie dialogu i represji, które w tekstach Freuda jako takie się nie pojawiają (obecne są tu jedynie pojęcia z nimi spokrewnione), są centralnymi pojęciami jego koncepcji psychoanalitycznej. Autor stara się prześledzić różne postaci relacji tych pojęć do siebie w obrębie tej koncepcji (r. I, II). Ma mu to zarówno pozwolić na uzyskanie wglądu w jej ukryte hermeneutyczne założenia, jak też wydobyć szereg jej niespójności i dwuznaczności. Przeprowadzeniu tego dekonstrukcyjnego zamiaru służyć ma swoiście „odwrócona" lektura wybranych fragmentów Freudowskiego dzieła. Nacisk w niej zostaje położony na obecne w nim implikacje, milczące założenia, niedopowiedzenia, aluzje.

Proponując ten rodzaj lektury, autor podejmuje polemikę z wybranymi nurtami tradycji interpretacyjnej dzieła Freuda (r. III). Łączy go z nimi założenie, że w swym najbardziej istotnym wymiarze stanowi ono rodzaj hermeneutyki, dzieli natomiast od nich sposób rozumienia jego hermeneutyczności. I tak - jego zdaniem - nie do utrzymania jest pogląd, że na postępowanie psychoanalityczne składają się w równej mierze elementy „rozumienia" i „wyjaśniania" (K. Jaspers, A. Lorenzer, P. Ricoeur). Konsekwencją tego stanowiska jest niemożność przedstawienia w spójny sposób relacji między poziomem metapsychologicznym oraz hermeneutyczno-fenomenologicznym tej teorii oraz metodologiczny dualizm. Przedstawiciele Dasein-

sanalyse z kolei, dokonując swoistego „przekładu" teorii Freuda na fenomenologiczną pojęciowość rodem z Heideggera i Husserla, tracą z oczu cały oryginalny hermeneutyczny wymiar tej koncepcji: Założenie dwudzielności sensu zjawisk psychicznych i kulturowych. Równocześnie w sposób nieuprawniony sprowadzają oni nieświadomość do prostej symetrycznej negacji tego, co świadome, nadając jej ontologicznie wtórny charakter. Trzeciej orientacji z kolei - Lacanowi i jego szkole, można zarzucić coś dokładnie przeciwnego: ontologiczną absolutyzację nieświadomości. Świadomość (ja) zostaje tu sprowadzona do roli akcydentalnego refleksu tego, co nieświadome. Jest ona jedynie nadbudowującym się nad nim wtórnym porządkiem pozbawionym jakiejkolwiek odrębności i samoistności.

Tymczasem najbardziej istotnym rysem hermeneutyki psychoanalitycznej Freuda jest wyraźne wyodrębnienie poziomu tego, co świadome (sens jawny) i nieświadome (sens utajony). W związku z tym nie można tutaj jednego z tych poziomów sprowadzać do roli akcydensu drugiego. Podstawowym problemem jest raczej jednolite określenie relacji obu tych poziomów do siebie. Wiąże się z tym pytanie, na ile struktura znaczeniowa wyróżnionych psychoanalitycznie zjawisk patologicznych, w których dwudzielność (owa dwoistość sensu) ujawnia się z całą wyrazistością, może służyć za uniwersalny paradygmat w procesie interpretacji wszelkich zjawisk psychicznych i kulturowych? Czy też może różni się ona zasadniczo od wszelkich zjawisk uchodzących za „normalne"?

W obrębie procesu psychoanalitycznego odpowiednikiem tego pytania jest: na czym polega przeobrażenie struktury psychicznej pacjenta w przypadku „skończonej" kuracji, w której następuje zanik jego zachowań symptomatycznych? W jaki sposób dialog analityka z pacjentem oddziaływuje na to, co, będąc poddane represji, jest źródłem choroby pacjenta?

Wypowiedzi Freuda w tej kwestii cechuje głęboka dwuznaczność. Jedne z nich świadczą o tym, że „skończoną" kurację wiąże on z głębokim i trwałym przeobrażeniem struktury psychicznej pacjenta - z jego zmienionym stosunkiem do siebie i do świata, inne natomiast sugerują, że mamy tutaj jedynie do czynienia ze zmianą o charakterze „ilościowym". Posiada ona przy tym charakter nietrwały i względny. Aby wnieść trochę jasności w tej kwestii, należy najpierw przyjrzeć się bliżej przyjmowanej przez Freuda strukturze znaczeniowej patologicznych zjawisk psychicznych (r. IV). Struktura ta posiada specyficzną postać, na którą składają się (1) wyraźny ontologiczny przedział między poziomem sensu jawnego i utajonego oraz (2) jedynie aluzyjno-maskujący sposób odesłania sensu jawnego do sensu utajonego.

Sprawia to, że analityk, starając się w dialogu z pacjentem zrekonstruować sens utajony jego symptomatycznych zachowań i wypowiedzi, musi sięgnąć po *zewnętrzny* wobec ich sensu jawnego kontekst zrepresjonowanej biografii

duchowej pacjenta. Ów kontekst jako nieuświadamiany ma wówczas zasadniczo odmienny status niż np. kontekst biograficzny, historyczny itd., po który zwykł sięgać hermeneuta starając się uzyskać pełniejsze zrozumienie danego świadectwa kulturowego. Znajduje się on zasadniczo *poza* obrębem sensu jawnego i nie może być po prostu doń dołączony. Ten moment stanowi o zasadniczej odrębności hermeneutyki psychoanalitycznej Freuda na tle rradycji hermeneutycznej. Sens utajony nie może być bowiem traktowany jako „miejsce niedookreślone" czy coś niezrozumiałego w obrębie sensu jawnego, coś, co zarazem daje się wypełnić (staje się zrozumiałe) w procesie interpretacji przebiegającym między częścią i całością. Dzieje się tak dlatego, ponieważ (1) sens ów jako stłumiony został „oderwany" od poziomu sensu jawnego oraz (2) pozostaje on z sensem jawnym w głębokim konflikcie, nie mogąc utworzyć z nim „syntezy", stopić się z nim w jedno.

Cóż jednak właściwie zależy rozumieć przez pojęcie sensu utajonego? Freudowska koncepcja procesu psychoanalitycznego daje podstawy do wstępnej konkretyzacji tego sensu. W jej świetle sens utajony jawi się jako - w swym najgłębszym wymiarze - sens sceny traumatycznej z dzieciństwa pacjenta (r. V). Sens ów został stłumiony, ponieważ pacjent nie był w stanie włączyć go w obręb własnej samowiedzy. Ponieważ zaś w owej scenie traumatycznej decydującą rolę odegrał inny-sprawca (jest nim zazwyczaj osoba z najbliższego otoczenia pacjenta), sens utajony w istocie dotyczy jego - faktycznego lub tylko wyimaginowanego - zachowania wobec pacjenta.

Sens utajony zatem wiąże się z pewnym międzyludzkim dramatem, który rozegrał się w przeszłości pacjenta. Kluczowa scena tego dramatu, pozostając zrepresjonowana w obrębie nieświadomości pacjenta, determinuje od tej pory „z ukrycia" wszystkie jego zachowania, każąc mu bezwiednie i aluzyjnie odtwarzać w różnych sytuacjach życiowych swoją strukturę i przebieg. Jeżeli za Freudem przyjmiemy, że przymusowa powtarzalność owej sceny w życiu pacjenta w różnych sceneriach jest równoznaczna z podskórnym zdeterminowaniem wszystkich jego tworzących poziom sensu jawnego zachowań, wypowiedzi, gestów przez Tanatosa, musimy wówczas dojść do paradoksalnej konkluzji odwracającej sobą tradycyjnie przyjęty obraz koncepcji sensu tego autora. Wynika stąd bowiem, że (1) to nie określone „przedstawienia popędowe" uległy tutaj stłumieniu w obręb nieświadomości, ale jakiś sens oraz (2) że to dziedzina tego, co świadome (sens jawny), a nie nieświadomość, została zdominowana i zdeformowana przez Popęd.

Najbardziej wyrazistym przykładem tej deformacji są symptomy (r. VI). Stanowią one rodzaj języka zniewolonego przez Tanatosa. Język ten wyobcował się w stosunku do swej własnej istoty, dlatego też wymaga on ponownego uwolnienia do siebie w procesie psychoanalitycznej terapii. Rozpoznany w ten sposób symptom nie może być traktowany jedynie jako rodzaj

derywatu w stosunku do języka „publicznej komunikacji" (Habermas). Ani też jako rodzaj „języka prywatnego" pacjenta, zrozumiałego jedynie przez niego samego, bowiem używanym przez siebie słowom nadaje on nowe znaczenia odsyłające do jego stłumionej indywidualnej biografii (Lorenzer). W równej mierze różni się ono jednak od rozpoznania symptomu w szkole lacanowskiej, gdzie urasta on do rangi paradygmatu wszelkiej refleksji nad językiem.

Zgodnie z moją propozycją symptom stanowi rodzaj języka *odwróconego,* w którym ujawnia się pewna, pozostająca zazwyczaj w stanie głębokiego stłumienia (nieświadomość), konstytutywna strona języka. Owa strona, to obecna w języku tendencja „rozdzielająca" *(diairesis),* która - jak to wydobywa Heidegger w swojej interpretacji Arystotelesowskiej koncepcji *logosu* 1) - pozostaje w nim w dialektycznym związku implikacji z tendencją Jednoczącą" *(synthesis).* W „normalnych" wypowiedziach ta pierwsza tendencja może jednak spełnić swą konstytutywną funkcję wobec sensu dopiero jako uporządkowana tendencji „jednoczącej": zrepresjonowana przez nią jako rodzaj jej własnej antytezy. Tymczasem w symptomie owa hierarchia zależności zostaje odwrócona: tendencja „rozdzielająca" (Tanatos) zyskuje w nim dominację nad tendencją „jednoczącą" (Eros), oraz ta dominacja zostaje następnie utrwalona na poziomie jego sensu jawnego („przymus powtarzania").

Zatem zgodnie z tym odczytaniem symptom ujawnia sobą coś, co w „normalnych" wypowiedziach językowych pozostaje w stanie stłumienia, stanowiąc jednak zarazem jeden z warunków ukonstytuowania się ich sensu. Symptom stanowi rodzaj anty-języka, w którym ujawnia się i zostaje utrwalona odwrotna rozdzielająca" strona konstytucji wszelkiego sensu, bez uprzedniego odniesienia do której, jako warunkującej go negacji, język nie mógłby się ukonstytuować jako język. W tej perspektywie psychoanalityczna terapia jawi się jako proces odwracania odwrócenia, jakim jest struktura znaczeniowa symptomu w stosunku do „normalnych" wypowiedzi językowych. Mając postać dialogu analityka z pacjentem nie tyle zmierza ona do usunięcia tego, co zostało przez pacjenta zrepresjonowane, co do przywrócenia „normalnej" struktury represji w obrębie języka tego ostatniego.

HENRYK HADRYŚ:
KONSTRUKCJA MECHANIK
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Tezą główną rozprawy jest przekonanie, że między fizyką Arystotelesa a fizyką nowożytną Galileusza i Newtona, a następnie szczególną teorią względności Einsteina, nie miała miejsca żadna większa „rewolucja naukowa", a przynajmniej nie większa aniżeli ta, która zaistniała na przełomie wie-

ków XIX i XX za sprawą pojawienia się szczególnej teorii względności. Argumentacji na korzyść tej tezy poświęcona jest w zasadzie całość rozprawy.

Zasadniczą sprawą dla postawienia tego zadania jest zbadanie, i ewentualne rozstrzygnięcie, problemu porównywalności trzech wymienionych wyżej koncepcji, tzn. fizyki Arystotelesa, Newtona i Einsteina. Mniemając, że termin fizyka jest zbyt obszerny, oraz że nie jest jednoznacznie określony, ograniczyliśmy się do pewnego ale za to bardzo istotnego fragmentu fizyki jaką jest mechanika. Podstawowa trudność generowana przez zamiar takiego porównania wynika z tego faktu, że zarówno mechanika Newtona jak i szczególna teoria względności Einsteina są teoriami zmatematyzowanymi, czego o koncepcjach Arystotelesa powiedzieć nie można. Drugi problem - to problem interpretacji spuścizny Arystotelesa: czy ma to być interpretacja **historyczna,** czy też interpretacja **prezentystyczna?** Problem trzeci związany jest poniekąd z pierwszym, gdyż, jak łatwo zauważyć, Arystoteles nie używał terminu mechanika w znaczeniu zbliżonym do znaczenia występującego w nowożytnej fizyce. Ponadto zagadnienia, które współcześnie uznajemy za mechaniczne, występują w Arystotelesowskiej filozofii w uwikłaniu z problemami metafizycznymi, kosmologicznymi a nawet logicznymi.

Zdecydowaliśmy się na stanowisko umiarkowanego prezentyzmu polegające na tym, że współczesne znaczenie słowa „mechanika" rzutuje się na całość poglądów Arystotelesa po to, by wyekstrahować z nich te, które współcześnie za mechaniczne uważamy lub chcemy uważać. Taką interpretację spuścizny Arystotelesa nazwaliśmy, za Leszkiem Nowakiem, **adaptacyjną.** Współczesnego standardowego znaczenia słowa (terminu) mechanika poszukiwaliśmy w encyklopediach i obowiązujących podręcznikach, o ile definicję tego terminu podawały.

Ze względu na to, że mechaniki Newtona i Einsteina zostały sformułowane w precyzyjnym języku matematyki, docelowym językiem umożliwiającym porównanie wszystkich trzech mechanik będzie język współczesnej analizy matematycznej i geometrii. Na etapie współczesnym, który nazwaliśmy etapem zasad, za wspólny język uznaliśmy język metafizyki (i fizyki) Arystotelesa. W języku Arystotelesa można na przykład podać definicję mechaniki jako dyscypliny zajmującej się ruchami (zmianami położenia) odbywającymi się pod wpływem działania przyczyny sprawczej i formalnej.

Zbiór zasad odpowiedni dla każdej z mechanik, podzielić można na dwie podklasy. Pierwsza grupa zasad charakteryzuje (określa) mchy odbywające się pod działaniem przyczyn czyli sił, natomiast druga charakteryzuje przestrzeń (zbiór położeń), w której mchy się odbywają. Zasady należące do pierwszej grupy, czyli zasady kauzalne, w sposób jawny odwołują się do pojęć Arystotelesowskiej metafizyki, jak przyczyna formalna, sprawcza oraz pojęcia zmiany.

Na zbiór zasad kauzalnych składają się: 1. **Zasada Arystotelesa,** która powiada, że w zbiorze wszystkich ruchów zawiera się klasa ruchów wyróżnionych, tzn. odbywających się jedynie pod działaniem przyczyny formalnej. Każda z mechanik inaczej określa klasę ruchów wyróżnionych, i tak Arystoteles powiada, zgodnie z naszą interpretacją, że składają się na nią jedynie ruchy spoczynkowe, zaś Newton, że wszystkie spoczynkowe i jednostajne prostoliniowe; natomiast Einstein, że wszystkie spoczynkowe i jednostajne prostoliniowe o prędkości nie większej niż pewna ustalona. 2. **Zasada kauzalna,** która powiada, że za fakt, iż jakiś obiekt porusza się ruchem niewyróżnionym, odpowiedzialność ponosi przyczyna sprawcza czyli siła. 3. **Zasada składania przyczyn (superpozycji),** która powiada, że dla każdego zbioru przyczyn działających na pewien obiekt, istnieje przyczyna równoważna im co do skutków. 4. **Zasada zewnętrzności przyczyny,** która powiada, że przyczyna sprawcza czyli siła jest zawsze pochodzącą od obiektu zewnętrznego. Przyczyny sprawcze i celowe są dla Arystotelesa zawsze zewnętrzne o ile nie myśli się o przyczynach celowych immanentnych. 5. **Dyrektywa materiałowa,** która żąda, by skutek działania przyczyn był określony jednoznacznie, niezależnie od tego, z czego obiekt poddany działaniu przyczyny jest zbudowany i jak jest wielki. Stąd wywodzi się pojęcie masy bezwładnej.

Niezależnie od tych pięciu zasad, zakłada się milcząco jeszcze tzw. **zerową zasadę** Arystotelesa w jego mechanice oraz zasadę Helmholtza w mechanikach Newtona i Einsteina. Mówi ona o tym, co jest ruchem, a da się je wyrazić dopiero na etapie aksjomatyzacji wszystkich tych mechanik, gdyż wymaga języka analizy matematycznej. Łatwo zauważyć, że zasady opatrzone numerami od 2 do 5 wspólne są dla wszystkich trzech mechanik, a różnicuje je jedynie przekonanie co do zawartości zbioru ruchów wyróżnionych, czyli zasada nr 1, gdyż różnice między zasadą zerową Arystotelesa a zasadą Helmoltza nie są zbyt istotne, a nawet do uniknięcia.

Drugą grupą zasad, które mają być podstawą aksjomatyzacji a więc wyrażenia założeń mechanik w języku matematyki, jest grupa **zasad jednorodności.** Dotyczą one nie ruchów ale środowiska, w którym ruchy się odbywają, czyli zbioru miejsc. Na etapie aksjomatyzacji przełożą się na aksjonaty opisujące strukturę czasoprzestrzeni właściwej dla odpowiedniej mechaniki.

Wszystkie zasady jednorodności powiadają z grubsza to samo, tzn., że zbiór obiektów o którym mówimy, nie posiada elementów wyróżnionych. Analiza tekstów oraz przekonań doprowadziła nas do następującej konstatacji:

Wszystkie trzy interesujące nas mechaniki zakładają trzy przekonania wspólne o jednorodności zbioru, czyli trzy zasady, a mianowicie: 1. Zasada jednorodności przestrzeni; 2. Zasada jednorodności czasu; 3. Zasada izotropowości przestrzeni.

Powstaje pytanie: czym się różnią? Otóż różnią się zasadą czwartą, która na ogół nosi nazwę zasady względności. W przypadku każdej z mechanik, odpowiadająca im zasada względności głosi to samo, a mianowicie, że **klasa ruchów wyróżnionych** zakładana przez każdą z mechanik jest **zbiorem jednorodnym.** Zasada ta w wypadku mechaniki Newtona nosi nazwę zasady Galileusza, w wypadku STW zasady Einsteina, zaś w wypadku mechaniki Arystotelesa nazwaliśmy ją zasadą Arystotelesa. Wszystkie wymienione wyżej zasady zostały przełożone na język matematyki, co stało się podstawą aksjomatyzacji mechanik: Arystotelesa, Newtona i Einsteina.

Pojawił się tu ostatni, ale niebagatelny problem: czy da się te trzy teorie liniowo uporządkować podług jakiejś relacji korespondencji, gdyż są one uporządkowane chronologicznie, zostały zbudowane według takich samych bądź analogicznych zasad oraz zostały przedstawione (ich aksjomaty) w tym samym języku matematycznym.

Problem ten został rozstrzygnięty w następujących trzech krokach. I. Przy przyjęciu definicji relacji korespondencji między mechanikami w postaci związku między odpowiadającymi im grupami przekształceń (odpowiednio grupy Arystotelesa, Galileusza i Poincarego), czy to przez relację bycia podgrupą, czy to przy użyciu pojęcia kontrakcji grup, mechaniki układały się w różne korespondujące ze sobą w tych znaczeniach pary teorii, ale porządku liniowego nie było. II. Przy potraktowaniu mechaniki jako systemu pragmatycznego, tzn. po uzupełnieniu teorii rozumianej jako system systematyczny o czwartą pozycję, o relację koordynacji, udało się sformułować taką relację korespondencji między mechanikami, że wszystkie trzy mechaniki zostały przez nią uporządkowane. Trzeba jednak podkreślić, że wynik ten był możliwy jedynie dzięki temu, że potraktowaliśmy teorię fizyczną (mechanikę) jako system pragmatyczny.

HENRYK KIEREŚ:
CZY SZTUKA JEST AUTONOMICZNA?
W ZWIĄZKU Z TZW. ANTYSZTUKĄ

(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Od czasów, w których po raz pierwszy spytano, czym sztuka jest i co stanowi rację jej istnienia, minęło z górą dwa i pół tysiąca lat, a sytuacja w sztuce oraz w jej teorii tak się skomplikowała, że wielu znawców obu dziedzin głosi, że pytania te są nierozstrzygalne. Raczej powszechnie uważa się, że greckie doświadczenie ze sztuką oraz z jej teorią należy odesłać do lamusa i pozostawić je historykom, ponieważ - jak się mówi - sztuka klasyczna i tradycyjne jej wyjaśnienia są dziś nieprzydatne. Dlaczego? Otóż sztuka dawna wyrastała bezpośrednio z filozofii sztuki - była naśladowaniem natury, przedstawiała

i była piękna, natomiast sztuka dzisiejsza nie naśladuje natury, nie przedstawia i programowo stroni od piękna. Artysta nowoczesny, tzw. antyartysta, tworzy rzeczy, które nie pasują do dawnych teorii. Rodzi to pokusę, aby na tej podstawie odmówić im prawa do rangi dzieł sztuki; takie rozwiązanie byłoby ryzykowne, bo przecież dzieła nowoczesne są faktami kulturowymi - wystawia się je w galeriach i dyskutuje o nich, a więc trafniejszy wydaje się sąd, że to raczej tradycyjne teorie nie pasują do dokonań antyartystów. A zresztą - dodaje się - sztuka tego rodzaju wyrosła z usprawiedliwionego buntu artystów przeciwko filozoficznej teorii sztuki, która od wieków narzuca twórczości aprioryczne reguły i w ten sposób paraliżuje tę sferę życia człowieka, dzięki której może on być autentycznie wolny i twórczy. Ponadto, uwolnienie sztuki spod tyranii wyspekulowanych teorii prowadzi do jej demokratyzacji, każdy staje się artystą, a sztuka z trudnej staje się - jak głosi G. Chiari - rzeczą łatwą - „L'arte e facile! ".

Te populistyczne hasła przeciwko tradycji a za wolnością i kreatywnością w sztuce stały się znakiem jej zautonomizowania; sztuka zyskała dzięki antysztuce pozycję dziedziny żyjącej własnym życiem, ale zarazem, kiedy spojrzymy na nią od strony towarzyszących jej manifestów, stała się rodzajem trybunału dla świata oraz kultury! Tak być musi, ponieważ w sztuce nowoczesnej obowiązują wyłącznie reguły negatywne, właśnie wolność i kreatywność - dlatego sytuuje się ją ponad rzeczywistością i ponad kulturą, i dlatego żąda się dla niej uznania o zabarwieniu niemalże kultowym. Dlatego ma ona być - wedle jej zwolenników - tym miejscem, w którym dokonuje się ostateczne wyzwolenie się człowieka!

W tej sytuacji nasuwa się pytanie: czy w dziejach kultury Zachodu rzeczywiście popełniono za sprawą filozofii jakiś zasadniczy błąd, który jest aktualnie demaskowany i naprawiany przez sztukę nowoczesną? To pytanie jest ważne dla każdego miłośnika sztuki pragnącego zrozumieć antysztukę, ale jest ono szczególnie żywotne dla jej teoretyka, bowiem antysztuka kwestionuje teorię sztuki, a tym samym unieważnia estetykę lub domaga się od niej jakiejś istotnej transformacji.

Czy estetyka jest w stanie sprostać temu wyzwaniu? Estetycy patrzą na fenomen sztuki nowoczesnej z perspektywy różnych tradycji filozoficznych, ale niezależnie od tego, czy ją akceptują, czy kierują pod jej adresem słowa potępienia, ich oceny są zastanawiające zbieżne. Dla jednych jest ona jeszcze nie do końca czytelną zapowiedzią ważkich przemian kulturowych, dla drugich jest symptomem kryzysu kultury, a nawet znakiem jej nieuchronnej „śmierci". Ci ostatni widzą w niej zagrożenie dla kultury bądź też głoszą, że antysztuka równa się wyrokowi na starą kulturę, ale że niesie ona z sobą jakąś nadzieję na wyłonienie się nowej. Co uprawnia do takich poglądów? Chociaż jedni wyrażają tylko własną nadzieję, a inni próbują argumentować za lub

przeciw antysztuce, generalnie rzecz biorąc dysputom estetyków towarzyszy nastrój, by tak rzec, nekrologiczny. Zdaniem większości odejście od starej, jak mówią, modernistycznej kultury jest konieczne, ponieważ nie spełnia ona pokładanych w niej nadziei Są jednak również tacy, dla których nowa, post-modernistyczna jej wizja, której mgławicowym symbolem jest właśnie anty-sztuka - to wielka niewiadoma. Czy postmodernizm to jedyne wyjście dla cywilizacji Zachodu? Wielu jej zwolenników posiada świadomość, że darząc go zaufaniem bierze na siebie odpowiedzialność za promowanie tej niewiadomej. Czy wobec tego rację mają ci, którzy wbrew nadziejom większości starają się wykazać, że jedyny sens tej rzekomej niewiadomej sprowadza się do bezmyślnej destrukcji sensu sztuki, filozofii i ostatecznie kultury?

Jak widzimy, dyskusja nad sztuką nowoczesną przerodziła się w spór o estetykę, a ponieważ chodzi o estetykę filozoficzną, uwaga dyskutujących przenosi się na samą filozofię, na problem jej istoty i roli w kulturze. Z jakim skutkiem?

Stan badań nad antysztuką jest imponująco bogaty i wielowątkowy, lecz pomimo zalet wielu rozpraw raczej dominuje podejście historyczno-opisowe, powtarzają się opinie i schematy interpretacyjne. Identyczna sytuacja ma miejsce w badaniach poświęconych estetyce i współczesnej kulturze. Mówi się, że taki stan rzeczy jest usprawiedliwiony, ponieważ antysztuka znajduje się *in statu fieri* i brak wobec niej niezbędnego dystansu czasowego, lecz - jak się wydaje - jest to tylko część wyjaśnienia, bowiem główny powód to brak dystansu poznawczego, ten zaś ma swe źródło w swoistym klinczu intelektualnym obecnym w estetyce. Została ona mianowicie do tego stopnia zdominowana przez tradycyję pokartezjańską, że pomimo wielu skądinąd rzetelnych i poznawczo ciekawych wyników badań naukowych, wyjaśnienia filozoficzne „rozpuszczają" się w opiniach i opcjach charakterystycznych dla szkół myślowych tej tradycji. Nie służy to ani sprawie sztuki, ani filozofii, a w recepcji społecznej utrwala przekonanie, że są to dziedziny kultury o „mętnych wodach". W tej sytuacji rysuje się konieczność generalnego przemyślenia problemu sztuki oraz związanego z nią nierozłącznie problemu filozofii sztuki. Odpowiedzi poszukuję w perspektywie historycznej oraz w planie analiz rzeczowych; dobór aspektów jest zasadniczo podyktowany przez problematykę związaną z antysztuką i estetyką.

Rozprawa została podzielona na dwie części. Rozważania w części pierwszej ogniskują się wokół antysztuki i estetyki, a składają się z trzech rozdziałów. W rozdziale pierwszym prezentuję antysztukę w aspektach: terminologiczno-pojęciowym, jej dokonań oraz poglądów antyartystów na sztukę. Celem tej prezentacji jest nie tylko określenie obrazu antysztuki, lecz również wstępne - analityczne i dejktyczne - określenie jej pojęcia. Jest to nieodzowny wstęp do rozdziału kolejnego, w którym przedstawiam poglądy znaw-

ców antysztuki na jej genezę, na problem jej doniosłości kulturowej oraz na kwestię domniemanej „śmierci" sztuki w antysztuce. Te badania dookreślają pojęcie antysztuki od strony jej tła historycznego i ideowego, lecz przede wszystkim odsłaniają motywacje prowadzące do różnych postaw wobec sztuki nowoczesnej.

Polaryzacja postaw pociągnęła za sobą dyskusję nad koniecznością zreformowania estetyki. Traktuje o tym rozdział trzeci, w którym omawiam najpierw atak tzw. antyesencjalizmu na estetykę tradycyjną, a następnie dylemat estetyków stojących przed wyborem pomiędzy różnymi modelami tej dyscypliny. Tę dyskusję rzuciłem na tło historyczne, rekonstruując koncepcję estetyki jej twórcy - A. Baumgartena - i śledząc proces jej ukrytycznienia przez jego następców. Część pierwszą zwieńcza podsumowanie będące próbą wskazania na filozoficzne źródła kryzysu kultury europejskiej. Po wyjaśnieniu pojęcia kryzysu przeprowadzam dyskusję z filozoficznym postmodernizmem, który występuje w szacie tzw. postfilozofii, a następnie odsłaniam podstawy doktryny R. Descartesa i wskazuję na jej konsekwencje. Polemika z kartezjanizmem jest niezbędna z tego względu, że został on bezkrytycznie zaakceptowany przez filozofów i dlatego współczesna kultura tkwi „w okowach" jego myśli.

W części drugiej podejmuję próbę wyjaśnienia faktu sztuki w nawiązaniu do tradycji filozofii klasycznej, arystotelesowsko-tomistycznej. Nie jest to nawiązanie *ad hoc,* ponieważ jest ono przygotowane prezentacją innych tradycji i polemiką z ich kluczowymi tezami. I tak, w rozdziale pierwszym, w którym pytam o problem definicji sztuki, odpieram wpierw argumentację antyesencjalistów wykluczającą możliwość urobienia istotowej definicji sztuki, następnie dokonuję krytycznego przeglądu popularnych określeń sztuki po to, aby wykazać, iż nie spełniają one formalnych wymogów stawianych definicji istotowej, bądź że są one uproszczonymi wersjami definicji tzw. klasycznej. W ostatnim paragrafie definicję tę komentuję opierając się na odnośnych wypowiedziach Arystotelesa, Tomasza z Akwinu i ich kontynuatorów. Z kolei przeprowadzam przegląd teorii sztuki, w rezultacie którego okazuje się, że istnieją trzy teorie sztuki, a właściwie, że istnieją trzy wersje jednej teorii, w których inaczej interpretuje się kluczowe w teorii sztuki pojęcie natury. Dwie z tych teorii - maniczna i „ejdetyczna" - traktują sztukę jako źródło poznania i ostatecznie leżą u podstaw antysztuki. W paragrafie ostatnim przedstawiam zręby klasycznej teorii sztuki, skupiając się na wyjaśnieniu pojęć: natury, naśladowania i uzupełniania braków. W rozdziale ostatnim śledzę związek sztuki z realnym światem w perspektywie prawdy, dobra moralnego i piękna. Jest to okazja do wykazania, że jednostronne ujęcie problemu sztuki, zatrzymujące się na jej „co", musi prowadzić do autonomizacji sztuki wobec świata i kultury. Drugą część kończy filozoficzna analiza

zagadnienia miejsca sztuki w kulturze i dopowiedzenie na temat poznania humanistycznego sztuki i jego związku z filozofią.

Wspomniane wcześniej „generalne przemyślenie problemu sztuki" ma służyć celowi nadrzędnemu rozprawy, jakim jest wprowadzenie porządku do problemu sztuki, przypomnienie właściwej, ale z wielu powodów zapoznanej perspektywy poznawczej na fakt sztuki. Klasyczna teoria sztuki, brana sama w sobie, może się wydawać ogólnikowa, dopiero walna jej konfrontacja z innymi ujęciami pozwala wydobyć i ukazać w pełnym świetle jej walory.

ROMAN KUBICKI:
ZMIERZCH SZTUKI. NARODZINY PONOWOCZESNEJ JEDNOSTKI?

(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Prezentowana rozprawa składa się z trzech rozdziałów, z których tytułowemu zagadnieniu zmierzchu sztuki poświęcony jest dopiero rozdział ostatni. Dzieje się tak dlatego, ponieważ praca jest próbą uprawiania estetyki filozoficznej, nie pojętej ani jako dyscyplina zmierzająca do wyjaśnienia, czym jest sztuka, ani też - po Heideggerowsku - jako myślenie poprzez sztukę o egzystencji, lecz - przeciwnie - jako myślenie o sztuce w perspektywie egzystencji jednostki.

W r. I *Prolegomena do krytyki rozumu szalonego* opisuję filozoficzne narodziny jednostki, pojmowane jako wzmagający się proces: po pierwsze - budowania przez jednostkę tożsamości na „fundamentach" świadomego przynależenia do zewnętrznej rzeczywistości kulturowej; po drugie - relatywizowania względem niej obiektywności oraz faktyczności własnego życia. Przypominam filozoficzną działalność Sokratesa, który „zapoczątkował świadomość, że to, co jest, zapośredniczone jest przez myślenie" (Hegel), i jako taki, eliminując z doświadczenia życia dotychczasową oczywistość jego wszystkich spraw, inicjuje dzieje świadomego swej mocy i pierwotności świata pojęć. Zwieńczeniem procesu postrzegania w jednostce reprezentanta konstytuującej ją kultury jest moment, w którym również ona sama tak siebie zaczyna traktować, gdzie są zwycięzcy, tam są i zwyciężeni. W idealistycznym ujęciu Hegla zbiorową „ofiarą" filozoficznego zwycięstwa Sokratesa jest naród ateński. Próbuję pokazać, że Ksantypa, reprezentując w sporze z Sokratesem „porządek życia", jest nie tylko ogólną (jako córka narodu ateńskiego), lecz również indywidualną ofiarą zdominowania oczywistości życia przez roszczenia i ambicje charakterystyczne dla „porządku poznania".

Świadomość Ksantypy jest, dzięki jej uwikłaniu we wszelkie możliwe partykulamości życia, świadomością indywidualną, to znaczy świadomością nie podległą godności uniwersalnego poznania, a zatem świadomością bezwstydnie nieszczęśliwą. W historii filozofii nieprzypadkowo nie ma miejsca

na żywiołowy ból Ksantypy, wywołany następstwami wyboru dokonanego przez Sokratesa, jest natomiast miejsce na szczęście kontemplowane przez jego filozofujących uczniów, przekonanych wraz z nim, że „szczęśliwsza jest ofiara mordu od swego mordercy". Życie jednostki, która z „odczarowania" świata oczywistości przeprowadza się do „zaczarowanego" świata pojęć, zatraca się w pojęciu życia, a ona sama traci swą pierwotną faktyczność i zmuszona jest szukać (szczególnie wyraźne stanie się to później w Kartezjańskim programie filozofii *cogito)* właśnie w *pojęciu* legitymizacji ontologicznej własnego trwania. Odkąd jedynie *pojęcie* zdolne jest objąć to, co prawdziwie dobre i prawdziwie piękne, a prawdę o tym, co jednostkowe, znajduje się w tym, co ogólne, odtąd można już bez ryzyka popadnięcia w nonsens powiedzieć: choć złe dla mnie, niemniej jednak przecież dobre.

Chęć usensownienia życia, a także dążenie do posiadania szczęścia uzyskują swą filozoficzną reprezentację i jako przejawy uniwersalności budzą w jednostce marzenia o nieśmiertelności lokalizowanej w świecie obu tych pojęć; jako takie tworzą wraz z wcześniejszą ich uniwersalnością polityczną obraz jednostki, która swą teraźniejszość skłonna jest odtąd podporządkować swej historycznej potencjalności. Podporządkowanie to w drastycznej formie ilustruje Herostrates, który podpalił świątynię Artemidy, by w ten sposób (z premedytacją wydawszy na siebie wyrok śmierci, lub mówiąc inaczej - zrezygnowawszy z faktyczności „teraz" na rzecz pojęciowego, a więc wiecznego „potem") zapewnić sobie trwałe miejsce w oburzeniu Efrezejczyków, które - skonceptualizowane - tworzy wbrew ich jednostkowej woli ich zbiorową pamięć. Struktura Herostratejskiego „szaleństwa" odsłania mechanizm zaufania, jakim myślenie nowoczesne obdarza historię.

Zarys krytyki tego mechanizmu przedstawiam w r. II - *Prolegomena do krytyki rozumu historycznego.* Punktem wyjścia jest z jednej strony lakoniczna uwaga Hansa Jonasa, że „wciąż nic nie usprawiedliwia przesądu, że człowiek, żeby być człowiekiem, musi mieć historię. Pewne jest tylko tyle, że musiał ją mieć kiedyś, żeby osiągnąć stan, w którym może się bez niej obyć", z drugiej - Adornowska problematyzacja możliwości „myślenia po Oświęcimiu", podjęta w dyskusji o nowoczesność zainicjowanej przez zwolenników tzw. przełomu postmodernistycznego w kulturze. Zarys pozytywnej odpowiedzi na pytanie Adorna odnajduję w Benjaminowskiej wizji innego pojmowania czasu i innej (niż „postępowa") wizja historii. Jest to historia pisana wciąż na nowo z pozycji zwyciężonych, a zatem i niewykorzystanych możliwości. Zadaniem filozofii staje się waloryzacja postawy określanej przez Adorna mianem „sprawiedliwości wobec heterogeniczności", a „rozpisanej" w różnych współczesnych koncepcjach jako „tolerancja i unikanie okrucieństwa" (Rorty), „artykułowanie słabych narracji i świadczenie w sporze" (Lyotard), „solidarność w obronie niezbywalnego prawa do

odmienności" (Bauman). Nawiązuję do ujęcia filozofii jako działalności anamnetycznej, różnej wszelako od modelu platońskiego, w którym celem przypomnienia była możliwość powrotu do utraconego raju bycia w świecie prawdziwym. Zainicjowany w ramach filozofii krytycznej etos takiej działalności podtrzymują nurty filozofii współczesnej określanej jako „postmodernistyczna".

Między innymi rekontekstualizują one sztukę pojmowaną jako szczególnego rodzaju „świadectwo pamięci". Zwrot filozofii ku artystycznym świadectwom „pracy pamięci" znajduje wyraz w moich badaniach nad sztuką, która miała wspomagać filozofię w jej poszukiwaniach pamięci wolnej od dyktatu historii i otwartej na „niewygodną przeszłość". Problematykę tę podejmuję w r. III *Prolegomena do krytyki rozumu estetycznego.* Zjawisko określane mianem zmierzchu sztuki analizuję w kontekście jego możliwych następstw w sferze kulturowego usytuowania jednostki. Możliwa jest filozoficzna racjonalizacja „lamentu" Hansa Sedlmayera nad utraconą całością i zaprzedaniem się sztuki w służbę przez siebie powołanym bożkom chaosu i wolności. Możliwe jest także wyjaśnienie ufności pokładanej przez Odo Marquarda w postępującym rozpraszaniu się tej całości na wiele konkurujących ze sobą historii wszystkich form kultury, które dotąd wyrażały - od czasów nowożytnych każda na swój sposób - zamysł jej utwierdzenia.

Możliwe jest również zrozumienie awangardowego postulatu podłączenia sztuki do krwioobiegu społecznego życia. Dopóty niemożliwe pozostaje przecież przyporządkowanie którejkolwiek z tych podstaw metafizycznych etykiet prawdy i fałszu, dopóki towarzyszy nam metodologiczna świadomość arbitralności wyboru centralnego pojęcia, które wyznacza taką, a nie inną strukturę aksjologiczną problemów uwzględnianych przez każde z tych ujęć. Hierarchia wartości zakładana przez pojęcie jednostki wyprowadzającej sens egzystencji z faktu jej obiektywizowania się poprzez określone całości społeczne, metafizyczne i estetyczne, różni się istotnie od hierarchii wartości emitowanych przez jednostki zatroskane przede wszystkim o swą suwerenność na możliwie wielu obszarach życia. Opcja druga charakterystyczna jest dla stanowisk postmodernistycznych (ponowoczesnych). Pierwsza, modernistyczna (nowoczesna), postrzega w nich przejaw destrukcji przesądzeń pojęć podstawowych wartości składających się na rdzeń kultury europejskiej. Zwolennikom „poprawienia" projektu modemy, a także orędownikiem restauracji przednowoczesnych form kultury, jednym słowem - wszystkim niestrudzonym rzecznikom konieczności zabiegania o przywrócenie wartości ładu należnego jej miejsca w świecie, a zatem i w życiu człowieka, w tym także ładu w świecie (pojęć) filozofii, zarzucam, iż za ich „negatywną" diagnozą współczesności (również diagnozą ponowoczesnej filozofii) kryje się nazbyt mocno wyidealizowane wyobrażenie przeszłości, nie wyłączając

oczywiście przeszłości samej filozofii. Postulat owego przywrócenia światu wartości prawdy, piękna i świętości zakłada przecież, że kiedyś były one obecne w życiu indywidualnym i społecznym, a w każdym razie, iż były one w nim obecne w stopniu większym niż teraz. Czyż pytanie o możliwość myślenia - a także możliwość dobra, prawdy i piękna - po Oświęcimiu nie powinno być wtórne wobec pytania o wartości, jakimi kierowało się myślenie poprzedzające Oświęcim, a jeszcze wcześniej - zwaloryzowany pozytywnie przez dziwny sojusz Oświecenia i zwalczającego go chrześcijaństwa - podbój świata przez nowożytną Europę?

W tym momencie pojawia się sformułowany w książce postulat dekonstrukcji „pesymistycznej" diagnozy zmierzchu sztuki (lub, mówiąc inaczej, „odczarowania" kolejnej maski uniwersalności, a zatem i podtrzymywanej przez nią *nadziei* na nieśmiertelność). Dekonstrukcji tej dokonuje w „optymistycznych" terminach ideologii narodzin ponowoczesnej jednostki. Próbuję jednocześnie ustosunkować się do sporu, jako filozoficzni rzecznicy postmodernistycznego nominalizmu, wypatrujący w nim *nadzieję* na myślenie wolne od interpretacyjnej przemocy wobec pojęcia człowieka, wiodą z przeciwnikami tego nominalizmu, postrzegającymi go jako próbę ostatecznego zdestruowania *nadziei* na stabilność bytu, poznania i wartości, dotąd proponowaną przez ujęcia metafizyczne. W związku z tym stawiam pytanie: w jakim stopniu ponowoczesna ideologia „totalnej" emancypacji jednostki kontynuuje nowoczesne marzenia o emancypacji podmiotu - tym razem jednak nie w Królestwie Filozofii i Sztuki, lecz w rozdemokratyzowanej („ponurej" - z metafizycznego punktu widzenia) ojczyźnie uwikłanych w przygodność filozofów i artystów? Znamy zło *wielkich narracji,* które odmawiały jednostce *prawa do chwili.* Nie można odmówić im przecież krytycznego stosunku do wszelkich - jak się wydaje - oczywistości, w szczególności zaś do tych z nich, które proponowały narracje alternatywne. Poczucie oczywistości doświadczanego świata rodzi często pokusy dogmatycznego utwierdzania się w nim. Zagrożeniem dla jednostki jest być może nie tylko absolutność *wielkich narracji,* lecz także eksplanacyjna i interpretacyjna nieredukowalność pojęcia samej jednostki, która dotąd, krytyczna wobec świata, staje się odtąd bezkrytyczna wobec siebie.

RYSZARD LIBERKOWSKI:
PRZESTRZEŃ I CZAS W FILOZOFII TRANSCENDENTALNEJ KANTA
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Głównym celem rozprawy było nie tyle wykazanie aktualności rozważań filozofa, co wskazanie na przyczyny, dla których jego przemyślenia, z per-

spektywy współczesności i w kontekście osiągnięć nowoczesnej nauki, nie tylko nie tracą na wartości, ale są wciąż pouczające i inspirujące.

Filozofia Kanta powstała pod wpływem dwu rodzajów źródeł. Jednym, jak pisał G. Martin, była tradycyjna metafizyka, którą przydatny dla transcendentalizmu kształt przyjęła za sprawą Leibniza, drugim nowoczesna nauka w postaci nadanej przez Newtona. Te dwa nurty zainteresowań widoczne są w całym piśmiennictwie twórcy transcendentalizmu. W tzw. przedkrytycznym okresie twórczości (do 1781 r.) rozważania o czasie i przestrzeni pojawiają się na marginesie zainteresowań problematyką percepcji. Zadał sobie Kant pytanie nie o to, jak przebiega doświadczenie i poznanie, lecz o to, co je wcześniej umożliwia. Heidegger nazwał to refleksją nad „możliwością możliwości". Kant poszukiwał nie dogmatycznej odpowiedzi na pytanie o genezę zmysłowości i intelektu, które w jakiś sposób miały być dane, ale obecne. Znalazł rozwiązanie, które stało się punktem wyjścia jego filozofii, otwierając horyzont badań transcendentalnych, że zarówno zmysłowość jak intelekt genezę swoją mają w ontycznej jedności świata jako tzw. naoczność (intuicja) intelektualna i zmysłowa. Zasada bezzałożeniowego ustanowienia momentu dedukcji jako punktu wyjścia dociekań wszelkiej filozofii (wg. K. Poppera także wszelkiej nauki), to powód, dla którego transcendentalizm nazywa się także filozofią tożsamości lub filozofią podmiotu. Ontyczność-podmiotowość otwiera nie tylko możliwość dedukcji, ale i umożliwia postawienie tezy, że wszelka nasza wiedza dyskursywna wywodzi się z nie-dyskursywnej (intuitywnej) wiedzy *a priori* (jest ona *a priori* tego, co ewolucyjne *a posteriori,* wg K. Lorenza). Jest więc podmiotowym-ontycznym źródłem nauki także wówczas, gdy rozważamy problematykę przestrzeni i czasu, jest wiedzą przestrzeni i czasu bezpośrednią, przeddyskursywną wiedzą o czasie i przestrzeni.

Jako że wszelka wiedza wsparta i poprzedzona być musi doświadczeniem (co Kant silnie podkreślał), zasadnym jest wyróżnienie źródłowego doświadczenia ontycznego, lub metafizycznego (w zależności od kontekstu w jakim chcemy je analizować). Dwa rodzaje „omówienia" przestrzeni i czasu w *Estetyce transcendentalnej* są jakimś odzwierciedleniem odkrycia możliwości takiej analizy, gdyż przestrzeń i czas traktowane są tam jako nie pojęcia zgoła, a „naoczność". Jeżeli doświadczenie ontyczne (bądź metafizyczne) występuje w filozofii Kanta (i w transcendentalizmie w ogóle) jako podmiotowo ważne i obiektywne (w znaczeniu transcendentalnym, co czyni bezzasadnym wszelki zarzut o „subiektywizm"), to musi się pojawić pytanie, czy takie doświadczenie jest identyczne dla każdego poznającego podmiotu. Odpowiedź jest pozytywna. Ale nie znaczy to, że każdy ma jednakowy, z poziomu dyskursywności, dostęp do tego doświadczenia, że wszyscy mamy w jednakowym stopniu zdolność po temu, by je opisać, wypowiedzieć. Kryteria sen-

su wypowiedzi analityczno-dyskursywnej znajdują sie poza obrębem tego pierwotnego doświadczenia. Eksperyment, analiza, konstrukcja i ewentualna teoria naukowa, które z konieczności bazują na źródłowo pierwotnym doświadczeniu ontycznym i przyjmują ontologię (często bez wiedzy o jej pochodzeniu, jak to zauważa Weizsäcker) będącą pochodną systemu jakiejś metafizyki, są wtórne w swym dyskursywnym wyrazie w stosunku do niedyskursywnej, intuitywnej wiedzy ontyczności. Dla naukowców zjawisko to jest frapującym tematem tzw. intuicji odkrycia naukowego (intuicji w sensie psychologicznym).

Już samo spostrzeżenie, prozaiczne w gruncie rzeczy, iż filozofia nie zajmuje się badaniem przedmiotu, lecz tym, co badania takie przez konstytuowanie określonej ontologii w ogóle czyni możliwym, pozwala na postawienie tezy, że wszelkie rozważania na temat przestrzeni i czasu prowadzone w jej obrębie (gdy nie przekracza ona swych kompetencji), nie mogą być sprzeczne z osiągnięciami nauk przyrodniczych, z teoriami naukowymi. Mając charakter podmiotowy, w obrębie filozofii są raczej myśleniem czasu i przestrzeni niż myśleniem o czasie i przestrzeni. Dlatego u Kanta wchodzą one w skład krytyki „czystego rozumu".

Myślenie samo podlega określonym regułom i jest już „krytyką" wtedy, gdy różni się od wyobraźni, od wyobrażania sobie, że..., od myślenia o..., jako „czyste". Czy refleksję podejmuje matematyk, fizyk, filozof, psycholog czy reprezentant jakiejkolwiek innej dyscypliny, będzie ona przebiegać podług zasad badanych przez „krytykę" i bazować na tej samej intuitywnie obecnej *a priori* wiedzy, jako zmysłowej naoczności. Dzięki odkryciu sądów syntetycznych mógł Kant wykazać, jaką rolę odgrywa ona w myśleniu dyskursywnym, gdzie zawsze podmiotem sądu, zwłaszcza w aksjomatach matematyki (choć podług Heideggera, na dobrą sprawę o każdym sądzie możemy powiedzieć, że jest syntetyczny i *a priori)* i prawach „czystego przyrodoznawstwa" (w fizyce teoretycznej).

Analiza historyczno-porównawcza pozwala na lepsze zrozumienie stanowiska Kanta w kontekście filozofii nauki. Okazuje się, że wiele spośród obiegowych opinii o jego poglądach można uznać za chybione, lub przynajmniej za pochopne i powierzchowne. Dotyczy to zwłaszcza kwestii geometrii innych niż Euklidesowa (Kant wiedział o ich możliwości, o pracach na ten temat, ale dziwnie wypowiedział się, iż nie dają się one „konstruować"), oraz tzw. trójwymiarowości przestrzeni (z perspektywy współczesnej nam widzimy, że interesowała go „przestrzeń rzeczywista"). Znany jest „dowód" Kanta: „Trójwymiarowość bierze się według mnie stąd, że substancje w istniejącym świecie działają na siebie w taki sposób, że siła tego oddziaływania jest odwrotnie proporcjonalna do kwadratu odległości" (1746). Kant powiada tym samym, że żadna przestrzeń (zdefiniowana) nie stanowi podstawy dla

praw mechaniki, gdyż natura przestrzeni (opisanej, także jako trójwymiarowa) wywodzi się z określonego charakteru tych praw. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by przy innych prawach mechaniki (fizyki) mówić o innych właściwościach przestrzeni, łącznie z jej wymiarami.

Podobnie jak w przypadku przestrzeni, realność czasu (nie przedmiotowość i nie substancjalność) Kant utożsamia z naocznością zmysłową („wewnętrzną", a tę z kolei z matematyką), która aktualizuje się jako „nasz wszechświat". Ten sposób myślenia przez analogię, możemy dzisiaj wyjaśnić powołując się na geometrodynamikę J. A. Wheelera, teorię inflacji, kosmologię kwantową, dyskusje wokół jednolitej teorii pola, gdzie czas jest postrzegany często jako fluktuacja próżni, stan wzbudzenia pola (lub „czystej przestrzeni") itp. Jest też, według Kanta, matematyką, dzięki której, za pomocą równań, docieramy do granic rzeczywistości, także do „początków" wszechświata (Whitehead dodał: wszechświat to uczasowienie). Wszechświat podług Kanta to nie przedmiot, ani zbiór przedmiotów. Stąd nie możemy spodziewać się, że go jako taki poznamy (o tym mówi *Dialektyka transcendentalna).* Nie znaczy to wszakże, iż nie jest możliwe jego poznawanie i doświadczanie podmiotowe (jako podmiotu), czemu poświęca uwagę cała filozofia transcendentalna.

Podejmując się rekonstrukcji poglądów Kanta na czas i przestrzeń pamiętać musimy o tym, że zawsze jego wypowiedzi mają jakiś dobrze ugruntowany kontekst znaczeniowy, a cały tok dociekań prowadzi w stronę nowej jakościowo filozofii. Jej śladów (lub śladów „czystej myśli") możemy doszukać się współcześnie w zróżnicowanej problematyce nauki:

1. Od strony nauk przyrodniczych docenić możemy to, że Kant przynajmniej dobrze postawił pytania (wg Weizsackera i Siemka są to „właściwie postawione pytania epistemologiczne"), wskazał na ontyczność świata i szerzej rozumiane doświadczenie. 2. Filozofia transcendentalna uczy, jak przekraczać usankcjonowane przez tradycję kulturową podziały występujące wewnątrz samej filozofii. Podobnie jak Kant, nauka współczesna traktuje kategorie ontologiczne „krytycznie" (R. Ingarden wyraził to zdaniem, że Kant stosowne terminy traktuje na sposób czynnościowy), i jak to często podkreślali Bohr i Heisenberg, mechanika kwantowa pozbawia mocy klasyczne wyobrażenia o zasadniczej rozdzielności podmiotu i przedmiotu. 3. Uznając siebie za empirystę, Kant twierdził: „Miejsce moje to płodne *bathos* (głębia) doświadczenia" *(Prolegomena...).* Dla nowej nauki poznający podmiot w świecie widziany jest jako „współuczestniczący" (co także wyjaśnia epistemologia ewolucyjna). 4. Szersze ujęcie doświadczenia radykalnie zmienia dyskurs filozoficzny. Nauka, jakby w ślad za transcendentalizmem, odkrywa nowe horyzonty. „Odczuwam więc jako pewne oswobodzenie naszego myślenia - pisał Heisenberg - że dzięki rozwojowi fizyki w ostatnich

dziesięcioleciach dowiedzieliśmy się, jak problematyczne są pojęcia «obiektywne» i «subiektywne»" (1987). 5. Przestrzeń i czas nie są wg Kanta tylko formami *a priori* nakładanymi na zjawiskową rzeczywistość. Jako nie pojęcia, intuicja-naoczność, mają także swoją „materię" (jako pojęcia osobno potraktowane są w *Analityce transcendentalnej),* swoją ontyczność.

Gdy D. Bohm stwierdza: „ja jestem noumena, nawet więcej, ja jestem z noumenu" (R. Weber, 1990), wbrew temu, co sam mniema (iż jest to wypowiedź przeciwko poglądowi Kanta), formułuje pogląd jak najbardziej zgodny ze stanowiskiem filozofa.

Biorąc pod uwagę ontyczno-podmiotowy charakter przestrzeni i czasu, można myśl Kanta przedstawić w pewnej modyfikacji w zgodzie ze współczesną nauką, poczynając od supozycji Einsteina, że być może materia to tylko silnie zakrzywiona przestrzeń. Kosmologiczne rozwinięcie tej idei możemy wspomóc modną ostatnio w nauce zasadą antropiczną *(anthropic principle).* Delikatna, subtelna i być może dyskretna natura tego „tworzywa" (S. Alexander) pozwala na rozważanie myśli i bytu, inteligencji i zmysłowości na sposób transcendentalny. Jeżeli formalizm matematyczny jest transcendentalnego pochodzenia, a przestrzeń i czas, będąc zarazem „materią" i „formą", stanowią istotę wypowiedzi ewolucyjnie wykształconej wiedzy *a priori,* to nasuwa się pytanie: czy za pomocą formalnej aparatury, tylko dzięki umożliwiającemu jej funkcjonowanie transcendentalnemu zdeterminowaniu, odkrywamy jakąś nie dającą się nigdy do końca dyskursywnie opisać ontyczność, czy transcendentalność w istocie bytu (zredukowaną do logiki), czy też jakąś odmienną jakościowo transcendentalną rzeczywistość? Być może odpowiedzi na te pytania uzyskiwać będziemy stopniowo, wraz z rozwojem nauki w stronę jakiejś, mogącej w niej nastąpić, zmiany jakościowej.

JACEK MALINOWSKI:

SKUTECZNOŚĆ A PRAWDA LOGIKA ILLOKUCYJNA SEARLE'A I VANDERVEKENA

(IFiS PAN w Warszawie)

Rozważania w dziedzinie logiki indukcyjnej mają swoje korzenie w książce J. L. Austina (1962). Kontynuowane były następnie przez J. Searle'a w (1987), a następnie sformalizowane przez J. Searle'a i D. Vendervekena w (1985) i (1991). Celem rozprawy jest krytyczna analiza założeń tej formalizacji oraz sformułowanie pewnej alternatywnej logiki illokucyjnej.

W odróżnieniu od tradycyjnej logiki, obiektem zainteresowania logiki illokucyjnej są nie tylko zdania w sensie logicznym, ale również wiele takich zdań, którym nie sposób przypisać wartości logicznej takich, jak np.: pytania, rozkazy, obietnice. Elementy języka logiki illokucyjnej (nazywać je będzie-

my wypowiedziami lub zdaniami) tym głównie różnią się od zdań w sensie logicznym, że mogą być traktowane jako działania, na przykład rozkazywanie, pytanie, obiecywanie. Każda wypowiedź jest zbudowana z wypowiedzi elementarnych za pomocą spójników illokucyjnych. Wypowiedzi elementarne mają postać *F(P),* gdzie *F* jest funkcją językową, zaś *P* sądem, który stanowi zawartość tej wypowiedzi. Każda funkcja językowa wyznaczona jest przez następujących sześć składowych:

Cel illokucyjny: dopasowanie świata do słowa, np. w przypadku prośby, polega na skłonieniu słuchacza do określonej zmiany stanu rzeczy.

Sposób osiągnięcia: celu illokucyjnego - cel illokucyjny może zostać osiągnięty na wiele różnych sposobów, a sposób osiągnięcia wyróżnia te spośród nich, które odpowiadają danej funkcji językowej. Sposób osiągnięcia pozwala zatem rozróżnić „prośbę" i „rozkaz" - funkcje językowe mające ten sam cel illokucyjny.

Warunki zawartości - ustalają one do jakich zdań może być zastosowany dany operator językowy, w wypadku prośby musi to być zdanie opisujące przyszły stan rzeczy.

Warunki przygotowawcze - w przypadku prośby warunkiem przygotowawczym jest przekonanie mówiącego, że pomoc będzie dla niego w odpowiednim sensie korzystna.

Warunki szczerości - opisują stany mentalne mówiącego, właściwe dla danej funkcji językowej. W przypadku, gdy mówiący prosi o coś, warunek szczerości mówi, że mówiący rzeczywiście chce, aby zostało to zrobione.

Stopień wzmocnienia - stany materialne o których jest mowa wyżej, występują z różną siłą. Siłę tę będziemy mierzyć właśnie stopniem wzmocnienia, do jej określenia będziemy używać liczb całkowitych.

Illokucyjnym odpowiednikiem pojęcia zdania prawdziwego jest pojęcie wypowiedzi illokucyjnie skutecznej, czyli dokonanej. Powiemy, że wypowiedź *F (P)* jest *dokonana* przez mówiącego w danym kontekście *i* wtedy i tylko wtedy, gdy:
Mówiący osiąga **cel illokucyjny** funkcji językowej *F* na zawartości *P* w sposób zgodny ze **sposobem osiągnięcia** funkcji językowej *F,* przy czym *P* spełnia **warunki zawartości,** funkcji językowej *F* w danym świecie wypowiedzi; uznaje (zakłada) on ponadto wszystkie sądy wyznaczone **warunki przygotowawcze** dla sądu *P.* Mówiący wyraża przy tym ze **stopniem wzmocnienia** funkcji językowej *F* stany mentalne wyznaczone przez **warunki szczerości** funkcji językowej *F.* W oparciu o powyższą definicję możemy w naturalny sposób zdefiniować pojęcie illokucyjnego wynikania, wypowiedzi sprzecznej i inne standardowe pojęcia logiczne.

W konwencji Vandervekena istnieje sześć składowych funkcji językowych: cel illokucyjny, sposób osiągnięcia, warunki szczerości, warunki przy-

gotowawcze, stopień wzmocnienia i dziedzina. Naczelną tezą rozprawy jest możliwość zastąpienia pierwszych pięciu spośród nich przez jeden warunek. Różnice pomiędzy tymi składowymi nie mają charakteru strukturalnego i sprowadzają się wyłącznie do treści. Przykładowo: świadek, który zeznaje w sądzie, wśród warunków przygotowawczych funkcji językowej swojej wypowiedzi ma warunek mówiący, iż był on świadkiem zdarzeń opisywanych przez zawartość swojej wypowiedzi. Jeśli mówiący grozi słuchającemu, musi on posiadać wśród warunków przygotowawczych założenie, że to czym grozi jest w odpowiednim sensie niekorzystne dla słuchacza. Wśród warunków przygotowawczych wypowiedzi: „Zrób to" jest warunek mówiący, że słuchający może to zrobić. Natomiast wypowiedź: „Synu, czy mogę wejść? " posiada warunek przygotowawczy mówiący, że mówiący uznaje słuchającego za syna.

W jaki sposób na podstawie powyższych przykładów można wyrazić różnicę w charakterze warunków wynikających ze sposobu osiągnięcia i warunków przygotowawczych? Jaka jest różnica między tym, że mówiący uznaje słuchającego za syna a tym, że pozostawia słuchającemu możliwość niespełnienia prośby? Różnica odnosi się wyłącznie do treści odpowiednich warunków.

Na pozór bardziej precyzyjne zdefiniowane wydają się warunki szczerości. Jeśli mówię: „Przyjdź do mnie jutro", to warunek szczerości mówi, że chcę byś do mnie jutro przyszedł. Warunek szczerości mówi o stanach psychicznych, zatem powinien dać się łatwo wyróżnić. Wróćmy jednak do przykładu. Czym poza treścią różni się warunek, który mówi, że chcę byś do mnie jutro przyszedł od warunku mówiącego, że uznaje kogoś za syna. To, że chcę czegoś, można uznać za stan psychiczny, jednak nie różni się to w istotny sposób od mojego stanu przekonań, a dokładnie kwestią moich przekonań jest, czy uznaję kogoś za syna czy też nie. Nie da się podać prostego systemu reguł, które rozróżniałyby w precyzyjny sposób warunki szczerości, sposób osiągnięcia i warunki przygotowawcze cel illokucyjny i stopień wzmocnienia funkcji językowej.

W przeciwieństwie do pozostałych składowych, dziedzina funkcji językowej daje się dobrze zdefiniować i oddzielić od pozostałych składowych. Warunki przygotowawcze, warunki szczerości i sposób osiągnięcia odnoszą się bowiem do świata (jeśli za świat uznamy także mówiącego wraz z jego stanami psychicznymi i stanem przekonań), natomiast warunki zawartości mają całkiem inny charakter: definiują one zbiór tych sądów, dla których wypowiedź może być dokonana.

Z logicznego punktu widzenia, sześć wyróżnionych w ten sposób składowych daje się zastąpić przez dwie składowe. Przyjmijmy zatem, że warunki

przygotowawcze, warunki szczerości, sposób osiągnięcia, cel illokucyjny i stopień wzmocnienia zastępujemy jednym warunkiem, któremu nadajemy, pochodzącą od Searle'a, nazwę *warunki istotne*. Drugą składową niechaj będzie *dziedzina*.

Niech I oznacza zbiór wszystkich sytuacji danej interpretacji, U – zbiór wszystkich sądów, natomiast S i $ wartości sukcesu i porażki odpowiadające odpowiednio dokonaniu i niedokonaniu wypowiedzi. Załóżmy, że dana jest relacja spełnienia⊨ pomiędzy sytuacjami a sądami. Relację tę rozumiemy następująco: sąd P jest prawdziwy w sytuacji s wtedy i tylko wtedy, gdy $s \models$ P. *Warunkiem istotnym* dokonania wypowiedzi z funkcją językową F nazwiemy funkcję $\vec{F}$, która dowolnej parze $(s, P) \in I \times U$ przyporządkowuje zbiór sądów $\vec{F}$ (s, P) $\subseteq$ U. Powiemy, że wypowiedź $F(P)$ spełnia w sytuacji s *warunek istotny* wtedy i tylko wtedy, gdy dla dowolnego $Q \in \vec{F}(s, P)$, $s \models Q$.

Dziedziną funkcji językowej F nazywać bedziemy dowolny ustalony zbiór sądów $D_F \subseteq U$.

Powiemy, że wypowiedź $F(P)$ jest *dokonana* w sytuacji s wtedy i tylko wtedy, gdy wypowiedź $F(P)$ spełnia w sytuacji s warunek istotny funkcji językowej F oraz sąd P należy do dziedziny D_F funkcji językowej F.

Funkcję językową F_1 nazywać będziemy *silniejszą* od funkcji językowej F_2 wtedy i tylko wtedy, gdy $D_{F2} \subseteq D_{F1}$, a ponadto dla dowolnego sądu P i dowolnej sytuacji s $\vec{F}_2(s, P) \subseteq \vec{F}_1$(s, P).

Funkcja językowa F_1 jest zatem silniejsza od funkcji językowej F_2 wtedy i tylko wtedy, gdy ich dziedziny zawierają się w odpowiedni sposób, a ponadto spełnienie warunku istotnego funkcji F_1 pociąga za sobą spełnienie warunku istotnego funkcji F_2.

Powyższa definicja stwarza możliwość rozwinięcia logiki alternatywnej względem logiki wypowiedzi. Nie jest naszym celem budowanie formalnego aparatu dla takiej logiki. Chodzi raczej o zasygnalizowanie możliwości stworzenia logiki opartej na takim rozumieniu pojęcia wypowiedzi dokonanej. Jednak już na tym etapie można powiedzieć, że język tej logiki byłby znacznie prostszy i bardziej czytelny niż język logoki illokucyjnej.

Bibliografia:

J. I. Austin (1962): *How to do Things with Words*. Clarednon Press, Oxford.

J. Malinowski (1995): *Skuteczność a prawda, badania nad funkcjami języka*. Oficyna Akademicja (OAK) Warszawa.

J. Searle (1987): *Czynności mowy. Rozważania o filozofii języka*. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

J. Searle, D. Vanderveken (1985): *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge University Press.

D. Vanderveken (1991): *Meaning and Speech Acts*. Vol. 1. *Pronciple of Lan-*

guage Use. Vol. 2. *Formal Semantics of Success and Satisfaction.* Cambridge University Press, Cambridge.

JUSTYNA MIKLASZEWSKA:
LIBERTARIAŃSKIE KONCEPCJE WOLNOŚCI I WŁASNOŚCI
(Uniwersytet Jagielloński w Krakowie)

Libertarianizm jest jedną z odmian współczesnego liberalizmu i oznacza zarówno doktrynę polityczną i ekonomiczną, jak też szeroko rozumiany nurt wolnościowy we współczesnej kulturze. Tematem pracy jest filozofia polityczna współczesnego amerykańskiego libertarianizmu, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki wolności i własności w dziełach Roberta Nozicka, Jamesa M. Buchanana i Davida Gauthiera.

Filozofowie libertariańscy: Nozick, Buchanan i Gauthier nie tworzą szkoły w sensie spójnej doktryny filozoficznej. Łączą ich założenia metodologiczne i sposób uprawiania przez nich filozofii politycznej; wspólne są raczej stawiane przez nich pytania niż odpowiedzi. Głoszony przez libertarian indywidualizm metodologiczny nakazuje analizowanie wszystkich instytucji oraz form życia politycznego poprzez sprowadzenie ich do wyborów dokonywanych przez jednostki. Zakładając koncepcję jednostki jako istoty zdolnej do dokonywania racjonalnych wyborów, zadają oni klasyczne liberalne pytanie o relację pomiędzy wolnością jednostki a strukturą państwa. Problem określenia granic państwa i jego uzasadnienie przybiera tu formę pytania o możliwość i warunki współpracy między jednostkami. Podobieństwo podejmowanych problemów oraz metody polegającej na formułowaniu hipotez badawczych sprawia, że Nozick, Buchanan i Gauthier wzajemnie ze sobą dyskutują, aprobują lub kwestionują kolejne próby rozstrzygnięcia omawianych kwestii.

Robert Nozick doprowadza do skrajności wywodzącą się z filozofii politycznej Locke'a liberalną koncepcję własności jako samo-posiadania. Opierając się na założeniu, iż własność jest najbardziej podstawowym prawem jednostki, Nozick, w odróżnieniu od Locke'a, nie uznaje powszechnych praw własności, lecz tylko szczególne prawa osób do posiadania pewnych rzeczy. Na podstawie tej koncepcji własności tworzy teorię sprawiedliwego posiadania, która jest zarazem jego teorią sprawiedliwości.

Buchanan i Gauthier natomiast reprezentują bliskie utylitaryzmowi podejście do własności. Odrzucają oni teorię naturalnych praw jednostki i skupiają uwagę na zagadnieniu umowy społecznej, w trakcie której prawa jednostki są definiowane. W teorii Buchanana, umowa społeczna jest przykładem wyboru publicznego. Określa ją wybór konstytucyjny podejmowany jednogłośnie, w przeciwieństwie do decyzji postkonstytucyjnych, które za-

padają większością głosów. Moralne uprawomocnienie przysługuje tylko decyzjom podjętym jednogłośnie. Powinny one znaleźć wyraz w *Konstytucji* określającej podstawowe prawa obywateli (w tym prawo własności) oraz podstawowe zasady ustroju państwa.

Amerykańska szkoła Public Choice, której twórcą i czołowym przedstawicielem jest James Buchanan, przenosi ekonomiczne analizy problemu ograniczeń do sfery polityki. Nowość w ujęciu tego zagadnienia polega na tym, iż owe zbiorowe ograniczenia nie są traktowane jako zastane przez jednostkę fakty, lecz jako formy działania, dobrowolnie wybierane przez ludzi. Zdaniem Buchanana, w wyborach zbiorowych zakładamy na siebie ograniczenia w zamian za korzyści wynikające z takiego samego ograniczenia swobody innych. Akceptujemy restrykcje, gdyż ograniczenie wolności jednostki przez nią samą stanowi mniejsze zło; jest ceną, jaką płaci ona za korzystne dla niej ograniczenie wolności innych ludzi.

David Gauthier analizuje w swych pracach kwestię umowy społecznej, rozpatrując ją jako zagadnienie sprawiedliwego targu. W odróżnieniu od Rawlsa, który traktuje kontrakt jako środek do wyłonienia zasad sprawiedliwości, Gauthier, podobnie jak Buchanan, sprowadza sprawiedliwość do procedury dobrowolnej umowy, pojmowanej jako targ. U Buchanana jednak ów targ odbywa się w danym *status quo,* w istniejącym rzeczywiście społeczeństwie, u Gauthiera zaś - w hipotetycznej sytuacji początkowej. Gauthier podejmuje też próbę stworzenia racjonalnej moralności, polegającej na świadomym przyjęciu przez jednostkę postawy ograniczenia własnych dążeń. Zdaniem Gauthiera, postawa ta jest równie racjonalna jak postawa egoistyczna i bardziej od niej korzystna; ta ostatnia bowiem skazuje ludzi na walkę i konflikt, pierwsza zaś pozwala jednostkom czerpać korzyści płynące ze społecznej współpracy.

Libertarianie analizują problem racjonalnego zbiorowego wyboru na płaszczyźnie ekonomii i polityki. W swych badaniach jednak używają oni teorii decyzji w innym celu niż ekonomiści - ujmuję bowiem zagadnienie wyboru w kontekście zarówno polityki, jak i etyki. Przechodzę od polityki do etyki, szukając moralnego uzasadnienia struktur oraz instytucji politycznych, a także sprowadzając problem racjonalnego wyboru do koncepcji człowieka, wybierającej jednostki.

Libertariańska koncepcja jednostki nie oznacza tylko typu *homo oeconomicus,* lecz jest wizją człowieka nastawionego na współpracę z innymi, a nawet na ryzyko struty. Człowiek ów nie rozumuje w kategoriach doraźnej korzyści, lecz oblicza zysk płynący z uczestnictwa we współpracy społecznej. Nozick w swych wczesnych pracach nie wykracza poza wąską definicję racjonalności ekonomicznej, później zaś podobnie jak Buchanan i Gauthier, stwierdza jej niewystarczalność. Tak więc, współczesny libertarianizm od-

chodzi daleko od XIX wiecznego, klasycznego liberalizmu - leseferyzmu, z jego wiarą w niewidzialną rękę rynku i koncepcją człowieka ekonomicznego. Wszystkie te kategorie zostały na nowo zinterpretowane: spontaniczny porządek zastąpił porządek współpracy; leseferyzm - dopuszczenie ograniczonej interwencji państwa, zaś koncepcję człowieka ekonomicznego zastąpiła wizja człowieka, który dokonuje racjonalnych wyborów - jak to ujął Buchanan - stojąc w obliczu innych ludzi.

Pytanie o istotę racjonalnego wyboru i o znaczenie pojęcia racjonalności — stanowi nowy element libertariańskiej filozofii politycznej i libertariańskiej filozofii człowieka. Jest to zarazem najogólniejsza płaszczyzna wiążąca omawiane w tej pracy koncepcje filozofii politycznej: Nozicka, Buchanana i Gauthiera. Zastosowanie teorii wyboru daje znakomite efekty w filozofii Buchanana, pozwala zobaczyć w nowym świetle relacje pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Jednak teoria wyboru, precyzyjnie opisująca mechanizmy ekonomiczne, polityczne i społeczne, nie daje się łatwo przenieść w dziedzinę etyki, o czym świadczy nieudana próba zbudowania racjonalnej etyki przez Gauthiera.

Omawiane w końcowej części pracy libertariańskie koncepcje sprawiedliwości społecznej oparte są na odmiennych założeniach: teoria Nozicka odwołuje się do praw jednostki, teorie Buchanana i Gauthiera - do teorii kontaktu. Te ostatnie jednak pośrednio odnoszą się także do praw jednostki, tak więc nie ma istotnych sprzeczności pomiędzy tworzonymi przez Nozicka, Buchanana i Gauthiera koncepcjami sprawiedliwego liberalnego porządku społecznego; można powiedzieć raczej, że uzupełniają się one wzajemnie. Każda z nich ukazuje jako hipotezę, a zarazem alternatywę wobec istniejących społeczeństw, pewną odmianę państwa o gospodarce rynkowej. W ujęciu Nozicka przybiera ono postać najbardziej prawicową, lefeserystyczną, w koncepcji Gauthiera - ujawnia się jego „dystrybucjonistyczne" oblicze, teoria Buchanana zaś reprezentuje stanowisko pośrednie.

ALDONA POBOJEWSKA:

BIOLOGIA I POZNANIE. BIOLOGICZNE „A PRIORI" CZŁOWIEKA A REALIZM TEORIOPOZNAWCZY

(Uniwersytet Łódzki)

Stary, sięgający początków filozofii europejskiej spór między realistami teoriopoznawczymi a relatywistami trwa nadal. Ostatnio stanowi nawet jedną z głównych osi skupiającą dyskusje teoretyków wiedzy. Współcześnie rzeczona debata przyjmuje jednak inną formę niż w przeszłości. O zmianie sytuacji problemowej decydują przede wszystkim dwa czynniki. Po pierwsze, panuje antyfundamentalistyczna atmosfera dyskursu. Po próbach podjętych

przez fenomenologię Husserla i Koło Wiedeńskie nikt dzisiaj nie spodziewa się już znaleźć absolutnej podstawy pewności poznania. Również zwolennicy poglądu głoszącego, że w poznaniu docieramy do obiektywnej, niezależnej od nas rzeczywistości, starają się - jak twierdzą - przedstawić racje nie tyle rozstrzygające, co raczej wzmacniające ich stanowisko.

Drugi współczesny aspekt omawianego sporu stanowi zwrot w kierunku biologii. Realiści poznawczy w poszukiwaniu argumentów na rzecz swojego stanowiska coraz częściej zwracają się w stronę tej nauki, spodziewając się, że znajdą w niej czynniki, które w świecie zmiennych kategorii poznania (i nie tylko poznania) byłyby namiastką ponadindywidualnego rozumu i racjonalności. Mówią o biologicznym „a priori", bądź wiedzy wrodzonej, która umożliwia i określa nasze poznanie. Również wielu przedstawicieli dyscyplin szczegółowych odwołuje się w swoich wyjaśnieniach przejawów aktywności ludzkiej do wiedzy wrodzonej.

Podstawowym celem mojej rozprawy jest pokazanie, że próba argumentacji tez epistemologicznych (realizm teoriopoznawczy) od strony biologii jest chybiona i to nie przypadkowo, na przykład z powodu nieudolności wywodu, ale z przyczyn zasadniczych. Przyczyn tych doszukuję się w przyjęciu błędnej przesłanki odnośnie do relacji między filozoficzną refleksją nad poznaniem i nauką o poznaniu (tzw. biologią poznania). Otóż przedsięwzięcie wspierania stanowiska filozoficznego wynikami nauki tylko wtedy jest sensowne, jeśli założy się możliwość uchylenia (lub braku) linii demarkacyjnej między tymi dziedzinami refleksji. Wątpię, aby taki zabieg był wykonalny i przedstawiam własny pogląd w kwestii zależności między filozofią i nauką. Sytuuje to moje rozważania w centrum następnej, obok sporu o realizm teoriopoznawczy, prowadzonej współcześnie, ożywionej dyskusji w obrębie refleksji nad poznaniem. Dotyczy ona statusu epistemologii i rodzaju jej powiązań z dyscyplinami empirycznymi.

Analizy prowadzę odwołując się do dwóch teorii, które przyjmują odmienne stanowiska zarówno w kwestii statusu poznawczego wiedzy, jak i w sprawie wzajemnego odniesienia tez filozofii i nauki. Są to ewolucyjna teoria poznania *(Evolutionäre Rekenntnistheorie)* w wersji reprezentowanej przez Gerharda Vollmera oraz poglądy Jacoba von Uexkiilla. Dokonuję rekonstrukcji obu rzeczonych stanowisk, eksplikuję ich filozoficzne założenia oraz jawne i ukryte konsekwencje tych przesłanek. Wywody prowadzę dwutorowo. Po pierwsze, poświęcam wiele uwagi kategorii biologicznego „a priori". Poszukuję jej teoretycznego powinowactwa i odnoszę do poglądów aprioryzmu funkcjonujących w filozofii. Zastanawiam się, jakich zabiegów teoretycznych dokonuje się w koncepcji, która usiłuje rozwiązać kwestie związane z poznaniem odwołując się do biologicznego „a priori". Po drugie, prezentuję ewolucyjną teorię poznania i koncepcję Jacoba von Uexkulla pod

kątem zakładanych przez nie relacji między nauką i teorią poznania. Ponadto staram się usytuować oba te stanowiska w ramach kartezjańskiego i kantowskiego paradygmatu myślenia filozoficznego.

Powyższe analizy stanowią punkt wyjścia i materiał ilustracyjny dla stawianych przeze mnie wniosków na temat zarówno statusu teoretycznego koncepcji a *priori* i jej przydatności do wzmacniania tezy realizmu teoriopoznawczego, jak i na temat relacji miedzy namesłem epistemologicznym a epistemicznym. Wnioski te formułuję jak następuje.

W pierwszej kwestii wyrażam przekonanie, że zarówno status, jak i funkcja tego, co aprioryczne określone są w ewolucyjnej teorii poznania i w poglądach Uexkülla zupełnie inaczej. Zatem termin *a priori* znaczy w obrębie każdej z nich co innego. Również odniesienie teorii *a priori* każdej z omawianych koncepcji do idei apriorycznośći Kanta pozostaje odmienne. Pomysł królewieckiego myśliciela inspiruje Uexkulla do dalszych poszukiwań teoretycznych (nowa koncepcja istoty żywej). Ewolucyjna teoria poznania usiłuje z pomocą swojej wersji *a priori* wzmocnić założenie o obiektywności wiedzy charakterystyczne dla paradygmatu kartezjańskiego, zapoznając przy tym istotę Kantowskiego odkrycia. Pokazuję, że zamiar ten pozostaje chybiony.

W kwestii relacji między nauką a epistemologią wychodzę z przekonania, że w tworzeniu oraz uprawomocnianiu (w kontekście odkrycia i uzasadniania) zarówno nauki, jak i filozofii, zawarty jest element podmiotowej opcji, a zatem nie ma ani absolutnego fundamentu, ani ostatecznego uprawomocnienia wiedzy na żadnym z tych poziomów. Implikuje to swego rodzaju wzajemną niezależność refleksji epistemicznej i epistemologicznej. Błędem byłoby jednak twierdzić, że nie zachodzą żadne związki między nimi. Tezy każdego z tych poziomów oddziałują na kształt tez przyjmowanych na drugim poziomie, mimo to można mówić o autonomii owych poziomów, ponieważ nie da się przewidzieć treściowych konsekwencji ich wzajemnego wpływu. Zależności między nauką a epistemologią przedstawiają się odmiennie w porządku synchronicznym i genetycznym.

W porządku genetycznym związki między tezami nauki i epistemologii nie są wynikaniem, rozszerzaniem, „czystym przenoszeniem" tez jednego z tych obszarów na drugi, lecz mają wyłącznie charakter inspiracji (również wtedy, gdy twórcy danych koncepcji twierdzą inaczej). Sytuacja przedstawia się tak niezależnie od kierunku owej inspiracji - czy przebiega ona od strony epistemologii, czy nauki. W obu przypadkach „przeniesiona" teza traci na nowym gruncie swój pierwotny sens. Przy przejściu z filozofii na grunt nauk (i odwrotnie) dokonuje się „przeskoku nad przepaścią", który powoduje zmianę statusu i sensu danej tezy. Jest to jednym z powodów, po pierwsze, że nie następuje zatarcie różnicy między nauką a epistemologią ani w wyniku wysiłków „unaukowienia" teorii poznania, ani „ufilozoficznienia" nauki; po

drugie tego, że w porządku diachronicznym nie dochodzi do stałej nadrzędności żadnej ze sfer, ponieważ inspiracje są obustronne.

Do określenia specyfiki powstawania zarówno nauki, jak i epistemologii adekwatne wydaje się być sformułowanie, że przy tworzeniu nowych koncepcji Jesteśmy prawie wolni". Oznacza to, iż żadna istniejąca już teoria, czy jakakolwiek obserwacja empiryczna, nie wymusza na nas w akcie formułowania nowych rozwiązań rozstrzygnięć jednoznacznie przewidywalnych w swojej treści.

Patrząc w perspektywie synchronicznej: w ramach jednej koncepcji tezy filozofii i nauki (np. biologii), mimo odrębności tych porządków, nie mogą pozostawać w sprzeczności, lecz ich sensy winny tworzyć dla siebie wzajem ramy, w obrębie których dokonują swoich rozstrzygnięć. Taką zależność między tezami epistemologicznymi i epistemicznymi osiągamy - jak myślę - w następujący sposób. Otóż przed podjęciem jakiejkolwiek analizy fenomenu poznania przyjmujemy elementarne założenia o jego istocie. Przesłanki te nie są ani konieczne, ani powszechne, ponieważ, jak wiadomo, nie mamy ani pewnego źródła ich przyjęcia, ani możliwości ich uprawomocnienia. Antyfundamentalizm owocuje antydogmatyzmem, bowiem brak niepodważalnych podstaw jakiejkolwiek epistemologii stawia pod znakiem zapytania zasadność apodyktycznej oczywistości, „... że nie da się pomyśleć, aby rzeczy mogły się mieć inaczej niż się prezentują". Następnie przeprowadzamy analizy na poziomie nauki i próbujemy uzgodnić je z naszą filozoficzną tezą na temat poznania.

Jednak wnioski sformułowane w wyniku takiego badania (czyli sprzeczność lub niesprzeczność tez obu tych poziomów) nie mają statusu hipotezy, lecz są postulatem, który pasuje do konkretnego obrazu świata. O poprawności tego postulatu mówimy wówczas, gdy żaden fenomen epistemiczny nie wchodzi z nim w sprzeczność. Ma tu miejsce jego ocena na przyrodoznawczym materiale, nie zaś jego empiryczne sprawdzenie. Opisana relacja między teorią poznania a nauką nie jest wystarczająca, by posłużyć za podstawę do konkluzywnego wzmocnienia jakiejkolwiek tezy na żadnym z poziomów. Prowadzi to do destrukcji wszelkiego rodzaju próby skonstruowania naukowej, naturalistycznej epistemologii, jak i obiektywnej nauki. Zostaje zachowana odrębność tych poziomów.

STANISŁAW A. PORĘBSKI:
JAKUB Z PARADYŻA. POGLĄDY I TEKSTY
(Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie)

Rozprawa habilitacyjna dotyczy poglądów jednego z najwybitniejszych przedstawicieli polskiej filozofii I połowy XV w. i składa się z dwóch części.

Część pierwsza nosi *tytuł Jakub z Paradyża w dziejach filo zofii w Polsce* (s. 9-83). Dotyczy ona nie tylko zagadnień filozoficznych, lecz także problematyki teologicznej, którą stanowią trzy grupy zagadnień, mianowicie: koncyliaryzm, reforma życia zakonnego i problematyka etyczna.

Doktryna koncyliaryzmu została przedstawiona na podstawie analizy podstawowego traktatu Jakuba z Paradyża z lat 1440-1441 pt. *Determinatio de ecclesia,* zachowanego w dwu jedynie rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej i wydanego przez H. Anzulewicza w *Textus et studia* vol. XXUI (1987), s. 83-115.

Omówiony został stosunek papieża do soboru oraz władza apostołów w Kościele. Papież jest głową Kościoła nadrzędną i służebną. Sobór zaś stanowi reprezentację Kościoła „secundum certum modum et legitime congregatum", co według K. Grzybowskiego dało początek świeckiej teorii reprezentacji, przy czym pełnia władzy Kościoła powszechnego lub jego reprezentantów pochodzi bezpośrednio od Chrystusa. Jedynie sobór może przywrócić i zapewnić jedność Kościoła rozdzieranego wówczas przez kolejne schizmy oraz zapewnić jego reformę „in capite et in membris". W tych sprawach ma pierwszeństwo władzy nad władzą biskupa Rzymu.

Koncyliaryzm przedstawiony jest w kontekście historycznym, jego geneza i krótkie dzieje oraz jego upadek.

Drugim, obok koncyliaryzmu, zagadnieniem poruszonym w rozprawie jest sprawa szerzącego się w Kościele zepsucia i reformy obyczajów. Przedstawione zostały (na podstawie wydanych przeze mnie wcześniej traktatów Jakuba) zaniedbania ówczesnego życia zakonnego w zakresie dążenia do doskonałości, nadużywanie własności prywatnej sprzeczne z kondycją stanu zakonnego, zaniedbania w zakresie odprawiania mszy św. i przystępowania do sakramentu eucharystii.

Trzecia wreszcie grupa zagadnień części pierwszej, to problematyka etyczna. Zawiera najpierw zwięzły szkic dotyczący zasadniczej postawy Jakuba z Paradyża wobec problematyki moralnej, z której wynika, że nie szedł on ani za etyką w stylu Arystotelesa (panującą wówczas w środowisku krakowskim), ani za teologią spekulatywną średniowiecza (Tomasz z Akwinu), lecz za Janem Gersonem i wyznawał teologię mistyczną, jako nadprzyrodzoną szkołę dobrego życia. Mieściła się ona w ramach ogólnego nurtu krakowskiej frlozofri praktycznej, o przewadze „vita activa" nad „vita contemplativa" w ślad za etyką stoicką (Seneka). W końcu tego rozdziału omówiona została etyka gospodarcza na podstawie tekstu Jakuba *De contractibus.* Zwrócona została uwaga na problem bogactwa i nędzy, zalecenie cnoty ubóstwa oraz moralne warunki godziwości tzw. wyderkaufów.

Część pierwszą rozprawy kończy *Uzupełnienie do katalogu dzieł Jakuba z Paradyża.* Dotyczy ono katalogu dzieł wydanego przeze mnie w tomie V

Textus et studia, Warszawa ATK 1978. Uzupełnienie uwzględnia wyniki D. Mertensa (1976) oraz poszukiwania własne w bibliotekach europejskich.

Druga część rozprawy jest zatytułowana *Iacobi de Paradiso opuscula varia* i poświęcona jest edycji trzech dziełek Jakuba, mianowicie: *De arte bene moriendi; De bona voluntate;* oraz *De peccatis mentalibus mortalibus.* Edycja została poprzedzona omówieniem problematyki zawartej w trzech wydanych tekstach Jakuba z Paradyża.

ANDRZEJ SZAHAJ:
IRONIA I MIŁOŚĆ. NEOPRAGMATYZM RICHARDA RORTY'EGO W KONTEKŚCIE SPORU O POSTMODERNIZM
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

W pierwszej części rozprawy pt. *Rorty - heretyk, pragmatyk, wieszcz* starałem się dokonać krytycznej analizy metafilozoficznych poglądów autora *Contingency. Irony and Solidarity* (r. I. *Od Filozofii do filozofii czyli Rorty'ego rozprawa z mitami;* a. *Nie dla reprezentacjonizmu, tak dla antyfundamentalizmu epistemologicznego;* b. *Polemika z Hilarym Putnamem. Problem relatywizmu i prawdy,* c. *Davidson! Davidson! ;* d. *O Derridzie, interpretacji tekstów, logocentryzmie, tekstualizmie i kilku innych sprawach)* oraz przyjmowanej przezeń opcji społeczno-politycznej (r. II. *Ironia i miłość czyli jak pogodzić „tęgiego" poetę ze światem;* a. *Prywatna ironia i liberalna (publiczna) nadzieja;* b. *Autor w zasadzie zgadza się z Rortym, ale ma też sporo wątpliwości).* Odtwarzając poglądy Rycharda Rorty'ego na zasygnalizowane powyżej sprawy starałem się nie tylko zrekonstruować jego argumentację, ale wskazać także jej mocne i słabe strony. W szczególności próbowałem pokazać, iż niezwykle trudno uwolnić się od brzemienia „przeklętych problemów" epistemologicznych i metafizycznych, od których tak bardzo Rorty chciałby się uwolnić. Próba zanegowania reguł jakiejkolwiek gry językowej może być bowiem postrzegana jako ruch w samej tej grze. Wydaje się, że nie ma innego wyjścia z tego dylematu, jak tylko zignorowanie owych reguł. Rorty, zdając sobie sprawę z napotykanej trudności proponuje, za Derridą, strategię wykpienia tradycyjnych problemów filozoficznych, która miałaby zastąpić ich frontalną krytykę. Sam jednak *de facto* nie opuszcza filozoficznego (czy raczej stosując jego własną ntrację - Filozoficznego) pola. Co więcej, wbrew swym intencjom Rorty stymuluje klasyczne filozoficzne debaty. Prawdopodobnie nie da się zatem wyjść suchą stopą ze strumienia Filozoficznej dyskusji, jeśli tylko kiedyś zabrało się w niej głos.

Inne trudnościi wiążą się z antyscjentyzmem Richarda Rorty'ego. Skierowany przeciwko ideologicznym roszczeniom nauki, nie został jednak zaprojektowany jako równoczesny atak na naukę jako formę praktyki społecznej

dostarczającej sądów efektywnych technologicznie. Jeśli jednak uznamy za Rortym, że nauka jako pewna instytucja odgrywa wysoce użyteczną rolę w kulturze zachodniej na wzór nieograniczonej konwersacji i solidarności, jak i w cywilizacji zachodniej, będąc właśnie dostarczycielką wyżej wspomnianych sądów, to wydaje się, iż - trzymając się pragmatycznych kryteriów użyteczności - powinniśmy docenić jako wysoce efektywne środki „ideologiczne" jakie przy tym stosuje. Uogólniając, zapytajmy, czy nie jest tak, że przyjęcie jako nadrzędnego pragmatycznego kryterium efektywności w dążeniu do zaspokojenia naszych pragnień (indywidualnych i zbiorowych) zakazuje faktycznie wszelkich kwalifikacji aksjologicznych i epistemologicznych w odniesieniu do użytych środków? Ingerencja w owe środki mogłaby być uzasadniona tylko przy założeniu, że służy ona wzmocnieniu efektywności danej praktyki, co przy już bardzo wysokiej efektywności praktyki naukowej byłoby prawdopodobnie uzasadnione.

Inne moje wątpliwości wiążą się z możliwością uniknięcia metafizycznych przesłanek w pracy filozoficznej. Jak wiadomo, Rorty stara się wszelką metafizyczną założeniowość wyeliminować ze swego myślenia. Czy mu się to jednak udaje? W swojej książce wskazuję kilka miejsc, w których taka założeniowość jest wyraźnie widoczna w myśleniu autora *Contingency...* W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę tylko na jedną sprawę. Idzie o solidarność. Jak wiadomo, stanowi ona wartość pozytywnie dopełniającą obraz pożądanego społeczeństwa, jaki znajdujemy w twórczości Rorty'ego. Rozumiem i doceniam intencje amerykańskiego filozofa zmierzające do pozbawienia pojęcia solidarności konotacji związanych z ideą natury ludzkiej. Kłopoty mam jedynie z możliwością całkowitego oderwania tej kategorii od jakiejś choćby szczątkowej wizji tego, kim jest człowiek, jakie życie jest godne istoty ludzkiej, co stanowi o odczuwanym przez nas stanie wspólnoty. Nawet bowiem jeśli określimy bazę dla ludzkiej solidarności tak minimalistycznie (negatywnie), jak to robi Rorty - jako sprzeciw wobec ludzkiego bólu i poniżenia implikujący więź z tymi, którzy je cierpią, to przecież i tak dokonamy w ten sposób pewnych rozstrzygnięć o charakterze metafizycznym. W każdym razie, o ile jeszcze w przypadku bólu Rorty mógłby powiedzieć, że wskazanie na wagę jego unikania nie jest cechą wyróżniającą istotowo gatunek ludzki od całej reszty przyrody, czyniąc solidarność z tymi, którzy go cierpią rzeczą wręcz naturalną, wynikającą niejako z samego faktu bycia istotami biologicznymi, o tyle sprawa sprzeciwu wobec poniżenia, a zatem i solidarności z jego ofiarami nie wygląda już tak prosto. Sprzeciw ów i oparta nań solidarność implikują bowiem konieczność przyjęcia jednak pewnych silnych założeń co do istoty człowieczeństwa. Przesądza się w ten sposób np., iż każdy człowiek zasługuje na szacunek, że ludzie są z natury równi (nie dzielą się na tych,

których poniżać wolno i na tych, wobec których czynić tego nie należy), że posiadają oni coś takiego, jak poczucie własnej godności czy też wartości.

Generalnie, etyczne stanowisko Rorty'ego klasyfikuję w swojej książce jako postmodernistyczny humanizm. Postmodernistyczny, albowiem pozbawiony jest swego tradycyjnego zaplecza metafizycznego w postaci wiary w istnienie natury ludzkiej i jakiegoś stałego osobowościowego Ja mogącego stanowić stabilne źródło etycznych i światopoglądowych wyborów. Humanizm, gdyż to właśnie człowieka i jego ludzki świat uznaje Rorty zarówno za jedyne źródło wartości (w tym i wartości poznawczych), jak i wyłączny przedmiot troski.

W drugiej części książki pt. *Czy Richard Rorty jest filozofem postmodernistycznym?* próbuję najpierw zdefiniować modernizm. Na tle wstępnej charakterystyki modernizmu na płaszczyźnie filozoficznej refleksji nad sztuką oraz nauką i poznaniem (r. III. *Definiując postmodernizm;* a. *Modernizm: czym hipotetycznie byt)* staram się następnie zasygnalizować wagę tych wybranych filozoficznych namysłów nad nauką i poznaniem, które mogą stanowić przykłady pracy nad podważeniem ich modernistycznego wizerunku. Czynię to w oparciu o syntetyczną rekonstrukcję tzw. mocnego programu socjologii wiedzy szkoły edynburskiej (1. *Nauka i wiedza jako konwencja społeczna: Szkoła Edynburska)* poglądów Paula Feyerabenda (2. *Nauka jako forma zniewolenia: P. Feyerabend),* oraz stanowiska Michela Foucaulta (3. *Wiedza jako forma władzy: M. Foucault).* Dopiero na tym tle próbuję dokonać wstępnej charakterystyki tego, co mogłoby uchodzić za postmodernizm w filozoficznej refleksji nad statusem nauki i wiedzy. Tę charakterystykę postmodernizmu rozszerzam następnie o zaprezentowanie opisu kultury postmodernistycznej, dokonanego przez Jean Baudrillarda (d. *Kultura postmodernistyczna pomiędzy ekstazą i pustką. Opowieść J. Baudrillarda).* Rozdział kończy paragraf pt. *Kilka zdań o sytuacji w sztuce współczesnej,* w którym staram się ukazać symptomy postmodernizacji sztuki współczesnej. W ostatnim rozdziale pracy pt. *Czy Richard Rorty jest filozofem postmodernistycznym?* dokonuję najpierw przeglądu możliwych stanowisk w sprawie oceny postmodernizmu wyróżniając ich siedem. Jako reprezentanta stanowiska ostatniego charakteryzującego się wahaniem i ambiwalencją identyfikuję Richarda Rorty'ego. Jego stosunkowi do postmodernizmu poświęcam też stosowny paragraf w tym rozdziale *(Richard Rorty a postmodernizm).*

Zarówno w tym paragrafie, jak w szczególności w paragrafie następnym *(Jeszcze o postmodernizmie)* kończącym całą pracę staram się osobiście ustosunkować do wielu zjawisk opisywanych przez filozofię postmodernistyczną, do jej przesłania i implikacji społecznych i kulturowych jakie ze sobą niesie. Stawiam tu cały szereg tez, spośród których chciałbym wymienić tylko kilka. I tak, uważam przede wszystkim, iż refleksja o charakterze postmo-

dernistycznym pojawiająca się w różnych dziedzinach kultury jest rezultatem ich ewolucji zapoczątkowanej przełomem modernistycznym. W tym też sensie uważam, że postmodernizm jest raczej kontynuacją tego, co zostało zapoczątkowane wcześniej, nie zaś jakimś radykalnym zwrotem czy przełomem. Różnica podstawowa między modernizmem a postmodernizmem polegałaby na odmiennych rodzajach świadomości towarzyszącej działalności kulturotwórczej. O ile w okresie panowania kultury modernistycznej uprawianiu nauki, filozofii i sztuki towarzyszyło przekonanie, że w dziedzinach tych odkrywa się, wprawdzie bardzo wyrafinowane i głęboko ukryte, ale jednak już istniejące i (jakoby) gotowe aspekty świata i osobowości ludzkiej, o tyle w okresie panowania (hipotetycznej) kultury postmodernistycznej coraz bardziej rozpowszechnia się przekonanie, że wszystko, co dzieje się w tych dziedzinach kultury, jest sprawą ludzkiej kreacji. Konwencjonalność, sztuczność, a zatem i przygodność określonych form kultury staje się coraz powszechniej uświadamiana. Trzeba jednak pamiętać, że kultura postmodernistyczna, jeśli w ogóle istnieje, występuje jak na razie wyspowo, w duchowej i geograficznej przestrzeni wypełnionej elementami kultur premodemistycznych i modernistycznych.

W tej sytuacji za zasadne uważam wygrywanie przeciwko sobie elementów zaczerpniętych z nich wszystkich, tak, aby utrzymać naszą kulturową rzeczywistość w stanie wewnętrznego niepokoju, sprzyjającym zarówno kulturowym innowacjom, jak i otrzeźwieniom. W ocenie kultury postmodernistycznej optowałbym za wystrzeganiem się wszelkich ocen skrajnych. Sam skłonny byłbym przypisywać postmodernizmowi raczej charakter emancypacyjny, utożsamiając go z opcją antytotalistyczną i prowolnościową. Problemem naczelnym dla kultury, filozofii czy etyki postmodernistycznej jest, jak akcentując rolę różnicy, rozproszenia, wielości i oporu nie stoczyć się jednocześnie w otchłań obojętności dla tego, co inne, jak nie pozwolić ujawnionym różnicom i pęknięciom na tyle zawładnąć naszym myśleniem, aby jakiekolwiek porozumienie stało się niemożliwe. Potrzebujemy trzeciej drogi pomiędzy Scyllą całkowitej odmienności a Charybdą totalnej jedności.

EUGENIUSZ SZUMAKOWICZ:
NATURA POZNANIA MATEMATYCZNEGO
(Uniwersytet Jagielloński w Krakowie)

Praca niniejsza traktuje o tych aspektach matematyki, które nie są uchwytywane przez logikę formalną - zarówno klasyczną, jak i konstruktywistyczną w różnych ich odmianach i interpretacjach. Formalistyczne oraz konstruktywistyczne podstawy matematyki są niewątpliwym osiągnięciem myśli XX wieku. Z drugiej wszakże strony już dość dawno została zauważona ich

niewystarczalność w wyjaśnianiu podstawowej kwestii natury matematyki i poznania matematycznego. Swoje wątpliwości na ten temat wyrażali tacy matematycy i filozofowie, jak: H. Poincare, F. Gonseth, J. Piaget. L. Wittgenstein, H. Freudenthal, I. Lakatos, J. Dieudonne, R. Thom, R. Hersch, R. Widler i inni. Sugeruję, aby ten nurt filozoficznych dociekań nad podstawami matematyki nazywać *nierekonstrukcyjną* filozofią matematyki. Takie podejście jest, jak sądzę bardziej zrozumiałe dla ogromnej większości tzw. „zwykłych" matematyków oraz dla dydaktyków matematyki. Filozofia matematyki staje się w ten sposób dziedziną bardziej obserwacyjną i aplikacyjną. Przy tym jest to wciąż filozofia a nie na przykład historia, socjologia czy psychologia matematyki, choć z tych ostatnich dziedzin stara się korzystać - jako dostarczycielek materiału empirycznego. Jednakowoż dokonania logicyzmu, formalizmu, konstruktywizmu (w dawnych i nowych odmianach i kontynuacjach) nie mogą być pominięte: jako swego rodzaju idealny układ odniesienia. Dlatego ujęcie i styl tej pracy cechuje pewien paralelizm w stosunku do klasycznej matematyki *sensu stricto* oraz swego rodzaju dialektyczne napięcie między obiema tymi perspektywami.

Główne myśli i tezy rozprawy są następujące:

1. W pojęcie teorii matematycznej powinien być wbudowany jako element konstytutywny aspekt socjolaksjologiczny. Teorie powstają, rozwijają się i „zamierają" w dyskursie środowiskowym. Uwidacznia się również aspekt czasowy. Metodologia w dużo większej mierze winna być diachroniczna.

2. Fenomenu intuicji matematycznej nie sposób rozpatrywać w oderwaniu od kluczowej opozycji: platonizm *versus* konstruktywizm (intuicjonizm). Platonizm (wyznawany przez K. Gödla) stabilizuje swą pozycję kosztem bardzo silnych założeń ontologicznych - graniczących z mistycyzmem. Czy nie można by uniknąć tych „kosztów" liberalizując (H. Putnam) stanowisko intuicjonizmu, czy, szerzej, konstruktywizmu tak, aby sztucznie nie redukować matematyki klasycznej oraz unaturalnić zawarte w tym poglądzie pojęcie intuicji matematycznej?

3. Obok swoistej intuicji, dystynkcją poznania matematycznego jest abstrakcja. Okazuje się, że nie ma ona charakteru przejścia granicznego, lecz nieskończonego „skoku" od świata przedmiotów materialno-zmysłowych do świata abstraktów. Ilustrują to przykłady.

4. Czy należy obawiać się sprzeczności w matematyce? Otóż uważam, że nie należy! Sprzeczności mogą być źródłami twórczej koniunktury w poznaniu matematycznym. Nie dezawuuje to logiki, ale jako „lokalnej" normy myślenia - poznanwania. Implikuje to wizję matematyki jako nieustającego procesu, nie zaś „sztywnego" świata.

5. Twierdzenie Gödla o niezupełności wskazuje na nierozstrzygalność r e - l a t y w n ą, nie zaś absolutną w matematyce. Czy zatem istnieją

zdania matematyczne absolutnie nierozstrzygalne i zarazem prawdziwe? Ściśle pozytywnej odpowiedzi na to pytanie udowodnić nie można, gdyż oznaczałoby to pokazanie, że jakieś twierdzenie matematyczne jest prawdziwe i jednocześnie pokazanie, że nie można pokazać, że jest ono prawdziwe - sprzeczność. Niemniej można poglądowo i wiarygodnie ukazać samą możliwość prawdy matematycznej niedowodliwej. Być może silnie opierające się rozwiązaniu problemy matematyczne podpadają pod tę kategorię?

6. Alan M. Turing zaproponował w 1950 roku behawiorystyczny test inteligencji, oparty na modnej swego czasu w Anglii grze w naśladownictwo. Jednocześnie wypowiedział prognozę, iż od roku 2000 odpowiednio oprogramowane komputery statystyczne całkiem nieźle spełniać będą wymogi tego testu. Czy oznaczałoby to możliwość „sztucznej inteligencji"? Otóż z powodu uwarunkowań historycznych, społecznych i kulturowych pojęcie inteligencji, również w ujęciu behawiorystycznym, bardzo się komplikuje, zaś życiowo urealniony test Turinga daje istotnie mniejsze szanse nawet superkomputerorobotom przyszłości.

7. Teza o niemożliwości sztucznej inteligencji (w szczególności matematycznej), teza, której wiarygodność wydaje się rosnąć wraz z rozwojem ludzkiej wiedzy, mogłaby ewentualnie stanąć w jednym szeregu ze słynnymi twierdzeniami i zasadami limitacyjnymi: twierdzeniami Gödla, Skolema i Tarskiego, zasadą nieoznaczoności Heisenberga, teorią ekwipotencjalnej niestabilności układów dynamicznych. Jednak nie ma raczej szans na nadanie tej tezie statusu i rangi twierdzenia matematycznego. Decyzja „za" lub „przeciw" w odpowiedniej kwestii zdaje się mieć charakter założenia regula-tyw n e g o (w sensie Kantowskim).

8. W filozofii znane są różne pojęcia analityczności i, tym samym, syntetyczności. W konsekwencji różnie można rozumieć sławne pytanie o istnienie zdań syntetycznych a priori. Z punktu widzenia praktyki poznania matematycznego najbardziej interesujące wydaje się utożsamienie syntetyczności z nietrywialną informatywnością w świecie. Pytanie Kanta zabrzmiałoby: Czy *sama* matematyka może coś ciekawego powiedzieć o świecie?

Sukcesem nietrywialnej informatywności a priori o świecie są fundamentalne teorie fizyki matematycznej i kosmologu. Natomiast przegląd najbardziej śmiałych wyzwań poznawczych metod matematycznych w biologii wskazuje na ich marginalizację na tym polu. O ile radykalnie mniejsza skuteczność matematyki w poznawaniu świata organicznego nie pociąga praktycznie negatywnych skutków (mamy po prostu do czynienia z jałowością, nietrafnością czy małą głębokością poznawczą wyników), o tyle matematyzacja w poznawaniu społeczeństwa i człowieka może stanowić zagro-

żenie dla kondycji umysłowej i moralnej ludzi. Możliwość taka jest wyzwaniem dla filozofii.

JÓZEF TUREK:
WSZECHŚWIAT DYNAMICZNY. REWOLUCJA NAUKOWA W KOSMOLOGII

(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Dzięki nieoczekiwanym odkryciom atronomii pozagalaktycznej oraz analizom teoretycznym, kosmologia relatywistyczna zaproponowała nowy, zdecydowanie odmienny od przyjmowanego przez wieki obraz Wszechświata, którego główną cechą był jego dynamiczny charakter. W przekonaniu wielu kosmologów i historyków nauki ukształtowanie się tego obrazu stanowiło, podobną do Kopernikańskiej, rewolucję naukową w dotychczasowej wiedzy o Wszechświecie. Wypowiedzi te miały raczej charakter deklaratywnych stwierdzeń opartych bardziej na intuicji i płynących z własnej praktyki naukowej odczuciach niż na historyczno-metodologicznych analizach samego procesu kształtowania się dynamicznego obrazu Wszechświata. Należało zatem podjąć systematyczne badania w tym zakresie, by móc zasadnie określić wiarygodność tego rodzaju stwierdzeń. Wymagało to przede wszystkim możliwie całościowej, konsekwentnie przeprowadzonej i wewnętrznie spójnej rekonstrukcji historycznej bardzo złożonego i wieloaspektowego procesu kształtowania się tej idei. Z drugiej strony należało też podjąć systematyczne i w miarę wszechstronne analizy metodologiczne tego procesu.

Tym samym praca w swych głównych zrębach przekracza ramy zwykłej monografii historycznej, plasując się raczej na linii dynamicznie rozwijającej sie ostatnio tzw. uhistorycznionej filozofii nauki. Podjęte więc badania w całej swej rozciągłości należą do tzw. *case studies,* koncentrując się na pewnym wycinku dziejów współczesnej kosmogonii, jakim bez wątpienia było kształtowanie się dynamicznego obrazu Wszechświata. Analizy historyczne pokazały, że proces formułowania się tego obrazu dokonał się zarówno na płaszczyźnie empirycznej, jak i teoretycznej. W wymiarze natomiast treściowym idea ta sprowadza się do dwóch podstawowych prawd: ekspansji i ewolucji Wszechświata. Pierwsza z nich pojawiła się wcześniej i to w następstwie zarówno obserwacji astronomicznych, jak i badań teoretycznych. Druga natomiast, stanowiąc niejako naturalne dopełnienie faktu ekspansji Wszechświata, była efektem zastosowania wiedzy fizycznej do badań kosmologicznych. Prawda ta została dosyć powszechnie przyjęta na początku lat trzydziestych naszego stulecia, wyznaczając pewnego rodzaju paradygmat w spojrzeniu na istniejącą wokół nas rzeczywistość.

Filozoficzna natomiast refleksja nad procesem przechodzenia od statycznego do dynamicznego obrazu Wszechświata nie tylko odsłoniła nowe

aspekty tego procesu, ale stanowiła przykład przeprowadzania analiz filozoficznych w bezpośrednim powiązaniu z faktycznym uprawianiem nauki. Przede wszystkim ukazana została ogromna złożoność i wieloaspektowość zmian, jakie zaszły w wiedzy kosmologicznej wraz z pojawieniem się idei Wszechświata dynamicznego. Zmiany te dotyczyły nie tylko podstawowych treści tej idei, ale również stosowanych metod, słownika i szeroko rozumianego kontekstu filozoficznego. Analizy natomiast przebiegu tych zmian wskazały z jednej strony na podstawowe procedury naukotwórcze odpowiedzialne za ten przebieg, a z drugiej za główne determinanty warunkujące te procedury. Jak każdy inny proces zmian naukowych, tak i kształtowanie się idei Wszechświata dynamicznego dokonywało się na drodze procedur odkrywania, wyboru i akceptacji tego wszystkiego, co tę ideę tworzyło. W ramach zaś każdej z tych procedur dały się wyróżnić bardzo zróżnicowane czynności poznawcze uzupełniane w wielu przypadkach o aspekty decyzyjne. Należały do nich przede wszystkim różnego rodzaju wnioskowania. W znacznie mniejszym stopniu wpadanie na pomysł, metoda prób i błędów czy przypadek.

Odnośnie zaś do podstawowych determinantów warunkujących przebieg tych zmian okazało się, że brały w nim udział zarówno czynniki epistemiczne, jak i pozaepistemiczne, nazywane też wewnętrznymi i zewnętrznymi. Nie można zatem ograniczyć się do stwierdzenia, że kształtowanie się dynamicznego obrazu Wszechświata było jedynie procesem autonomicznym, przebiegającym niezależnie od wpływu czynników pozapoznawczych, takich jak społeczne, psychologiczne, kulturowe, ekonomiczne, techniczne i inne. Należy więc przyjąć, że do pewnego stopnia był to proces heteronomiczny, chociaż wpływ czynników zewnętrznych nie wydaje się być dominującym. W wielu jednak przypadkach, np. przyrządów obserwacyjnych, jest on konieczny, ale niewystarczający. Same bowiem determinanty pozaepistemiczne nie byłyby w stanie spowodować żadnych zmian w nauce, gdyby nie zostały wykorzystane w konkretnych czynnościach poznawczych.

Otrzymane w toku powyższych analiz filozoficznych ustalenia pozwoliły z kolei na pewne stwierdzenia dotyczące podstawowych własności omawianego procesu kształtowania się idei Wszechświata dynamicznego. Chodziło głównie o zagadnienie ciągłości tego procesu, a w jego ramach o pytanie, czy były to zmiany rewolucyjne. Podejmując te kwestie należy zaznaczyć, że proces kształtowania się idei Wszechświata dynamicznego był procesem złożonym z bardzo wielu różnorodnych zmian dokonujących się równocześnie, niejako obok siebie, lub też następujących po sobie. Był to więc proces rozciągnięty w czasie, chociaż nie trwający zbyt długo. W swych bowiem zasadniczych zrębach ukształtowanie się dynamicznego obrazu Wszechświata dokonało się w przeciągu około dwudziestu lat.

Między poszczególnymi zmianami tworzącymi ów proces zachodziły najczęściej mniej lub bardziej wyraźne związki logiczne, ale nie było to regułą. Wiele bowiem tych zmian nie było w ogóle, lub było bardzo luźno ze sobą powiązanych. Dotyczyły bowiem one różnych wytworów nauki i to w stopniu zróżnicowanym. Czasem było to jedynie poszerzenie zakresu lub treści już istniejącej wiedzy. Innym razem pojawiały się zupełnie nowe sytuacje poznawcze, wcześniej w ogóle nieznane. Najbardziej jednak radykalnymi zmianami były te, które nie tylko wprowadzały zupełnie nowe treści z zakresu dynamicznego obrazu Wszechświata, ale równocześnie powodowały odrzucenie istniejącej już wiedzy o statyczności świata. Takim zmianom przypisuje się najczęściej charakter zmian rewolucyjnych.

Możliwość występowania obok siebie zmian o bardzo różnych cechach, w tym ciągłych i nieciągłych, w jednym ogólnym procesie przechodzenia od statycznego do dynamicznego obrazu Wszechświata, daje się wytłumaczyć głównie ogromną złożonością i wieloaspektowością tego procesu. Dotyczył on bowiem bardzo różnorodnych przedmiotów zmian takich, jak metody, słownik, treści i kontekst filozoficzny. Również biorące udział w jego realizacji czynności poznawcze przejawiały znaczenie zróżnicowane, podobnie jak i warunkujące te czynności determinanty. Podejmowanie zaś, zgodnie z sugestiami współczesnej filozofii nauki, próby wyjaśnienia obecności obok siebie w jednym procesie kształtowania się idei Wszechświata dynamicznego tak różnorodnych zmian nie są w pełni zadowalające. Odwołanie się bowiem bądź do zasady korespondencji, bądź też Darwinowskiej teorii ewolucji, lub tzw. bifurkacyjnej teorii rozwoju wiedzy nie oddają w pełni całej złożoności mechanizmów odpowiedzialnych za kształtowanie się owej idei.

Widać więc, że w złożonym i ogromnie skomplikowanym procesie dochodzenia do idei Wszechświata dynamicznego miało miejsce przeplatanie się zmian o bardzo zróżnicowanych własnościach. Obok wyraźnych zmian ciągłych, zwanych też kumulatywnymi, występowały zmiany nieciągłe, antykumulatywne. Przynajmniej niektórym z nich można przypisać charakter zmian rewolucyjnych. Odznaczały się bowiem nie tylko wprowadzeniem zupełnie nowych treści poznawczych, ale równocześnie gwałtownym odrzuceniem już istniejącej wiedzy. Zmiany takie stoją w wyraźnej opozycji do dosyć powszechnie przyjmowanych w nauce zmian rewolucyjnych. Zatem istotnie proces kształtowania się dynamicznego obrazu Wszechświata był procesem rewolucyjnym. Niemniej wydaje się, że nie były to zmiany na tyle intensywne i szerokie, aby można było przypisać im cechę globalności, jak to miało miejsce w przypadku rewolucji Kopernikańskiej.

Niemniej, współczesne trendy w kosmologii zdają się wskazywać, że zmiany te nabierają coraz bardziej charakteru rewolucji globalnej. Jednak dopiero przyszłość będzie w stanie zweryfikować słuszność tych przypuszczeń.

EDUKACJA FI10Z0FICZNA
Vol. 23 1997

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

BATALIA O DENAZYFIKACJĘ NIETZSCHEGO[1]

Denazyfikacja to „środki powzięte po zwycięstwie nad faszystowskimi Niemcami w celu wykorzenienia nazizmu w Niemczech, zniszczenia *partii narodowo-socjalistycznej* (...), usunięcia militarystycznej działalności lub propagandy i stworzenia warunków do rekonstrukcji niemieckiego życia politycznego na *demokratycznych* podstawach"[2]. Pojęcia *denazyfikacja* używano w polskiej publicystyce naukowej po 1945 roku także w odniesieniu do osoby Fryderyka Nietzschego i jego myśli. Jednak w tym wypadku *denazyfikacja* oznaczała wykluczenie tej myśli z kultury europejskiej i światowej.

Idzie mi o to, aby rozpoznać, zrekonstruować, skomentować i przypomnieć drogę, jaką pisma i teoria filozoficzna Fryderyka Nietzschego przeszły w Polsce w ciągu powojennego półwiecza. Polemiki, interpretacje, polityka wydawnicza i różnorakie nastroje budowane wokół tego autora (podobnie jak w przypadku Stanisława Brzozowskiego, oskarżonego m. in. przez Andrzeja Stawara i Adama Schaffa o propagandę faszystowską), odzwierciedlały spory ideowe różnych środowisk i transformację struktury politycznej w Polsce po 1945 roku. Przedmiotem analizy będą przede wszystkim teksty autorów i komentatorów polskich. Jednak w obrębie tego tematu nie sposób pominąć roli György Lukácsa, autora całkowicie u nas „zadomowionego", bo w tamtych czasach odgrywającego rolę dyspozycyjnego „proroka" centrum. Owo stalinowskie, decyzyjne centrum dominowało nad wieloma dziedzinami życia w krajach pozostających w radzieckiej strefie wpływów, do tego stopnia, że w efekcie tego niektórzy nasi autorzy nie odróżniali myśli własnej od myśli obcej. To samo dotyczy Lukácsa, a jego późniejszy „rewizjonizm" nie powinien nikogo zwieść[3]. Stanowisko tego teoretyka

[1] Jest to wstępny fragment zamierzonej pracy pt. *Myśl Fryderyka Nietzschego w Polsce w latach 1945-1995.*

[2] *Słownik wyrazów obcych* (oprac. zbior.), PIW. Warszawa 1962.

[3] Autor ten w latach 1933-1944 pracował w ZSRR w Instytucie Marksa-Engelsa-Lenina. Tamże opublikował antynietzscheański tekst *Nietzsche als Vorldufer der faschistischen Ästhetik.* „Literatumaja Gazieta" 16/1934. (Za: B. Jasiński: *Lukacs.* Warszawa 1985, s. 152. Zob. także: *Nietzsche jako prekursor estetyki faszystowskiej.* „Myśl Współczesna" 4/1947). W 1944 r. wrócił do Budapesztu, zaś w 1956 r. rozpoczął dzia- łalność w klubie Petöfiego, na forum którego zainicjował krytykę stalinizmu. Na ten temat zob.: J. Łoziński: *Luk&cs i filozofia (Lukács i Stalin: wyjałowienie leninizmu).* „Studia Filozoficzne" 6/1980. Zob. też: B. Jasiński: Op. cit., s. 56-59.

określiło na długie dziesięciolecia stosunek oficjalnych wydawnictw i placówek badawczych do myśli Nietzschego; była ona dostępna w dużych bibliotekach w języku niemieckim, oraz w polskich przekładach Berenta, Drzewieckiego, Staffa i Wyrzykowskiego z pierwszych lat tego stulecia (także tylko w bibliotekach, bo pism tych nie wznawiano do końca lat 80.) Faktem pozytywnym tamtych czasów było jednak to, że pisma Nietzschego nigdy nie znalazły się na liście tzw. *prohibitów,* tekstów ocenzurowanych i udostępnianych po rozpatrzeniu specjalnego podania złożonego przez czytelnika biblioteki naukowej; zatem uznano, że *nie zagrażały one ustrojowi, bezpieczeństwu zewnętrznemu i wewnętrznemu kraju.*

Ocena pism Nietzschego przez Lukácsa była jednoznacznie negatywna: był Nietzsche niekwestionowanym ideowym prekursorem niemieckiego faszyzmu i tej ocenie węgierski filozof pozostał zawsze wiemy. Natomiast różnie, choć też zawsze negatywnie w całości, oceniał Nietzschego jako myśliciela: w jednym z wczesnych tekstów o tej tematyce pisał, że „Nietzsche subiektywnie jest myślicielem uczciwym, który nie znał w swojej filozoficznej karierze żadnych kompromisów (...). Nietzsche jest człowiekiem o szerokim i wielostronnym wykształceniu (...), jest błyskotliwym stylistą, który opanował język, a nawet opanował go w sposób twórczy". Natomiast po dwudziestu latach napisze: „(...) Uważam, że Nietzsche, przy całej swej pełnej inwencji aforystyce, nie był filozofem w istotnym sensie tego słowa (...). Prawdziwym filozofem jest ten, kto analizując wielkie sprzeczności swych czasów, dociera do nowych epokowych związków"[5].

Dla Lukácsa myśl Nietzschego była świadectwem ekonomicznej i politycznej deformacji epoki, która tę myśl zrodziła: była ona z jednej strony odzwierciedleniem sytuacji politycznej ówczesnych Niemiec („Kulturkampf", nagonka na socjalistów), a z drugiej - złudną teorią burżuazyjnej reakcji występującej przeciwko postępowym ideom marksizmu. Toteż Lukács twierdzi, że jeśli nawet Nietzsche niczego nie przeczytał z Marksa, to i tak „czytał" go po objawach życia społecznego; mimo pozornej od niego izolacji, intuicyjnie wyczuwał obecność Marksowskich idei, które zaciekle zwalczał jako ideologię „stada"[6].

Nietzsche jako prekursor ideologii faszyzmu. Dla Europy i świata faszyzm niemiecki był nie tylko źródłem cierpień, ale - po jego pokonaniu - także problemem socjologiczno-kulturowym. Szło mianowicie o zrozu-

[4] G. Lukács: *Nietzsche i faszyzm.* „Myśl Współczesna" 3/1947.

[5] Tegoż: *O pokonaniu niemieckiej przeszłości.* „Studia Filozoficzne" 6/1980.

[6] Tegoż: *Nietzsche i faszyzm,* wyd. cyt. Kolejne cytaty nie opatrzone odsyłaczami pochodzą z tego tekstu.

mienie niemieckiej *psyche* i źródeł jej degeneracji, o odnalezienie winnych i oczyszczenie z zarzutów niewinnych. Jak słusznie Lukács pisał: „Natychmiast po zdobyciu władzy przez Hitlera rozwinęła się dyskusja nad tym, czy hitleryzm posiada głęboko sięgające korzenie ideologiczne, a jeśli tak, to gdzie ich należy szukać? Jak głęboko sięgają one w przeszłość Niemiec i dokąd? Czy faszyzm jest zjawiskiem narodowym, czy międzynarodowym? ".

O „bliskiej więzi" łączącej Nietzschego z faszyzmem Lukács pisał wielokrotnie. Polski czytelnik z tym stanowiskiem mógł się zapoznać w 1947 roku, w *tekście Nietzsche i faszyzm,* specjalnie nadesłanym dla „Myśli Współczesnej", jak czytamy w notce od redakcji. Lukács przypomniał pozytywną rolę, jaką Nietzsche odegrał na polu krytyki ówczesnej kultury i polityki Bismarckowskich Niemiec. Jednak nie zachował on „demokratycznej czujności", bowiem krytyka ta była formułowana nie „z lewa", ale „z prawa" i obiektywnie służyła umocnieniu pozycji dziewiętnastowiecznej burżuazji.

W ocenie Lukácsa, siły demokracji po drugiej wojnie światowej „są większe i bardziej skoncentrowane niż były uprzednio". Oczywiście siły demokracji to ideologia stalinizmu i jej instytucja „nowego ładu": aparat wszechobejmującego nadzoru, inwigilacji, kontroli, ścigania i represji. Wyrażam przekonanie, że takie oblicze „sił demokracji" Lukács doskonale znał i uznawał ich rację bytu, zapewne jako obiektywizację „klasowej czujności". Toteż od razu trzeba ten punkt widzenia skomentować: jeżeli Lukács wypowiadał partyjny i propagandowy frazes, to jego intencje można jakoś zrozumieć (chociaż niezwykle potrzebna jest analiza odpowiedzialności elit naukowych i kulturalnych, które poszły tą samą drogą), zakładając, że tego wymagała strategia „obłaskawiania tyranii"[7]. Jednak podobne sądy Lukács wygłaszał także i wtedy, kiedy nie był już „nadwornym filozofem".

Lukács, mając na myśli filozofię Nietzschego, mówi: „(...) należy cofnąć się aż do historycznych i światopoglądowych źródeł faszyzmu. Jedynie bowiem wówczas, gdy zostaną one zlikwidowane, można będzie zniszczyć ideologię faszystowską i zapobiec jej przyszłemu odrodzeniu". Chodzi więc o „zlikwidowanie" teorii Nietzschego. Niestety, w tekście autor nie podaje scenariusza owej likwidacji, z czego można wnosić, że wykonawcom jego zamiaru pozostawia wolną rękę w doborze środków. Można jednak zapytać: czy z powodu praktyk stalinowskiego totalitaryzmu - należy „zlikwidować" myśl Karola Marksa? Czy z powodu nieprawości jakich dopuszczali się funkcjonariusze Świętej inkwizycji, z powodu świętych wojen i krucjat zbrojnych, skolonizowania wielu ludów i wytępienia amerykańskich Indian - pod sztandarami wiary w „jedynego Boga", należy „zlikwidować" *Biblię?*

[7] Ten sam frazes powtórzy polski autor, S. Rozmaryn: *U Źródeł faszyzmu. Fryderyk Nietzsche.* Warszawa 1947, s. 7.

Czy z faktu, że papież Jan Paweł II oficjalnie uznał działania Inkwizycji za błędne, należy wysnuć oczekiwanie, aby tenże papież potępił *Pismo Święte?* Ale Lukács tak właśnie myśli: oto dziwi się, że wielu oficerów niemieckich wziętych do niewoli pod Stalingradem odżegnało się od Hitlera i Rosenberga, ale nie wyparło się filozofii Nietzschego i Spenglera! Stąd Lukács wysnuł całkowicie obłędny wniosek, że ci Niemcy „Za tą osłoną chcieli czekać na wybuch trzeciej, zwycięskiej dla nich wojny światowej". Lektura tekstu Lukácsa napawa grozą. Bowiem za chwilę czytamy coś, co dzisiaj może zostać poczytane za świadectwo intelektualnego obłędu: „(...) kto powołuje się na Nietzschego, Schopenhauera, Spenglera lub Klegesa (można tu oczywiście wymienić Ortegę y Gasseta) ten pewnego dnia może dać bodziec do nowej faszystowskiej ideologii".

Pod destrukcyjnym wpływem reakcyjnej myśli światopoglądowej Nietzschego pozostawali, między innymi, Tomasz Mann i Bernard Shaw, a to dlatego, że Nietzsche - obok tez filozoficznych - stosował narzędzia z zakresu psychologii, estetyki i etyki. Toteż bardziej niż inni mógł zwieść nieprzebrane rzesze inteligencji. Natomiast koronnym argumentem o związkach Nietzschego z faszyzmem jest dla Lukácsa to, że za panowania Hitlera myśliciel ten został oficjalnie obwołany „klasykiem, przodkiem ideologii faszystowskiej". Jego „wola walki, wola mocy i przemocy" miała się zrodzić w Nietzschem podczas wojny francusko-pruskiej w latach 1870-1871, kiedy służył w wojsku jako pielęgniarz. Tę wolę walki Nietzsche tylko pozornie kierował przeciwko ówczesnemu, burżuazyjnemu liberalizmowi i eksploatatorskiej gospodarce wolnorynkowej, bo właściwym celem jego ataku był ruch robotniczy zwalczający kapitalizm monopolistyczny (imperializm), ten właściwy obiekt uwielbienia Nietzschego.

Powyższa diagnoza Lukácsa jest całkowicie błędna. Zapowiedź idei nadczłowieka znajduje sie już w *Narodzinach tragedii:* tam „duch dionizyjski" został zaprezentowany jako możliwość przezwyciężania tego, co mierne, nieudolne i niskie (mieszczańskie) w kulturze. Praca ta powstawała w czasie, kiedy przed wojną francusko-pruską Nietzsche pracował w uniwersytecie w Bazylei jako profesor filologii klasycznej. Także jego analiza kapitalizmu nie miała nic wspólnego z kategoriami historyczno-socjologicznymi czy politycznymi. Oto Karol Marks przez „masy" rozumiał wytwórcze i eksploatowane rzesze ludzi pozbawione prawa własności środków produkcji, prawa do sprawiedliwego podziału wytworzonych dóbr i praw politycznych; jednocześnie - w jego koncepcji - był to właściwy podmiot kreujący dzieje, „podmiot zbiorowy". Nietzsche nie podzielał opinii o możliwościach kulturotwórczych „podmiotu zbiorowego" jakkolwiek rozumianego. Jednak przez „masę" jako „stado" - rozumiał całkiem coś innego: były to osobowości ułomne psychicznie, niezdolne do twórczego działania i pa-

sożytujące na dorobku innych. Tacy ludzie mogą być wszędzie, także w sferach władzy (współczesnym, krystalicznie czystym przykładem „ducha niewolniczego" jest np. minister, który twierdzi, że „od niego niewiele zależy", zatem nie może wpłynąć na poprawę sytuacji w podległym mu resorcie itp.). Natomiast z okazji zwycięstwa Prus nad Francją Nietzsche formułował raczej ostrzeżenia o możliwości rozpadu „ducha niemieckiego" przytłoczonego ideami nacjonalizmu i wielkomocarstwowości[8], niż głosił apologię pruskiego imperializmu i ekspansjonizmu.

Dalej Lukács twierdzi, że Nietzsche - za Schopenhauerem - wyeksponował sferę poznania irracjonalnego i mistycznego, wyrażonego w kategorii „woli mocy" i ujętego w teoretyczną formułę „filozofii życia". Filozofia ta była... „panującą tendencją filozofii okresu imperialistycznego". Nietzsche miał ponoć odrzucić Boga, który może kiedyś istniał („lub rozmaici Bogowie"), ale teraz postanowił go uśmiercić - w imię jakiegoś mistycznego ateizmu. Tym samym Lukács nie rozumiał, że dla Nietzschego Bóg nie oznaczał realnego istnienia nadprzyrodzonego, ale był symbolem obiektywnej, ustalonej organizacji świata, gwarantem jej stabilności i animatorem hierarchi wartości kulturowych; teraz nie On, ale jednostki nieprzeciętnie uzdolnione miały przejąć to zadanie, odrzucając jednocześnie panującą moralność i jej transcendentne usankcjonowanie. Lukács twierdzi więc, że w myśli Nietzschego „bezbożny optymizm" Schopenhauera nabiera „bardziej rozwiniętego i przejrzystego kontrrewolucyjnego znaczenia". Bowiem Nietzsche, uśmiercając „obiektywnie" istniejącego Boga, zakwestionował także tradycyjnie pojmowaną prawdę jako „uznanie obiektywnej rzeczywistości świata zewnętrznego". To zaś zbliża go do epistemologii Macha i Avenariusa, twórców „teorii poznania epoki imperialistycznej". Zatem Nietzsche - mówi Lukács - „domaga się nowego terroryzmu".

Wzorem „nadczłowieka" był dla Nietzschego twórca nowych wartości, „nowych tablic", zatem ktoś, kto decyduje się na heroiczny wysiłek przezwyciężenia w samym sobie i w swoim otoczeniu - zastanego układu i porządku. Taki osobnik jest kreatorem postępu, chociaż zbiorowość go nie akceptuje, ze względu na kultywowaną przez nią „normalność" polegającą na umiłowaniu odrzucanych przez „nadczłowieka" zachowań rutynowych. Toteż taki osobnik, demaskując przeciętność, odrzuca to, co zwyczajne, „ludzkie"; decyduje się na odrzucenie obowiązującego stylu i tym samym staje się „nieludzki", jest „barbarzyńcą" kwestionującym uświęcone wartości. Tylko taki, stanowczy i bezwzględnie negatywny stosunek do inercyjnej pospolitości był, zdaniem Nietzschego, gwarantem postępu w kulturze. Ale

[8] Por.: H. Gillner: *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu.* Warszawa 1965, s. 24, 20.

Lukács tę tendencję nazwał terroryzmem i „barbaryzowaniem ludzkich instynktów". Na dowód czego przywołuje następujące stwierdzenie Nietzschego: „(...) gdzie są barbarzyńcy XX wieku? Uwidocznią się i zjednoczą z pewnością dopiero w wyniku straszliwego, socjalistycznego kryzysu". Lukács twierdzi, że w tym zdaniu Nietzsche „staje się wyraźnie prorokiem hitleryzmu". Skąd ta pewność? A może prorokiem panowania, kryzysu i rozpadu stalinowskiego totalitaryzmu? Może wiedział, że ciemiężeni przez wieki, przejąwszy władzę, stworzą jeszcze bardziej dokuczliwą formę ucisku? Może wiedział, że umiejętność rządzenia i przewodzenia innym wymaga „dostojeństwa", zatem wyzbycia się syndromu krzywdy i poniewierki własnej klasy społecznej, wzniesienia się jakby ponad swój rodowód i ponad panujące sprzeczności i podziały? I może wiedział, że nie jest w stanie tego dokonać człowiek niskiego stanu, tj. właściciel psychiki nastawionej na odwet, rekompensowanie krzywd historycznych - drogą nieustannego i niepohamowanego zawłaszczania? Tę intuicję Nietzschego Lukács trafnie rozpoznał, ale wysnuł z niej błędny wniosek: że „nadczłowiek" - twórca nowych wartości, nie może wywodzić się z ekonomicznych nizin społecznych, zatem - Nietzsche jest wrogiem proletariatu.

Nietzsche - twórcą estetyki faszystowskiej. W następnym numerze „Myśli Współczesnej" (4/1947) opublikowano sygnalizowany już tekst Lukácsa *Nietzsche jako prekursor estetyki faszystowskiej* (cytaty bez odsyłaczy - pochodzą z tego tekstu). W artykule tym Lukács stosuje specjalną logikę wywodu: stwierdza, że estetyka faszyzmu niemieckiego wszystkie swoje podstawowe treści zaczerpnęła z pism Nietzschego, głównie w zakresie teorii mitów i antyrealizmu (z tego też powodu prekursorem faszyzmu był Schopenhauer, a zapewne jego epigonami byliby także np. James Frazer ze swoją pracą *Złota gołąź,* czy Leszek Kołakowski z *Obecnością mitu).* Jednak, mimo tej ideowej tożsamości... „Różnice (...), mimo przeważającago pokrewieństwa, uwidaczniają się niemal w każdym punkcie". Zatem dlatego, że różnice między myślą Nietzschego a estetyką faszystowską występują „w każdym punkcie", są to konstrukcje teoretyczne daleko zbieżne!

Jednym z koronnych argumentów za ową zbieżnością jest taki, że na Nietzschego powoływał się faszystowski teoretyk Alfred Rosenberg[9]. Następnie - że Nietzsche w twórczości Victora Hugo oraz w muzyce Richarda Wagnera napiętnował obecność „plebejskiego smaku": była to sztuka „dla mas", dla pospólstwa, zatem niskiego lotu, pomniejszająca i pomijająca rolę „twórczości dostojnej", ambitnej i wyrafinowanej. Lukács twierdzi więc, że skoro Nie-

[9] Niemiec urodzony w Rosji w 1893 r. W 1917 r. wyemigrował do Rzeszy. Od 1933 r. kierował wydziałem zagranicznym NSDAP, a od 1934 r. - wychowaniem światopoglądowym w ruchu hitlerowskim. Skazany i stracony przez Międzynarodowy Trybunał Wojskowy w Norymberdze.

tzsche uznał, iż była to sztuka, która zniżyła się do poziomu „maluczkich, uciemiężonych, kalek, nieszczęśliwych" - to tym samym dał on wyraz swojej pogardy i politycznej nienawiści wobec tych „maluczkich i uciemiężonych". Zatem Lukács nie dostrzegł tego, że „sztuka komiksowa" (np. dzisiaj w muzyce popularnej tzw. *disco polo)* degeneruje poczucie smaku i poziom wrażliwości estetycznej, natomiast sztuka ambitna prędzej czy później przyciągnie i duchowo wzbogaci także owych „maluczkich i uciemiężonych" (analogia do problemu: propagować sport masowy, czy także wyczynowy, jakby nie było wiadomo, że wyczyn w każdej dziedzinie skuteczniej rodzi się z masowych zainteresowań). Czy z tego, że Nietzsche stawiał na „wyrafinowany" poziom w sztuce (zapewne odmówiłby wartości artystycznej dziełom prymitywistów) wynika, że „maluczkim" odmawiał do niej dostępu, kazałby zamykać przed nimi drzwi muzeów, galerii i teatrów? Oraz że walcząc o sztukę ambitną - dał wyraz swojej biologicznej i politycznej nienawiści czy pogardy dla wszystkich form twórczości i jej odbiorców?

Lukács był wybitnym teoretykiem sztuki. Dlaczego więc formułował tak prostackie i płaskie argumenty? Dlatego, że reprezentował formację intelektualną, która uznała, że każda forma świadomości kulturowej jest obiektywizacją i sublimacją głębokich sprzeczności klasowych, czyli antagonistycznych. Nawet jeśli twórca subiektywnie jest przekonany, że uzewnętrznia jedynie swoje przeżycia i własną wizję świata, obiektywnie jest wyrazicielem punktu widzenia określonej grupy interesów ekonomicznych i politycznych. Jak wiadomo, na szczyty takiej „spiskowej teorii dziejów" wspiął się Józef Stalin.

Lukács wytyka Nietzschemu to, że krytykował on taśmowy system produkcji w kapitalizmie, pozbawiający proces i produkt pracy indywidualnego piętna wytwórcy. Toteż Lukács sugeruje, że Nietzsche chciałby cofnąć proces produkcji i wytwarzania do czasów chałupniczego rzemiosła! Źle też Nietzsche czynił, bo uznał, że kluczem do rozwoju osobowości jest czas wolny jednostki, który w kapitalizmie został podporządkowany prawom rynku i pieniądza. Nasz Filozof dochodzi oto do wniosku, że Nietzscheańska krytyka kapitalizmu była podyktowana troską o rozwój osobowości pasożytów i wyzyskiwaczy. Dlaczego? Ponieważ Nietzsche w swoich dziełach nie podejmował problemu politycznego i ekonomicznego wyzwolenia proletariatu. Zapytajmy więc: a Kant podejmował? Czy Descartes roztrząsał kwestie związane z nierównościami społecznymi? Można oczywiście uznać, że ci myśliciele nie podejmowali tych problemów, bo uznawali i akceptowali ówczesny, eksploatatorski porządek społeczny. Jednak mimo to - są uznani za wielkich myślicieli, nie zaś za wrogów ludzkości czy prekursorów faszyzmu. Tak czy inaczej, Nietzsche w ocenie Lukácsa zasługuje na pełną dezaprobatę jako myśliciel, ponieważ „Widać z tego od razu i nie wymaga to nowych

dowodów, że Nietzsche w walce przeciwko kulturze i teorii sztuki swoich czasów jest kontynuatorem tradycji romantycznych krytyków kapitalizmu". A dlaczego nie miałby nim być? Wiadomo dlaczego. Miał przecież do dyspozycji Marksowską krytykę tej formacji ekonomicznej oraz jej kultury, ale z niej nie skorzystał. Miał pod ręką „złoty róg", ale w niego nie zadął.

Kolejny błąd Nietzschego polega na tym, że w gruncie rzeczy nie krytykował on kapitalizmu jako takiego, ale jego nierozwinięte, niedoskonałe formy. Bowiem - jak utrzymuje Lukács - przedmiotem jego nadziei był „utopijny mit" o „całkowicie rozwiniętym kapitalizmie". Można więc przyjąć - przyznając Lukácsowi rację w tym względzie - że Nietzsche jest filozofem współczesnym, bo oczekiwana przez niego epoka ekonomiczna nadeszła (także w Polsce), zaś Lukács i jego teoria zapewne przejdą w niepamięć. Z takim jednak wnioskiem węgierski myśliciel by się nie zgodził, bo nie dopuszczał myśli o strukturalnej przewadze kapitalizmu nad socjalizmem: powiadał, że „najgorszy socjalizm jest lepszy niż najlepszy kapitalizm"[10] (w Polsce, w latach siedemdziesiątych, Tadeusz M. Jaroszewski i Jarosław Ładosz przepowiadali rychłe nadejście komunizmu, stwierdzając, że są już po temu realne warunki ekonomiczne i społeczne[11]).

Nietzsche, podobnie jak Schopenhauer, był wyrazicielem niemieckiego, mieszczańskiego pesymizmu (dekadencji), bowiem uznał - twierdzi Lukács - że świat jako „chaos" jest pozbawiony ładu, sensu i obiektywnej wartości. Tym samym jego pogląd stał „w ostrym przeciwieństwie wobec wszystkich tradycji rewolucyjnych okresu mieszczaństwa, wobec oświecenia i niemieckiej estetyki od Kanta do Hegla, którzy (...) wychodzili przecież zawsze z założenia, że zadanie sztuki polega na tym, by reprodukować rozsądną treść świata". Nietzsche, oczywiście, nie był teoretykiem reprodukcji: każde powielanie i odtwarzanie już z założenia jest uznaniem przewagi faktów zastanych nad duchem twórcy, który ma być wolny. Jednak, jak wspomniałem, Descartes także uznał, że dla dobra nauki należy (hipotetycznie co prawda) zakwestionować jej cały dotychczasowy dorobek, a redukcja transcendentalna Husserla idzie w tym samym kierunku. Ale to prawda: żaden z myślicieli tak radykalnie nie wystąpił przeciwko tradycji. To Nietzscheańskie „odrzucenie" nie miało jednak nic wspólnego z estetyką faszystowską, która była przecież nieudolnym naśladowaniem rzymskich wątków imperialnych, odtwarzanych w najgorszym stylu.

Lukács zarzuca Nietzschemu, że w estetyce „Staje się założycielem nowoczesnego antyrealizmu. A cóż w tym złego? Gdyby jakiś szaleniec, zauro-

[10] Cyt. za: B. Jasiński: *Lukács.* Op. cit., s. 56.

[11] Zob: T. M. Jaroszewski: *Rozważania o praktyce.* Warszawa 1974; J. Ładosz: *Socjalizm i komunizm.* Warszawa 1986 (praca ta była pisana w latach 70.).

czony surrealizmem dzieł Salvadora Dali, chciał na siłę tak właśnie urządzić świat, to czy mielibyśmy prawo powiedzieć, że Dali także był szalony? Jednak Lukács widział sprawę *głębiej:* Nietzsche, tworząc podstawy antyrealizmu w sztuce, odwrócił głowę od realiów ówczesnego życia (czytaj: sprzeczności klasowych), zaś prawa rozwoju historycznego (walkę klas) zastąpił sprzecznościami typu psychicznego: w miejsce makroprocesów ekonomicznych postawił „walczące typy ludzkie". Tym samym Lukács Marksowską analizę procesów dziejowych uznał za jedynie dopuszczalną i ostateczną: nie dopuścił sądu, że do przedmiotu analiz można podchodzić z różnych punktów widzenia i różnych opcji teoretycznych. Bo przecież dla jednych czynnikiem kształtującym oblicze zjawisk kulturowych będzie podmiot zbiorowy (klasa społeczna, zawodowa, płeć, pokolenie itp.), dla innych zaś - indywidua ludzkie, archetypy, symbole itp. Hałas, jaki z tego powodu wszczynał Lukács, jest zrozumiały, bo stalinizm w teorii i w praktyce zmierzał do całkowitego podporządkowania i ujarzmienia jednostki.

Nietzsche jako zwolennik terroryzmu politycznego. W tym samym roku, w którym „Myśl Współczesna" ogłosiła artykuły Lukácsa, ukazała się książka Stefana Rozmaryna pt. *U Źródeł faszyzmu. Fryderyk Nietzsche.* W pracy tej autor powołał się na owe artykuły Lukácsa, całkowicie solidaryzując się z ich autorem. Jednak Rozmarym ten punkt widzenia wzbogacił o nowe elementy.

Lukács był świadom tego, że Nietzsche był krytykiem dziewiętnastowiecznej kultury mieszczańskiej i poszukiwał nowej hierarchii wartości - w głębokiej opozycji do tradycji europejskiej. Lukács także wiedział, że Nietzsche nie przywiązywał wagi do zjawisk polityczno-ekonomicznych swojej epoki, wskazując na nowy, psychiczny typ człowieka jako na szansę przełamania kryzysu w kulturze. W tym właśnie, podstawowym aspekcie problemu filozofii Nietzscheańskiej, Rozmarym rozszerzył pole analiz, z perspektywy „zasad materializmu dziejowego"[12].

Według Rozmaryna, Nietzsche był pisarzem społeczno-politycznym i tę stronę jego twórczości należy ujawnić oraz zdemaskować. Był to bowiem pisarz, który „dzięki firmalnemu pięknu swych utworów wywiera silny, słodko-trujący urok na dusze" (s. 5). Nietzsche, pod płaszczykiem swoich rozważań literacko-psychologicznych, pragnął zamaskować i przemycić właściwe oblicze swojej teorii i tak się zakamuflował, że zdołał zwieść najwybitniejsze umysły. „Widać stąd, jak niebezpiecznie zatrutą bronią jest nietzscheanizm, jeśli może się tak zręcznie maskować i w błąd wprowadzać"

[12] S. Rozmaryn: *U źródeł faszyzmu. Fryderyk Nietzsche.* Warszawa 1947. Dalsze cytaty bez odsyłaczy - pochodzą z tego dzieła.

(s. 11). Prawdziwym zaś celem Nietzschego było „głoszenie konieczności sięgnięcia przez klasy posiadające do środków otwarcie terrorystycznych dla utrzymania ich przy władzy" (s. 6).

Podobnie jak dla Lukácsa, dla Rozmaryna koronnym argumentem przemawiającym na niekorzyść Nietzschego było to, że „faszyzm oficjalnie ogłosił Fryderyka Nietzschego swoim prekursorem i prorokiem" (s. 9). Jeśli teraz, po drugiej wojnie światowej, niektórzy z Niemców (np. Tomasz Mann) próbują widzieć go w innym świetle - jako pisarza i filozofa podejmującego ważkie problemy swojej epoki - to tylko po to, aby „zachować broń nietzscheanizmu dla ideologicznej podbudowy nowego rewanżu" (s. 11).

Stefan Rozmaryn twierdzi, że Nietzsche przez całe życie „był w swej twórczości konsekwentnym wrogiem ludu, wolności, demokracji" (s. 13). Stąd wniosek, że Rozmaryn nie zrozumiał teorii wolności, albo Nietzscheańskie wątki na ten temat świadomie pominął, mianowicie Nietzscheańską teorię mówiącą o „wolnym duchu" i „niewinności stawania się". Jednak, z pozycji materialisty dziejowego, mógłby odpowiedzieć, że „wolność ducha" jednych koniecznie zakłada jego zniewolenie u innych. Jest to już jednak metafizyczna spekulacja (teza o odwiecznej jedności i walce przeciwieństw), z którą nie można polemizować.

Stefan Rozmaryn zarzucił Nietzschemu, iż ten już w pierwszym okresie swojej działalności pisarskiej ostrzegał przed przewrotem socjalistycznym oraz groźbą zburzenia nowej, z trudem odbudowanej państwowości Niemiec. Program rewolucji socjalnej i politycznej Nietzsche nazwał „próbami gorliwych i pospiesznych nieuków"; taka opinia, jak sądzę, nie była podyktowana nienawiścią do ludzi niskiego stanu, ale słusznym przekonaniem, że ciemiężeni, po zdobyciu władzy, kierują się przede wszystkim chęcią zawłaszczenia dóbr i odwetem, co prowadzi do anarchii (doświadczenia Rewolucji Francuskiej) albo terroru (późniejsza Rewolucja Październikowa; historia uczy, że najbardziej bezwzględne są walki bratobójcze i wojny domowe). Toteż Nietzsche zalecał „zgodę, zawieranie układów i przywrócenie zaufania" (Rozmaryn cytuje to zdanie z pracy Nietzschego *Wędrowiec i jego cień);* tamże Nietzsche wypowiada też następującą opinię: „Wyzyskiwanie robotnika było, jak to się teraz przyjmuje, głupotą, budowaniem rabunkowym kosztem przyszłości, niebezpieczeństwem społecznym. Obecnie ma się już niemal wojnę: i w każdym razie koszty utrzymania pokoju, zawierania umów i zdobycia zaufania będą bardzo wielkie, ponieważ głupota wyzyskiwaczy była bardzo wielka i długotrwała"[13]. Takie ewolucyjne przekształcanie struktury społecznej proponowane przez Nietzschego Rozmaryn traktuje jako chytre knowania przebiegłego teoretyka imperializmu, któ-

[13] F. Nietzsche: *Wędrowiec i jego cień.* Warszawa 1909-1910, s. 400.

rych celem było opóźnienie procesu przemian społecznych, albo jeszcze lepiej - w ogóle jego uniemożliwienie. Jednak wgląd w tekst Nietzschego przekonuje, że chodziło mu o taką ewolucję (z pominięciem rozwiązań skrajnych, siłowych) stosunków własnościowych, które doprowadzą do „uśrednienia" klasy posiadaczy i zniwelowania wielkich dysproporcji w tym względzie: „należy wycofać z rąk osób i towarzystw prywatnych wszystkie gałęzie przemysłu i handlu, sprzyjające gromadzeniu wielkich majętności, a mianowicie handel pieniędzmi - i uważać za niebezpieczeństwo publiczne zarówno tych, co posiadają za wiele, jak tych, co nie posiadają nic"[14]. Koncepcję monopolu państwowego w kluczowych dziedzinach gospodarki Stefan Rozmaryn uznał za szkodliwą i profaszystowską.

Co ciekawsze, Rozmaryn przytacza stanowisko niemieckiej socjaldemokracji z 1918 roku, ogłoszone w jej centralnym organie "Vorwarts": „Kto czuje się dynamitem, winien być spokrewniony z nami... I dlatego precz z rękami od spuścizny i ducha Nietzschego! Do nas on należy, a nie do was! " (s. 24). Mniej więcej w tych samych latach Anatolij Łunaczarski, krytyk literacki, historyk i teoretyk literatury pisał, że Nietzsche był dla niego uosobieniem romantycznego proroka socjalizmu i rewolucji[15]. Rozmaryn znał te interpretacje i owe próby ideowych identyfikacji, ale je pominął bądź zignorował, faworyzując deklaracje teoretyków faszystowskich składane w tej materii. Przykład ten dowodzi, jak wielką odpowiedzialność bierze na siebie uczony, moralista, mąż stanu, przywódca i każdy, kto pretenduje do roli „sternika dusz", i jak wiele ryzykuje, jeśli swojego programu nie wyłoży w sposób jednoznaczny i klarowny, uniemożliwiający nadużycia i błędne zapożyczenia. Problem w tym, że Nietzsche gardził „naukową jasnością", która jest wykładem stanowiska... bez stanowiska: tezy naukowo uzasadnione i precyzyjnie czytelne są bezosobowe, beznamiętne, sytuują się poza wartościami i nie angażują struktury emocjonalnej ich odbiorców. Każda bowiem wizja przyszłości - to program jeden z wielu, który z naukowym dowodzeniem ma niewiele wspólnego. Marksowi wydawało się, że stworzył taką naukową i precyzyjnie dopracowaną wizję przyszłego społeczeństwa, przekazaną potomnym w formule „socjalizmu naukowego". Stalin podjął próbę wprowadzenia jej w życie, próbę zakrojoną na szeroką skalę i bez względu na środki. W Polsce, pośród wielu gorliwych wyznawców tej wersji marksizmu, znalazł się także Stefan Rozmaryn, który własną książkę reklamował jako skuteczne narzędzie walki z wrogami demokracji, aż do ich całkowitej likwidacji. „Rozprawa niniejsza - pisał - przyczynić się ma do wykonania tego zadania, w dziedzinie problematyki społeczno-politycznej". Czy więc Stefan Roz-

[14] Tamże, s. 399.

[15] Pisałem o tym w opracowaniu *Filozofia współczesna w zarysie.* Warszawa 1966, s. 63.

maryn, pomawiając Nietzschego o propagowanie idei politycznego terroryzmu, nie pomylił osoby? Może więc do niego samego odnoszą się jego własne opinie o przebiegłej i słodko-zatrutej demagogii kierowanej do społeczeństwa, jakoby biorącej go w obronę przed wrogiem klasowym, a rzeczywiście szykującym mu niezwykle skuteczną formę zniewolenia? Można zasadnie domniemywać, że gdyby Nietzsche głosił swoje poglądy w czasach, w których swoje - głosił Stefan Rozmaryn, to nie byłoby żadnej między nimi polemiki wynikającej z propagowanego przez Lukácsa i Rozmaryna „światopoglądu demokratycznego", bo ich oponent zwyczajnie i po prostu przepadłby bez śladu. Zapewne jako „wróg klasowy" i zwolennik terroryzmu politycznego.

Nietzsche - jak zostało powiedziane - krytycznie odnosił się do rewolty sprokurowanej przez Komunę Paryską i ślepego odwetu popartego terrorem. Toteż Rozmaryn stwierdza: „Niechęć do ludu, obawa przed nim, a nawet wprost fizyczny wstręt do niego, przenika całą twórczość literacką i filozoficzną Nietzschego" (s. 27). A przecież nie trzeba być „prekursorem faszyzmu", by wiedzieć, że rozjuszony tłum, niezależnie od „składu osobowego" i statusu społecznego jego uczestników, jest niezwykle groźnym żywiołem kierującym się irracjonalnymi i niszczycielskimi motywami. Z takiej pogardy do rewolty zdesperowanego pospólstwa wypływa więc... „jego zaprzeczenie demokracji i idei równości politycznej" (s. 31). A taką pozycję Nietzschego na polu myśli politycznej potwierdza i ugruntowuje jego reakcyjne i awanturnicze stanowisko tyczące problemu prawdy i możliwości budowania tzw. „obiektywnej teorii naukowej". Stanowisko Nietzschego (jedno z wielu w obrębie tzw. nieklasycznych definicji prawdy; bo w istocie jest ta teoria szczególną odmianą pragmatyzmu) Rozmaryn nazwał „apologią świadomego kłamstwa i pozoru", zaś powiedzenie Nietzschego, iż „Wszystko jest dozwolone" -jest „bandyckim hasłem". A przecież Nietzsche, zwolennik relatywizmu poznawczego, rzecz wyjaśniał w sposób następujący: „(...) świat, niezależnie od naszego warunku, żeby w nim żyć, świat, którego nie sprowadziliśmy do swojego bytu, swojej logiki i przesądów psychologicznych, n i e istnieje jako świat «sam w sobie» jest to świat zasadniczo względny: zależnie od okoliczności z różnych punktów widzenia posiada różne oblicze "[16].

Stefan Rozmaryn następnie ujawnia, że Nietzsche nie tylko zakwestionował dotychczasowy sens kategorii przyczynowości (a przecież przed nim zrobili to także Hume i Kant; ten ostatni odmówił przyczynowości miana cechy obiektywnej przyrody, bo jest to - w jego teorii - aprioryczna katego-

[16] F. Nietzsche: *Wola mocy.* Warszawa 1909-1910, s. 336.

ria rozsądku), ale ponadto „odrzucał obiektywne istnienie świata w ogóle" (s. 40). Czyżby więc tzw. „wieczny powrót" realizował się w zaświatach?

Kolejnym grzechem Nietzschego było to, iż wątpił w istnienie postępu w dziejach ludzkości, co wyraził właśnie w idei wiecznego powrotu (z przekory jedynie zapytam: gdzież miejsce na postęp w dziejach ludzkości, skoro ona nie istnieje obiektywnie?). Ale przecież w ideę postępu wątpiło wielu myślicieli, a w naszych czasach, między innymi, dał temu dobitny wyraz Józef M. Bocheński[17]. Błąd Rozmaryna polega na tym, że *rozwój* uznaje on za fakt oczywisty, zatem skoro istnieje rozwój społeczeństwa ludzkiego, to siłą rzeczy - twierdzi - istnieje postęp. Kto kwestionuje postęp, kwestionuje rozwój, czyli jest osobnikiem niepoczytalnym. Błąd powyższy jest następstwem utożsamienia rozwoju z postępem (wiadomo, że rozwój np. choroby, rozwój produkcji materiałów i dóbr emitujących niebezpieczne dla człowieka i środowiska naturalnego substancje - nie jest żadnym postępem, nie mówiąc już o rozwoju struktur mafijnych i innych patologii społecznych naszych czasów). Natomiast to, co w teorii Nietzschego bliskie jest idei postępu, mianowicie postulat nieustannego przekraczania tego, co jest, ukryty pod kryptonimem „przezwyciężania człowieka", „lecącej strzały" czy „ducha wojennego" - został przez Rozmaryna odczytany jako pochwała agresji zbrojnej i rozbudzanie ducha militarnego ekspansjonizmu (s. 49-53).

Według Stefana Rozmaryna, Nietzsche w swoim programie społecznym domagał się „zabijania chorych" oraz „pochwalał szantaż i rabunek jako istotę i zasadę życia" (s. 55-56). Toteż w tej ocenie Nietzsche był nie tylko prekursorem ideologii faszystowskiej, ale szerzej: był „przejawem, i to stokrotnie spotęgowanym, wszystkich zbrodniczych cech prusactwa" (s. 78), czyli - jak twierdzi - apologetą masowych mordów, grabieży, ludobójstwa i barbarzyństwa (s. 79).

*

Równolegle z publikacją tekstów Lukácsa i książki Rozmaryna, w tygodniku „Odra" ukazał się tekst Pawła Kupke poświęcony rozliczaniu Nietzschego z faszyzmu[18]. Autor z niepokojem odnotował, że wielu pisarzy coraz częściej powołuje się na twórczość Nietzschego w sposób odmienny niż uczynili to ideologowie faszyzmu niemieckiego, traktując go jako „normalnego filozofa". A przecież grzechy Nietzschego - konstatuje Kupke - były ewidentne, należy je wskazać i podjąć stosowne kroki represyjne.

Otóż Nietzsche propagował hasło „przewartościowania wszystkich wartości" oraz napisał dzieło *Poza dobrem i złem,* czyli wystąpił przeciwko dotychczasowej moralności. Co więcej, wpłynął na moralność Niemców w ten

[17] Por.: J. M. Bocheński: *Przeciw humanizmowi.* W *Sens życia.* Kraków 1993.

[18] P. Kupke: *Nietzsche przed trybunałem denazyfikacyjnym.* „Odra" z 27. 07. 1947 r.

sposób, że wykazał, iż nie posiadają żadnej moralności, zatem wolno im było robić, co im się żywnie podobało. Zalecał więc brutalność czynów i brak litości dla słabszych czy pokonanych. Sokratesa traktował jako zwolennika demokracji, a ponieważ Sokratesem gardził jako tym, który nie kierował się chęcią rozwiązywania problemów, a tylko mnożeniem teoretycznych komplikacji (czyli mędrkowaniem w złym stylu), toteż demokrację Nietzsche uznał za wytwór chorego umysłu. Kwestionując tradycyjne pojęcie prawdy szerzył szkodliwą sofistykę w teorii poznania (słuszne i „prawdziwe" są te teorie, które przynoszą powodzenie, bez względu na ofiary i krzywdę innych), bo głosił pochwałę dowolności myślenia i działania, zatem także pasożytnictwa społecznego. Mając więc na uwadze biblijną sentencję „Po owocach ich poznacie je" - wartość filozofii Nietzschego jest taka sama, jak owoc, który zrodziła, czyli faszyzm i wszystkie jego następstwa. „Dlatego żadna obrona nie uchroni go przed banicją. Nie tylko dlatego nie wolno mu wejść na nowo w społeczeństwo świata, a zwłaszcza w społeczeństwo niemieckie, że był gorącym przeciwnikiem socjalizmu, który w zburzonej przez nietzscheański hitleryzm Europie, budować przyszedł lepszą przyszłość, ale także i dlatego, że świat, który tęskni za moralnością poznał jego zbrodniczą moralność, antysocjalistyczną, antychrześcijańską, antyludzką"[19].

Odgłosy. W sygnalizowanym tekście Lukácsa *O pokonaniu niemieckiej przeszłości* (1966) znajdujemy już wcześniej wypowiadane przez tego autora stanowisko, że wpływ filozofa na społeczeństwo nie musi dokonywać się bezpośrednio za sprawą jego dzieł. Ludzie, nawet jeśli nie znają tekstów autora, to i tak o ideach w nich zawartych dowiadują się z przekazów, polemik, publicystyki prasowej, interpretacji itp. Jednak przyznaje, że „skala interpretacji i transformacji jest rozległa: od właściwego uchwycenia tego, co istotne, po całkowite zniekształcenie"[20]. Jednak Lukács z uporem podtrzymuje swoje zdanie o trafnej i bez zniekształceń, faszystowskiej interpretacji pism Nietzschego: „Czyż jest naprawdę potwarzą wobec Nietzschego stwierdzenie, że Hitler i Himmler, Goebbels i Göring dla swych czynów - obiektywnie rzecz biorąc - w nietzscheańskim «wszystko jest wolno» odnaleźli duchowego i moralnego sprzymierzeńca? ". Takie stwierdzenie *jest* obrazą, bo tezę o nieograniczonej wolności kultura europejska znała od dawna, choćby pod postacią Protagorasowego hasła, iż *człowiek jest miarą wszystkiego, co jest i czego nie ma,* czy pod formułą nieograniczonej wolności jedynowładców (władza absolutna). Tyle, że Nietzsche dodał, iż nie każdy może i chce być taką „miarą".

[19] Tamże.

[20] G. Lukács: *O pokonaniu...,* o. cit.

Opinia o Nietzschem sformułowana przez Lukácsa i powtórzona przez Rozmaryna, „przylgnęła" do tego filozofa na długie lata, rzeczywiście przesądzając o jego „banicji": w uczelniach i instytutach badawczych nie zajmowano się jego myślą, nie powoływano się na nią, nie spierano się z nią - z obawy o szykany i restrykcje (np. typu administracyjnego w postaci rugowania z uczelni, czego, z nieco innych powodów, w latach pięćdziesiątych doświadczyło wielu polskich intelektualistów). Dopiero w okresie „odwilży politycznej", co prawda nie w treści książki, ale w *wykazie lektur zalecanych,* Marek Fritzhand umieścił dwie prace Nietzschego wydane u nas w 1907 roku: *Antychrysta* i *Wolę mocy*[21]. Helmut Gillner, jako uczestnik seminarium prowadzonego w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, pisał rozprawę doktorską na temat poglądów Nietzschego (ukończył ją w 1961 roku, chociaż w jej obronie przeszkodziła mu śmierć; zaś w 1965 ukazała się w formie książkowej pt. *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu).* Na fali odkryć Karla Schlechty publikowanych na Zachodzie, a związanych z rzekomym sfałszowaniem spuścizny po Nietzschem przez jego siostrę, rozpoczął się spór na ten temat, który zaowocował u nas publikacjami prasowymi (m. in. Jacek Susuł: *Nietzsche i fałszerze;* oraz Zygmunt Kubiak: *Filozof tragiczny.* „Tygodnik Powszechny" z 16 lutego 1958 roku) oraz książką Janusza Kuczyńskiego *Zmierzch mieszczaństwa* (1967)[22]. Spór ten, związany także z próbą rozliczenia niemieckich elit intelektualnych z poparcia udzielonego Hitlerowi, będzie przedmiotem osobnej analizy.

Warto też wspomnieć, że w t. XVII „Etyki" opublikowano tekst Karla Jaspersa z 1946 roku pt. *Problem winy,* zaś w 1970 roku ukazał się polski przekład książki Ericha Fromma z 1941 roku, pt. *Ucieczka od wolności.* Autorzy ci poddali skrupulatnej, historycznej analizie niemiecką mentalność oraz niemieckie i europejskie stosunki społeczno-ekonomiczne, ale nie myśl Nietzschego została tam wskazana jako ideowe źródło faszyzmu.

[21] Zob. M. Fritzhand: *Etyka a walka klas.* Warszawa 1957. Natomiast W. Tatarkiewicz w 3 t. swojej *Historii filozofii* z 1931 r. (która w omawianym okresie miała trzy wydania: w latach 1947, 1949 i 1958) słusznie napisał, że niemiecka partia narodowosocjalistyczna „(...) może wyrosła na skutek jego lektury, ale nie na skutek jej rozumienia".

[22] Abstrahując w tym miejscu od dyskusyjnej interpretacji Nietzscheańskiej idei nadczłowieka, J. Kuczyński trafnie ocenił dywagacje „ortodoksyjnych marksistów" będące przedmiotem powyższego przeglądu: „Niestety, interpretacje te są przede wszystkim odpowiedzią na określone recepcje i zastosowania nietzscheanizmu, a nie dotyczą teoretyczno-filozoficznego aspektu zagadnienia" (J. Kuczyński: *Zmierzch mieszczaństwa.* Warszawa 1967, s. 465).

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE,
Vol. 23 1997 PRZEGLĄDY

ANDRZEJ ŁUKASIK
UMCS w Lublinie

SELEKTYWNY SUBIEKTYWIZM
SIR ARTHURA STANLEY'A EDDINGTONA

> Ponieważ większość ludzi ma, prawdopodobnie, wrażenie, iż Rutheford odkrył jądro atomowe, jestem rzecznikiem poglądu, że on je zrobił.
>
> *A. S. Eddington*

1. Wstęp. Filozofię fizyki wybitnego angielskiego astronoma i fizyka, sir Arthura Stanley'a Eddingtona (1882-1994) zalicza się zwykle do stanowisk subiektywistycznych *resp.* antyrealistycznych. Czesław Białobrzeski, analizując w pracy *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego* różne interpretacje mechaniki kwantowej, określa je wręcz jako skrajne: „Najbardziej radykalne stanowisko w kierunku subiektywizmu zajął Eddington, który nazwał swą filozofię 'selektywnym subiektywizmem'. Jest on zdania, że podstawowe prawa fizyki mają pochodzenie subiektywne, są wynikiem natury umysłu ludzkiego, skutkiem czego mogą one być wywnioskowane *a priori,* niezależnie od doświadczenia, i mają cechę konieczności"[1].

Jednak opinia Białobrzeskiego, że w wywodach Eddingtona „tkwi nieuleczalna paradoksalność z racji odsunięcia na drugi plan roli doświadczenia w fizyce, czego fizyk nie może zaakceptować"[2], nie wydaje się słuszna. Ponadto prezentacja stanowiska Eddingtona jest w polskiej literaturze filozoficznej nader fragmentaryczna i nie pozwala na całościowe uchwycenie jego myśli.

Celem niniejszej pracy jest rekonstrukcja i analiza filozofii fizyki Eddingtona ze szczegółowym uwzględnieniem poglądu na zagadnienia obiektywności poznania i ontologiczny status przedmiotów fizyki. Zrozumienie tej interpretacji jest jednak możliwe dopiero po rozważeniu pojmowania przez Eddingtona fundamentalnych kwestii epistemologicznych, a mianowicie pytania o charakter materiału źródłowego, jakim dysponuje przyrodnik w badaniu świata.

[1] Cz. Białobrzeski: *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego.* Warszawa 1984, s. 299.

[2] Ibid.: s. 299-300.

2. Epistemologiczne podstawy naukowego obrazu świata. Pogląd Eddingtona na epistemologiczne podstawy naukowych teorii świata jest - jak na fizyka - dość osobliwy. W opozycji do większości przyrodników, dla których tezy epistemologiczne stanowią konsekwencje namysłu nad rezultatami empirycznych nauk szczegółowych, stanowisko Eddingtona można umieścić w ramach filozofii *cogito* Kartezjusza. Jak wiadomo, jej zasadniczym składnikiem jest poszukiwanie fundamentu wszelkiej wiedzy o świadomości poznającego podmiotu. Immanentne treści świadomości stanowią tu „zasadniczo niepowątpiewalne" dane i absolutny punkt wyjścia w filozofii, a przedmioty uświadamiane traktowane są jako korelaty świadomości[3]. Podobnie Eddington twierdzi, że nasz umysł jest pierwszą i najbardziej bezpośrednią rzeczą w naszych przeżyciach, wszystko inne - to odległe wnioski. „Jeśli mogę podlegać złudzeniu w sprawie dotyczącej tego, co wiem bezpośrednio - a mianowicie natury tej istoty, którą ja sam jestem - trudno wówczas dostrzec, gdzie w ogóle należy szukać zasługującego na zaufanie początku wiedzy".

Subiektywny punkt wyjścia jest, zdaniem Eddingtona, wspólny zarówno dla badań naukowych jak i filozoficznych. Dociekania filozoficzne zmierzają jednak do poznania istoty rzeczy, która dla nauki pozostaje na zawsze zakryta. Stwierdza on, że przedmiotem wiedzy przyrodniczej jest *ex definitione* świat zewnętrzny - transcendentny wobec świadomości poznającego podmiotu. Natomiast to, co bezpośrednio dane umysłowi, jest immanentnym przedmiotem świadomości[5]. Jedynym zaś środkiem łączności między świadomością a światem zewnętrznym są wrażenia zmysłowe. Zadanie fizyki polega więc - jak ogólnie rzecz ujmuje Eddington - na zdobywaniu wiedzy o przedmiotach zewnętrznych za pośrednictwem zmysłów[6].

Należy jednak podkreślić, że - w ujęciu Eddingtona - danych zmysłowych nie można w żadnym wypadku pojmować jako „odzwierciedlenia" rzeczywistości". Chociaż wiedza przyrodnicza odnosi się do sfery przedmiotowej różnej od treści świadomości, to jednak świat zewnętrzny jest zawsze poznawany pośrednio, jest konstrukcją pojęciową wywnioskowaną z danych świadomości. Epistemologiczny realizm popełnia „błąd człowieka, który myśli, otrzymując telegram, że pismo na nim jest własnoręcznym pismem

[3] Por. np.: M. Hempoliński: *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków. Warszawa* 1989. s. 58.

[4] A. S. Eddington: *Nauka o nowych drogach.* Kraków 1938, s. 94.

[5] Problem bezpośredniości i pośredniości poznania podniesiony został w filozofii współczesnej przez W. Hamiltona w postaci dystynkcji pojęciowej „prezentacjonizm-reprezentacjonizm". Por.: J. Dębowski: *Sir W. Hamiltona koncepcja wiedzy bezpośredniej i pośredniej.* "Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", Lublin 1993, vol. XVII, nr 8, s. 99-118.

[6] Por.: A. S. Eddington: *Nauka na nowych drogach.* Op. cit., s. 6-7.

nadawcy”[7]. Wnioskowanie o strukturze świata fizycznego jest zmediatyzowane przez symboliczne konstrukcje matematyczne i przebiega zawsze od danych świadomości do świata zewnętrznego, co stanowi dokładne odwrócenie porządku genetycznego - informację przynoszą nam oddziaływania przedmiotów świata zewnętrznego na zmysły. Zachodzi zatem trojaka odpowiedniość: 1. Wyobrażenie znajdujące się w umyśle; 2. Zespół wskazań przyrządów stanowiących przedmiot badań nauk fizykalnych; 3. Przedmiot w świecie zewnętrznym, którego istota jest metodami naukowymi niepoznawalna[8].

Nasza wiedza przyrodnicza ma formę opisu świata - świat tak opisany jest „światem fizycznym”. *Ex definitione* posiada on dwie fundamentalne cechy, mianowicie **zewnętrzność** i **prawidłowość.** Trzecim istotnym założeniem umożliwiającym konstrukcję spójnego obrazu świata fizycznego jest **intersubiektywna komunikowalność** rezultatów doświadczeń zmysłowych poszczególnych przedmiotów[9]. Założenia zewnętrzności, prawidłowości i intersubiektywności są - zdaniem Eddingtona - koniecznymi i wystarczającymi epistemologicznymi założeniami przyrodoznawstwa. Wszelkie założenia metafizyczne są dowolne i niekonieczne.

Stanowisko Eddingtona jest więc fenomenalizmem epistemologicznym i jednocześnie zdecydowanym antyredukcjonizmem. Fenomenalizm ten można określić jako strukturalistyczny *(konstruktywistyczny),* bo, w przeciwieństwie do subiektywno-empirystycznego fenomenalizmu Hume’a i Berkeleya, fenomen - przedmiot wiedzy przyrodniczej jest, co prawda, konstrukcją podmiotu, ale **konstrukcją reprezentującą strukturalne własności świata przedmiotowego,** nie utożsamianą z treścią przeżyć psychicznych podmiotu. Antyredukcjonizm zaś przejawia się w tym, że nauki przyrodnicze nie wyczerpują całości możliwej wiedzy. Dotyczą one jedynie tego, co da się wywnioskować z danych świadomości na podstawie wrażeń zmysłowych za pomocą metod matematycznych.

Przyjęcie powyższych założeń ma uchronić wiedzę przyrodniczą od „metafizycznego skażenia”. Podkreślić wszak trzeba, że Eddington bynajmniej nie podziela neopozytywistycznej deprecjacji metafizyki jako takiej i utrzy-

[7] Ibid.: s. 4.

[8] Por.: A. S. Eddington: *Nowe oblicze natury.* Warszawa 1934, s. 235.

[9] Oczywiście z immanentystycznego punktu wyjścia w filozofii wynikają znane problemy transcendencji i mostu epistemologicznego. Możliwość wiedzy intersubiektywnej również wymagałaby osobnego uzasadnienia, podczas gdy u Eddingtona jest ona po prostu założona. Problem zostaje wręcz zbagatelizowany: „te świadomości, które się z sobą zgadzają, stanowią wystarczającą większość, aby zamknąć przeciwników w szpitalach dla obłąkanych” (A. S. Eddington: *Nowe oblicze natury.* Op. cit., s. 246).

muje nawet, że bezpośrednia wiedza o istocie rzeczy jest możliwa, chociaż nie przy użyciu metod matematycznego przyrodoznawstwa[10].

3. Fizyka a świat potocznego doświadczenia. Między „światem życia codziennego" a „światem fizyki" zachodzi istotna różnica. Na treść pierwszego składają się „rzeczy", „substancje" mające cechę rozciągłości, jego przedmioty są czymś „materialnym", są w nim barwy, zapachy *etc.* Drugi świat, świat fizyki, to próżnia, chaotyczny ruch atomów, kwanty działania, nieoznaczoność... W tym obrazie świata nie ma miejsca na kategorie odnoszące się do treści wrażeń zmysłowych. Dokonując sławnego porównania obrazu zwykłego stołu, według doświadczenia potocznego i według współczesnej fizyki, Eddington nie znajduje w nich w zasadzie żadnych wspólnych treści. Różnica ta nie polega jednak na tym, że przedmioty fizyki mają charakter hipotetyczny, *resp.* „przedmiotów teoretycznych", w przeciwieństwie do rzeczy realnych. Niekiedy przeciwstawia się przedmioty fizyki teoretycznej przedmiotom bezpośredniego doświadczenia, twierdząc jednocześnie, że te pierwsze są jedynie wysoce abstrakcyjnymi konstrukcjami fizyki matematycznej (dotyczy to głównie przedmiotów mechaniki kwantowej), te drugie natomiast, czymś „rzeczywiście istniejącym"[11]. Według Eddingtona, przeciwstawienie takie nie ma żadnych podstaw, być może poza pewnym przyzwyczajeniem. „Zewnętrzny świat fizyki jest światem zaludnionym przez wnioski. Znane nam z życia codziennego przedmioty, z którymi wciąż mamy do czynienia, są dokładnie w tej samej mierze wnioskami, co i odległa gwiazda, o której istnieniu wnioskujemy z obrazu na kliszy fotograficznej, czy też 'nie wykryta jeszcze' planeta, wywnioskowana z nieprawidłowości w ruchach Urana"[12].

W obydwu przypadkach mamy do czynienia z przedmiotami wywnioskowanymi z danych świadomości, dostarczonych jej przez wrażenia zmysłowe. Wszak podobieństwo dotyczące statusu ontologicznego przedmiotów świata codziennego i fizyki matematycznej związane jest z zasadniczą różnicą jeśli chodzi o ich jakościowe uposażenie. Omylność percepcji zmysłowej po-

[10] „Prowadzi to - pisze Eddington - do perspektywy, w której świetle człowiek nie sprowadza się wyłącznie do kłębka wrażeń zmysłowych, lecz posiada świadomość celu i odpowiedzialności, które znajdują się na wyższej płaszczyźnie niż świat zewnętrzny. Z tej perspektywy dostrzegamy świat duchowy równoległy do fizycznego. Doświadczenie - to znaczy, Ja wraz z otoczeniem - obejmuje więcej, niż może ująć świat fizyczny, ograniczony do zespołu symboli metrycznych" (A. S. Eddington: *Nowe oblicze...,* op. cit., s. 266).

[11] Por. np.: P. Zeidler: *Spór o status poznawczy teorii. W obronie antyrealistycznego wizerunku nauki.* Poznań 1993; P. Giza: *Realizm lana Hackinga a konstruktywny empiryzm Bas C. van Fraassena.* Lublin 1990; D. Sobczyńska, P. Zeidler (red.): *Nowy eksperymentalizm. teoretycyzm, reprezentacja.* Poznań 1994.

[12] A. S. Eddington: *Nauka na nowych drogach.* Op. cit., s. 96.

woduje, że w fizyce dąży się do zastąpienia terminów odnoszących się do jakości zmysłowych pojęciami posiadającymi ścisłą definicję i jednoznaczny sens operacyjny. Każda wielkość fizyczna określana jest jako wynik odpowiedniego pomiaru i zestawu operacji matematycznych, przez co zyskuje charakterystykę ilościową. Odniesienie tych wielkości do bezpośredniego doświadczenia zmysłowego następuje w ten sposób, że pomiar zawsze kończy się pewnym wrażeniem zmysłowym. Nawet jeśli przyrządy są samopiszące, musimy skorzystać z naszych zmysłów, aby odczytać zapisy[13].

Własności przedmiotów świata fizycznego posiadają niejako z definicji cechę mierzalności. Eddington podkreśla przy tym doniosłość postulatu operacjonistycznego, zastosowanego po raz pierwszy przez Einsteina przy analizie pojęcia równoczesności. Nakłada on warunek, by cechy przedmiotów fizycznych określać zgodnie ze sposobem, w jaki je faktycznie rozpoznajemy, „a nie według jakiegoś znaczenia metafizycznego, któreśmy z nimi jakoś poprzednio wiązali”[14].

Pojęcie „przedmiotu fizycznego” zostaje w ten sposób zredukowane do pewnych wskazań przyrządów pomiarowych i odpowiednich równań. Świat fizyczny uzyskuje status czysto symbolicznej konstrukcji, a związane z nim wyobrażenia zmysłowe są już interpretacją, która nie należy do dziedziny fizyki. I to - podkreśla Eddington - na ogół błędną interpretacją polegającą na przenoszeniu do fizycznego obrazu świata wyobrażeń zaczerpniętych z doświadczenia potocznego. „Całość przedmiotu nauk ścisłych składa się ze wskazań przyrządów i podobnych danych. [...] Obserwacja przybliżonej koincydencji wskazówki z pewną podziałką skali może być uogólniona tak, aby objąć obserwację dowolnej koincydencji - lub, jak to się wyraża w języku ogólnej teorii względności, obserwację dowolnego przecięcia się linii świata. Istotna jest rzecz następująca: jakkolwiek wydaje się nam, że posiadamy bardzo określone wyobrażenia o przedmiotach świata zewnętrznego, wyobrażenia te nie wchodzą do nauk ścisłych. Zanim nauka ścisła może się zabrać do zagadnienia, przedmioty, które w nim występują, należy zastąpić przez wielkości, przedstawiające wyniki pomiarów fizycznych”[15].

Fizyka w interpretacji Eddingtona jest w pewnym sensie nauką „strukturalistyczną”, to znaczy: fizyczny obraz świata prezentuje pustą treściowo formę *resp.* strukturę tego, co może być wydedukowane na podstawie doświadczenia zmysłowego. Choć umysł nasz domaga się wypełnienia tej formy konkretną treścią, interpretacji symboli formalizmu, interpretacja ta nie jest już dla Eddingtona sprawą fizyki i jest w pewnej mierze dowolna. „Ilekroć

[13] Ibid.: s. 3.

[14] A. S. Eddington: Nowe oblicze..., op. cit., s. 236.

[15] Ibid.: s. 234.

stwierdzamy własności jakiegoś ciała w terminach wielkości fizycznych, komunikujemy wiedzę, dotyczącą reakcji różnych przedmiotów mierniczych na obecność tego ciała i nic poza tym”[16].

4. Fizyka a rzeczywistość obiektywna. Teza o czysto symbolicznym charakterze przedmiotów fizyki powoduje pytanie o relację między światem fizyki a tym, co się zwykło nazywać w filozofii „rzeczywistością obiektywną”. Powstaje również pytanie: czy na gruncie koncepcji Eddingtona można w ogóle mówić o obiektywności poznania przyrodniczego? Eddington odróżnia obiektywne i subiektywne elementy w podstawach wiedzy przyrodniczej w następujący sposób: „Czysto obiektywne źródła obiektywnego elementu w naszej wiedzy doświadczalnej [...] są to życie, świadomość, duch. Dochodzimy do stanowiska filozofii idealistycznej w przeciwieństwie do materializmu. Światem czysto obiektywnym jest świat duchowy: świat materialny jest subiektywny w sensie selektywnego subiektywizmu”[1] .

Na podstawie prac Eddingtona trudno jednoznacznie ustalić, co oznacza pojęcie „materiału duchowego”. Wprawdzie pisze on, iż „materiał duchowy - to zbiorowisko relacji i ich członów, tworzących materiał budowlany dla świata fizycznego”[18], ale z kontekstu podobnych wypowiedzi zdaje się wynikać jedynie to, że chodzi o podkreślenie czysto symbolicznego i abstrakcyjnego charakteru przedmiotów fizycznych. Symbole te, zdefiniowane na podstawie rezultatów pomiarów i formalizmu matematycznego, zastępują w fizycznym obrazie świata przedmioty znane z codziennego doświadczenia. Przedmiot fizyczny utożsamia więc Eddington z idealnym modelem, bezpośrednim przedmiotem poznania fizyki czyniąc matematyczny model. Adekwatność tego modelu pojmuje się nie jako prawdziwość w sensie klasycznej definicji prawdy, czyli adekwatność o rzeczywistości obiektywnej, ale jako adekwatność empiryczną. Model jest adekwatny, jeśli prowadzi do prawidłowego opisu rezultatów doświadczenia. Jako przedmiot skonstruowany, przedmiot fizyczny w powyższym rozumieniu nie ma bytu autonomicznego.

Poznanie przyrodnicze ujmuje strukturę badanych rzeczy, a ściślej - strukturę pewnego zbioru operacji, która jest niezależna od ich wewnętrznej natury (istoty) stanowiącej przedmiot badań filozoficznych (metafizyki). „Sposób, w jaki sprzęgają się ze sobą operacje, nie zaś ich natura, decyduje o tych objawach świata zewnętrznego, które mogą działać na nasze zmysły. Jest to według dzisiejszego poglądu na świat podstawowa zasada filozofii nauki”[19].

[16] Ibid.: s. 238.

[17] Tegoż: *The Philosophy of Physical Science.* Cambridge 1939, s. 69.

[18] Tegoż: *Nowe oblicze...,* op. cit., s. 257.

[19] Tegoż: *Nauka na nowych drogach.* Op. cit., s. 276.

Agnostycyzm wobec „rzeczy w sobie" oznacza, że kiedy twierdzimy, iż np. mechanika kwantowa odpowiada głębszemu poziomowi pojęć, nie należy tego rozumieć jako przypuszczenie, że zbliża nas ona do poznania istoty rzeczy, czy też obiektywnego świata stanowiącego podłoże zjawisk. Poznanie jest w równym stopniu uwarunkowane przez budowę świata obiektywnego, jak i przez sposób, w jaki je poznajemy.

Jeżeli założyć, że punktem wyjścia jakichkolwiek badań - tak przyrodniczych jak i filozoficznych - może być jedynie świadomość indywidualnego podmiotu, wówczas problem odróżnienia tego, co „istnieje rzeczywiście" od tego, co „jest jedynie złudzeniem" pojawia się, gdy rozważyć społeczny kontekst badań naukowych - powstaje zagadnienie intersubiektywności. Eddington podkreśla, iż pogląd na status teorii fizycznych nie prowadzi do „czystego subiektywizmu" (przez co rozumie najprawdopodobniej subiektywny idealizm metafizyczny *esse-percipi).* Z naciskiem podkreśla on, że świat zewnętrzny opisywany przez fizykę istnieje rzeczywiście[20]. Wszelako wyjaśnić należy, co - zdaniem Eddingtona - fizyk rozumie pod pojęciem „istnieje rzeczywiście". „Według mego zdania wszelkie pojęcia, jakie posiadam o istnieniu wywodzą się z faktu mego własnego istnienia, tak że moje istnienie jest tautologicznym następstwem dowolnej definicji, jaką bym chciał przyjąć"[21].

Zewnętrzny świat fizyki jest zespoleniem treści wspólnych wszystkim świadomościom indywidualnym (warunek intersubiektywności). Jeżeli przyjmiemy, że zespolenie to zostało wykonane poprawnie, „możemy nazwać rzeczywistym świat zewnętrzny i wszystko, co w nim występuje, bez większych skrupułów"[22]. Jeśli przyrodnik twierdzi o czymś w świecie zewnętrznym, że Jest rzeczywiste" i że „istnieje", wyraża tylko swoje przekonanie, że konstrukcja obrazu świata została wykonana poprawnie, że nie jest rezultatem błędu w procesie syntezy, że nie jest to halucynacja odpowiadająca tylko jednej indywidualnej świadomości, ani też niezupełne ujęcie, które obejmuje pewne stanowiska, a przeczy innym. „Nie mamy bowiem żadnego wyobrażenia o tym, na czym jakaś inna ewentualna kwalifikacja do istnienia mogłaby polegać, ani też w jaki sposób powaga świata mogłaby wzrosnąć przez zadośćuczynienie jakiemuś ewentualnemu testowi"[23].

Dodawanie do pojęcia przedmiotu fizycznego epitetu „rzeczywisty" może, co najwyżej, wyrażać jakieś nastawienie emocjonalne i nie ma żadnej wartości poznawczej, tym bardziej nie ma podstaw odróżnienie „przed-

[20] Por.: Ibid.: s. 27.

[21] Ibid.: s. 26.

[22] Eddington na poły żartobliwie dodaje: E. & O. E. *(errors and omissions exempted).*

[23] Ibid.: s. 264.

miotów teoretycznych" i „przedmiotów rzeczywistych". W fizyce bowiem można podać „chłodną naukową definicję rzeczywistości, wolną od wszelkiej sentymentalnej mistyfikacji"[24].

Eddington pisze, że „umysł ludzki rozwija określoną selektywną działalność, a ponieważ fizyka traktuje o tym, co jest poznawalne przez umysł, zatem przedmiot jej musiał przejść ten sam proces wyboru, który zresztą pozostawił na nim wyraźne ślady"[25]. Przedmioty świata fizycznego posiadają pewne właściwości dzięki sposobowi, w jaki zostały skonstruowane, inne zaś, dzięki temu, że własności te zostały postulowane. Fizyczny obraz świata jest zatem pochodny wobec metod stosowanych w jego konstrukcji, głównie matematycznej metody aksjomatyczno-dedukcyjnej. Na przykład, pojęcie ciągłości ruchu jest bezpośrednią konsekwencją zastosowania równań różniczkowych zwyczajnych do jego opisu, determinizm praw fizyki wynika zaś z „determinizmu lF matematycznej metody wnioskowania. Większość cech fizycznego obrazu świata można by nawet wywnioskować badając nie świat, lecz metody pracy fizyków.

Przedmiotom fizycznym nie można więc przypisać istnienia obiektywnego - absolutnie niezależnego od świadomości poznającego podmiotu. Wprost przeciwnie! Na pytanie, czy coś jest rzeczywiste, można odpowiedzieć jedynie: czy wywołane przez to zakłócenie mózgu przechodzi do jakiejś świadomości[26]. „Uznajemy, że świat fizyczny jest całkowicie abstrakcyjny i „nierzeczywisty", jeżeli pominąć jego związek z świadomością. Dzięki temu, przywracamy świadomości jej podstawową rolę, zamiast traktować ją jako nieistotną komplikację, znalezioną okolicznościowo wśród przyrody nieorganicznej w późnym stadium historii ewolucji"[27].

Rzeczy, które moglibyśmy zbudować, choć tego nie zrobiliśmy, „istnieją równie dobrze, jak te które zbudowaliśmy"[28]. Są one rezultatem selektywnej działalności umysłu, tak teoretycznej, jak eksperymentalnej, wyboru z nieskończenie złożonego i skomplikowanego tworu, jakim jest wszechświat. Umysł ludzki, dzięki swej skłonności do wyboru włożył proces natury w ramy praw, których charakter w znacznym zakresie zawdzięczamy dowolności wyboru. Przy odkrywaniu tego systemu praw człowiek „otrzymuje jakby od Natury, co w niej sam umieścił". Tezy powyższe utrzymane są niewątpliwie w duchu Kantowskim. W przeciwieństwie jednak do Kanta, dla którego for-

[24] Ibid.: s. 261.

[25] Ibid.: s. 245.

[26] Ibid.: s. 245-246.

[27] Ibid.: s. 307.

[28] Ibid.: s. 224.

[29] Ibid.: s. 226.

my i kategorie poznania miały charakter absolutny, Eddington uznaje dynamiczny i historyczny charakter poznania naukowego. Formy, w które umysł ujmuje doświadczenie, traktuje zatem jako historycznie zmienne pojęcia przyrodoznawstwa. W fizyce zaś nie ma pojęć absolutnie pierwotnych, danych jako absolutne *a priori.* Każde pojęcie uzyskuje sens w powiązaniu z innymi, tworząc sieć wzajemnie powiązanych ze sobą pojęć, tak że znaczenie jakiegoś terminu można rozpoznać jedynie w kontekście całości, a całość określa sens pojęć poszczególnych"[30].

Często symboliczny charakter fizycznego obrazu świata oznacza, że każda ontologia jest ontologią postulowaną, struktura przypisywana przez nas światu fizycznemu jest w pewnej mierze dowolna. Istotne jest jedynie to, aby - zgodnie z zasadą względności Einsteina - była ona niezmienna względem dowolnej transformacji układu współrzędnych. „W ten sam sposób wyrzekając się powziętych z góry poglądów nie możemy wyróżnić żadnego spośród tych rozmaitych możliwych systemów struktury świata zewnętrznego, które prowadzą do tego samego następstwa po sobie impulsów, drażniących zakończenia ludzkich nerwów"[31].

Tak więc obraz wszechświata konstruowany na podstawie pojęć fizycznych nie jest - zdaniem Eddingtona - identyczny z tym, co w filozofii określa się jako „rzeczywistość obiektywną". „Gdy się nad tym bliżej zastanowimy, nie widzimy nawet powodu, dlaczego miałoby tak być. Zadanie fizyki naukowej polega na odsłanianiu schematu rekurrencji w zespole wrażeń zmysłowych istot obdarzonych świadomością. Widzieliśmy, że wszechświat, stanowiący rozwiązanie tego zagadnienia, z konieczności musi posiadać cechy prawidłowości i zewnętrzności, nie było jednak mowy o jego obiektywności"[32]. *Onus probandi* polega tedy - sądzi Eddington - na tych, którzy zakładają obiektywność poznania przyrodniczego.

5. Zagadnienie obserwatora: fizyka klasyczna a kwantowa. Fizyczny obraz świata nie powinien zawierać żadnych wielkości nieobserwowalnych, a jednocześnie jak najwięcej aktualnie nieobserwowanych. Kategoria obserwatora, o którą kruszą kopie filozofowie i fizycy rozważający filozoficzne aspekty mechaniki kwantowej, pełni w filozofii Eddingtona rolę takiego potencjalnego podmiotu poznającego, potencjalnego „spełniacza" aktów świadomościowych, w oparciu o które zdefiniowane są wszystkie pojęcia wchodzące w skład fizycznego obrazu świata, łącznie z pojęciem istnienia.

[30] Por.: A. S. Eddington: *Czy Wszechświat się rozszerza?* Warszawa 1936, s. 145.

[31] Idem: *Nauka na nowych drogach.* Op. cit., s. 19.

[32] Ibid.: s. 47.

Fizyka w dążeniu do uzyskania jednolitego obrazu świata zewnętrznego kładzie nacisk na ograniczenie ilości danych zmysłowych koniecznych do jego konstrukcji, przez co czyni go coraz bardziej **uniwersalnym i niezależnym od wyposażenia zmysłowego konkretnego podmiotu poznającego.** Dlatego też „obserwator" staje się skrajnie uproszczonym modelem wszelkiego możliwego podmiotu poznającego zdobywającego wiedzę o świecie na podstawie doświadczenia zmysłowego. Eddington opisuje go następująco: „Posiada on jedno tylko oko (jedyny jego organ zmysłowy), które jest ślepe na barwy. Potrafi on rozróżnić jedynie odcienie: jasność i ciemność, tak że świat ma dlań wygląd rysunku czarnobiałego. Wrażliwa część siatkówki jego oka jest tak ograniczona, że w każdej chwili może on patrzeć w jednym tylko kierunku"[33]. Taki obserwator jest chyba rzeczywiście najprostszym modelem podmiotu poznającego mogącego mieć zmysłowy kontakt ze światem, i w ten sposób wyzbyty jest z jakichkolwiek cech antropomorficznych. Temu celowi służy zarówno skrajna idealizacja obserwatora, jak i postulat eliminacji z języka fizyki wszelkich terminów, z którymi stowarzyszone są jakieś wyobrażenia zmysłowe potocznego doświadczenia. Obserwator pełni jednak doniosłą funkcję, bowiem jeżeli nie potrafimy go o czymś przekonać, to „nie mamy prawa upierać się przy tym"[34]. *De facto* jest to klasa nieskończenie wielu obserwatorów wirtualnych, zapewniających obrazowi świata fizycznego ciągłość i prawidłowość oraz niezależność własności fizycznych od faktycznie dokonywanych obserwacji.

Tak przynajmniej rzecz się przedstawia dla nauki klasycznej. Zdaniem Eddingtona jednak, wyżej naszkocowanej filozofii nie da się już zastosować do sytuacji poznawczej w dziedzinie mechaniki kwantowej. Księżyc istnieje, gdy nikt na niego nie patrzy, lecz z elektronem jest inaczej[35]. Zmiana naszych poglądów na poznawalność świata i konieczność wypracowania nowej epistemologii - jeżeli ma ona być adekwatna do faktycznego stanu w naukach przyrodniczych - związana jest przede wszystkim z zasadą nieoznaczoności Heisenberga i specyfiką opisu mikroświata w mechanice kwantowej. Eddington utrzymuje przy tym, że mechanika kwantowa zmusza nas do uznania, iż wiedza o świecie zawiera znacznie więcej elementu subiektywnego niż sądzono dotychczas.

Na obraz świata fizyki klasycznej składały się cząstki materii, czas, przestrzeń, siły i promieniowanie elektromagnetyczne. Mechanizm świata opisywały deterministyczne równania różniczkowe. Mechanika kwantowa podważyła adekwatność takiego obrazu świata na poziomie atomowym. Nie

[33] Ibid.: s. 13.

[34] Ibid.: s. 14.

[35] Por.: A. S. Eddingron: *Nowe oblicze...,* op. cit, s. 211.

możemy już twierdzić, że według pojęć fizyki zawartość wszechświata składa się z pewnej liczby cząstek oraz z fal promieniowania: „Nie ma celu przypisywanie światu pewnej zawartości bez podania praw, które nią rządzą, nie potrafilibyśmy zaś sformułować systemu praw opartego na takim założeniu”[36].

W interpretacji mechaniki kwantowej Eddington podziela stanowisko kopenhaskiej interpretacji Bohra-Heisenberga. Zgodnie z nią funkcja ψ (w obecnie używanej terminologii - wektor stanu | ψ>) stanowi zupełny opis układu kwantowomechanicznego. Funkcja ψ ma matematyczną postać funkcji falowej, ale określana jest jako fala nie w przestrzeni fizycznej, lecz w abstrakcyjnej przestrzeni Hilberta. Jedynie przypadkiem - podkreśla Eddington - najwcześniejsze zagadnienia z dziedziny mechaniki kwantowej, posiadały ścisły związek z przestrzenią fizyczną. W ten sposób mieszano niekiedy „fale mechaniki kwantowej” np. z falami elektromagnetycznymi, co stwarzało pozór ich obiektywnej realności. Zdaniem Eddingtona, należy je interpretować wyłącznie jako **fale prawdopodobieństwa.** Znajomość wektora stanu |ψ> pozwala obliczyć prawdopodobieństwo tego, że w wyniku pomiaru otrzymamy określone wartości mierzonych wielkości fizycznych.

Probabilistyczny charakter kwantomechanicznych przepowiedni ma istotny wpływ na Eddingtona rozumienie realności fizycznej. Pojawia się tu naturalne pytanie o interpretację samego pojęcia prawdopodobieństwa. W rozumieniu Eddingtona pojęcie prawdopodobieństwa nie odnosi się do pojedynczego zdarzenia, ale do określonej klasy zdarzeń. Przyjmuje on częstościową interpretację prawdopodobieństwa. O prawdopodobieństwie indywidualnego zdarzenia mówimy, gdy wielkość liczbową przynależną do klasy zdarzeń, a mianowicie właśnie częstość względną „przenosimy słownie na jakiś indywidualny element tej klasy i zmieniamy jej nazwę na prawdopodobieństwo”[37].

Określając prawdopodobieństwo jakiegoś zdarzenia, musimy najpierw poczynić pewne założenia dotyczące rozpatrywanej klasy zdarzeń. To, jakie założenia sformułujemy, zależy od posiadanej przez nas wiedzy i w ten sposób prawdopodobieństwo jest zawsze względne, opiera się na posiadanej wiedzy lub przypuszczeniach, i Eddington podkreśla, że „nie istnieje prawdopodobieństwo *a priori,* przywiązane w sensie metafizycznym do rzeczy samych w sobie, to znaczy prawdopodobieństwo odpowiadające zupełnej niewiedzy”[38]. Wydzielenie obiektu, stanowiącego przedmiot badań przyrod-

[36] A. S. Eddington: *Nauka...,* op. cit., s. 46.

[37] Ibid.: s. 120.

[38] Ibid.: s. 141.

niczych jest aktem selekcji, która zależy od posiadanej przez nas informacji i w tym sensie jest subiektywna[39].

Wynika stąd, że jeśli pojęcie prawdopodobieństwa, bez odniesienia do podmiotu poznającego *resp.* obserwatora traci w ogóle sens, a podstawowe prawa mechaniki kwantowej mają właśnie charakter probalilistyczny, to prawa te zawierają z konieczności pewien element subiektywny (podmiotowy) w postaci wiedzy, jaką obserwator ma o obserwowanym układzie. Tak też twierdzi Eddington: „Powinniśmy zatem powiedzieć, że według panujących poglądów zawartość wszechświata składa się nie z cząstek, lecz z fal ψ. Jednocześnie jednak musimy zdawać sobie sprawę z tego, że wszechświat złożony z fal ty zawiera z konieczności dużo elementu subiektywnego"[40].

6. Zasada nieoznaczoności i granice wiedzy. Często twierdzi się, że niemożliwość jednoczesnego określenia wielkości komplementarnych (na przykład składowej pędu i odpowiedniej współrzędnej) związana jest **z zaburzeniem** układu w procesie obserwacji. Ponadto niemożliwość jednoznacznego przewidywania przyszłych zdarzeń formułuje się jako twierdzenie, że na podstawie znajomości stanu układu w pewnej chwili nie można przewidzieć jego przyszłości. Obydwie te interpretacje są, w rozumieniu Eddingtona, z gruntu fałszywe, a znaczenie zasady nieoznaczoności Heisenberga wybiega daleko poza granice spotu determinizm-indeterminizm i jest równie podstawowe jak znaczenie zasady względności Einsteina.

Einsteinowska zasada względności głosi, że **nie istnieje** wyróżniony układ odniesienia. Z tej perspektywy np. próby poszukiwania efektów absolutnego ruchu były próbami poszukiwania czegoś, czego nie ma w przyrodzie, a przynajmniej, co nie jest w żaden sposób poznawalne metodami przyjętymi w przyrodoznawstwie i nie ma zatem żadnych podstaw do zakładania jego istnienia. W mechanice kwantowej, jeśli rozpatrzymy np. elektron o ustalonym pędzie, to reprezentuje go fala ty o dobrze określonej długości, a więc z definicji - elektron jest wówczas nielokalizowalny w przestrzeni. Elektron o ustalonym położeniu jest reprezentowany przez paczkę falową powstającą przez superpozycję fal o różnych długościach, a więc wartość pędu jest w ogóle nieokreślona. W kwantowomechanicznym formalizmie taki przedmiot, jak np. elektron o **jednocześnie** ustalonym położeniu i pędzie, po prostu **nie da się zdefiniować.** Eddington stwierdza, że „dlatego nie możemy wykryć skojarzenia dokładnego położenia z dokładnym pędem, **bo taka rzecz w Naturze nie istnieje"[41].**

[39] Por.: A. Motycka: O *osobliwościach opisu w nauce.* W: M. Hempoliński (red.): *Studia epistemologiczne 1. Transcendencja i ideał poznawczy.* Wrocław, Warszawa, Kraków, Łódź, Gdańsk 1990, s. 237.

[40] A. S. Eddington: *Nauka...,* op. cit., s. 46-47.

Zarówno zasada względności Einsteina jak i zasada nieoznaczoności Heisenberga mają wielką doniosłość epistemologiczną. Zasada względności, kładąc nacisk na skończoność i niezależność od układu odniesienia prędkości światła, dokonuje relatywizacji pojęcia równoczesności: nie możemy być wszędzie naraz, nie możemy odwoływać się do wszechwiedzącej istoty, jak demon Laplace'a, która jednym spojrzeniem mogłaby ogarnąć cały świat. Podobną funkcję pełni zasada nieoznaczoności: świat fizyki jest światem obserwowanym **od wewnątrz,** jest badany za pomocą narzędzi, które stanowią jego część i podlegają jego prawom. „Nie przypisujemy sobie wiedzy o tym, jakby się świat przedstawiał, gdyby go badano w jakiś nadnaturalny sposób, przy pomocy narzędzi, nie wchodzących w jego skład"[42].

Badanie świata fizycznego, szczególnie w mikrofizyce, związane jest z fizyczną interakcją przyrząd pomiarowy - mierzony obiekt, które jest niepodzielne ze względu na istnienie Planckowskiego kwantu działania. Fakt ten ma charakter fundamentalny i nie jest w żaden sposób związany z czysto ludzką sprawnością w wykonywaniu ekspetymentów.

Demon Laplace'a to istota, która mogłaby zamknąć w jednej formule losy całego świata - na podstawie równań Newtona i znajomości warunków początkowych poznać całą przeszłość i wydedukować przyszłość. Zasada nieoznaczoności pokazuje niemożliwość uzyskania pełnej wiedzy dla sformułowania ścisłej przepowiedni w sensie mechaniki klasycznej. Dla określonej sytuacji poznawczej zawsze dokładnie połowa wielkości reprezentuje wielkości poznawalne, połowa zaś niepoznawalne i dla sformułowania przepowiedni brak nam dokładnie połowy potrzebnych wiadomości. Możemy wybierać: poznać albo jedną, albo drugą z wielkości komplementarnych, nigdy obydwie jednocześnie z dowolną dokładnością, a kompletna wiedza o układzie fizycznym zawiera wielkości komplementarne. Zawsze rozporządzamy jedynie częściową wiedzą i o przyszłości możemy wnioskować w kategoriach prawdopodobieństw.

Ideał zupełnego opisu świata zakładany w nauce klasycznej stanowi w odniesieniu do mikroświata postulat zbyt daleko idący, a właściwie - fikcję. Musieliśmy zarzucić próby zdefiniowania takiego obrazu świata, który by dokładnie odpowiadał temu, co jest potencjalnie poznawalne. Mamy natomiast świat, który jest dokładnie na wpół poznawalny, i mamy swobodę w wyborze tej połowy, którą zechcemy poznać. Tak przynajmniej wygląda stan rzeczy, gdy chcemy go opisać za pomocą pojęć odpowiadających zwykłemu naszemu epistemologicznemu poglądowi na świat. „To, co jest poznawalne, czyli to, co można wywnioskować z doświadczeń, jest pewnym

[41] Tegoż: *Nowe oblicze...,* op. cit., s. 208.

[42] Ibid.: s. 209.

rozkładem prawdopodobieństw. Wnioski, które wyciągamy, dotyczą nie szeregu zdarzeń w świecie obiektywnym, lecz tylko stopni prawdopodobieństwa wszystkich możliwych zdarzeń w świecie obiektywnym. Tak więc pomiędzy światem, jaki można wywnioskować z doświadczeń, a światem obiektywnym leży dość nieuchwytne pojęcie prawdopodobieństwa”[43].

7. Selektywny wpływ umysłu i prawa transcendentalne. W ramach epistemologicznego realizmu celem teorii fizycznej jest opis rzeczywistości obiektywnej (niezależnej w swym istnieniu i uposażeniu treściowym od świadomości poznającego podmiotu). Według Eddingtona jednak, świat fizyki jest czysto symboliczną konstrukcją umysłu, obojętną wobec jej metafizycznej interpretacji, a mechanika kwantowa nie jest nawet teorią fizyczną w tradycyjnym sensie, lecz pewnym „fortelem semantycznym”.

Można zatem postawić pytanie: czy w koncepcji Eddingtona przedmioty fizyczne i formułowane prawa są **całkowicie** uwarunkowane przez cechy kształtującego doświadczenie umysłu? Twierdząca odpowiedź - jak widać z przedstawionych rozważań - dotyczy na pewno epistemologicznego statusu fizyki klasycznej. „Lecz jest, być może, równie prawdopodobne, że po usunięciu wszystkich narzuconych praw, które powstają wyłącznie na tle naszego postrzegania świata, pozostanie jakiś świat zewnętrzny, rozwijający się pod panowaniem **prawdziwych praw** [podkr. - A. Ł.]”[44].

Subiektywizm Eddingtona zostaje więc w istotnej mierze ograniczony. Rozróżnia on bowiem trzy rodzaje praw: **tożsamościowe -** prawa fizyki klasycznej, które stanowią dlań w zasadzie tożsamości matematyczne i związane są nie tyle z własnościami samej przyrody, ile z własnościami metod stosowanych w naukach przyrodniczych, stanowiąc rezultat selektywnej i konstrukcyjnej działalności umysłu; **wtórne,** *resp.* statystyczne - dotyczące przeciętnego zachowania się wielkiej klasy obiektów, oraz prawa, które określa mianem **praw transcendentalnych.**

Kronecker powiedział kiedyś: *Die ganzen Zahlen hat Gott gemacht; alles andere ist Menschenwerk.* Dla Eddingtona, jeśli istnieją w ogóle jakieś obiektywne prawa przyrody, przynależne samej rzeczywistości, to są nimi prawa dotyczące mikroświata, w których „nie ograniczamy się już do wydobywania od Natury tylko tego, cośmy w nią sami włożyli, lecz nareszcie stajemy oko w oko z jej własnym, wewnętrznym systemem rządzenia”[45]. Dotyczą one atomistycznej budowy materii, a ich cechą charakterystyczną jest kwantowy charakter.

[43] A. S. Eddington: *Nauka...,* op. cit., s. 109.

[44] Tegoż: *Nowe oblicze...,* op. cit., s. 227.

[45] Ibid.: s. 227.

Ostatnie stwierdzenie zbliża pogląd Eddingtona do realizmu epistemologicznego, a przynajmniej wydaje się wyznaniem wiary fizyka, który niejako instynktownie zakłada istnienie obiektywnej struktury świata i możliwość odkrycia prawdy. Na ten aspekt filozofii fizyki Eddingtona nikt jak dotąd, o ile mi wiadomo, nie zwracał uwagi, **całość** jego koncepcji traktując jako skrajny subiektywizm. Inna rzecz, że taki pogląd razi wręcz niekonsekwencją wobec prezentowanych wyżej wywodów i trudno go pogodzić z twierdzeniem, że właśnie wiedza o mikroświecie zawiera - ze względu na zakładaną częstościową interpretację pojęcia prawdopodobieństwa - jeszcze większy element subiektywny niż fizyka klasyczna.

Wśród filozofujących fizyków jednak taka fuzja subiektywizmu, realizmu, pozytywizmu i spirytualizmu jest zjawiskiem dość powszechnym, co bardzo celnie scharakteryzował Władysław Tatarkiewicz pisząc: „ci z nich, którzy oddają się refleksjom epistemologicznym, wypowiadają się jako subiektywiści; ci, co snują wnioski światopoglądowe, występują jako idealiści; gdy zaś określają swój program naukowy i metodę, to przemawiają jak pozytywiści; ale gdy prowadzą badania - postępują jak realiści”[46].

[46] Wł. Tatarkiewicz: *Historia filozofii,* t. 3. Warszawa 1983, s. 279.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

KRZYSZTOF KWIECIEŃ

CEZAREGO JELLENTY KONCEPCJA TWÓRCZOŚCI DUCHOWEJ

Cezary Jellenta (1861-1935) był jednym z czołowych publicystów i krytyków literackich polskiego modernizmu. Razem z Marią Komornicką i Wacławem Nałkowskim wydał w 1895 roku znaną książkę *Forpoczty,* która, wskazując drogi ku odnowieniu autentycznych wartości kultury, stała się swoistym manifestem programowym Młodej Polski. Jego twórczość filozoficzna była asymilacją niektórych wątków filozofii Artura Schopenhauera i Fryderyka Nietzschego, odczytanych przez pryzmat światopoglądu Juliusza Słowackiego.

Najbardziej oryginalne koncepcje w nurcie literacko-filozoficznym polskiego modernizmu przybrały postać monizmu spirytualistycznego[1]. Do najbardziej dojrzałych jej twórców zaliczam - obok Tadeusza Micińskiego i Artura Górskiego - również C. Jellentę. Filozofia Jellenty nawiązuje do woluntaryzmu Artura Schopenhauera, „filozofii życia" Fryderyka Nietzschego, „filozofii genezyjskiej" Juliusza Słowackiego i przybiera kształt ewolucyjnego spirytualizmu, woluntaryzmu i irracjonalizmu sięgającego do romantycznej kategorii poznawczej - „czucia". Wszystkie elementy tej filozofii wyrażają zasadniczą dla jej twórcy ideę - postulatu twórczości duchowej ocenianej w kategoriach czynu heroicznego. Heroizm, zgodnie z tendencjami myśli modernizmu, był rozumiany jako miara i wyznacznik wartości czynu wolnego i twórczego. Czyn he- roiczny przeciwstawiony stagnacji i twórczej niemocy, wyzwolony przez wielką energię twórczą człowieka, sprzyja budzeniu się w jednostkowej, ludzkiej świadomości - własnej odrębności, ale i zarazem świadczy, zdaniem Jellenty, o przejawianiu się w działalności jednostki ponadindywidualnej, twórczej zasady rzeczywistości.

Każdy czyn twórczy jest w istocie przejawem rzeczywistości głębszej, ostatecznej, określanej przez Jellentę „Duchem twórczym", zatem pojęciem nawiązującym do J. Słowackiego „Ducha globowego"[2]. „Duch" - jako twórcza energia życiowa będąca źródłem rzeczywistości, przypomina Scho-

[1] Na ten aspekt filozofii C. Jellenty zwraca uwagę Z. Kuderowicz w pracy: *Artyści i historia.* Wrocław 1980.

[2] O recepcji filozofii J. Słowackiego w twórczości literacko-filozoficznej polskiego modernizmu pisała H. Floryńska w pracy: *Spadkobiercy Króla Ducha.* Wrocław 1976, oraz T. Weiss w pracy *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu.* Warszawa 1974, s. 185-209.

penhauerowską „wolę życia" - „wszechpierwiastek czynny i działalny, w mnożeniu i płodzeniu zjawisk niesyty i niepohamowany". Jellenta szczególnie mocno podkreśla owo podobieństwo „Ducha" do „Woli" rozumianej jako „życiowy" pęd do urzeczywistniania siebie w formach materialnych i duchowych. „Duch pożądania [J. Słowackiego] to coś bardzo identycznego z Wolą"[3] - pisze w pracy o Słowackim. „Duch" określany jako energia życiowa jest, w różnym stopniu, „obecny" we wszystkich bytach jako ich istota. W poglądzie głoszącym, że o istocie rzeczywistości stanowi „duchowość i pokrewieństwo duchowe wszystkich stworzeń i bytów, nieśmiertelność i niespożytość ducha", odnajdujemy ważną cechę tej myśli - jej spirytualistyczny charakter. Zdaniem Jellenty, spirytualizm jest właśnie najdoskonalszym wytworem myśli pytającej o samą istotę bytu. Świadczy o tym, jak sądzi, głębia filozofii Wschodu, stojącej na stanowisku monistycznym i panteistycznym oraz dojrzałość filozofii Platona, Spinozy, Leibniza i Hegla, przyjmujących duchową jednorodność wszystkich postaci bytu.

Odczytanie *Genezis z Ducha* Juliusza Słowackiego w duchu Schopenhauerowskiego woluntaryzmu stanowi cechę charakterystyczną poglądów filozoficznych Jellenty. „Ducha" pojmuje on jako „Wolę, Ruch, Magnetyzm", jako „żywą, piorunową moc", żądzę urzeczywistnienia swoich nieograniczonych możliwości twórczych, wolę realizacji coraz doskonalszego istnienia. „Duch globowy" Słowackiego nabiera tu cech irracjonalnej „Woli", „jest szczeblowaniem obiektywizacji Woli świata, woli do życia - jak ją pojmuje Schopenhauer"[4]. Twórczość duchowa człowieka jest zatem rozumiana jako trud tworzenia coraz doskonalszych form, będących urzeczywistnieniem przez absolutnego „Ducha" swych nieskończonych możliwości twórczych - właśnie w aktach twórczych poszczególnych jednostek. Tak też została przez Jellentę odczytana ewolucja „Ducha genezyjskiego" J. Słowackiego: „W potworach i formacjach przedkołyskowych działa ten sam metafizyczny popęd ku ucieleśnieniu, rozpryśnięciu się na byty jednostkowe, co w świecie pojętym jest jako Wola"[5].

Jednak „Duch" Słowackiego jest „Duchem miłującym", twórczością pragnącą z miłości urzeczywistnić swe niewyczerpane możliwości. Twórczość przepełniona miłością do form ostatecznie wykreowanych, daje dziełu „Ducha" gwarancję postępu i doskonałości. „Sama Wola, jako rzecz sama w sobie, jest rękojmią zaludnienia czasu i przestrzeni bytami. I dlatego, gdy wolę tę, zwłaszcza zbrataną z miłością, Juliusz umieścił w duchu, już tym samym tchnął w nią konieczność i bezgraniczność postępowego tworzenia

[3] C. Jellenta: *Druid Juliusz Słowacki.* Brody - Lwów 1911, s. 113.

[4] Tamże, s. 111.

[5] Tamże, s. 111-112.

i przejawiania się kształtami”[6] - pisał Jellenta w *Druidzie.* Motyw tworzenia z miłości jest właśnie wiodącym tematem pracy *Wszechpoemat i najnowsze jego dzieje.*

Niepohamowane parcie „Ducha”, wewnętrzne poczucie siły „wolnego i potężnego lotu”, odnalezione w samych głębinach duszy uczucie, że w istocie jest się „życiową potęgą i bezbrzeżnym a wiecznotrwałym procesem” — to wszystko oddaje najgłębszą prawdę o procesie twórczym, niemożliwym bez wypełnienia go miłością, prawdę o czynie porównywanym przez Jellentę do „boskiej płodności”. „Duch” określony jako twórcza miłość jest bytem samoistnym, Absolutem: „Miłość jest ową prawdziwą substancją metafizyków (...), nie potrzebuje dla swego istnienia żadnych innych bytów”[7]. Ta cecha twórczości stanowi - zdaniem Jellenty - o zasadniczej różnicy między panteizmem Słowackiego (którego jest oczywiście propagatorem) a panteizmem Spinozy. Panteizm tego ostatniego jest „suchy”, nie ma w nim miejsca na trud przepełniony pragnieniem miłosnym, a właśnie owo pragnienie decyduje o istocie procesu twórczego: „To nie (...) *deus sive natura* wielkiego autora *Etyki* (...), ale pełen samorodnych zdolności i ziarek ewolucji duch, ciepły, błogosławiony i dobroczynny, który (...) w każdym tworze objawia się miłością”[8].

Ponadindywidualny „Duch” przejawia się w twórczych jednostkach jako ekspresja energii życiowej, leżąca u źródeł wszelkich czynów, a jest nią irracjonalna żądza działania. „Duch ludzki, party własną prężnością, zrywa tamy krępujące, kruszy pęta ścisłej nauki i rozlewa się swobodnie”[9] - pisze Jellenta, zainspirowany twórczością Słowackiego. Podkreśla przy tym, że wszechogarniająca, twórcza miłość „Ducha” jest nie tylko zasadą wszelkiej indywidualnej twórczości, lecz - co również ważne - jej bodźcem, najgłębszą przyczyną.

„Wola” Schopenhauera, „przenikające świat zapładniające tchnienie” - w twórczości Jellenty przywdziewa szaty romantycznego „Ducha” jako miłującego „siewcę życia”. „Pierwszą sprężyną i właściwie istotą owej mocy [duchowej] jest miłość i wola (...). Wpierw i przede wszystkim musi być najwyższe napięcie i spiętrzenie chęci, szczytna duchowa żądza idei, zjawienie się w odmęcie ducha nagłej Atlantydy prądu i nurtu, wybuchnięcie natężonego środowiska pragnienia i ukochania, wewnętrzny krater, wyrzucający pożar na inne duchy”[10]. Dynamiczny aspekt Schopenhauerowskiej

[6] Tamże, s. 113.

[7] C. Jellenta: *Wszechpoemat i najnowsze jego dzieje.* Warszawa - Kraków 1895, s, 245.

[8] Tamże.

[9] C. Jellenta: *Juliusz Słowacki dzisiaj.* Kraków 1900, s. 38.

[10] C. Jellenta: *Druid...,* wyd. cyt., s. 110.

„Woli" został - zgodnie z duchem modernizmu - wzbogacony o pierwiastek spirytualistyczny, a nawet mistyczny wskazujący na nadprzyrodzony wymiar procesu twórczego. Boskość jest cechą wiecznie twórczej, wiecznie nienasyconej i życiodajnej mocy „Ducha". Jellenta stanowczo nie zgadza się z dogmatyzmem i teologiczną wersją tradycyjnej religii katolickiej. W duchu modernizmu utrzymuje, że o religijnym aspekcie czynu duchowego stanowi nie litera prawa i dogmat wiary, lecz to, co w czynie najbardziej istotne: irracjonalna żądza działania, „nadludzkie napięcie chcenia" wyzwalające w człowieku energię twórczą i umożliwiające w końcu mistyczny kontakt z Absolutem. Autor nadaje tej myśli wyraźny kształt w pracy *Druid Juliusz Słowacki,* gdzie pisze: „Chrystus nie jest «zamknięty» w sakramentach, ani pomocny tym, co niefrasobliwie ufają w łaskę Bożą, lecz (...) wszczepia w duchy niespokojność, żeby się natroskały o nieskończoność swoją i w przyszłość niby piorunami biły"

„Duch" - Absolut może być dostępny tylko w mistycznych przeżyciach jednostek twórczych, ludzi posiadających - jak pisze autor - „więcej ducha, subtelności, pragnień (...), zajmującym najwyższe szczyty inteligencji". Taka silnie rozwinięta jednostka swą żywotnością twórczą, potęgą intelektualną i głębią uczuć wyrastająca ponad pospolitość dążeń właściwą ogółowi społeczeństwa, zawsze „ucieka w głębie własnej, spętanej ciemięstwem ogółu duszy", aby tu - w sferze tajemnicy niedostępnej dyskursywnemu poznaniu - odnaleźć absolutny wymiar swojego bytu.

Taka mistyczna świadomość kształtuje się w indywidualnych, najgłębszych aktach samowiedzy, szczególnie u jednostek o niespotykanej wrażliwości życiowej wypływającej z „nadmiaru ducha", wrażliwości budzącej nieustanną potrzebę pytań o ostateczne tajemnice bytu. W szkicu *Neoprometeiści* zamieszczonym w redagowanym przez siebie piśmie „Rydwan", Jellenta pisze: „Wola-jest istotnym, niezaprzeczalnym gruntem naszej istoty. Wyczuwamy ją w sobie, jako źródło wszystkiego, jako to, czego czynności nasze i ruchy (...) są jedynie zewnętrznym cielesnym objawem. Wola jest czymś pierwotnym i pierwszym w porządku naszych przeczuć. Wprzód istnieje ona jako sprężyny i koła naszego życia, a potem dopiero przybywa nasza wiedza poznawcza, która ją spostrzega"[12]. Jest to pogląd wyraźnie skłaniający się ku szczególnej postaci woluntaryzmu i intuicjonizmu opartego na romantycznej kategorii „czucia". Źródłem takich inspiracji był niewątpliwie Schopenhauer, ale także i mistycyzm Słowackiego, ukazujący irracjonalne „czucie" jako najgłębszą formę poznania bytu. „Czucie", pozwalające romantycznemu wieszczowi osiągnąć upragnioną, panteistyczną jedność z wszech-

[11] Tamże, s. 107.

[12] C. Jellenta: *Neoprometeiści.* „Rydwan", kwiecień 1912.

światem pojętym jako genezyjski proces „Ducha", w twórczości Jellenty jest również najdoskonalszym rodzajem poznania, odsłaniającym przed twórcą tajemnice rzeczywistości.

„Czucie" umożliwia twórcom zbliżenie się do prawdy absolutnej, ale i dostąpienie tajemnicy jest uzależnione od indywidualnych właściwości duchowych człowieka - głębi życia psychicznego, świadczącej o mocy twórczego „Ducha": „Buduje on [Słowacki] świat, zdobywa prawdy i całokształty wrzącym chceniem i intuicją. Czuciem przemierza odległości, po których filozofia i nauka czołgają się mozolnie". Jellenta mocno podkreśla szczególną rolę wybitnej, twórczej jednostki w ustanawianiu nowej rzeczywistości: „idee różnorodne (...) żyją i trwają (...) logiką gałęzi i pączków, strzelających z bogatej, bojaźliwej, udzielnej jaźni"[13]. Zdolność jednostek wyjątkowych do twórczości duchowej jest wrodzona: „Panteizmu nie nabywa się z książek, trzeba mieć do niego skłonność wrodzoną"[14] - pisze autor we *Wszechpoemacie.*

Poczucie czynu duchowego jako ekspresji mocy życiowej jest podstawowym doznaniem najbardziej pierwotnej rzeczywistości, i dane jest twórcy w akcie głębokiej samowiedzy. Wszelkie już zamierzone, określone dążenia są aktami wtórnymi wobec tego irracjonalnego poczucia siły duchowej i bezwiednej potrzeby jej uzewnętrznienia: „Nim w umyśle ludzkim zjawiła się idea pożytku lub szkody, istnieć musiała najpierw idea przyczyny i skutku, idea a z nią i chęć pokonywania, tworzenia, burzenia"[15]. Jellenta powtarza więc Schopenhauerowsko-Nietzscheańską tezę, że wszelkie konstrukcje intelektualne, ideały, normy i wartości mają swe źródło w irracjonalnym odczuciu mocy życiowej i potrzebie jej realizacji. Duchową siłę witalną doświadcza się również jako „wolę życia" czy też „wolę mocy". Toteż w pracy *Studia i szkice filozoficzne* czytamy: „Otóż bezwiednym, organicznym siłom naszego ustroju odpowiada w sferze sił świadomych wola"[1]. Kilka stron dalej znajdujemy wypowiedź wyraźnie nawiązującą do „filozofii życia" Nietzschego i J. M. Guyau: „kult woli, jako największa energia, zamknięta w jednostkach (...) a panteistycznie, mniej lub więcej, właściwy wszystkim, jest właśnie owym jądrem, ową osią naszych sądów moralnych"[17]. Tak więc pierwotną, niezależną od wszelkich rozumowań jest - owa właściwa jednostkom twórczym - dążność do poszukiwania coraz to nowych form kulturowych dla treści tejże tajemniczej energii twórczej.

[13] C. Jellenta: *Druid...,* wyd. cyt., s. 194.

[14] Tegoż: *Wszechpoemat...,* wyd. cyt., s. 276.

[15] C. Jellenta: *Studia i szkice filozoficzne.* Warszawa 1891, s. 274.

[16] Tamże.

[17] Tamże, s. 288.

Zatem źródłem kultury jest przedrefleksyjna, żywiołowa dążność; w indywidualnej aktywności człowieka przejawiająca się dynamiczna substancja: „Duch" - „Wola". W procesie twórczym dochodzi do pełnego uświadomienia sobie tej prawdy, że „najwyższa wiedza, najrozleglejsza inteligencja nie będzie dla świadomości człowieka tym szczytem, jakim jest stalowa wola"[18]

Ekspresyjna koncepcja działalności kulturotwórczej -nawiązująca do różnych odmian „filozofii życia" - stoi w sprzeczności z wszelkimi teoriami poznania naukowego, chcącymi w wyniku dociekań intelektualnych ustalić kształt nowych wartości kultury. „Nauka może tylko konstatować prawa i fakty, woli ujarzmić nie zdoła"[19] - pisał Jellenta. Wobec tajemnicy bytu należy zająć stanowisko twórcy - „siewcy życia", tego „co potrafi przenikać świetlane przestworza (...), zaglądać nieustannie w kaźnie męki".

„Wiedza jest potęgą - pisze Jellenta - ale zbiorową, bezosobową. Jej zadaniem jest „streszczanie, opisanie i wyliczenie" wszelkich treści zamkniętych już w formie kultury i stających się już zawartością świadomości kulturalnej społeczeństwa. Co bardzo istotne - ta „potęga w jednostce rzadko kiedy stanowi siłę, zdolną do takich nagłych, niespodziewanych, uderzających działań, jak wola"[20].

Z odczucia przez twórcę wewnętrznej energii jaką jest obdarzony, rodzi się swoisty instynkt siły duchowej, będący następnie miarą wartości działania. Jellenta podkreśla, że owo wyeksponowanie znaczenia siły duchowej w działalności twórczej nie stanowi - w przeciwieństwie do poglądów Nietzschego - aprobaty dążeń egoistycznych, odizolowanych od zbiorowości. Siła „życiowa" znajduje swój upust w dążeniach altruistycznych, przepełnionych miłością do innych bytów. Siła duchowa to również przepełnienie ludzkiego bytu wiarą i optymizmem, że człowiek nieuchronnie podąża do „swej wyższej formy, której wyraźne przykazanie i poczucie na świat z sobą przyniósł, że wydoskonalą się jego władze umysłowe, zewnętrzny wzrok duszy, spotężnieje wrażliwość etyczna, miłość do natury i oczyści się piękno ducha"[21]. Koncepcja „Ducha" - autonomicznej substancji dynamizującej całą rzeczywistość, pociąga za sobą swoistą interpretację procesu historycznego. Jest to interpretacja w duchu spirytualistycznym i ewolucjonistycznym zarazem. Rzeczywistość jako przyroda i kultura - jest w istocie procesem rozwoju duchowego.

[18] Tamże, s. 275.

[19] Tamże, s. 286.

[20] Tamże, s. 275.

[21] C. Jellenta: *Juliusz Słowacki dzisiaj,* wyd. cyt., s. 62.

Spirytualizm Jellenty mówiący o „pokrewieństwie duchowym" wszystkich bytów, ma swoje źródło w koncepcji „Ducha genezyjskiego" J. Słowackiego. Tak jak przyroda interpretowana jako „tajemne dążenie do rozrostu w nieznanym kierunku i w nieskończoność", będąca najniższym stopniem uprzedmiotowienia „Ducha", „światem przedkołyskowym, przedludzkim", podobnie i proces kultury jest rozumiany jako żmudne, trwające przez pokolenia - urzeczywistnianie i uświadamianie sobie przez człowieka coraz głębszych i szerszych pokładów Absolutu.

O istocie procesu kulturowego stanowi stopniowe „schodzenie w podziemia duszy", zdobywanie dla kultury nowych pokładów „Ducha" (tj. wartości, myśli, uczuć) i stwarzanie dla nich jak najdoskonalszych środków wyrazu. W twórczości polegającej na urzeczywistnianiu potencji twórczego „Ducha" przez jednostki zdolne uczynić je treścią swego życia, należy dostrzegać - sądzi Jellenta - tendencję do „stopniowego komplikowania się ducha", wzbogacania rzeczywistości o coraz głębsze treści duchowe. W pracy *Grający szczyt* czytamy: „To, czego w duszy ludzkiej docieka filozof, artysta i poeta, jest więc zawsze nową i ciągle się rozrastającą krainą i zaludnia się nowymi bytami. A te nowe istoty, nowe wartości duszy wchodzą przy tym w grę dziejową i coraz to inaczej kształtują się i wikłają ze zmiennym podłożem życia zbiorowego i kultury Ciągle narastają nowe epoki, nowe ery, nowe przewroty, w tragicznym i bezgranicznym państwie ducha"[22].

Proces dziejowy - twierdzi Jellenta - charakteryzuje się wzrostem „duchowości",, „potęgowaniem energii świadomości" i jest swoistą ewolucją „Ducha", który, przechodząc kolejno przez świat nieorganiczny i organiczny, na szczycie swej drogi obiektywizuje się w człowieku, będącym „jej koroną i w duchu swym noszącym pamięć przebytych tajemnic i dróg". Ten ewolucjonizm zaczerpnięty jest z „filozofii genezyjskiej" Słowackiego, piszącego o kolejnych, coraz doskonalszych wcieleniach „Ducha" na drodze ku doskonałości. Ewolucja to także proces pobudzany i generowany przez żądzę trwania, przybierającą na wyższych szczeblach istnienia charakter „woli życia". To już jest pomysł zaczerpnięty zapewne z Schopenhauera: drapieżność „Woli", połączona z twórczym „miłującym pragnieniem" „Ducha", daje interesującą postać spirytualistycznego woluntaryzmu.

Wydaje się, że autor, odczytując „Wolę" Schopenhauera przez pryzmat „Ducha" Słowackiego, chciał niejako zneutralizować jej drapieżność poprzez jej „uszlachetnienie" czy też „umoralnienie". Uważał, że wyjściem z pesymistycznej teorii Schopenhauera jest nie „odruch w stronę nicestwa", jaki wypływa z dyktowanego przez „Wolę" - prawa bezwzględnej konieczności zła i nieuchronności bezsensownej śmierci, lecz „bogate i treścią myślową i mo-

[22] C. Jellenta: *Grający szczyt. Studia syntetyczno-krytyczne.* Kraków 1912, s. 160.

ralną wypełnione życie". Zatem Schopenhauer odczytany przez pryzmat Słowackiego okazuje się „nie tylko przeczycielem życia, ale i jego obrońcą, nie tylko larwę z niego zdziera, ale i niepokonaną potęgę jego odsłania".

Miarą atrakcyjności poglądu filozoficznego jest siła wyzwalania w człowieku twórczej energii i kierowania jej ku urzeczywistnianiu w życiu zbiorowym wartości pozytywnych (miłości, altruizmu, tolerancji). Te postulaty są najpełniej ukazane w takim stanowisku filozoficznym, które opisuje byt człowieka w jego otwarciu na tajemnicę. Opis ten - zdaniem Jellenty - znajdziemy w filozofii Schopenhauera, ale dopiero pizy odczytaniu jej przez pryzmat miłującego „Ducha" J. Słowackiego. Dopiero wtedy w pełni dostrzeżemy, że największa tajemnica tkwi właśnie w istocie człowieka - w „niezmordowanej woli do życia i do światła".

W systemie Schopenhauera Jellenta dostrzegł elementy tak bardzo charakterystyczne dla poglądów filozoficznych Słowackiego - entuzjazm twórczy, afirmację „życia" postrzeganego jako nadprzyrodzoność: „Nadludzkie napięcie chcenia i siły moralnej i umysłowej jest jego gwiazdą polarną, tak samo, jak i Słowackiego (...), tak samo przeczuwa, on, Duch przeczenia, w Chrystusie i jego nauce, potężne afirmacje poezji i życia, - choć cierpiącego, ale życia"[23]. To skojarzenie „Ducha" z „Wolą" pozwoliło z kolei odczytać *Genezis z Ducha* jako „szczeblowanie obiektywizacji Woli, woli do życia". „Duch genezyjski - zdaniem Jellenty - uosabia ową prężność, energię twórczą charakterystyczną dla „Woli". W *Druidzie* czytamy, że Słowacki „zawsze owo parcie do życia odczuwa i przedstawia tęgo i jasno"[24].

Jellenta przyjmuje - zgodnie z założeniami „filozofii życia" - że proces historyczny, którego ciągłość rozwoju zagwarantowana jest zasobami niewyczerpanej energii twórczej, nie posiada jednak określonego celu, ani nie rządzi się żadną prawidłowością. Jest on raczej „mnóstwem wzajem krzyżujących się, z najrozmaitszych źródeł pochodzących prądów". Poza tym, co jest bardzo istotną cechą tego poglądu, uważa, że proces kulturowy jest pewnego rodzaju metempsychozą. „Czymże bowiem innym jest ta wędrówka, którą przebywa duch dziejów? " - pyta. „Tak samo przenosi sie stopniowo w ciało następujących po sobie pokoleń i ideałów - Król-Duch"[25].

Jellenta podkreśla rolę przedrefleksyjnych czynników kształtujących świadomość kulturalną człowieka. Jednym z takich czynników jest tradycja jako zespół poglądów, wierzeń, wartości przekazywanych pokoleniowo i określanych przez autora mianem „dziejowego dramatu". Drugim czynnikiem określanym jako „mistyczno-patetyczny", jest dziedzina pozaracjonalnych

[23] C. Jellenta: *Druid...,* wy. cyt., s. 112.

[24] Tamże, s. 113.

[25] Tegoż: *Juliusz Słowacki...,* wyd, cyt., s. 40.

stanów psychicznych, mistycznych odczuć, cechujących osobowość wybitnych jednostek twórczych. Oba te czynniki w przeważającej mierze kształtują świadomość kulturalną społeczeństw. Irracjonalne przeżycia formujące osobowość mistyczną, rodzą się w jednostce spragnionej wyjścia poza jej przyrodzoną kondycję, gdy budzi się w niej dręcząca potrzeba pytań o ostateczny sens bytu, przy jednoczesnej świadomości niezaspokojenia tej potrzeby ze strony poznania dyskursywnego.

Metafizyka Jellenty przybiera postać monizmu spirytualistycznego. Substancją, podłożem fenomenów psychicznych i fizycznych jest „Duch", który - podobnie jak Schopenhauerowska „Wola" - „jest jedną we wszystkim, przeto działanie jej na innych jest właściwie działaniem na siebie samą, na inny tylko kształt indywidualny siebie samej"[26].

W przeżyciach mistycznych dynamiczna zasada rzeczywistości objawia się jako siła wykraczająca poza granice bytu jednostkowego; jest głębsza od świadomości, bo jest siłą właściwą całemu uniwersum. Świadomość mistyczna odczuwa identyczność istoty życia psychicznego z „Duchem" jako uniwersalną zasadą bytu. W przeżyciu mistycznym wszelkie (intelektualne, uczuciowe, wolicjonalne) treści psychiczne objawiają się jednostce jako przejaw rzeczywistości ostatecznej.

Monistyczny charakter tej spirytualistycznej ontologii pozwolił ukazać dzieje ludzkości jako proces, w którym wszelkie zjawiska są w istocie jednorodne, tj. duchowe; pozwolił głosić, że procesy zachodzące w dziejach są przejawami „Ducha". „Ponieważ duch jest jeden, przeto nie ma dla niego tj. metafizycznie ani przeszłości ani przyszłości (...), jedność ducha (...) stała się faktem i wyczuciem (...). I dzięki tej wewnętrznej jedności stało się, że najstarsze, najszacowniejsze cuda i ich tła ubrały się w barwy i blaski modernizmu. I na odwrót, najbardziej nowoczesne symbole i skojarzenia (...) tchną starodawną tradycją; niby wszelkie kwiaty nawodne dotykają samego dna dziejowego morza"[27] - pisał w *Druidzie.* Oznacza to, że nawet najbardziej oddalone od siebie zdarzenia historyczne są przejawem „Ducha", urzeczywistniającego w historii wspaniałą ideę: „darzącą miłość" wypełniającą pracę twórczą.

Całokształt rzeczywistości podlega powszechnemu procesowi „Ducha", znajdującego swój wyraz zarówno w życiu psychicznym człowieka, jak i w jego materialnych i duchowych wytworach. Zdaniem Jellenty, „Duch" w swym pędzie twórczym ustanawia również prawa rządzące światem materialnym. Świat ten stanowi konieczne *skrępowanie* „Ducha", jest zastygłą już, urzeczywistnioną formą twórczości, obrazującą „przeszłość" „Ducha", jego

[26] C. Jellenta: *Druid...,* wyd. cyt., s. 116.

[27] Tamże, s. 196.

dokonania. Z drugiej strony, prawa materii są dla „Ducha" niejako punktem wyjścia na drodze tworzącej coraz doskonalszy wyraz dla swych treści, odpowiadających większym możliwościom twórczym. Pogląd ten przypomina J. Słowackiego koncepcję „ducha", który w walce z materią rodzi z siebie nowe formy kultury. Pogląd ten nawiązuje także do Schopenhauerowsko-Nietzscheańskiej koncepcji „życia" jako twórczości przezwyciężającej zastygłą w dogmatach rzeczywistość. Czyn duchowy, przepełniony bólem i radością tworzenia, czerpie tutaj z „niewysondowanych czeluści" duszy; „praca ducha jest boleścią, cierpieniem, katuszą, a tylko stare, zwietrzałe dogmaty idą drogami gładkimi i równymi"[28] - pisał Jellenta. Ból i cierpienie nadają twórczości cechę głębi i wiarogodności, a ponadto - co autor mocno podkreśla - pozwalają spojrzeć na nią jak na proces nadprzyrodzony. Czyn ujęty z tej perspektywy pozwala także w materialnym dorobku ludzkości dostrzec wymiar nadnaturalny. Jellenta pisał, że czyn duchowy, „który unosi się nad czarnymi skibami", jest „jako nowy, mocniejszy i złocistszy błękit, suciej roziskrzony gwiazdami". Jednak tajemnica procesu twórczego nie może tkwić w przekształcaniu świata materialnego, lecz głównie w tworzeniu nowych wartości duchowych. „Prawda Boża - pisał - nie przez materialną siłę (...) ziści się, ale spokojnie, przez samo anielskie wyjaśnienie świata"[2].

Wspomniałem już, że w myśli filozoficznej Jellenty czyn twórczy zawdzięcza swój dynamiczny charakter przede wszystkim Schopenhauerowskiemu pojęciu „Woli"[3]. Pojęcie to, przyjęte w danej koncepcji jako założenie i aksjomat, pozwala - zdaniem Jellenty - uczynić myśl zdolną do dynamicznego ujmowania rzeczywistości. „Świat przez takie jestestwo swe metafizyczne zyskuje na wyrazistości i intensywności, a filozofia, która jego jest odbiciem, cechuje się już zawczasu jędrnością i energią"[31]. Poza tym, przyjęcie pojęcia „Woli" za podstawę światopoglądu, pozwala twórcy uporządkować swoje życie duchowe i skupić często rozproszoną energię „życiową" wokół nadrzędnego celu - wyjaśniania tajemnicy przez nieustającą twórczość. „Przez nią [„Wolę"] płynny i chwiejny stan naszej świadomości wobec zagadki świata nabiera stałości i krystalizacji"[3].

*

[28] Tamże, s. 95.

[29] Tamże, s. 94.

[30] Zagadnienie wpływu filozofii Schopenhauera na twórczość C. Jellenty poruszył T. Lewandowski w pracy: *Cezary Jellenta — estetyk i krytyk.* Wrocław - Warszawa 1975, s. 58-64.

[31] C. Jellenta: *Neoprometeiści,* wyd. cyt.

[32] Tamże.

Choć sympatia Jellenty do twórcy „nadczłowieka" jest już widoczna w najwcześniejszych jego pismach, to jednak głęboka solidarność z filozofią Nietzschego uwidacznia się w pełni na łamach pisma „Rydwan". Dla Jellenty filozofia Nietzschego jest - jak dla większości młodopolskich pisarzy - apoteozą czynu heroicznego, skierowanego przeciw miernocie, przeciętności, stagnacji, wyjałowieniu twórczego ducha, czynu jako ekspresji siły duchowej, wyrazicielu tężyzny twórczej[33]. Jellenta jako gorący zwolennik „filozofii życia" i propagator Nietzscheańskiego prometeizmu, sprzeciwiał się racjonalizmowi ujmującemu rzeczywistość za pomocą kategorii intelektu, zamykającemu ją w dogmaty, narzucającemu jej cele, bo służy to tylko ograniczaniu „życia". Chętnie powtarza za Nietzschem pogląd, że „życie" jest to wieczne zmaganie się, przezwyciężanie i odą wieczystą do woli, która „nawet wśród grobów napina się ku przyszłości i tworzeniu", a my je „usiłujemy skuwać w formy, których ono z natury swej nie znosi"[34]. Jellenta przejmuje nawet od Nietzschego pojęcie „woli mocy", najpełniej wyrażające - jego zdaniem - istotę irracjonalnego „życia", przeciwstawiającego się systemom logicznych zasad tworzonych na praktyczny użytek. „Gdybyśmy mogli określić istotę życia, wziętego samo przez się, a potem mocy, wziętej sama przez się, może by się okazało, że to w gruncie jedno i to samo, moc jest bowiem najistotniejszą władzą życia, a życie najistotniejszą władzą mocy. Jedno manifestuje się przez drugie, jedno jest funkcją drugiego"[3]. W tym duchu interpretowana natura rzeczywistości ostatecznej, pozwalała Jellencie odnaleźć zasadniczą wspólną cechę filozoficznych dociekań Schopenchauera i Nietzschego: „Postawa Nietzschego nie tyle jest odmienną od postawy Schopenhauera, ile ujęciem jej z innej strony, jest raczej odmiennością perspektywy. Wola mocy duszę swoją i swoją krew wzięła z woli życia; pod jej sugestią nieodpartą zostaje"[36].

Zadaniem filozofii jest szukanie odpowiedzi na fundamentalne pytanie o istotę rzeczywistości. Charakter postawionych pytań i odpowiedzi w dużym stopniu zależy od rodzaju przyjętych twierdzeń uznawanych w danej koncepcji filozoficznej za pewniki. Takie twierdzenia rozstrzygają o charakterze myśli filozoficznej. O spirytualistycznym charakterze koncepcji filozoficznej C. Jellenty decyduje założenie, mające zresztą koneksje z różnymi odmianami „filozofii życia" i myślą romantyczną, że istota rzeczywistości jest

[33] O tym aspekcie twórczości filozoficznej C. Jellenty pisał W. Mackiewicz w pracy: *Nietzscheanizm i marksizm w literaturze i filozofii okresu Młodej Polski.* Warszawa 1989, s. 141-144, oraz H. Floryńska w pracy: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918* (oprac. zbior.), Warszawa 1986, s. 268-270.

[34] C. Jellenta: *„Ecce homo" i „Zaratustra".* „Rydwan", lipiec-sierpień 1912.

[35] Tegoż: *Wola mocy i pierścień pierścieni.* „Rydwan", październik 1913.

[36] Tamże.

tożsama z duchową naturą Absolutu, że świat materialny i życie duchowe człowieka są przejawem aktywności ponadindywidualnej substancji: twórczego „Ducha".

Poczucie wszechobecnej tajemnicy stwarzało specyficzny klimat w modernistycznej twórczości wielu autorów i budziło w twórcach kultury tamtych czasów potrzebę stawiania pytań, otwierających przed nimi perspektywę nadprzyrodzonej nieskończoności. Taka perspektywa nie oznaczała ucieczki od praktycznych obowiązków i zadań stawianych przez życie społeczne. Stwarzała możliwości dotarcia za pomocą irracjonalnych władz poznawczych do źródeł wartości autentycznych, stanowiących o aktywności kulturowej. Wartości autentyczne - zaprzeczające naturalnym prawidłowościom procesu ewolucji przyrodniczej, obce społecznemu przystosowaniu się jednostki i szczęściu gatunkowemu jako celowi ewolucji, uderzające w przeciętność i miernotę ludzkich dążeń - zostały odnalezione w absolutnym wymiarze rzeczywistości.

Perspektywa nadprzyrodzonej nieskończoności jest optymistyczną wizją twórczości autentycznej, przepełnionej cierpieniem i miłością, wizją kul- tury jako nieskończonego procesu „ujawniania się" tajemnicy twórczego „Ducha".

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE,
Vol. 23 1997 PRZEGLĄDY

ANDRZEJ MORSTIN
IFiS PAN

ARGUMENTY W SPRAWIE KARY ŚMIERCI

Wprowadzenie. Celem niniejszej pracy jest zebranie argumentów w sprawie kary śmierci i usystematyzowanie ich w oparciu o cztery teorie kary[1]: *retrybutywną, odstraszającą, reformującą* oraz *ochronną.* Posłużymy się następującą metodą oznaczania argumentów: przed każdym z nich znajdzie się 11-terowo-cyfrowy zapis, w którym: A. - jest skrótem słowa „argument", pierwsza cyfra oznacza grupę, do której argument został zaklasyfikowany, druga cyfra wskazuje kolejność prezentacji argumentów głównych w danej grupie, zaś ewentualne dalsze cyfry oznaczają odmiany argumentów głównych. $^{(+)}$ i $^{(-)}$ wskazują odpowiednio, czy jest to argument „za" karą śmierci, czy „przeciwko" niej.

1. Argumentacja teorii retrybutywnej. *Teoria retrybutywna* <łac. *re- + (dis-)tributio* = od-płacanie> polega- mówiąc najprościwej - na przekonaniu, że przestępcy należy wymierzyć karę, jako „sprawiedliwą odpłatę" za jego zbrodniczy czyn. Korzenie takiej koncepcji można odnaleźć w starożytnym prawie *talionu* (formule: „oko za oko, ząb za ząb"). Ta, zdawałoby się bardzo prymitywna, zasada, każąca odpłacać złem za zło w imię „sprawiedliwości", była popierana przez tak wybitnych myślicieli, jak Kant czy Hegel.

Koncepcja retrybutywizmu stanowi istotny punkt w dyskusji wokół zagadnienia kary śmierci. Jest to bowiem jedno z zasadniczych stanowisk uprawomocniających stosowanie najwyższego wymiaru kary", zatem od jego utrzymania bądź podważenia może zależeć przyszłość kary śmierci w ustawodawstwach poszczególnych państw.

Jednym z najbardziej spójnych, jakie znam, wyrazów stanowiska retrybucyjnego w kwestii kary śmierci, jest tekst Bogusława Wolniewicza pt. *Filozoficzne aspekty kary głównej*[2]. Dlatego, rozważając tę kwestię, odwołam się do wspomnianego tekstu, a także do polemik, jakie wzbudził[3]. Sedno retrybutywizmu - ideę „sprawiedliwej odpłaty" - B. Wolniewicz określa mianem „odwetu". Autor wprowadza istotne rozróżnienie między pojęciem „zemsty" a pojęciem „odwetu": „(...) w odwecie szkoda (wyrządzona przestępcy -

[1] Por.: U. Tahtinen: *The Theories of Punishment studied from the point of view of non-violence.* Turku 1963, s. 62-96.

[2] B. Wolniewicz: *Filozoficzne aspekty kary głównej.* „Edukacja Filozoficzna" 20/1995.

[3] Zob.: „Edukacja Filozoficzna" 21/1996.

A. M.) jest obiektywnie ograniczona: ma być jedynie proporcjonalna do doznanej krzywdy. Natomiast zemsta nie zna granic”[4]. Pojawia się tu drugi ważny składnik koncepcji retrybutywnej - „proporcjonalność”, którą dzieli się zazwyczaj na „ilościową” (zasada: „im cięższe przestępstwo, tym wyższa kara”) oraz „jakościową” (postulat pozbawienia przestępcy tego samego dobra, które on komuś odebrał)[5].

Ojcem koncepcji proporcjonalności kary jest Arystoteles. W piątej księdze *Etyki nikomachejskiej czytamy:* „Sprawiedliwość jest więc czymś proporcjonalnym (...)” i dalej: „Tym więc, co sprawiedliwe, jest to, co proporcjonalne, a to, co wykracza przeciw proporcji, jest niesprawiedliwe”[6]. Arystoteles dzieli sprawiedliwość na „rozdzielczą” i „wyrównawczą”. Kara opiera się na sprawiedliwości wyrównawczej, bowiem jej celem jest doprowadzenie do wyrównania straty, którą ktoś poniósł, przez odebranie zysku temu, kto dopuścił się przestępstwa[7]. Zastanówmy się, który typ proporcjonalności przyjmował Stagiryta - ilościowy, czy jakościowy? Pisze on tak: „Niektórzy sądzą, że odwet jest sprawiedliwością samą w sobie (...). Odwet jednak nie odpowiada ani pojęciu sprawiedliwości rozdzielającej, ani pojęciu sprawiedliwości wyrównującej (...)”[8]. Arystoteles był zatem zwolennikiem proporcjonalności ilościowej, zaś proporcjonalność jakościową, którą określał mianem „odwetu”, stanowczo odrzucał. Przyjmował jąnatomiast Kant, na co zwracauwagę B. Wolniewicz, przywołując polemikę, jaką królewiecki myśliciel podjął w swojej *Metafizyce moralności z* markizem Beccarią, włoskim prawnikiem, jednym z prekursorów ruchu abolicjonistycznego <łac. *abolitio* = zniesienie>. Na argumenty, że kara śmierci jest przykładem okrucieństwa oraz gorszącej niekonsekwencji, gdyż w obliczu prawa karze się przestępcę tym samym, za co został on skazany, Kant odpowiadał: „mordował, więc musi umrzeć. (...) aby każdego spotkało to, na co jego czyny zasługują”[9]. Mamy więc tutaj pierwszy argument za karą śmierci wyrażony ze stanowiska retrybutywistecznego, który można sformułować w taki sposób:

A. 1. 1. (+) *Za popełnione przestępstwo, należy się złoczyńcy pomsta jakościowo proporcjonalna do wagi tegoż przestępstwa, w przypadku zabójstwa - kara śmierci.*

Koncepcja retrybutywna w odmianie „jakościowo proporcjonalnej” jest jednak łatwym celem krytyki przeciwników kary śmierci. W artykule pole-

[4] B. Wolniewicz: Op. cit., s. 13.

[5] Por.: A. Grześkowiak: *Kara śmierci w polskim prawie karnym.* Toruń 1982, s. 24.

[6] Arystoteles: *Etyka nikomachejska.* Kraków 1956, s. 170-171.

[7] Por. Ibid.: s. 176.

[8] Tamże.

[9] I. Kant *Metaphysik der Sitten.* Hamburg 1966, s. 160-161. Cyt za: B. Wolniewicz, op. cit, s. 12.

micznym wobec tekstu B. Wolniewicza, autorstwa Andrzeja Geberle i Jana Woleńskiego czytamy: „Prof. Wolniewicz cytuje Kanta 'mordował, więc musi umrzeć' chyba z aprobatą. Jest to zasada *talionu* odniesiona do zabójstwa: oko za oko, ząb za ząb. W ogólności, jest to absurdalna reguła wymierzania kary, gdyż stosowana konsekwentnie znaczy: zabić zabójcę, zgwałcić gwałciciela, okaleczyć kaleczącego, przerazić grożącego itd. "[10]. Argument przeciwny do A. 1. 1. $^{(+)}$ ma postać:

A. 1. 1. $^{(-)}$: *Zastosowanie „proporcjonalności jakościowej", jako powszechnej zasady dla systemu karnego prowadzi do konsekwencji zupełnie niedopuszczalnych moralnie.*

Retrybutywista przyjmie zapewne ten argument i zmodyfikuje swoje stanowisko (czyni tak B. Wolniewicz):

A. 1. 1. 1. $^{(+)}$ *Zasada proporcjonalności jakościowej powinna obowiązywać tylko w przypadku najcięższych przestępstw (morderstw), na tej podstawie morderców należy karać śmiercią*[11].

Hegel w *Zasadach filozofii prawa* jednoznacznie opowiadał się za retrybutywizmem[12]. Zapytajmy jednak, którą z dwu koncepcji proporcjonalności przyjmował berliński myśliciel. Rozróżnienie pojęć „równości" i „porównywalności", jakie wprowadza on w swoich rozważaniach, mogłoby sugerować, że jest zwolennikiem koncepcji „proporcjonalności ilościowej". Czy jednak sprawa ma się tak samo w przypadku kary śmierci? Odpowiedź znajdujemu w *Uzupełnieniach* do cytowanego dzieła: „Jeśli w odwecie nie można dążyć do specyficznej równości [przestępstwa i kary], to jednak inaczej ma się rzecz z morderstwem, które musi być bezwzględnie karane śmiercią. Ponieważ życie jednostki obejmuje cały zakres jej istnienia, przeto kara nie może polegać na [zastępczej] *wartości,* która dla życia nie istnieje, lecz musi tylko polegać na odebraniu znowu życia"[14]. Zatem Hegel uważa, że w przypadku wyjątkowego przestępstwa, jakim jest morderstwo, należy zastosować wyjątkową regułę odpłaty, a mianowicie „proporcjonalność jakościową" - jest więc wyrazicielem argumentu, który oznaczyliśmy symbolem 1. 1. 1. $^{(+)}$. Argumentacji tej można zarzucić arbitralność rozgraniczenia między karą śmierci, do której stosuje się „proporcjonalność jakościową", a pozostałymi karami, w przypadku których miałaby obowiązywać „proporcjonalność ilościowa". Kontrargument mógłby brzmieć w ten sposób:

[10] A. Geberle, J. Woleński: *Mniej rygoryzmu, więcej realizmu.* „Edukacja Filozoficzna" 21/1996, s. 57.

[11] Por.: B. Wolniewicz: *Jeszcze parę tez o karze głównej.* „Edukacja Filozoficzna" 21/1996, s. 75.

[12] G. W. F. Hegel: *Zasady filozofii prawa.* Kraków 1969, s. 107.

[13] Ibid.: s. 111.

[14] Ibid.: *Uzupełnienia,* s. 372.

A. 1. 1. 1. (-)**:** *Nie ma powodów, dla których w przypadku morderstwa należałoby stosować odmienną zasadę propoprcjonalności kary, niż wobec innych przestępstw, konsekwentne przyjęcie zasady „proporcjonalności ilościowej' wystarczy do sprawnego orzekania o wysokości kary*[15].

Zwróćmy uwagę, iż rezygnacja z zasady „proporcjonalności jakościowej" nie przesądza o zajęciu pozycji abolicjonistycznych, przenosi tylko ciężar dyskusji na rozstrzygnięcie kwestii, jaka kara jest „najwyższą z dopuszczalnych".

Przypomnijmy, że koncepcja „proporcjonalności ilościowej" głosi zasadę, że „im cięższe popełniamy przestępstwo, tym sroższa należy się nam kara". Wielu abolicjonistów byłoby zapewne skłonnych przyjąć tę zasadę. Opierając się o nią można jednak wytoczyć kolejny argument za karą śmierci:

A. 1. 2. (+) *Za popełnienie najcięższych przestępstw, do których zalicza się morderstwo, należy się ich sprawcom najwyższa z możliwych kar, a jest nią kara śmierci.*

Pierwsze możliwe zastrzeżenie wobec tego argumentu, to pytanie: czy rzeczywiście najcięższą karą jest pozbawienie przestępcy życia? Widzimy również, że w przytoczonym argumencie kryje się przemilczane założenie, że kara śmierci jest „dopuszczalna", a to właśnie jest „kością niezgody" między abolicjonistami a retencjonistami <łac. *retentio* = zatrzymanie>. Rozważmy jednak najpierw pierwszą z wątpliwości. Niektórzy przeciwnicy kary śmierci:

A. 1. 2. 1. (-)**:** *Przyjmują zasadę „retrybucji proporcjonalnej ilościowo" oraz uważają, iż to dożywotnie więzienie jest karą najbardziej „dolegliwą", a za- tem wskazaną w przypadkach najcięższych przestępstw*[16].

Większość abolicjonistów uważa jednak taki sposób podważania kary śmierci bądź za niedorzeczny, bądź też za niemoralny (kara dożywotniego więzienia nabiera bowiem cech tortur). Pozostaje również otwarte pytanie, dlaczego w takim przypadku mielibyśmy znosić karę śmierci? Może należałoby ją orzekać w sprawach o mniej groźne przestępstwa?

Istnieje grupa retencjonistów, którzy:

A. 1. 2. 1. (+)**:** *Opowiadają się za karą śmierci twierdząc, że jest ona „bardziej humanitarna" niż dożywotnie więzienie*[17].

Abolicjoniści z reguły odrzucają ten argument, twierdząc, że nie ma podstaw, aby uważać, iż więzienie - nawet dożywotnie - jest karą mniej humanitarną niż pozbawienie przestępcy życia. Niektórzy postulują wprowadzenie takiego systemu prawa karnego, w którym skazany mógłby decydować, czy woli odbywać karę dożywotniego więzienia, czy też zostać stracony[18].

[15] Por.: A. Geberle, J. Woleński: Op. cit., s. 58.

[16] Por. np.: S. Hook: *The Death Sentence.* W: *The Death Penalty in America* (ed. by H. A. Bedau). Garden City, N Y 1964, s. 152.

[17] E. van den Haag: *Punishing Criminals.* New York 1975, s. 207-208.

Druga wątpliwość dotyczyła „dopuszczalności" kary śmierci. Rozstrzygając tę kwestię, wkraczamy w sferę aksjologii, cóż bowiem znaczy słowo „dopuszczalna"? Pod jakim względem „dopuszczalna"? Naturalnie pod względem moralnym. Przypatrzmy się zatem *argumentom moralnym.* Najbardziej kategorycznym i równocześnie najczęściej spotykanym stanowiskiem abolicjonistów wobec koncepcji retrybutywistycznej jest jej odrzucenie *en block.* Należy pamiętać, iż koncepcja ta nie jest „naturalnym gruntem" abolicjonisty. Taki argument, a właściwie deklarację przeciwko karze śmierci można sformułować tak:

A. 1. 3. (-)**:** *Zarówno kara śmierci, jak podbudowująca ją teoria retrybutywna są niemoralne i należy je odrzucić.*

Większość abolicjonistów uważa zasadę retrybutywizmu za odmianę prymitywnego prawa *talionu,* zaś karę śmierci za zemstę, jaką bierze społeczeństwo na przestępcy[19]. Twierdzenia takie naturalnie nie zadowolą retencjonistów - zarzucą im bowiem, nie bez racji, arbitralność i zażądają innych, wspierających je argumentów. Jednym z najczęściej pojawiających się uzasadnień odrzucenia „moralności retrybutywnej" jest powołanie się na świętość lub poszanowanie życia ludzkiego:

A. 1. 3. 1. (-)**:** *Kara śmierci jest niemoralna, ponieważ podważa zasadę szacunku dla życia ludzkiego - łamie naczelną normę moralną „nie zabijaj".*

Retencjoniści odpierają ten argument, kwestionując przyjmowanie zasady „nie zabijaj" jako „naczelnej normy moralnej".

A. 1. 3. 1. (+)**:** *Zycie, twierdzą, nie jest najwyższą wartością moralną, istnieją co najmniej wartości równorzędne, i dlatego stosowanie kary śmierci w przypadku najcięższych przestępstw jest usprawiedliwione.*

Należy zwrócić uwagę, że u podłoża powyższego sporu leżą odmienne założenia aksjologiczne, których żadna ze stron nie chce rewidować, dlatego dyskusja jest niekonkluzywna. Czasami podejmowane są argumenty podobne do poprzednio zaprezentowanych, tyle, że zamiast o „szacunku dla życia", mówiące o „poszanowaniu godności ludzkiej". Abolicjoniści utrzymują:

A. 1. 3. 2. (-) *Karanie śmiercią uwłacza godności człowieka, bowiem w sposób arbitralny, na zasadzie osądu innej osoby, odbiera mu podstawowe prawo - prawo do życia*[22].

Przeciwną opinię wygłasza wielu retencjonistów, uważając że:

[18] Możliwość takiego rozwiązania sugeruje m. in. S. Hook Op. cit, s. 152. Por. także: E. van den Haag: Op. cit., s. 208.

[19] Por. np.: A. Camus: *Rozważania o gilotynie.* Kraków (b. d. w.), s. 19-20.

[20] Por. np.: A. Grześkowiak: Op. cit, s. 16-17.

[21] Por. np.: B. Wolniewicz: *Filozoficzne aspekty...,* op. cit, s. 15-16.

[22] Por.: L. Thibault: Op. cit, s. 40.

A. 1. 3. 2. (+): *Istnienie kary śmierci podkreśla godność człowieka - jest on bowiem wówczas traktowany podmiotowo.*

Taki sposób rozumowania wywodzi się z koncepcji kary zaproponowanej przez Hegla, który za podstawę do karania przestępcy uznał własną jego wolę do bycia ukaranym, ujawniającą się w momencie popełniania przestępstwa. Więcej nawet niż wolę - prawo, które sam dla siebie ustanowił. Równocześnie, wyraża się niekiedy pogląd, że z istnienia kary śmierci samo prawo czerpie swój „majestat"[2]. Na antypodach takich przekonań leżą koncepcje zwane „utylitarnymi", koncentrujące się na skutkach kary.

2. Argumentacja teorii odstraszającej. Drugą ważną koncepcją dotyczącą zagadnienia kary jest *teoria odstraszająca.* Zwraca się w niej szczególną uwagę na element *strachu,* jaki wzbudza w potencjalnym złoczyńcy perspektywa zastosowania wobec niego kary oraz na możliwość zniechęcenia go do realizacji zbrodniczych zamiarów. Najważniejszym zagadnieniem w obrębie tej teorii jest *efektywność,* z jaką kara śmierci odstrasza potencjalnych przestępców. Większość uczestników dyskusji zgadza się, że jest to sprawa istotna, abolicjoniści uważają ją za kluczową dla rozstrzygnięcia kwestii kary śmierci. Jednak niektórzy zagorzali retencjoniści kwestionują potrzebę rozważania jakichkolwiek „utylitarnych" aspektów kar. Nie jest istotne - utrzymują- czy i kogo kara śmierci odstrasza, reformuje, chroni; naprawdę ważne jest bowiem to, czy jest ona sprawiedliwą odpłatą za zbrodnie. Tak kategoryczny pogląd jest jednak rzadki - większość zwolenników kary śmierci, uznając za kluczowe argumenty retrybutywistyczne, podejmuje także dyskusję na płaszczyźnie „utylitarnej"[25]. Wysuwany przez nich zasadniczy argument wsparty o *teorię odstraszającą* ma postać:

A. 2. 1. (+) *Kara śmierci, jako najsurowsza i nieodwracalna* (por.: A. 1. 2. (+)) m*a najsilniejsze działanie odstraszające od popełnienia przestępstwa*[26].

Argument ten na pierwszy rzut oka wydaje się przekonywający. Jeśli uznamy karę śmierci za najbardziej „dolegliwą", to znaczy taką, której

[23] G. W. F. Hegel: Op. cit., s. 108-109: „Pogwałcenie, które dosięga przestępcę jest nie tylko sprawiedliwe *samo w sobie;* jako sprawiedliwe jest ono zarazem wolą *samą w sobie* przestępcy, jest istnieniem jego wolności, *jego* prawem. Jest ono *prawem przestępcy samego,* tzn. *założonym* w jego *istniejącej* woli, w jego działaniu. W jego działaniu bowiem jako istoty *rozumnej* zawarte jest to, (...) że dzięki działaniu temu ustanowione zostaje pewne prawo, które przestępca w swoim działaniu uznał za prawo dla siebie i pod które, jako pod własne prawo może być podciągnięty. (...) Pogląd, że kara zawiera w sobie *własne* prawo przestępcy, jest poglądem, w którym przestępcy okazywana jest *cześć* jako istocie rozumnej".

[24] B. Wolniewicz: *Filozoficzne aspekty...,* op. cit., s. 17.

[25] Por.: Ibid.: s. 15.

[26] E. van den Haag: Op. cit., s. 224. Autor ten wyraża takie przekonanie na mocy, jak powiada, intuicji. Słusznie zauważa, że należałoby znaleźć jego potwierdzenie w „rzeczywistej wiedzy".

człowiek w najwyższym stopniu chciałby uniknąć, to wydaje się *logicznym,* że powinien się powstrzymać od popełniania czynów nią zagrożonych, jednak:

A. 2. 2. (-) *Abolicjoniści twierdzą, że to nie surowość lecz nieuchronność kary ma moc odstraszającą*[27].

Obiektywne rozstrzygnięcie tej kwestii nastręczałoby niemałych trudności (jeśli w ogóle jest wykonalne) - jak bowiem ważyć oddziaływanie obydwu tych składników, tym bardziej, że nie muszą one mieć jednakowego wpływu na różnych ludzi? Retencjoniści odpowiadają argumentem równie aprioryczny, choć bardziej przemawiającym do przekonania, mianowicie, że:

A. 2. 2. (+): *Oba czynniki - surowość i nieuchronność kary mają znaczenie dla efektu odstraszającego*[28].

Abolicjoniści proponują przebadanie kwestii „odstraszających własności" kary śmierci *metodami socjologicznymi.* Udokumentowanie konkretnych przypadków, w których istnienie kary śmierci rzeczywiście odwiodło potencjalnych morderców od popełnienia przestępstwa jest nierealne - trudno sobie wyobrazić jakąkolwiek weryfikowalną metodę przeprowadzenia takich badań. Możliwe jest natomiast statystyczne stwierdzenie, czy zniesienie kary śmierci powoduje podwyższenie stopnia przestępczości lub też odwrotnie, czy przywrócenie jej wpływa na zmniejszenie się liczby popełnianych przestępstw. Badania takie prowadzono w wielu krajach, szczególnie USA jest miejscem bardzo do tego dogodnym, bowiem poszczególne Stany mają własne ustawodawstwa - niektóre z nich przewidują karę śmierci, inne nie, a ponadto regulacje te dosyć często ulegają zmianom[29].

Badania liczby najcięższych przestępstw przeprowadzane przed i po zniesieniu (ew. przywróceniu) kary śmierci w poszczególnych Stanach okazały się niekonkluzywne. Nie stwierdzono stałej zależności między obowiązywaniem kary śmierci a ilością zagrożonych nią przestępstw (podobne wyniki uzyskano w niektórych krajach europejskich[38]). Na tej podstawie abolicjoniści formułują argument:

[27] Por.: A. Grześkowiak: Op. cit., s. 31 oraz C. Beccaria: Op. cit., s. 138.

[28] B. Wolniewicz: *Jeszcze parę tez o karze głównej.* Op. cit., s. 72: „Efekt odstraszania jest funkcją dwu zmiennych: surowości kary i jej nieuchronności. (...) Jest to coś w rodzaju iloczynu: gdy któryś czynnik maleje, maleje też cały efekt; a gdy dąży do zera, efekt staje się zerowy. Wielka surowość przy niskiej wykrywalności nic nie pomoże, ale nie pomoże też wysoka wykrywalność przy małej surowości".

[29] Zob.: *The Death Penalty in America* (ed. by H. A. Bedau). New York 1982, s. 3-64.

[30] Por.: H. A. Bedau: Op. cit., s. 138-159 oraz s. 284-285; T. Sellin: *Capital punishment.* Op. cit., s. 246-249; *Royal Commission on Capital Punishment.* London 1953, s. 19-24, 339-360; D. Lester: *The Death Penalty. Issues and answers.* Springfild 1987, s. 63-64; A. Grześkowiak: Op. cit., s. 36.

A. 2. 3. (-)**:** *Dane statystyczne nie wykazują związku między stosowaniem kary śmierci a ilością popełnianych przestępstw nią zagrożonych, a zatem kara śmierci jest nieefektywna jako czynnik odstraszający.*

Czasem podnosi się podobny, nieco mocniejszy argument, że:

A. 2. 3. 1. (-)**:** *Skoro kara śmierci jest nieefektywna w odstraszaniu przestępców, to zdecydowanie należy ją znieść*[31].

Zaznaczmy jednak, iż wniosek ten jest zbyt daleko idący i retencjoniści słusznie utrzymują, że:

A. 2. 3. 1. (+)**:** *Przyjęcie faktu niekonkluzywności danych statystycznych dotyczących odstraszającego charakteru kary śmierci nie implikuje jeszcze konieczności jej odrzucenia*[32].

Mogą istnieć inne powody przemawiające za jej utrzymaniem. Niektórzy retencjoniści z kolei:

A. 2. 3. 2. (+)**:** *Kwestionują metodę badań statystycznych i płynące z niej wnioski, jako alternatywę podając „zdrowy rozsądek"*[3].

Zastanówmy się, skąd biorą się różnice między wynikami badań statystycznych a wskazaniami „zdrowego rozsądku"? Dane statystyczne traktują zagadnienie odstraszających właściwości kary śmierci w makro-skali, natomiast rozważania „zdroworozsądkowe" mają za swój przedmiot konkretne przypadki - zapewne tu kryje się powód dochodzenia do odmiennych wniosków przez zwolenników poszczególnych koncepcji.

Przypomnijmy przytoczone w punkcie A. 2. 1. (+) przekonanie niektórych retencjonistów, iż, skoro uznamy karę śmierci za najbardziej dolegliwą, „to wydaje się *logiczne,* że potencjalny przestępca powiniem się powstrzymać od popełniania czynów zagrożonych tą karą". Właśnie, podchwycą abolicjoniści, *logiczne...,* jednakże ludzie popełniający najcięższe zbrodnie nie rozumują logicznie. Niewielu zabójców robi rachunek zysków i strat - większość z nich działa w afekcie, pod wpływem alkoholu lub też z powodu zaburzeń psychicznych, wcale nie odpowiadając za swoje czyny[34]. Często pojawia się więc konstatacja, że:

A. 2. 4. (+)**:** *Należy zrewidować przekonanie o prostej zależności między wysokością kary a jej odstraszającym wpływie na sprawców najcięższych przestępstw — głównie zabójców.*

[31] Por.: A. Grześkowiak: Op. cit., s. 36: „Konkluzje wynikające z analizy materiałów statystycznych są w gruncie rzeczy jednakowe we wszystkich badaniach. Opierają się one na empirycznie zweryfikowanym twierdzeniu, że nie ma związków między stanem przestępczości a stosowaniem kary śmierci (...)".

[32] B. L. Cohen: *Law without order. Capital Punishment and the Liberals.* New Rochelle, N Y 1970, s. 22.

[33] Por. np.: W. J. H. Sprott: *Conflicts of values.* W: *The Hanging Question.* Op. cit., s. 24.

[34] Por.: A. Grześkowiak: Op. cit., s. 30.

Zwróćmy uwagę, iż powyższe zastrzeżenie dotyczy każdej kary, a nie tylko kary śmierci. Skoro bowiem pewien typ przestępców w ogóle nie bierze pod uwagę skutków swoich czynów, to wymiar kary, która im zagraża nie ma żadnego znaczenia.

Abolicjoniści zaproponują zniesienie kary śmierci, bowiem:

A. 2. 4. 1. (-) *Kara śmierci nie ma większej mocy odstraszania niż alternatywne wobec niej kary.*

Należy jednak zaznaczyć, że nie jest to postulat w pełni usprawiedliwiony. Łatwo bowiem zauważyć, że nawet jeśli liczba zbrodni podejmowanych w afekcie, przez osoby niepoczytalne, działające pod wpływem środków odurzających etc. jest rzeczywiście tak znaczna, jak pokazują statystyki, to jednak zdarzają się także morderstwa popełniane „z zimną krwią". Retencjoniści nie omieszkają wytoczyć argumentu, iż:

A. 2. 4. (+)**: W** *niektórych przypadkach, mianowicie wtedy, gdy zbrodnia ma zostać dokonana z wyrachowaniem, istnienie kary śmierci może odstraszyć planującego popełnienie przestępstwa.*

Tak sformułowany argument jest trudny do podważenia, ponieważ należałoby wykazać, że takich przypadków faktycznie nie ma. Pozostaje więc zapytać: jak często zdarzają się zbrodnie „całkowicie wyrachowane"? Okazuje się, iż podobnych przypadków jest na tyle mało, że są niewykrywalne statystycznie. A właściwie nie tyle „jest", co „może być", bo tylko taką - hipotetyczną konkluzję udało się nam uzyskać. Widzimy, że nie jest to mocna podstawa do optowania za karą śmierci, przeanalizujmy zatem kolejne stanowiska zajmowane w sporze.

3. Argumentacja teorii reformującej. Kolejną koncepcją karania jest *teoria reformująca,* inaczej zwana *wychowawczą.* Najważniejszym celem kary jest w tej perspektywie takie oddziaływanie na człowieka, aby zmienił on swój charakter - odwrócił się od popełniania czynów niegodziwych, a znalazł upodobanie w czynieniu dobra. Jest oczywiste, że na tej podstawie nie można bronić obowiązywania kary śmierci. Zasadniczy argument przeciwko karze śmierci wytaczany przez zwolenników teorii reformującej jest taki:

A. 3, 1. (-)**:** *Wykonanie kary śmierci przekreśla możliwość reedukacji przestępcy, dlatego karę tę należy wyeliminować z zasobu środków stosowanych przez wymiar sprawiedliwości*[35].

Trudno odmówić słuszności stwierdzeniu, że „martwy przestępca nie może zostać reedukowany", jednak retencjoniści bronią swojego stanowiska twierdząc, że na niektórych ludzi nie da się oddziaływać wychowawczo,

[35] Na tę okoliczność zwraca uwagę m. in. J. J. Vellenga: *Christianity and the Death Penalty.* W: *The Death Penalty in America* (1964). Op. cit., s. 123.

natomiast należy chronić przed nimi społeczeństwo. Powrócimy do tej kwestii przy omawianiu *teorii ochronnej.*

Drugi nurt retencjonistycznej krytyki argumentu A. 3. 1. $^{(-)}$ polega na wskazywaniu demoralizujących konsekwencji wieloletniego lub dożywotniego więzienia. Kontrargument retencjonistów wytaczany z tej pozycji ma postać:

A. 3. 1. $^{(+)}$**:** *Reedukacja przestępców osadzonych w więzieniach dożywotnio lub też na długie lata jest fikcją. W więzieniach dokonuje się raczej dalsza demoralizacja przestępców.*

Przyznając retencjonistom dużo racji w kwestii krytycznej oceny skuteczności programów wychowawczych w więziennictwie, stwierdzamy jednocześnie, że nie wynika stąd wniosek o niemożliwości reedukacji przestępców, a tym bardziej o konieczności zaniechania wysiłków w tym celu. Nie jest to w żadnym razie argument za karą śmierci.

Za pewną odmianę teorii reformującej można uznać rozważania dotyczące wychowawczego wpływu, jakie wywiera kara nie tylko na samego przestępcę, lecz na innych ludzi (ma to związek z omawianą wcześniej *teorią odstraszającą).* Jednakże abolicjoniści zwracają uwagę na inną perspektywę, z której można rozważać skutki jakie niesie kara śmierci - mówią mianowicie o jej *brutalizującym* wpływie na społeczeństwo. Według tej koncepcji:

A. 3. 2. $^{(-)}$ *Kara śmierci wywiera brutalizujący (więc demoralizujący) wpływ na środowisko przestępcze, personel więzienny (szczególnie ten, który uczestniczy w egzekucjach) i policję, w końcu na całe społeczeństwo*[36].

Retencjoniści wskazują niekiedy na fakt, że w krajach cywilizacji europejskiej i innych „państwach cywilizowanych":

A. 3. 2. 1. $^{(+)}$**:** *Egzekucje nie odbywają się publicznie, więc ewentualny efekt demoralizujący jest ograniczony do minimum.*

Jest prawdą, że w takiej sytuacji egzekucje przestają być „krwawymi widowiskami", opisywanymi w literaturze przedmiotu[37], na których demoralizujący wpływ zwracał już uwagę C. Beccaria[38]. Jednakże abolicjoniści wskazują, że sam fakt informowania społeczeństwa o przypadkach wykonywania kary śmierci może demoralizować. Należy również pamiętać o personelu więziennym, który musi wykonywać egzekucje. Trudno byłoby utrzymywać, że pełnienie funkcji kata nie odbija się na psychice człowieka.

[36] Por. m. in.: M. Drabble: *A corrupting influence.* W: *The Hanging Question.* Op. cit., s. 61; D. E. MacNamara: *Statement of the League to Abolish Capital Punishment.* W: *Capital Punishment* (ed. G. S. McClellan). New York 1961, s. 61; F. Hornum: *Two Debates: France, 1791; England, 1956.* W: T. Sellin: *Capital punishment.* Op. cit., s. 70-71; C. Beccaria. Op. cit., s. 151; A. Grześkowiak. Op. cit., s. 17.

[37] Por. m. in.: A. Koestler: *Reflection on hanging.* London 1956, s. 9-52; H. A. Bedau: *The Death Penalty in America (1964(.* Op. cit., s. 1-30.

[38] C. Beccaria. Op. cit., s. 146.

Zwolennicy kary śmierci mogliby najwyżej sugerować, że demoralizacja kata to cena, jaką należy zapłacić, z tym, że wówczas powinni podać jakieś inne mocne argumenty za karą śmierci.

W dyskusjach pojawia się czasami argument mówiący o pewnej formie demoralizującego wpływu kary śmierci na społeczeństwo, a mianowicie, iż:

A. 3. 3. (-)**:** *Wykonywanie kary śmierci rodzi (lub może rodzić) w społeczeństwie współczucie wobec przestępcy*[39].

Przeciwnicy kary śmierci niekiedy podnoszą jeszcze taki oto argument:

A. 3. 4. (-) *Kara śmierci jest nie tylko demoralizująca, lecz działa wręcz kryminogennie*[40].

Należy zwrócić uwagę, że tę wzmocnioną wersję argumentu o demoralizującym działaniu kary śmierci kwestionują przytaczane wcześniej statystyki, mówiące o braku zależności między obowiązywaniem kary śmierci a ilością popełnianych zbrodni. Tam świadczyły one przeciwko argumentowi retencjonistów o *odstraszającej* funkcji kary głównej, tu zaś przeciwstawiają się poglądom niektórych przeciwników kary śmierci, którzy widzą w niej jedno ze źródeł przestępczości. Wyciągnijmy więc analogiczny wniosek: nie możemy wykluczyć, że istnienie kary śmierci w niektórych przypadkach może mieć działanie kryminogenne, jednak ilość takich przypadków nie mieści się w granicach statystycznej wykrywalności.

4. Argumentacja teorii ochronnej. *Teoria ochronna* za najważniejsze zadanie kary uznaje obronę społeczeństwa przed zagrożeniem płynącym ze strony przestępców. W tej perspektywie, zasadnicze dla naszych rozważań pytanie brzmi: czy kara śmierci jest *konieczna* dla skutecznej ochrony przed najbardziej niebezpiecznymi przestępcami? Abolicjoniści odpowiedzą, że:

A. 4. 1. (-)**:** *Karę śmierci można zastąpić dożywotnim (lub wieloletnim) więzieniem, nie zwiększając przez to zagrożenia społeczeństwa.*

Sprawa jest jednak wielce dyskusyjna. Stanowisko to można atakować na kilka sposobów. Po pierwsze, powiedzą retencjoniści, jeśli karę śmierci zastąpimy wieloletnim więzieniem, to przestępca prawdopodobnie wyjdzie na wolność i może powtórzyć zbrodnię. Ponadto, praktyka systemu więziennictwa wskazuje na fakt, że wielu przestępcom skraca się okres odbywania kary (na przykład za dobre sprawowanie). Nawet najbardziej niebezpieczni bandyci wychodzą co jakiś czas na przepustki i niektórzy z nich popełniają wówczas kolejne przestępstwa. Wszystko to, powiedzą retencjoniści, wskazuje na fakt, iż:

[39] Por.: C. Beccari. Op. cit., s. 146: „U niektórych ludzi wywołuje ona (kara śmierci) współczucie połączone z oburzeniem".

[40] Por.: M. Ancel: *The Problem of the Death Penalty.* W: T. Sellin: *Capital Punishment.* Op. cit., s. 18.

A. 4. 1. (+)**:** *Kara wieloletniego więzienia nie zabezpiecza społeczeństwa przed skutkami recydywy w takim stopniu, jak czyni to kara śmierci.*

Większość abolicjonistów postuluje wszakże zastąpienie kary śmierci dożywotnim, a nie terminowym więzieniem. Niektórzy proponują nawet wprowadzenie kary dożywotniego więzienia bez możliwości jej złagodzenia. W takim przypadku, będą przekonywali abolicjoniści, powyższe zastrzeżenia przestają obowiązywać.

Jest jednak jeszcze jeden ważny powód, dla którego często postuluje się zachowanie kary śmierci, mianowicie fakt, że:

A. 4. 1. 1. (+): *Kara śmierci definitywnie eliminuje możliwość ponownego dokonania zbrodni, natomiast kara dożywotniego więzienia, nawet przy zachowaniu największych rygorów i środków ostrożności, nie wyklucza prawdopodobieństwa ucieczki najgroźniejszych przestępców z więzienia.*

Trzeba przyznać, iż możliwości ucieczki przestępcy z więzienia wykluczyć się nie da - takie przypadki, choć nieczęste, jednak się zdarzają. Na tym jednak nie koniec, powiedzą retencjoniści.

A. 4. 1. 2. (+): *Istnieje bowiem jeszcze możliwość popełnienia zbrodni podczas pobytu w więzieniu; jej ofiarami mogą paść współwięźniowie lub też personel więzienny.*

W imię czego, zapytają zwolennicy kary śmierci, społeczeństwo miałoby ponosić takie ryzyko? Wielu autorów zwraca jednak uwagę na *rzeczywiste dane* na ten temat[41].

A. 4. 2. (+): *Dane dotyczące zachowania przestępców skazanych za morderstwa na wyroki więzienia, wskazują, iż zazwyczaj nie popełniają oni zbrodni ponownie.*

Powtórzmy więc: istnieje potencjalna możliwość powtórnego dokonania przestępstwa przez skazanych za najcięższe zbrodnie. Jednak - jak pokazuje praktyka - częstotliwość takich przypadków i płynące stąd zagrożenie dla społeczeństwa są minimalne. Może więc warto podjąć ryzyko dania Jeszcze jednej szansy" nawet tym, którzy dopuścili się najcięższych zbrodni?

Przyjrzyjmy się jeszcze kolejnej koncepcji, wokół której toczy się spór o karę śmierci. Niektórzy retencjoniści powiadają, że istnieją tzw. „urodzeni zbrodniarze" i „przestępcy z nawyknienia"[42]. Twierdzą, że:

[41] Por. np.: T. Sellin. Op. cit., s. 245, 251-252: „(...) przekonanie, że więzień odbywający wyrok za morderstwo pierwszego stopnia stanowi szczególne zagrożenie jest kolejnym mitem. Doświadczenie wskazuje, iż jest przeciwnie. Przestępstwa zdarzają się w więzieniach, ale większość z nich jest dokonywana przez ludzi odbywających czasowe kary za rozboje, oszustwa, (...). Przez ostatnie sto lat w (Stanie - A. M.) Rhode Island obowiązywała kara śmierci za zabójstwo dokonane w więzieniach przez odbywających kary dożywotnie; nie było ani jednego takiego przypadku" (tłum. moje - A. M.); D. E. J. MacNamara: *Statement Against Capital Punishment.* W: *The Death Penalty in America* (1964). Op. cit, s. 191-192.

A. 4. 3. (+)**:** *Takich zwyrodniałych (na ogół wielokrotnych) morderców tyrzeba ze społeczeństwa eliminować.*

Koncepcja ta ma swoje korzenie w myśli Lombroso i Garofalo[43] - wprowadzili oni pojęcie „urodzonych morderców", przed którymi jedyną możliwą obroną jest pozbawienie ich życia. Współcześnie próbowano koncepcję tę „unaukowić", lansując teorię tzw. genu zabójcy. Starano się mianowicie z faktu, że u niektórych mężczyzn następuje duplikacja chromosomu Y (w 23 parze), wyprowadzić wniosek o ich skłonnościach morderczych. Twierdzenie to nie znalazło potwierdzenia w faktach[44].

Abolicjoniści wnioskują, że:

A. 4. 3. (-)**:** *Skoro nie ma przekonujących dowodów na istnienie kategorii niepoprawialnych - „urodzonych morderców", to zakładanie tego* a priori *i budowanie na tej podstawie argumentu za karą śmierci byłoby absurdalne.*

Istnieje jeszcze jedna - związana z poprzednią- dyskusyjna kwestia. Podnoszą ją przeciwnicy kary śmierci. Niektórzy z nich rozumują tak: jeśliby nawet istniała kategoria „zwyrodniałych, niepoprawnych morderców", na co -jak wspomnieliśmy - nie ma przekonujących dowodów, to ludzi takich należałoby traktować jako chorych psychicznie. Czy godzi się, pytają abolicjoniści, żeby w stosunku do osób chorych stosować metodę eliminacji? A jeśli tak, to czemu nie postępować podobnie w przypadkach groźnych epidemii - dlaczego nie wykonywać egzekucji na gruźlikach, ofiarach cholery? [45]

Argument przeciw karze śmierci wyrażony z tego stanowiska brzmi:

A. 4. 4. (-)**:** *Domniemanych „urodzonych morderców" należałoby uznać za chorych psychicznie, a więc nie karać ich, a w szczególności nie zabijać, lecz izolować i podejmować próby leczenia.*

Na zakończenie pozwolę sobie naszkicować własną opinię w sprawie kary śmierci. Zasadniczo jestem przeciwny karaniu śmiercią.

1. Uważam, że *zasada retrybucji,* przyjmowana w oderwaniu od innych aspektów kary i rozumiana jako odpłacanie winowajcy złem za wyrządzone przez niego zło, jest *niemoralna. Sprawiedliwą odpłatę* przyjmuję jedynie jako formę zadośćuczynienia, które jednak nie powinno sięgać po życie przestępcy. Zgadzam się z retrybutywistami, że przestępcy *należy się* kara za zło, jakie uczynił, w stopniu proporcjonalnym do wagi tego zła. Bezkarność złoczyńcy jest bowiem demoralizująca dla niego samego i dla społeczeństwa. Nie uważam natomiast, żeby trzeba było odbierać zbrodniarzowi życie,

[42] Por.: A. Grześkowiak. Op. cit, s. 38.

[43] Por.: Ibid., s. 39; L. Thibault: *La peine de mort en France et a 1'etranger.* Gallimard 1977, s. 15L.

[44] L. Thibault Op. cit, s. 16-17.

[45] Ibid., s. 46.

ponieważ nie przynosi to, w moim przekonaniu, żadnego dobra, a wręcz przeciwnie, pomnaża zło, które już się dokonało.

2. Przekonują mnie argumenty mówiące, że kara śmierci nie ma większej mocy *odstraszania* od popełniania przestępstw niż kara dożywotniego więzienia. Argumentów tych nie będę powtarzał, zostały one szczegółowo omówione w drugim rozdziale pracy. Nie mogę wykluczyć, że ktoś, gdzieś i kiedyś zrezygnował z dokonania zbrodni, ponieważ przestraszył się perspektywy „katowskiego miecza". Równie nierealne jest jednak udowodnienie, że fakt taki rzeczywiście miał miejsce. Uważam, że nawet jeśli sytuacje takie zdarzają się, to są one tak rzadkie, iż, wziąwszy pod uwagę inne argumenty, należy podjąć ryzyko zniesienia kary śmierci.

3. *Funkcię reformującą* kary uważam za jedną z istotniejszych. Kara główna w oczywisty sposób stoi w sprzeczności z celem wychowawczym, ideą reedukacji przestępcy - jest to więc kolejny argument, który utwierdza mnie w sprzeciwie wobec wymierzania kary śmierci.

4. Za równie istotną uważam *ochronną funkcję* kary, lecz, podobnie jak w przypadku f*unkcji odstraszającej,* jestem zdania, że wystarczająca dla uchronienia społeczeństwa przed ponownymi atakami ze strony przestępcy jest kara dożywotniego więzienia.

*

Przedstawione powyżej stanowiska w sprawie kary śmierci, oparte na czterech teoriach kary, nie wyczerpują spektrum argumentacji w tej kwestii. Problem podjąłem szerzej w swojej pracy magisterskiej, gdzie uwzględniłem ponadto: *pomyłki sądowe, kwestie religijno-moralne, polityczno-społeczne* i tzw. *„wyjątkowe przypadki"*[46].

[46] A. Morstin: *Argumenty w sprawie kary śmierci* (maszynopis). Instytut Filozofii UW 1996.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

MIROSŁAW MYLIK

V ŚWIATOWY KONGRES FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
(KUL, Lublin 20-25 sierpnia 1996)

Filozoficznym wydarzeniem roku 1996 jest niewątpliwie V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej, który odbył się w Polsce, w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 20-25 sierpnia 1996 roku. Świadczy o tym przede wszystkim liczba zgłoszonych (ponad trzystu) osób na Kongres z: Argentyny, Austrii, Belgu, Brazylii, Chile, Chin, Czech, Ekwadoru, Francji, Irlandii, Japonii, Holandii, Hiszpanii, Kanady, Lichtensteinu, Litwy, Meksyku, Niemiec, Peru, Polski, Republiki Południowej Afryki, Rosji, Rumunii, Słowacji, Szwajcarii, Ugandy, Ukrainy, USA, Watykanu, Włoch. Wygłosili oni podczas sześciu dni kongresowych około 150 referatów i komunikatów w siedmiu sekcjach specjalistycznych oraz 25 wykładów w ramach wspólnych posiedzeń wszystkich uczestników Kongresu w Auli Głównej KUL im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Pojawia się zatem nie lada pytanie: dlaczego właśnie polska, a w niej KUL, stały się miejscem tak ważnego wydarzenia filozoficznego o randze międzynarodowej?

Odpowiedź mieści się po części w krótkiej historii Kongresów Filozofii Chrześcijańskiej, które odbywały się dotychczas w krajach, w których zachodziła taka potrzeba, a mianowicie w państwach Ameryki Południowej (Brazylia, Peru, Chile) i Środkowej (Meksyk). Ich bowiem inicjator, ks. prof. Stanisław Laudanus (*nota bene* Łotysz z pochodzenia) zmarły przed trzema laty, zdawał sobie doskonale sprawę z ogromnej potrzeby filozoficznej refleksji nad licznymi problemami społeczno-kulturowo-politycznymi nurtującymi ludzi na tym kontynencie. Nic więc dziwnego, że powstałe dla odmiany w naszym obszarze geograficznym liczne kwestie i trudności związane przede wszystkim z wolnością, powstałe po upadku systemu totalitarnego oraz wynikłe z powodu zetknięcia się ludów wschodnich z demokracją i gospodarką krajów zachodnich, wymagały miejsca do ich zbadania i przedyskutowania. Polska zaś w opinii światowej nie od dziś uchodzi za przewodnika w tej mierze pośród innych narodów wschodnich. W naszym kraju przecież narodziła się „Solidarność", z którą wiąże się historyczny upadek komunizmu i narodziny wszelkich swobód demokratycznych dla wielu krajów środkowej i wschodniej Europy. W Polsce natomiast Lublin, a zwłaszcza KUL był jednym z tych miejsc, w których przechowywano prawdę o ludzkiej wolności i to, zarówno w wymiarze indywidualnego człowieka jak i globalnego, czyli

społeczeństwa bądź narodów. Wreszcie tak Polska, jak i KUL wydały Papieża-Polaka, co zapewne było również niemałą przyczyną takiego a nie innego wyboru. Obrady V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej otworzyła Uroczysta Msza św. pod przewodnictwem ks. kard. Józefa Glempa, Prymasa Polski, który wygłosił również homilię w języku francuskim. Ks. Prymas skupił się w niej na biblijnym wymiarze ludzkiej wolności, której pełnią jest tylko Bóg, przez co wzywa nas do Siebie od wieków. W Nim bowiem tylko może człowiek w pełni urzeczywistnić swoją wolność. Zniewolenie zaś następuje zawsze wtedy, kiedy człowiek sam siebie czyni początkiem i kresem wolności, jak to zrobił biblijny władca Tyru (Ez. 28, 2), czy też czyni się gromadząc i przywiązując się nadmiernie do dóbr tego świata (przypowieść o uchu igielnym, Mt. 19, 24). Ks. Prymas odniósł się również do sytuacji Kościoła w Polsce, w której nie widzi prawdziwej wolności obywatelskiej bez prawa do publicznego wyznawania swej wiary. Tym samym zwalczał pokutującą do dziś w świadomości polskiego społeczeństwa tezę marksistowską, iż religia jest wyłącznie sprawą prywatną a nie i społeczną.

W uroczystym otwarciu obrad wzięli ponadto udział: Numcjusz Apostolski w Polsce ks. Arcybiskup Józef Lowalczyk, który odczytał osobiste przesłanie Ojca św. skierowane do uczestników Kongresu; Rektor KUL ks. prof. Stanisław Wielgus, który powiedział słowo wstępne do uczestników i sponsorów Kongresu; Dziekan Wydziału Filozofii KUL ks. prof. Zofia. J. Zdybicka, która przedstawiła historię, przebieg i główne założenia tak poprzednich, jak i obecnego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej.

Wykład inauguracyjny pt. *Natura ludzkiej wolności* wygłosił prof. Mieczysław A. Krąpiec OP, w czym uwidocznił się wyraz szacunku organizatorów Kongresu dla jednego z twórców tzw. Filozoficznej Szkoły Lubelskiej. W swym wykładzie o. prof. Krąpiec przypomniał znaną tezę, że każdy człowiek ma świadomość własnej wolności. Świadomi bowiem jesteśmy, że coś możemy, i że czegoś nie musimy, że po prostu coś chcemy uczynić. Jednakże tak pojętą wolność próbowano nie raz w historii zanegować bądź opacznie ją wytłumaczyć. Dlatego właśnie o. Krąpiec starał się wykazać, na czym polega w tej mierze stary błąd indeterminizmu, determinizmu, oraz determinizmu teologicznego. Następnie zaś ukazał naturę i rolę ludzkiej wolności w kształtowaniu życia osobowego człowieka. Ludzki wybór jest tu konieczny, podkreślał o. Krąpiec, tylko wobec dobra jako dobra, czyli dobra nieskończonego, nie zaś wobec dóbr skończonych i poszczególnych. Przy tym wola nasza bezpośrednio wybiera nie jakieś dobro, które jest na zewnątrz nas, ale praktyczny sąd o dobru, który jest wewnątrz każdego z nas. W tym właśnie uwyraźnia się akt decyzji każdego z nas, czyli w autodeterminacji, w samostanowieniu o sobie, w samoposiadaniu siebie bądź czegoś, w samo-

panowaniu nad sobą etc. Akty decyzji są zatem dla o. Krąpca aktami *stricte* ludzkimi, do których jednak człowiek dojrzewa z czasem, i którymi czyni niejako samego siebie. Największe przy tym zagrożenie jawi się dla o. Krąpca tam, gdzie następuje najmniejsze choćby zafałszowanie prawdy o dobru, gdyż to po prostu uniemożliwia zrealizowanie się naszego człowieczeństwa. Dlatego właśnie prawda i dobro są, najogólniej rzecz biorąc, granicami prawdziwie pojętej ludzkiej wolności. Odrzucenie ich prowadzi do dehumanizacji człowieka, co powoduje w konsekwencji sprowadzenie go do roli narzędzia bądź rzeczy.

O. Krąpiec rozpoczął tym samym sześciodniowy „maraton" filozoficzny, w którym poszukiwano odpowiedzi na pytanie o istotę ludzkiej wolności, zasadnicze sposoby i granice jej realizacji, oraz główne jej założenia i cele.

W drugim dniu obrad zwrócono m. in. uwagę na potrzebę związania wolności z odpowiedzialnością, co np. podkreślali Battista Mondini i Herman De Dijn. Inni wskazywali na związki wolności z prawdą jako jedynej drogi do osiągnięcia prawdziwej wolności, jak to np. sądzi Giovanni Reale. Prof. Peter van Invagen łączył natomiast wolność z elementami tajemnicy. Podkreślano także (np. Rocco Buttiglione), że człowiek, czując się istotą przygodną, szuka najlepszego zabezpieczenia swojej egzystencji m. in. poprzez państwo i jego instytucje. Jednakże trzeba też pamiętać, że im bardziej państwo ingeruje w prywatne życie człowieka, tym mniej pozostaje miejsca na jego wolności. Najlepszym tego dowodem są niedawne jeszcze doświadczenia hitleryzmu i komunizmu.

W trzecim dniu Kongresu dyskutowano m. in. potrzebę łączenia wolności z osobą ludzką i niemożności odrywania jej od człowieka, co postulował Josef Seifert. Nie można bowiem nawet mówić o sobie bez swej wolności. Wyróżniono też trzy ideologie totalitarne (Michel Schooyans), u podstaw których leżała i wciąż leży całkowita pogarda dla osoby ludzkiej z powodu prymatu rasy nad osobą (nazizm), czy państwa nad osobą (faszyzm), jak też ideologii nad osobą (komunizm), czy wreszcie umowy i głosowania nad dobrem osoby (neoliberalizm). Wskazywano również w tym dniu na wyższość prawa zabijania nad prawem do życia (Tadeusz Styczeń), które charakteryzuje współczesną kulturę państw tzw. wysokocywilizowanych, co jednak jest w gruncie rzeczy cywilizacją śmierci. Podkreślano wreszcie, że najwyższe wartości, jak prawo, dobro i piękno nie ograniczają wolności, ale ją wspomagają (Władysław Stróżewski).

W czwartym dniu obrad kongresowych dyskutowano z kolei nad rozumieniem wolności w aspekcie społeczno-politycznym i moralnym (Vittorio Possenti). Przypomniano również raz jeszcze, że wolność absolutna przysługuje jedynie Bogu, natomiast wolność człowieka jest wolnością stworzoną i pochodną od Niego. Dlatego też w wolności ludzkiej należy uwzględnić nie

tylko moment wyboru, ale i posłuszeństwa wobec Stwórcy (Georges Cottier). Zwrócono także uwagę na ideologiczne podteksty współcześnie toczących się wojen i zaproponowano stworzenie swoistego projektu społecznej przebudowy zasadniczych struktur państwowych, w których pierwsze skrzypce będą odgrywać ludzie w swoich naturalnie wytworzonych wspólnotach, a nie np. ideologie (George McLean). Sądzono wreszcie, że wolność ludzką da się zachować poprzez takie zorganizowanie państwa pod względem politycznym, gospodarczym i prawnym, iż zostanie w nim zagwarantowana godność człowieka (Lothar Kraft).

W piątym dniu obrad dyskutowano m. in. o prawie do wolności religijnej, która wynika z praw człowieka. Jej ograniczanie jest początkiem ograniczania praw człowieka (Anton Rauscher). W niecodzienny też sposób przypomniano starą prawdę o obowiązku nieustannego nauczania człowieka prawdziwej wolności (Francesca Rivetti-Barbo). Stwierdzono również, że każdy wolny akt decyzji ludzkiej jest wydarzeniem tej rangi, że można mówić o zupełnie nowej jakości człowieka (Jean Ladriere). Zauważono także, iż w trakcie budowania nowej jedności Europy nie może, ani wiara chrześcijan ani ich chrześcijańskie normy moralne, być zawężona jedynie do obszaru indywidualnego sumienia ludzkiego. Gdyby bowiem tak się stało, to nie tylko Europa, ale i cały świat utraciłby podstawowe źródło (chrześcijaństwo) tej jedności (Jose A. Ibanez-Martin).

Z tej pobieżnie przedstawionej charakterystyki dotyczącej tylko obrad sesji głównej Kongresu, można przekonać się już o rozległości i trudności problemu wolności, które było przecież jeszcze szerzej ukazywane i dyskutowane w referatach i komunikatach siedmiu sekcjii specjalistycznych. Stąd na pełną ocenę V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej trzeba będzie zaczekać do momentu opublikowania przez Organizatorów wszystkich przemówień, odczytów i dyskusji zjazdowych.

Warto natomiast już dziś powiedzieć o spotkaniu, w jednej z grup sekcyjnych Kongresu, z nestorem polskiej historii filozofii i współtwórcy Filozoficznej Szkoły Lubelskiej prof. Stefanem Swieżawskim, który, mimo podeszłego wieku i kłopotów zdrowotnych, wspaniale wyrażał swój osobisty stosunek do wolności i filozofii.

Warto również odnotować fakt obecności na Kongresie Prezesa Międzynarodowego Towarzystwa Tomistycznego (SITA) prof. Battista Mondina, oraz jego dyrektora prof. Abelardo Lobato, którzy utworzyli od dawna planowany polski oddział SITA z siedzibą w KUL. Prezesem rodzimego oddziału został prof. Mieczysław A. Krąpiec, zaś jego dyrektorem prof. Andrzej Maryniarczyk, a sekretarzem prof. Piotr Jaroszyński.

Odbyło się też spotkanie i wybór nowych władz Zarządu Komisji Episkopatu Polskiego do Spraw Nauczania Filozofii w Szkołach Katolickich,

której przewodniczącym jest bp prof. Bohdan Bejze. W składnowego zarządu weszły następujące osoby: prof. Andrzej Bronk - prezes, jego zastępcą został dr Stanisław Janeczek, a sekretarzem dr Piotr Moskal.

Nie można też pominąć i nie pochwalić Organizatorów Kongresu za zorganizowanie różnych imprez okołozjazdowych, jak np. wystawy publikacji naukowych uczestników Kongresu, sprzedaży książek filozoficznych własnych i obcych oficyn wydawniczych, koncertu organowego, recitalu muzycznego połączonego z przyjęciem u wojewody lubelskiego i przedstawicieli władz miasta Lublina, występu Sceny Plastycznej KUL etc.

Uroczyste zakończenie obraz Kongresu poprzedziła wizyta uczestników w obozie koncentracyjnym na Majdanku, gdzie oddano hołd około 350 tysiącom niewinnie zabitych ludzi. W modlitwie ekomenicznej za nich wzięli udział m. in.: abp Metropolita Lubelski Bolesław Pylak, ks. Jan Szklorz - proboszcz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, dr Oleg Marczenko - przedstawiciel Cerkwi Prawosławnej oraz Piotr Litman - członek Lubelskiej Gminy Żydowskiej.

Następnego dnia, tj. w niedzielę 25 sierpnia 1996 r., uczestnicy Kongresu wzięli udział w uroczystej Mszy św., której przewodniczył Rektor KUL ks. prof. Stanisław Wielgus, a homilię wygłosił ks. Prorektor Andrzej Szostek. Po Mszy św. odbyła się debata panelowa podsumowująca całą problematykę kongresową. Wzięło w niej udział dziewięć osób, które zwróciły m. in. uwagę na to, że należy:

1. Wolność traktować jako niezbywalną wartość osoby ludzkiej, związaną z prawem i dobrem, w przeciwnym razie wolność zamieni się w zniewolenie człowieka.
2. Właściwie pojęta wolność wymaga stałego kształcenia, pielęgnacji i ochrony.
3. Wszelkie zagrożenia dobrze pojętej wolności, tak z punktu widzenia jednostki jak i w aspekcie całego społeczeństwa, winny być przez filozofów ujawniane i zwalczane.
4. Każdy filozof mieniący się chrześcijaninem, stoi wobec obowiązku uchronienia i przekazania następnym pokoleniom prawdy o ludzkiej wolności jako zasadniczego elementu ludzkiej miłości.

Kulminacyjnym momentem zakończenia obrad V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej było niewątpliwie odczytanie w czterech językach telegramu do Ojca św. Jana Pawła II następującej treści:

Umiłowany Ojcze Święty,

Uczestnicy V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej na temat „Freedom in Contemporary Culture" (Wolność w kulturze współczesnej) z Europy, Ameryki Północnej i Południowej, Afryki i Azji, zebrani w Uniwersytecie, w którym trwa ślad długoletniej pracy i twórczości Waszej Świą-

tobliwości, w Lublinie - mieście Unii narodów, miejsca męczeństwa niewinnych ofiar wielu narodowości, gorąco dziękujemy za obecność Waszej Świątobliwości przez skierowane do nas osobiste przesłanie o wolności i za apostolskie błogosławieństwo.

Wyrażamy swą gotowość do budowania kultury wolności, by trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa stało się dla nas wszystkich czasem realizacji Bożego Królestwa poprzez życie w wolności, którą nas Chrystus obdarował.

Podpisali:

Ksiądz Arcybiskup Bolesław Pylak, Wielki Kanclerz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Ksiądz Profesor Stanisław Wielgus, Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Siostra Profesor Zofia J. Zdybicka, Dziekan Wydziału Filozofii KUL.

Uczestnicy V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

RYSZARD JADCZAK

PROBLEMATYKA ZŁA W SYSTEMACH FILOZOFII EUROPEJSKIEJ

(Toruń 23-24 XI 1996)

Dość liczne już dziś publikacje odnoszące się do problematyki zła dowodzą, że zdołała ona zainteresować badawczo przedstawicieli różnych nauk humanistycznych, którzy ulegli swoistej „fascynacji złem". Oczywiście owa „fascynacja" to w istocie odkrycie na nowo zagadnienia, które było obecne w kulturze „od zawsze". Dowodzi też tego przebieg konferencji, jaka w listopadzie 1996 roku odbyła się w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, z udziałem referentów reprezentujących (poza gospodarzami) ośrodki akademickie z Katowic, Krakowa, Lublina, Poznania, Wrocławia, Łodzi i Warszawy.

Konferencją tą kontynuowano refleksję badawczą nad zagadnieniem zła w różnych systemach filozoficznych, jaką w toruńskim środowisku filozoficznym rozpoczęto na początku lat dziewięćdziesiątych. Jej efektem była m. in. publikacja *Z problematyki teorii zła* (UMK 1992), w której analizowano zagadnienie zła w orfice i pitagoreizmie, u Platona, w szkołach cyników i cyrenaików, u Arystotelesa i u sceptyków.

Ryszard Wiśniewski we wprowadzeniu w problematykę obrad konferencji, podjął próbę określenia pola możliwych rozważań tyczących zła i metod służących tym rozpoznaniom. Dokonał też przeglądu podstawowych stanowisk, jakie w kwestii zła ujawniły się dotąd w filozofii europejskiej. Stwierdził, że w refleksji nad złem pozostajemy ciągle w okowach klasycznych pytań i rozwiązań i że nawet przyjęcie perspektywy epistemologicznej nie usuwa problemu.

Łącznie wygłoszono 25 referatów. Okazało się, że problematyka zła w różnych jego przejawach, odniesieniach i ujęciach, nie tylko jest obecna niemal w całej europejskiej tradycji myślenia filozoficznego, ale też nie była traktowana wcale marginalnie, choć różny jest zarówno charakter tych rozważań, jak i głębokość rozpoznań zła.

Większość wystąpień referatowych miało charakter szczegółowych analiz, choć czynionych zwykle na szerszym tle myśli europejskiej i starających się wskazać na pewne konsekwencje rozważanego ujęcia (koncepcji) zła. Oto tezy kilku wybranych referatów. **Tadeusz Czernik** (Uniwersytet Jagielloński) - *Zło w koncepcji etycznej Arystotelesa.* Autor podjął próbę uchwycenia cech istotnych zła (złego czynu), polegających na zadawaniu cierpienia,

przykrości. Wskazał też na przyczyny braku utożsamienia zła i cierpienia, mające swe źródło w koncepcji Arystotelesa, który uważał mniejsze zło za dobro. **Jerzy Kolarzowski** (Uniwersytet Warszawski) w referacie pt. *Zło i interpretacja świata. Neoplatoński nurt filozofii średniowiecznej* przedstawił interpretację świata wedle Jana Szkota Eriugeny, Joachima z Fiore i Mikołaja z Kuzy, w odniesieniu do problematyki zła.

Józef Bańka (Uniwersytet Śląski) - *Materia jako «pierwsze zło» w* Eneadach *Plotyna.* Referent, na podstawie tego dzieła, rozważał genezę zła, różnicę między niedostatkiem, czyli brakiem pewnego dobra, a złem zupełnym, problem, czy zło cielesne, pochodne od materii, zasługuje na miano „pierwszego zła", gdzie na „kole emanacji" Plotyn umieszcza zło i czy zło stanowi niezbędny element harmonii świata? O *Problematyce zła. w filozofii niemieckiego pesymizmu w optyce krytyki polskiej końca XIX wieku* mówił **Włodzimierz Tyburski** (Uniwersytet Mikołaja Kopernika), koncentrując się głównie na stosunku środowisk filozoficznych w Polsce do koncepcji Schopenhauera, E. von Hartmanna i Mainlandera. **Ewa Podres** (Akademia Teologii Katolickiej) podjęła problem: *Dlaczego czynię zło, chociaż pragnę dobra?* Przedstawiła w nim stanowiska św. Augustyna i Schopenhauera w kwestii zła. Stwierdziła, że metafizyczny optymizm św. Augustyna i pesymizm Schopenhauera, ich różne wizje człowieka, jego natury i celowości istnienia, nie znajdują potwierdzenia we wspólnym dla nich egzystancjalnym opisie zła, jako decyzji, realizacji, a w końcu doświadczenia człowieka jako bytu do końca nieprzejrzystego. **Leon Miodoński** (Uniwersytet Wrocławski) w referacie pt. *Zło jako metafizyczna natura świata* omówił historyczno-filozoficzne uwarunkowania Schopenhauerowskiej koncepcji zła, jej specyfiki i szczególnej roli w filozofii niemieckiej XIX wieku. Stwierdził, że w tej perspektywie koncepcja zła uwarunkowana jest nie tylko aksjologicznie, lecz przede wszystkim ontologicznie. Zło stanowi tu istotę materialnego bytu, a rola „geniusza" polega na przezwyciężeniu wszechogarniającego zła w aspekcie intuicyjnego poznania.

Edward Niesyty (Politechnika Poznańska) przedstawił *Kilka uwag na marginesie Augustyńskiej koncepcji zła w interpretacji J. Maritaina.* Akceptując chrześcijańską koncepcję Boga, absolutnego twórcy bytu i dobra, podjął Maritain próbę wyjaśnienia genezy zła moralnego w świecie. Przyjął, że zło jest brakiem dobra, odpowiedzialność za nie spada zaś na wolnego człowieka. Zgodnie z interpretacją Maritaina, zło nie występuje w Boskim aspekcie rzeczywistości, jest ono natomiast obecne w rzeczywistości ludzkiej-historycznej. **Marek Kwiecień** (Uniwersytet Adama Mickiewicza) wystąpił z referatem pt. *Zło w refleksji filozoficznej Gabriela Marcela.* Przez obecność zła w świecie Marcel rozumiał deontologizację rzeczywistości ludzkiej w płaszczyźnie aksjologiczno-epistemologicznej. Natomiast świadomość zła wiązał

z ontologicznym statusem bytu ludzkiego jako osoby, której przypisywał określoną wartość wierności. **Sławomir Springer** (Uniwersytet Adama Mickiewicza), w wystąpieniu pt. *Paradoks «zniewolonej woli» a problem zła w poglądach filozoficznych Paula Ricoeura* stwierdził, że filozof ten dostrzega w czystym symbolu trzy intencje, które stanowią „schematyzm" niewolnej woli: schemat „pozytywności", schemat „zewnętrzności" i schemat „zakażenia", oraz ukazał Ricoeurowskie „typy" mitycznych przedstawień, dotyczących zła i jego kresu. **Tomasz Komendziński** (Uniwersytet Mikołaja Kopernika) podjął temat *Metaforyczny proces poznawania, wyobrażania i odczuwania zła według Paula Ricouera.* Symbolika zła wyraża się u tego filozofa w: a) zmazie (metafora plamy, zło jest plamą); b) grzechu (grzech jako zagarnięcie, a przebaczenie jako wykup i oswobodzenie); c) winie (wina jako potępienie). Taka metaforyczna symbolika zła daje do myślenia, ale także podsuwa rozwiązanie, bowiem metafora jest rodzajem redukcjonizmu.

O *Problematyce zła w filozofii Jakube Boehmego* mówił **Józef Kosian** (Uniwersytet Wrocławski). Przedstawił podstawowe relacje zawarte w filozofii Boehmego, tj. zło-dobro, Lucyfer-„jeszcze-nie-Bóg", „uszlachetnianie się" zła jako jeszcze-nie-dobra oraz jego koncepcję „przyszłego *„saeculum"* jako ideału miłości i całkowitego wyeliminowania przemocy. *Cieszkowskiego koncepcja da* była tematem wystąpienia **Marka Jakubowskiego** (Uniwersytet Mikołaja Kopernika). Cieszkowski kontynuował koncepcję zła zapoczątkowaną przez św. Augustyna i wiodącą przez Leibniza do Hegla. Otaczającą go rzeczywistość widział jako stan dysharmonii, który jest złem moralnym. Zniesienie owego stanu doprowadzi w końcu do realizacji ideału społecznego. **Agnieszka Iskra** (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej) przedstawiła *Zło w filozofii Simone Weil.* W jej pismach zło określa się jako nierealność odejmującą dobru charakter dobra, a *Metaxu* jako obszar dobra i zła, dóbr względnych i mieszanych. Zniszczenie *Metaxu* jest największym złem. Struktury społeczne mogą utrudniać dostęp do prawdy i dobra. Weil zakreśla też obszary społeczne, do których para przeciwieństw dobro-zło nie ma, czy też nie powinna mieć, dostępu (ojczyzna, nauka, sztuka, polityka). Istnieją więc możliwości ograniczenia ekspansji zła w wymiarze indywidualnym i społecznym. Referat **Zbigniewa Dymarskiego** (Akademia Teologii Katolickiej) dotyczył *Filozofii diabła Leszka Kołakowskiego.* Do odkrycia problemu zła strukturalnego dochodzi Kołakowski na dwóch drogach: poprzez analizę konsekwencji myślenia totalitarnego i w wyniku badania doświadczenia religijnego. Uważa, że ekspansywny, dynamiczny charakter zła można trafnie uchwycić posługując się wypracowanym na gruncie chrześcijaństwa pojęciem-symbolem diabła.

A oto tezy kilku wystąpień bardziej ogólnych, przeglądowych, próbujących naświetlić problem zła od strony jego źródeł, istoty czy sensu na gruncie

określonego sposobu myślenia czy orientacji filozoficznej. **Natalia Trela** (Uniwersytet Śląski) mówiła O *Wpływie monoteizmu na filozoficzne koncepcje zła.* Stwierdziła, że najważniejsze europejskie systemy filozoficzne uwzględniające koncepcje zła, wpisują się w ramy zaznaczone przez religie monoteistyczne, stanowiące ich swoistą metafilozofię, i to zarówno w perspektywie ontologicznej, epistemologicznej jak też aksjologicznej. Ukazała też odmienność koncepcji zła, a zwłaszcza jego pochodzenia, ujawniającą się w religiach dualistycznych. **Maria Reut** (Politechnika Wrocławska) w referacie *Zło - wolność - hermeneutyka* przedstawiła hermeneutyczną krytykę myślenia oświeceniowo-scjentystycznego o złu, hermeneutyczną interpretację „tragedii kultury" oraz pojęcia ludzkiej wolności, problemu zła i możliwości jego „opanowania".

Marek Rembiarz (Uniwersytet Śląski) podjął temat *Opozycja światło/ciemność a określenie relacji dobro-zło.* Mówił m. in. o tym, jak ta problematyka przedstawiała się w tekstach biblijnych, dysputach religijnych średniowiecza oraz w filozofii współczesnej (egzystencjalizmie, personalizmie, w filozofii dialogu i hermeneutyce). *Wymiar metafizyczny problemu źródła zła* to temat referatu **Jerzego Perzanowskiego** (Uniwersytet Mikołaja Kopernika). Podejmując pytania: skąd i dlaczego zło, przyjął i dowodził tezy, że zło zjawia się w świecie przy zróżnicowaniu, rozczłonkowaniu, jest skutkiem rozbicia. Zło jest więc rewersem i warunkiem koniecznym różnorodności. Jest jednak w tym porządku nienaturalne, a więc nie zwycięży. **Marian Grabowski** (Uniwersytet Mikołaja Kopernika) przedstawił referat pt. *Doświadczenie winy - próba analizy fenomenologicznej.* Uznał, że doświadczenie winy składa się z następujących stadiów: rozpoznanie winy, wyznanie, żal, skrucha, ekspiacja. Poczucie winy jest aktem emocjonalno-świadomościowym. Akt ten jest wielostronnie intencjonalny. Rozróżnił też typy winy: wina tragiczna, współwina, wina „niewolnej woli", wina religijna.

Toruńska konferencja wykazała, że problematyka zła może być ważnym i owocnym terenem wspólnych badań przedstawicieli różnych orientacji filozoficzno-światopoglądowych i stanowisk metodologicznych, starających się opisać i zanalizować zło zarówno w ujęciu historycznym, jak i odnoszących się do zła doświadczanego, realnie istniejącego w świecie współczesnym.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

ANDRZEJ WARMIŃSKI

FILOZOFIA, ETYKA I WIEDZA O DEMOKRACJI W EDUKACJI WSPÓŁCZESNEJ

TEORIA - PRAKTYKA - PROGNOZA

Powyższa konferencja została zorganizowana, dzięki wysiłkom merytorycznym i organizacyjnym prof. Jana Szmyda i dr Antoniego Komendery, przez Instytut Nauk Społecznych krakowskiej Wyższej Szkoły Pedagogicznej (w ramach pięćdziesięciolecia jej istnienia), oraz Wojewódzkie Ośrodki Metodyczne w Krakowie, Nowym Sączu, Tarnowie i Krośnie. Odbyła się ona 18 i 19 października 1996 roku pod patronatem Ministra Edukacji Narodowej oraz Rektora WSP w Krakowie. Pierwszy dzień jej trwania zdominowały obrady plenarne oraz popołudniowe debaty (poprzedzone krótkimi wystąpieniami uczestników konferencji) w czterech sekcjach tematycznych; drugi natomiast w całości miał charakter ogólnego posiedzenia zakończonego ożywioną dyskusją.

Celem konferencji było „omówienie współczesnych koncepcji teoretycznych i programowych edukacji filozoficznej, etycznej i obywatelskiej w szkolnictwie średnim i podstawowym w warunkach demokracji parlamentarnej i dokonujących się przemian kulturowych i cywilizacyjnych w krajach Europy środkowo-wschodniej" (z *Programu Konferencji)* w kontekście aktualnej sytuacji edukacyjnej, oraz próba określenia miejsca filozofii i etyki w systemie oświatowym przełomu wieków.

Na uwagę zasługuje duże zainteresowanie problemem przekazywania wiedzy filozoficznej oraz zasad demokracji nie tylko na poziomie szkolnictwa podstawowego i średniego, ale również wyższego. W konferencji wzięło udział ponad stu uczestników reprezentujących różne środowiska akademickie w kraju i za granicą (Niemcy, Ukraina, Słowacja) oraz nauczycieli-praktycy, których wystąpienia w istotny sposób wzbogaciły wiedzę dotyczącą stanu oświaty w Polsce i wskazywały na możliwość i konieczność jej sanacji.

Po otwarciu obrad przez prorektora WSP w Krakowie prof. Michała Śliwę, głos zabrał prof. J. Szmyd, który w swym *Wprowadzeniu do programu konferencji* wskazał m. in. na doniosłość edukacji filozoficznej w ogóle oraz na trudności związane z jej realizacją (np. nie wprowadzenie w życie reformy nauczania filozofii i przedmiotów społecznych planowanej na rok szkolny 1994/1995), a także konieczność przełamania stereotypów myślowych zwią-

zanych z umieszczeniem propedeutyki filozofii w pogramach nauczania szkół podstawowych i średnich. Prof. Szmyd wyraził również przekonanie o potrzebie poprawy stanu edukacji filozoficznej w Polsce, wskazując na jej doniosłą funkcję w twórczym kształtowaniu osobowości dzieci i młodzieży szkolnej poprzez internalizację wartości oraz idei o charakterze filozoficznym.

W trakcie obrad plenarnych wygłoszono kilkanaście referatów, które, chociaż były przygotowywane z różnych perspektyw badawczych i w oparciu o różnorodne metody, jednoznacznie nawiązały do tematy konferencji. Wydaje się, że ze względu na stopień ogólności (szczegółowości) oraz przedmiot badań, można wyodrębnić cztery rodzaje wygłaszanych referatów: 1. Wystąpienia oparte o konkretne założenia filozoficzne i postulujące oraz/lub diagnozujące na poziomie ogólnym konieczność przewartościowania dotychczasowych postaw i systemów wartości; 2. Referaty, w których prelegenci, wychodząc od refleksji nad kondycją filozofii, wskazywali na pozytywne i negatywne mechanizmy przyswajania lub odrzucania filozofii jako potrzeby ’wyższego rzędu’, której realizacja służy autokreacji i socjalizacji; 3. Wystąpienia spełniające warunku pkt. 2., ale odnoszące się wprost do konkretnych programów edukacyjnych (’filozofia dla dzieci’); 4. Referaty wskazujące na konieczność realizacji programu edukacji obywatelskiej, względnie: rozpatrujące sam problem edukacji z socjologicznego punktu widzenia.

Do pierwszego typu zaliczyć można wystąpienia prof. prof. Józefa Bańki, Michała Hempolińskiego oraz Wiesława Sztumskiego. Pierwszy z nich *(Cywilizacja jako ’genetywna samowiedza’ w edukacji współczesnej),* nawiązując do sformułowanej przez siebie koncepcji recentywizmu, a także dystynkcji między projektującym charakterem cywilizacji a kulturą i spełnianą przez nią funkcją identyfikacji, wprowadził kategorię twórczego ’człowieka jednopojawieniowego teraźniejszego’, który, poszukując swojej tożsamości, identyfikuje się z ’człowiekiem wielopojawieniowym’ (symbolizującym całość lub część wartości i doświadczeń ludzkości). Styczność człowieka jedno- z wielopo- jawieniowym prowadzi do przeplatania się wątków teraźniejszości i przeszłości, współczesności i tradycji. Zarówno formacje kulturowe jak i życie człowieka mogą być zorientowane na: przeszłość (dominacja wizji świata) lub teraźniejszość (koncentracja na procesie stawania się). Jedynie bycie w określonym ’teraz’ posiada ugruntowanie ontyczne, ponieważ niemożliwe jest istnienie w przeszłości lub przyszłości. W związku z powyższym, prof. Bańka wskazuje na to, że koncepcja 'wychowania dla przyszłości’ jest bezsensowna; wychowanie może istnieć jedynie ’dla teraźniejszości’.

Prof. M. Hempoliński (Stary Testament *i starotestamentowe systemy religijne <judaizm, chrześcijaństwo, islam> wobec śmierci i zabijania —*

implikacje), wychodząc od opozycji między naturą i kulturą poddał analizie problem agresji tkwiącej w człowieku. Postawił tezę, że wbrew powszechnym przekonaniom, agresja jest wzmacniana i przekazywana (w sensie implicitnym) przez systemy wartości oparte na starotestamentowym przekazie. Dowodził, że w ramach tej tradycji w niektórych przypadkach dopuszczalne jest i uzasadnione na gruncie aksjologicznym zabijanie. Znany zakaz pojawiający się w *Dekalogu* ma dotyczyć mordowania traktowanego jako ślepe i bezmyślne okrucieństwo. Taki stan rzeczy ma wpływ na kształtowanie się systemów wartości i postawę człowieka wobec śmierci.

Z kolei prof. W. Sztumski *(Enwironmentalizm i wychowanie dla demokracji)* utożsamił wychowanie dla demokracji z wychowaniem enwironmentalistycznym polegającym na propagowaniu ekologicznego stylu myślenia, który polega na świadomości momentu ekologicznego, czyli harmonijnej relacji między człowiekiem a otoczeniem; w tym środowiska społeczno-kulturowego. Świadomość tej relacji wyznaczana jest przez kilka istotnych momentów: przeświadczenia o istnieniu zasady izomorfii świata (geobiosocjosfera stanowi jedność), oraz zasady biocentryzmu opartej o imperatyw życia (zachowanie szeroko rozumianego 'życia', o ile nie stanowi ono znaczącego zagrożenia dla egzystencji ludzkiej).

Do drugiego rodzaju referatów zaliczyć można wystąpienia prof. prof. Marii Gołaszewskiej, Conrada Gründera, Józefa Lipca, Bronisława Łagowskiego, Meinerta Meyera, Jana Pawlicy. Prof. Maria Gołaszewska *(Permanentna edukacja filozoficzna)* podkreślała, że filozoficzne podejście do rzeczywistości jest wpisane w kondycję człowieka i zaczyna się już w okresie dzieciństwa. Typowy schemat edukacji filozoficznej polega na oscylacji między oczekiwaniem (na rozwiązanie nurtującego kogoś problemu) a rozczarowaniem (z powodu nierozstrzygalności niektórych kwestii filozoficznych). Stanem pożądanym byłby średni poziom ufilozoficznienia społeczeństwa. Aby edukacja filozoficzna miała sens, należy stworzyć odpowiednie zaplecze instytucjonalne dla propagowania kultury filozoficznej, nauczanie takie, w którym spontaniczność łączy się z systematycznością, powinno posiadać charakter permanentny, ale uzależniony od wieku osób w nim uczestniczących. Istotna jest tutaj także metoda przekazywania wiedzy filozoficznej.

W referacie pt. *Die historische Dimension des europöischen Philosophienunterrichts - um Blick auf Hegel,* prof. C. Grunder wskazywał na zróżnicowanie edukacji filozoficznej w różnych rejonach Europy. Nauczanie filozofii może posiadać charakter wykładu kursowego, względnie, po wzięciu pod uwagę zainteresowań młodzieży, zajęć stanowiących teoretyczną wykładnię problemów nurtujących młodych ludzi. Swoje rozważania prof. Gründer przeprowadza poprzez analizę poglądów Hegla dotyczących nau-

czania historii filozofii w gimnazjach. Wbrew obiegowym opiniom, Hegel był za wprowadzeniem filozofii do programu gimnazjalnego.

Również prof. Józef Lipiec *(Edukacja aksjologiczna w szkole)* podkreślał niezbędność wprowadzenia nauczania filozofii w szkolnictwie podstawowym i średnim, przede wszystkim w wymiarze związanym z problematyką wartości różnego typu. Nauka o wartościach miałaby wzbogacić światopogląd uczniów o elementy związane z potrzebami wyższego rzędu i sprzyjać procesom indywiduacji oraz obiektywizacji. Przedstawiony został tutaj szczegółowy program reformy oświaty mający sprzyjać realizacji przedstawionych powyżej procesów.

Natomiast prof. B. Łagowski *(Historia filozofii politycznej jako czynnik kształcenia humanistycznego)* wskazywał na możliwość praktycznego wykorzystania historii filozofii politycznej w kształtowaniu liberalnych oraz przezwyciężaniu relatywistycznych postaw dzięki stosowaniu w procesie nauczania filozofii klasycznej.

Podobnego zdania, dotyczącego pozytywnych aspektów edukacji filozoficznej, chociaż wychodząc z odmiennych przesłanek, był prof. M. Meyer *(Contemporary perspectives of philosophy instruction in Europe)*. W jego przekonaniu, wychodząc od założeń filozofii Schleiermachera, należy poszukiwać takiego modelu edukacji filozoficznej, który byłby do przyjęcia na gruncie europejskim, pomimo różnic światopoglądowych, politycznych i cywilizacyjnych. Podstawowym warunkiem takiego modelu jest niezależność programów nauczania filozofii od koniunkturalnych czynników politycznych przy jednoczesnym uwzględnieniu różnic kulturowych. Tylko wtedy istnieją szanse na pogłębienie jedności Europy i demokratyzację życia społecznego.

Z kolei prof. Stefan Opara rozpoczął swe rozważania *(Pożytki z filozofii)* od swoistej 'zachęty do filozofii', dostrzegając wymierne korzyści wynikające z jej uprawiania: 'wolność umysłu', pokora, a jednocześnie sprawność intelektualna, jak również tolerancja na poglądy i postawy innych. Filozofia jako podstawa nauk dostarcza nie tylko dyrektyw metodologicznych, ale kształtuje także umiejętność rozwiązywania problemów życiowych i krystalizuje osobowość.

Program 'wychowania dla wartości' przedstawił prof. J. Pawlica *(Aksjologiczna etyka i pedagogika)*. Wskazuje on na konieczność wprowadzenia refleksji nad moralnością, różnymi systemami wartości oraz ich hierarchią, ponieważ etyka jako nadbudowana bezpośrednio na wartościach, w odróżnieniu od skodyfikowanych zapisów i norm postępowania, oddziałuje w sposób bardziej przekonywujący i skuteczny na kształtowanie się osobowości ucznia. Pedagogika ma dostarczyć odpowiedniej metody orientacji w, a także asymilacji świata wartości.

W ramach wyodrębnionej tutaj trzeciej grupy przedmiotowej znajdują się dwa wystąpienia, pierwsze z nich, prof. Stefana Falarona *(Edukacja filozoficzna w procesie dydaktycznym szkoły podstawowej),* skoncentrowane było na zagadnieniu 'uprawiania' w sposób spontaniczny i żywiołowy filozofii przez dzieci, które dociekają natury rzeczywistości, moralności, wolności, emocji, uczuć, sensu życia i śmierci. Te tendencje do filozofowania u dzieci należy pielęgnować i rozwijać. Elementy filozofii są zawarte w niektórych przedmiotach nauczania w szkole podstawowej (np. j. polski, plastyka, wiedza o społeczeństwie) i w związku z tym należy dokonać koordynacji programów nauczania tych przedmiotów ze względu na przekazywane treści filozoficzne. Istotnym elementem edukacji filozoficznej jest również odpowiednie kształcenie nauczycieli.

Prof. Jan Szmyd *('Filozofia dla dzieci' - o przesłaniach teoretycznych, sposobie uprawiania i pożytkach pedagogicznych)* zwrócił uwagę na fakt istnienia u dzieci naturalnych predyspozycji do filozofowania, takich jak ciekawość świata czy zdziwienie, co jest widoczne w stawianych przez nie pytaniach o naturze egzystencjalnej dotyczącej istoty bytu. 'Filozofowanie' takie musi być jednak dostosowane do poziomu intelektualnego i emocjonalnego dziecka. Prof. Szmyd poddał analizie i uzasadnił przydatność wprowadzenia programu 'Filozofia dla dzieci' M. Lipmana już na poziomie szkół podstawowych. Wskazywał przy tym na kreację osobowości dziecka, jego rozwoju intelektualnego, a także podbudowanie umiejętności twórczego rozwiązywania przez nie problemów.

Do czwartej grupy problemowej zaliczyć można wystąpienia prof. prof. Czesława Banacha, Władysława Jachera, Marka Szczepańskiego oraz Tomasza Nawrockiego. Pierwszy z wyżej wymienionych *(Edukacja obywatelska w szkolnictwie polskim — w okresie transformacji)* stwierdził, że edukacja obywatelska (zwłaszcza w okresie transformacji systemowej) jest istotnym elementem kształtowania obywatelskiego społeczeństwa poprzez propagowanie takich wartości, jak aktywność, samorealizacja, umiejętność 'kierowania sobą', wolność, tolerancja, pluralizm, humanizm. Edukacja tego typu wymaga koncentracji na wartościach właściwych dla demokracji, przewartościowanie relacji nauczyciel - uczeń, stworzenie odpowiednich programów nauczania.

Do podobnych wniosków doszedł prof. W. Jacher *(Edukacja jako problem socjologiczny),* który dokonał ogólnej charakterystyki edukacji, wskazując na jej funkcje: prakseologiczną, kulturową, psychologiczną, aksjologiczną, a także na jej związki z praktyką i stanem gospodarki. Konieczna jest modernizacja systemu oświaty w Polsce na poziomie instytucjonalnym, zmiany programowe, 'uzdrowienie' stosunku między nauczającym a nauczanym.

Prof. M. Szczepański oraz dr T. Nawrocki we wspólnie przygotowanym referacie *(Edukacja regionalna jako element edukacji obywatelskiej)* zwrócili uwagę na potrzebę kształtowania postaw obywatelskich już na poziomie regionu, ponieważ ukierunkowanie edukacji na problemy i wartości 'ojczyzny prywatnej', stanowi niezbędny warunek internalizacji wartości w ogóle, a także kształtowania postaw prospołecznych.

Na szczególną uwagę zasługują również wystąpienia w czterech sekcjach tematycznych, które rozwinęły i jednocześnie dopełniły problematykę poruszaną w trakcie obrad plenarnych.

W sekcji A *(Teoretyczne problemy edukacji filozoficznej i społecznej,* przewodn. prof. Halina Sekuła-Kwaśniewicz), skoncentrowano się przede wszystkim na socjologicznych aspektach kształtowania nauczyciela, ograniczeniach wynikających z pozytywistycznego modelu edukacji, kulturotwórczej i ekologicznej funkcji wynikających z nauczania przedmiotów społecznych.

W sekcji B *(Historia i metodyka edukacji filozojicznej i społecznej w szkole średniej i wyższej,* przewodn. dr hab. Janusz Czerny) zajmowano się konkretnymi modelami edukacyjnymi (E. Durkheim, A. Dahl) oraz szczegółowymi zagadnieniami związanymi z nauczaniem filozofii i wiedzy o demokracji w szkołach podstawowych i średnich.

W sekcji C *(Wiedza o demokracji w szkole współczesnej,* przewodn. dr Ewa Stawowy), postulowano wprowadzenie nowych metod i programów związanych z kształtowaniem wiedzy o demokracji, a także wskazywano na konieczność uspołecznienia edukacji demokratycznej.

Obrady w sekcji D *(Filozofia dla dzieci - teoria i praktyka,* przewodn. dr Irena Trzcinecka-Schneider), oprócz wątków teoretycznych skupionych wokół zagadnień związanych z nauczaniem filozofii wśród dzieci, posiadały zwój wymiar praktyczny w postaci (przeprowadzonych przez mgr mgr Wandę Silezin oraz Henryka Nawarę) zajęć z filozofii (w oparciu o metodę M. Lipmana), w których brały udział dzieci i młodzież ze szkół krakowskich.

Po ożywionej dyskusji, zamknięcia i podsumowania obrad dokonał prof. Jan Szmyd, który wskazał na pilną potrzebę zreformowania szkolnictwa w Polsce i wprowadzenia filozofii oraz wiedzy o demokracji do istniejącego systemu deukacyjnego.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

HENRYK SZABAŁA
Uniwersytet Gdański

O PANPSYCHIZMIE TADEUSZA BILIKIEWICZA

Wszyscy, bliżej znali profesora Tadeusza Bilikiewicza (1901-1980)wiedzieli, że jego najbliższą pasją obok psychiatrii, była filozofia. Początkowo, po skończeniu gimnazjum, chciał nawet studiować filozofię ścisłą i dopiero po interwencji ojca wstąpił na medycynę. Bilikiewicz szybko doszedł do przekonania, że filozofia, jeśli nie ma gruntownych podstaw przyrodniczych, może łatwo przeistoczyć się tylko w czczą spekulację. Nic dziwnego przeto, że po ukończeniu studiów medycznych jego pierwszą większą pracą naukową była rozprawa filozoficzna *Zagadnienie życia w świetle zasad psychologii porównawczej,* za którą później otrzymał tytuł doktorski w dziedzinie filozofii. Wstęp do tej pracy, która ukazał asię w druku zwartym w Krakowie 1928 roku, napisał wybitny autorytet w dziedzinie filozofii ścisłej, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego Witold Rubczyński.

Witold Rubczyński był w owym czasie nauczycielem i autorytetem filozoficznym dla Bilikiewicza. Idee Rubczyńskiego o współkonstytucji świata przez dwie substancje: materialną oraz duchową, stały się inspiracją dla Bilikiewiczowskiego panpsychizmu wszelkich form życia. Cała filozofia Tadeusza Bilikiewicza będzie się koncentrować wokół problemu psychofizycznego i możliwości jego rozwiązania. Tak zresztą zatytułował swój wykład inauguracyjny wygłoszony w auli Akademii Lekarskiej w Gdańsku w dniu 8 października 1946 roku. W filozofii to zagadnienie znane jest jako problem prawomocności naszego poznania. Tadeusz Bilikiewicz w swych pracach podejmował zagadnienie, które jest wiodące w całej filozofii nowożytnej, problem podmiotu i przedmiotu poznania, nawiązując tym samym do najwybitniejszych filozofów nowożytnych. Szczególnie widoczne są wpływy takich myślicieli jak Leibniz, Kant, Bolzano, Lotze, E. v. Hartmann czy Bergson. Zadawał fundamentalne pytanie: czy podmiot jest w stanie wykroczyć poza swe podmiotowe przeżywanie do przedmiotów świata zewnętrznego? Następnie, na ile jesteśmy w stanie przełożyć wiernie zewnętrzny byt przedmiotowy na język podmiotu poznania? Ten podstawowy problem teorii poznania, jakim z całą pewnością jest problem podmiotu i przedmiotu poznania, był dla prof. Tadeusza Bilikiewicza także podstawowym problemem jego całej filozofii, począwszy od pierwszej młodzieńczej rozprawy filozoficznej aż po ostatnie teksty pisane u schyłku życia.

Bilikiewicz stoi w opozycji do koncepcji fenomenalistycznych, modnych w owym czasie w naukach doświadczalnych, które redukują wszystkie akty poznawcze tylko do zjawiskowej strony poznania. Zdaniem autora *Psychiatrii klinicznej,* ułomnością tych nauk jest to, że są one ślepe na faktycznie istniejące uwarunkowania podmiotowe przedmiotu poznania. Rzeczywistość świata dana jest nam bowiem w swym przeżyciowym udostępnieniu, innej drogi nie ma. Powiadał on, że podstawową cechą wszystkich zjawisk psychicznych jest świadome przeżycie. Podstawą poznania życia psychicznego staje się sam subiekt Pewność obecności życia psychicznego posiadamy tylko w odniesieniu do własnego wnętrza duchowego. Aczkolwiek z drugiej strony, zauważa Bilikiewicz, wiedza oparta li tylko na introspekcji, skazana „na wieczne dławienie się w swym własnym wnętrzu, na beznadziejne odkrywanie rzeczy właściwie każdemu dobrze znanych”[1].

Koncepcja Bilikiewicza stoi więc także w opozycji do tzw. redukcjonizmu podmiotowego, który ufa w samowystarczalność podmiotu poznawczego, a którego skrajną postacią jest solipsyzm. Powiada on w bardzo ostrych słowach, że „idealny solipsyzm, jest jedną z największych niedorzeczności jakie stworzyła skłonność niektórych filozofów do jednostronności. (...) Czysta podmiotowość, bezwzględnie wyłuskana ze stosunków z pozapodmiotowością, nieznana jest żadnemu tworowi żywemu”[2].

Dla Tadeusza Bilikiewicza psychika nie istnieje autarkicznie, niezależnie od materii, lecz tylko w koordynacji z nią tworzy to, co nazywamy indywiduum psychofizycznym. To dzięki materii, która konstytuuje ciało, przepływają nieustannie wszelkie doznania, których nie sposób unicestwić czy je pominąć. Jego teoria stoi więc w opozycji do paradygmatu Kartezjańskiego, który w sposób opozycyjny przeciwstawiał sobie sferę świadomości i sferę cielesności. Bilikiewicz zaś przyjmował w swojej gnoseologii metodę kojarzącą zawsze aspekt podmiotowy i przedmiotowy jako dwie nierozerwalne strony każdego aktu poznawczego. Stwierdzał *expressis verbis,* że „Wszystkie próby obycia się jednej (strony aktu poznawczego - H. Sz.) bez drugiej, kończyły się zawsze beznadziejnym wysiłkiem nie uwieńczonym żadnym pozytywnym wynikiem”[3].

Teoria poznania Tadeusza Bilikiewicza mieści się na mapie gnoseologicznej w tak zwanej koncepcji koincydentalnej. Zgodnie z nią - każdy akt poznawczy jest współmanifestacją świadomości i cielesności, podmiotu i przedmiotu; są one w stanie koincydencji, nie tracąc jednak nic ze swej autotożsamości. Obraz świata danego nam w poznaniu, zdaniem Bilikiewicza, nigdy

[1] T. Bilikiewicz: *Zagadnienie życia w świetle zasad psychologii porównawczej.* Kraków 1928, s. 12.

[2] Tamże, s. 14.

[3] Tamże.

nie jest tożsamy ze światem samym, albowiem przedmiot poznania nie jawi się w pełni czysty i samoistny, lecz w relacji z podmiotem poznania, jakby poprzez jego pryzmat. Stąd najdoskonalszą wiedzą jest wiedza odniesiona do samych siebie, ale im dalej „od naszego podmiotu", tym słabsza rękojmia, że obraz poznawanego przedmiotu jest tożsamy z przedmiotem samym. Proces poznania jest jakby procesem aproksymacji, zbliżania się do właściwego obrazu świata przedmiotowego. Jednakże nigdy nie dowiemy się, jak wygląda faktycznie świat przedmiotowy. Albowiem - powiadał Bilikiewicz - wiedza ludzka tak naprawdę jest tylko swoistym mniemaniem o świecie samym. Dość powtórzeń faktów doświadczalnych zwiększa tylko prawdopodobieństwo naszego mniemania, jednakże nie uczyni go nigdy wiedzą absolutnie pewną, wiedzą obiektywną. Bilikiewiczowski obraz ludzkiego poznania nie jest bynajmniej relatywistyczny, ponieważ nie kwestionuje on istnienia obiektywnej rzeczywistości, niezależnej od podmiotu poznania. Mówi on tylko, że obraz rzeczywistości bywa różny w poznaniu, nie znaczy to jednak, „że wskutek tego sama poznawana rzeczywistość podlega w sobie zmianom, staje się obiektywnie inna"[4].

Słynna jest Bilikiewiczowska replika wobec relatywistycznego stanowiska Ludwika Flecka, dołączona jako aneks do jego książki *Powstanie i rozwój faktu naukowego.* Fleck, twierdził, że pojęcia naukowe nie mają swej etiologii, jak się to na ogół wydaje w doświadczeniu, nie wynikają one z jakiejś obiektywnej rzeczywistości, lecz mają swą historię w mglistych, intuicyjnych i często z gruntu fałszywych praideach, tj. w wierze, mitach, doświadczeniu potocznym. Ale Fleck w Bilikiewiczu znalazł ostrego krytyka. Autor *Psychiatrii klinicznej* nie zgadza się z tezą, że poszczególne doświadczenie jest niczym przycisk na skonstruowanej przez nas klawiaturze, na którego wybór zezwalamy zapytywanej przez nas przyrodzie. Wierzy on, że rzeczywistość istnieje obiektywnie sama w sobie i tylko wobec niej kierowane są nasze intencje poznawcze. Na ten temat pisał: „Zakładałem, że istnieje przedmiotowy stan rzeczy, w wysokim stopniu poznawalny. Zadaniem nauki jest poznawanie tego przedmiotowego stanu rzeczy, jego odtworzenie w umyśle badacza i przekazanie treści poznania, czyli prawdy (tak jak się nam ukazuje), innym badaczom"[5].

Stanowisko Tadeusza Bilikiewicza może być porównywalne ze stanowiskiem filozofii fenomenoloficznej. Ma on pełną świadomość, że człowiek, będący podmiotem poznania, nie jest w stanie wykroczyć poza horyzont własnej świadomości, poza byt fenomenalny. Aczkolwiek nie znaczy to, dla

[4] T. Bilikiewicz: *Uwagi nad artykułem Ludwika Flecka* '*Nauka a środowisko*'. *Aneks* do książki: L. Fleck: *Powstanie i rozwój faktu naukowego.* Lublin 1986, s; 190.

[5] Tamże, s. 182.

niego, że poznanie nie zmierza do coraz większej pewności, wręcz odwrotnie: opis świata zjawisk i ciągła konfrontacja z innymi wynikami badań, mają być rękojmią ścisłości. Ontologiczna wizja Bilikiewicza optuje więc jednoznacznie za uznaniem obiektywnej rzeczywistości, istniejącej niezależnie od podmiotu poznania, którą określił mianem „twardej rzeczywistości". Jednak za tą „twardą rzeczywistością" nie mógł on przytoczyć żadnego całkowicie pewnego argumentu ontologicznego, była ona raczej dla niego deklaracją wiary ontologicznej, a nie wiedzy. Filozofia Tadeusza Bilikiewicza zawiera tutaj echa myśli Kantowskiej, ponieważ tak, jak mistrz z Królewca, zakładał tezę o istnieniu obiektywnej rzeczywistości samej w sobie, do której jednak nigdy w pełni nie dotrzemy, albowiem nie jesteśmy w stanie wykroczyć poza świat własnych fenomenów. Pojawia się tu problem prawomocności naszej wiedzy, zresztą podobnie jak to jest w filozofii Kanta: na ile wiedza ludzka może być wiarygodna, skoro - jak sam Bilikiewicz mówił - jest ona tylko mniemaniem? Albowiem trudno jest pogodzić fakt uznania obiektywnej rzeczywistości samej w sobie, z miarą prawdziwości naszego mniemania.

Wydaje mi się, że Bilikiewicz dobrze rozumiał, że człowiek nie jest w stanie wykroczyć poza własną, ludzką strukturę. Nie może on porzucić własnej skóry, ponieważ nie jest w stanie rozumieć poznania poprzez umiejscowienie siebie, swej podmiotowości poznawczej w pozaludzkim świecie, świecie przedmiotowości, dlatego traktuje wiedzę jako akt mniemania, aczkolwiek wierzy w świat obiektywny. Wiara w to, że możemy poznać rzeczywistość obiektywną, nie uwarunkowaną subiektywnością podmiotową, to swoisty mit epistemologiczny, z którego w pełni zdawał sobie sprawę prof. Tadeusz Bilikiewicz. W zasadzie nieobecności mitu w naszej kulturze niepodobna sobie wyobrazić, co bynajmniej nie znaczy, że należy rezygnować z wysiłków poznawczych w ramach epistemiologii klasycznej. Świadomość własnych postaw epiostemologicznych jest niezbędnym krokiem prowadzącym od myślenia mitycznego do myślenia naukowego. Bilikiewicz ciągle wierzył w to, że azymutem drogi naukowego mniemania ma być prawda.

Wszelkie poznanie, zdaniem Bilikiewicza, ze swej natury jest ogólnikowe, przybliżone i streszczone. Ten defekt epistemologiczny wynika z ograniczonych możliwości ludzkiego umysłu. Umysł ten waha się bez ustanku między złudą ścisłego poznania własnych wytworów a ogólnikowością poznania otaczającej go rzeczywistości. Pierwowzorem pierwszego jest poznanie matematyczne i formalno-logiczne, drugiego zaś - poznanie historyczne. Nie trudno zauważyć, że w pierwszej grupie radzi sobie niedołężny umysł w ten sposób, że upraszcza rzeczywistość drogą „abstrakcji", a w drugiej, iż upraszcza rzeczywistość za pomocą ekstrakcji, czynienia z niej wyciągów, streszczeń itp. [6].

Uproszczenia te mają na celu nie tyle wierne odtworzenie rzeczywistości, lecz ujęcie jej dla zorientowania się w otaczającym nas chaosie. Orientacja poznawcza w otaczającej nas rzeczywistości to w istocie sens nie tylko historii, ale i całej nauki.

Przewodnim motywem rozważań Bilikiewicza, obok zagadnienia prawomocności naszego poznania, jest idea panpsychizmu. Etymologia tego pojęcia wywodzi się z języka greckiego od słów *pan*=wszystko + *psyche*=tchnienie, dusza. Jako teoria metafizyczna panpsychizm zaistniał na gruncie filozofii przyrody. Doktryna ta przyjmowała pogląd, że wszystkie obiekty materialne obdarzone są właściwościami psychicznymi, czyli posiadają pewną formę świadomości, która na najniższych szczeblach rozwoju występuje w postaci utajonej, a ujawnia się w najpełniejszym wymiarze dopiero u człowieka. Panpsychizm jest poglądem tak starym, jak stara jest filozofia. Albowiem początków doktryny panpsychicznej w filozofii należy szukać już w naiwnym materializmie starogreckim. To właśnie jońscy filozofowie przyrody, przyjmując zasadę, że siła nie może istnieć poza materią, a zdolność poruszania się jest zasadniczym atrybutem materii, stworzyli podstawy myślenia panpsychicznego. Stąd nazwano ich hilozoistami, czyli tymi, co życie mieli za nieodłączne od materii. Myśl ta była szczególnie żywa w okresie Odrodzenia w poglądach Giordano Bruno i Telesio. W filozofii nowożytnej wybitnymi rzecznikami panpsychizmu byli, między innymi, tacy myśliciele jak Herder, Goethe, Schelling, Fechner, Lotze czy E. von Hartmann. W kręgu tych myślicieli można także sytuować filozofię Tadeusza Bilikiewicza.

Pierwsza jego praca: *Zagadnienie życia w świetle zasad psychologii porównawczej* szczególnie wyraźnie konkretyzuje idee panpsychizmu. Dodać należy, że do końca swej twórczości Bilikiewicz został wierny tej idei. Albowiem w jednej z ostatnich swoich rozpraw filozoficznych zatytułowanej *Teoria mnemosynejdesis jako nowoczesna próba rozwiązania problemu psychofizycznego,* powraca do koncepcji panpsychizmu. Odrzuca on pogląd, że psychizmem, tj. świadomością swego istnienia obdarzeni są jedynie ludzie. Uważa, że redukcja życia psychicznego wyłącznie do człowieka jest fałszywym mniemaniem postawy antropocentrycznej. Twierdzi, że życiem psychicznym obdarzone są wszystkie inne istoty stojące niżej od ludzi. W rozprawie Teoria mnemosynejdeis... pisze: „Wszędzie gdzie jest życie, tam musi być choćby najprymitywniejsze życie psychiczne. Możliwe, że pod niektórymi względami owe pierwotne istoty, np. drobnoustroje, posiadają więcej informacji pochodzących z bezpośredniego oglądu. Gdybyśmy byli drobnoustrojami, ale obdarzonymi ludzką zdolnością obserwacyjną i zdolnością snucia

[6] T. Bilikiewicz: Z *rozważań nad „sensem" historii. „P*rzegląd Współczesny" 1938/1, s. 7.

refleksji, mielibyśmy bezpośredni, «naoczny» wgląd zarówno w budowę atomu, jak i w mikroprocesy rozgrywające się w podłożu neurobiochemicznym”[7]. Jeszcze wyraźniej swą deklarację idei panpsychizmu wypowiedział w wykładzie inauguracyjnym w 1946 roku w następujących zdaniach: „Z przyrodniczego punktu widzenia bowiem, jeśli rozważamy stosunek życia psychicznego do ciała, musimy za duszę uważać wszystko, co wykazuje cechy psychiczne, począwszy od ludzkiej *anima rationalis* aż po prymityw psychizmu, wyrażający się w zjawiskach pobudliwości tkanki żywej. Na wszystkich poziomach rozwojowych stwierdzić bowiem można jeden i ten sam typ strukturalny życia psychicznego, tę samą jakość *sensorium,* ten sam stosunek do pamięci, tę samą podmiotową strukturę egocentryczną”.

Jak widzimy, Tadeusz Bilikiewicz stwierdzał, że samo istnienie życia implikuje jego poczucie, a tym samym jakąś formę umysłowości, a nawet duchowości. Zewnętrznym znamieniem zjawiska życia jest pobudliwość. To zdolność tworów żywych do reakcji na zewnętrzne podniety. Pobudliwość jest własnością tylko organizmów żywych, reagujących w ten lub inny sposób na najrozmaitsze wpływy świata zewnętrznego. Cecha ta jest swoistą linią demarkacyjną dzielącą świat przyrody ożywionej i nieożywionej. Podobnie jak Bergson, zakładał, że całą przyrodą ożywioną rządzi zakodowana w niej immanentna siła, pęd życiowy *(elan vitaiy);* tak też Bilikiewicz przyjmuje założenie, że świadomość sięga tak daleko, jak daleko sięga życie. Istnieje u niego jakby stan koincydencji, tożsamości pomiędzy zjawiskiem życia a psychizmem, przeto znamię życia zdradzać będzie także istnienie jakiegoś bytu psychicznego. Bilikiewicz nie traktuje jednak świadomości w wymiarze uniwersalnym, absolutnym, oderwanym od konkretnego jestestwa, jak to miało miejsce w niektórych rozwiązaniach panteistycznych. Przeciwnie, świadomość ma u niego wyłącznie wymiar jednostkowy, można powiedzieć - indywidualny. Świadomość, a używając terminu Bilikiewicza - psychizm, jest symptomem zawsze konkretnego podmiotu, istnieje „jedynie na podścielisku podmiotowym”. Jedyną drogą do poznania tej zasady jest zawsze metoda introspekcji.

Dzięki introspekcji, pisze Bilikiewicz, „bezpośrednio znany jest nam i może jedynie być znanym nasz własny świat psychiczny. Gdyby nie nasza introspekcja, o psychizmie nie mielibyśmy żadnego pojęcia”[9]. Albowiem tak faktycznie nie mamy pojęcia o psychizmie istniejącym niezależnie od pod-

[9] T. Bilikiewicz: *Teoria mnemosynejdesis jako nowoczesna próba rozwiązania problemy psychofizycznego.* Uniwersytet Gdański, Zeszyty naukowe wydziału humanistycznego. Filozofia i Socjologia. Gdańsk 1974, s. 13-14.

[8] Tegoż: *Problem psychofizyczny i możliwości jego rozwiązania.* „Przegląd Lekarski” 1947/1.

[9] T. Bilikiewicz: *Zagadnienie życia..., op.* cit., s. 114.

miotu. Nie wiedzielibyśmy, co to jest życie psychiczne, gdyby nie nasze własne przeżycia psychiczne. Stąd psychizm u innych ludzi poznajemy tylko pośrednio. Pisał on następująco: „Otóż z punktu widzenia epistemologicznego trzeba stwierdzić, że jest tu tylko jedna niewątpliwa cecha wszelkich zjawisk psychicznych, a jest nią świadome przeżycie. Zjawiska, które nie są przeżywane w tzw. strumieniu świadomości, a więc subiektywnie, nie dają pewności swojego psychicznego charakteru. Wynika z tego, że pewność obecności życia psychicznego posiadamy tylko w stosunku do własnego wewnętrznego świata introspektywnego. Jeśli praktycznie nie zamykamy się w solipsyzmie, to tylko dlatego, że zadowalamy się z konieczności znacznie mniejszą pewnością, jaka płynie z analogii i z intuicji. Tylko drogą analogijno-intuicyjną dochodzimy do prawdopodobieństwa, że taki sam świat przeżyć świadomości, jaki w sobie nosimy, jest w innych jestestwach żywych. Przypuszczamy też, że te inne światy psychiczne są jakościowo i strukturalnie tego samego typu, co nasz świat wewnętrznych przeżyć”[10]. A więc psychikę innych poznajemy na zasadzie zewnętrznego zachowania się innych ludzi, poprzez wczucie, empatię, domyślamy się, że ci inni posiadają konstrukcję psychiczną analogiczną do naszej. A jeśli wcześniej stwierdzono, że zjawisko psychiczności ma swoje uwarunkowanie natury podmiotowej, to mamy uprawnione przypuszczenie sądzić, że istota, którą empatycznie współodkrywamy jest także podmiotem. I jak Bilikiewicz powiada: „Wystarczy więc stwierdzić jeden jedyny dowód psychizmu, by mieć prawo przypisać danemu osobnikowi podmiot”[n].

Rozumowanie Bilikiewicza jest w dalszym ciągu konsekwencją przyjętych wyżej założeń. Uważa on bowiem, że skoro na zasadzie zachowania się innych ludzi, jako określonych jednostek, dochodzimy do wniosku, że jest to objaw pewnego faktu czy stanu, to musimy logicznie powiedzieć, że wśród zwierząt jest podobnie. Tak jak u ludzi zjawisko psychiczne jest zawsze znakiem jakiegoś integralnego podmiotu, tak też ta zasada obligować musi w całym królestwie istnień, nawet najbardziej prymitywnych. Finalna konkluzja narzuca się sama przez się. Psychizm rozciąga się tak daleko, jak daleko sięga życie, a psychizm ten nie może być innej natury niż nasz własny, tj. podmiotowy. Wszędzie tam, gdzie odkrywamy jakieś znamiona życia, są one zarazem znakami psychizmu i to takiego, jaki znamy na podstawie własnej introspekcji. Każde życie ma więc świadomy, podmiotowy charakter, niepowtarzalny i jedyny, w niczym nie ustępującu naszemu.

Życie we wszystkich formach swego występowania staje się wartością fundamentalną, albowiem jest ono znakiem konkretnej podmiotowej świa-

[10] T. Bilikiewicz: *Problem psychofizyczny...,* op. cit., s. 8.

[11] T. Bilikiewicz: *Zagadnienie życia...,* op. cit., s. 114.

domości, której nie tylko my jesteśmy nosicielami. Konsekwencją, moralną jest to, że mamy szanować nie tylko życie ludzkie, jak to jest w zdominowanym przez człowieka świecie, ale wszelkie życie, nawet to najbardziej prymitywne, musi być chronione i szanowane.

Bilikiewiczowska koncepcja totalnego panpsychizmu zrywa z paradygmatem kartezjańskiej wizji świata opozycyjnie usytuowanego wobec człowieka i traktowanego w sposób mechaniczny. Świat tu przedstawiony, to świat jakościowo zróżnicowany, nawzajem wobec siebie nieredukowalny, w którym istnienie ma swą autonomiczną podmiotowość obdarzoną psychizmem.

Konkretyzacja posłania etycznego Tadeusza Bilikiewicza potęguje przykazanie moralne „nie zabijaj" wobec wszystkich istnień. Wartość życia staje się dla naszego filozofa wartością samoistną, godną wszelkiej ochrony, ponieważ każde indywiduum jest odrębnym światem, którego nie mamy moralnego prawa naruszyć.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

HENRYK BENISZ

BŁĘDNE KOŁO WOKÓŁ NIETZSCHEGO

Pierre Klossowski: *Nietzsche i błędne koło.* Przełożyli Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski. Warszawa, Wydawnictwo KR, 1996, 299 s.

Do niedawna francuskie interpretacje twórczości Fryderyka Nietzschego były bardzo mało znane i to nie tylko w naszym kraju (czemu nie należy się zbytnio dziwić), ale i w Niemczech. Czy powyższe zjawisko świadczyłoby o wyrachowanym kontestowaniu francuskiej myśli filozoficznej, czy też jego przyczyn należy szukać gdzie indziej? Wydaje się, że główny powód nieobecności takich autorów jak Bataille, Deleuze czy Klossowski w czołówce uznanych badaczy filozofii Nietzschego wiąże się ze specyfiką uprawianej przez nich samych filozofii. O ile niemieckie interpretacje Nietzscheańskich tekstów przeprowadzane były w kontekście tradycji zachodniego myślenia filozoficznego, to francuskie - świadomie wyabstrahowały się z niej i wytworzyły własny, poststrukturalistyczny i postmodernistyczny model myślenia. Nie było w nim już praktycznie miejsca dla analiz porównawczych, uwzględniających m. in. inspiracje kantowskie, heglowskie i schopenhauerowskie. Tak więc, *de facto* wytworzyła się zupełnie nowa filozofia, która nie tyle interpretowała myśl Nietzschego, ile raczej tę myśl rozwijała i przekształcała. Zwłaszcza zaś owo przekształcenie kojarzyło się (częstokroć nie bezpodstawnie) ze zniekształcaniem, stąd powstawało wiele oporów i niechęci do nawiązywania merytorycznego dialogu z francuskimi autorami prac o Nietzschem.

Dzisiaj ta niekorzystna sytuacja uległa już znacznym przeobrażeniom i na temat opracowań Klossowskiego i innych żywo rozprawia się w wielu szacownych środowiskach akademickich. Można się więc tylko cieszyć, że w ostatnich latach również w Polsce pojawia się coraz więcej prac tych prawie dotąd nie znanych autorów. Na największe podziękowania zasługują w tym względzie bez wątpienia Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski, którzy swoimi doskonałymi tłumaczeniami wpływają na wzrost zainteresowania ta oryginalną, aczkolwiek i kontrowersyjną filozofią. Po książce Deleuze'a[1] i wielu krótszych tekstach, przygotowali dla polskiego czytelnika (tym razem już wspólnie) książkę Klossowskiego o Nietzschem. Zamieszczono w

[1] G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia.* Tłum. i posłowie B. Banasiak. Warszawa 1993.

niej również opracowania Pawła Pieniążka oraz Krzysztofa Matuszewskiego, *nota bene* napisane w pięknym (językowo i filozoficznie) stylu, wprowadzające czytelnika w meandry postnietzscheańskiej twórczości francuskich filozofów. Jakby przy okazji (?) prowokują one wprawdzie nieco swoją postmodernistyczną manierą pisanie o Nietzschem, ale czynią to z takim wdziękiem, że miejscami wprost trudno jej się oprzeć. Po zaakceptowaniu owego wszechobecnego „post" (poststrukturalizm, postsurrealizm, postmodernizm) i „anty" (antyhumanizm), kształtującego nie tylko warstwę językową tekstu, ale i jego znacznie głębszy filozoficznie przekaz, można przenieść się w obszar wprost nieograniczonych wariantów interpretacyjnych.

Paweł Pieniążek zapoznaje nas z historią badań nad Nietzschem we Francji oraz z głównymi perspektywami patrzenia na twórczość tego niemieckiego filozofa, tj. z perspektywą „energetyczną" Deleuze'a oraz „metafizyczną" Klossowskiego. Jego zdaniem, zaletą dzieła Deleuze'a jest ukazanie „metodycznie agresywnego" charakteru Nietzscheańskiej krytyki, wadą zaś - brak odsłonięcia „rzeczywistych konsekwencji" tej krytyki. W rezultacie interpretacja ta układa samą siebie w spójny system kosztem zdeprecjonowania, a być może nawet zapoznania konstytutywnie „burzycielskiego potencjału" filozofii Nietzschego. Dopiero Bataille i Klossowski zwrócili uwagę na znaczące figury Chaosu i szaleństwa, które w optyce śmierci Boga ujawniają ukryty sens Nietzscheańskiego antyracjonalizmu. Idąc tym śladem, starali się ukazać „fantazmatyczną" zależność filozofii Nietzschego od jego „rozdartego szaleństwem życia". Zwłaszcza zaś Klossowski dostrzegał w tej filozofii rozsadzającą ją od wewnątrz „niespójność", ujawniającą się zarówno w „bezsensownym języku" (?), jak i w próbie ugruntowania doktryny „angażującej ludzkość". Głoszony przez Nietzschego cykliczny powrót wszystkich rzeczy, okazuje się być wyłącznie nieskończonym powracaniem każdorazowo przekształcanego przez Chaos, własnego *ja.* Owa *de facto* niekomunikowalna idea wiecznego powrotu indywiduum, obdarzonego każdorazowo inną tożsamością, stała się zapowiedzią szaleństwa jej autora. Przy założeniu, że badacze tej filozofii powinni realizować „antyracjonalistyczny testament" Nietzschego, Pieniążek uznaje interpretacje Bataille'a i Klossowskiego za najdalej idące. Jego zdaniem, „przemyślenie konsekwencji śmierci Boga prowadzi ich do metafizyki popędów jako ostatniego słowa filozofii Nietzscheańskiej"[2].

Krzysztof Matuszewski ukazuje nam natomiast, w jaki sposób tradycyjnie pojmujący swą misję filozof, będący na wzór Platona miłośnikiem prawdy i teoretykiem, zamienia się w osobie Nietzschego w nowy rodzaj filozofa,

[2] P. Pieniążek: *Rozum i szaleństwo: nowe francuskie interpretacje myśli Nietzschego.* W: P. Klossowski: *Nietzsche i błędne koło,* dz. rec., s. 27.

będącego artystą i eksperymentatorem, badającym przede wszystkim swe własne *ja.* W ten sposób „najstarszy mit metafizyczny", którego twórcą i orędownikiem był Platon, legł w gruzach. Nie tylko, że prawda została przeniesiona z zaświatów na ziemię, to jeszcze zajęła miejsce w obszarze życia popędowego filozofa. Odtąd nie czysta myśl, ale pożądanie wyznaczają kierunek filozoficznych eksploracji. Matuszewski sytuuje Nietzschego wraz z Sadem i Kierkegaardem wśród twórców antyheglowskiego przełomu, który zainicjował erę nowoczesności. Charakteryzuje się ona zerwaniem z „tradycją teatru świadomości" na rzecz „autentycznej teatralizacji filozofii", dzięki wprowadzeniu na scenę popędów jako realnych sił. W ten sposób Nietzschego nie można by już jednak nazywać filozofem, jeżeli w pojęciu tym chcemy widzieć tę samą treść, którą umieszczano w nim od czasów starożytnych Greków po Hegla włącznie. Równocześnie, na co Matuszewski słusznie wskazuje, wraz z Nietzschem samo pojęcie filozofii stało się problematyczne. Poważnie też zachwiane zostało rozumienie bosko-ludzkich relacji. O ile bowiem u Greków boskość była „tożsama z ogólnością", to u twórców „przełomu" boskość „wyklucza się" z tym, co ogólne, czyli też z tym, co ludzkie.

Negując Boga, Nietzsche nie stał się ateistą, gdyż ateizm był w jego oczach formą nihilizmu. Nadal konfrontował siebie z boskością, tyle że występującą teraz pod postacią Chaosu. Boskość ta została najpierw przez niego uświadomiona jako idea wiecznego powrotu, a potem przeżyta jako wieczny powrót intensywności. Ostatecznie „mroczna fascynacja" Chaosem, dokonująca się „ponad intelektem", doszczętnie zniszczyła jego przytomne *ja.* Rzeczywistość wiecznego powrotu, której Nietzsche stał się „powiernikiem", umożliwia realne obcowanie z bogami i, w ten także sposób, udział w wieczności. Matuszewski zauważa: *„Incipit tragoedia:* skoro pragnie wznieść się na wyższy poziom życia, to znaczy przezwyciężyć nihilizm (po to, by osiągnąć stadium *nadczłowieka),* Nietzsche cofnąć się musi do stanu, w którym życie wyczerpuje się w adoracji bogów, nie marząc wcale o tworzeniu"[3].

Przejdźmy jednak do pracy Klossowskiego. Autor już na samym początku zaznacza, iż świadom jest tego, że teksty Nietzschego są „najbardziej aluzyjną prozą, jaka kiedykolwiek powstała w języku niemieckim"[4]. Przenosi nas ona ze sfery czysto spekulatywnej do sfery spisku, zawiązanego przez indywiduum przeciwko całemu rodzajowi ludzkiemu. Jednocześnie jednak myśl Nietzschego „obraca się wokół szaleństwa niczym wokół własnej osi" (s. 54), ponieważ z jednej strony zauroczona jest Chaosem, a z drugiej usiłuje wyzwolić się spod tego zwodniczego uroku. Klossowski dobrze odczuł

[3] K. Matuszewski: *Pato(s)logia Nietzschego.* W: P. Klossowski, op. cit., s. 43.

[4] Tamże, s. 53. Dalsze cytaty z tej pracy zostaną oznaczone w tekście podaniem strony.

dramatyzm walki, toczącej się we wnętrzu naszego samotnego myśliciela. W tym kontekście usiłuje też interpretować odrzucenie przez Nietzschego „systemu" (krytyka podstaw zachodniej kultury) i odrazę wobec „wirusa metafizycznego" (krytyka filozofii i moralności). Jego zdaniem, Nietzscheański indywidualizm ufundowany jest na „kulturze żywej", obecnej już w nowoczesnych społecznościach. Stadność typu mieszczańskiego wyzbyła się kultury wypływającej z samego życia, bowiem stała się ona dla niej „potwornością". Klossowski, odwołując się do fragmentu o panu i niewolniku z Heglowskiej *Fenomenologii ducha* oraz do analiz, jakie przeprowadził Kojeve, Bataille i Deleuze, zarzuca Nietzschemu „ignorancję", powstałą z zapoznania „potrzeby wzajemności" (s. 67-68; por. s. 169). Nie wydaje się jednak, aby zarzut taki (zwłaszcza zaś postawiony w tym akurat miejscu) był właściwy.

Wskazując na odmienność Nietzscheańskiego modelu kulturowego, Klossowski przywołuje pierwszą pracę tego myśliciela, tj. *Narodziny tragedii z ducha muzyki.* Zawierać się ma w niej „sekretny fantazmat", polegający na poszukiwaniu takiej kultury (wzorowanej na kulturze antycznej), która „zdałaby sprawę z sił nie-mówienia". Fantazmatem tym miałby Nietzsche posługiwać się w celu wpływania na umysły innych ludzi (?), jak i w celu obrony samego siebie przed bezwładem, prawdopodobnie spychającym go w obszar Chaosu. Trudno się jednak zgodzić z twierdzeniem, że wizja „państwa helleńskiego", jaką nasz myśliciel tworzył, „przeraziła" Wagnera i Rohdego (s. 71-72). Jak się wydaje, przyjmowana była raczej bardzo powściągliwie. Bez wątpienia jednak nie pozostała ona bez wpływu na „dojrzewanie" do możliwości doznania ekstazy wiecznego powrotu. To, co stało się w „duszy" Nietzschego podczas przechadzki w Sils-Maria w 1881 roku, już nie tylko zwiastowało, ale wprost potwierdziło zamknięcie się rodzaju „błędnego koła" wokół niego. Odtąd otchłań (Chaos) przejęła władzę nad jego nadwątlonymi siłami osamotnionej, jednostkowej egzystencji, a symptomami tego radykalnie postępującego zniewolenia stały się coraz większe cierpienia, prowadzące bezpośrednio do choroby. Klossowski dostrzega ten związek i interpretuje pojawiającą się teraz myśl Nietzschego jako tożsamą z cierpieniem. Skąd jednak bierze się uczucie rozkoszy podczas namysłu nad „przeżytym" już cierpieniem jako niemożliwością myślenia? Autor książki nie udziela na to pytanie odpowiedzi, ale wydaje się, że jest to tylko beznadziejna próba obrony Nietzschego przed końcowym aktem rozpaczy.

Problem cierpienia zostaje teraz przez Klossowskiego ujęty w kategoriach mózg-ciało (świadomość-cielesność). Straszliwe bóle głowy, zawieszające myślenie, nie są żadną zewnętrzną agresją, ale wewnętrzną obroną przed rozkładem *ja.* Pojawia się konflikt między siłami somatycznymi i duchowymi, w którym okazjonalny „spokój ducha" jest jedynie formą „zawieszenia broni" między różnymi popędami, których nie da się z sobą trwale pogodzić.

W ujęciu Klossowskiego, „ciało chce dać się zrozumieć za pośrednictwem języka znaków fałszywie rozszyfrowywanych przez świadomość: ta ostatnia *ustanawia kod znaków,* który odwraca, fałszuje, filtruje to, co wyraża się poprzez ciało" (s. 81). Warto szerzej zapoznać się z tymi interesującymi analizami konfliktu, jaki toczy się w Nietzschem i równocześnie „toczy" jego własną tożsamość (s. 80-89). To z tego właśnie konfliktu wyrasta zapewne jego radykalny sprzeciw wobec widzenia rzeczywistości przez pryzmat podmiotu i przedmiotu oraz przyczyny i celu. Odrzucenie mnie i nie-mnie, jak też uchwytnego początku i końca, jest odebraniem światu pozornego uporządkowania i sensu. W tej „zapełnionej pustce" pojawić się już może tylko wszechobecny i wszechpanujący Chaos. Autor trafnie zauważa, że pod „przykrywką" poznania kultury i moralności, znajduje się nicość, głębia czy Chaos, będący *de facto* czymś nienazywalnym, czymś, „czego Nietzsche nie ośmielił się wypowiedzieć" (s. 93).

Wewnętrzną „zasadą" Chaosu jest wola mocy, w naturze której leży konieczność nieustannego powiększania się. Zdaniem Klossowskiego, wola mocy i popęd są terminami jednoznacznymi, stosowanymi odpowiednio do świata organicznego i nieorganicznego. Interakcja zachodząca między popędami prowadzi do powstawania różnych interpretacji, aczkolwiek nawet poszczególny „popęd" i „odpychanie" są już jakimiś formami interpretacji (s. 97). „Fizjologiczna samoświadomość" czy jasność umysłu, którą autor nazywa także „myślą całkowitej niezgodności między tym, co rzekome, przyjęte, a ukrytą realnością" (s. 103), pod którą skrywa się tajemna zabawa popędów, wprowadza jednak zawsze określony „konformizm". Nie godząc się nań, Nietzsche „wykpił" samą jasność umysłu, w czym autor upatruje podłoże do zaistnienia Nietzscheańskiego „pomysłu" o wiecznym powrocie. „Wiara" w powrót, będąca jednocześnie zgodą na nonsens życia, implikuje nową „jasność", a ponadto umożliwia zapomnienie tego, że już byliśmy i jeszcze nieskończoną ilość razy będziemy, ale każdorazowo inni niż teraz. Objawienie się wiecznego powrotu oznacza więc, że przestajemy być sobą *hic et nunc,* a kolisty ruch staje się złodziejem naszej tożsamości. Aby doświadczyć wiecznego powrotu, trzeba wznieść się na poziom „wysokiej tonacji duszy" *(hohe Stimmung),* gdyż to ona właśnie jakby przywołuje ów powrót. Klossowski mówi o tym tak: „Wysoka tonacja duszy, w której Nietzsche doznał zawrotności Wiecznego Powrotu, stworzyła znak Błędnego Koła, gdzie stale aktualizowane są najwyższa intensywność myśli zamkniętej w samej sobie we własnej koherencji i nieobecność intensywności odpowiadająca codziennym oznaczeniom" (s. 113-114).

Parabola bramy z napisem „chwila", pod łukiem której zbiegają się dwie drogi wieczności, wprowadza nas już bezpośrednio w główny problemat *Zaratustry.* Dwie drogi tworzą w tym miejscu jedną, kolistą drogę wiecznego

powrotu tego samego. Rezultatem tego powracania jest również „wyzwolony" pasterz, który, po odgryzieniu głowy węża, przekształca się w nadczłowieka. Klossowski uważa, że odtąd Nietzsche „dzieli się" we własnej interpretacji wiecznego powrotu. Nadczłowiek ma być imieniem podmiotu woli mocy i jednocześnie „sensem i celem" wiecznego powrotu. Wola mocy to w tym wypadku tylko „uczłowieczona nazwa duszy Błędnego Koła", podczas gdy dusza ta jest „czystą intensywnością wolną od intencji" (s. 118). Błędne koło jako wieczny powrót przybiera natomiast kształt „łańcucha istnień", w którym egzystuje się od wieczności do wieczności, ale za każdym razem inaczej. Wiemy już bowiem, że wieczny powrót unicestwia możliwość trwałej tożsamości jednostkowego istnienia. Nie ma w nim też uchwytnego na poziomie świadomości sensu i celu, ponieważ zatracają się one w kolistym obiegu czasu, który wyznacza każdemu punktowi koła bycie równouprawnionym początkiem i zarazem końcem. W przypadku Nietzschego dochodzi jeszcze cierpkie doświadczenie kruchości własnej egzystencji, trudnej do pogodzenia z kwintesencją idei wiecznego powrotu, tj. z „promieniującą apoteozą życia". Argument o strachu przed nieskończenie powtarzającym się cierpieniem, podany niegdyś przez Lou Salome, nie przekonuje jednak Klossowskiego, ponieważ jest „zbyt ludzki". Jego zdaniem, Nietzsche bał się raczej utraty rozumu, czy też szaleństwa, które sprowadzić może z sobą konstatacja wiecznego powrotu. Dlatego idea ta zachwyca go i przeraża, ale *de facto* „nie idea wiecznego przeżywania tych samych cierpień [...], lecz utrata rozumu pod znakiem Błędnego Koła" (s. 144).

Idea wiecznego powrotu to także sprzeciw wobec Schopenhauerowskiej koncepcji woli, dbającej o rozwój gatunkowy a nie jednostkowy. Zatem biologiczna reprodukcja *contra* wieczne powracanie tych samych, choć odmiennych indywiduów, czy też (słowami Klossowskiego) „całkowita dewaloryzacja przez gatunkową propagację jako uzurpatorski nośnik istnienia znajduje swą przeciwwagę tylko w jednostkowym przypadku" (s. 195). Okazuje się jednak, że jednostkowy przypadek nie jest u naszej jednostki, tj. Nietzschego, bynajmniej taki przypadkowy. (Nie)przypadkowość staje się swoistą zasadą łączności pomiędzy żywymi i zmarłymi osobami z jego rodziny. Okazją do podjęcia przez Klossowskiego tego tematu jest zachowany zapis (w dwóch wersjach) znanego i często interpretowanego snu młodego Fryderyka o zjawie ojca wychodzącej z grobu. Rzekomo mamy tu mieć do czynienia z odwróceniem „schematu edypalnego", w wyniku którego po śmierci ojca Fryderyk nie zastąpił go przy boku swej żyjącej matki, ale (akurat na odwrót) zastąpił „matkę u boku swego ojca, jak gdyby był swą własną matką". W konkluzji do powyższych rozważań Klossowski pisze, że aby „odzyskać" samo życie, „Nietzsche jako własna matka rodzi na nowo samego siebie i staje się własnym wytworem" (s. 217). W innym miejscu ponownie podejmuje

interpretowanie onirycznych doświadczeń Nietzschego. Tym razem otwierający się grób (umożliwiający ojcu wyjście, a po chwili *Powrót),* jest rozwarciem się otchłani, czyli (z grecka) chaosu. Pojawiająca się w snach i we wspomnieniach wizja zmarłego ojca łączy się z obrazem grobu, tworząc jeden wspólny znak Chaosu. Zdaniem Klossowskiego, Nietzsche „wychwala ojca jako Chaos, a stosunek z ojcem jako Wieczny Powrót Ów stosunek jest w sumie tylko automacierzyństwem, wydaniem na świat samego siebie" (s. 227). Podchodząc nieco żartobliwie do powyższych rozważań, można stwierdzić, że stanowiłyby one niezły pomysł na scenariusz psychodelicznego horroru.

Jednak (generalnie rzecz biorąc) książka wcale nie jest niepoważna, a nawet skłania do nader poważnych refleksji nad życiem i twórczością Fryderyka Nietzschego. Sporo jest w niej interesujących analiz oraz sugestii, dotyczących sposobów rozwiązywania kluczowych zagadnień u tego filozofa. Nie zmienia to oczywiście faktu, że czytelnik, który jest trochę lepiej zorientowany w oryginalnych tekstach Nietzschego, wielokrotnie popada w konsternację, usiłując śledzić wyrafinowanie udziwniony tok interpretacji Klossowskrego. Musi też zadać sobie dużo trudu, aby przebrnąć przez terminologiczny gąszcz, jaki wypełnia tę książkę (swoiste „błędne koło"!). Lepiej jednak poruszać się w nim powoli i z namysłem, aniżeli pospiesznie karczować połacie tekstu za pomocą jakiejś maczety (zwłaszcza logicznej!). W tym drugim przypadku można bowiem dojść do wniosku, że książka Klossowskiego niewiele wnosi do współczesnych badań nad Nietzschem, a przecież byłby to chyba osąd nazbyt surowy. Wydaje się, że chcąc zgłębić z jej pomocą Nietzscheańską filozofię, trzeba wykazać się dużą dozą cierpliwości i umiejętnością współ-myślenia z autorem, czego (w charakterze zachęty) należy życzyć wszystkim, sięgającym po książkę *Nietzsche i błędne koło.*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

STANISŁAW BUTRYN

ŚWIAT JAKO JEDNOŚĆ PROSTOTY I ZŁOŻONOŚCI

Murray Gell-Mann: *Kwark i jaguar. Przygody z prostotą i złożonością.* Warszawa, Wydawnictwo CIS, 1996, 511 s.

Wydawnictwo CIS rozpoczęło wydawanie serii zatytułowanej „Nauka u progu trzeciego tysiąclecia". W serii tej mają ukazywać się książki pisane przez najwybitniejszych uczonych, traktujące o najważniejszych problemach i odkryciach współczesnej nauki, takich, o których można sądzić, że będą miały decydujący wpływ na jej oblicze na początku XXI wieku. *Kwark i jaguar* jest pierwszym tomem owej serii.

Autor książki jest wybitnym współczesnym amerykańskim fizykiem, laureatem Nagrody Nobla. Zaproponował on stosowaną obecnie nazwę „kwark" na oznaczenie najmniejszych znanych mikroobiektów i stworzył teorię kwarków. Badanie tych mikroobiektów, pragnienie poznania fundamentalnych praw rządzących najbardziej elementarnymi składnikami materii, jest jego życiową pasją. Realizacja tej pasji przyniosła mu wybitne osiągnięcia naukowe. Ale Gell-Mann ma jeszcze drugą pasję - amatorskie badanie ewolucji życia na Ziemi i ludzkiej kultury. Jak pisze w swej książce, zawsze czuł, że sfery rzeczywistości będące przedmiotem obydwu jego pasji są ze sobą głęboko powiązane, ale przez długi czas nie mógł zrozumieć, na czym polega ten związek. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że istnieje ogromna przepaść między fizyką cząstek elementarnych a naukami o życiu i ludzkiej kulturze. Teoria cząstek elementarnych zajmuje się takimi obiektami, jak np. elektrony i fotony. Cząstki te zachowują się tak samo, niezależnie od miejsca, w którym się znajdują, są ściśle wymienialne, a zatem pozbawione indywidualności. Prawa rządzące ich zachowaniem są uważane za ścisłe, powszechnie obowiązujące i niezmienne. Natomiast nauki, takie jak archeologia, lingwistyka i historia naturalna, zajmują się indywidualnymi państwami, językami, gatunkami, słowami, organizmami etc. Prawa formułowane przez te nauki mają charakter przybliżony, a ich przedmioty - gatunki biologiczne, języki czy kultury, mają swoją historię i ulegają ewolucji.

Jednakże, zdaniem Gell-Manna, fundamentalne prawa mechaniki kwantowej tłumaczą pojawienie się indywidualności. Przecież rezultatem ewolucji wszechświata, przebiegającej zgodnie z tymi prawami, jest powstanie rozrzuconych w kosmosie pojedynczych, indywidualnych obiektów takich jak nasza Ziemia. Proces ewolucji biologicznej zachodzący na Ziemi jest również

kierowany przez te prawa. Doprowadził on do powstania zwierząt - innego rodzaju obiektów indywidualnych, mających zdolność adaptacji i uczenia się, a następnie ludzi, zdolnych do posługiwania się językiem, stworzenia cywilizacji oraz odkrycia nowych fundamentalnych praw, dzięki którym to wszystko się dokonało.

Gell-Mann badał zarówno relacje między różnymi sferami przyrody, jak i same prawa mechaniki kwantowej. Zastanawiał się, na czym polega różnica między złożonymi układami adaptacyjnymi, które podlegają ewolucji biologicznej i potrafią się uczyć (np. dziecko uczące się mówić, szczep bakterii uodpamiający się na nowy antybiotyk, społeczność uczonych testujących nową teorię etc.), oraz układami, które wprawdzie ewoluują, ale nie są zdolne do adaptacji (np. galaktyki i gwiazdy). Badania te pozwoliły mu lepiej zrozumieć związki między układami prostymi i złożonymi, między tym, co powszechne i indywidualne, między fundamentalnymi prawami przyrody a ich poszczególnymi, ziemskimi przejawami. Recenzowana książka zawiera wyniki tych badań.

Pomysł nadania jej tytułu *Kwark i jaguar* podsunął autorowi wiersz Arthura Sze. Jeden z jego wersów brzmi: *Świat kwarków jest ściśle związany z jaguarem krążącym w nocy.* Słowo „kwark" w tytule książki ma symbolizować proste, fundamentalne prawa rządzące przyrodą. Określenie „proste" w odniesieniu do podstawowych praw fizyki współczesnej będzie się z pewnością wydawać szokujące dla czytelnika nie posiadającego wiedzy z tej dziedziny, albowiem w świadomości potocznej prawa te uchodzą za niezwykle skomplikowane. Gell-Mann stara się wyjaśnić, w jakim sensie można mówić o prostocie praw fizyki. Wyjaśnienie to uważa za jedno z głównych zadań swojej książki. Natomiast słowo „jaguar" w tytule symbolizuje złożoność otaczającego nas świata, przejawiającą się zwłaszcza w złożonych układach adaptacyjnych. Zdaniem Gell-Manna, obrazy kwarka i jaguara doskonale ilustrują dwa aspekty natury, które nazywa on prostotą i złożonością. Pierwszy aspekt, to prawa fizyczne rządzące zachowaniem się przyrody, drugi zaś, to bogata struktura otaczającego nas świata, do którego przecież należy również człowiek.

Książka składa się z czterech części. Część pierwsza nosi tytuł *Układy proste i złożone.* Autor analizuje tu związki między rozmaitymi pojęciami prostoty i złożoności oraz bada cechy złożonych układów adaptacyjnych. Omawia rolę teorii w nauce oraz zagadnienie, które nauki są bardziej fundamentalne niż inne, co prowadzi go do kwestii redukcjonizmu. Szczególnie dobitnym przykładem prostej, podstawowej zasady przyrody jest dla Gell-Manna prawo grawitacji, czyli ogólna teoria względności Einsteina. Autor pokazuje, jak działanie tego prawa doprowadziło do powstania obiektów, które cechuje złożoność, rozmaitość i indywidualność. Zupełnie nowe zna-

czenie tym cechom nadało pojawienie się w toku dalszej ewolucji złożonych układów adaptacyjnych. Układy te, choć ich cechy fizyczne są często zupełnie różne, mają jedną własność wspólną-wszystkie przetwarzają informacje w podobny sposób. Autor przedstawia wiele takich układów, ale szczególnie wiele uwagi poświęca jednemu z nich - nauce. Pokazuje, jak wygląda wyidealizowany model nauki i jak nauka funkcjonuje w praktyce. Formułuje zasadę pozwalającą każdorazowo rozstrzygnąć, która z dwóch nauk jest bardziej podstawowa. Zasada ta głosi, że nauka A jest bardziej podstawowa niż nauka B, jeżeli, po pierwsze, prawa nauki A w zasadzie obejmują zjawiska i prawa nauki B, po drugie, prawa nauki A są bardziej ogólne niż prawa nauki B.

Zasada ta pozwala odpowiednio uszeregować nauki, umieścić je na różnych poziomach i umożliwia redukcję poziomów wyższych do poziomów niższych. Jednakże, zdaniem Gell-Manna, redukcja ta nigdy nie może być absolutna. Nauki tworzą jedną spójną całość dzięki istnieniu związków między nimi. Jeśli będziemy rozpatrywali naukę z danego poziomu, to zauważymy, że obejmuje ona prawa nauki mniej fundamentalnej, zajmującej wyższy poziom, ale ta ostatnia nauka ma swoją specyfikę, nie redukuje się do praw nauki bardziej podstawowej, gdyż istotne dla niej są także dodatkowe informacje o warunkach panujących w obszarze będącym jej przedmiotem.

Druga część książki, zatytułowana *Kwantowy wszechświat,* poświęcona jest analizie pod określonym kątem podstawowych praw fizyki, rządzących zachowaniem wszechświata i cząstek elementarnych, z których jest on zbudowany. Autor bada fizykę - naukę podstawową z punktu widzenia prostoty i złożoności, aby wyjaśnić, jaką rolę odgrywają jednolita teoria cząstek elementarnych, warunki początkowe panujące we wszechświecie, nieoznaczoność mechaniki kwantowej oraz klasyczny chaos w powstaniu we wszechświecie zjawisk regularnych i przypadkowych, pośród których mogły ewoluować złożone układy adaptacyjne. Jest to najtrudniejszy, mający kluczowe znaczenie dla całokształtu rozważań autora i zarazem, jak się wydaje, najbardziej wartościowy fragment książki.

Znajdujemy tu fundamentalne zarówno dla fizyki jak i dla filozofii rozważania na temat możliwości stworzenia „teorii wszystkiego". Autor zastanawia się, czy jeśli stworzymy kompletną teorię cząstek elementarnych i określimy warunki początkowe dla wszechświata, to wówczas będziemy mogli przewidzieć zarówno zachowanie się wszechświata jako całości, jak i przebieg poszczególnych zdarzeń. „Odpowiedź na to pytanie - pisze Gell-Mann - brzmi nie, gdyż prawa fizyki są kwantowe, a mechanika kwantowa nie jest deterministyczna. Teorie kwantowe pozwalają obliczyć tylko prawdopodobieństwa. Podstawowe prawa fizyki z zasady pozwalają tylko na obliczenie prawdopodobieństwa różnych, alternatywnych historii wszechświata, które opisują rozmaite sposoby, na jakie mogą toczyć się wydarzenia, jeśli przyj-

mierny określone warunki początkowe. O tym, który z możliwych ciągów wydarzeń rzeczywiście nastąpi, możemy dowiedzieć się tylko z obserwacji; informacja ta uzupełnia podstawowe prawa. Podstawowe prawa fizyki w żaden sposób nie pozwalają na sformułowanie teorii wszystkiego" (s. 186).

Wniosek ten ma szczególnie istotne znaczenie dla rozważanego w książce zagadnienia relacji między prostotą a złożonością. Wynika z niego, że zagadnienie to nie jest proste i nie może mieć automatycznego i uniwersalnego rozwiązania. Wręcz odwrotnie, jest to zagadnienie niesłychanie złożone, wymagające na każdym poziomie organizacji przyrody odrębnej analizy uwzględniającej specyfikę tego poziomu. W tej części książki autor charakteryzuje wszechstronnie specyfikę mikropoziomu - świata cząstek elementarnych oraz megapoziomu - wszechświata rozpatrywanego w skali kosmologicznej. Omawia problem prostoty i złożoności w kwantowym wszechświecie, przedstawia współczesną interpretację mechaniki kwantowej i pokazuje, na czym polega błędne rozumienie niektórych jej idei. Sporo uwagi poświęca kwarkom, standardowemu modelowi cząstek elementarnych oraz teorii superstrun, którą traktuje jako poważną kandydatkę na zunifikowaną teorię wszystkich cząstek elementarnych i ich oddziaływań, czyli wszystkich sił przyrody. W ostatnim rozdziale tej części książki zawarte są rozważania na temat strzałek czasu oraz powstawania coraz bardziej złożonych struktur, zarówno w złożonych układach adaptacyjnych, jak i nieadaptacyjnych. Rozważania te prowadzą autora do pytania, czy złożoność będzie zawsze wzrastać. Odpowiadając na to pytanie, Gell-Mann pokazuje, jak w tym przypadku rodzaj odpowiedzi zależy od charakteru ewolucji wszechświata.

Trzecia część książki nosi tytuł *Dobór i dostosowanie.* Autor omawia w niej różnorodne przykłady nacisków selekcyjnych działających w złożonych układach adaptacyjnych, zwłaszcza w ewolucji biologicznej, w różnych odmianach procesów myślenia oraz w pewnych aspektach zachowania ludzkich społeczeństw. Opisuje też, jak można wykorzystać komputery jako złożone układy adaptacyjne do badania gier i uzyskiwania wiedzy o naturalnych złożonych układach adaptacyjnych.

Treść ostatniej części książki bardzo dobrze oddaje jej tytuł: *Różnorodność i zrównoważony rozwój.* Mówiąc o różnorodności, autor ma na myśli różnorodność form życia na Ziemi będącą wyrazem bogactwa informacji nagromadzonych w ciągu niemal czterech miliardów lat ewolucji biologicznej, oraz różnorodność ludzkiej kultury stanowiącą rezultat trwającej dziesiątki tysięcy lat ewolucji kulturowej człowieka. Gell-Mann uważa, że różnorodność ta w dobie cywilizacji współczesnej jest zagrożona i należy zrobić wszystko, aby ją zachować. Jest to zadanie niezmiernie ważne, ale zarazem ogromnie trudne. Możliwość jego rozwiązania upatruje autor we wszechstronnych badaniach przyszłości ludzkiej cywilizacji, polegających na próbie

znalezienia tych spośród wszystkich możliwych przyszłych historii ludzkości i biosfery, które są najbardziej prawdopodobne i prowadzą do zrównoważonego rozwoju układu. Pojęciem zrównoważonego rozwoju posługuje się Gell-Mann w szerokim sensie. Zrównoważony rozwój to dla niego nie tylko taki, który unika katastrof ekologicznych, ale także katastrofalnych wojen, długotrwałych tyranii i innych klęsk.

Książka Gell-Manna zdumiewa wielością, różnorodnością poruszanych w niej ważnych problemów, a także rozległością materiału, na którym autor opiera swe rozważania. Z materiałem tym Gell-Mann na ogół radzi sobie bardzo dobrze, ale bardziej pogłębione i wartościowe analizy znajdujemy w partiach książki zawierających problematykę, w której jest on specjalistą. Jednakże nie ze wszystkimi wypowiadanymi w tych partiach poglądami można się zgodzić. Przesadna wydaje się np. fascynacja Gell-Manna teorią superstrun jako kandydatką na jednolitą teorię cząstek elementarnych. Do chwili obecnej nie udało się znaleźć jakiegokolwiek bezpośredniego dowodu eksperymentalnego, który potwierdzałby jednoznacznie teorię superstrun. Aktualnie istnieje wiele różnych wersji tej teorii, ale rozstrzygnięcie kwestii, czy któraś z nich jest słuszna, nie jest możliwe z dość zasadniczych przyczyn technicznych. Chodzi o to, że doświadczenie mogące w sposób bezpośredni ujawnić istnienie strun, wymagałoby wytworzenia energii dużo większej niż jakakolwiek energia możliwa do uzyskania na Ziemi. Wszystko wskazuje więc na to, że teoria superstrun jeszcze bardzo długo będzie mieć status nieudokumentowanej empirycznie hipotezy.

Gell-Mann uważa, że jednolita teoria pola musi być zgodna z mechaniką kwantową. Opinia taka jest z pewnością przedwczesna, przesądza kwestię bardzo jeszcze odległą od definitywnego rozstrzygnięcia. Chociaż bowiem współczesna wiedza fizyczna przemawia na rzecz poglądu Gell-Manna, to jednak nie można wykluczyć, że rację w tej sprawie miał Einstein głosząc, iż teoria kwantów jest tylko rozwiązaniem przejściowym, niepełnym, które w przyszłości zostanie zastąpione doskonalszym i głębszym opisem przyrody.

Niektóre kwestie, choć autor poświęca im stosunkowo dużo miejsca, są jednak przedstawione w sposób nadmiernie uproszczony. Szczególnie dobitnym tego przykładem są rozważania Gell-Manna na temat nauki, z których dowiadujemy się np., że teorie naukowe „na ogół powstają w wyniku licznych obserwacji". Jak, widać, autor akceptuje indukcyjną koncepcję genezy teorii naukowych, która dziś uchodzi za nieaktualną, natomiast nie wspomina o powszechnie uznawanej współcześnie koncepcji hipotetyczno-dedukcyjnej. Zbyt uproszczony jest też jego pogląd na mechanizmy potwierdzania i obalania teorii naukowych oraz na specyfikę nauk społecznych.

W ostatniej części książki znaleźć można utopijne idee przypominające iluzje myślicieli oświeceniowych. Autor uważa np., że nadzieję na osiągnięcie trwałej, wysokiej jakości życia możemy mieć tylko wtedy, gdy zarówno zwykli obywatele, jak i elity społeczne rozumieją złożoność problemów, jakie musi rozwiązać ludzkość. Twierdzi też, że bogactwo musi być dzielone sprawiedliwiej, a w szczególności musi zniknąć skrajne ubóstwo.

Wymienione wyżej usterki i jeszcze inne, które można by wskazać - np. niefortunny termin „wieloświat" na określenie wszechświata - nie umniejszają w sposób znaczący wielkiej wartości książki Gell-Manna, a nawet są w jakimś stopniu usprawiedliwione, gdyż autor nie zamierzał nadać swemu dziełu charakteru traktatu naukowego. Chodziło mu raczej o przedstawienie jak najszerszego kręgu ważnych problemów i pobudzenie dyskusji nad nimi. Z tego zadania wywiązał się on bardzo dobrze. Jego książka rzeczywiście prowokuje do dyskusji z samym autorem i z kwestiami, w których nie zajmuje on własnego stanowiska.

Całokształt rozważań Gell-Manna to wieloaspektowy i wieloczłonowy argument na rzecz jedności przyrody. Autor pokazuje, że prostota i złożoność nie są nie mającymi ze sobą nic wspólnego przeciwieństwami, lecz mają charakter ściśle powiązanych, warunkujących się wzajemnie i wywodzących się z siebie cech rzeczywistości. W odróżnieniu od niektórych współczesnych badaczy, którzy - jak np. I. Prigogine - negują istnienie prostego poziomu przyrody i negację taką uważają za stanowisko całej współczesnej nauki, Gell-Mann u podstaw wszechrzeczy sytuuje prostotę i pokazuje, jak w toku ewolucji z owej prostoty wyłaniała się cała różnorodność, bogactwo i złożoność świata, które dzisiaj obserwujemy.

Do zrozumienia wywodów autora (poza niektórymi ich fragmentami) nie jest niezbędne specjalistyczne przygotowanie. Lekturę książki ułatwia jasny, prosty i zarazem precyzyjny język, a treść ożywiają liczne anegdoty z życia sławnych uczonych. Książka jest z pewnością bardzo interesującą i wartościową pozycją przeznaczoną dla szerokiego kręgu czytelników, którzy interesują się podstawowymi, ogólnymi cechami przyrody, miejscem i rolą człowieka w przyrodzie oraz przyszłością wszechświata i ludzkiej cywilizacji.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

STANISŁAW GAŁKOWSKI

CNOTY DZISIAJ

Alasdair Mac Intyre. *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności.* Przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Adam Chmielewski. Przekład przejrzał Jacek Hołówka. Warszawa, Biblioteka Współczesnych Filozofów, PWN, 1996, 508 s.

„Przeprowadzenie zbyt ścisłych paraleli pomiędzy dwoma różnymi okresami historycznymi zawsze jest niebezpieczne; do najbardziej mylących należą paralele pomiędzy naszą własną epoką w Europie i Ameryce Północnej a epoką historyczną, w której imperium rzymskie uległo przeobrażeniu w średniowieczny okres ciemnoty. (...) Jeśli moja interpretacja naszych warunków moralnych jest słuszna, należy także wyciągnąć wniosek, że my również już jakiś czas temu osiągnęliśmy taki sam punkt zwrotny. Na obecnym etapie sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi. A jeżeli tradycja cnót zdołała przetrwać okropności minionego okresu ciemnoty, nasze nadzieje nie są bezpodstawne. Tym razem jednak barbarzyńcy nie gromadzą się u naszych granic; oni od pewnego już czasu sprawują nad nami władzę. Fakt, że nie uświadamiamy sobie tego, stanowi element naszej skomplikowanej sytuacji" (s. 466). Taką oto apokaliptyczną wizją kończy Mac Intyre swoją książkę, która w ciągu zaledwie piętnastu lat od napisania stała się pozycją klasyczną. Co jednak upoważnia go do stawiania tak radykalnej diagnozy i dlaczego właśnie tradycja cnót ma być lekarstwem na taką sytuację? Odpowiedzią na te pytania ma być omawiana książka.

Autor stawia tezę, że nasza kultura utraciła zdolności do racjonalnego sposobu dochodzenia do moralnej zgody. Według niego, współczesne spory moralne mają trzy cechy. Po pierwsze, „pojęciowa niewspółmierność argumentów" (s. 32), sprawiająca, że nie ma racjonalnego punktu widzenia pozwalającego jednej ze stron sporu oszacować wartość przesłanek, którymi posługuje się druga strona. Po drugie, wszystkie strony sporu starają się przybrać pozór racjonalnych i bezosobowych argumentacji. Trzecią zaś cechą jest to, że „różne pojęciowo niezgodne przesłanki przeciwnych argumentów mają bardzo różne źródła historyczne" (s. 36). Wszystko to razem wzięte sprawia, że spory moralne wydają się nam nierozstrzygalne.

Ten smutny (i bardzo groźny stan rzeczy) wynika stąd, że „nowoczesne wypowiedzi i praktykę moralną należy uznać za zbiorowisko szczątków tego, co przetrwało z dawno minionej przeszłości" (s. 210). Oświeceniowe próby uzasadnienia moralności spełzły na niczym, ale - zdaniem Mac Intyre'a - było to jedynie historycznym następstwem odrzucenia tradycji arystotelesowskiej. Fundamentalna krytyka, jakiej Nietzsche poddał próby racjonalnego uzasadnienia moralności, jest - według autora - słuszna, lecz odnosi się tylko i wyłącznie do *projektu oświeceniowego.* Dylemat, przed którym stajemy dzisiaj, mieści się więc w pytaniu: *Nietzsche czy Arystoteles?* Jest to wybór między tradycją, wysuwającą na pierwszy plan postać skrajnego indywidualisty i emotywisty traktującego wszelkie sądy moralne jedynie jako wyraz swych emocji, a tradycją cnót - uczestnictwa w tradycji i wspólnocie. Między koncepcją, u podstaw której leży zupełnie autonomiczna i autokreatywna jednostka, a koncepcją opierającą się na dobru, które człowiek ma realizować. Mac Intyre sądzi, że wypracowana przez Arystotelesa koncepcja cnót (przy niewielkich zmianach) zachowuje swą wagę do dzisiaj, co więcej - jedynie ona może wybawić od sygnalizowanych na początku trudności.

„Cnota jest nabytą cechą ludzką, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiąganie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiąganie tych dóbr skutecznie uniemożliwia" (s. 344).

„Przez 'praktykę' mam na myśli wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do realizacji wzorów doskonałości, które po części ją definiują; dzięki tak pojętej działalności praktycznej ludzka zdolność do osiągania doskonałości oraz ludzkie pojęcie celów i dóbr ulegają systematycznemu poszerzeniu" (s. 338).

Rozróżniając dobra wewnętrzne i zewnętrzne wobec praktyki, Mac Intyre posługuje się przykładem gry w szachy; dobrem wewnętrznym jest własna doskonałość gracza osiągnięta podczas kolejnych partii, dobrem zewnętrznym zaś jest ewentualna nagroda w zawodach.

Możliwa jest praktyka „bez cnót", lecz, jak twierdzi Mac Intyre, byłaby ona jedynie dążeniem do dóbr zewnętrznych, przy całkowitym pominięciu dóbr względem niej wewnętrznych. Cechą dóbr zewnętrznych jest to, że zawsze są przedmiotem rywalizacji, zaś dobra wewnętrzne są dobrem nie tylko jednostki, ale i całej wspólnoty biorącej udział w praktyce. Praktyki mogą rozwijać się w społeczeństwach o najrozmaitszych systemach moralnych, a jedynym warunkiem jest respektowanie cnót. Bez nich wszelka praktyka nie oparłaby się „korumpującemu wpływowi instytucji" ze swej istoty nastawionym tylko na osiąganie dóbr zewnętrznych.

Praktyka, a przez to cnota, jest możliwa tylko w ramach określonej wspólnoty; jest to relacja dwustronna, gdyż również to właśnie cnoty utrzymują

wspólnotę w istnieniu. Cnoty powstają tylko w ramach jakiejś wspólnoty i tradycji. Tradycje zaś zmieniają się, jedne wypierają drugie, a wraz z nimi zmienia się koncepcja moralności. Zmiana tradycji następuje wówczas, gdy zaczynają się nawarstwiać trudności i niekonsekwencje (według kryteriów przyjętych w ramach tej tradycji, a nie jakichś obiektywnych, „neutralnych" standardów - przekonanie o istnieniu takowych autor porównuje do wiary w jednorożce i czarownice). W takiej sytuacji możliwe są dwa wyjścia: albo osoby w niej uczestniczące zwracają się ku innej tradycji wolnej od tych trudności i tym samym nowa, lepsza tradycja wypiera poprzednią, lub też w ten sposób modyfikują swą tradycję tak, że wychodzi ona zwycięsko z konfrontacji z tradycją konkurencyjną. W obu jednak wypadkach decydują kryteria wewnętrzne dla danej sytuacji, może więc ona oferować konkretną i spójną koncepcję człowieka i moralności oraz „ostateczny" cel życia człowieka, jednak sama w sobie ma charakter relatywny.

Mimo to Mac Intyre uważa, że można wykazać wyższość jednej tradycji nad innymi. „(...) jeżeli jakiś schemat moralny przekroczył ograniczenia swoich poprzedników i dzięki temu pozwolił na sformułowanie najlepszych z dotychczasowych narzędzi pojęciowych umożliwiających zrozumienie tych poprzedników **a następnie** stanął wobec kolejnych wyzwań ze strony innych, konkurencyjnych punktów widzenia, lecz za każdym razem udało mu się ulec transformacji w sposób umożliwiający przejęcie mocnych elementów rywalizujących punktów widzenia i uniknięcie ich słabości i ograniczeń, **a także** dostarczył najlepszego spośród dotychczasowych wyjaśnień tych ich słabości i ograniczeń, wówczas mamy możliwie najlepszy powód do uznania, że taki schemat moralny stawi równie skutecznie czoła nowym wyzwaniom i zarzutom, że zasady, które definiują jego rdzeń, mają charakter trwały. Na tym właśnie polega osiągnięcie, które przypisuję fundamentalnemu Arystotelesowskiemu schematowi moralnemu" (s. 478-479).

Nie oznacza to aprobaty dla czystego arystotelizmu. Mac Intyre głosi konieczność oczyszczenia myśli Arystotelesa z tego, co uważa za jej wady. Są nimi przede wszystkim przekonanie o jedności wszystkich cnót, tzn. twierdzenia, że nie można w pełni posiadać żadnej z cnót, nie posiadając wszystkich pozostałych; po drugie, zbytnie powiązanie etyki z przestarzałą teleologiczną i metafizyczną biologią; po trzecie, nie do przyjęcia z dzisiejszego punktu widzenia powiązanie teorii Arystotelesa ze współczesnymi mu strukturami polityczno-społecznymi. Tak oczyszczony arystotelizm jest tradycją, która z powodzeniem może konkurować ze współczesnymi nam tradycjami. Świadkiem takiego starcia jesteśmy obecnie, ono też - zdaniem autora - jest przyczyną zamętu w dzisiejszych dyskusjach nad moralnością. Jeżeli jednak chcemy uniknąć barbarzyństwa, które nadchodzi, to musi wygrać Arystoteles i jego etyka.

Z taką koncepcją można się nie zgadzać, lecz jest ona na tyle spójna, że bardzo trudna byłaby próba przeprowadzenia jej krytyki. Z drugiej strony - liczne z nią polemiki wskazują, że jest też bardzo kontrowersyjna.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

CZESŁAW GŁOMBIK

W STRONĘ ONTOLOGII EWOLUCYJNEJ

I. Josef Šmajs: *Ohožená kultura. Od evoluční ontologie k ekologické politice (Přednášky z ekologické filosofie).* Brno 1995, 105 s.

II. Josef Šmajs: *Kultura proti přírodě.* Nakladatelství "Dobromysl", České Budějovice 1996, 63 s.

Gdy notatki związane z lekturą pierwszej książki - *Zagrożonej kultury* - układały się w kształt zamierzonej recenzji, dostępna stała się druga ze wskazanych wyżej publikacji tego samego autora - Kultura przeciw przyrodzie - której wznowienie akurat się ukazało po jej pierwszym wydaniu w roku 1994, wtedy wszakże w Brnie. Zrodził się więc pomysł łącznego zaprezentowania tych dwóch prac w formie jednej recenzji, a także przybliżenia ich autora polskiemu środowisku filozoficznemu - chodzi bowiem o jednego z czołowych przedstawicieli filozofii ekologicznej w Republice Czeskiej.

Profesor Josef Šmajs (ur. 1938) wywodzi się z okręgu kolińskiego - jest absolwentem gimnazjum w Uhlířských Janovicach w Środkowych Czechach - jednakże tak studiami, jak również pracą akademicką związany jest z Brnem. W Brnie wpierw studiował inżynierię maszyn w Akademii Wojskowej, a następnie w Uniwersytecie Masaryka ukończył studia filozoficzne i tam też doktoryzował się w 1972 roku. Od roku 1979, już w ramach Katedry Filozofii tej uczelni, prowadzi zajęcia z filozofii systematycznej, w tym przede wszystkim wykłady z zakresu ontologii, gnoseologii oraz filozoficznych problemów współczesnej nauki i techniki. Po niedawnej śmierci prof. Lubomira Nového (1930-1996) powierzono mu kierownictwo Katedry Filozofii brneńskiego Uniwersytetu.

Pisarsko należy Šmajs do bardzo aktywnych reprezentantów czeskiej filozofii. W dorobku wydawniczym posiada ponad sto publikacji różnego rodzaju, w tym cztery książki autorskie, trzy dalsze tomy przygotował jako współautor, wydał samodzielnie lub we współpracy z kolegami z brneńskiej Katedry Filozofii trzy opracowania skryptowe, z których Wstęp do ontologii *(Úvod do ontologie),* napisany wspólnie z dr. Josefem Krobem, doczekał się już trzeciego, znacznie powiększonego wydania (1991, s. 137, 1994, wyd. III, s. 215). Dziesiątki artykułów oraz wykładów pomieścił w pracach zbiorowych, w zeszytach filozoficznych krajowych i zagranicznych uniwersytetów, w czeskich i słowackich czasopismach literackich ("Literární noviny",

"Tvar") oraz profesonalnie filozoficznych, w tym głównie w praskim periodyku "Filosofický časopis" i w bratysławskim wydawnictwie "Filozofia".

Dwie książki podstawowe w dorobku Šmajsa, sygnalizowane niniejszą recenzją, są także dostępne w wydaniach niemieckim oraz angielskim, a na gruncie czeskiego piśmiennictwa doczekały się wielokrotnych omówień oraz prezentacji. Warto również odnotować, że wśród zagranicznych autorów, których dzieła znalazły się w kręgu uwagi Šmajsa, pozostaje jeden z najwybitniejszych dziś przedstawicieli światowej filozofii ekologicznej, polski uczony prof. Henryk Skolimowski - aktualnie związany obowiązkami akademickimi z Politechniką Łódzką. Poglądy Skolimowskiego są jednak nie tyle bezpośrednio cytowane przez czeskiego filozofa, ile w większym stopniu wyczuwa się ich obecność wśród inspirujących go idei, w zespole pomysłów - jakie w książkach swych rozwija - pośród których łatwo odnaleźć drogi myślenia wcześniej już przetarte przez autora *Eco-Philosophy. Desinging New Tactics for Living* (New York 1981)- dzieła dostępnego już w dwunastu językach i zgodnie zaliczanego do klasycznych pozycji w zakresie studiów ekologicznych. Można przyjąć, że gdyby Šmajs zdecydował się na źródłowe dokumentowanie swych eko-filozoficznych przemyśleń i podjął dialog z uczonymi o zbliżonych zainteresowaniach badawczych, wtedy zapewne uwzględniłby spośród polskich autorów nie tylko Skolimowskiego, i nie tylko jego jedną, w dodatku starszą już publikację ogłoszoną przed szesnastu laty. Z rozważaniami przedstawionymi przez Šmajsa są bowiem blisko spokrewnione poglądy także innych polskich uczonych, by wskazać tylko na dorobek jednego z pionierów współczesnej myśli ekologicznej, Juliana Aleksandrowicza (1908-1988) - z jego prac przypominając jedynie książkę zamykającą twórcze, etyczno-ekologiczne poszukiwania tego uczonego: *Sumienie ekologiczne* (Warszawa 1979, wyd. II 1988) - czy też z pokolenia młodszych polskich filozofów-ekologów, odwołując się do publikacji Włodzimierza Tyburskiego, w tym zwłaszcza do jego tomu *Etyka i ekologia* (Toruń 1994).

Refleksja ekologiczna Šmajsa tym się charakteryzuje, że jest mocno osadzona w tradycjach europejskiego myślenia filozoficznego. Ekolog winien się wykazywać możliwie bogatą samowiedzą filozoficzną, gdyż tylko filozofia zdolna jest do krytycznego namysłu nad światem i nad wszelką ludzką racjonalnością - stwierdzi autor w *Zagrożonej kulturze* - i tylko ona potrafi przedstawić adekwatną teorię bytu oraz dostarczyć metodologicznych narzędzi interpretacji poszczególnych sfer rzeczywistości. Wynika stąd dla czeskiego autora, że za ocalenie różnych form światowej kultury, za stan jej współczesnego zagrożenia i możliwości skutecznych przeciwdziałań pogłębiającemu się upadkowi, jest także współodpowiedzialna filozofia, co ze strony samych filozofów wymaga jednak wypracowania zupełnie innej wi-

zji świata, zaproponowania - napisze Šmajs - nowej ontologii (I, s. 19). Dotychczasowe myślenie filozoficzne okazuje się niewystarczające wobec nowych wyzwań. Zawodzą te sposoby porządkowania świata, jego oglądu i rezeznania się w nim człowieka, jakie wypracowała tradycja filozoficznej racjonalności. Profesjonalni filozofowie muszą zatem dokonać krytycznego obrachunku z własną dziedziną znawstwa, by zrozumieć tak rzeczywistość dzisiejszą, jak i nadchodzące „jutro".

Sposób, w jaki autor posiłkuje się rozległym materiałem historii filozofii, łatwość z jaką wiąże nieraz bardzo odległe od siebie wątki filozoficznego myślenia i ludzkich doświadczeń - zrodzonych w różnych czasach i w odmiennych uwarunkowaniach kulturowych - wywołują u czytelnika tak zdumienie, jak i szacunek dla biegłości merytorycznej piszącego, i z tym większym zaciekawieniem nakazują podążać za tokiem jego wywodów. Nawiązania do Kanta i Hegla sąsiadują z przywoływanymi zdaniami Heideggera, koncepcje Descartesa zderzają się z poglądami Teilharda de Chardin, myśl Schelera o powołaniu człowieka nieoczekiwanie wiąże się z wizją stechnicyzowanego świata i jego globalnym ekologicznym kryzysem głoszonym przez Lévi-Straussa. Te najczęściej zaskakujące połączenia nazwisk wielkich filozoficznych autorytetów i ich idei zmierzają w przypadku obu prac Smajsa do sformułowania wniosku, zdawałoby się paradoksalnego na pierwszy rzut oka, o ostatecznym wyczerpaniu się tej koncepcji filozofowania, którą nazwał nowożytnym antropocentryzmem.

Šmajs nie jest jedynym filozofem powołującym się na antropocentryczną orientację czasów nastalych wraz z XVII wiekiem i stwierdzającym destrukcyjny wpływ tej orientacji na całą nowożytną kulturę. Jacques Maritain (1882-1973) już przed z górą siedemdziesięciu laty wystąpił z jedną z najsurowszych krytyk nowożytnego indywidualizmu, zawartego w koncepcjach Luthra, Descartesa i Rousseau (stąd tytuł jego pełnej polemicznej pasji książki: *Trois réformateurs,* Paris 1925), ponieważ poglądy tych myślicieli zmieniające od podstaw wizerunek osobowości ludzkiej, naruszyły również dotychczasowy stosunek człowieka do rzeczywistości ziemskiej i do świata transcendencji. Poglądy tych reformatorów - uznał Maritain - im były bardziej antropocentryczne i podnosiły autonomiczność jednostki, tym mocniej podważały teocentryczną wizję świata i odprowadzały człowieka od Boga. Nowożytny antropocentryzm czynił więc Maritain odpowiedzialnym za pogłębiającą się dechrystianizację świata.

Czeski filozof inaczej spojrzał na problem wartości nowożytnego antropocentryzmu i jego praktycznych następstw. Filozofia nowożytna, skupiona na porządku spraw ludzkich i zajęta spekulacjami na temay duszy i natury, nie podejmowała badań nad ontologicznymi podstawami kultury i nie angażowała się w poszukiwanie jej definicyjnych ujęć. Jeżeli nawet

intuicyjnie zdawano sobie sprawę ze sprzeczności między przyrodą a kulturą, co w sposób jasny ukazane zostało dopiero w Oświeceniu, to sam konflikt nie był ujmowany rzeczowo i systemowo, a jedynie - w najlepszym razie - widziano go w perspektywie aksjologicznej. Kultura - pisze Šmajs - była antropocentrycznie utożsamiana z wyższą i, jak sądzono, z ważniejszą strukturą wartości niż przyroda: przedstawiana była jako sfera wolnych i moralnych zachowań człowieka (II, s. 34-35).

Zastanawiając się nad okolicznościami powstania tej *antropocentrycznej iluzji* Šmajs uznał, że w ostrej postaci pojawiła się ona właśnie w czasach nowożytnych i jest następstwem upowszechnienia się Kartezjańskiego filozofowania. Świat uległ w tej filozofii radykalnemu rozdwojeniu na podmiot i przedmiot, a przyrodą coraz wyraźniej interesowano się jedynie jako sferą, na którą nakierowana była wolna - tak teoretyczna, jak i praktyczna - aktywność człowieka. Z obszaru zainteresowań filozofów oraz uczonych znikała struktura całości świata jako wewnętrznie spójnego organizmu, a ewolucja nowożytnego myślenia coraz wyraźniej ujawniała konflikt między dynamiczną naturą części, a wszechświatem rozumianym holistycznie. Takie spojrzenie na spekulatywny charakter nowożytnego antropocentryzmu, związane z uznaniem - podnieść to należy raz jeszcze za Šmajsem - braków nowożytnej refleksji ontologicznej, było i jest często spotyklane w tekstach współczesnych ekologów, choć sformułowania tej myśli i jej pojęciowe konkretyzacje bywają w detalach nieco odmienne. Wspomniany już prof. Aleksandrowicz pisał na ten temat we *Wstępie* do drugiego wydania *Sumienia ekologicznego:* „Troska o człowieka i jego zdrowie jest w naszych czasach równoznaczna z troską o całą planetę, o całą biosferę, o życie jako takie. Jest to oczywiste zwłaszcza wtedy, gdy spojrzymy na rzeczywistość przez prymat filozofii systemowej. Łatwo wtedy dostrzec jedność wszechrzeczy, a także niedostatki dotychczasowego Kartezjańskiego paradygmatu. Widać też niewystarczalność zbyt wąsko pojmowanego humanizmu. Humanizmem naszych czasów zda się stawać holistyczny ekologizm" (s. 11).

Rozważania Šmajsa są najbardziej interesujące w swej warstwie postulatywnej, w tym, co proponują pod postacią nowej eko-filozofii. Zgodny z innymi ekologami co do tego, iż kultura ludzka jest zagrożona w swym istnieniu, przyszłość tak kultury, jak i całego rodzaju ludzkiego uzależnia od zdolności człowieka do zrewidowania swych więzi z przyrodą. Nowy kształt tych relacji - i z nimi związany nowoczesny obraz świata - nie jest wymagany ze względu na potrzeby rozwoju ekonomicznego, czy też perspektywę dalszych sukcesów w sferze techniki i technologu, lecz z powodu koniecznej zmiany globalnej strategii kulturowej oraz zachowania naturalnych warunków do życia na naszej planecie. Zadaniu temu nie jest w stanie sprostać tradycyjna ontologia antropocentryczna, dlatego Šmajs proponuje przyjęcie

nowego fundamentu umożliwiającego całościowe ogarnięcie ładu przyrody i szybko, a także w sposób niekontrolowany zmieniającej się kultury: ów proponowany filozoficzny fundament nazwał *antologią ewolucyjną.*

Ontologia ewolucyjna jako nowy typ filozoficznej mądrości ma być ze swej istoty nastawienia praktycznego - ukazywać przyczynę dotychczasowej niekompatybilności przyrody oraz kultury, pragnie reagować na przemiany w biosferze, przede wszystkim zaś ma uwrażliwiać na potrzeby i korzyści, jakie mogłyby zaoferować ekologicznie pojęte wychowanie, etyka i polityka (I, s. 24). Nie wychodzi więc od człowieka, jak programowo czyniła to nowożytna filozofia, lecz znajduje punkt wyjścia w bycie, w naturalnej ewolucji wszechświata, która wydała i Ziemię i człowieka, która jest nośnikiem naszej kultury, toleruje ją, a dziś - za sprawą ludzi - zagraża jej dalszemu trwaniu. W rozumieniu Šmajsa ontologia nie może w prosty sposób nawiązywać do tradycyjnych wersji ontologicznego myślenia. Były to bowiem - z nielicznymi wyjątkami w rodzaju dzieł Hegla, Hartmanna czy Heideggera - ontologie statyczne, preferujące nienaruszalność podstawowych struktur rzeczywistości, nie zaś ich powstawanie i przetwarzanie. Ontologie dotychczasowe wychodziły także od człowieka, którego działalność poznawcza była nakierowana na byt, wyznaczała granice dostępnego dla jednostki świata i tak opanowywaną rzeczywistość usensawiała. Ontologia ewolucyjna umiejscawia człowieka w jego naturalnym, przyrodniczym otoczeniu, ale ani nie przeciwstawia go, ani tym bardziej nie wynosi ponad świat jego życia. Jest to ontologia ujmująca człowieka bez specjalnych wyróżników w stosunku do ewolucyjnych procesów wszechświata, a przede wszystkim bez zbędnego zabarwienia wartościującego w ukazywaniu więzi człowieka z przyrodą. Zadaniem jej jest przywrócić człowieka przyrodzie, przysposobić go do niej nie jako wyobcowanego, lecz jako kogoś, kto przynależy do wspólnego pnia - bo z niego wyrósł - jednej jedynej natury (I, s. 24-26). Odwołując się do określenia użytego przez toruńskiego filozofa i ekologa (chodzi o studium Tyburskiego poświęcone zagadnieniom humanizmu ekologicznego, Toruń 1993), można trafnie spuentować główną ideę ontologii ewolucyjnej: zmierza ona do ponownego „pojednania się z Ziemią" człowieka.

Publikacje Šmajsa wskazują, że to właśnie od filozofii można oczekiwać miarodajnej odpowiedzi na pytanie: co robić, by człowiek opanował i przetrwał najgłębszy z kryzysów kultury, jaki sam spowodował? Autor zakłada przy tym, że współczesny kryzys ekologiczny jest nieznanym dotąd typem kryzysu sukcesów kultury w jej wielowiekowym ewolucyjnym postępie. Uznaje też, że mocno zintegrowaną cywilizację techniczną, pragnącą opanować cały glob ziemski, trzeba możliwie szybko zmienić, zreorientować i podporządkować zachowaniu kultur regionalnych. Ochrona rozmaitości kultur, respekt wobec ich ekologicznych specyfik i źródeł, może okazać się

najlepszym sposobem zachowania dzisiejszej rozmaitości życia na Ziemi. Rozwiązanie tego zadania sięga samych korzeni kultury duchowej i materialnej, funkcji nauki, techniki i polityki (I, s. 84 i nast.), jako że współczesny kryzys ekologiczny dotyczy także tych tradycyjnych przejawów ludzkiej aktywności twórczej.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

JERZY KOSIEWICZ

SZESTOW A PROBLEM ZBAWIENIA

Lew Szestow: *Sola fide. Tylko przez wiarę.* **Z języka rosyjskiego przełożył, wstępem i indeksem osób opatrzył Cezary Wodziński. Warszawa, PWN, 1995, 280 s.**

Lew Izaakowicz Szestow pisze na wstępie recenzowanej książki, że „Znane jest wprawdzie mniemanie jakoby filozofia była w wiekach średnich służebnicą teologii - jest to jednak nic więcej *jak fable convenue.* Teologia miała do dyspozycji stosy i dlatego wydawało się, że wszyscy są jej posłuszni, że jest absolutną władczynią. W istocie rzeczy stosunki między filozofią a teologią zawsze, od pierwszych wieków chrześcijaństwa aż do naszych czasów, przypominały stosunki między Rzymianami a podbitymi przez rzymskie imperium barbarzyńcami: zwycięzcy dyktowali warunki zwyciężonym" (s. 5).

Lew I. Szestow wychowany w tradycji chrześcijańskiej zajął - jak widać - wobec niej krytyczne stanowisko, *nb.* charakterystyczne dla filozofów z kręgu rosyjskiej myśli prawosławia z końca XIX i początku XX wieku. Jednakże wystąpił on głównie przeciw doktrynie katolickiej, w odróżnieniu od W. S. Sołowjowa, D. S. Mereżkowskiego, N. A. Bierdiajewa czy W. W. Rozanowa, krytykujących nazbyt, ich zdaniem, archaiczną i ortodoksyjną doktrynę Cerkwi. Posiłkował on się w tym względzie przede wszystkim wnioskami z rozważań na temat autorytetu i rozumu oraz przekonaniem, że tylko przez wiarę - bezpośrednią więź człowieka z Bogiem, a nie przez wiarę w skuteczność uczynków, można osiągnąć zbawienie. Nawiązywał w związku z tym m. in. do poglądów Pelagiusza, Augustyna Aureliusza, M. Lutra, F. Melanchtona, F. M. Dostojewskiego czy A. Harnacka.

Teologia i filozofia - nieoczekiwana zmiana miejsc. Dominacja teologii nad filozofią wynikała - zdaniem Szestowa - nie tyle z większego zaufania do nauki opartej na objawieniu, ile z siły i władzy średniowiecznego Kościoła katolickiego, dysponującego św. Inkwizycją. Kiedy zmalała moc argumentu perswazyjnego odwołującego się do kija, wtedy przeżywająca wewnętrzne kryzysy teologia katolicka (świadczy o tym wielość rozmaitych i różnorodnych doktryn teologicznych, schizmy merytoryczne zapoczątkowujące rozłamy formalne), została zmuszona do szukania innej formy uzasadniania własnej nieomylności, innego kryterium prawdy. Z tego względu zakotwiczyła się - zdaniem Szestowa - coraz bardziej w autorytecie filozofii czy w filozofii jako autorytecie. Stwierdza, że teologia przestała wystarczać jako autorytet

dla samej siebie i dla innych, przestała dowierzać sobie. Pisze, że „już bardzo dawno uznała ona za swoją fundamentalną zasadę, że każda prawda powinna być zweryfikowana i człowiek, zanim wystąpi z jakąkolwiek prawdą, zobowiązany jest zaopatrzyć się w specjalny kamień probierczy, który zwie się kryterium. Rozstrzygająca władza, ostatnie słowo - zgodnie z powszechnym przekonaniem należeć powinny do ludzkiego rozumu" (s. 20), a zwłaszcza filozofii jako dziedziny obracającej się w kręgu samego rozumu.

W związku z tym pojawia się stary jak wszelkie wierzenia problem relacji między wiarą i rozumem. Szestow w swojej koncepcji wiary rozwiązuje ten problem następująco: pierwszeństwo przypisuje rozumowi. Twierdzi, że w kwestiach wiary rozstrzygającą i decydującą funkcję odgrywa ludzki rozum. Podejmuje decyzje w sposób ostateczny. Podkreśla, że „Człowiek nie uzna nawet swojego Stwórcy, nie upewniwszy się uprzednio, czy odpowiada on stawianym przez rozum wymaganiom" (Tamże). Powołuje się w tym względzie na maksymę Augustyna Aureliusza *Zrozum, abyś uwierzył, wierz, abyś zrozumiał.* Wskazuje, że zanim się uwierzy, trzeba przekonać się o prawomocności praw tego, kto rości sobie pretensje, aby wierzyć mu na słowo. „Trzeba przede wszystkim rozstrzygnąć kwestię, komu wierzyć - *cui sit credendum;* i z tego punktu widzenia rozum wyprzedza wiarę - *ipso (ratio) antecentfiden"* (s. 21). Powołuje się też na poglądy Anzelma z Canterbury, Tomasza z Akwinu i innych wierzących i niekonfesyjnych myślicieli, przyjmujących pierwszeństwo, wyższość myślenia dyskursywnego nad wiarą. Wskazuje, iż metafizyka typu religijnego jest wykroczeniem poza prawidłowości rozumu jako takiego, poza filozofię. Podkreśla, iż „Jasne jest, że poczynając od Sokratesa, a kończąc na Kancie oraz jego współczesnych uczniach, rozum postawił sobie określone zadanie. Walczył z samowolą i systematycznie tępił wszystkie próby przekraczania przez swobodną twórczość ustanowionych uprzednio granic. Przypuszczam, że równie jesne jest także i to, że swojego celu mógł rozum dopiąć tylko w jeden sposób: narzucając ludzkim poczynaniom ograniczające prawa" (s. 26).

Ów racjonalny punkt widzenia stanowi podstawę do określenia roli Kościoła katolickiego w życiu społecznym. Stwierdza, że Kościół katolicki nie ma prawa decydować o losie „wszystkich ludzi, ale tylko tych, którzy należą do Kościoła. Decydowanie o losie wszystkich byłoby niemoralne i nierozumne, innymi słowy, nie Kościół na mocy przysługującej mu władzy decyduje, co jest rozumne i moralne, ale na odwrót, normy racjonalności i moralności ogłoszone przez poganina Sokratesa są obowiązujące dla Kościoła katolickiego" (s. 28). Nie może w związku z tym pogodzić się z decyzją Soboru Watykańskiego, który postanowił na początku XX wieku wykląć każdego, kto będzie twierdził, że rozum jest sprzeczny z wiarą. Wskazuje to nie tyle (co też jest ważne) na istotną niezależność Szestowa względem prawo-

sławia (wrogo nastawionego do rozumu), którego wpływom kulturowym niewątpliwie podlegał, ile przede wszystkim na wyraźną niechęć do katolicyzmu.

Przez wiarę do zbawienia. Szestow dochodzi do wniosku, że niektóre oskarżenia chrześcijaństwa, a w szczególności bezlitosna krytyka katolicyzmu, jaką przedstawia Dostojewski w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze,* zostały już wypowiedziane 350 lat wcześniej przez Lutra, który nazwał papieża Antychrystem, a Kościół katolicki - antychrystusowym (s. 109). Wskazuje, że owo wstrząsające w swej wymowie oskarżenie sformułowane przez Dostojewskiego, odzwierciedla jedynie częściowo moc i głębię zarzutów Lutra. Stawia w związku z tym tezę, że Dostojewski wprawdzie znał Lutra, ale musiał mieć o nim jednak mętne wyobrażenie, że gdyby podsunąć mu jego najbardziej znane dzieła (np. *De servo arbitio),* to odwróciłby się od nich z przerażeniem. Stwierdza, że wprawdzie trudno jest orzec coś pewnego o związku między duchowym rozwojem Dostojewskiego, a tym, co wcześniej dokonał Luter, to jednak prawdopodobnie Dostojewski nie przeniknąłby bez pomocy Lutra ostatecznej tajemnicy katolicyzmu, tzn. nie przyszłaby mu do głowy myśl, aby niewiary szukać w skrytych tajnikach ludzkiej duszy. Jednakże, niezależnie od tego, czy w ślad za Lutrem, czy też całkiem samodzielnie, Dostojewski wskazał, że wszyscy ludzie widzieli w katolicyzmie przez kilkanaście wieków najpotężniejszą i budzącą największe nadzieje ostoję wiary chrześcijańskiej. W rzeczywistości jednak katolicyzm stanowił źródło zepsucia, schronienia dla „najstraszniejszej i najbardziej niebezpiecznej wiary" (s. 110). Oszukał ludzi, strojąc się w obłudne szaty prawdziwej bogobojności, stał się wrogiem rodzaju ludzkiego, głosząc przez dwa tysiąclecia, że tylko on umożliwia rzeczywiste zbawienie. Zwiódł w ten sposób wielkie rzesze (setki milionów, miliardy) ufnych ludzi, których poprowadził wprost ku zgubie.

Szestow przyjmuje za własną tę powyższą wysoce krytyczną argumentację. Przejawia się to również w pytaniu stanowiącym do powyższej kwestii wymowny komentarz: „W jakim potwornym świecie żyjemy, skoro możliwe są tak wstrząsające niewiarygodne oszustwa? " (Tamże).

Uzasadnia on własne stanowisko, nawiązując do Nowego Testamentu i reformatorskich, także w sensie egzegetycznym, pism Lutra. Dowodzi, że wielki reformator dokonał w efekcie głębokiego przewartościowania piętnastowiecznej tradycji chrześcijaństwa, rozdzielając wiarę i zbawienie od uczynków.

Po pierwsze - Luter uznał na podstawie wersetu z Augustyńskiego listu do Rzymian, że „Człowiek osiąga usprawiedliwienie wyłącznie przez wiarę" (s. 3, 28). Gdy stawiano mu zarzut, że samowolnie zmienił, sfałszował ten fragment zapisu skrypturystycznego, odpowiedział: „Tak chcę, tak rozkazuję

- niechaj wola posłuży za usprawiedliwienie" (s. 114). Doszedł bowiem do wniosku, że to on właśnie jako pierwszy odkrył największą tajemnicę ewangelickiego objawienia, że tylko jemu udało się przeniknąć tajemnicę, właściwą istotę chrześcijaństwa; że *sola fide* - wyłącznie przez wiarę, jest jej esencją, niepodważalnym, dostrzeżonym dopiero przez niego jądrem wiary i że to właśnie intuicyjne w nią wejrzenie usprawiedliwia, uzasadnia cel oraz sens jego działania, ingerencję w przekaz epistolamy Pawła z Tarsu.

Po drugie - tym (skądinąd fałszującym) zabiegiem dowiódł pod względem formalnym sensowności własnej interpretacji wskazanego wersetu. Wskazał bowiem, że nie sam uczynek (zmiana zapisu) usprawiedliwia, ale przede wszystkim i wyłącznie wiara w słuszność tego zabiegu, że uczynił tak, ponieważ zrozumiał i uwierzył, że tylko on dotarł do tajemnicy wiary, że musi zapisać ją tak, jak mu się objawiła. A zatem wiara, a nie uczynek usprawiedliwia sens tego działania.

Po trzecie: uznał, co było - zdaniem Szestowa - konsekwencją powyższego stanowiska - że list apostoła Jakuba nie jest oryginalnym przekazem skrypturystycznym, lecz apokryfem, mimo iż od zarania chrześcijaństwa zaliczano go, *nb.* zgodnie z rzeczywistością, do kanonu *Nowego Testamentu.* Postąpił tak, ponieważ adwersarze, podważając zasadność dokonanego przez niego przekładu oraz interpretacji wskazanego wersetu, powoływali się właśnie na werset z listu apostoła Jakuba, podkreślający, że „tak i wiara, jeśli nie ma uczynków, martwa jest sama w sobie" (Tamże). Jeśli ów list został oficjalnie ogłoszony apokryfem, przeto werset tracił również swą moc i wartość jako objawienie dla reformatorów.

Zdaniem Szestowa, nawiązującego do argumentacji i Lutra, i Dostojewskiego, Kościół katolicki, mimo iż zdawał sobie sprawę, że tak naprawdę Luter ma rację, to nie chciał i nie mógł przyjąć tak właśnie zinterpretowanego przez Lutra zapisu skrypturystycznego oraz usankcjonować przy pomocy Urzędu Nauczycielskiego jego, tj. Lutra, przekonania, iż ma on prawo ingerować w słowo Boga, że jest upoważniony do jedynej prawomyślnej wykładni tajemnicy chrześcijaństwa. Szestow podkreśla, że Kościół „Trzymał stronę nie Boga, ale Jego odwiecznego wroga. I aby nie dopuścić do zbawienia ludzkości, zastąpił Jego boską naukę swoją własną, ludzką. W miejsce wiary postawił uczynki i przekonał ludzkość, że własnymi siłami szukać należy życia wiecznego. Na tym polega jego straszna zbrodnia i Luter, aby oswobodzić ludzi z więzów Antychrysta, zdecydował się wziąć na siebie wielki ciężar - wystąpić przeciwko Kościołowi, ogłosić świętą wojnę przeciwko papieżowi" (s. 115).

Pelagiusz, Augustyn, Luter wobec wyższości wiary nad uczynkiem. Kontrowersje dotyczące Kościoła i Lutra, przypominają spór, jaki rozegrał się miedzy Augustynem i pelagianami w okresie wczesnochrześcijańskim.

Otóż Pelagiusz i jego zwolennicy uważali, że człowiek, jeśli zechce, to może uniknąć grzechu i to z łatwością, wykorzystując przykazania Boże. Natomiast Augustyn uznawał ten pogląd za herezję, twierdząc, że nie uczynki same decydują o zbawieniu, lecz wiara i łaska Boga, prowadząca w sposób bezpośredni do zbawienia; że człowiek nie może za pomocą swych uczynków wpływać tu na ziemi na decyzje transcendentnego przecież Boga.

W sporze tym Kościół bez wahania opowiedział się za Augustynem potępiając Pelagiusza, mimo iż - jak trafnie zauważa Szestow - właśnie pelagianizm był i pozostał na zawsze duszą katolicyzmu. Pod tym względem Kościół okazał się, jak rzadko kiedy, mało przewidujący. W tysiąc lat po potępieniu Pelagiusza właśnie Augustyn Aureliusz wykształcił w osobie Lutra najgroźniejszego i najbardziej bezwzględnego przeciwnika papiestwa. Zachodzi więc, zdaniem Szestowa, paradoksalne zjawisko, polegające na tym, że dwóch doktrynalnych antagonistów, zarówno katolicy, jak i protestanci traktują, z jednakową słusznością, Augustyna za swego sojusznika. Luter powołuje się w swojej koncepcji niewidzialnego Kościoła (chodzi o odrzucenie potrzeby istnienia organizacji sakralnej) i łaski na Augustyna w takim samym stopniu, jak teologowie katoliccy, uzasadniający swój punkt widzenia w sporze z luteranizmem. „Luter wcale nie potrzebował falsyfikować doktryny Augustyna, tak jak i katolicy nie muszą się go wyrzekać. Albowiem Augustyn sam był wierzącym katolikiem, tzn. przyjmował ten pierwotny i podstawowy warunek, bez którego katolicyzm jest niemożliwy - utożsamiał chrześcijaństwo z Kościołem katolickim" (s. 133).

Szestow i ekomenizm. Charakterystyczne dla rozważań porównawczych Szestowa jest to, że nie zauważa on występującego już za jego życia (1866--1938) istotnych inicjatyw i przejawów dążenia do pojednania trzech podstawowych nurtów chrześcijaństwa. Szestow koncentrował się w zasadzie na podsycaniu teologicznego i filozoficznego konfliktu, podkreślając rozdźwięk oraz nie dającą się pokonać, zaistniałą między nimi przepaść doktrynalną i ideologiczną.

Na początku naszego wieku zaistniał już ruch ekumeniczny, dążący do zjednoczenia trzech głównych wyznań w jeden Kościół chrześcijański. Po raz pierwszy inicjatywa w tym zakresie została wyrażona na gruncie prawosławia w 1902 r. przez patriarchę ekumenicznego Joachima III w *Orędziu do wszystkich siostrzanych Kościołów prawosławnych* (powtórzonym w 1904 r.). Potwierdzeniem tej woli ekumenicznej było wydane w 1920 r. *Orędzie Patriarchatu Ekumenicznego,* skierowane do wszystkich Kościołów chrześcijańskich z propozycją utworzenia wspólnoty czy też przymierza Kościołów w imię jedności chrześcijan *(nb.* na gruncie filozofii i literatury rosyjskiego prawosławia głoszono koncepcję *Trzeciego Testamentu,* tj. przekonanie o mesjanistycznym powołaniu Rosji, która zapoczątkuje nową epokę, rozwiązanie

wszystkich sprzeczności, ziszczenie idei uniwersalnego światowewgo Kościoła, obejmującego wszystkie Kościoły). Mimo to przyjmuje się jednak, że współczesny ruch ekumeniczny został zapoczątkowany przez protestantyzm, tj. Kościół ewangelicki, który zwołał z inicjatywy ewangelickich towarzystw misyjnych w 1910 r. Konferencję Misyjną w Edynburgu celem zniwelowania gorszącej rywalizacji między wyznaniami chrześcijańskimi na terenach misyjnych.

Kościół katolicki, obecny koryfeusz mchu ekumenicznego wśród Kościołów i wspólnot chrześcijańskich przejawiał pierwotnie wobec tego mchu oficjalną niechęć i podejrzliwość do czasów II Soboru Watykańskiego, dystansując się stwierdzeniami zawartymi w klasycznych traktatach eklezjologicznych (z zakresu teorii Kościoła), że granice Kościoła Chrystusowego kończą się na Kościele rzymskokatolickim, poza którym istnieją już tylko „nie-Kościoły", że wyłączną winę za podziały ponoszą inne wyznania chrześcijańskie, że powinny wrócić do „ojcowskiego domu" i Jedynej owczarni", podporządkowując się zupełnie doktrynie, hierarchii i liturgii katolickiej. Pogłębiało to napięcia, oddalało zbliżenie i pojednanie, rodziło obcość. Protestantyzm i prawosławie odrzucały taką postawę, nie akceptowały ani idei katolickiego unionizmu, ani konwertyzmu (nawrócenia), nie mogły i nie chciały przystać na hasła „powrotu do Rzymu"[1].

Nie dziwi w związku z tym, dająca się zauważyć wroga postawa Szestowa wobec katolicyzmu, zwłaszcza że Kościół w owym czasie, jeśli już nie był niechętny inicjatywom ekumenicznym, to próbował tak czy owak podporządkować inne wyznania, gwarantując sobie wobec nich niepodważalną zwierzchność. Jednakże Szestow nie powinien, jak sądzę, reagować w sposób bardziej nietolerancyjny w stosunku do założeń wiary i koncepcji politycznych Kościoła katolickiego niż wysoce ortodoksyjna w tym czasie rosyjska Cerkiew i jej patriarcha. Nie wiedział on, tj. Szestow - ale też nie należy czynić mu z tego powodu zarzutu, gdyż przyszłość jest nieoświetlona - że postawa Kościoła ulegnie jednak radykalnej zmianie.

Można też przyjąć, że problemy ekumeniczne zupełnie Szestowa nie interesowały, że starał się jedynie dociec rzeczywistych i właściwych źródeł, istoty i sensu wiary chrześcijańskiej; że z tego względu wypowiedział się przeciw katolicyzmowi, kładąc nacisk na bezpośrednią więź człowieka z Bogiem.

[1] Por.: L. Górka SVD, S. C. Napiórkowski OFMConv.: *Kościoły czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu.* Warszawa 1995; J. Kosiewicz: *Kościół czy Kościoły?* „Nowe Książki" 8/1995.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

MAGDALENA MICHALIK

FILOZOFIA NIEPEWNOŚCI

Zygmunt Bauman: *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności.* Toruń, UMK, 1995, 109 s.

Ciało i przemoc... jest ciekawą próbą analizy socjologicznej, pogłębionej przez filozoficzną refleksję, czasów w których żyjemy - czasów ponowoczesnych. Jak czytamy w słowie wstępnym, książka ta w zamyśle autora zawierać ma „parę myśli o świecie w jakim wypadło nam żyć, o tym jak w nim żyć wypada i o tym, czy i jak w tym życiu filozofowie i socjologowie pomóc mogą" (s. 9).

Odnoszę wrażenie, że z podjętych w książce analiz czasów, w których żyjemy, czasów - zdaniem Baumana - ponowoczesnych wynika, że filozofowie raczej niewiele mogą zaoferować współczesnemu człowiekowi. Omawiana książka w interesujący sposób przedstawia świat nowoczesny i ponowoczesny oraz miejsce człowieka, ciała ludzkiego i przemocy w obu z nich. Analizuje, jak doszło do przekształcenia nowoczesnego dostarczyciela dóbr w ponowoczesnego zbieracza wrażeń. Jednak na analizie przyczyn i opisie współczesnego nam świata poprzestaje. Wbrew zapewnieniom autora (s. 30) wypada stwierdzić, że omawiana pozycja nie uczy czytelnika jak żyć mądrze w stanie niepewności ponowoczesnych czasów. Pozostawia go samemu sobie w opisanym i zanalizowanym przez Baumana świecie. Przyjrzyjmy się zatem ponowoczesnemu światu oczami autora *Ciała i przemocy...*

Zdaniem Zygmunta Baumana, świat nowoczesny tym różnił się od świata ponowoczesnego, że był uporządkowany i administrowany przez swego rodzaju kierowników wyznaczających każdej zarządzanej przez siebie jednostce (członkowi społeczeństwa) określone miejsce i funkcję w społeczeństwie. Najbardziej istotnym rysem świata nowoczesnego było to, że był on projektem w trakcie realizacji. Innymi słowy, wszystko, co w nim zachodziło w przeszłości, wiązało 'z góry' to, co jeszcze nie zaszło. Stąd czasy nowoczesne, jako zmierzające do jakiegoś punktu docelowego (końca historii), były otwarte na wizję doskonałości, która miała kiedyś nadejść. W przewrotny, acz skuteczny sposób, niedoskonałość teraźniejszości dowodziła cnót przyszłości, która miała nadejść.

Antyteza nowoczesności to czasy nam współczesne, czasy ponowoczesne. Zdaniem Baumana, największa różnica pomiędzy obiema epokami polega na tym, że czasy ponowoczesne nie stanowią projektu w trakcie realizacji. Nikt już nie spodziewa się, że przyszłość będzie zupełnie inna od

dnia dzisiejszego. Autor *Ciała i przemocy...* określa ponowoczesność jako zmierzch projektu. Utrzymywanie i odtwarzanie rutyny życia jest dziś możliwe bez ingerencji państwa operującego strachem i indoktrynacją. Na miejsce normatywnego regulowania obywatela wszedł rynek, dla którego jednolitość upodobań, gustów i wierzeń jest największym zagrożeniem. Obywatel stracił zaufanie do projektu społeczeństwa doskonałego.

Analogicznie Bauman opisuje człowieka ery ponowoczesnej kontrastując go z jednostką żyjącą w czasach nowoczesnych. W opozycji do tej drugiej, kształtowanej wedle wytwórczo-wojskowego wzorca, jednostki żyjące w erze ponowoczesnej kształtowane są pod kątem spożywczo-ludycznych funkcji. Innymi słowy, człowieka ponowoczesnego sposobi się do pełnienia roli konsumenta i gracza. W ocenie Baumana, człowiek ponowoczesny jest przede wszystkim organizmem doświadczającym, poszukującym nowych doznań i przeżyć, zdolnym do ciągłej i stale rosnącej absorbcji wrażeń. Przy czym nie jest on swego rodzaju mechanizmem reagującym w wyuczony, nawykowy sposób na bodźce. Przeciwnie, jego czynności są spontaniczne, urozmaicone i plastyczne. Mimo, że nie jest on nigdy w pełni zrównoważony, posiada zdolność samorzutnego bilansowania swych działań. Idealnym stanem ponowoczesnej osoby jest sprawność oznaczająca „cielesną i duchową zdolność wchłaniania rosnącej masy wrażeń i twórczego na nie reagowania, umiejętność działania w szybko zmieniającym się otoczeniu oraz szybkiej zmiany kursu, gdy zajdzie po temu potrzeba lub gdy zmiana wyda się korzystna (s. 55). Ciało kolekcjonera wrażeń to przede wszystkim narzędzie przyjemności. Goni za wciąż nową podnietą lękając się, że nigdy nie osiągnie szczytowych przeżyć i zarazem obawiając się, że do tego „szczytu" dojdzie, a wtedy czekać go będzie tylko droga „w dół".

Tak opisany człowiek ponowoczesny jako życiowy konsument czy „kolekcjoner wrażeń", postrzega innego człowieka jako przedmiot raczej estetycznej, aniżeli moralnej oceny, jako źródło doznań, nie zaś odpowiedzialności. Jednak w interesie poszukiwacza wrażeń leży troska o zachowanie przez „innego" jego inności, i to inności nieprzenikliwej, nieprzewidywalnej w kontekście nadchodzącej przyszłości, bowiem ona to właśnie czyni „innego" nigdy nie wysychającym źródłem niespodzianek - nowych doznali. Zdaniem Baumana, właśnie ta sama „inność", która separuje od siebie poszukiwaczy wrażeń, może jednocześnie zbliżyć ich do siebie i pojednać. Może prowadzić do tolerancji dla wzajemnych różnic i do takiego „bycia-w-świecie, które znajduje przyjemność właśnie we wzajemnym szacunku dla autonomii i podjęcia odpowiedzialności za jedyność każdego z partnerów" (s. 109).

Czy w taki sposób ludzkość może obecnie rozwiązać stojący przed nią problem odnalezienia jedności w różnorodności? Wydaje się to dyskusyjne. Historia wojen poucza, że wrogiem zawsze był 'inny' i to dlatego, że był

'inny'. Tępiono innowierców, bo mieli inną wiarę, niewolono Murzynów, bo mieli inną skórę itd. Nie jest w tym miejscu istotne, że te „oficjalne" powody agresji były jedynie kamuflażem dla prawdziwych powodów wojen - chęci posiadania ziemi i łupów. Ważne, że te „oficjalne" powody wystarczały do przekonania szarych obywateli o słuszności i konieczności walki. Z drugiej strony przyznać należy, że istotnie wielu ludzi znajduje przyjemność w obcowaniu z osobami zupełnie różniącymi się od nich samych. Jednak konieczne jest, by ci „inni" podobni byli do nich w wyznawanych przez siebie zasadach i do pewnego stopnia w sposobie myślenia. Innymi słowy, powinni mieć ten sam system wartości. Bez spełnienia tego warunku powszechna tolerancja dla inności „innego" zostanie tylko postulatem. Wydaje się, że ludzie bardziej skłonni są tolerować jednostki sobie podobne, bowiem łatwiej mogą się z nimi utożsamić. Dlatego wydaje się, że zamiast akcentować różnice pomiędzy poszczególnymi „kolekcjonerami wrażeń", należałoby raczej zwrócić uwagę na tkwiące w nich podobieństwa. One to właśnie mogą być, moim zdaniem, przesłankami postulowanej przez Baumana międzyludzkiej solidarności, a przez to jedności ponowoczesnego świata.

W omawianej książce autor określa także zadania stojące przed humanistyką ery ponowoczesnej. Jego zdaniem, powołaniem tak filozofów jak i socjologów jest „ugłośnienie milczeń, uwidacznianie tego, co niedostępne oku... " (s. 29), „by nie pozwolić dusić w zarodku żadnej z możliwości, jakie niezbywalna wolność ludzka zawiera" (s. 29). Zadaniem humanistyki jest „rozbijać wszelkie 'uświęcone prawdy', demaskować ich represywność i w ten sposób minimalizować niesprawiedliwość wobec tych, którzy odmawiają zgody na udział w 'grze językowej', narzuconej im przez dominującą większość" (s. 30). Tak widziana filozofia i socjologia, zdaniem Baumana, niewiele oferuje piastunom czy poszukiwaczom władzy, ale wiele może zaoferować człowiekowi zaintersowanemu samostanowieniem i autokreacją.

Czy rzeczywiście tak pojęta filozofia może być użyteczna dla człowieka zainteresowanego autokreacją? Do czego prowadzi rozbicie „uświęconych prawd", jak nie do postawienia na ich miejsce nowych, tyle, że określonych z góry jako czasowe i względne? Czy jakakolwiek kultura może obyć się bez pewnych „uświęconych prawd"? Tych kwestii autor *Ciała i przemocy...* niestety nie podejmuję.

Na koniec wypada zgodzić się z Zygmuntem Baumanem, że tak określona filozofia i socjologia nie zwodzą czytelnika obietnicą mądrości, która niepewność usunie, tyle, że nie nastraja to optymistycznie, bowiem, moim zdaniem, właśnie usuwanie niepewności powinno być powołaniem filozofii.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

JADWIGA MIZIŃSKA

UKRAIŃSKI SOKRATES

L. W. Uszkałow, O. W. Marczenko: *Narisy Z filosofii Grigorija Skoworody.* Charków 1993, 152 s.

„Wkroczenie" Polski do Europy w przypadku filozofii oznacza nie tyle przyswajanie sobie myśli zachodniej (tu opóźnienia są niewielkie), ale przede wszystkim otwarcie się na to, co dzieje się u naszych wschodnich sąsiadów. Względnie przyzwoicie wygląda recepcja filozofii rosyjskiej - obserwuje się wzmożone zainteresowanie zwłaszcza filozofią religijną, szczególnie Szestowa i Bierdiajewa. Brak natomiast orientacji, jak rozwija się myśl filozoficzna na Litwie, Białorusi, Ukrainie, co jest tylko po części wytłumaczalne tym, że do niedawna, w czasach przynależności do Związku Radzieckiego, kraje te nie były suwerenne. Minęło wszakże już kilka lat od uzyskania przez nie niepodległości i czas ten nie mija bezowocnie. Szczególnie na Ukrainie trwają nader intensywne prace z jednej strony nad odszukiwaniem korzeni tożsamości narodowej i mentalnej, z drugiej - nad teoretycznym jej opisywaniem i przypominaniem.

We wszystkich wymienionych krajach prace w tym kierunku rozpoczęto od opracowywania w językach narodowych przede wszystkim kursowych podręczników filozofii oraz - historii filozofii uwzględniających ojczystych myślicieli.

Wedle mego rozpoznania szczególnie intensywnie pracują w tym kierunku filozofowie ukraińscy, zgromadzeni wokół Akademii Kijowski-Mohylańskiej. Wydział Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie od kilku lat prowadzi współpracę i wymianę naukową z tą uczelnią, która samą nazwą nawiązuje do tradycji siedemnastowiecznej. Otwierając się na kontakt z Europą i Ameryką, jej pracownicy równolegle studiują przeszłość oryginalnej myśli ukraińskiej i uprawiają własną refleksję w nawiązaniu do niej. Jako przykład prac nad odzyskiwaniem narodowej tradycji filozoficznej wymienić można najnowszą książkę znakomitego historyka filozofii, Wilema S. Gorskiego *Istorija ukraińskoj fiłosofii. Kurs lekcji* (Kijów 1996), zaś jako ilustrację oryginalnych poszukiwań własnych - W. G. Niestriczenki *Wstup do fiłosofii: Ontołogija Ijudiny* (Kijów 1995), czy Wiktora Małachowa *Etika. Kurs liekcij.* Kijów 1996.

Wspomniany ośrodek - Akademia Kijowski-Mohylańska, umiejscowiona jest w historycznym gmachu przy ulicy Skoworody i nosi jego imię. Wybór

patrona podyktowany jest powszechnym na Ukrainie przeświadczeniem, że Grigorij Skoworoda (1722-1794) to koronna postać tak dla historii kultury (w tym szczególnie - filozofii), jak też dla współczsnej świadomości Ukraińców, gdy poszukują oni specyfiki swego narodowego typu, osobliwości stosunku do świata związanego z typem mentalności.

Należy z góry podkreślić, iż nie ma to nic wspólnego z trendami nacjonalistycznymi. Skoworoda swym wędrownym trybem życia i rozległością horyzontów duchowych był akurat zaprzeczeniem wszelkiego partykularyzmu. Na jego pomniku umieszczono sentencję, którą on sam podsumował swoje doświadczenia: „Świat mnie łowił - i nie złowił".

Z wielką uwagą warto też przestudiować książkę dwóch autorów poświęconą temu fundatorowi ukraińskiej filozofii. Tym bardziej, że doczekała się już ona odzewu w Ameryce w postaci propozycji jej przekładu na angielski.

Autorzy monografii o Skoworodzie - warto to podkreślić - to L. W. Uszkałow, Ukrainiec i O. W. Marczenko, Rosjanin, których połączyła fascynacja niezwykłą osobowością i uniwersalnością myśli ich bohatera. Oto najistotniejsze wątki filozofii G. Skoworody, podane za układem treści książki:

Rozdział I: *Metafizyka Grigorija Skoworody w zwierciadle platonizmu.* W swej metafizyce Skoworoda pozostaje filozofem-platonikiem, czego świadectwem jest wyróżnienie „dwóch natur" w termionologii platońskiej nauki o „ideach", zestawienie trzech głównych zdolności: „zdolności do uprawiania ziemi", „zdolności do wojowania" i „zdolności do sławienia Boga" z trzema platońskimi funkcjami idealnego państwa wypełnionymi przez „rzemieślników", „strażników" i „filozofów". Wiąże się to z wielokrotnym odwoływaniem się Skoworody do archetypu jaskini i - generalnie - autorytetu „boskiego Platona". Przy czym ta oryginalna wersja Platona stanowi rezultat przenikania się w ujęciu Skoworody tradycji antycznego neoplatonizmu, wschodniej patrystyki i dawnej filozofii ukraińskiej.

Rozdział II: *Skoworody doktryna Sofii - Wszechmądrości bożej i jej werbalna ikonografia. Theatrum mundi.* Istotnym elementem metafizycznego modelu Skoworody jest nauka o Sofii, „wielopostaciowej Bożej Wszechmądrości" *(mnogoobraznoj Priemudrosti Bożej).* Filozof ukraiński posługuje się dla jej wyrażenia metaforą „teatralną". Sofia-Wszechmądrość Boża daje się zinterpretować jako aktualizujący się, zasadniczy scenariusz dziejów świata, paradygmat społecznego bytowania, a także - jako rola poszczególnego człowieka „w teatrze naszego życia". Stanowiąc noumenalny korzeń „twardego", realnego świata, Sofia jednocześnie manifestuje jego „współistotność" z Bogiem.

Rozdział III: *Przezwyciężenie antynomii „Aten" i „Jeruzalem" na podstawie idei „prawdy odwiecznej".* Antyteza „Aten" i „Jeruzalem" (rozumu

i wiary) to charakterystyczny element świadomości obecnej u większości filozofów i pisarzy ukraińskich XI-XVIII wieku. Skoworoda, posługując się techniką „barokowego koncentryzmu"m usiłuje usunąć, przezwyciężyć ową opozycję antycznej wiedzy *(gnosis)* i chrześcijańskiej wiary na drodze i podstawie ich radykalnego utożsamienia w doktrynie „odwiecznej prawdy". Zachodzi to w sytuacji, gdy Skoworoda interpretuje tekst jednego z twórców isichiazmu, Ewarysta Pontijskiego, a zwłaszcza zawarte w nim „rudymenty" hellenistycznego światopoglądu - platonicznego spirytualizmu.

Rozdział IV: *Skorowody egzegeza tekstów* Starego *i* Nowego Testamentu *jako forma innobytu „eidosu mądrego człowieka".* Twórczość filozoficzna Skoworody najczęściej przybiera formę odniesień do „świata symbolicznego" - ksiąg *Starego* i *Nowego Testamentu,* antycznej mitologii i wschodnio-słowiańskiego folkloru. „Biblia Skoworody" daje się odczytywać nie wewnątrz jednego, ale pomiędzy różnymi paradygmatami: personalistyczna egzegeza Skoworody bliska jest antycznej alegorii Homerowskiego eposu, a zwrot ukraińskiego myśliciela ku „szkole aleksandryjskiej" (Orygenes, Klement) - jako ku przejściowemu etapowi antycznej alegorezy ku specyficznie chrześcijańskiej egzegetyce odzwierciedla jego „ruch do tyłu": do Filona Aleksandryjskiego i używanej przezeń metody alegorezy stoików, platoników, neoplatoników. Rozmyślania nad starożytnym ideałem filozofa, nad wizjami natchnionych proroków, życiem Chrystusa, Skoworoda jest skłonny rozpatrywać jako historyczne modusy „prawdziwego człowieka".

Rozdział V: *Prawda jako bycie-w-prawdzie: gatunek filozoficznych dialogów Grigorija Skoworody.* Dialog filozoficzny Skoworody posiada charakter „synkretyczny". Z jednej strony jest on genetycznie zależny od dialogu „sokratycznego". Jego linia „rodowa" od stoików do wieku XVIII jest następująca: starożytne, greckie struktury krytyczne-heurystyczne, rozmowy Sokratesa - literacki „somatyczny" dialog Platona, Ksenofonta i innych - dialog typu katechetycznego. Następnie katecheza „regeneruje" istotne mankamenty ustnych dialogów Sokratesa i literackiego „dialogu sokratycznego", o czym świadczą „przyjacielskie rozmowy" Skoworody. Z drugiej strony - zasadniczo odżegnując się od rozlicznych form obrzędowości chrześcijańskiej, Skoworoda wprowadza w strukturę dialogu liczne elementy literackie, nadając dialogowi charakter „pozaświątynnej liturgii" jako formy kolektywnej rozmowy. Ponadto proza Skoworody daje się też odnieść do tradycji gatunku manipejskiego.

W swej gatunkowej specyfice jednoczy on paradygmaty: „dialogu sokratycznego", „manipejskiej satyry", diatryby, soliloquium, katechezy, śpiewu obecnego w chrześcijańskiej liturgii. Dialog filozoficzny Grigorija Skoworody odzwierciedla pojmowanie przez myśliciela prawdy - jako bycia -w-prawdzie.

Warto podać do wiadomości Czytelników ciekawostkę: O. Marczenko, autor ostatniego rozdziału, aby lepiej zrozumieć i wczuć się w istotę niezwykłego (dla naszych przyzwyczajeń) dialogu Skoworody, przez rok czynnie uczestniczył w chórze cerkiewnym. To pozwoliło mu wczuć się w miniony już chyba - i niestety - bezpowrotnie typ porozumienia, jakie ludzie uzyskują podczas wspólnie śpiewanych pieśni sakralnych. Skoworoda był przekonany, że jest to możliwe także w „świętej rozmowie" między ludźmi, jak i poza świątynią, o ile uwierzą oni, że są mikrokosmosami we wspólnym kosmosie przenikniętym bożą mądrością.

Książka zawiera bogatą i zaktualizowaną bibliografię tak utworów Skoworody (zawsze z pogranicza filozofii i literatury), jak i najnowszych i dawnych prac o Skoworodzie. Jest ona godna polecenia dla zainteresowanych filozofią ukraińską, ale też - jako samodzielna pozycja o -ukraińskim Sokratesie", filozofie, który nie dał się „złowić" żadnej ideologii czy instytucji. O filozofie-obywatelu wszechświata przenikniętym boskim pierwiastkiem. Boga, którego atrybutem jest szczodrość i hojność oraz miłość do wszystkiego, co istnieje. Być może stąd bierze się k o r d o c e n t r y z m, jak dzisiejsi następcy Skoworody określają osobliwość filozofii ukraińskiej - filozofii serca.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

TERESA PĘKALA

LEONA CHWISTKA DROGI DO NOWOCZESNOŚCI

Teresa Kostyrko: *Leona Chwistka filozofia sztuki.* Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Kultury, 1995, 161 s.

Nakładem wydawnictwa Instytutu Kultury ukazała się książka Teresy Kostyrko *Leo na Chwistka filozofia sztuki.* Fakt to godny osobnej uwagi, ponieważ o estetyce polskiej pisze się mało i przeważnie w kontekście jej powinowactw z myślą europejską. Traktuje się, niestety, polską myśl estetyczną jak ubogą krewną, która własnym bogactwem szczycić się nie może. Postępowania tego rodzaju nie usprawiedliwia bynajmniej fakt, że podobnie dzieje się na gruncie innych dyscyplin naukowych. Myślę, że książka Teresy Kostyrko przyczynić się może do zmiany nastawienia rodzimych badaczy wobec dorobku polskiej estetyki i teorii sztuki. By nie być gołosłowną, przytoczę jedną z opinii, jaką autorka podsumowuje porównania poglądów Chwistka z myślą znanego hiszpańskiego filozofa Ortegi y Gasseta. „W przytoczonym kontekście myśl Chwistka nie traci na atrakcyjności i nowoczesności - wręcz zyskuje. Nie możemy nawet powiedzieć, że 'podąża' za myślą europejską, bo jest wcześniejsza od wspomnianych tu pism Ortegi" (s. 114). Poza Ortegą y Gassetem w podobnym kontekście pojawiają się nazwiska Andre Malraux, Jean Francois Lyotarda.

Przede wszystkim jednak autorka odwołuje się do współczesnych Chwistkowi polskich estetyków i krytyków jak: Stanisław I. Witkiewicz, Roman Ingarden, Karol Irzykowski, Kazimierz Błeszyński. Przywołuje głównie prace tych badaczy, którzy bezpośrednio odnieśli się do koncepcji Chwistka. Poza 'polemistami', w niektórych kwestiach zabrakło odwołania do myślicieli, których nurtowały podobne problemy. Mam tu na myśli chociażby zagadnienie metody w estetyce, tak szeroko rozpatrywane przez M. Wallisa. Jak czytamy we wstępie, interpretacja poglądów Chwistka na rzeczywistość i sztukę ma służyć próbie określenia zakresu pojęcia nowoczesności w odniesieniu do fragmentu dziejów polskiej humanistyki.

Szczególnie ważna dla charakterystyki polskiej myśli tego czasu jako nowoczesnej „jest towarzysząca jej uprawianiu, wysoka samowiedza metodologiczna związana z rozwijającymi się wówczas koncepcjami epistemologicznymi, oraz silne zaangażowanie niektórych naszych estetyków w losy awangardy pierwszej połowy XX wieku" (s. 9). Biografia artystyczna i naukowa Chwistka wydaje się pod tym względem reprezentatywna dla polskiej

'nowoczesności'. Chwistek jest współorganizatorem i teoretykiem ruchu formistycznego, aktywnym uczestnikiem gorących wówczas dyskusji na temat nowych kierunków artystycznych. Jednocześnie jest czynnym filozofem, logikiem, matematykiem, teoretykiem sztuki i publicystą.

Z 'renesansowej' osobowości Chwistka T. Kostyrko wybiera zwłaszcza te wątki, „które w perspektywie współczesnej zyskują nieoczekiwanie na aktualności, pozwalając inaczej oceniać naszą 'nowoczesność' (s. 10). W części I książki autorka dokonuje rekonstrukcji teorii wielości rzeczywistości Leona Chwistka słusznie zakładając, że wiele z przypomnianych idei można by użyć jako argumentów we współczesnych sporach o status prawdy i teorii.

Dla Leona Chwistka już w latach dwudziestych zrozumiała jest ograniczoność 'obiektywności' każdego systemu teoretycznego, gdyż żaden, według niego, nie może objąć wszystkich zjawisk (s. 31). Chwistek podkreślał wielość sposobów pojmowania rzeczywistości i na tej podstawie opisał cztery podstawowe typy rzeczywistości: rzeczywistość wrażeń, rzeczywistość wyobrażeń, rzeczywistość rzeczy i rzeczywistość fizykalną. Rozdział II części I książki pokazuje, do jakich nieporozumień prowadziły idee, które dziś są wprawdzie nadal dyskutowane, ale raczej z powodu odmienności ujęć niż kwestionowania samego przedmiotu sporu. Końcowy fragment tej części pracy T. Kostyrko uważam za wyjątkowo trafnie dowodzący wyjściowej tezy o 'antycypującym' charakterze twórczości Chwistka. Autorka przypomina w nim dokonaną przez siebie w 1968 roku interpretację koncepcji wielości rzeczywistości w oparciu o pojęcie modelu semantycznego.

T. Kostyrko, przekładając na język współczesnej semantyki tezę o wielości rzeczywistości, przekonuje czytelnika, że w ten sposób sformułowana myśl Chwistka nie jest aż tak paradoksalna, jak wydawała się jego polemistom. Co więcej, w świetle proponowanej interpretacji, Chwistek okazuje się „prekursorem poglądu o potrzebie relatywizacji pojęcia prawdy do dziedziny interpretacji i do systemu wiedzy z uwzględnieniem metody rozstrzygania 'ostatecznych egzystencjalnych przesłanek'" (s. 49).

Wyczerpująca analiza teorii rzeczywistości służyć ma ukazaniu filozoficznych podstaw wielości rzeczywistości w sztuce. Tytułowe zagadnienie rozpatruje T. Kostyrko w II części książki. Radykalny pluralizm ontologiczny znajduje wyraz w poglądach Chwistka na sztukę. Przekonanie, że istnieje wiele różnych, choć równowartościowych typów sztuki, wartości i przeżyć estetycznych, w polskiej estetyce przybrało kształt teoretyczny po raz pierwszy w rozprawie Władysława Tatarkiewicza *Rozwój w sztuce* (1913). Za 'zapalonego zwolennika' poglądów Tatarkiewicza od 1916 r. uważa się M. Wallis, chociaż podstawowe prace na ten temat opublikował dopiero w latach trzydziestych. Słusznie więc w recenzowanej rozprawie podkreśla się zasługi Chwistka, ogłaszającego teorię wielości rzeczywistości w sztuce już w latach

dwudziestych. Przychylani się tu do zdania T. Kostyrko, iż na tle innych teoretyków tego okresu koncepcja Chwistka wyróżnia się dojrzałością i otwartością. Chwistek nie odrzuca możliwości pojawienia się innych, poza wyróżnionymi przez siebie, typów sztuki, nie zakłada też żadnych tez o postępie (s. 70, 71).

W dzisiejszych sporach o sztukę nowoczesną warto pamiętać, że jej rzecznicy - tacy jak Wallis czy Chwistek - nie przekreślali wartości innych kierunków artystycznych, w tym sztuk epok minionych. Podobną dojrzałością teoretyczną nie wykazał się np. Witkiewicz, negując całkowicie wartość dzieł realistycznych.

Myślę, że dla czytelnika, z elegancją prowadzonego przez autorkę po meandrach Chwistkowego pluralizmu, byłoby niezwykle interesujące rozwinięcie wątku sygnalizowanego pytaniem: „który z tych utworów (*Skrzypce* Picassa czy *Madonna* Rafaela - T. P.) jest doskonalszy pod względem zgodności z przedstawioną w nim rzeczywistością? ” (s. 76).

W omawianej książce jest wiele takich, dyskretnie ukrytych za prezentowaną koncepcją, oryginalnych przemyśleń autorki. Niekiedy zbyt słabo eksponowanych, chociaż z założeń pracy jasno wynika, że chodzi nie tylko o prezentację określonej wizji filozofii sztuki. Nie będzie więc chyba niezgodna z intencją autorki lektura, skupiająca uwagę na możliwości różnych tropów interpretacji, do których upoważnia współczesna wiedza i świadomość metodologiczna. Za takie tropy uważam zarówno interpretację koncepcji wielości rzeczywistości w oparciu o pojęcie modelu semantycznego, jak i przeprowadzoną przez T. Kostyrko pierwotnie w pracy *Poglądy estetyczne Leona Chwistka* interpretację dzieła sztuki w oparciu o pojęcie dziedziny. Za zapowiedź interpretacji równie ważnej dla dzisiejszych sporów - tym razem z pozycji postmodernizmu - uznać można wiele myśli wyrażonych w trzeciej części książki. Fragmenty poświęcone eksperymentowi artystycznemu dowodzą słuszności końcowego wniosku niniejszej publikacji, iż jej bohater, „przekraczając wzory był niekiedy bliższy końcowi XX wieku niż jego pierwszym dziesięcioleciom” (s. 148). Nie tą jednak myślą chciałabym zakończyć prezentację *Leona Chwistka filozofii sztuki.*

Wartością książki jest nie tylko - ze wszech miar warta przypomnienia - koncepcja Chwistka. Polecam ją ze względu na poszerzenie dyskusji o nowoczesności o polski kontekst. Polecam ją także z tego powodu, że wnosi wkład do debaty o ponowoczesności. Dokonany przez T. Kostyrko wybór problematyki, jak i wielotorowość interpretacji są dobrym przykładem myślenia o nowoczesności i ponowoczesności nie w kategoriach „przełomu”, a raczej krytycznej, twórczej kontynuacji.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

JAROSŁAW J. SAK

ROZUM I RZECZYWISTOŚĆ

Adam Dubik: *Tożsamość i opór. Główne kategorie epistemologii Emila Meyersona.* Toruń, UMK, 1995, 196 s.

Praca Adama Dubika uświadamia współczesnemu czytelnikowi nieznajomość teoriopoznawczej koncepcji Emila Meyersona (Lublin, 1859-Paryż, 1933). Poglądy tego francuskiego chemika, historyka i filozofa nauki polskiego pochodzenia są obecnie, zwłaszcza na gruncie polskim, nieznane. Nie ma polskich przekładów jego dzieł, zaś żywe jeszcze w okresie międzywojennym dyskusje i spory wokół jego twórczości już dawno umilkły. Doktryna Meyersona stała się inspiracją dla Thomasa Kuhna, tym bardziej zapomnienia jej przez polską refleksję historycznofilozoficzną usprawiedliwić nie sposób. Doceniając zatem wysiłek autora omawianej pracy, zmierzający do przedstawienia, po raz pierwszy w Polsce w sposób systematyczny, filozofii E. Meyersona, warto - jak sądzę - przytoczyć pokrótce ogólną charakterystykę tej myśli.

Rozum i rzeczywistość u Meyersona tworzą bieguny określające pole zmagań problemowych, których celem ma być rozszyfrowanie mechanizmów funkcjonowania myśli ludzkiej. Klucz wyjaśniający stanowi kategoria 'identyczności' *(identite),* sprowadzająca proces poznawczy do: uchwytywania związku tożsamości między przyczyną a skutkiem, oraz zawieszenia wpływu czasu. Wszelkie wyjaśnianie zjawisk zmierzać miało, według filozofa, ku ustaleniu tożsamości między procesem badanym i tym procesem, który go wywołał, miało być orzekaniem, że pomimo zaistniałych zmian, coś zachowało się w czasie niezmienne (zawieszenie wpływu czasu), pozostało identyczne.

Meyerson zwraca również uwagę na elementy wiążące poznanie naukowe z poznaniem potocznym, zdroworozsądkowym, przytaczając za P. Duhemem tezę o ciągłości między tymi dwoma poziomami i wskazując na zdrowy rozsądek jako na 'integralną część nauki'. Założenie, że myśl naukowa nie różni się zasadniczo od myśli potocznej w swoim mechanizmie działania, nie było traktowane przez filozofa jako aksjomat, lecz jako swoista zasada heurystyczna. Sugestia, że zarówno w świadomych procesach nauki, jak i względnie nieświadomych procesach zdrowego rozsądku, chodzi o spełnienie postulatu zrozumiałości świata na drodze realizacji zasady 'utożsamiania', była

inspirująca dla K. R. Poppera *(przedmowa do I wyd. Logiki odkrycia naukowego,* 1959).

W badaniu umysłu odrzuca Meyerson zarówno metody czysto empiryczne (w nauce żadne odkrycie nie dokonało się na drodze zwykłej indukcji, umysł ludzki musi się zawsze opierać na jakiejś wstępnej hipotezie, idei), jak i czysto dedukcyjne (raz przyjęta idea determinuje całą dalszą pracę badacza, stanowiąc często przyczynę błędnych ustaleń), odrzucając także introspekcję jako metodę opartą na absurdalnym wymogu przyjęcia jednocześnie roli obserwatora i obiektu obserwowanego. Nie rozpoznawanie się rozumu w swoich czynnościach i naczelnych kategoriach, nie-samowiedność jest wynikiem jego wewnętrznych cech: 'chimeryczności' i 'paradoksalności'. 'Chimeryczność' wskazuje na trwały stan nieukontentowania umysłu, w Syzyfowym dążeniu do osiągnięcia idealnego kresu poznania - *sfery Parmenidesa,* czyli zredukowania wszelkiej 'różności' w czasie i przestrzeni. 'Paradoksalność' natomiast określa logicznie sprzeczny charakter czynności, którymi posługuje się rozum w trakcie realizacji poznawczej. Będąc przekonanym o metodologicznej niefalsyfikowalności procedur postępowania racjonalnego i słabości introspekcji, Meyerson odwołuje się do historii nauki jako materiału niezbędnego dla rozpoznania właściwej formy umysłu. Sugeruje ujmowanie myśli poznającej niejako w spowolnieniu *(au relanti)* i analizowanie jej, podobnie jak reżyser przegląda błonę filmową i każdy jej kadr z osobna. Najlepsza jest zatem metoda pośrednia polegająca na przechodzeniu od tego, co już-znane ku temu, co jeszcze nie-poznane, na drodze przywoływania historii zobiektywizowanej myśli naukowej.

Charakterystyczną cechą epistemologii jest 'tożsamość' jako skierowanie całej uwagi na przejawy funkcjonowania 'myśli innego' *(pensee d'autrui),* myśli zatem już nie indywidualnej, lecz w pewnym sensie 'zbiorowej' *(collective),* utrwalonej w dziełach badaczy różnych epok. Przedmiotem analiz w epistemologii Meyersona staje się więc nie umysł jako taki, ale kształt myśli wyłaniający się z metodologicznie zorientowanej refleksji nad rozwojem wiedzy naukowej, w ujęciu historycznym. Historia idei zawierająca cały szereg 'błędów płodnych ' *(erreurs fecondens)* staje się częścią epistemologii. Każda, nawet najbardziej odległa i nieaktualna już z dzisiejszej perspektywy konstrukcja teoretyczna, ale wywierająca pozytywny wpływ na ewolucję myśli poznającej, może dostarczyć cennych informacji o zasadach funkcjonowania umysłu ludzkiego. Meyerson postrzega zatem konieczność odtworzenia mentalności właściwej formacjom minionym. Powiązanie epistemologii z pytaniem o 'mechanizmy uznawania' zbliżają do tego nurtu myślenia o poznaniu, jakie ujawniło się na gruncie socjologii wiedzy.

Do sformułowania zasady identyczności doprowadziła Meyersona, jak przypuszcza autor omawianej pracy, refleksja metodologiczna nad rozwojem

teorii mechanistycznych. Połączenie przyczyny ze skutkiem za pomocą niezmiennych w czasie elementów czynić miało zjawisko przenikliwym dla umysłu. Prowadzi to, jak wykazywał filozof, poprzez negację zmiany w czasie do faktycznej negacji zjawiska, uznania je za nie-rzeczywiste, pozorne: cały racjonalizujący wysiłek myśli jest ograniczony do wykazania, na drodze dedukcji, że następnik istniał już w poprzedniku i że można go z nim utożsamiać. Każdy akt utożsamiania, zawsze częściowy i niepełny, charakteryzuje się pewną niewyjaśnioną resztą, rodzajem empirycznego *residuum* - granicą poznawalności, która odróżnia go od pustej treściowo i biernej poznawczo tautologii. W teoriach mechanistycznych działanie zasady utożsamiania ujawniło się poprzez redukowanie zmian zachodzących w ciałach materialnych do zmiany położenia stałych, wiecznie tożsamych elementów tych ciał: atomów lub cząstek. Pojęcie atomu, kluczowe dla wszystkich typów teorii mechanistycznych, jest podobnie jak pojęcia: zderzenia, siły czy przemieszczenia, niedostępne poznaniu umysłowemu, będąc wewnętrznie sprzecznym, irracjonalnym, nie dającym się dalej redukować. Punkt wyjścia nauki nie jest zatem przejrzysty. Swoje 'odwieczne'i 'nieprzezwyciężone' skłonności do utożsamiania, umysł realizuje za cenę posługiwania się takimi nierozumnymi narzędziami. Epistemologia Meyersona, będąc wyrazem załamania się pozytywistycznej koncepcji rozumu, tak charakterystycznej dla francuskiej filozofii racjonalistycznej, wpisuje się w zjawisko 'przełomu antypozyty wistycznego'.

Równie istotną i ważną kategorią tej filozofii, rekonstruowaną i analizowaną przez Adama Dubika, jest kategoria 'oporu', zakładająca istnienie elementów irracjonalnych w bycie poznawanego świata i wyznaczających kres redukcji rzeczywistości w procesie racjonalizowania przez utożsamianie. Pozwala ona uzasadnić Meyersonowską wizję nauki jako areny dialektycznych zmagań rozumu z irracjonalnymi, nieasymilowanymi przeszkodami napotykanymi w bycie. Prowadzi to do zakwestionowania powszechnie przyjmowanej tezy, że nauka z definicji jest poznaniem racjonalnym i do kontrowersyjnego wniosku, iż włączając w obszar własnych teorii coraz to nowe 'irracjonalne' elementy, sama przez to staje się mniej racjonalna. Naukę, w wymiarze synchronicznym, porównuje Meyerson do portretu bohatera dramatu, który nie przyciągnąłby uwagi widza bez połączenia w jedną spójną postać dwóch różnych stron postępowania ludzkiego: emocjonalnej i racjonalnej; czyż postać Hamleta mogłaby fascynować, gdyby motywy nią kierujące były jasne i przejrzyste?

Strukturę rzeczywistości określa Meyerson właśnie jako nie w pełni 'przejrzystą', oporną na próby racjonalizacji, bądź też jako strukturę włóknistą *(fibreuse),* składającą się, analogicznie do tkanki organicznej, z przeplatających się „włókien". Fakt istnienia nauki i jej skuteczności świadczy, jego

zdaniem, o tym, że „włókna" tworzące rzeczywistość nie układają się chaotycznie, lecz tworzą niezależne już od ludzkiego poznania pewną hierarchię (zasada legalności).

Rozprawa Adama Dubika dowodzi, że istnieje potrzeba przypomnienia i współczesnej analizy myśli zapomnianej, a niewątpliwie będącej ogniwem rozwojowym filozofii europejskiej. Nie sposób oprzeć się refleksji, że o stanie piśmiennictwa historycznofilozoficznego świadczy nie tylko to, co uświadomione: przypominane i opracowywane, ale również to, co w refleksji historycznej zapomniane, zepchnięte 'na margines', a tak właśnie było w Polsce z dorobkiem intelektualnym Emila Meyersona. Omawiana praca wypełnia więc istniejącą przez wiele lat lukę, korygując na gruncie polskim przeoczenie refleksji historycznofilozoficznej.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK

NOWA MONOGRAFIA O SCHLEIERMACHERZE

Maciej Potępa: *Schleiermachers hermeneutische Dialektik.* Kampen, Kok Pharos, 1996, 226 s.

„Dialektyka" Friedricha Schleiermachera była i pozostaje w cieniu dialektyki Hegla. Było tak nie tylko w czasach, w których obaj antagoniści, w latach dwudziestych ubiegłego stulecia, wykładali w Uniwersytecie Berlińskim, lecz także wówczas, gdy - w sumie nieliczne - próby interpretowania Schleiermacherowskiej „Dialektyki" w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat wychodziły z kręgów myślowych niemieckiego idealizmu.

Tym radośniej więc na tym tle wybija się nowa książka polskiego filozofa, Macieja Potępy: *Schleiermachers hermeneutische Dialektik,* w której podejmuje on próbę zinterpretowania dialektyki w ramach kręgu myślowego samego Schleiermachera. Nie ogranicza się on przy tym jedynie do immanentnego rekonstruowania jego toku myśli; wyraźnym tematem swych rozważań czyni bowiem zarówno linie inspiracji Schleiermachera - wiodące od Kanta przez Fichtego, Spinozę i Schellinga - jak i różnice dzielące go zarówno od Hegla, jak i Feuerbacha.

Potępa słusznie podkreśla, że dialektyka Schleiermachera stanowi samodzielną kontynuację dialektyki Platońskiej, którą Schleiermacher określa jako „sztukę *(techne)* prowadzenia rozmowy". Swoistość dialektyki Schleiermachera polega na tym, że nie posługuje się on w niej procedurą syntetyczno-rekonstruującą, lecz w sposób analityczno-immanentny usiłuje wyjaśnić myślenie na gruncie praktyki.

W całym swoim dziele Schleiermacher postępuje dialektycznie; dlatego także duże obszary *Fizyki* i *Etyki* stanowią [dlań] pola autoeksplikacji bytu człowieka w życiowym związku przyrody i w historycznym kontekście społecznym. Dialektyka wyjaśnia proces poznania ludzkiego oraz [powstawania i rozwoju] nauki. Dlatego jest ona nieuchronnie procesem językowym, ludzkim i historycznym. Jako autoeksplikacja ludzkiego myślenia i wiedzy, ani nie warunkuje [merytorycznie] fizyki, czy etyki, ani też nie jest wobec nich całkowicie obojętna, albowiem wszelkie myślenie i wiedza w niej się przecież dokonują. Jest raczej tak, iż w tym procesie autoeksplikacji dialektyka ukazuje warunki i formy, w których realizuje i rozwija się wszelka ludzka wiedza na temat naszego bytowania w przyrodzie (fizyka), w dziejach i w społeczeństwie (etyka).

Te związki Maciej Potępa wyjaśnia już w pierwszych rozdziałach: *Dialektyka jako podstawa jedności fizyki i etyki* oraz *Dialektyka jako sztuka prowadzenia rozmowy,* przed bardziej szczegółowym badaniem centralnych rozdziałów „transcendentalnej części dialektyki". Potępa subtelnie analizuje przenikające się tu nawzajem napięcia między intelektualną i organiczną funkcją poznawania, między pojęciem i obrazem, między tym co idealne i tym, co realne, między naocznością przestrzeni i naocznością czasu, między granicami pojęć i granicami sądów, w których, i za pomocą których, Schleiermacher stara się przeniknąć i wyjaśnić pole myślenia i wiedzy.

Maciej Potępa szczegółowo analizuje też „bezpośrednią samoświadomość" u Schleiermachera, przeciwstawną refleksywnej samoświadomości u Kanta i Fichtego, a także jego tezę o „prostym uczuciu zależności w nauce o wierze", oraz wiążącą się z tym polemikę Hegla ze Schleiermacherem. Z polemiką Hegel - Schleiermacher wiąże się też, należący do najbardziej frapujących w całej książce, rozdział zawierający wywody na temat stosunku Feuerbacha do Schleiermachera. Maciej Potępa odsłania tu bowiem nie tylko jeden z prawie niezbadanych dotąd obszarów problemowych, lecz ukazuje także - w kontekście tego trójkąta relacji - zupełnie specyficzny sposób widzenia swoistości owych skądinąd tak różnych dialektyk tych trzech myślicieli. Z jednej strony, nawiązania Feuerbacha do Schleiermachera- chociaż Feuerbach wprost tego nigdy nie przyznał, a być może nawet nie był tego w pełni świadom - są widoczne wręcz gołym okiem, z drugiej natomiast, w tych punktach, w których Feuerbach w swojej polemice z Heglem powołuje się na Schleiermachera, na przykład na jego „uczucie zależności człowieka od przyrody", staje się widoczne, że Feuerbach interpretuje Schleiermachera całkiem błędnie i tym samym nieświadomie staje bliżej Hegla niżby tego sam chciał.

W rozdziale końcowym wreszcie Maciej Potępa rozważa stosunek dialektyki do hermeneutyki, starając się bliżej uzasadnić tytuł jaki nadał swej książce. Potępa sytuuje tu siebie w perspektywie tej wielkiej tradycji, która, poczynając od Schleiermachowskich projektów hermeneutyki przez hermeneutykę oraz świat życia u Diltheya, prowadzi do uniwersalnej Hermeneutyki Gadamera. Jest to jedyny punkt tej wielkiej interpretacji Schleiermachera, w którym się z Potępą zgodzić nie mogę. Dokonywane krok po kroku nadmierne wyostrzanie hermeneutyki Schleiermachera, jak to ma miejsce od Diltheya po Gadamera, wypływa ostatecznie z niezrozumienia filozoficznej koncepcji Schleiermachera. Hermeneutyczną jest u Schleiermachera nie tylko dialektyka; także hermeneutyka jest pomyślana dialektycznie. To trafnie wskazuje Potępa także w krytycznej analizie najnowszej interpretacji hermeneutyki w wersji H. Kimmerle i M. Fanka. Filozofia jako całość, nie jest u Schleiermachera nigdy jedynie hermeneutyczną wykładnią sensu, lecz dia-

lektyczną autoeksplikacją bytu w przyrodzie i historii. Maciej Potępa dobitnie wykazuje to w odniesieniu do społecznej praktyki: „Schleiermacher star a się właściwie określić zadanie autoeksplikacji praktyki społecznej w etyce usiłując wydobyć najbardziej podstawowe, biegunowo-dialektyczne relacje i napięcia, w których praktyka społeczna jest zawsze już realizowana" (s. 31). Właśnie w ten sposób także hermeneutyka Schleiermachera staje się dialektyczną autoeksplikacją praktyki interpretowania sensu historycznych tekstów i ludzkich świadectw. Tego stosunku dialektyki do hermeneutyki nie można jednak odwrócić, gdyż tylko przez to, że dialektyka samą siebie rozumie i realizuje jako dialektyczną autoeksplikację zostaje zagwarantowane, że nie będzie ona siebie błędnie i jednostronnie rozumiała jako wykładni jakiegoś z góry danego sensu, lecz jako ukierunkowanie na otwarty na przyszłość, nieskończony proces praktyki myślenia, jak to Maciej Potępa bardzo trafnie w swojej treściowej interpretacji „Dialektyki" Schleiermachera ukazuje.

Poza tym drobnym zastrzeżeniem, uważam książkę Macieja Potępy *Schleiermachers hermeneutische Dialektik* za wielki projekt, który ponadto pojawił się we właściwej chwili, albowiem dziś, kiedy rękopisy i zarysy wykładów Schleiermachera na temat „Dialektyki" stają się dostępne w opracowaniu naukowym, książka Potępy dostarcza nam hermeneutycznie precyzyjnej i - jeśli chodzi o sposób przedstawienia - błyskotliwej interpretacji dialektyki Schleiermachera, przez co będzie inspirować i stymulować dalszą dyskusję. W dialektyce Schleiermachera bowiem - jak wykazuje to Maciej Potępa - zawarty jest niewątpliwie niewykorzystany dotąd potencjał umożliwiający zbudowanie filozoficznej teorii wiedzy; potencjał, który zasługuje na dalsze rozwijanie.

Z języka niemieckiego przełożył:
Zbigniew Zwoliński

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

ULRICH SCHRADE

HERMENEUTYKA BEZPRAWIA

Henryk Leszczyna: *Hermeneutyka prawnicza. Rozumienie i interpretacja tekstu prawniczego.* Warszawa, Oficyna Naukowa, 1996, 224 s.

Książka Henryka Leszczyny *Hermeneutyka prawnicza* składa się z dwu części: część pierwsza (160 stron) prezentuje problemy i zagadnienia hermeneutyki prawniczej, a część druga (61 stron) zawiera dwa aneksy dostarczające empirycznej ilustracji idei wyłożonych w części pierwszej. Aneks pierwszy jest przygotowaną przez autora adaptacją radiową Platońskiego *Gorgiasza,* drugi jest *U chwałą Sądu Najwyższego z dnia 9 grudnia 1995 roku o ważności wyboru prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej dokonanego 19 listopada 1995 r.,* oraz pięciu *Zdań odrębnych do uchwału całej Izby Administracyjnej, Pracy i Ubezpieczeń Społecznych Sądu Najwyższego. Uchwała* i *Zdania odrębne,* i to radykalnie odrębne, skłoniły Leszczynę do wskazania teoretycznych źródeł tej odrębności. Przedmiotem sprawy rozpatrywanej przez Sąd Najwyższy była kwestia, czy nieprawdziwa informacja o wykształceniu Aleksandra Kwaśniewskiego jest wystarczającym czy niewystarczającym powodem do unieważnienia wyborów prezydenckich. Według Leszczyny, rozbieżności zdań między sędziami Sądu Najwyższego wynikały stąd, że 12 sędziów uznało sprawiedliwość, a pięciu sędziów prawdę za najwyższą wartość systemu prawnego. I z tej to właśnie różnicy aksjologicznej wynikły różnice w interpretacji przepisów prawa.

Innymi słowy, interpretacja reguł prawa wypada różnie, w zależności od uznanej wartości najwyższej systemu prawnego, a przy tym jeszcze sprawiedliwość i prawda wzajemnie się wykluczają. Z zamieszczonych w aneksie drugim uzasadnień wcale jednak nie wynika, że dla dwunastu sędziów sprawiedliwość, a dla pięciu prawda była wartością najwyższą, a jedynie to, że gdzie indziej dostrzegli przedmiot rozstrzyganej sprawy. Wszyscy sędziowie byli bowiem zgodni, że Sztab Wyborczy Kwaśniewskiego podał nieprawdziwe dane o wykształceniu kandydata, a więc naruszył obowiązujące prawo wyborcze, ale dwunastu sędziów uznało, że nie miało to istotnego wpływu na wyniki wyborów, a pięciu, że sam fakt podania nieprawdy posiadał wystarczający do unieważnienia wpływ na ich wyniki. Przy tym rozbieżności te wynikają jawnie z nieostrości art. 72 ust. 1, w której powiada się, że naruszenie prawa wyborczego jest wystarczającym powodem unieważnienia wyboru, jeżeli mogło ono wywrzeć wpływ na jego wyniki. Jeżeli owo „mo-

gło" rozumieć w sensie „mogło w jakimkolwiek, nawet minimalnym, stopniu", to oczywiście nieprawdziwe dane o kandydacie są wystarczającym powodem unieważnienia wyborów; jeżeli zaś owo „mogło" rozumieć „mogło w rozstrzygającym stopniu", to nieprawdziwe dane o wykształceniu kandydata nie były wystarczające do unieważnienia wyborów. W każdych wyborach dochodzi zapewne do jakiegoś naruszenia prawa wyborczego, a więc przepis powinien jasno formułować, które z nich są dyskwalifikujące wybory. Cała zatem sprawa wynika z mętnego przepisu, a nie z zasadniczej niemożności jednoznacznego formułowania i wykładni prawa. I tak jest zawsze, gdy prawo tworzą rozpolitykowani amatorzy.

Leszczyna widzi jednak całą sprawę inaczej i stara się to swoje widzenie jakoś uzasadnić. Jego zdaniem, istnieje zasadnicza (metafizyczna? metodologiczna? społeczna? aksjologiczna? inna?) niemożność jednoznacznego formułowania, wykładni i stosowania prawa. Autor wychodzi z konstatacji, że prawo i państwo są zjawiskami bardzo złożonymi i wielopłaszczyznowymi, a składają się na nie zbiory przepisów i norm, instytucje społeczne, zjawiska świadomości i wartości, a przy tym każda z tych płaszczyzn może być badana z punktu widzenia logiki i językoznawstwa, socjologii, psychologii i aksjologii. Pisze on:

„Moim skromnym zamiarem jest pokazanie w tej książce, że nie istnieje obiektywne znaczenie reguły prawa, że dla wymiaru sprawiedliwości ustala je sąd w drodze interpretacji (wykładni), która da się sprowadzić bądź do ujęcia analitycznego, bądź do podejścia hermeneutycznego. To pierwsze obejmuje analizę argumentów uzasadniających decyzję interpretacyjną (chodzi tu przede wszystkim o interpretację klaryfikacyjną sensu stricto, której modelowym przykładem jest wykładnia operatywna), to drugie obejmuje rozumienie wszelkich przedmiotów, zajmuje się heurezą teoriopoznawczą przedmiotów kulturowych, a wykładnia prawa jest przykładem interpretacji humanistycznej, najistotniejszej dla hermeneutyki prawniczej" (s. 9).

Z zamarkowanych wyżej metod Leszczyna wybiera dla swoich celów hermeneutykę jako metodę bardziej efektywną w badaniu prawa. Hermeneutyka jest dyscypliną zajmującą się badaniem, objaśnianiem oraz rozumieniem tekstów pisanych celem uzasadnienia ich właściwego znaczenia, sensu. Zaraz potem autor wymienia jednak różne rodzaje hermeneutyk (Dilthey, Heidegger), które do tego określenia właśnie nie pasują. Heidegger np. nie poszukiwał żadnego sensu tekstów pisanych, a poszukiwał sensu bytu. Hermeneutyka nie jest bowiem jednolitym nurtem metodologiczno-filozoficznym, który da się jakoś ująć w jeden zwarty zbiór poglądów. Nie każda hermeneutyka prowadzi do subiektywizmu i relatywizmu poznawczego. Husserl i Heidegger mieli wyraźne ambicje absolutystyczne. Heideggerowska „prawda bytu" nie jest tym samym co jego „sens bytu". Leszczyna ma jednak wyraźne

ambicje podręcznikowo-encyklopedyczne i przez to musi siłą rzeczy zatrzeć szereg istotnych różnic pojęciowo-teoretyczntch.

Ambicją autora *Hermeneutyki prawniczej* jest przedstawienie możliwie wszystkich problemów i stanowisk związanych z filozofią prawa. Dąży on do przedstawienia w swym wykładzie całego dorobku hermeneutycznej filozofii prawa. Czytelnik dowiaduje się z niej o prawie naturalnym i pozytywnym, ich odmianach i współczesnych kontynuacjach, o funkcjonalizmie i realizmie prawniczym, o stosunku prawa do moralności, o aksjologii systemu prawniczego, o nominalizmie i realizmie w filozofii państwa, o empirycznej i hermeneutycznej epistemologii prawa i wreszcie o hermeneutyce prawa. Rozległość uwzględnionej problematyki czyni książkę postmodernistycznym *collagem* o wszystkim i o wszystkich, a więc o metafizyce, o człowieku, o prawie, o sztuce, o symbolach, o snach, o wartościach, o chaosie i to jeszcze w wydaniu Platona i Barana, Arystotelesa i Bronka, Kanta i Szyszkowskiej, Hegla i Siemka, Wittgensteina i Feigenbauma, Heideggera i Michalskiego, Borgesa i Ghaliego i wielu, wielu innych - tak wielu, że nie sposób ich wszystkich wyliczyć. Ta obfitość problemów i nazwisk powoduje, że muszą one z konieczności zostać jedynie zamarkowane i dość ogólnie i powierzchownie potraktowane, a linia argumentacyjna wywodów często się rwie z powodu wtrętów ubocznych i czysto erudycyjnych. Stąd też logika wywodu jest amorficzna. Da się z niej jednak wyłuskać pewną ideę, która oscyluje wokół wartości.

Prawo stanowi pewien rozgałęziony i wieloszczeblowy system norm i instytucji, który nie jest przejrzysty ani dla stanowiących prawo, ani też dla jego interpretatorów i użytkowników. Przepisy prawa stanowione są od siebie niezależnie i często istnieją między nimi luki, a nawet sprzeczności. Dlatego wszelka interpretacja i stosowanie prawa są zawsze związane z wartościowaniem. Rozumieć to należy zapewne tak, że podporządkowanie normy jako środka realizacji określonego celu aksjologicznego wygasza wątpliwości związane z jej znaczeniem. Niestety nie ma i nigdy nie będzie istnieć całościowy i hierarchicznie zbudowany system wartości. W tej sytuacji można tylko wskazać główne wartości, które współczesna wykładnia prawa musi brać pod uwagę dokonując interpretacji norm prawnych. Najważniejsze z nich to: wolność, godność, indywidualność, humanizm i humanitaryzm, etos pracy, własność, demokracja, sprawiedliwość i dobrobyt, chyba jednak, jako wartość naczelną. Każdy interpretator i użytkownik prawa może dowolną z tych wartości postawić za naczelny cel i wtedy otrzyma w miarę jednoznaczny sens normy prawnej. Nawet jednak podstawiając tę samą wartość za cel prawa, nie uzyska się jego jednolitej wykładni. Wszystkie wymienione wartości są bowiem co najmniej dwu-, o ile nie wieloznaczne. Prawo zależy więc całkowicie od aksjologii prawników, a ta jest różna i przez to i prawo

jest różne, a luźna i dość dowolna wykładnia prawa jest po prostu bezprawiem.

Książka Henryka Leszczyny *Hermeneutyka prawnicza* jest próbą teoretycznego usprawiedliwienia relatywizmu, subiektywizmu i wieloznaczności prawa. Autor uznaje za beznadziejne wszelkie próby stworzenia jednoznacznego i sprawiedliwego prawa. Książka jednak dowodzi zupełnie czegoś innego - tego mianowicie, że hermeneutyka prawnicza nie posuwa się ani o krok naprzód w tworzeniu i wykładni prawa, a petryfikuje jego kiepski stan w jakąś metafizyczną przypadłość. Wniosek więc z tego taki, że w dziedzinie prawa hermeneutyka nie jest dobrym narzędziem tworzenia, wykładni i stosowania prawa. Jest to naturalnie pewien uzysk teoretyczny - dla hermeneutyki niestety niezbyt korzystny. W dziedzinie, w której jej stosowanie wydaje się być wielce obiecujące, jest ona teoretycznie bezradna zdając sprawiedliwość na poglądy i aksjologie prawników.

Polski wymiar sprawiedliwości cierpi od lat na niedowład organizacyjny, a w przeszłości prawo było często naginane do bieżących potrzeb politycznych. Zaufanie obywateli do wymiaru sprawiedliwości jest więc u nas dostatecznie już podważone. Od filozofii prawa należałoby w tej sytuacji oczekiwać, że odbuduje ona stopniowo zaufanie obywateli do prawa, a nie, że je jeszcze osłabi. Może to bowiem doprowadzić do tego, że ludzie sami zajmą się wymierzaniem sprawiedliwości.

Hermeneutyka prawnicza jest książką wybitnie erydycyjną, starannie wydaną (stosunkowo niewiele błędów drukarskich i czytelny druk) i oprawioną w ciekawą plastycznie okładkę. Powinni ją więc przeczytać wszyscy, którym los i społeczny obraz prawa nie są obojętne, a nie powinni ci, którzy wierzą w możliwość stworzenia sprawiedliwego prawa.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

KAZIMIERZ WOLSZA

POSZUKIWANIE KONCEPCJI WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII PRZYRODY

Philosophia Naturalis. Beiträge zu einer zeitgemäßen Naturphilosophie. Hrsg. v. Th. Arzt, R. Dollinger, M. Hippius-Gräfin Dürck- heim. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996, 391 s.

Filozofia przyrody jest dziś chyba jedną z najbardziej problematycznych dyscyplin filozoficznych. Jej zwolennik musi z jednej strony określić swój stosunek do nauk przyrodniczych, z którymi dzieli przedmiot zainteresowań (przyrodę), z drugiej zaś - do filozofii nauki czy filozofii poszczególnych nauk przyrodniczych (filozofii fizyki, filozofii biologii itp.). M. Heller, komentując obrady sekcji „filozofia nauk przyrodniczych" w ramach VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu, użył wyrażenia: „filozofia przyrody nadal w kryzysie". Zasugerował przy tym, że odróżnienie pomiędzy filozofią nauk przyrodniczych (której przedmiotem są nauki) a filozofią przyrody (której przedmiotem jest przyroda), ma charakter raczej terminologiczny, gdyż nie sposób dzisiaj powiedzieć o przyrodzie niczego nietrywialnego bez odwołania się do nauk przyrodniczych[1].

Odmienne stanowisko w tej kwestii prezentują autorzy omawianego tomu *Philosophia Naturalis.* Użyta w tytule książki łacińska nazwa *philosophia naturalis* oznaczała wprawdzie w historii filozofię przyrody, może jednak mieć i inne znaczenia. Pełny tytuł *Principiów* Newtona zawierał przecież to właśnie wyrażenie *(Philosophiae naturalis principia mathematica).* W niemieckojęzycznej literaturze filozoficznej spotkać możemy półrocznik noszący tytuł "Philosophia Naturalis", w którym zamieszczane są teksty nie tylko z dziedziny filozofii przyrody, ale i filozofii nauki (może przede wszystkim te właśnie). Autorzy prezentowanej książki chyba świadomie wybrali na jej tytuł wspomnianą nazwę i to raczej w jej tradycyjnym rozumieniu. Ich celem było bowiem udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy we współczesnych czasach możliwa jest filozofia przyrody, która czerpałaby z dawnych tradycji filozoficznych, zwłaszcza z romantycznej filozofii przyrody, a więc z tych nurtów, które określane były *mianem philosophia naturalis?* Filozofia ta, przy całej swej wierności tradycjom filozoficznym, nie powinna jednak zrywać kontaktu ze współczesnością, a przede wszystkim ze współczesnymi nau-

[1] M. Heller. *Filozofia przyrody nadal w kryzysie.* „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 18/1996, s. 120.

kami. Ma to być filozofia przyrody nie tylko współczesna *(zeitgenosse),* ale na miarę naszych czasów *(zeitgemäße).*

Inicjatorką wydania książki i jednym z jej redaktorów była Maria Hippius-Gräfin Dürckheim (ur. 1909), filozof i psycholog, znawczyni psychologii C. G. Junga, założycielka kilku centrów psychoterapeutycznych, propagujących filozofię *zen.* W książce zamieszczono teksty czternastu autorów. Reprezentują oni różne środowiska i różne dyscypliny naukowe. Jest tu więc kilku przedstawicieli nauk przyrodniczych (fizyki, chemii, biologii), filozofii, psychologii, historii literatury. Chciałbym w niniejszym omówieniu skoncentrować się przede wszystkim na tych tekstach, które zawierają konkretne propozycje odpowiedzi na pytanie, czy i jaka filozofia przyrody jest dziś możliwa. Uważam, że taki charakter mają przede wszystkim artykuły Thomasa Arzta (s. 9-45), Charlesa Carda (s. 46-89) i Gernota Böhme (s. 340-346).

Artykuł Th. Arzta (ur. 1955), fizyka i matematyka z Uniwersytetu w Gissen, a równocześnie współpracownika M. Hippius-Gräfin Dürckheim, przedstawiający drogi prowadzące do współczesnej filozofii przyrody, ma charakter wprowadzający do tematyki całego tomu. Autor wyróżnił w historii filozofii trzy klasyczne tradycje filozoficzno-przyrodnicze: przedsokratyczną, renesansową i romantyczną, związaną z filozofią niemieckiego idealizmu. Z pewną dozą ubolewania stwierdza, że od upadku idealizmu filozofia przyrody pozostaje w cieniu, zaś jej spadkobiercami zaczęły się czuć nauki przyrodnicze i filozofia tych nauk. Pomimo to autor wyraża swe przekonanie, że krąg problemów, poruszanych przez tradycję filozoficzną przyrody nie zdezaktualizował się, w związku z czym w naszych czasach zarysowuje się szansa zainicjowania czwartej tradycji filozoficzno-przyrodniczej, nawiązującej do filozofii romantycznej. Kreując jej program, Arzt odwołał się do kilku wypowiedzi W. Pauli'ego dotyczących psychologii analitycznej C. G. Junga. Pauli wyrażał w nich przekonanie, że przyszłość psychologii Junga leży w filozofii przyrody, a szczególnie w opracowaniu „problemu psychofizycznego". Trzeba tu jednak zaznaczyć, że „problem psychofizyczny" o którym pisali Pauli, Arzt i inni autorzy omawianego tomu, nie oznacza bynajmniej głośnego dziś *Mind-Body-Problem,* lecz raczej opracowanie spójnej teorii obejmującej świat przyrody (physis) i psychikę człowieka (psyche). Dwie tezy zawarte w artykule Arzta będą się przewijać przez rozważania innych autorów. Pierwszą z nich jest przekonanie o inspirującej roli psychologii Junga dla filozofii przyrody, drugą - o potrzebie całościowej filozoficznej wizji, ogarniającej przyrodę, psychikę człowieka, a może również i Boga.

Do tez tych nawiązuje kolejny artykuł, autorstwa Ch. Carda (ur. 1949), fizyka pracującego w "Rensselaer Polytechnic Institute in Troy" w Nowym Jorku (s. 46-89). Tekst jest poświęcony znaczeniu Jungowskiej teorii archetypów dla filozofii przyrody. Teoria ta jest, zdaniem Carda, doniosła z tego

powodu, że pozwala na zrozumienie nie tylko człowieka i przyrody, ale również naszego poznania przyrody wyrażonego w naukach przyrodniczych. Archetyp bowiem określa między innymi postawę człowieka względem świata przyrody, uwarunkowania naszego ujmowania świata. Ponadto, teoria archetypów może stanowić wspólny mianownik, do którego można sprowadzić zróżnicowane języki poszczególnych nauk przyrodniczych, filozofii, psychologii. Dopiero za pomocą takiego języka możliwe stanie się skonstruowanie całościowego obrazu świata, którego, według autora, brak od czasów upadku obrazu mechanistycznego. Próba rekonstrukcji takiego obrazu, który obejmowałby przyrodę jako makrokosmos i człowieka jako mikrokosmos, stanowiłaby zarazem nawiązanie do tradycji romantycznej filozofii przyrody (s. 83).

G. Böhme (ur. 1937), fizyk i filozof, były pracownik Instytutu Maxa Plancka, główne zadanie filozofii przyrody upatruje w namyśle nad rozumieniem samej przyrody w przeszłości i obecnie. Zrozumienie przyrody, naszego jej doświadczenia, pomoże nam zarazem zrozumieć samych siebie. Autor wyraża przekonanie, że dla zrozumienia przyrody i jej doświadczenia przez człowieka nie wystarczy odwołanie się do nauk przyrodniczych. Raczej przeciwnie, odnosi się wrażenie, że w cywilizacji naukowo-technicznej relacja człowieka do przyrody uległa jakiemuś zakłóceniu. Böhme postuluje ponowne przemyślenie zapomnianych podejść do przyrody i wydobycie z nich tych elementów, które były wyrazem jakiegoś wspólnego ludziom doświadczenia przyrody. Taka rekonstrukcja zapomnianych tradycji, a być może również współczesnych - alternatywnych, mogłaby pomóc człowiekowi na nowo odnaleźć swoje miejsce w przyrodzie.

Spośród innych artykułów warto zwrócić uwagę na tekst Jochena Kirchhoffa (ur. 1944), autora wielu publikacji z dziedziny historii filozofii przyrody (s. 203-226). Znalazła się w nim interesująca typologia współczesnych podejść do problematyki filozoficzno-przyrodniczej. Autor wymienia siedem dominujących opcji. Są nimi: teoria (filozofia) nauki, mistyka kwantowa, niektóre ruchy ekologiczne, energetyzm, teoria kreatywności, teoria świata holograficznego, teoria pola (s. 222). Kirchhoff uważa, że w świadomości człowieka nie doszło jeszcze do przyjęcia wszystkich konsekwencji rewolucji Kopernikańskiej. Następstwem tej rewolucji powinno być bowiem rozszerzenie świadomości na perspektywę kosmiczną. Tylko wtedy człowiek odnajdzie swe właściwe miejsce w przyrodzie. Na potrzebie transformacji osobowości koncentruje się również artykuł M. Hippius-Gräfin Dürckheim (s. 90-102). Artykuły Friedricha i Deniz Cramer (s. 243-269), Klavero Laurikainena (s. 269-290), Haralda Atanspachera (s. 292-322), stanowią filozoficzny namysł nad takimi pojęciami, jak: czas, polarność, rezonans, całość, a także nad takimi problemami, jak: przyczynowość, realizm nauki itp. W omawianym tomie zawarto wreszcie kilka tekstów omawiających po-

dejście do filozofii przyrody wybranych myślicieli: Arystotelesa (artykuł M. Davisa, s. 323-339), Novalisa (pisze o tym H. Uerligs, s. 103-134), Alfreda Döblinsa (artykuł R. Dollingera, s. 135-150), Ernsta Jüngera (tekst G. Stenberga, s. 151-202), Teilharda de Chardin (omawia to G. Schiwy, s. 227-242).

Propozycje zawarte w książce *Philosophia Naturalis* można uznać za jeszcze jeden przejaw tendencji do rekonstrukcji filozoficznego namysłu nad przyrodą, który byłby alternatywny, choć niekoniecznie konkurencyjny, w stosunku do nauk przyrodniczych. Charakterystyczne są dwa cytaty, które wydawcy umieścili na okładce książki. Pierwszym z nich jest fragment wypowiedzi C. E von Weizsäckera stwierdzającej, że nauka nie dostarcza absolutnej prawdy, a jest jedynie metodycznym poznaniem oraz, że powinniśmy naszą myślą wykraczać poza granice wyznaczone przez naukę i jej metody. Drugi cytat pochodzi z wypowiedzi M. Heideggera, który stwierdził, że być może istota przyrody tkwi w tej jej stronie, która nie poddaje się technicznemu jej ujęciu przez człowieka. Po okresie neopozytywistycznego fizykalizmu, w obecnym okresie rozwoju kultury pojawiają się często poglądy bądź wprost deprecjonujące wartość poznania naukowego, bądź wykazujące jego niewystarczalność.

Być może początków takiego podejścia należy szukać w tzw. gnozie z Princeton lub w jednej z gałęzi New Age, zwanej wodnikiem naukowym. Proponowana w prezentowanej książce filozofia przyrody na być przede wszystkim „bardziej filozoficzna" niż filozofie bazujące na naukach, ponieważ chce nawiązać do zapomnianych tradycji filozoficzno-przyrodniczych. Zarazem jednak, ma być uprawiana w łączności z naukami. Te deklaracje różnią się od romantycznej, czy też neoscholastycznej filozofii przyrody, które rozwijały się w pewnej izolacji (zamierzonej lub nie) od nauk. Sam postulat osadzenia współczesnej filozofii przyrody zarówno w kontekście tradycji filozoficznych, jak i w kontekście współczesnego stanu wiedzy, nie budzi wątpliwości. Pozostaje jednak pytanie: w jakiej mierze da się on zrealizować? Nawiązania do teorii naukowych są w prezentowanych artykułach, nawet autorstwa profesjonalnych fizyków, raczej rzadkie. Jeżeli zaś się pojawiają (np. w artykułach K. Laurikainena, H. Atmanspachera), to towarzyszy im znacznie słabsze nawiązywanie do tradycyjnych poglądów i pojęć filozoficznych. Ta nierównoległość nawiązań do tradycji filozoficznych i do współczesnych nauk zdaje się wskazywać na jakąś niespójność tych dwóch składowych projektowanej filozofii przyrody. Istnieją przecież tradycyjne pojęcia filozoficzne, które weszły do języka nauk przyrodniczych, zmieniając tym samym swój dotychczasowy sens. Rodzą się więc wątpliwości co do tego, czy w takim razie możliwa jest poszukiwana „czwarta tradycja" filozofii przyrody w wersji proponowanej przez Th. Arzta czy innych autorów. Powstają również pytania pod adresem sugerowanego zakresu tematyki filo-

zoficzno-przyrodniczej, który miałby obejmować świat przyrody i świat psychiki ludzkiej. Czy jest możliwe sprowadzenie do wspólnego mianownika danych psychologii i fizyki współczesnej, jak to proponował W. Pauli i autorzy omawianego tomu? Czy istnieje język, którym można opisać tak różne dziedziny i wyrazić w jednej teorii? Znane są przecież problemy z unifikacją języka jednej tylko dyscypliny naukowej, np. fizyki. Czy faktycznie teoria archetypów Junga dostarcza takiego języka?

W omawianym zbiorze znalazły się i inne propozycje syntezy nauk, filozofii, psychologii, zbliżone do pracy E Capry, *Tao fizyki.* Chodzi o wykorzystanie w tej syntezie pojęć i idei religii Dalekiego Wschodu (s. 224-225, 255-260). Na ten temat napisano już sporo krytycznych uwag, wskazujących na pozorność analogii, niespójność porównywanych teorii, daleko idące uproszczenia. Trzeba jednak powiedzieć, że w pracy *Philosophia Naturalis* odniesienia do myśli Wschodu czy też sympatie dla New Age są stosunkowo rzadkie, mimo tego, że kilku autorów (na czele z M. Hippius-Dürckheim) zajmuje się na co dzień badaniem, a nawet propagowaniem filozofii i religii Wschodu. Podejmowane w książce próby zsyntetyzowania różnych podejść do przyrody i do człowieka nie powinny nas dziwić, jeżeli przypomnimy jedną z głównych jej tez głoszącą, że podstawowe znaczenie dla odnowy filozofii przyrody ma mieć psychologia analityczna Junga.

Dzieło Junga jest wszak taką rozległą syntezą rozmaitych wątków. Dość dobrze przedstawili rozmaite składowe psychologii analitycznej Junga w swoich artykułach Th. Arzt (s. 36) i M. Hippius-Gräfin Dürckheim (s. 90-102). Osobiście uważam propozycje zawarte w omawianym tomie za nieprzekonujące, niespójne pojęciowo i metodologicznie. Natomiast doceniam erudycyjną wartość książki. Interesujące jest spojrzenie Th. Arzta na historię filozofii w aspekcie filozofii przyrody, w którym wyodrębnił on trzy klasyczne tradycje tej dyscypliny. Przy okazji, warto zwrócić uwagę na to, że w książce jest niemal zupełnie nieobecna tradycja scholastycznej i neoscholastycznej filozofii przyrody, a przecież *philosophia naturalis* czy też *cosmologia* stanowiły standardowe traktaty tej filozofii. Wyjątek stanowią krótkie nawiązania G. Schiwego do poglądów E. Przywary (s. 231-234). Warta zauważenia jest proponowana przez J. Kirchhoffa mapa współczesnych podejść do problematyki filozoficzno-przyrodniczej. Wartościowe są monograficzne studia poświęcone analizie filozofii przyrody poszczególnych, wymienionych wyżej autorów, jak również występujące w innych artykułach uwagi na temat poglądów filozoficzno-przyrodniczych i fizyków, takich jak: A. Einstein, W. Heisenberg. W. Pauli, C. F. von Weizsäcker. Ze względu na te walory książka *Philosophia Naturalis* powinna się więc spotkać z zainteresowaniem osób zajmujących się historią filozofii, historią nauki, historią i teorią filozofii przyrody.

NOTY O KSIĄŻKACH

Peter A. Bucky i Allen Weaklaand: *Fizyka, kobiety i skrzypce. Einstein prywatnie.* Przełożyła Hanna Turczyn-Zalewska. Warszawa, Wydawnictwo „Iskry", 1996, 168 s.

O życiu prywatnym Einsteina napisano już tak wiele, że mogłoby się wydawać, iż niczego interesującego nie można już do tego dodać. Okazuje się jednak, że temat ten nie został wcale wyczerpany, a przykładem tego może być książka Bucky'ego i Weaklanda - bardzo nietypowa, i już choćby z tego powodu ciekawa, biografia wielkiego fizyka. Książka jest bardzo osobistym szkicem postaci Einsteina, postrzeganego oczyma rodziny Buckych, która była z nim bardzo zaprzyjaźniona zarówno podczas pobytu w Niemczech, jak i w USA. Jeden z członków tej rodziny - Peter Bucky, przez trzydzieści lat sporządzał skrupulatne notatki, zawierające zapis licznych rozmów z Einsteinem oraz opis jego zachowań i wypowiedzi w najbardziej różnorodnych sytuacjach. Na podstawie tych notatek powstała książka o Einsteinie, będąca czymś w rodzaju zapisu jego życia na gorąco. Poszczególne jej rozdziały są skonstruowane w ten sposób, że rozpoczynają je osobiste wspomnienia Petera Bucky'ego, a po nich następuje rozmowa z Einsteinem na temat będący przedmiotem tych wspomnień.

W rozdziale I Bucky snuje swoje wspomnienia w taki sposób, że wyłania się z nich obraz Einsteina jako człowieka, a następnie przedstawia rozmowę z Einsteinem, w której zadaje mu takie pytania, iż z odpowiedzi na nie powstaje interesujący autoportret twórcy teorii względności. W kolejnych rozdziałach opisuje pobyt Einsteina w Ameryce i prezentuje jego opinie o tym kraju, omawia lata spędzone przez Einsteina w Niemczech, uzupełniając swoje rozważania rozmową z Einsteinem na temat Niemiec i Hitlera. Jeden z rozdziałów poświęca sprawie wkładu Einsteina w skonstruowanie bomby atomowej oraz dyskusji z Einsteinem o owej bombie i zagadnieniu wojny.

Szczególnie interesujący i wartościowy jest rozdział V, w którym Bucky podejmuje wielce kontrowersyjny, będący źródłem wielu różnych, niekiedy zupełnie przeciwstawnych opinii, problem stosunku Einsteina do religii. Zawarte w tym rozdziale uwagi Bucky'ego, a przede wszystkim wypowiedzi samego Einsteina, pozwalają zweryfikować te opinie i zrozumieć, na czym polegała jego religijność i jaką rolę odgrywała w jego życiu i pracy naukowej.

Lektura pozostałych rozdziałów pozwala nam zapoznać się z życiem rodzinnym Einsteina oraz poznać go jako nauczyciela, poetę i muzyka, którego wielką pasją była gra na skrzypcach.

Książka Bucky'ego i Weaklanda, skoncentrowana na życiu osobistym Einsteina, jest pozycją w dużym stopniu komplementarną w stosunku do książki White'a i Gribbina (por. nota w niniejszym tomie „Edukacji Filozoficznej"). Jednakże Einstein był przede wszystkim fizykiem Wzmianki o tym aspekcie jego działalności przewijają się w wielu miejscach książki, ale mają charakter bardzo lapidarny. Autorzy też zapewne odczuwali pewien niedosyt w tym względzie i aby go choć częściowo zmniejszyć, uzupełnili książkę pożytecznym dodatkiem zatytułowanym *Spuścizna Einsteina,* napisanym przez Williama A. Silera. W dodatku tym przedstawione zostały w telegraficznym skrócie największe osiągnięcia naukowe Einsteina oraz ich najważniejsze konsekwencje dla współczesnej cywilizacji.

Wartość książki Bucky'ego i Weaklanda polega na tym, że będąc owocem bezpośredniego kontaktu jednego z autorów z Einsteinem, ujawnia wiele nieznanych szczegółów z jego życia. Niektóre z nich są bardzo istotne, ale sporo jest też takich, które mają charakter błahych ciekawostek. Niemniej jednak wszystkie one wzbogacają obraz fascynującej pod wieloma względami osobowości Einsteina. *Stanisław Butryn*

Hanna Delf, Jutta Georg-Lauer, Christa Hackenesch, Metchild Lemcke: *Leksykon filozoficzny dla młodzieży.* Z języka niemieckiego tłumaczyli Krystyna Krzemieniowa i Zbigniew Kuderowicz. Warszawa, Wiedza Powszechna, 1996, 360 s.

Znane są dylematy, przed jakimi stają wszyscy autorzy słowników terminów filozoficznych (a zresztą chyba wszystkich słowników): albo tak ceniona przez użytkowników zwięzłość - albo kompletność informacji, albo przystępność (ale za cenę uproszczeń) - albo wnikliwość (ale w takim przypadku słownik robi się lekturą dla fachowców), albo używamy słownictwa współczesnego (narażając się na zarzut specyficznego prezentyzmu) - albo wykorzystujemy oryginalne sformułowania dawnych autorów (ale wtedy czytelnicy niewiele z tego rozumieją), itd., itd. Dylematy te - zresztą znane każdemu nauczycielowi filozofii - są raczej rozwiązywalne: pisząc słownik po prostu trzeba coś wybrać (i konsekwentnie się tego trzymać): metodę, odbiorcę, język itd. Dla tych, którzy się słownikami posługują, zasadą powinno być natomiast sięganie do wielu takich opracowań, w nadziei, że uzupełniają się one wzajemnie - „słownik idealny" bowiem, tj. taki, który jest jednocześnie zwięzły i kompletny, przystępny i dający wyczerpujące informacje, jasny i nie zniekształcający treści prezentowanych stanowisk, po prostu nie istnieje. Na szczęście polski czytelnik ma już do dyspozycji kilka takich słowników terminów filozoficznych - wśród nich wydany ostatnio *Leksykon filozoficzny dla młodzieży.* Bardzo dobrze przetłumaczony i zredagowany, słownik ten na pewno może być użyteczną pomocą dla amatorów filozofii. Pomocą - tak jak

każdy inny słownik - w przyswajaniu i rozjaśnianiu wiedzy czerpanej skądinąd, z tekstów oryginalnych, podręczników, wykładów, z samego słownika bowiem nikt się jeszcze filozofii nie nauczył.

Nie jest to jednak - co tytuł mógłby sugerować - słownik przeznaczony dla zupełnie początkujących. Owszem, są tu nawet odwołania do języka młodzieżowego - na przykład w haśle *Całość - część* czytamy o pojęciu całości: „Zgodnie z przysłowiowym *iść na całość* chce ono ująć wszystko, być czymś więcej niż tylko sumą poszczególnych części". Niekiedy hasła przybierają też formę swoistych pogadanek filozoficznych dla młodzieży - np. takie wrażenie robi początek hasła *Społeczeństwo:* „Jeśli przyjrzeć się historii filozofii, to można zauważyć, że namysł nad społecznymi sprawami wiąże się ściśle z możliwością współdecydowania wolnego członka społeczeństwa o sprawach społecznych" (Można by skądinąd zapytać: czy odnosi się to też do Platońskiej koncepcji państwa? Raczej nie - i jeszcze jeden to dowód, że w słownikowych hasłach nie sposób uwzględnić wszystkich aspektów omawianych kwestii). Często jednak objaśnienia podawane są takim językiem, że trzeba mieć pewną wiedzę, żeby móc samodzielnie skorzystać ze słownika. Oto np. początek hasła *Ja*: „Wniosek Descartes'a, żeby rozpocząć filozofowanie od *ja myślę,* uzasadnia miejsce, jakie w systemach nowożytnych teorii poznania przypadło pojęciu *Ja.* Wobec zwątpienia w prawdziwość całej naszej wiedzy i przyznania trwałej pewności tylko wątpiącemu *Ja,* Descartes uznał istnienie *ja* za pierwszą przesłankę filozofowania. Kant idzie tym torem o tyle, że za *warunek* możliwości wszelkiego poznania uznaje tezę: 'przedstawienie *myślę* musi móc towarzyszyć wszystkim mym przedstawieniom'". Przy okazji widać, że autorki słownika bynajmniej nie zamierzają dawać kompletnych objaśnień każdego pojęcia, z uwzględnieniem wszystkich jego odcieni znaczeniowych (historia pojęcia *ja* nie zaczyna się przecież dopiero od Kartezjusza), lecz poprzestają na takich wskazówkach, które pomogą w samodzielnej lekturze czy to podręcznika, czy konkretnych tekstów źródłowych. Odwołania do wybranych koncepcji filozoficznych czy szkół myślowych mają tu być jedynie ilustracjami czy przykładami pewnych najbardziej rozpowszechnionych czy najważniejszych, według autorek (które zapewne słownik swój dopasowały do jakiegoś określonego programu dydaktycznego), sposobów rozumienia danych terminów.

To zapewne tłumaczy, dlaczego w niektórych hasłach znajdujemy dość szczególnie wybrane informacje. Np. w haśle *Sztuka* wymieniane jest wyłącznie ujęcie Benjamina i Adomo, a w haśle *Technika* mowa jest jedynie o koncepcji Heideggera i tylko przy okazji przywoływany jest Galileusz; identycznie jest w haśle *Wiedza:* w pierwszoplanowej roli występuje tu Wittgenstein, a dopiero w tle pojawia się Platon. Związek słownika z pewnym określonym programem kształcenia filozoficznego sprawia też, że niektóre hasła

są całkiem obszerne, a inne niekiedy zbyt lakoniczne (np. hasło *Humanizm* przedstawione jest na czterech stronach druku, a na hasło *Racjonalizm* poświęcono siedem linijek - skądinąd hasła *Empiryzm* nie ma w ogóle, choć w różnych kontekstach pojawiają się terminy *empiria* czy *empiryczny).* Powtórzmy: ten słownik - jak zresztą każdy inny - nie może być jedyną podstawą kształcenia filozoficznego, jest w nim jednak dostatecznie wiele cennych informacji (choć z niektórymi ujęciami trzeba by dyskutować), by mógł być z powodzeniem wykorzystywany przez adeptów filozofii. *Andrzej Miś*

Słownik pojęć filozoficznych. Pod redakcją **Władysława Krajewskiego,** przy współpracy **Ryszarda Banajskiego.** Warszawa, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 1996, 254 s.

W kręgach związanych z Olimpiadą Filozoficzną powstał - adresowany zresztą do jej uczestników, czyli młodzieży szkół średnich - *Słownik pojęć filozoficznych.* Zdradza on niebezpieczną tendencję do reideologizacji Olimpiady Filozoficznej, funkcjonującej niegdyś pod niesławnym patronatem Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej w formie Młodzieżowego Turnieju Wiedzy Filozoficznej, indoktrynującego światopogląd ateistyczny. Przejęcie w 1991 roku opieki nad Olimpiadą przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne, jako stowarzyszenie neutralne światopoglądowo, wydawało się, że skutecznie zabezpieczy funkcjonowanie Olimpiad jako miejsca szczerego i nieskrępowanego wyrażania poglądów filozoficznych, mających odniesienia do zróżnicowanych przekonań światopoglądowych. Przesądzał o tym zarówno krąg jurorów reprezentujących wszystkie ważniejsze ośrodki akademickie, jak i dobór tematów oraz lektur konkursowych, obejmujących tak dzieła klasyków filozofii chrześcijańskiej, jak i autorów współczesnych pozostających w kręgu kultury chrześcijańskiej. *Słownik pojęć filozoficznych* wskazuje na odwrót od tej tendencji, wszak jest redagowany przez dwie najbardziej wpływowe osoby z kręgu najściślejszego kierownictwa, bowiem przez przewodniczącego Komitetu Głównego Olimpiady Władysława Krajewskiego i jej kierownika Ryszarda Banajskiego.

Lektura *Słownika* wskazuje, że pod płaszczykiem tzw. „filozofii naukowej" stara się on na nowo przemycić wszystkie charakterystyczne elementy scjentystycznej interpretacji marksizmu. Dotyczy to przede wszystkim - napisanych przez Wł. Krajewskiego - podstawowych haseł ontologicznych i teoriopoznawczych, które służą do dyskwalifikacji nurtów różnych od materializmu. Choć krytykuje on wynaturzenia realizacji tego typu myślenia („Wyzysk przybrał nową postać, ucisk i terror osiągnęły rozmiary dotychczas rzadko spotykane") i „naukowość" marksistowskiego „socjalizmu naukowego", która okazała się „złudzeniem", to jednak wydaje się podtrzymywać jego

fundamentalne ustalenia. Zwraca przy tym uwagę zachowanie marksistowskiej, upraszczająco alternatywnej, kwalifikacji nurtów niematerialistycznych, traktowanych jako „idealizm" lub „spirytualizm", czego przykładem ma być np. jednen z najbardziej charakterystycznych nurtów filozofii chrześcijańskiej - tomizm.

Odpowiednio do scjentystycznej interpretacji materializmu marksistowskiego, za jedyny składnik rzeczywistości Wł. Krajewski uznaje materię. Tradycyjne rozumienie „substancji" ma być bowiem nie tylko odrzucane przez empiryzm i pozytywizm, ale przede wszystkim „W filozofii naukowej... jest najczęściej zastępowane przez pojęcie materii". Wynika z tego, że dla, „filozofii naukowej" jedyną substancją jest substancja materialna. Uprawianie „filozofii naukowej" prowadzi więc w sposób naturalny do materializmu. *Słownik* dyskwalifikuje zresztą *en bloc* nurty, które nie „usiłują się opierać na nauce, uogólniać wyników różnych nauk oraz stosować metod naukowych". Dotyczy to przede wszystkim przedstawicieli „tradycyjnej filozofii spekulatywnej", a więc filozofii, która stara się w sposób autonomiczny, tzn. niezależny od nauki, wyjaśniać istotę bytu, poznania, człowieka, co sprawia, że popada ona bądź w aprioryzm, bądź w irracjonalizm. Do tego typu myślenia ma należeć, zdaniem Wł. Krajewskiego, większość kierunków występujących w dziejach filozofii. „Rasowy" marksista dodawał zwykle, iż chodzi o nurty poprzedzające ziszczenie się ideałów o prawdziwej filozofii jaką był marksizm.

Materialistyczną interpretację otrzymuje także antropologia. Wł. Krajewski, dezawuując tradycję filozoficzną, stwierdza, iż „Zwolennicy filozofii naukowej na ogół nie mówią o D[uszy], lecz o psychice lub świadomości człowieka", odpowiednio do ustaleń psychologii od XIX wieku. Odsyłając zaś do „problemu psychofizycznego", wyakcentuje rozwiązanie materializmu dialektycznego, podejmującego jedynie dyskusję „czym są zjawiska psychiczne, czy i w jakim sensie można je sprowadzić do wyższych czynności nerwowych". Przykładem myślenia w socjologicznych kategoriach materializmu historycznego jest natomiast hasło „sumienie", gdzie uznano „sumienie pierwotne" za charakterystyczne dla „etyk religijnych", gdy „sumienie pochodne" ma być następstwem socjalizacji jednostki, co prowadzi w drugim przypadku, czyli etyki niereligijnej, do podważenia obiektywności i uniwersalności norm moralnych.

Konkludując - w *Słowniku pojęć filozoficznych* jedynie uprawomocniona jest filozoficzna wizja świata oparta rzekomo na nauce, przedstawiająca materialistyczną koncepcję ontologii i epistemologii, jednocześnie chwacko dając odpór „spirytualizmowi" i „idealizmowi". *Słownik* stanowi „powtórkę z rozrywki", operując stylem myślenia, który w złagodzonej formie powtarza ustalenia *Krótkiego słownika filozoficznego* (Warszawa 1955 - pod red. M. Ro-

zentala i P. Judina), stanowiącego w dobie stalinizmu element marksistowskiego kanonu filozoficznego podporządkowującego filozofię ideologii. Na taką ideologizację *Słownika* wskazuje zresztą samo hasło „ideologia", wg którego - jak za najlepszych lat ideologizacji wszelkich dziedzin kultury - ideologia to „całokształt poglądów dotyczących świata i społeczeństwa, wyrażony w koncepcjach filozoficznych, społecznych, religijnych i estetycznych poszczególnej jednostki lub grupy społecznej". Nie dosyć, że nie odróżniono światopoglądu od ideologii, to także nic nie wspomina się o współczesnej krytyce ideologii, tak w aspekcie jej nieprawomocnych sposobów uzasadniania, jak i usprawiedliwiania różnego rodzaju totalitaryzmów.

Ideologizacja *Słownika pojęć filozoficznych* ujawnia się bodaj najbardziej w odniesieniu do haseł z zakresu filozofii religii i „naukowego" religioznawstwa, zwłaszcza we wręcz kuriozalnym haśle „chrześcijaństwo". W kraju, w którym większość obywateli to chrześcijanie, chrześcijaństwo - stwierdza się bez ogródek - jest „religią utworzoną przez uczniów Jezusa Chrystusa w gminach żydowskich w Palestynie i diasporze w I w. ". Czyż nie można było chrześcijaństwa potraktować przynajmniej tak, jak „buddyzmu" i „islamu", gdzie wskazano odpowiednio na Buddę jako na „inicjatora" buddyzmu, czy uznano, iż islam powstał „w wyniku działalności proroka Mahometa"? Czyż więc rozbudowanie haseł religioznawczych nie służy przede wszystkim dezawuowaniu chrześcijańskiego światopoglądu, postawionego przed „kompetentnym" sądem naukowego" religioznawstwa? A może jest to po prostu przejaw panideologizacji, upatrywania w religii jednej z wielu niesprowadzalnych do siebie, a przez to względnych i niedostatecznie uzasadnionych doktryn ideologicznych?

Przed zbytnim optymizmem co do dostatecznie głębokiego przekształcenia Olimpiady Filozoficznej przestrzegał Jacek J. Jadacki w pierwszym *numerze Biuletynu Olimpiady Filozoficznej z* 1991 roku. Jego zdaniem, funkcjonowania Olimpiady jako miejsca nieskrępowanej wymiany poglądów nie mogą zapewnić działania „koniunkturalne". To z tego powodu „do ujęć i nazwisk wyeksploatowanych w „nadbudowie" światopoglądowej reżimu komunistycznego dodano - jego zdaniem - na okrasę szczyptę jednostronnie zresztą potraktowanego katolicyzmu". Jednym z podstawowych warunków odrodzenia autentycznego ruchu filozoficznego w środowisku młodzieży szkół średnich ma być dobór odpowiednich jurorów: „Nie powinni oceniać lotności umysłu, horyzontów intelektualnych i krytycyzmu ci, którzy mają na sumieniu grzech jakiegokolwiek doktrynerstwa, a zwłaszcza „kombatanci" indoktrynacji. Polskie Towarzystwo Filozoficzne - jako patron Olimpiad - powinno zadbać o skład kompletów sędziowskich ze szczególną troską. Najlepiej - i najzręczniej - byłoby oczywiście, gdyby każdy dotychczasowy juror i kandydat na przyszłego jurora uświadomił sobie sam, czy je-

go biografia naukowa i obywatelska daje mu intelektualne i moralne prawo do występowania w roli sędziego, i czy nadaje się tym samym na wzór osobowy młodzieży. Jeśli taka selekcja lub autoselekcja nie nastąpi, KULTURA FILOZOFICZNA NARODU będzie nadal w niebezpieczeństwie".

Lektura *Słownika* zdaje się potwierdzać słuszność przestrogi przed jurorami wywodzącymi się z *ancien régime,* którzy zredagowali ujęcie nie odbiegające od standardów „minionej" epoki, a konsekwentnie przed koniunkturalnymi jedynie modyfikacjami ideowymi Olimpiady Filozoficznej, której grozi powrót do getta marksistowskiej indoktrynacji. Jeśli zaś jest trudno napisać słownik absolutnie obiektywny, nie zaznaczając własnej opcji filozoficznej, to lepiej może zaznaczyć - jak w odniesieniu do *Słownika filozofii marksistowskiej* Tadeusza M. Jaroszewskiego (Warszawa 1982) - iż w podstawowej wymowie jest to jednak ujęcie marksistowskie, a nie epatować się otwartością intelektualną, reżimem naukowości, równocześnie zaś uprawiać płaską ideologizację? A może by lepiej było wznowić edycję, cenionego przez wszystkich za obiektywizm, wszechstronność i formę prezentacji, *Małego słownika terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską* (Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983), niż silić się na dzieło nowe, a nieudaczne i społecznie szkodliwe? *ks. Stanisław Janeczek*

Ekofilozofia i bioetyka. Materiały VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu 5-9 września 1995 r. - pod red. **Włodzimierza Tyburskiego.** Toruń, TOP KURIER, 1996, 148 s.

Materiały VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego, jaki obradował w Toruniu w 1995 roku, ze względu na ogromną różnorodność problematyki, były i są publikowane sukcesywnie zarówno w czasopismach filozoficznych, jak i w specjalnie przygotowywanych tomach zjazdowych. Z natury rzeczy tylko część wystąpień nadaje się do uwiecznienia w druku. Zdawali sobie z tego sprawę zarówno organizatorzy Zjazdu, jak i redaktorzy wydawnictw, a także zapewne wielu uczestników, bowiem nie byli oni zainteresowani publikacją swoich wystąpień.

Przed redaktorami przygotowywanych wydawnictw pozjazdowych stanęło niełatwe zadanie, nie tylko pozyskania stosownych środków pieniężnych na ich druk, ale też zebrania, opracowania i zaprezentowania najbardziej interesujących referatów. Wymagało to oczywiście czasu. Nie znaczy to jednak, aby ukazujące się nawet po dwóch latach materiały zjazdowe uległy dezaktualizacji. Na pewno nie jest tak z materiałami zamieszczonymi w prezentowanym tu tomie, który zawiera następujące, wybrane, teksty wystąpień w Sekcji Bioetyki i Ekofilozofii Toruńskiego Zjazdu: Zbigniew Hull (ART Olsztyn): *Filozofia ekologii jako nowa dziedzina filozofowania;* Józef M.

Dołęga (ATK Warszawa): *W kierunku ekofilozofii;* Andrzej Papuziński (WSP Bydgoszcz): *Metafizyczne dziedzictwo nauki jako problem filozofii ekologii;* Zdzisława Piątek (Uniwersytet Jagielloński Kraków): *Dylematy etyki środowiskowej;* Włodzimierz Tyburski (UMK Toruń): *Etyka środowiskowa a paradygmat antropocentryzmu;* Andrzej Mirski (Uniwersytet Jagielloński Kraków): *Etyki ekologiczne: psychocentryzm i etyka gospodarcza;* Danuta Ślęczek-Czakon (Uniwersytet Śląski Katowice): *Bioetyka a współczesne problemy moralne;* Józef Jaroń (WSP-R Siedlce): *Stan bioetyki w Polsce;* Janusz A. Pieńkowski (Wojskowa Akademia Medyczna Łódź): *Bioetyka wczoraj, dziś i jutro;* Marek Adamkiewicz (Wojskowa Akademia Techniczna Warszawa): *Szkic o tanatologii. Zarys problemowy.* Z bardziej szczegółowych tematów zamieszczono tu teksty Lucyny Patyjewicz (Akademia Medyczna Lublin): *Filozofia medycyny Kazimierza Filipa Wizego* i Lecha Mizarewicza (Wojewódzki Szpital Zespolony Toruń): *Podmiotowość pacjenta. Eksperyment toruński - obszar promocji zdrowia.*

Zebrane w tomie rozprawy charakteryzuje pluralizm odniesień metodologicznych oraz zróżnicowanie deklarowanych stanowisk w sferze założeń ontologicznych, gnoseologicznych, antropologicznych czy aksjologicznych. Zarazem łączy ich autorów akcentowanie konieczności dalszych pogłębionych badań w zakresie ekofilozofii i bioetyki oraz włączenia składających się na nie zagadnień do kanonu problematyki filozoficznej. Bez wątpienia Zjazd Toruński dał do nich nowe impulsy i bodźce. *Ryszard Jadczak*

Filozoficzne podstawy protobiologii. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 1995, 256 s.

U podstaw nauki o powstaniu życia - zwanej protobiologią lub biogenetyką - leży idea ewolucyjnego kształtowania się pierwszych istot żywych z materii nieożywionej. Dziś - po kilkudziesięciu latach rozwoju protobiologii - twierdzenie takie nosi pozornie wszelkie znamiona truizmu. Wystarczy bowiem wziąć do ręki którąkolwiek z prac przeglądowych z tego zakresu, by znaleźć tam mniej więcej taką konstatację: w odróżnieniu od dawniejszych koncepcji, przyjmujących możliwość powstawania życia wprost z materii nieożywionej, i to w warunkach współczesnych, punkt wyjścia obecnie prowadzonych badań stanowi teza, iż przejście od substancji nieorganicznych do układów żywych musiało być zapośredniczone przez długotrwałą ewolucję chemiczną, biegnącą w warunkach zasadniczo odmiennych od tych, jakie dziś panują na powierzchni Ziemi. Krótko mówiąc: bez przyjęcia idei ewolucji chemicznej trudno byłoby sobie wyobrazić naukę o biogenezie. Co do tego zarówno przyrodnicy jak i filozofowie są na ogół zgodni.

Zgoda kończy się jednak w tym samym punkcie, w którym się zaczyna. Przynajmniej - zgoda wśród przyrodników. Filozofowie bowiem okazują się

zadziwiająco zgodni tam, gdzie jednomyślności - ze względu na różnicę orientacji - spodziewać by się raczej nie należało. Autor pracy próbuje pokazać, że u źródeł wielu wypowiadanych ostatnio poglądów na temat metodologicznych podstaw nauki o biogenezie - i to zarówno poglądów samych przyrodników, jak i reprezentantów akademickiej filozofii nauki - tkwi pewne nieporozumienie dość zasadniczej natury. Próbuje również ujawnić niektóre źródła owego nieporozumienia i jego dość osobliwe niekiedy konsekwencje.

A trzeba przyznać, że niektóre przynajmniej z tych konsekwencji mogą się wydać rzeczywiście zastanawiające. Jak to możliwe na przykład, że autorzy prac filozoficznych, pisanych skądinąd z pozycji materialistycznych, odwołują się do tez wspólnych z kreacjonistami? Jak to możliwe, że inni z kolei autorzy, deklarujący przychylny, a nawet entuzjastyczny stosunek do osiągnięć nauki o biogenezie, dochodzą w swych rozważaniach filozoficznych do idei predestynacji życia lub też do poglądu - wspólnego tym razem ze zwolennikami realizmu hipotetycznego - o istnieniu uniwersalnej zasady wszelkich przemian ewolucyjnych? Jak to możliwe wreszcie, aby rozprawa filozoficzna, napisana od początku do końca z pozycji antyewolucjonistycznych, przez cały szereg autorytetów potraktowana została jako dzieło naukowe, a nawet - jako wzór metodologicznej poprawności w ujmowaniu zagadnień genezy życia? [Taki właśnie odbiór pewnej wydanej przed paroma laty książki (Ch. B. Thaxton, W. L. Bradley, R. L. Olsen: *The mystery of life's origin. Reassessing current theories.* New York 1984, Philosophical Library) posłużyć może jako kuriozalny wprawdzie, ale z pewnego punktu widzenia nadzwyczaj instruktywny przykład nieporozumień w kwestii ontologicznych i metodologicznych podstaw protobiologii].

W części wstępnej zatem - oprócz krótkiego przeglądu rezultatów protobiologii i ogólnej charakterystyki jej podstaw filozoficznych - sformułowana została pewna przestroga: przestroga przed zbyt dosłownym pojmowaniem filozoficznych autodeklaracji przyrodników. Chociaż bowiem protobiologia jest już nauką w pełni „dojrzałą" (w takim sensie, w jakim mówiło się kiedyś o „niedojrzałości" - a ostatnimi czasy już o „dojrzałości" - biologu względem fizyki), nie jest jednak wolna od różnego rodzaju mitów i stereotypów.

Egzemplifikacji i bliższemu uzasadnieniu tej właśnie tezy służyć ma przeprowadzona w książce analiza wybranych teorii biogenezy - zarówno klasycznych, jak i najnowszych - reprezentatywnych, jak się zdaje, dla różnych nurtów przyrodniczych badań nad powstaniem życia, analiza przekonująca, że przesłanki filozoficzne grają ważną rolę w konstrukcji teorii biogenezy i że ich adekwatne rozpoznanie może być istotne dla samych autorów, ale bardziej może jeszcze dla czytelników ich prac. Kolejne rozdziały pokazują zatem, do czego prowadzić może przekonanie o istnieniu jednej teorii ewolucji

chemicznej (rozdział I) i bezrefleksyjne trzymanie się wzorów naukowości rodem z fizyki klasycznej (rozdział II), dokąd prowadzą poszukiwania inwariantów przemian ewolucyjnych (rozdział III) oraz próby ekstrapolacji zasad, odnoszących się do jednej z faz ewolucji przedbiologicznej (rodział IV). Okazuje się również, że między fizyką a biologią sprzeczności być nie musi i że do powstania całości nie zawsze konieczne jest wcześniejsze istnienie jej części (rozdział V).

W ostatnim rozdziale wskazane zostały pewne drogi wyjścia z trudności, przez wielu autorów uznawanych za nieprzezwyciężalne - trudności pozornie tylko przyrodniczych, z istoty swej zaś filozoficznych. Okazało się w szczególności, że kryzys, jaki w opinii wielu badaczy ewolucji przedbiologicznej zarysował się w latach osiemdziesiątych w uprawianej przez nich dyscyplinie, był w istocie rzeczy tylko kryzysem jednego ze sposobów myślenia o przyrodzie i bynajmniej nie oznaczał kresu możliwości poznawczych protobiologii. *Włodzimierz Ługowski*

Martin Heidegger *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania).* Przełożyli Bogdan Baran i Janusz Mizera. Kraków, Wydawnictwo Baran i Suczyński, 1996, 485 s.

Poczucie, że tworzy się w filozofii coś zupełnie nowego, że ma to ważność najwyższą (idzie wszak o *prawdę Bycia),* ale że dotąd używane narzędzia myślowe na niewiele się w tej pracy zdadzą - oto sytuacja, w jakiej Martin Heidegger, „w samotności i w tajemnicy", pisze w latach 1936-1938 swoje *Przyczynki do filozofii.* Wprawdzie określa się tę pracę jako *opus magnum* Heideggera, ale w wielu miejscach *Przyczynki...* są szkicami, ukazującymi drogi myślenia, a nie wykończonym do ostatniego szczegółu traktatem. Sam Heidegger pisze: „Wydarzanie byłoby właściwym tytułem 'dzieła', które tutaj może zostać tylko przygotowane. Dlatego tytuł musi brzmieć: *Przyczynki do filozofii"* (s. 79). Filozoficzne „dzieło" w tradycyjnym stylu jest już zresztą niemożliwe. „Przyszłe myślenie to *myślobieg* (kursywa oryginału - A. M.), dzięki któremu w pełni dotychczas skryty obszar istoczenia Bycia (Wessung des Seyns) zostanie przebieżony, dopiero wtedy oświetlony i w swym najbardziej własnym charakterze wydarzenia osiągnięty" (s. 11). Choć więc całość podzielona jest na 8 rozdziałów, a te dalej na 281 paragrafów, to w środku mamy najczęściej aforyzmy w stylu nieomal Nietzschego (często tu zresztą przywoływanego), a niekiedy wręcz hasła czy dyspozycje przyszłych rozmyślań. Przy tym, jak to zazwyczaj u Heideggera, są to słowa bardziej proroka, głoszącego prawdy dla wtajemniczonych (albo raczej *dla Przyszłych,* „wędrowców prawdy Bycia", którym przewodzi Hölderlin), niż nauczyciela filozo-

fii, chcącego dotrzeć do wszystkich: „Czynienie się zrozumiałym to samobójstwo filozofii" (s. 398).

Owe aforyzmy są oczywiście dalej rozwijane czy dopełniane; czytelnik więc, przeczytawszy takie np. zdanie: „*Filozofia jako wpajające się w Bycie dysponowanie [Verfügung] jego prawdą jest fugą [Fuge] w bycie"* (s. 49), staje najpierw zupełnie oszołomiony, ale w trakcie lektury uprzytamnia sobie stopniowo zarysy tkwiącego w tych słowach sensu. Zresztą zostaliśmy uprzedzeni: „Myślenie to i rozwinięty przez nie porządek stoją poza kwestią, czy cechuje je jakaś systemowość. 'System' możliwy jest tylko w następstwie panowania myślenia matematycznego (w szerokim sensie). Myślenie, które sytuuje się poza tym obszarem i odpowiednim określeniem prawdy jako pewności, jest tedy z istoty bez systemu, nie-systematyczne, ale dlatego właśnie ani dowolne, ani bezładne. 'Nie-systematyczne' tylko wtedy oznacza 'bezładne' i nieuporządkowane, gdy jest mierzone miarą systemu. Myśleniu początkowemu w innym porządku przysługuje inny rodzaj *rygoru:* wolność fugowania swych fug. Jedno spaja się tutaj a drugim na gruncie panowania zapytaniowego przynależenia do wyzwania" (s. 67-68). A jeśli kogoś drażni styl Heideggera? „Język potoczny, coraz bardziej dzisiaj rozgadany i zużyty, nie nadaje się do powiadania prawdy Bycia. Czy prawdę tę w ogóle można wprost powiedzieć, skoro wszelki język jest przecież językiem bytu? " (s. 79).

Heidegger w testamencie zakazał opatrywania swoich dzieł interpretującymi wstępami, posłowiami i nawet przypisami. Brzmi to nieomal jak zakaz wszelkiej interpretacji. Czego nie można interpretować? Otóż interpretacjom nie wolno poddawać jedynie „ksiąg świętych"... W istocie *Przyczynki do filozofii* są swego rodzaju *modlitwą* - zaklinaniem Bycia, by zechciało uchylić choćby rąbka swej tajemnicy. Być może w wielu momentach Heidegger dotyka tu granic myślenia filozoficznego - ale mimo wszystko to jest filozofia, a o jej wielkości i znaczeniu przekonuje nie tylko rzesza jej wyznawców, lecz także liczba przeciwników i zajadłość ich ataków. *Andrzej Miś*

Ryszard Jadczak: *Mistrz i jego uczniowie.* **Rozdział końcowy napisała Teresa Rzepa. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 1997, 226 s.**

Istnieje wiele już opracowań na temat filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Autorem kilku z nich jest Ryszard Jadczak - zawdzięczamy mu nie tylko publikacje rekonstruujące poglądy członków Szkoły, lecz także liczne prace o charakterze biograficznym (wzorowo opracowane dzienniki, listy, dokumenty - efekt poszukiwań archiwalnych). Jak wiadomo, początki szkoły to objęcie katedry filozofii w Uniwersytecie Lwowskim przez (niespełna wówczas trzydziestoletniego) profesora nadzwyczajnego Kazimierza Twardowskiego. Z okazji setnej rocznicy tego wydarzenia albo z okazji stu-

lecia Szkoły (jak mówią ci - a jest między nimi sam R. Jadczak - którzy uważają, że Szkoła trwa ciągle jeszcze) wydawane są także rozmaite publikacje, do których należy też prezentowana tu książka. Wychodząc z założenia, że fakty z życia filozofów - przeżycia osobiste, atmosfera domu rodzinnego, kontakty z kolegami i studentami, przebieg kariery akademickiej itd. - mają wpływ na sposób ich myślenia, a i bez tego są ciekawe, jeśli dotyczą ludzi znanych i zasłużonych, autor przedstawia szkice biograficzne samego Kazimierza Twardowskiego i jego piętnastu najwybitniejszych uczniów i współpracowników. Po kolei więc (porządek wyznaczony jest przez moment, w jakim dany młody uczony wchodził pod naukową opiekę Twardowskiego) czytamy o Witwickim, Łukasiewiczu, Zawirskim, Baleyu, Ajdukiewiczu, Kotarbińskim, Leśniewskim, Błachowskim, Czeżowskim, Kreutzu, Dąmbskiej, Słoniewskiej, Blausteinie, Tatarkiewiczu i Ingardenie (dwaj ostatni wprawdzie nie byli uczniami Mistrza, „ale wpływ, jaki współpraca z nim wywarła na ich biografie naukowe, jest bezsporny", choć w przypadku Ingardena opinia taka, także w świetle przedstawionych przez Jadczaka faktów, wydaje mi się dyskusyjna.

Praca oparta jest na dokumentach, bardzo często archiwalnych. „W poszczególnych szkicach - stwierdza autor - opieram się na trzech rodzajach źródeł: 1) dokumentach informujących o faktach z życia uczonego i o jego życiu, 2) jego wytworach własnych (zwłaszcza dzienniki, pamiętniki, korespondencja, 3) źródłach pośrednio zaświadczających o uczonym (dzieła innych, wspomnienia i relacje)". Ta biografistyka filozoficzna ma więc wszelkie walory opracowania naukowego, a przy tym szkice napisane są żywym językiem, nie stroni się tu od anegdoty i barwnego szczegółu. Czy kolejny to przyczynek do *legendy Twardowskiego?* Mistrz jest tu rzeczywiście przedstawiany jako mistrz - naukowy, ale także życiowy. Bo też zasługi Twardowskiego jako nauczyciela filozofii są wielkie, jego osobowość mogła też niejednego fascynować (znamienne są słowa Dąmbskiej o „przepełnionym gorącymi uczuciami" sercu jej kochanego nauczyciela, który z tego powodu był „łowcą dusz ludzkich na miarę Sokratesa"). Ale z książki można się też dowiedzieć o innych, mniej już zasługujących na szacunek, czy też wręcz domagających się potępienia, stronach charakteru profesora. Oto przykład: „W styczniu 1909 r. wyjechał (...) Łukasiewicz do Paryża. W swym *Pamiętniku* odnotował później, że tam dowiedział się o chorobie matki. Zapragnął wówczas wrócić do Lwowa, ale sekretarz generalny PAU - prof. Bolesław Ulanowski - zakazał mu tego. (Swoją drogą chciałoby się wiedzieć, na jakiej zasadzie było to możliwe - A. M.). To stanowisko poparł zdecydowanie w liście do Łukasiewicza także Twardowski. 'To był pierwszy rozdźwięk - wspomina Łukasiewicz - między mną a Twardowskim. Od tego czasu zmienił się mój stosunek do Twardowskiego zasadniczo. Przestałem w nim wi-

dzieć przyjaciela i mistrza'. W marcu 1909 r. Łukasiewicz był już we Lwowie". Zasadniczo jednak Twardowski otaczany był przez swych uczniów nadzwyczajną czcią. Ale warto też przeczytać fragment listu Witwickiego do syna Tadeusza, skądinąd także doktoranta Twardowskiego. Witwicki, pierwszy i najbliższy uczeń Mistrza, niejednokrotnie składał swemu profesorowi (starszemu zresztą tylko o dwanaście lat) wyrazy wdzięczności i miłości. Tymczasem w liście pisze: „U Twardowskiego nawyk do kryminału, koszar i registratury jest dziedziczny i cechował go od najwcześniejszych lat męskich, bo od chwili przyjazdu do Lwowa, a i zapewne wcześniej. (...) sam o sobie mówił, że widząc, jak cenne jest myślenie ścisłe, postanowił ścisłość zastosować również w postępowaniu. Skąd te sekatury różne w stosunku do podwładnych, ten kryminał, który wszędzie stwarzał około siebie, bezwzględny przymus i biuro, i numer bieżący na wszystkim, i termin, i forma. Tak mu się zdawało samemu, ze to błogosławiona ścisłość umyślnie przeniesiona na teren postępowania z pola rozważań teoretycznych. A to był nawyk do koszar i biura i potrzeba poczucia własnej władzy na każdym kroku". List ten cytuje Teresa Rzepa w dołączonym do książki Jadczaka szkicu *Psychologiczny portret Kazimierza Twardowskiego.*

Autorka pisze tu m. in., że owa wspomniana przez Witwickiego *sztywność,* „zasada ścisłości myśli i działania blokowała (czy ostrożniej hamowała) twórcze myślenie i formułowanie nowych problemów" przez Twardowskiego. Myślę, że warto wiedzieć i o takich faktach i warto i takie hipotezy roz- ważać - nie zapominając jednak, że największym marzeniem twórczym Twardowskiego było ponoć... skomponowanie operetki na wzór Lehara czy Kalmana. Jeśli czyta się niewątpliwie najlepszą książkę o Szkole Lwowsko-Warszawskiej, jaką jest praca Jana Woleńskiego, wie się, co twierdzili Kazimierz Twardowski i jego uczniowie. Czytając książkę Ryszarda Jadczaka dowiadujemy się natomiast, **kto** i **w jakich okolicznościach wygłaszał owe twierdzenia.** *Andrzej Miś*

Edward Niesyty: *Jacques'a Maritaina teoria przełomu psychokulturowego na tle nowożytnych teorii myślenia społecznego. Chrześcijanin wobec kultury i historii.* Poznań, Wyd. Politechniki Poznańskiej, 1997, 174 s.

Przedmiotem pracy jest natura i treść przełomu dokonanego we współczesnej eurochrześcijańskiej kulturze przez Jacques'a Maritaina, twórcę humanizmu integralnego. Autor stawia tezę: „że filozof, mistyk, czyli geniusz, to szczególna rola psychospołeczna podejmowana przez niektórych ludzi w momencie kryzysu kultury, czyli kryzysu myślenia społecznego" (s. 5). Do takich geniuszy zalicza też Maritaina, którego rewolucyjność ma polegać na tym,

że z jednej strony odkrył nowy wzór kulturowy, przezwyciężający kryzys eurochrześcijańskiej kultury, a drugiej zaś wypracował nowoczesną historię myślenia społecznego, zwaną humanizmem integralnym.

Książka Niesytego, będąca efektem dogłębnych studiów nad myślą filozoficzną nie tylko Maritaina, ale w ogóle nad personalizmem chrześcijańskim, składa się z dwóch części. W pierwszej autor analizuje rozwój teoretycznej refleksji nad zagadnieniami myślenia społecznego i zmianami społecznych formacji mentalnych. Przy czym zwraca uwagę na dwa nurty w tym myśleniu: jeden - zainicjowany przez Bacona, rozwijany przez filozofów Oświecenia i przedstawicieli szkoły frankfurckiej, i drugi - reprezentowany przez Diltheya, Bergsona i Junga. Według autora, Maritain właśnie podjął próbę połączenia perspektyw teoretycznych obu nurtów i stworzenia krytycznej teorii myślenia. Tę część książki kończą rozważania Niesytego, tyczące jego rozumienia geniusza - „podmiotu rewolucjonizującego myślenie społeczne jako roli psychospołecznej". Druga część książki poświęcona jest analizie podstawowych teorii myślenia społecznego Maritaina-humanizmu integralnego. Tu szczególnie interesujące są analizy dotyczące Maritainowskiego pojęcia „konkretnego ideału historycznego" oraz miejsca i roli chrześcijanina w kulturze i historii. Celem bowiem pracy teoretycznej i praktycznej Maritaina stał się z jednej strony rehabilitacja postaci chrześcijanina, ukazanie, że jest on predestynowany do tego, by być twórcą nowoczesnej cywilizacji chrześcijańskiej, z drugiej struny podjęcie wysiłku zmiany postawy współczesnych mu chrześcijan.

W swoich analizach autor nawiązuje do filozofii hermeneutycznej, w przekonaniu, że w dziedzinie kultury trzeba stosować techniki umożliwiające odczytywanie sensów i znaczeń, których nie zawsze ich autorzy są świadomi. Zdaje sobie jednocześnie sprawę, że powodzenie zależy tu od wiedzy i umiejętności interpretatora. Prezentowana tu pozycja dowodzi, że autor nie tylko posiadł te umiejętności, ale też potrafił je dobrze wykorzystać, analizując teksty Maritaina (w głównej mierze francuskojęzyczne) i innych autorów.

Na marginesie wart podkreślenia jest fakt, że także uczelnie techniczne, a w tym przypadku Politechnika Poznańska, nie uciekają od promowania prac z humanistyki (filozofii)). *Ryszard Jadczak*

Georg Simmel: *Filozofia pieniądza.* Przełożył i posłowiem opatrzył Andrzej Przyłębski. Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 1997, 507 s.

Georg Simmel (1858-1918) był myślicielem o rozległych horyzontach i bardzo płodnym: w swoich licznych pracach często przekraczał granice tradycyjnych podziałów na dyscypliny akademickie, podejmując jednocześnie

refleksję filozoficzną, socjologiczną, ekonomiczną, religioznawczą, psychologiczną, literaturoznawczą. Mamy polskie przekłady kilku ważnych dzieł Simmla: wydane na początku wieku, jeszcze za życia autora, *Zagadnienia filozofii dziejów; Jak się utrzymują formy społeczne; Estetyka ciężkości,* oraz opublikowana w roku 1975 *Socjologia.* W roku 1904 - czyli dwa lata od wydania oryginalnego - wyszedł też polski przekład *Filozofii pieniądza* (tłumaczem był Leo Belmont). „Jest to jednak - jak pisze autor prezentowanego tu nowego tłumaczenia, Andrzej Przyłębski - przekład bardzo szczególny. Oto bowiem tłumacz, powołując się na chęć uprzystępnienia myśli Simmna jak najszerszemu kręgowi odbiorców oraz na przyciężkawość (ociężałość - red.) i niepotrzebną mętność filozoficznego języka, którym się autor posługuje, zdobył się na coś, co nie pozwala uznać efektów jego pracy w pełni za tłumaczenie. Należą one raczej do kategorii obszernych streszczeń. Uproszczenia i skróty są tak duże, zwłaszcza w odniesieniu do bardziej złożonych kwestii natury filozoficznej, że nie daje to absolutnie wglądu w myślową zawartość dzieła". Dobrze więc się stało, że (do czego przyczyniło się też wielu sponsorów) mamy oto nowy, kompetentny przekład tej ważnej i interesującej z filozoficznego punktu widzenia pracy Simmla.

Z jej tytułu można by wnosić, że jest to tzw. filozofia „dziedzinowa", że Simmel snuje tu filozoficzne rozważania o pieniądzu, tak jak inni filozofują na temat historii, nauki, kultury, matematyki czy sztuki. Wrażenie takie byłoby mylne: Simmel nawet wtedy, gdy pisze niewielki artykuł zatytułowany *Filozofia mody* (opublikowany po polsku w książce S. Magali *Simmel),* przedstawia - wychodząc od fenomenu raczej mało interesującego filozofów, czyli od mody właśnie - szkic teorii filozoficznej w pełnym tego słowa znaczeniu, z refleksją ontologiczną, epistemologiczną i etyczną. Tak też jest w *Filozofii pieniądza:* pieniądz jest tu Jedynie środkiem, materiałem lub przykładem służącym do przedstawienia powiązań, które zachodzą między najbardziej zewnętrznymi, realistycznymi, przypadkowymi zjawiskami, a najbardziej idealnymi potencjami istnienia, najgłębszymi prądami indywidualnego życia oraz historii. Sens całości [tej pracy - A. M.] jest wyłącznie taki, by pociągnąć linię łączącą powierzchniowy obszar zjawisk ekonomicznych z ostatecznymi wartościami i znaczeniami wszystkiego, co ludzkie".

Aczkolwiek poglądy filozoficzne Simmla ewoluowały, to od *Filozofii pieniądza* właśnie można mówić o jego przynależności do szeroko rozumianej filozofii życia. I otóż aby przedstawić adekwatnie obraz świata jako żywej, rozwijającej się spontanicznie całości, i aby opisać człowieka jako moment owego wszechobejmującego życia, Simmel odwołuje się właśnie do kategorii pieniądza: „Życie to odnalazło bowiem w pieniądzu zarówno realnie działający nośnik, jak i symbol odzwierciedlający jego formy i dynamikę". Szczegółowe analizy, przedstawione w książce, stanowią sugestywne argumenty

na rzecz tej tezy Warto też zauważyć, że fragmenty *Filozofii pieniądza* mogłyby być dobrym materiałem dydaktycznym, gdyż ta filozoficzna refleksja zaczyna się od tego, co każdemu bezpośrednio znane (czymś takim jest przecież pieniądz), od razu widoczne jest więc jej zakorzenienie w realnym świecie - z drugiej strony zaś umie tę banalną codzienność ukazać jako znak rzeczywistości głębszej i zwykle nie dostrzeganej (co powinno być zadaniem wszelkiej filozofii). Może pieniądz jest naprawdę *historycznym symbolem relatywnego charakteru bytu,* jak głosi tytuł ostatniego paragrafu pracy Simmla?

Andrzej Miś

Studia z filozofii niemieckiej, t. 2. Szkoła Rittera. Pod red. naukową **Stanisława Czerniaka** i **Jarosława Rolewskiego.** Toruń, Wydawnictwo UMK, 1996, 228 s.

Joachim Ritter (1903-1974) wykładał filozofię w Munster, gdzie na prowadzonych przez siebie seminariach zgromadził znaczne grono uczniów i współpracowników. Tak powstałe więzi badawcze i personalne uzyskały nazwę „szkoły Rittera". Zajmowano się tam interpretacją filozofii Hegla oraz diagnozowaniem „kulturowej tożsamości" moderny, analizą pojęcia „istoty ludzkiej" i historycznych przeobrażeń kultury. Interesujący wstęp napisał Stanisław Czerniak. A oto zawartość tomu: Joachim Ritter: *Zadanie nauk humanistycznych w społeczeństwie współczesnym;* Tegoż: *Krajobraz. O postawie estetycznej w nowoczesnym społeczeństwie;* Odo Marquard: *Przyszłość i przeszłość. Joachina Rittera filozofia rozdwojenia;* Hermann Lübbe: *Doświadczenie czasu jako czynnik ewolucji kulturowej;* Robert Spaemann: *Aktualność prawa naturalnego;* Gunter Rohrmoser: *Religia i polityka wobec kryzysu moderny;* Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Szkoła historyczna w nauce prawa i problem historyczności prawa;* Karol Sauerland: *Kontrowersja wokół wspinaczki Petrarki;* Stanisław Czerniak: *Joachima Rittera koncepcja kompensacyjnych funkcji nauk humanistycznych w społeczeństwie współczesnym. recepcja, krytyka, zawartość filozoficzna;* Paweł Kaczorowski: *Prawo - etyka - polityka.* W tomie pomieszczono ponadto informacje: o kongresie hermeneutycznym w Halle/Saale (21-25 IX 1994), autorstwa Andrzeja Bronka, oraz Jolanty Żelaznej recenzję z książki Detleva Pätzolda: *Spionoza - Aufklärung - Idealismus: Die Substanz der Moderne. (wm)*

Tadeusz Tomaszewski: *Lwów 1940-1944. Pejzaż psychologiczny.* Warszawa, WIP, 1996, 230 s.

Publikacja znanego psychologa oparta jest na jego zapiskach, jakie prowadził przez pięć lat w okupowanym Lwowie, z myślą o przyszłych uogólnieniach. Sam autor podkreśla, że mają one dwie ważne cechy, a mianowicie to, że były prowadzone systematycznie, ale obejmowały tylko to, co miało

związek z aktualną sytuacją miasta i jego mieszkańców, oraz że w zasadzie nie zawierają jego własnych poglądów i ocen, a jeśli to tylko w samym doborze obserwacji. To nie tylko kronika codziennych zdarzeń okupowanego miasta, zwłaszcza środowiska związanego z Uniwersytetem Lwowskim, ale i studium psychologiczne postaw ludzkich, w sytuacjach niepewności, lęku, rozchwiania między nadzieją a zwątpieniem. Oto wnikamy w skomplikowaną mozaikę narodowościową ówczesnego Lwowa, gdzie nakładają się stare i nowe urazy, a permanentny stan zawieszenia i sytuacje kryzysowe na nowo definiują ludzi, często w przedtem niespostrzeganych słowach, zachowaniach i reakcjach. Weryfikują się sądy o ludziach - o ich kondycji psychicznej i moralnej oraz orientacji politycznej - np. w sytuacji zmiany okupanta, wydarzeń na frontach wojny, ale też przy okazji reakcji na obserwowane fakty eksterminacji Żydów.

Na kartach tego swoistego dziennika spotykamy wiele nazwisk znanych ludzi nauki, w tam także ze środowiska filozoficznego: Kazimierza Ajdukiewicza, Mieczysława Kreutza, Romana Ingardena; Hugona Steinhausa, Heleny Słoniewskiej, Izydory Dąmbskiej. Wypowiadane przez nich słowa i przejawiane reakcje - tak jak je notuje Tomaszewski - mogą być dla niejednego czytelnika zaskoczeniem. Łącznie występuje tu blisko 250 nazwisk. W ich rozszyfrowaniu pomocne są noty, przygotowane przez Zofię Ratajczak przy pomocy Jerzego Zielińskiego. Treść dziennika w niektórych miejscach została też przez redakcję uzupełniona danymi o charakterze historycznym, co ułatwia śledzenie wydarzeń. Prezentowana publikacja wydatnie wzbogaca naszą wiedzę o wojennych i okupacyjnych losach Lwowa i jego mieszkańcach, widzianych z perspektywy ulicy, domu, w którym się mieszka, miejsca pracy, kolejkowego ogonka, wąskiego grona znajomych. Wielka polityka wprawdzie jest, ale przeważa codzienność, potrzeba przetrwania, zdobycia pracy i jedzenia, ocalenia swego dobytku i dobrego imienia.

Wydanie książki, zaopatrzonej w fotografię autora z 1946 roku, dofinansowała Szkoła Wyższa Psychologu Społecznej w Warszawie.

Ryszard Jadczak

Michael White, John Gribbib: *Einstein. Życie nauką. Z* angielskiego przełożyła Danuta M. Śledziewska-Błocka. Warszawa, Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, 1995, 316 s.

Książka jest biografią Einsteina, przedstawiającą go jako zwykłego człowieka, mającego zwykłe ludzkie słabości, ale zarazem posiadającego niezwykły talent do rozwiązywania problemów naukowych. Autorzy skoncentrowali swoją uwagę na pracy naukowej wielkiego fizyka, słusznie uznając, że jest to w jego życiu element najciekawszy i najważniejszy. Co się natomiast tyczy prywatnego życia Einsteina, to w książce znajdziemy infor-

macje przede wszystkim na temat jego edukacji oraz najważniejszych wydarzeń politycznych mających związek z jego życiem.

Charakterystykę Einsteina jako uczonego autorzy rozpoczynają od przypomnienia legendy, że swe pierwsze dociekania naukowe podjął on już w wieku pięciu lat, kiedy to zdumiony zachowaniem się igły kieszonkowego kompasu uprzytomnił sobie, że poza postrzeganym bezpośrednio światem przedmiotów istnieć musi jeszcze coś głęboko ukrytego. Następny krok w kierunku zafascynowania nauką uczynił Einstein w wieku dwunastu lat. Zapoznał się wówczas z podręcznikiem geometrii wykreślnej. Gdy mając sześćdziesiąt siedem lat *pisał Autobiografię twórczą,* mówił o nim jako o „świętej księdze geometrii", która spowodowała, że od momentu zapoznania się z nią nauka stała się nieodłączną częścią jego życia.

Ażeby czytelnik mógł w pełni docenić doniosłość dokonanej przez Einsteina rewolucji naukowej, autorzy przedstawiają krótką charakterystykę wcześniejszej fizyki. Następnie omawiają jego pierwsze prace naukowe i działalność w urzędzie patentowym, gdzie pracował jako urzędnik, by wreszcie przejść do opisu *annus mirabilis* w życiu Einsteina. Tak powszechnie nazywany jest rok 1905, w którym Einstein opublikował trzy fundamentalne prace. Pierwsza, wyjaśniająca zjawisko fotoelektryczne, była jego wkładem do teorii kwantów i zawierała teorię, za którą później otrzymał Nagrodę Nobla. Druga traktowała o ruchach Browna. Najważniejsza była jednak trzecia, zawierająca wykład szczególnej teorii względności.

W kolejnych partiach książki autorzy opisują, w jaki sposób Einstein doszedł do sformułowania ogólnej teorii względności, że był on pionierem i zarazem przeciwnikiem teorii kwantów, charakteryzują ostatnie lata jego życia, w których koncentrował się na dwóch sprawach: po pierwsze, na badaniach, których celem miało być stworzenie jednolitej teorii pola, i po drugie, na próbach rozwiązania moralnych dylematów świata.

Ostatni rozdział książki zawiera krótką charakterystykę „fizyki po Einsteinie", pod którym to mianem White i Gribbin rozumieją tę postać fizyki, jaka powstała po ugruntowaniu się teorii kwantów. Autorzy skupiają swą uwagę na tym głównym nurcie rozwoju fizyki współczesnej, który jest kontynuacją Einsteinowskiej idei stworzenia jednolitej teorii pola.

Książkę kończy dodatek zawierający *credo* Einsteina - przemówienie, które wygłosił on na posiedzeniu Niemieckiej Ligi Praw Człowieka, w Berlinie jesienią 1932 roku. Pomysł umieszczenia owego *credo* w biografii Einsteina jest bardzo trafny, albowiem odsłania ono istotne cechy osobowości genialnego fizyka i pokazuje główne motywy, jakimi kierował się w życiu osobistym i badaniach naukowych.

Książkę White'a i Gribbina, ze względu na rzeczowość wywodów, obfitość materiału biograficznego, umiejętność przedstawiania w sposób przy-

stępny trudnych problemów teorii względności i mechaniki kwantowej, oraz staranne wyważenie formułowanych opinii, uznać należy za jedną z najbardziej ciekawych poznawczo biografii Alberta Einsteina. Z pewnością będzie ona wartościową lekturą dla każdego czytelnika, którego interesuje postać Eisteina jako człowieka, a przede wszystkim jako uczonego. *Stanisław Butryn*

Michał Woźniczka: *Bibliografia publikacji zagranicznych z dziedziny etyki 1990-1994.* Częstochowa, Wyd. WSP, 1997, 242 s.

Publikacja ma zaznajomić polskiego czytelnika z pracami z dziedziny etyki, wydanymi głównie w latach 1990-1994, i dostępnymi w renomowanych bibliotekach Ameryki Północnej (Kanady i USA). Jest ona efektem poszukiwań bibliograficznych, jakie autor przeprowadził w bibliotekach w Toronto oraz danych uzyskanych (dzięki sieci komputerowej) z bibliotek w Waszyngtonie i Chicago. W ten sposób powstała bibliografia, charakterystyczna - jak pisze autor - dla kontynentu Ameryki Północnej. Zauważa, że jakkolwiek docierają tam niektóre wartościowe publikacje europejskie, to jednak ich wybór jest dość przypadkowy i nie może być uznany za reprezentatywny. Publikacji polskich z dziedziny etyki było tylko kilka. W ponad 90 % są tu więc publikacje w języku angielskim, nieliczne tylko w niemieckim, francuskim, włoskim czy rosyjskim. Materiał bibliograficzny, zawierający kilka tysięcy haseł, został uporządkowany w układzie rzeczowym i alfabetycznym (od nazwisk autorów lub tytułów). Układ rzeczowy publikacji przygotowano wedle haseł, obejmujących tak ogólne pojęcia i kategorie etyki, jak i w jej relacjach do różnych dziedzin życia i dyscyplin. Ujęte są one także alfabetycznie, poczynając od hasła *aborcja,* poprzez *aksjologia, bioetyka, edukacja moralna, etyka* (w różnych ujęciach i z różnymi odniesieniami), *historia etyki* (epoki, autorzy), *nauczanie etyki, problematyka moralna w literaturze, refleksja moralna, rozwój moralny, teologia moralna,* a kończąc na haśle *terroryzm - aspekt moralny.* Bez wątpienia tak precyzyjne identyfikowanie publikacji może być bardzo pomocne dla osób nimi zainteresowanych.

Przy opracowaniu danych autor posłużył się programem ACCESS v. 2. 0 for Windows. *Ryszard Jadczak*

Andrzej L. Zachariasz: *Antropoteizm. Człowiek a sens istnienia.* Lublin, Wydawnictwo UMCS, 1996, 326 s.

Pozycję tę poprzedzają takie prace książkowe autora, jak: *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status* (1990) oraz *Filozofia. Jej istota i funkcje* (1994). Zapowiada on kolejną książkę, w tej swoistej serii publikacji, o projektowanym tytule *Kultura. Jej status i poznanie.*

Ogólne stanowisko filozoficzne, któremu hołduje A. Zachariasz, to *anatelizm.* Zgodnie z nim poznanie anateliczne to takie, które każde określenie rzeczywistości w ramach myślenia teoretycznego uznaje za kolejny krok w realizacji idei poznania pełnego. Anatelizm jest także relatyzmem, choć nie jest relatywizmem. Tytułowy *antropoteizm* oznacza widzenie człowieka jako jestestwa poszukującego sensu swego istnienia oraz dążącego do celu.

Podejmując kwestię odpowiedzi na pytanie o człowieka autor podkreśla, że w rozważaniach swych odwoływać się będzie do analizy jestestwa ludzkiego jako bytu empirycznego. Oznacza to, że także rozważania metafizyczne na temat jestestwa ludzkiego pojmuje jako spekulacje rozumu teoretycznego, bazujące na wiedzy empirycznej. Trudności, a nawet niepowodzenia, jakie spotykają próby określenia człowieka, mogą być zarazem powodem do pesymizmu, jak i optymizmu. Optymistyczne są w tym sensie, że zwracają uwagę na bogactwo znaczeniowe mieszczące się w pojęciu człowiek, konieczność ciągłego dookreślania jestestwa ludzkiego, ciągłej potrzeby osiągania pełniejszej samowiedzy o sobie. Jeśli zważy się - dodaje A. Zachariasz - „że wśród istot znanych nam z doświadczenia człowiek jest **jedyną,** poprzez którą wyraża się **świadomość** samego **istnienia,** to należy dodać, że konsekwencje tego, jak pojmuje samego siebie, są daleko wykraczające poza przypadkowe i jednostkowe jego bycie w świecie. Nabierają wymiaru metafizycznego zarówno wobec jego indywidualnego bycia w istnieniu, jak i samego istnienia" (s. 19).

Książka składa się z pięciu części, podzielonych następnie na rozdziały (jest ich 19) i podrozdziały. Ich tytuły wprowadzają czytelnika w problematykę, jakiej dotyczą. Każdy rozdział otwierają uwagi wstępne, a zamykają uwagi końcowe. To swoista klamra, w której zawarta jest treść poszczególnych rozważań. Wielość dostrzeżonych i analizowanych w książce A. Zachariasza aspektów ujmowania człowieka wymaga wielkiego skupienia i uwagi w śledzeniu wywodów autora. Cechą prezentowanej książki jest metodyczność wykładu. Nie brak w niej ocen, ale mają one charakter bardzo wyważony. Znać wielką troskę o odpowiedzialne wypowiadanie się w niezwykle trudnych kwestiach. Sposób ujęcia przez autora problematyki człowieka i sensu jego istnienia zachęca do wspólnych z nim na ten temat przemyśleń. Ułatwia to przystępny język, jasna struktura książki, stosowane w niej pogrubienia. *Ryszard Jadczak*

Ziemia naszym domem. Pod red. **Janusza Kuczyńskiego.** Warszawa, Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, 1996, 180 s.

Przedstawiana tu książka stanowi interesującą próbę umieszczenia w jednym tomie tekstów, będących realizacją kolejnych etapów projektu nowego myślenia, określanego mianem uniwersalizmu. Myślenie owo, stawiające sobie za cel doprowadzenie do rzeczywistego pojednania człowieka ze światem,

porusza się na płaszczyźnie metafilozofii, używając elementów refleksji filozoficznej w procesie sporządzania diagnozy stanu współczesnej cywilizacji. Wspomniane wyżej etapy uniwersalistycznego myślenia można opisać następująco: pierwszym z nich jest sięganie do idei obecnych w tradycji myśli humanistycznej oraz ich odniesienie do społecznych realiów; etapem drugim jest sformułowanie zasad i kierunków praktycznych działań, mających na celu globalną zmianę kształtu ludzkiego życia. Autorami (jest ich dwunastu) tekstów są filozofowie, naukowcy oraz politycy. Każdy tekst zawiera trzy zasadnicze obszary problemowe - cywilizacyjne zagrożenia dla życia na Ziemi, konieczność zmiany mentalności oraz postulat realizacjii historycznej i kulturowej wspólnoty ludzi. Omówimy teraz kolejno owe trzy obszary.

1. **Cywilizacyjne zagrożenia dla życia na Ziemi.** Punktem wyjścia myślenia uniwersalistycznego jest świadomość negatywnych skutków działania mechanizmów cywilizacyjnych. Rozwój nauki i techniki wiąże się, jak zauważa J. Rotblat, z nieustającym wyścigiem zbrojeń; mechanizm wolnego rynku, napędzany obsesyjnym dążeniem do dobrobytu materialnego, wywołuje - zdaniem J. v. Uexkülla - upowszechnienie się zachowań agresywnych i egoistycznych, czemu sprzyjają w systemach demokratycznych działania polityków, chcących uzyskać poparcie wyborców dzięki obietnicom zaspokojenia wzrastających pragnień konsumpcyjnych. Autorzy tekstów wskazują na to, iż zaniedbywanie duchowego wymiaru życia ludzkiego prowadzi do obniżenia jakości owego życia. Rozpadają się więzi rodzinne, przestają istnieć wspólnoty lokalne i regionalne, zanika poczucie międzyludzkiej solidarności. W rezultacie człowiek współczesny czuje się coraz bardziej obco w świecie wypełnionym rzeczami; ludzie skrajnie wyobcowani stają się zdolni do działań będących „specjalnością" XX w.: do zbrodni na skalę masową. Ich skala jest proporcjonalna do skali wyobcowania. Godny podkreślenia jest fakt, iż wspomniani autorzy nie ograniczają prezentacji problematyki ekologicznej do najbardziej znanych kwestii degradacji środowiska przyrodniczego, lecz wskazują również na konieczność ochrony ludzkiego życia psychicznego i duchowego.

2. **Zmiana mentalności jako zadanie myślenia uniwersalistycznego.** Klamrę, spinającą zawartość omawianego tomu, stanowią dwa teksty: artykuł wstępny Leszka Kołakowskiego oraz umieszczony na końcu tekst Janusza Kuczyńskiego. Obydwaj autorzy stawiają przed współczesnym myśleniem metafilozoficznym zadanie doprowadzenia do METANOI, czyli do zmian mentalności, stanowiącej źródło nasilających się, negatywnych skutków rozwoju cywilizacyjnego. „METANOIA- pisze Kuczyński - ma być radykalną zmianą mentalności, zdolną uratować ludzkość. Największym zagrożeniem jest fałszywa hierarchia wartości, czego tylko bardzo powierzchownym i niemal jarmarcznym wyrazem jest konsumpcjonizm". Kierunki owej zmiany mentalności odnaleźć można w filozofii Nietzschego i Heideggera; ten ostatni

zwłaszcza dostarcza wielu inspiracji dla myślenia uniwersalistycznego. Heideggerowska analiza kategorii *zadomowienia,* opisującej ludzki sposób bycia-w-świecie, jest dla tego myślenia jednym z punktów wyjścia. Człowiek nie tylko trwa w świecie, lecz również w nim zamieszkuje, co oznacza, iż podstawową ideą ukierunkowującą zmianę mentalności powinna być troska o miejsce zamieszkania, a nie - jak dotychczas - alienujące dążenie do panowania nad światem. Nastawienie na eksploatację środowiska powinno być zastąpione dążeniem do tworzenia ludzkiego miejsca zamieszkania, czyli do „udomawiania Ziemi".

Autorzy omawianych tekstów przedstawiają wiele szczegółowych analiz mających udokumentować takie ogólne stwierdzenie: filozoficzna świadomość granic ludzkiego rozumu powinna się przekształcać, za pośrednictwem myślenia uniwersalistycznego, w metafilozoficzną świadomość konieczności zmiany celów i wartości, ukierunkowujących ludzkie życie w końcu XX w.

3. **Zadanie metafilozofii: tworzenie historycznej i kulturowej wspólnoty ludzi.** Lektura tekstów zamieszczonych w książce może prowadzić do wniosku, iż u podstaw współczesnej cywilizacji znajduje się taka sprzeczność: to, co motywuje ludzi do działania, to znaczy indywidualistyczne dążenie do życiowego sukcesu, uniemożliwia zarazem przyjęcie odpowiedzialności za globalny efekt owych pojedynczych dążeń. Praktyczne rezultaty owej sprzeczności, na którą pierwsi zwrócili uwagę współtwórcy Szkoły Frankfurckiej, ujawniają się obecnie w postaci katastrof historycznych (totalitaryzmy XX wieku) i ekologicznych. Procesy instrumentalizacji rozumu, o których pisali np. Horkheimer czy Heidegger, mają swój praktyczny wymiar; który ujawnia się w postaci wspomnianych katastrof. Uchwycenie związków pomiędzy nękającymi współczesnych ludzi nieszczęściami a ich podstawowymi, tworzącymi cywilizację dążeniami, jest trudne ze względu na to, że realizacja jednostkowych interesów nie pozwala dostrzec tego, co wspólne, a mianowicie owych nieszczęść. W omawianych tekstach jest wiele prób opisania historycznej i kulturowej wspólnoty ludzkiego losu (np. M. K. Byrski czy A. Rose analizujący uniwersalne idee hinduizmu i judaizmu), która to wspólnota ujawnia się, jak to zauważył Schopenhauer, tylko w postaci negatywnej, jako powszechne cierpienie. Mówienie o cierpieniach, będących „produktem ubocznym" cywilizacji, sprzyja odbudowaniu więzi łączących ludzi ze światem - ze względu na tę okoliczność *Ziemia naszym domem* jest książką godną zainteresowania.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 23 1997

MIROSŁAW MYLIK

LIST DO REDAKCJI

Problem, który poruszyłem w artykule pt. *Etyka - nauką praktyczną czy teoretyczną?* („Edukacja Filozoficzna" 21/1996) dotyczy, jak sam tytuł wskazuje, charakteru etyki, a nie tego, czy etyka jest nauką, jak też nie zajmuje się zasadniczo jej związkami z religią czy nauką w ogóle. Dlatego szereg zarzutów i wątpliwości, jakie wysunęła, m. in. pod moim adresem, Magdalena Środa w polemicznym tekście zatytułowanym *Etyka, nauka, religia czyli Trójkąt Bermudzki* („Edukacja Filozoficzna" 21/1996), nie dotyczą problemu przeze mnie poruszanego, lecz są wyrazem jej filozoficznego, światopoglądowego, a nawet ideologicznego spojrzenia na świat. Świadczy o tym przede wszystkim brak merytorycznej dyskusji autorki z moimi argumentami, dowodzącymi praktycznego charakteru etyki. Samo bowiem „wyrywanie" przez nią zdań bez uwzględnienia kontekstu, czyli z pominięciem całości rozumowania zawartego w poszczególnych argumentach mojego artykułu i swoiste ich „dopasowywanie" do własnych poglądów, taką rzeczową dyskusją nie jest.

Nie zamierzam jednak wdawać się z autorką w dyskusje światopoglądowe czy ideologiczne, choć i to jest możliwe w ramach właściwie pojętej tolerancji i wolności, gdyż istnieje szereg publikacji, które nie tylko podejmują tego typu kwestie, ale i je właściwie rozwiązują[1]. Innymi słowy, czekam na merytoryczną dyskusję z moimi argumentami, a nie na światopoglądowe czy ideologiczne potyczki słowne.

[1] Zobacz choćby co na temat koncepcji filozofii, samej nauki, rodzajów światopoglądów czy ideologii pisze A. B. Stępień: *Wstęp do filozofii.* Lublin 1978, s. 20-28; tam też podstawowa bibliografia.

CONTENTS

Report from the Meeting of the Advisory Council 5

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Otto Pöggeler — *Philosophy and Theology in Martin Heidegger's* Sein und Zeit 7
Ivan Chvatik — *Heidegger in Czech* 21
Axel Honneth — *Pathology in Socializing. Tradition and Actuality of Social Philosophy* (Part 2) 35
Ireneusz Ziemiński— *The Problem of Soul's Immortality* (Part 2) 47
Wojciech Chudy - *The Nature and Moral Precepts* 57

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Bogusław Wolniewicz — *Euthanasia in the Light of Philosophy* 71
Henryk Hiż — *Remarks on Prof Wolniewicz's Paper on Euthanasia* 87
Andrzej Boguslawski — *Ad gustus licet hortari; gustus explicare necesse est* 91
Andrzej Boguslawski — *A Man Convinced against His Will Is of the Same Opinion still* 103
Bogusław Wolniewicz — *Genitive and Style* 111
Romana Kolarzowa — *How Ugly Is to Be a Naturalist* 113

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Stanislaw Butryn — *Contemporary Physics on the Problem of Structure of Matter* 119
Artur Andrzejuk — *Professor Mieczysław Gogacz's Pedagogics* 135
Henryk Benisz — *From the First to the Second Copernican Revolution* 145
Charles C. Verharen — *A Cultural Introduction to Philosophy* 161

IN THE PHILOSOPHERS ' WORKSHOPS

Krzysztof Koptas — *An Outline of Doctor's Thesis* 179
Agnieszka Kubik — *An Outline of Doctor's Thesis* 185
Habilitations in Philosophy (1996): *Index and Self-Reviews* 187

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Witold Mackiewicz — *The Battle for Denazification of Nietzsche* 231
Andrzej Łukasik — *Sir Arthur Stanley Eddington's Selective Subjectivism* 247
Krzysztof Kwiecień — *Cezary Jellenta's Idea of Spiritual Creativity* 263
Andrzej Morstin — *Arguments in the Case of Capital Punishment* 275

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Mirosław Mylik — *The Fifth World Congress of Christian Philosophy* (Lublin, 20-25th of August, 1996) 289
Ryszard Jadczak — *The Problems of Evil in European Philosophy* (Toruń, 23-24th of September, 1996) 295
Andrzej Warmiński — *Philosophy, Ethics and the Knowledge on Democrat in Contemporary Education. Theory - Praxis — Prospects* 299
Henryk Szabała — *Tadeusz Bilikiewicz's Panpsychism* 305

REVIEWS AND NOTES

Henryk Benisz - *The Vitious Circle around Nietzsche* (R Klossowski: *Nietzsche i błędne koło.* Warszawa 1997) 313
Stanisław Butryn - *The World as Unity of Simplicity and Complexity* (M. Gell-Mann: *Kwark i jaguar. Przygody z prostotą i złożonością.* Warszawa 1996) 321
Stanisław Gałkowski — *Virtues Today* (A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności.* Warszawa 1996) 327
Czesław Głombik - *Towards Evolutionary Ontology* (I. J. Šmajs: *Ohrožená kultura.* Brno 1995; *Kultura proti přirodě.* Ćeské Budějovice 1996) 331
Jerzy Kosiewicz — *Shestov and the Problem of Salvation* (L. Szestow: *Sola fide.* Warszawa 1995) 337
Magdalena Michalik - *The Philosophy of Uncertitude* (A. Bauman: *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności)* 343
Jadwiga Mizińska — *The Ukrainian Socrates* (L. W. Uszałow, 0. W. Marczenko: *Narisy z fiłosofii Grigorija Skoworody.* Charków 1993) 347
Teresa Pękala — Leon *Chwistek's Ways into Modernity* (T. Kostyrko: *Leona Chwistka filozofia sztuki.* Warszawa 1995) 351
Jarosław J. Sak - *Reason and Reality* (A. Dubik: *Tożsamość i opór. Główne kategorie epistemologii Emila Meyersona.* Toruń 1995) 355
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik - *The New Monograph on Schleiermacher* (M. Potępa: *Schleiermachers hermeneutische Dialektik.* Kampen 1996) 359
Ulrich Schrade —*Hermeneutics of Lawlessness* (H. Leszczyna: *Hermeneutyk prawnicza.* Warszawa 1996) 363
Kazimierz Wolsza - *The Search for Idea of Contemporary Philosophy of Nature (Philosophia Naturalis,* ed. Th. Arzt et al. Würzburg 1996) 367
Notes on Books 373
Mirosław Mylik -*A Letter to the Editor* 395
INHALTSVERZEICHNIS 398

INHALTSVERZEICHNIS

Bericht über Sitzung des Programmrats 5

AUFSÄTZE UND ABHADLUNGEN

Otto Pöggeler — *Philosophie und Theologie in Martin Heideggers Sein und Zeit* 7
Ivan Chvatik — *Heidegger in tschechisch* 21
Axel Honneth — *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie* (Teil 2) 35
Ireneusz Ziemiński — *Die Frage über Unsterblichkeit der Seele* (Teil 2) 47
Wojciech Chudy — *Natur und Moralnormen* 57

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Bogusław Wolniewicz — *Euthanasie in der Licht der Philosophie* 71
Henryk Hiz — *Bemerkungen zur Abhandlung von Professor Wolniewicz über Euthanasie* 87
Andrzej Bogusławski — *Ad gustus licet hortati; gustus explicare necesse est* 91
Andrzej Bogusławski — *Wen man gegen ihren Willen überzeugt ist doch hat er diesselbe Meinung* 103
Bogusław Wolniewicz — *Genitiv und Stil* 111
Romana Kolarzowa — *Wie häßlich ist ein Naturalist zu sein* 113

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALIEN

Stanisław Butryn — *Das Problem der Struktur der Materie vom Standpunkt der modernen Physik* 119
Artur Andrzejuk — *Professors Mieczysław Gogacz Pädagogik* 135
Henryk Benisz — *Vom ersten zum zweiten "Kopernikanischen Umsturz* 145
Charles C. Verharen - *Einführung in Philosophie vom kulturellen Standpunkt* 161

IN DER ARBEITSSTÄTEN DER PHILOSOPHEN

Krzysztof Koptas — *Abriß der Doktorarbeit* 179
Agnieszka Kubik — *Abriß der Doktorarbeit* 185
Habilitationen auf dem Gebiet der Philosophie (1996) 187

REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN

Witold Mackiewicz — *Streit über Denazifikation Nietzsches* 231
Andrzej Łukasik — *Selektive Subjektivismus des Sir Arthur Stanley Eddington* 247
Krzysztof Kwiecień — *Die Idee der geistigen Erzeugung bei Cezary Jellenta* 263
Andrzej Morstin — *Die Argumente hinsichtlich die Todesstrafe* 275

BERICHTE, MITTEILUNGEN, ARCHIV MATERIALIEN

Mirosław Mylik — *Der Fünfte Weltkongreß der Christlichen Philosoph (Lublin, den 20-25 August, 1996)* 289
Ryszard Jadczak — *Das Problem des Bösen in der europäischen Philosophie (Toruń, den 23-24 September 1996)* 295
Andrzej Warmiński — *Philosophie, Ethik und Wissen von Demokratie in der modernen Edukation. Theorie - Praxis - Prognose* 299
Hanryk Szabała — *Panpsychismus des Tadeusz Bilikiewicz* 305

REZENSIONEN UND NOTEN

Henryk Benisz — *Der Zirkelschluß herum Nietzsche* (P. Klossowski: *Nietzsche i błędne koło.* Warszawa 1997) 313
Stanisław Butryn — *Die Welt als Einheit der Einfachkeit und der Komplikation* (M. Gell-Mann: *Kwark i jaguar. Przygody z prostotą i złożonością.* Warszawa 1996) 321
Stanisław Gałkowski — *Die Tugenden heute* (A. MacIntyre: *Dziedzictw cnoty. Studium z teorii moralności.* Warszawa 1996) 327
Czesław Głombik — Zur *Evolutionsontologie* (I. J. Šmajs: *Ohrožená kultura.* Brno 1995; *Kultura proti přirodě.* Česke Budějovice 1996) 331
Jerzy Kosiewicz — *Schestow und das Problem der Erlösung* (L. Szestow: *Sola fide.* Warszawa 1995) 337
Magdalena Michalik — *Philosophie der Ungewißheit* (Z. Bauman: *Ciało i przemoc w obliczu po nowoczesności.* Toruń 1995) 343
Jadwiga Mizińska — *Der Ukrainische Sokrates* (L. W Uszałow, O. W Mar czenko: *Narisy z fiłosofii Grigorija Skoworody.* Charków 1993) 347
Teresa Pękala — *Leon Chwisteks Wege zur Modernität* (T. Kostyrko: *Leona Chwistka filozofia sztuki.* Warszawa 1995) 351
Jarosław J. Sak — *Vernunft und Realität* (A. Dubik: *Tożsamość i opór. Głowne kategorie epistemologii Emila Meyersona.* Toruń 1995) 355
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik — *Die neue Monographie über Schleiermacher* (M. Potępa: *Schleiermachers hermeneutische Dialektik.* Kampen 1996) 359
Ulrich Schrade — *Hermeneutik des Unrechts* (H. Leszczyna: *Hermeneutyka prawnicza.* Warszawa 1996) 363
Kazimierz Wolsza — *Suche nach die Idee der Modernen Naturphilosophie (Philosophia Naturalis,* hrsg. Th Arzt et al. Würzburg 1996) 367
Noten über Bücher 373
Mirosław Mylik — *Ein Brief zu Redaktion* 395
CONTENTS 396