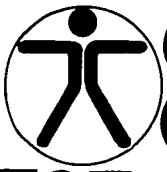

Edukacja Filozoficzna

UNIWERSYTET

WARSZAWSKI **24 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

Anna M. Rędzio (sekretarz redakcji), Stanisław Czerniak, |Adam Hayto|,
Ryszard Jadczak, Antoni Jarnuszkiewicz S J,
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)

Korekta: Ewa Tomaszewska

Okładkę projektował:
Zygmunt Ziemka

ISSN 0860-3839

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

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

SPIS TREŚCI

Ulrich Schrade - *Jubileusz siedemdziesiątej rocznicy urodzin Profesora Bogusława Wolniewicza* 5
Adam Horbowski - *Spotkanie z filozofem i filozofią* 15

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Ryszard Panasiuk - *Rozum i czas. Idea historyzacji absolutu w klasycznej filozofii niemieckiej i jej konsekwencje* 19
Adam Drozdek - *Między wiarą a wiedzą: Locke o nieskończoności* 27
Agnieszka Czajkowska - *Bóg i wiara według Kanta a zagadnienie istoty religii* 43

POLEMIKI I DYSKUSJE

Filozofia nauki - jaka i dlaczego? Debata 59
Stefan Zamecki - *Addenda do dyskysji nt. „Czy sensowne jest pojęcie filozofii naukowej? ”* 137
Jerzy Kosiewicz - *Kant i Nietzsche a odkrycie Kopernika* 153
Paweł Okołowski - *Spór o naturę ludzką* 163
Romana Kolarzowa - *Nie spieram się o to, o czym nic nie wiem* 165

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Mieczysław Boczar - *Tradycja i* novum *w wykładni kosmogonii biblijnej na przełomie XII i XIII wieku* 167
Arkadiusz Chrudzimski - *Rodzaje fundamentalizmu epistemologicznego* 183
Janusz Czerny - *Filozofia dzisiejszych Niemiec* 195
Zbigniew Zwoliński - *W sprawie „Filozofii dzisiejszych Niemiec”* 201
Witold P. Glinkowski - *Czytanie Hume’a* 205
Krzysztof A. Wieczorek - *O tak zwanych pośrednich aktach mowy* 215
Piotr Kozioł - *Świat i Bóg w ujęciu pierwszych filozofów greckich* 227
Mieczysław Gałuszka - *Etyka lekarska w ocenach studentów medycyny* 241
Jędrzej Stanisławek - *Z etyki opisowej końca XX wieku: transplantacje* 253

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

Rafał Kazimierz Wilk OSPPE - *Zarys rozprawy doktorskiej* 255

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Kazimierz Szewczyk - *Etyczne aspekty eksperymentów genetycznych* 257
Witold *Mackiewicz - Nietzsche a „Nowy, socjalistyczny świat”* 269

Stefan Zabieglik - *Thomas Reid (1710-1796) - życie i twórczość* 285
Krzysztof Wójtowicz - *Na czym polega „argument z niezbędności" Quine'a?* 297
Ryszard Wysokiński - *Władysław Tatarkiewicz - człowiek i styl (I)* 307
Roman Jędrzejewski - *Filozojia procesu Stanisława Brzozowskiego i Witolda Gombrowicza* 323
Ryszard Jadczak - *Władysław Horodyski: od polityki do filozofii* 335
Artur Andrzejuk - *Komplementarność pokory i wielkoduszności w ujęciu św. Tomasza z Akwinu* 345
Andrzej Pokulniewicz - *Problem wieczności świata w traktacie „De aeternitate mundi" św. Tomasza z Akwinu* 351
Joanna Magrel-Femiak - *Rola pojęcia miłości w twórczości Antoniego Kępińskiego* 359
Krzysztof Kwiecień - *Nietzscheanizm Wacława Berenta* 367

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

Polska filozofia powojenna 374
Ryszard Jadczak - *Henryk Elzenberg. Dziedzictwo idei: filozofia - aksjologia - kultura* 375
Janusz Boczar - *Co zawierają nowo odkryte rękopisy Leibniza* 379

RECENZJE I NOTY

Henryk *Benisz - Nietzsche i postmodernizm* (B. Baran: *Postnietzsche.* Kraków 1997) 381
Stanisław Gałkowski - *Jak łatwo i przyjemnie być przyzwoitym* (F. Savater: *Etyka dla syna.* Warszawa 1996) 389
Jerzy *Kosiewicz - Rozważania o filozofii kultury* (Ks. S. Kowalczyk: *Filozofia kultury.* Lublin 1996) 393
Andrzej *Miś - Pamflet na psychoanalizę* (E. Gellner: *Uwodzicielski urok psychoanalizy czyli chytrość antyrozumu.* Warszawa 1997) 399
Witold M. *Nowak - Filozojia Collingwooda* (J. Zdybel: *Filozojia Robina G. Collingwooda.* Lublin 1997) 405
Tadeusz Szkołut - *Autentyczność jako ideał moralny* (Ch. Taylor: *Etyka autentyczności.* Warszawa 1996) 409
Noty o książkach 417
Bogusław Wolniewicz - *Sprostowanie do II polskiego wydania „ Traktatu" Wittgensteina* 435
Errata do „Edukacji Filozoficznej" vol. 23 1997 436
CONTENTS 437
INH ALTS VERZEICHNIS 439

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

ULRICH SHRADE

JUBILEUSZ

SIEDEMDZIESIĄTEJ ROCZNICY URODZIN PROFESORA BOGUSŁAWA WOLNIEWICZA

W dniu 22 września 1997 roku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego odbyło się uroczyste zebranie naukowe poświęcone uczczeniu siedemdziesiątej rocznicy urodzin prof. dr hab. Bogusława Wolniewicza. Zebranie przygotował i prowadził prof. dr hab. Mieczysław Omyła, kierownik Zakładu Logiki w Instytucie Filozofii UW.

Na uroczystość przybyli: prof. dr hab. Michał Pohoski, dziekan Wydziału Filozofii i Socjologii UW; prof. dr hab. Henryk Jankowski, dyrektor Instytutu Filozofii UW; prof. dr hab. Adam Schaff, UW, PAN; prof. dr hab. Marian Przełęcki, UW; prof. dr hab. Jerzy Pelc, UW; prof. dr hab. Zofia Rosińska, kierownik Zakładu Filozofii Kultury UW; prof. dr hab. Zdzisław Zimba, UW; prof. dr hab. Jan Zygmunt, kierownik Zakładu Logiki Uniwersytetu Wrocławskiego; prof. dr hab. Witold Mackiewicz, redaktor naczelny „Edukacji Filozoficznej", UW; Pani Helena Wirska, bratowa Henryka Elzenberga; mgr Janusz Siek, kierownik biblioteki wydziałowej; przedstawiciele Zakładów Logiki: Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (dr Andrzej Pietruszczak) i Uniwersytetu Gdańskiego (dr Jan Przybysławski) oraz przyjaciele Profesora (dr hab. Janusz Skarbek, mgr Benedykt Uliński, Maria Starkel); uczniowie: doc. dr hab. Zbigniew Musiał, dr hab. Ulrich Schrade, dr Beata Witkowska-Maksimczuk, dr Jędrzej Stanisławek, dr Jan Zubelewicz, mgr Agnieszka Nogal, mgr Paweł Okołowski; zwolennicy Jego filozofii: prof. dr hab. Stefan Snihur, dr Józef Krakowiak; pracownicy Zakładów Logiki Instytutu Filozofii UW; dziennikarze radia i telewizji, członkowie rodziny Profesora, i oczywiście sam Jubilat Profesor Bogusław Wolniewicz.

Bogusław Wolniewicz urodził się 22 września 1927 roku w Toruniu. Tam też spędził okres wojny, który nie oszczędził Mu ani tragicznej grozy okupacji, ani losów okupacyjnego dorastania. Wszelkie wojenne przeszkody udało Mu się jednak na tyle pokonać, że już w 1947 roku mógł rozpocząć studia na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Studiował pod kierunkiem znakomitych uczonych i pedagogów: prof. Tadeusza Czeżowskiego, prof. Henryka Elzenberga, prof. Tadeusza Szczurkiewicza i prof. Kazimierza Sośnickiego. W 1951 roku ukończył studia i za *pracę Krytyka subiektywnego idealizmu w „Materializmie i empiriokrytycyz-*

mie" W. I. Lenina, napisaną pod kierunkiem prof. Tadeusza Czeżowskiego, uzyskał stopień magistra filozofii. Po ukończeniu studiów był asystentem w Katedrze Logiki UMK w Toruniu. W 1953 roku, w związku z totalnym ograniczeniem badań naukowych, szczególnie w dyscyplinach zaliczanych do tzw. „frontu ideologicznego", Bogusław Wolniewicz zrezygnował z asystentury i porzucił pracę naukową. Odtąd przez trzy lata zarabiał na życie pracując w różnych, dziwnych jak na filozofa, miejscach („Cegielski", PGR, WRZZ, tłumacz w Instytucie Budownictwa Wodnego PAN). W pamiętnym „polskim październiku" 1956 roku powrócił do pracy naukowej jako wykładowca logiki i filozofii w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Gdańsku. Jednocześnie, doceniając realne zasługi Władysława Gomułki w przełożeniu polskiego umiłowania wolności na rozluźnienie żelaznych kleszczy zaciśniętych wokół Polski prze Związek Radziecki, wstępuje do PZPR. Mimo sceptycznej i krytycznej oceny okresu panowania Edwarda Gierka, pozostaje jej członkiem do owej przełomowej nocy grudniowej 1981 roku.

W 1962 roku Bogusław Wolniewicz uzyskał za pracę *Semantyka języka potocznego w nowej filozofii Wittgensteina,* napisaną pod kierunkiem prof. Tadeusza Czeżowskiego, stopień doktora nauk humanistycznych. Rok później, z inicjatywy prof. Adama Schaffa, zostaje przeniesiony do Katedry Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. W 1967 roku za pracę *Studia nad filozofią Wittgensteina* uzyskuje tytuł naukowy doktora habilitowanego nauk humanistycznych i awans na stanowisko docenta. W latach 1969-1971 pełnił funkcję kierownika Zakładu Filozofii. Z przyczyn pozanaukowych Bogusław Wolniewicz musiał czekać na profesurę przez 15 lat. Dopiero w 1982 roku zostaje powołany na profesora nadzwyczajnego, a osiem lat później na profesora zwyczajnego. W 1989 roku przenosi się z Zakładu Filozofii do Zakładu Filozofii Religii; od 1991 roku do dziś - jest jego kierownikiem.

Pole zainteresowań naukowych i badawczych Profesora Bogusława Wolniewicza jest szerokie i wszechstronne, gdyż - jak mawia - „nie ma złych tematów, są tylko źle piszący". Chcąc jednak to pole jakoś bliżej wskazać można powiedzieć, że Profesor dąży do zbudowania zwartego systemu filozoficznego na gruncie najnowszych osiągnięć współczesnej logiki, a w szczególności semantyki światów możliwych. Dlatego zapewne zainteresowania badawcze Profesora jeszcze od czasów toruńskich koncentrowały się wokół kwestii logiczno-metafizycznych, co zaowocowało książkami: *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina,* oraz literacko nienagannymi i merytorycznie akuratnymi przekładami dzieł Wittgensteina: *Tractatus logico-philosophicus* (1970, wyd. II, poprawione i opatrzone wstępem, 1997), *Dociekania filozoficzne* (1972), a także *Pism semantycznych* Fregego (1977).

Równolegle do logiczno-metafizycznych dociekań, Profesor Wolniewicz prowadził intensywne badania w zakresie filozofii praktycznej. Do połowy

lat 70. badania te oscylowały wokół problematyki filozofii marksizmu. Zmagając się z dialektycznymi zawiłościami oficjalnej wykładni marksizmu, Profesor poddaje pewne jej tezy analizie logicznej po to, aby przekształcić je z haseł propagandowych w twierdzenia teoretyczne. Metoda analizy logicznej pozwoliła Mu przełamać dogmatyczną sztampowość ówcześnie uprawianego marksizmu i tchnąć weń niemałą porcję światła poznania. W takich artykułach Wolniewicza jak: *Materializm Lenina* (1961), *Empiriowerbalizm R. Avenariusa* (1969), *Lenin i filozofia subiektywnego idealizmu* (1970), filozofia marksizmu osiągnęła groźną dla siebie klarowność teoretyczną, gdyż stała się wrażliwa na ocenę wartości logicznej swych twierdzeń. Mimo całkowitego odwrotu filozofii od marksizmu, prace Wolniewicza z tego zakresu zachowały swe niezaprzeczalne walory teoretyczne i poznawcze. Okazuje się więc, że i w filozofii marksizmu można było tworzyć rzeczy wartościowe o znaczeniu ogólnofilozoficznym. Artykuły Wolniewicza poświęcone marksizmowi należą do grupy najlepszych tekstów poświęconych problemom tej filozofii w Polsce, nie mówiąc już o tzw. „obozie socjalistycznym".

Bogusław Wolniewicz nie jest jednak ani wittgensteinistą, ani tym bardziej marksistą. Już od połowy lat 70. rozwija swe własne stanowisko filozoficzne. Kontynuując i rozwijając idee zapoczątkowane w *Traktacie*, Wolniewicz odrzuca przede wszystkim dokonaną przez Wittgensteina w *Dociekaniach* zmianę stanowiska w sprawie natury języka. Pozostając wiernym Wittgensteinowskiej koncepcji z *Traktatu*, osłabia jej warunki przyjmując, że zarówno język jak i odpowiadająca mu przestrzeń logiczna rozwijają się, a kresem tego rozwoju byłby wittgensteinowski absolutny język i absolutna przestrzeń logiczna. Wittgensteinowskie w tym ujęciu pozostaje jednak to, że taki kres rozwoju istnieje (ciąg jest zbieżny) i jest nim właśnie język absolutny. Tę zmianę i jej konsekwencje metafizyczne Profesor przedstawił w pracy *Ontologia sytuacji* (1985). Książka ta nie jest jednak ostatecznym wyrazem Jego dociekań algebraiczno-metafizycznych. Profesor zapowiada ich kontynuację w kolejnej publikacji z tego zakresu.

Drugim nurtem badań Profesora Wolniewicza jest filozofia kultury. W badaniach tych wspiera się On na myśli Henryka Elzenberga, pogłębiając ją i doskonaląc logicznie. Z Elzenberga Wolniewicz bierze przede wszystkim elementy obiektywno-racjonalistyczne, odrzucając wszystko to, co w niej subiektywno-autocentryczne. Aksjologię, podobnie jak metafizykę, buduje na podstawach semantyki logicznej (powinne są pewne możliwe stany rzeczy), i głęboko pesymistycznej antropologu filozoficznej. Jednocześnie Profesor stara się wykazać teoretyczną niespójność wszelkiego hedonizmu i utylitaryzmu. Jeszcze nie w pełni opracowane stanowisko w zakresie aksjologii formalnej nie przeszkadza Profesorowi w głęboko metafizycznym przeanalizowaniu wielu istotnych zagadnień z zakresu filozofii kultury. Szcze-

gólnie znaczące w tym zakresie są Jego artykuły: Z *antropologii Tadeusza Kotarbińskiegoö Z antropologii Schopenhauera; Antropologiczne podstawy demokratyzmu; Epifania diabła; O istocie religii* i wiele innych, zebranych w tomie *Filozofia i wartości* (1993).

Bogusław Wolniewicz jest bodaj jedynym w Polsce filozofem, który nie stroni od spraw bieżących, a te potrafi naświetlić z niespotykaną jasnością i siłą wyrazu, zajmując przy tym zawsze jednoznacznie określone i przeciwstawne do utartych poglądów stanowisko. Dotyczy to zarówno kwestii aborcji, transplantacji, kary śmierci, jak i eutanazji. Wokół Jego stanowiska zajętego wobec kary śmierci w artykule *Filozoficzne aspekty kary głównej* (1995), toczą się po dziś dzień gorące dyskusje, a klarowność argumentów i logika wywodu wybiły abolicjonistom z rąk wszelkie racjonalne możliwości obrony swych pozycji, pozostawiając ich z gołą wiarą humanitaryzmu i europejskości. W tej sytuacji niektórzy z nich nawrócili się nawet na rygoryzm prawny. Równie kontrowersyjny jest opublikowany ostatnio przez Wolniewicza artykuł *Eutanazja w świetle filozofii* (1997). Sądzić można, że i ten tekst pobudzi różne środowiska do racjonalnej i rzeczowej dyskusji wokół tego złożonego moralnie problemu.

Omawiając główne zakresy działalności Profesora Bogusława Wolniewicza, nie sposób pominąć Jego pracy dydaktyczno-wychowawczej, a przede wszystkim seminaryjnej. Seminaria Profesora obejmują dwa zasadnicze zakresy: logiczno-metafizyczny i antropologiczno-kulturowy. To pierwsze dotyczyło przeważnie kwestii semantycznych i było prowadzone przez samego Profesora, lub wspólnie z takimi znakomitościami logiki polskiej jak: prof. Roman Suszko, prof. Marian Przełęcki i ostatnio prof. Mieczysław Omyła. Seminarium to dotyczyło światów możliwych, ontologii sytuacji, hermeneutyki logicznej, logik niefregowskich, logiki i metafizyki. Już samo to wyliczenie pokazuje, że jest to seminarium elitarne, przeznaczone dla koneserów algebry abstrakcyjnej i logiki matematycznej. Tych jednak nigdy nie brakowało. Niewątpliwie wpłynął na to kunszt dydaktyczny Profesora, który potrafi prostym i celnym przykładem rozświetlić zawiłe formuły logiki matematycznej. Logika jest albo podstawą metafizyki, albo narzędziem badania problemów realnych, a więc zawsze da się ją rozszyfrować prostym przykładem z nauk przyrodniczych lub z życia wziętym.

Drugie seminarium Wolniewicza, przeznaczone dla szerszej rzeszy studentów, dotyczy aktualnych spraw filozofii i kultury. Jego tematyka zmieniała się wraz ze zmianą sytuacji w kraju i w świecie. Na przełomie lat 60. i 70. poświęcił je głównie marksizmowi. Ale ten był tam traktowany jako pewna poważna koncepcja teoretyczna i poddawany takiej samej obróbce logicznej, jak każdy inny system. Przez to na seminariach tych uczestnicy dowiadywali się, że marksizm nie jest zbiorem dogmatów, a pewną tradycją

historyczną; że Leninowska teoria odbicia składa się z jednej metaforycznej tezy: „wrażenie nie jest hieroglifem rzeczy, a jest obrazem, kopią, fotografią rzeczy", że dialektyka przyrody Engelsa jest nieudaną próbą syntezy heglizmu z pozytywizmem, i że w ogóle nie ma czegoś takiego, jak dialektyka przyrody. W połowie lat 70, Wolniewicz zaniechał problematyki marksizmu i ogłosił seminarium pod zagadkowym i frapującym tytułem: „Topografia filozofii współczesnej". Na seminarium tym po raz pierwszy zaczęto mówić i analizować opublikowane teksty Henryka Elzenberga, i tak już miało pozostać do dziś. Wprawdzie Profesor odłożył na dwa lata dalsze dociekania nad Elzenbergiem, aby zająć się problemem istnienia w logice i metafizyce oraz logiką i etyką sporów filozoficznych, a także nowszymi dziejami marksizmu, tj. stalinizmem i jego podstawami antropologicznymi, ale po tej przerwie Wolniewicz ponownie skoncentrował się na myśli Elzenberga. Z tych dociekań powstała jedna habilitacja (Schrade), dwa doktoraty (Woroniecki, Zubelewicz) i dwa magisteria (Nogal, Okołowski), a sama myśl Elzenberga stała się wręcz modna w Polsce. Z inicjatywy i pod kierunkiem Profesora opracowano i wydano wiele nieznanych tekstów Elzenberga, przygotowano projekt wydania całości jego dorobku, oraz opublikowano okolicznościowy numer „Studiów Filozoficznych" z okazji setnej rocznicy urodzin i dwudziestej rocznicy śmierci filozofa. Wolno sądzić, że dzięki tym inicjatywom Henryk Elzenberg zdobył sobie trwałe miejsce w filozofii i kulturze polskiej.

Seminaria Wolniewicza zawsze cieszyły się wśród studentów dużym zainteresowaniem i mają swoich wiernych, długoletnich uczestników. A seminarium u Wolniewicza to nie przelewki. Referat musi tu spełniać całkiem jasno określone wymogi logiczno-teoretyczne, a dyskusja trzymać się wątku problemowego i drążyć go nie tyle wszerz, ile w głąb. Bywało więc i tak, że kiedy referent oddawał się „słowośpiewowi", Profesor przerywał mu stanowczo i energicznie, objaśniając i demonstrując technikę konspektowania, pisania i wygłaszania referatów na seminariach. Przyjął się więc obyczaj, aby główne tezy wypisywać na tablicy, skomentować je oraz oceniać ich wartość logiczną. Wymusza to na uczestnikach seminarium dbałość o słowo i spójność wywodów. Jeżeli referent nie był skłonny zapisać głównych tez swojego wystąpienia na tablicy, zasłaniając się np. twierdzeniem, że „prawda jest całością", Profesor kończył seminarium po 10 minutach. Wprawdzie Wolniewicz zawsze podkreśla, że najważniejsze w filozofii, to mieć coś do powiedzenia, ale samą wypowiedź musi cechować *logos* (rozumna mowa). W filozofii w ostateczności idzie przecież zawsze o prawdę, a prawda jest wprawdzie trudna, ale możliwa do osiągnięcia. Jeżeli zaś doszło się już do prawdy, to trzeba jej bronić, zwalczając stanowiska jej przeciwstawne siłą argumentu rzeczowego i logicznego - „jeżeli Ja mam rację, to Ty jej mieć nie możesz". Wolniewicz nie uznaje tu i ówdzie głoszonego postulatu, że w filozofii naj-

ważniejsze jest, aby „pięknie się między sobą różnić". W dziedzinie prawdy jest to nie tylko niemożliwe, ale i szkodliwe dla ducha i kultury.

Po powitaniu uczestników uroczystego zebrania naukowego przez prof. Mieczysława Omylę, mgr Paweł Okołowski odczytał nazwiska 26 autorów i tytuły artykułów nadesłanych do księgi pamiątkowej zatytułowanej: *Sytuacje i wartości*, ofiarowanej Profesorowi Bogusławowi Wolniewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę Jego urodzin. Według zapewnień prof. Omyły, księga ta ukaże się jeszcze w roku 1997.

Z okazji jubileuszu Bogusława Wolniewicza, telegramy gratulacyjne na Jego ręce przysłali: Włodzimierz Cimoszewicz, premier rządu Rzeczypospolitej Polskiej; Jerzy J. Wiatr, minister Edukacji Narodowej; Włodzimierz Siwiński, rektor Uniwersytetu Warszawskiego; Ewa Orłowska, prezes Polskiego Towarzystwa Logiki i Filozofii Nauki; Piotr Świstak, associate prof. University of Maryland; Andrzej Wroński, kierownik Zakładu Logiki Uniwersytetu Jagiellońskiego; Katedra Logiki Uniwersytetu Mikołaj a Kopernika w Toruniu; Jacek Paśniczek, kierownik Zakładu Logiki Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, oraz Marian Pyrz, przewodniczący Oddziału Gdańskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Jednocześnie zarząd Oddziału Gdańskiego PTF podjął uchwałę o nadaniu Profesorowi Bogusławowi Wolniewiczowi tytułu członka honorowego.

Po odczytaniu depesz gratulacyjnych, głos zabrał prof. Marian Przełęcki. Podkreślił, że Bogusław Wolniewicz jest nie tylko wybitnym filozofem, ale też mędrcem i znakomitym pisarzem. Jego teksty cechuje niezwykłe piękno języka i językowych środków wyrazu. Jest to po prostu dobra literatura. Swoje zdolności literackie Wolniewicz wykorzystuje często do tego, aby argumentację logiczną wzmocnić siłą retoryczną językowego przekazu. Nie jest to jednak retoryka szkodliwa dla całości myśli, szczególnie tam, gdzie - jak podkreślił Przełęcki - idee Wolniewicza są zgodne z jego własnym kierunkiem myślenia, jak np. w artykule o eutanazji.

Następnie mgr Benedykt Uliński, kolega z toruńskich lat szkolnych, w osobistym wspomnieniu przedstawił najbardziej znaczące i przełomowe wydarzenia i momenty z życia Profesora Wolniewicza. Pierwszym była naturalnie wojna. Już w 1940 roku ojciec Profesora, Henryk, został aresztowany przez Gestapo i wkrótce potem zamordowany w obozie w Sachsenhausen. W tej sytuacji na Niego, jako najstarszego z czworga rodzeństwa, spadł główny ciężar pomocy matce w utrzymaniu rodziny. Uczęszczając wówczas do przewidzianej przez okupanta dla Polaków „Berufsschule", Wolniewicz opanował sztukę stenografii i protokołował posiedzenia Rady Miejskiej Torunia, dorabiając w ten sposób na utrzymanie rodziny. Musiał się pizy tym naturalnie nauczyć niemieckiego w dużo większym stopniu niż umożliwiała to okupacyjna szkoła zawodowa dla Polaków. Z tym problemem poradził

sobie tak doskonale, że wkrótce mówił i pisał po niemiecku lepiej niż niejeden Niemiec.

Drugim godnym podkreślenia momentem w życiu Profesora było - według Ulińskiego - porzucenie w 1953 roku pracy naukowej na rzecz pracy w Państwowym Gospodarstwie Rolnym. Imając się różnych zajęć, Wolniewicz przetrwał poza filozofią okres nasilania się stalinowskich represji tuż po śmierci Stalina, aby jednak w bardziej sprzyjających nauce okolicznościach znów do niej powrócić.

Przy kolejnym spotkaniu kolegów szkolnych, Wolniewicz akurat intensywnie uczy się języka angielskiego, gdyż właśnie wybierał się na wykłady w Uniwersytecie Chicagowskim w USA. Aby jednak móc tam wykładać, trzeba było znać angielski równie dobrze jak język ojczysty. Wolniewicz tym się nie zrażał, i rzeczywiście, w krótkim czasie, udało Mu się ten język opanować.

W roku 1981, po wprowadzeniu stanu wojennego i wystąpieniu Bogusława Wolniewicza z partii, kiedy znów się spotkali, oczekiwał On najgorszego i - jak żartował Uliński - rozglądał się już za jakimś PGR-em w pobliżu Warszawy, w którym mógłby się na jakiś czas „zakotwiczyć", aby przetrwać najgorsze. Władze stanu wojennego nie okazały sie jednak aż tak „krwiożercze", jak to sugerowały rankiem 13 grudnia czołgi na ulicach dużych miast. Wolniewicz nie tylko nie został zwolniony z pracy, ale, o dziwo, tytuł profesora nadzwyczajnego w 1982 roku otrzymał z rąk Henryka Jabłońskiego, jednego z animatorów stanu wojennego, zaś w 1990 roku z rąk jego twórcy, Wojciecha Jaruzelskiego - tytuł profesora zwyczajnego.

Cztery te fakty świadczą o dużej sile woli i harcie ducha Jubilata. Warto je też przypomnieć, kiedy się mówi o dorobku naukowym Wolniewicza, aby osobowość nie wypadła zbyt jednostronnie.

Pani Helena Wirska w swym wystąpieniu podkreśliła ogromną rolę Bogusława Wolniewicza w rozpowszechnieniu i opublikowaniu dorobku naukowego Henryka Elzenbarga. Kiedy po śmierci Elzenberga, któremu zresztą Wolniewicz towarzyszył i pomagał do ostatnich jego dni, na Panią Helenę spadło dziedzictwo i odpowiedzialność za dorobek naukowy szwagra, nie wiedziała ani co, ani jak z tym dorobkiem postąpić. I znów Wolniewicz okazał się gotowy do niezawodnej pomocy, wzbudzając najpierw zainteresowanie myślą, a później i spuścizną rękopiśmienniczą, podejmując szereg inicjatyw w sprawie wydania ineditów Elzenberga. Dzięki temu dziś rzecz z tą myślą stoi o wiele lepiej niż dawniej, i za to należą się Profesorowi Wolniewiczowi wyrazy uznania i słowa serdecznego podziękowania.

Na zakończenie głos zabrał sam Jubilat. Słowo „jubileusz" - objaśniał Profesor - wywodzi się z łacińskiego czasownika *„iubilare"*, skąd przeszło do niemieckiego w formie czasownika *„jubeln"*, a to po polsku oznacza - wydawać radosne okrzyki *(„Jubel"* - radość, uciecha, uroczyste biesiadowa-

nie). Siedemdziesiąte urodziny nie są jednak, zdaniem Profesora, dobrą okazją do „upojnego biesiadowania". Jest to bowiem w życiu człowieka przekroczenie kolejnego progu inicjacyjnego - progu starości. A przekroczenie progu starości to nic przyjemnego. Okazja ta nie skłania do radości, a raczej namysłu nad tym, dokąd się doszło, a w przypadku filozofa - dokąd się doszło w filozofii.

Piśmiennictwo filozoficzne dzieli się, według Bogusława Wolniewicza, na filozoficzną literaturę i filozoficzną makulaturę. Literatura filozoficzna produkuje nowe idee, a makulatura - przepastne teksty. Współcześnie proporcje miedzy jedną a drugą kształtują się mniej więcej na poziomie 10 % do 90 %, a niektórzy widzą je jeszcze gorzej. Literatura filozoficzna dzieli się z kolei na merytoryczną i antykwaryczną. Filozofia merytoryczna wygłasza jakieś prawdziwe i ważkie twierdzenia o świecie; filozofia antykwaryczna bada natomiast idee filozoficzne w ujęciu filologicznym, bez względu na ich wartość logiczną. Filologia nie jest jednak żadną filozofią.

W filozofii merytorycznej Wolniewicz wyróżnia zaś dwa wyraźnie odmienne stanowiska: racjonalistyczne (analityczne) i irracjonalistyczne (hermeneutyczne). Filozofię analityczną od hermeneutycznej różni przede wszystkim stosunek do logiki. Analitycy uznają logikę za jedyne i podstawowe narzędzie rzetelnej roboty filozoficznej; hermeneutycy nie tylko odrzucają logikę, ale oskarżają ją nawet o wyjałowienie myśli i ducha ludzkiego. Ten podział filozofii merytorycznej krzyżuje się z innym, od tamtego niezależnym podziałem - podziałem ze względu na stosunek do metafizyki. A istotą metafizyki jest odpowiedź na pytanie: czy człowiek jest częścią przyrody, czy też poza nią wykracza? Naturaliści uważają, że człowiek jest częścią przyrody i wszelkie pytania metafizyczne są przejawem jakichś anomalii psychicznych; antynaturaliści uznają natomiast, że duch wynosi człowieka poza przyrodę, a metafizyka jest czymś istotowo ludzkim. Krzyżując te dwa ostatnie podziały ze sobą, otrzymujemy następujący wykres:

W tym swoim własnym podziale filozofii współczesnej Wolniewicz lokalizuje siebie w nurcie analitycznej filozofii metafizycznej, z pewną presumpcją dodatnią ku myśleniu religijnemu (na schemacie BW). W filozofii teoretycznej Wolniewicz opowiada się bowiem po stronie pitagoreizmu, gdyż uznaje, że we wszystkim tkwią jakieś liczby, a jak powiedział Hume, „przyczyna porządku w świecie pozostaje w analogii do ludzkiej inteligencji", a więc w świecie istnieje obiektywnie coś na kształt świadomości. W filozofii praktycznej natomiast Profesor opowiada się po stronie manicheizmu uznając tezę, że człowiek jest z natury zły, i tylko dzięki interwencji z innego porządku jest w stanie temu złu się przeciwstawić. Nie jest to oczywiście manicheizm klasyczny, a jest on bliski św. Augustynowi i tradycji augustyńskiej, zatem tradycji religijnej.

Po przerwie wygłoszono dwa referaty nadesłane do księgi pamiątkowej ofiarowanej Profesorowi Bogusławowi Wolniewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin. Prof. dr hab. Zofia Rosińska odczytała swój tekst zatytułowany *O zapomnianej roli filozofii,* a następnie prof. dr hab. Mieczysław Omyła wygłosił wykład *O semantykach zdaniowych.* Jubilat do obu wystąpień odniósł się ze sceptycznym dystansem: do pierwszego ze sceptycyzmem formalnym, a do drugiego - merytorycznym.

Zebranie zakończyło się uroczystym toastem na cześć Jubilata - Profesora Bogusława Wolniewicza, z życzeniami dalszych lat zdrowia i owocnej pracy twórczej.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

ADAM HORBOWSKI
WSP w Rzeszowie

SPOTKANIE Z FILOZOFEM I FILOZOFIĄ

W sali Senackiej Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie, 30 maja 1997 roku, odbyła się niecodzienna uroczystość - jubileusz trzydziestopięciolecia pracy naukowej i czterdziestolecie pracy nauczycielskiej prof. zw. dr hab. Jana Szmyda, autora licznych prac filozoficznych, historycznych i religioznawczych.

Postać Profesora, człowieka niepośledniej miary, którego osobowość pedagoga-naukowca wywarła szczególny wpływ na umysłowość i postawy autokreacyjne wielu pokoleń studentów, od wielu lat jest związana z Instytutem Nauk Społecznych WSP w Krakowie. Profesor Jan Szmyd urodził się 21 czerwca 1932 roku w Krościenku Wyżnym k/Krosna. Studia historyczne odbywał na Wydziale Filozoficzno-Historycznym WSP w Krakowie w latach 1951-1954. Ukończył też studia filozoficzne na Uniwersytecie Warszawskim. W 1965 roku uzyskał doktorat, prezentując rozprawę pt. *Filozofia moralna G. Santayany*, przygotowaną pod kierunkiem prof. Leszka Kołakowskiego na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego. Natomiast habilitację otrzymał na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, prezentując rozprawę pt. *Jan Hempel. Praktyka a światopogląd* w 1973 roku. W 1965 roku został powołany na stanowisko kierownika Zakładu Filozofii w WSP w Krakowie, a od 1980 roku był dyrektorem Instytutu Nauk Społeczno-Politycznych tejże uczelni. Aktualnie jest kierownikiem Zakładu Filozofii Kultury i Religioznawstwa w Instytucie Nauk Społecznych WSP w Krakowie. Również w latach 11974-1981 był pracownikiem naukowo-dydaktycznym w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie kierował zespołem badającym problemy z zakresu psychologii religii.

W 1978 roku Jan Szmyd został profesorem nadzwyczajnym, a tytuł profesora zwyczajnego nauk humanistycznych uzyskał w 1988 roku.

Do najważniejszych prac Profesora wyznaczających jego „drogę do filozofii" należą: *Filozofia moralna Santayany* (1968), *Jan Hempel. Idee i wartości (1975), Osobowość i religia. Z psychologii religii w Polsce* (1979), *Psychologia religii* (1985), *Wprowadzenie do psychologii religii* (1922), *Myślenie i zachowanie irracjonalne* (1993), *Psychologiczny obraz religijności i mistyki* (1996). Oczywiście nie są to wszystkie tytuły z bogatej bibliografii naukowej Jubilata. Warto tylko wspomnieć o ponad 200 tytułach rozpraw naukowych i artykułów i innych pracach, a wśród nich o publikacjach w językach obcych, m. in. w angielskim, niemieckim, rosyjskim i węgierskim.

Profesor Jan Szmyd jest członkiem kilku stowarzyszeń i organizacji naukowych, m. in. Sekcji Filozoficznej PAN, Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, Międzynarodowego Stowarzyszenia Historii Religii, Światowej Federacji Humanistów i innych. Jest organizatorem wielu konferencji naukowych. Czynnie uczestniczy w międzynarodowych kongresach i sympozjach naukowych, np. w 1995 roku brał udział w Międzynarodowym Kongresie Historii Religii w Meksyku.

Uroczystość jubileuszowa zgromadziła w Sali Senatu Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie liczne grono współpracowników, przyjaciół i uczniów Profesora. Wśród nich znaleźli się m. in.: prof. dr hab. Józef Bańka, dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego; prof. dr hab. Czesław Banach z WSP w Krakowie; prof. dr hab. Józef Lipiec z Uniwersytetu Jagiellońskiego; prof. Władysław Kwaśniewicz z Uniwersytetu Jagiellońskiego; prof. dr hab. Adam Węgrzecki z Akademii Ekonomicznej w Krakowie; prof. dr hab. Wiesław Sztumski z Uniwersytetu Śląskiego; prof. dr hab. Daniel Markowski z WSP w Rzeszowie i inni.

Otwierając spotkanie, prof. dr hab. Michał Śliwa, prorektor WSP w Krakowie, podkreślił wkład Jubilata w rozwój nauki i krakowskiej uczelni. Kolejny mówca, prod. dr hab. Roman Padoł, dyrektor Instytutu Nauk Społecznych, zaprezentował dokonania naukowe i dydaktyczne Jubilata. Zwrócił uwagę na główne kierunki zainteresowań naukowo-badawczych Profesora, do których należą: historia filozofii współczesnej, historia myśli filozoficznej i społecznej w Polsce XX w., teoretyczne i metodologiczne problemy religioznawstwa, a zwłaszcza psychologia religii, zagadnienie tradycji, racjonalizmu, teorii kultury, a także problematyka etyczna, światopoglądowa, teoretyczna pedeutologiczna oraz dydaktyka filozofii.

Prof. dr hab. Halina Kwaśniewicz odczytała adresy gratulacyjne, które przesłali m. in.: prof. dr hab. Maria Gołaszewska w Uniwersytetu Jagiellońskiego, prof. dr hab. Stanisław Jedynak z UMCS w Lublinie, prof. dr hab. Andrzej Nowacki z Warszawy, prof. dr hab. Zbigniew Kuderowicz z Uniwersytetu Białostockiego, prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz z UAM w Poznaniu, prof. dr hab. Seweryn Dziamski z UAM w Poznaniu, prof. dr hab. Janusz Danecki z Uniwersytetu Warszawskiego, prof. dr hab. Stefan Opara z Warszawy, prof. dr hab. Mieczysław Michalik z Warszawy, prof. dr hab. Zbigniew Stachowski z WSP w Rzeszowie, oraz wielu innych przedstawicieli polskich środowisk naukowych. Wiele słów wysokiej oceny dorobku naukowego i dydaktycznego Jubilata wypowiedzieli profesorowie: Józef Lipiec, Józef Bańka, Czesław Banach, Józef Sowa, Leopold Zgoda, Ewa Stawowy. Wśród licznych wypowiedzi znalazł się głos reprezentanta „małej ojczyzny” - mgr Adam Krzanowski, wicekuratot Kuratorium Oświaty w Krośnie, który odczytał adres gratulacyjny.

Na uwagę zasługuje moment wręczenia Jubilatowi księgi pamiątkowej pt. *Człowiek i wartości*, której zawartość tematyczna odzwierciedla etapy i kierunki rozwoju naukowego Profesora. Złożyły się na nią rozprawy z zakresu filozofii, etyki i akasjologii, religioznawstwa, psychologii religii, podejmujące zagadnienia światopoglądowe i dydaktyczne. Autorami rozpraw są m. in.: Andrzej Nowicki, Józef Lipiec, Mirosław Nowaczyk, Halina Promieńska, Włodzimierz Szewczuk, Włodzimierz Pawluczuk, Halina Sekuła-Kwaśniewicz, Czesław Banach, Zygmunt Ruta, Michał Śliwa, Paweł Socha, Janusz Danecki, Irena Trzcieniecka-Schneider, Tadeusz Wiloch, Jan Such. W księdze zostały także pomieszczone rozprawy autorów zagranicznych (USA, Kanada, Meksyk, Niemcy, Austria): Luther H. Martina, Ivana Strenskiego, Davida Wiebe, Sylwii Marcos, Rieka Kuhna.

Miłym przeżyciem intelektualnym dla uczestników spotkania był wykład Jubilata pt. *Dlaczego potrzebujemy filozofii i dlaczego od niej odchodzimy, czyli droga od i do filozofii.* Znalazły się w nim interesujące przemyślenia dotyczące zagadnienia miejsca i roli filozofii w życiu intelektualnym człowieka przy odwołaniu się m. in. do refleksji filozoficznej Władysława Tatarkiewicza, Jean Piageta i Leszka Kołakowskiego. Wzór drogi życiowej Profesora Jana Szmyda wyznaczonej jego pracami świadczy o skuteczności obranej drogi ku filozofii, traktowanej jako „(...) kierunek wysiłku poznawczego człowieka, który wiedzie do filozofii. Jest to najogólniej mówiąc, droga prowadząca od poznania naturalnego, poprzez poznanie naukowe do filozoficznego (...). Na każdym odcinku owej drogi ludzkie poznanie niewątpliwie się bogaci, jednak wcześniejsze odcinki zachowują swoją wartość i niezbędność: same w sobie mogą być dla człowieka wystarczające" - powiedział Jubilat w swoim wystąpieniu.

Znalazły się tam uwagi oceniające sytuację współczesnej filozofii. Mówiąc o „drodze do filozofii", Profesor Jan Szmyd zwrócił m. in. uwagę, że „Z tymi sztucznymi, omyłkowymi i kulturowo spełnionymi filozofiami rozstajemy się pod koniec XX stulecia być może już ostatecznie, albo rozstaniemy się w bliższej lub dalszej przyszłości i czynimy to, lub też uczynimy, nie tylko w przeświadczeniu o ich niezaradności i niewiarygodności, ale nadto - i niestety - w odczuciu ich śmieszności i bezużyteczności" - powiedział Jubilat.

Przedstawiony wykład nabiera szczególnego znaczenia w murach uczelni pedagogicznej w okresie, kiedy pedagogika wkracza z powrotem na drogę ku filozofii, od której odeszła w minionych latach.

[1] *Człowiek i wartości. Księga pamiątkowa poświęcona 35-leciu pracy naukowej i 40-leciu pracy nauczycielskiej Profesora Jana Szmyda.* Red.: Antoni Komendera, Roman Padoł, Michał Śliwa. Kraków 1997.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

RYSZARD PANASIUK
Uniwersytet Łódzki

ROZUM I CZAS

Idea historyzacji absolutu w klasycznej filozofii niemieckiej i jej konsekwencje

Jeśli zgodzimy się, że obecnie już prawie nic nie zostało z idei rozumu, który sam w sobie stanowi oparcie dla swoich roszczeń do poznania rzeczywistości; rozumu, który posiada środki, by rozstrzygać, co jest prawdą, a co fałszem, co zaś dobrem, a co złem - historyk myśli filozoficznej nie może wyrzec się pokusy, by postawić pytanie: jak do tego doszło, jak doszło do zakwestionowania kompetencji rozumu do budowania obrazu świata, w którym mógłby ów rozum odzwierciedlać się i rozpoznawać? To znaczy, historyk pragnąłby objaśnić zarówno drogi prowadzące ku obecnemu stanowi rzeczy, jak też wskazać - w stopniu, w jakim to jest możliwe - na czynniki, które doprowadziły do zakwestioniowania kompetencji rozumu, jeśli idzie o możliwość dotarcia do prawd bezwzględnych i niepodważalnych, zawierających w sobie jednocześnie treści aksjologiczne.

Paradoksem naszych czasów, więcej - naszej cywilizacji jest to, że ta cywilizacja, która wydźwignęła rozum jako swoją naczelną zasadę i dzięki jego użyciu osiągnęła rezultaty nieporównywalne z innymi cywilizacjami w realizacji możliwości opanowania przyrody i konstrukcji urządzeń technicznych, w obszarze refleksji filozoficznej doszła do zakwestionowania jego przecież tak ambitnie sformułowanych na początku roszczeń. Jeżeli dziś w dziełach inżynierów i techników rozum święci tryumfy, to w dziełach filozofów doznaje głębokiego upokorzenia.

Pytanie, które się nasuwa, a które nie może być tu szerzej rozważone, dotyczy kwestii: czy oto w swoim pochodzie przez tworzone przez siebie formy życia i kultury - rozum dokonał autodestrukcji, czy też może, bezlitosny w swojej pracy krytycznej nawet wobec siebie samego, odsłonił przed sobą swoją właściwą naturę? Odpowiedź na to pytanie historyk pozostawia filozofowi.

Sam, jak to już zaznaczyliśmy, podejmuje próbę ukazania przynajmniej pewnych tropów drogi prowadzącej do dzisiejszego stanu, wyrażającego się w wielości pomysłów filozoficznych, mających to wspólne, że odżegnują się

* Jest to poszerzony tekst referatu wygłoszonego na XVII Niemieckim Kongresie Filozofii (Lipsk 23-27 września 1996) w sekcji Die Historisierung des Apriori.

od wszelkich prób, które miałyby cokolwiek wspólnego z dawniejszą metafizyką racjonalistyczną.

Nie mogąc podjąć tematu w całym zakresie, w tym krótkim zagajeniu dyskusji możemy sobie zadać jedynie pytanie: czy klasyczna filozofia niemiecka, filozofia, której twórcy - Kant, Fichte, Schelling, Hegel - wydźwignęli rozum na piedestał najwyższego sędziego wszystkich spraw boskich i ludzkich, ma swój udział w owym procesie, który prowadzący niniejsze kolokwium prof. O. Marquard określił jako Historisierung des Apriori, a co my rozumiemy jako wejście na drogę, na której absolutne uroszczenia rozumu do odkrywania bądź ustanawiania prawd bezwzględnych dotyczących czy to rzeczywistości, czy też porządku aksjologicznego, zostały zakwestionowane?

Ośmielamy się problem ten poddać dyskusji, bowiem w naszym przekonaniu sprawa nie przedstawia się bynajmniej jednoznacznie. Należałoby przede wszystkim w tym wypadku odróżnić intencję od rezultatu. Co się zaś tyczy owej intencji, to śmiemy twierdzić, że idealiści niemieccy, dokonując aktu historyzacji rozumu, nie zamierzali bynajmniej zakwestionować jego mocy i wielkości. Wręcz przeciwnie, pragnęli, właśnie przez zabieg historyzacji, przywrócić mu - zachwiane w wyniku krytyki wielu myślicieli Oświecenia - panowanie nad całością rzeczywistości, włączając w to, rzecz jasna, historię. Dokonali oni śmiałego aktu powrotu do źródeł, to jest do greckiej idei kosmosu jako racjonalnego ładu sprzężonego z porządkiem wartości. Zerwali z dualizmem separującym rzeczywistość bytów skończonego od wiecznego, niezmiennego, bytującego poza czasem absolutu. Znaleźli drogę do zespolenia tego, co wydawało się przypadkowe z tym, co konieczne, a tym samym rozumne.

Konstrukcja metafizyczna, której zbudowanie postulował już przecież Kant, a którą rozwinęli - niezupełnie zgodnie z jego intencjami - śmiałymi rzutami myśli Fichte, Schelling i Hegel, we wszystkich swoich wariantach zmierzała właściwie ku jednemu: włączeniu w obszar oddziaływania rozumu rzeczywistości stającej się w czasie, czyli właśnie historii. Historii odnoszącej się zarówno do przyrody jak ludzkich form życia[1]. Szło przy tym o takie jej włączenie, aby nie była jedynie obiektem zabiegów poznawczych rozumu, ale właściwym obszarem jego manifestowania się. Natura i kultura zostały ujęte w jednolitej, globalnej, dynamicznej wizji. Całość rzeczywistości - co najwyraźniej uobecnia się w systemie Hegla - przenika rozwijający się w niej mocą własnej wewnętrznej logiki, dochodzący w wyniku tego rozwoju do pełni samopoznania i wolności racjonalny absolut.

[1] Por.: I. Kant: *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym.* W: T. Kroński: *Kant.* Warszawa 1966; K. Weiand: *Kants Geschichtsphilosophie.* Köln 11964.

W ten sposób historia, nowoodkryty kontynent myśli zachodnioeuropejskiej, staje się uprzywilejowanym obszarem filozoficznego namysłu. Jako obszar, w którym stający się w czasie rozum uzyskuje samopoznanie, historia podlega logicznemu uporządkowaniu, zostaje wyrwana spod władzy przypadkowości. W niej i za jej pośrednictwem dochodzi do rzeczywistego istnienia sprzężony z rozwijającym się absolutem porządek wartości.

Zbędnym jest przypominać, że w ów dynamiczny schemat rozwoju absolutu włączona jest - jako niezbędny element procesu - aktywność uczestniczących w tym procesie ludzkich indywiduów.

Jeżeli dla racjonalistów XVII wieku rozum, tożsamy z rozumem boskim, zawierał w sobie prawdę o sobie samym i o wykreowanym przezeń świecie jako fakt odwieczny, jako *a priori* wiedzy będącej rzeczywistą od zawsze, tu prawda rozumu o sobie samym odsłaniać się musi stopniowo, jako rezultat rzeczywistości będącej innobytem rozumu, niezbędnym dla tego rozumu dojrzewania.

Uhistorycznione *a priori* stającego się absolutu idealistów niemieckich, ich koncepcja rozumu stwarzającego świat, by się za jego pośrednictwem rozpoznać i utwierdzić w swej prawdzie, stanowi środek, za pomocą którego myśliciele ci dokonywali aktu inkorporacji rzeczywistości w system metafizyczny, w dotychczasowej refleksji filozoficznej traktowanej zazwyczaj jako sytuująca się na zewnątrz w stosunku do absolutnego porządku wartości. Ukazywali w ten sposób znaczenie życia społecznego, różnych jego poziomów, od organizacji wytwarzania dóbr materialnych i polityki poczynając, kończąc zaś na sferze kultury duchowej, jako mających fundamentalne znaczenie dla procesu kształtowania się samowiedzy tworzących je przedmiotów - a tym samym przenikającego wszystkie te sfery absolutnego rozumu. Historyzując a *priori,* włączając absolut w proces stawania się - wypowiadali nowe słowo jeśli idzie o ukazanie mechanizmów kształtowania się wiedzy jako integralnego - przez nich zaś szczególnie wyróżnionego - składnika społeczno-historycznej aktywności ludzkich indywiduów. Podkreślamy to, bowiem rozwijający się w czasie absolut-rozum uzyskiwał przecież samowiedzę za pośrednictwem uczestniczących w tym procesie ludzi. Dzieje ludzkości - co najwyraźniej dostrzegamy u Hegla - to dzieje absolutnego rozumu w wędrówce ku samowiedzy.

Rozum-absolut zstąpił w obszar skończoności i czasu, by uzyskać prawdę o sobie samym. Prawda ta, jego samowiedza jest więc wobec czasu, wobec historii nie **a priori,** ale **a posteriori** właśnie, jest rezultatem doświadczenia historii. W ten sposób historia, obszar egzystencji tego, co skończone, uzyskał metafizyczną sankcję swojego znaczenia dla urzeczywistnienia się absolutnego rozumu, stał się niejako koniecznym jego atrybutem.

Pozostaje w związku z tym pytanie, czy ów proces historyzacji absolutu, włączenia go w żywioł czasu, nie prowadzi do unicestwienia absolutu? Hegel, który tę koncepcję rozwinął, najpełniej nie dostrzega tu zagrożeń. Czas, skończoność, świat zmysłowy - ma dla ukonstytuowania się samowiedzy absolutnego rozumu znaczenie jedynie instrumentalne, bowiem „duch nieuchronnie występuje w czasie i występuje w nim dopóty, dopóki nie **ujmie** swego czystego pojęcia, czyli dopóki nie unicestwi czasu". Mimo bowiem, iż „Czas jest przeznaczeniem i koniecznością ducha”[3], to rzeczywiste jego królestwo jako świadomego siebie rozumu, sytuuje się poza czasem. Tak więc rozum--absolut, który zstąpił w domenę czasu, powrócił z niej nie tylko bez szkody dla siebie, ale jako wzbogacony, bowiem zstąpienie okazało się konieczne dla uzyskania pełni i możliwości świadomego rozkoszowania się sobą.

Tak więc dokonana przez idealistów niemieckich historyzacja absolutu, rozumiana przede wszystkim jako historyzacja procesu rozumianego jako samopoznanie, nie miała w swojej intencji prowadzić ani do relatywizacji rozumnej jego natury, ani też do podważenia jego możliwości uzyskania wiedzy absolutnej. Rozum-absolut, dzięki właśnie swojej wędrówce przez historię, uzyskiwał pełnię władzy nad nią jako rzeczywistością empiryczną oraz wiedzy o niej.

Większość dokonań filozofów niemieckich epoki klasycznej - niezależnie od różnic występujących między poszczególnymi myślicielami - wyraża się, jak sądzimy, w usilnym dążeniu do obrony suwerenności, wielkości i mocy rozumu wobec zagrożeń go dotyczących, jakie pojawiły się w filozoficznej kulturze Zachodu, w związku przede wszystkim z rozwojem nowożytnego przyrodoznawstwa i towarzyszących mu postępów laicyzacji.

Kant dobrze sobie uświadamiał te zagrożenia, jak też nieodwracalny charakter antymetafizycznego trendu tej kultury. Dlatego jego obrona rozumu dokonuje się w ramach założeń przyjętych w ówczesnej myśli filozoficznej. Rozumie on, że restytucja dawnej metafizyki jest niemożliwa, dlatego też broni uprawnień rozumu jako władzy kategorycznie prawodawczej jedynie w obszarze wiedzy o przyrodzie, w odniesieniu do przedmiotów doznań zmysłowych, rozłączając wyraźnie - jako różne - jego funkcje odnoszące się do formułowania praw nauki od funkcji prawodawczych w sferze etyki. Takie ostrożne i umiarkowane rozwiązanie, uwzględniające rezultaty działalności krytycznej sprzężonej z nauką myśli filozoficznej epoki, musiało budzić sprzeciw wszystkich tych, którzy nie chcieli pogodzić się z faktem, że obraz rzeczy- wistości, w której Bóg, człowiek i przyroda stanowią części całości,

[2] G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha.* Warszawa 1965, t. 2, s. 418.

[3] Tamże.

rzeczywistości zespolonej rozumną zasadą, odchodzi bezpowrotnie w przeszłość.

Ewolucja klasycznej filozofii niemieckiej, zainspirowanej wystąpieniem Kanta, tak jak ją obserwujemy poczynając od pomysłów Fichtego, poprzez Schellinga wczesnego okresu, a kończąc na Heglu, wyraża konsekwentne dążenie do stworzenia obrazu rzeczywistości, w którym potencja rozumu, zarówno jeśli idzie o dochodzenie do prawdy, jak dobra i piękna - zostałaby mu przywrócona. W tym sensie całą racjonalistyczną tradycję postkantowską w filozofii niemieckiej należałoby rozpatrywać jako dążenie do przeciwstawienia się procesom prowadzącym do zakwestionowania suwerennych praw rozumu do budowy systematycznych konstrukcji teoretycznych, czyniących zamieszkały przez człowieka świat jego doświadczeń i działań przejawem tożsamego z prawdą i ładem moralnym absolutu.

Konstrukcje tego rodzaju, stanowiące wyraz sprzeciwu wobec zakwestionowania roszczeń rozumu do omnipotencji - w wypadku interesujących nas tu myślicieli - nie stanowiły próby powrotu do tradycyjnej metafizyki po prostu. Wręcz przeciwnie, należy je uważać za wyraz heroicznego wysiłku odnowienia tradycji przez podjęcie dialogu z dominującymi dążnościami współczesności, wyrażały bowiem usiłowane przyswojenia i wbudowania w metafizyczne konstrukcje rezultatów i osiągnięć uzyskanych w tym czasie w sferze życia społecznego jak i nauki.

Historyzacja racjonalnej zasady, która miałaby przenikać całość rzeczywistości, jest tego dobitnym wyrazem. Świat nowożytnej wiedzy już dawno przestał być zamkniętym i ograniczonym w czasie i przestrzeni kosmosem starożytności i średniowiecza. Ten nieustannie zmieniający się wszechświat nowożytnego przyrodoznawstwa, wzbogacony o rodzącą się na poziomie XVIII i XIX wieku naukę o organizmach żywych, stanowić miał zaplecze konstrukcji systemowych filozofów, którzy na nowo próbowali przywrócić w nim zagubioną przez owe przyrodoznawstwo jedność i przenikający tę jedność sens.

Historia jest jednakowoż zdradliwa i nie daje się łatwo wtłoczyć w prokrustowe łoże metafizyki. Żywioł jej - czas - nie jest medium, w którym absolut może się zanurzyć bez obawy, że zostanie przez czas pochłonięty. Darmo Schelling próbuje przedstawić proces historyczny jako proces postępującego objawienia absolutu; musi przecież przyjąć w przyszłości spełnienie się czasu, a więc ustanie historii[4]. Dla wielu już wówczas, a tym bardziej później, teza ta nie wydawała się oczywista.

To, że owe wielkie systemy rozwijającego się w czasie i ostatecznie nad czasem tryumfującego racjonalnego absolutu były ostatnim akordem dziejów

[4] Por.: F. W. J. Schelling: *System idealizmu transcendentalnego.* Warszawa 1979, s. 336-338.

metafizyki w świecie zachodnim - trzeba przyznać, metafizyki w wielkim stylu - najlepiej świadczy chyba fakt braku kontynuacji programu racjonalistycznej filozofii niemieckiej wyrosłej z transcendentalizmu. Wiadomo przecież, że u jednego z współtwórców tej filozofii, Schellinga, już w roku 1804 pojawiły się wątpliwości co do słuszności wcześniej obranej drogi[5], zaś całkowicie z niej zszedł w 1809 roku[6]. Ale dopiero uczniowie Hegla poważyli się zaatakować od podstaw wzniesioną przezeń na chwałę rozumu metafizyczną budowlę.

Śledząc kierunki krytyki idealizmu absolutnego dokonanej przez D. F. Straussa, Feuerbacha, B. Bubera, czy wreszcie Marksa, możemy odnieść wrażenie, że starali się oni przede wszystkim o to, by być bardziej konsekwentnymi od swojego mistrza, że odrzucili obecny w jego dziele kompromis między absolutem a czasem, że wskazując, iż fundament wielkiej konstrukcji wspierał się na sofizmacie, tj. przekonaniu, iż nieskończony rozum-logos może wcielić się w konkretne indywiduum i tym samym strawić czas, otwierali jedynie perspektywę dla myśli, która byłaby zgodna z duchem nowoczesności[7].

Czas nie może być zatrzymany, historia zarówno przyrody jak i człowieka otwiera się na perspektywę nieskończoną, w której może dokonywać się samopoznanie, ale jedynie tego rozumu, który jest wspólnym wszystkim ludziom, a którego rozum absolutny był jedynie hipostazą.

Tak więc próba historyzacji racjonalnego *a priori* musiała skończyć się klęską, może nie dlatego, że przy budowie owej hybrydycznej konstrukcji zespalającej bezczasowe trwanie z czasem naruszono zasady logiki, ale dlatego przede wszystkim, że przeciwstawiała się duchowi czasu. Kultura duchowa Zachodu stawała się coraz mniej łaskawa dla wielkich budowli metafizycznych, na miejscu próbującego uporać się ze zmiennością rzeczywistości absolutu pojawia się rozum skończony. Rozum ten -co jest godne podkreślenia - przejmuje wiele z właściwości przypisywanych przez idealistów niemieckich racjonalnemu absolutowi. Idzie przede wszystkim o zachowanie historyczno-dynamicznego ujęcia procesu poznania, jak też kreowania obiektywnego porządku społecznej formy życia ludzi, wraz z wpisywaniem w ten porządek treścii aksjologicznych. Rozum ten jednakże, uzależniony od konstytucji psychofizycznej jego nosicieli, ich potrzeb i interesów, a więc rozum zdolny także do samoułud i racjonalizacji nierozumnych popędów i działań jednostek, wyzbył się z konieczności zakorzenionych

[5] Por *Philosophie und Religion. Schellings Werke.* München 1958, Hauptband 4.

[6] Por.: F. W. J. Schelling: *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi.* Kraków 1990.

[7] Por.: L. Feuerbach: *Przyczynek do krytyki filozofii Hegla.* Wybór pism. Warszawa 1988, t. 2, s. 370 i n.; R. Panasiuk: *Filozofia i państwo.* Warszawa 1967.

w tradycji mitologiczno-religijnej metafizycznych mocy. Stał się rozumem świeckim, zorientowanym przede wszystkim na wartości instrumentalne, przestał przejawiać zainteresowanie dla metafizycznych budowli, które miały nie tylko przyczyniać się do rozumienia rzeczywistości, ale także do jej sakralizacji.

Rozum skończony, całkowicie zanurzony w historii, pozostał jedynym dla siebie prawodawcą, bez możliwości odwołania się do racji wobec niego zewnętrznych. Tak więc można powiedzieć, że droga, którą szli niemieccy filozofowie, pragnący *a priori* wzbogacić racjonalny absolut poprzez uhistorycznienie tegoż *a priori*, była jedną z dróg prowadzących do zakwestionowania racjonalnej esencji bytu i wykreowania różnych form filozoficznego myślenia, opisujących perypetie rozumu skończonego.

Stwierdzając powyższe, pragniemy jeszcze raz podkreślić, iż w naszym przekonaniu to nie idealiści niemieccy okresu klasycznego ponoszą, by się tak wyrazić, historyczną winę za destrukcję metafizyki w kulturze zachodniej, tym bardziej nie mogą być odpowiedzialni za dalsze tego faktu następstwa. Był to, jak już zasygnalizowaliśmy, rezultat globalnego procesu ewolucji duchowej, w której rosnącej mocy rozumu instrumentalnego towarzyszyło nieodłącznie zanikanie jego zdolności zarówno obcowania z transcendencją, jak i kreowania ładu moralnego w świecie.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

ADAM DROZDEK
Duquesne University, USA

MIĘDZY WIARĄ A WIEDZĄ:
LOCKE O NIESKOŃCZONOŚCI

W liście do czytelnika *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* Locke powiada, że pewnego razu, prowadząc dyskusję ze swymi przyjaciółmi, uświadomił sobie, że winna ona być poprzedzona rozważeniem zasięgu i kompetencji rozumu w dyskutowanej kwestii. Jeden z jej uczestników, James Tyrell, odnotował na marginesie swojego egzemplarza *Rozważań*, że dyskusja dotyczyła „zasad moralności i religii objawionej”[1]. Uwaga ta świadczy o podstawowej kwestii trapiącej Locke'a, mianowicie kwestii wiary. Przez całe życie była to dla niego sprawa podstawowa, i wszystkie jego pisma nabierają właściwego znaczenia, jeśli rozważa się je w świetle jego zainteresowań problemami religii i uzasadnienia wiary chrześcijańskiej. Tego rodzaju zainteresowania nie były czymś nowym, jednak Locke chciał dać wierze na tyle mocną podbudowę empiryczną, na ile było to możliwe. Ten empiryzm był zapewne motywowany jego studiami medycznymi i związanym z tym zainteresowaniem medyczno-metodologicznymi dziełami Thomasa Sydenhama[2]. W każdym razie był on przeciwny racjonalistycznemu uzasadnieniu wiary, jak to czynił przede wszystkim Kartezjusz.

W szkicu do *Rozważań* Locke wymienia dwa zarzuty kierowane pod adresem jego empiryzmu. Pierwszym jest kwestia idei wrodzonych, drugim stwierdzenie, że posiadamy „pozytywną ideę nieskończoności, która to idea w żaden sposób nie może pochodzić od zmysłów, a zatem posiadamy idee, które nie wywodzą się ze zmysłów”[3]. Dlatego też, jak zauważył G. Rogers, kwestia nieskończoności jest testem programu Locke'a[4].

[1] Według przypisu A. C. Frasera do dzieła J. Locke'a: *An essay concerning human understanding.* Oxford 1890 [przedruk: New York: Dover 1959], t. 1, s. 9.

[2] Sprawa wpływu Sydenhama na Locke'a jest szeroko omawiana w książce F. Duchesneau: *L'empirism de Locke.* The Hague 1973. Cytując Romanellego powiada on, że tak, jak Sydenham widzi siebie jako historyka naturalnego choroby, tak Locke próbuje być w *Rozważaniach* naturalnym historykiem wiedzy (s. 136). Locke uważał, że w *Rozważaniach* „nie tylko opisał zdrową jednostkę, lecz również patologię [jednostki] chorej: choroby i dolegliwości z obserwacjami dotyczącymi ich symptomów i możliwych przyczyn oraz terapii, którą trzeba przepisać” (N. Wood: *The politics of Locke's philosophy.* Berkeley 1983, s. 110).

[3] J. Locke: *Drafts for the 'Essay concerning human understanding'.* Oxford 1990, t. 1, s. 78.

[4] G. A. J. Rogers: *Innate ideas and the infinite: the case of Locke and Descartes.* "The Locke News-letter", nr 26/1995, s. 62.

I

Locke najpierw rozważa kwestię nieskończoności w związku z ideą bezmiaru *(immensity)*. Otóż idea ta powstaje w wyniku „mocy powtarzania lub podwajania posiadanej przez nas dowolnej idei dowolnej odległości", dowolną ilość razy, „bez możliwości zatrzymania się" (2. 13. 4) - lecz owo „bez możliwości zatrzymania się" już zakłada istnienie nieskończoności aktualnej. Ponieważ odległość jest prostym modusem *(mode)* idei przestrzeni, nieskończoność musi być aspektem idei przestrzeni, jeśli rzeczywiście umysł jest w stanie podwajać daną odległość dowolną ilość razy, w nieskończoność[5]. Przestrzeń Locke'a jest zatem przestrzenią nieskończoną, co jest atrybutem przestrzeni nie wywiedzionym z poznania zmysłowego, a więc atrybutem apriorycznym. Umysł nie byłby bowiem w stanie dowolnie, zatem w nieskończoność, pomnażać daną odległość i dodawać jedną do drugiej „w tym samym kierunku" (2. 13. 6), jeśli nie byłoby ontologicznej podstawy tej możliwości, mianowicie nieskończonej przestrzeni. Gdyby przestrzeń była skończona, to umysł doszedłby w tym procesie pomnażania do granic, których przekroczyć nie można, gdyż odległość przekraczająca rozmiar przestrzeni nie byłaby wcale odległością, a zatem umysł napotkałby granice swej mocy pomnażania[6]. Ponieważ idea przestrzeni pochodzi ze zmysłu wzroku i dotyku (2. 13. 2), to owa nieskończoność zostaje do niej niejako dodana w procesie kształtowania tej idei, gdyż żadną miarą nie można wyprowadzić nieskończoności ze skończonych danych zmysłowych.

Locke zdaje sobie nie uświadamiać tego naddatku nieempirycznego pochodzenia, dlatego też uważa nieskończoność przestrzeni za rzecz oczywistą, gdy np. wspomina „pustkę nieskończonej przestrzeni" (2. 12. 10), czy też życzyłby sobie spotkania z kimś, kto by chciał narzucić przestrzeni jakieś ograniczenia (2. 13. 21). Dla Locke'a jest jasne, że albo przestrzeń jest nieskończona, albo wypełniają ją ciała. Nieskończoność ciała jest wykluczona - z jego nieskończonością, mówi Locke, Jak sądzę nikt się nie zgodzi" - a więc, gdyby „Bóg umieścił kogoś na krawędzi czegoś cielesnego, to czyż nie byłby on w stanie wyciągnąć ręki? " (2. 13. 21). Gdy więc Locke powiada, że umysł „nie znajduje niczego, co przeszkodziłoby mu w postępie ku „nieskończonemu rozszerzaniu" przestrzeni (2. 15. 2), to czyni on założenie, które ma wynikać z jego empirystycznych przesłanek. Skąd bowiem wiadomo, że umysł nie napotka przeszkody w dodawaniu do siebie odcinków, jeśli nieskończoność

[5] Podobnie nieskończoność przestrzeni założona jest przez Kanta w formach zmysłowości, zanim jeszcze przystąpił do omawiania antynomii, szczególnie pierwszej, dotyczącej nieskończoności świata w czasie i przestrzeni.

[6] Por. argumenty J. Hintikki wymierzone przeciwko Arystotelesowi: *Time and necessity.* Oxford 1973, s. 119-122, oraz mój artykuł: *Aristotle's razor.* "Dialogos" 1997, w druku.

przestrzeni nie zostanie z góry założona? Gdy powiada przy tym, że ów proces pomnażania przestrzeni nie napotyka końca, gdyż w przeciwnym razie „ograniczyłoby się Boga do granic materii", to czyż nie zakłada on z góry, że Bóg jest nieskończony? Locke powiada, że umysł „nie znajduje nigdzie żadnego ograniczenia" w idei przestrzeni, tak więc „musi w sposób konieczny wywnioskować", że idea ta jest rzeczywiście nieskończona (2. 17. 4). Czy skończona ilość obserwacji skończonego umysłu rzeczywiście musi *z koniecznością* prowadzić do idei nieskończonej przestrzeni? Indukcja nie wiedzie do konieczności, jak to potem szeroko dyskutował Hume, nieskończoność przestrzeni musi być założona, zanim umysł wyprowadzi taki wniosek.

Podobnie jak z ideą przestrzeni i bezmiaru, mają się rzeczy z ideą czasu i wieczności. Otóż refleksja nad zmianą i następstwem idei w umyśle prowadzi do idei następstwa i do idei trwania jako odległości miedzy dwiema ideami w ciągu idej (2. 14. 2). Miarą trwania jest czas (2. 14. 17). Przez dodawanie w myśli odcinków czasu („długości trwania"), „tak często, jak nam się podoba", dochodzimy do idei wieczności, gdyż ów proces dodawania „możemy kontynuować bez ograniczeń i postępować *in infinitum"* (2. 14. 27). Czas, czy raczej trwanie, podobnie jak przestrzeń, jest pojemnikiem ciał, „w którym tak naprawdę nic nie trwa ani nie istnieje" (2. 14. 31). I podobnie jak w wypadku przestrzeni, nieskończoność czasu musi być z góry założona, aby zagwarantować wieczność trwania. Jeśli bowiem trwanie nie jest nieskończone, to ów proces dodawania odcinków czasu w końcu natrafiłby na granicę, poza którą trwanie by się skończyło. Możliwość dodawania odcinków czasu nie wystarczy więc, by została wygenerowana wieczność. Wieczność od początku musi być „bez ograniczeń". Jest to szczególnie ważne, gdy dotykamy kwestii eschatologicznych, gdyż możliwość dodawania odcinków czasu nie gwarantuje nieśmiertelności, a więc „przyszłego wiecznego trwania naszych dusz", a już zupełnie nie prowadzi do „wieczności nieskończonego Bytu, który musiał w sposób konieczny zawsze istnieć" (2. 14. 31). Jak to bowiem możliwe, by dodawanie odcinków czasu prowadziło do konieczności nieskończonego istnienia nieskończonego Boga? Czyż powiedzenie, że „każdy przyzna, iż Bóg wypełnia wieczność" (2. 15. 3), można uznać za wystarczający argument na rzecz boskiej nieskończoności?

Pojęcie wieczności powoduje dodatkowy problem. Otóż wieczność jest złożeniem nieskończonej przeszłości i nieskończonej przyszłości. Czy można więc wysnuć oczywisty wniosek, że wieczność jest nieskończona? Z jednej strony Locke powiada, że wieczność - jako złożenie nieskończoności *a parte ante* oraz *a parte post* - jest nieskończonym trwaniem (2. 17. 10). Z drugiej jednak strony takie złożenie dwóch nieskończoności nie jest niczym innym, jak dodaniem jednej nieskończoności do drugiej, a to już jest dla Locke'a nie do przyjęcia, gdyż „dodanie dwóch nieskończoności", a zatem „uczynienie

jednej nieskończoności nieskończenie większej od drugiej" jest „absurdem nazbyt wielkim, by go obalać" (2. 17. 20). Można jednak bronić Locke'a, zważywszy, że absurdalność ta jest wynikiem założenia, iż „ktoś ma pozytywną ideę nieskończoności". Jednak nieskończoność przeszłości, nieskończoność *a parte ante*, „nieskończoność trwania bez początku jest tylko negatywną ideą" (2. 17. 14). Można więc bez zastrzeżeń powiedzieć, że dodawanie nieskończoności nie jest absurdalne, jeśli nie pretendujemy do posiadania pozytywnej idei wyniku tego dodawania. Locke zdaje się uważać, że ponieważ nieskończoność jest ideą negatywną, to operacje na niej dadzą w wyniku również negatywną ideę, czy jest to jednak prawda w przypadku dodawania wielkości nieskończenie małej i wielkości nieskończenie dużej? Czyż nie można by w jego wyniku oczekiwać wielkości zerowej, tj. skończonej, a zatem dobrze określonej?

Nieskończoność czasu i przestrzeni jest niejawnym założeniem filozofii Locke'a; są one „nieskończonymi oceanami wieczności i bezmiaru", pozwalającymi na określenie „pozycji *skończonych* realnych bytów". Dane miejsce i czas są zatem „określonymi porcjami owych nieskończoności przepaści przestrzeni i trwania" (2. 15. 5-6). Założenie nieskończoności czasu i przestrzeni pozwala więc na poradzenie sobie ze skończonymi bytami, nieskończoność zatem poprzedza skończoność, co jest zasadniczą tezą Kartezjusza[7].

Zdaniem Locke'a, pojęcie nieskończoności staje się jasne dzięki pojęciu liczby. Rozpoczynając od jedynki, można dzięki operacji dodawania skonstruować każdą liczbę. „Najjaśniejszą i najwyraźniejszą ideę nieskończoności" otrzymujemy dzięki „dodawaniu bez końca, lub dodawalności... liczb, tak oczywistej dla umysłu" (2. 16. 8). Tu również nieskończoność jest z góry założona w operacji dodawania i Locke uznaje, że owa nieskończoność dodawnia jest rzeczą oczywistą dla umysłu.

Interesujące jest, że choć owo „dodawanie bez końca" jest dla Locke'a kluczem do pojęcia nieskończoności, to gwarantuje ona zarazem, iż jesteśmy w stanie dojść do pozytywnego jej pojęcia[8]. Znaczyłoby to bowiem, że możemy wygenerować nieskończoną liczbę, „nie ma jednak niczego bardziej oczywistego, aniżeli absurdalność aktualnej idei nieskończonej liczby" (2. 17. 8)[9]. Ponieważ zaś dla każdej liczby naturalnej istnieje liczba od niej

[7] Tezę tę podał Kartezjusz w trzeciej *Medytacji*. Zob. też mój artykuł: *Descartes: mathematics and sacredness od infinity.* "Laval theologique at philosophique", nr. 52/1996, 1, s. 167-178.

[8] W tym nacisku położonym na proces generowania liczb naturalnych Locke jest prekursorem intuicjonizmu, na co zwraca uwagę E. E. Dawson: *Locke on number and infinity.* "Philosophical Quarterly", nr 9/1959, s. 302-308.

[9] Stwierdzenie D. J. 0'Connora, że „Locke'owi nie udało się podać prawidłowej definicji... liczby nieskończonej", jest nieporozumieniem, gdyż Locke wcale nie próbował jej podać, z góry uważając nieskończoną liczbę za absurdalną ((D. J. O'Connor *John Locke.* London 1952, s. 55).

większa, to oczywiste jest, że proces dodawnia prowadzić będzie od jednej liczby skończonej do drugiej liczby skończonej. Dopiero Cantor pokazał, że idea nieskończonej liczby wcale nie jest absurdalna. Gdyby więc Locke uznał, ze możliwe jest dokonanie nieskończonej (przeliczalnej) liczby operacji dodawnia, to co prawda każda tak wygenerowana liczba byłaby skończona, ale nie byłaby skończona ilość tych liczb. Z istnieniem zbiorów nieskończonych Locke mógłby się zgodzić, powiada bowiem np., że *continua* czasu i przestrzeni złożone są z *continuów* czasu i przestrzeni, te zaś z kolei z *continuów* czasu i przestrzeni - i tak dalej w nieskończoność. Gdy więc Locke mówi, że w celu „zniszczenia pozytywnej idei nieskończoności" wystarczy zapytać, „czy można do niej coś dodać, czy nie" (2. 17. 13 i 17), to oczywiście można odpowiedzieć, że tak. Locke bowiem uznaje, że po takim dodaniu nieskończoność byłaby nieco większa niż przed dodaniem, a więc nie byłaby nieskończonością. Stwierdzenie takie można by uznać za lapsus w epoce rozwoju rachunku nieskończonościowego i intensywnej analizy szeregów nieskończonych; jednak Locke'owi chodziło o to, że dodawanie jest w stanie doprowadzić co najwyżej do negatywnej, nigdy pozytywnej idei nieskończoności. Posiadanie takiej idei oznaczałoby, że umysł wygenerował np. nieskończoną przestrzeń w nieskończonym procesie dodawania odcinków. Umysł jest jednak skończony, nie jest więc w stanie tego dokonać.

Nieskończoność jest zatem dla Locke'a ideą negatywną: wiadomo, że nie jest ona czymś, co jest skończone, ale nie bardzo wiadomo, czym właściwie jest. To tak, jak gdyby powiedzieć, że wiemy, czym jest czerwień, lecz nie mamy pozytywnej idei innych barw, zatem o danym przedmiocie możemy powiedzieć, że jest czerwony, albo nie-czerwony, ale czym jest owa nie-czerwień, to nie bardzo wiadomo. Nieskończoność jest więc faktem, ale faktem tajemniczym, niedostępnym poznaniu rozumowemu. Jak widzieliśmy, Locke musi uznać, że czas i przestrzeń są nieskończone, by mieć prawo do powiedzenia, że umysł jest w stanie bez ograniczeń kontynuować operację dodawania chwil lub odcinków, lecz nie może ponadto powiedzieć nic pozytywnego o nieskończoności, jest ona jasna, jeśli „rozważymy w niej tylko negację końca", lecz jest „niezrozumiała i pogmatwana", gdy próbujemy uformować w umyśle ideę nieskończonego czasu i przestrzeni (2. 17. 8), i nie jesteśmy w stanie takiej negatywnej idei pojąć, „gdyż jest ona za duża dla skończonej i wąskiej zdolności" umysłu (2. 17. 15). Tak więc czas i przestrzeń są nieskończone, lecz ta nieskończoność jest poza zasięgiem rozumienia. Podobnie o Bogu można powiedzieć, że jest „niepojmowalnie nieskończony" (2.17.1), ponieważ nigdy nie potrafimy tej nieskończoności pojąć.

Trwanie i przestrzeń zawierają jeszcze jeden problem. Są to, co prawda, idee proste, jednakże „idee, jakie o nich posiadamy, nie są pozbawione elementu złożoności: do natury obu należy to, że są złożone z części" (2.15.9),

czego powodem jest fakt, że np. ciągłości nie da się oddzielić od czystej przestrzeni (2. 13. 13). Jak u Arystotelesa, przestrzeń i trwanie są u Locke'a *continuami*, których elementami są także *continua*, a nie dyskretne elementy na kształt punktów. Nieskończoność jest już zatem wbudowana w owe dwa pojęcia. Przestrzeń można w pełni pojąć wówczas, gdy się sobie uświadomi, iż każdy odcinek jest *continuum* i jako taki może być dzielony w nieskończoność. Pojęcie nieskończoności poprzedza zatem prostą, aczkolwiek złożoną ideę przestrzeni[10].

Innym przykładem użycia założenia nieskończoności są rozważania Locke'a dotyczące figur geometrycznych. Figury są wynikiem modyfikacji idei przestrzeni przez ograniczanie jej odpowiednimi liniami. Locke powiada, że idea figury „dostarcza umysłowi nieskończonej różnorodności", gdyż oprócz istniejących już figur, umysł ma do dyspozycji ich możliwy zasób *(stock')*, który jest „doskonale niewyczerpywalny", a więc umysł „nie jest w stanie mnożyć figury w nieskończoność" (2.13.5). Tak więc, ponieważ zakłada się, że ów zasób figur jest „doskonale niewyczerpywalny", a więc nieskończony, to umysł nie ma kłopotu z mnożeniem ich w nieskończoność. Nieskończona ilość figur jest tu założona na samym początku.

II

Nieskończoność, jak widzieliśmy, jest żałożona przy rozważaniach dotyczących czasu i przestrzeni. Założenie to jednak nie musi oznaczać niebezpiecznego pęknięcia w systemie Locke'a. Warto się tu na chwilę zatrzymać i zastanowić nad rolą hipotez u Locke'a.

Otóż mówi się np., że Locke był „przez całe swoje życie atomistą i że uznawał prawdziwość i naukową użyteczność... filozofii korpuskularnej"[11]. Jakże empirysta może się na to zgodzić, skoro umysł nie jest zapisaną tablicą, a pojęcie atomu nie może wszak pochodzić z poznania zmysłowego? Choć więc „nie posiadamy zmysłów wystarczająco przenikliwych, by ujrzeć maleńkie cząstki ciał... [i] musimy przystać na fakt nieznajomości ich właściwości i sposobów działania" (4. 3. 25), to z drugiej strony, zdaniem Locke'a,

[10] A. Klemmt ma rację mówiąc, że „czas i przestrzeń są *continuami*, których nie jesteśmy w stanie złożyć czy skonstruować z nieciągłych elementów", i nie można ich pojąć „w ich pierwotnej naturze" poprzez operacje dzielenia i dodawania, co nie prowadzi do wniosku, iż czas i przestrzeń są warunkami tych operacji (A. Klemmt: John Locke: *Theoretische Philosophie.* Meisenheim 1967, s. 236). Dodawanie i dzielenie jest pierwotnie określone dla liczb i w gruncie rzeczy dopiero poprzez liczby mamy, zdaniem Locke'a, pewne wyobrażenie o przestrzeni i trwaniu, gdyż dzięki liczbom jesteśmy w stanie mówić o odległości i czasie.

[11] M. Mandelbaum: *Philosophy, science, and sense perception.* Baltimore 1964, s. 14. Zob. też L. Laudan: *The nature and source of Locke's views on hypotheses.* "Journal of the History of Ideas", nr 28/1967, s. 211-223.

np. ciepło i zimno nie są „niczym innym jak zwiększeniem lub zmniejszeniem ruchu maleńkich cząstek naszych ciał, spowodowanym korpuskułami jakiegoś innego ciała" (2. 8. 21). Rzecz polega na tym, że Locke nie odrzucał roli hipotez w nauce i poza nauką; przyznaje, że oprócz zdań dotyczących zjawisk empirycznych, istnieją zdania dotyczące „rzeczy, które pozostając poza zasięgiem naszych zmysłów, nie mogą posiadać ich świadectwa" (4. 16. 5). Te ostatnie z kolei dotyczą bytów duchowych oraz „sposobu działania w większości dzieł natury, gdy to widzimy postrzegalne skutki, lecz ich przyczyny są nieznane i nie postrzegamy dróg i sposobów, w jaki powstają" (4.16.12). Przyjmowanie hipotez jest rzeczą naturalną i pożądaną, gdyż prowadzić one mogą do nowych odkryć (4.12.13). Tak więc z powodu ograniczoności naszych zmysłów i umysłu niezbędne jest odwoływanie się do hipotez, które pozwalają na wyjaśnianie zaobserwowanych zjawisk. Zdaniem Locke'a, „hipoteza korpuskularna" pozwala „iść najdalej w rozumowym wyjaśnieniu przymiotów ciał; i obawiam się - powiada Locke - że słabość rozumienia ludzkiego nie potrafi zastąpić jej inną" (4.3.16). Bardziej ogólnie, poza nominalną istotą różnych substancji, istnieje istota rzeczywista, „której istnienie dopuszczamy nie wchodząc jednak dokładnie, czym ona jest" (3.6.6)[12].

Otóż w podobnym duchu można by powiedzieć, iż nieskończoność jest założeniem rozważań Locke'a dotyczących przestrzeni i trwania, które to rozważania doprowadzają do wydobycia idei nieskończoności. Nieskończoność przestrzeni jest więc na początku założona jako prawdopodobna hipoteza, pozwalająca zarazem dojść do prawdziwego poznania. Zasadność idei nieskończoności jest potem rozpoznana w analizie „prostej" idei przestrzeni, lecz i tak wiedzy pozytywnej o niej nie uzyskujemy, gdyż nieskończoność w sposób oczywisty przekracza granice zmysłowości. Jak atomy są więc uznane za elementy wyjaśniające zjawiska przyrody, choć wiedzy pozytywnej o nich nie mamy, tak i nieskończoność stanowi fundament rzeczywistości, choć tej nieskończoności nie znamy, lecz bez jej uznania nie tylko nie bylibyśmy w stanie wyjaśnić tej rzeczywistości, ale nawet nie potrafimy uzyskać właściwego obrazu naszego aparatu poznawczego.

III

Rozważania dotyczące nieskończoności są potrzebne Locke'owi by pokazać, że - jak powyżej zaznaczyliśmy - empiryzm może sobie poradzić z tym problemem, a także po to, by służyć, często w sposób niejawny, w jego rozważaniach teologicznych. Podstawową kwestią teologiczną jest naturalnie

[12] Uznanie atomizmu świadczy zdaniem Duchesneau, że Locke „w sposób niejawny zakłada metafizykę rozumu naturalnego jako fundamentu swej empirystycznej analizy elementów poznania" (F. Duchesneau, op. cit., s. 250).

problem istnienia Boga. Zdaniem Locke'a, istnienia tego można dowieść bez odwoływania się do objawienia. Pierwszą przesłanką jest fakt własnego istnienia. W duchu kartezjańskim Locke powiada, iż „nie pozostawia wątpliwości fakt, że człowiek posiada jasną ideę własnego istnienia" i że każdy człowiek „jest czymś aktualnie istniejącym" (4. 10. 2). Świadomość własnej jaźni jest świadomością własnego istnienia, tak więc Locke śmiało mógłby powtórzyć „myślę, więc jestem"[13]. Kartezjusz jednak uznaje, że istnieje wiedza wrodzona, przede wszystkim wiedza dotycząca istnienia nieskończonego i doskonałego Boga, i że wiedza ta właśnie jest dowodem na jego istnienie. Locke chce jednak przeprowadzić dowód wychodząc od wiedzy obserwacyjnej, intuicji samego siebie i rozumowania racjonalnego. Od razu narusza jednak ten porządek, przyjmując założenie, które co prawda można uznać za intuicyjnie jasne, ale na pewno nie wywodzące się z poznania empirycznego. Powiada mianowicie, że „nic nie jest w stanie wyprodukować jakiegokolwiek bytu rzeczywistego w takim samym stopniu, jak nic nie może być równe dwóm kontom prostym" (4.10.3). Jest to więc w gruncie rzeczy powołanie się na zasadę przyczynowości, co jest tu nieuprawnione, zważywszy na fakt, że zdaniem Locke'a idea przyczyny pochodzi z obserwacji zmian. Obserwacja taka może doprowadzić co najwyżej do obserwacji regularności następstwa w czasie, a nie do koniecznej zasady przyczynowości[14], co później, jak wiadomo, było bardzo mocno podkreślane przez Hume'a.

Z istnienia przynajmniej jednego bytu, mianowicie *ego*[15], i z niemożności wyprodukowania bytu przez niebyt, Locke konkluduje, że „od wieczności coś istniało" - w przeciwnym razie owo coś miałoby początek i wywodziłoby się z nicości (4.10.3)[16]. Po pierwsze jednak, zasada o niewyprodukowaniu czegoś z niczego jest, co prawda, zasadą, którą potwierdzają dane empiryczne, lecz jej konieczność nie zasadza się na empirii. Konkluzja Locke'a nie jest zatem wnioskiem czysto empirycznym. Po drugie, wydaje się, że do przyjęcia jest również założenie istnienia nieskończonego łańcucha przyczynowo-skutkowego, a zatem nie jest zainicjowany przez żaden byt. Każdy ele-

[13] Zgadza się on na pewno z Augustyńskim „wątpię, więc jestem", gdy pisze, iż istnieje w nas „coś, co myśli; sam fakt wątpienia co do tego, co to jest potwierdza fakt istnienia tego czegoś" (4. 3. 6).

[14] W pierwszym liście do Stillingfleeta Locke mówi o „idei początku będącej w sposób konieczny połączonej z ideą pewnej operacji", a tej z kolei z pewną przyczyną *(Works.* London 1823 [reprint, Darmstadt 1963], t. 4, s. 135).

James Gibson dobitnie stwierdza, że „to na tej jedynej bezpośredniej pewności istnienia Locke opiera swój dowód na istnienie Boga" (J. Gibson: *Locke's theory of knowledge and its historical relations.* Cambridge 1968, s. 172).

[16] Prawdą jest, jak zaobserwował J. Mackie, że ze stwierdzenia, iż nie było takiej chwili, w której by coś nie istniało, wcale nie wynika, że coś musi wiecznie istnieć, jak zda je się sugerować Locke (4. 10. 8), lecz wbrew Mackie'mu, na tej implikacji nie zasadza się dowód Locke'a na istnienie Boga (J. L. Mackie: *Problems from Locke.* Oxford 1976, s. 208-209).

menttego ciągu posiadałby skończoną moc wystarczającą do wygenerowania następnego jego elementu, aż do teraźniejszości. Empiryzm Locke'a jest niewystarczający na odrzucenie takiego przypuszczenia. Uznanie go za nieoczywiste wymagałoby intuicyjnej znajomości nieskończoności (wieczności), co wszak empiryzm odrzuca: nieskończoność jest negatywną ideą, pozytywna wiedza o niej jest więc wykluczona.

Locke powiada, że „ów wieczny Byt musi być również najpotężniejszy" (4.10.4). Czyli Byt ten, aczkolwiek wieczny, zatem nieskończony co do trwania, nie musi posiadać nieskończonej mocy. Stwierdzenie to ma pozwolić, jak się zdaje, na uniknięcie politeizmu: ów wieczny Byt jest potężniejszy, aniżeli jakikolwiek istniejący byt. Rozważania Locke'a pozwalają mu jednak tylko powiedzieć, że ów Byt jest potężniejszy, aniżeli jakikolwiek element stworzenia; w ten sposób jednak nie wykluczyłby on możliwości istnienia innych wiecznych bytów równej mocy, być może nie partycypujących w procesie stworzenia. Gdy zatem Locke opisuje pojęcie Boga, „niepojmowalnego Bytu Najwyższego", jako wynik pomnożenia w nieskończoność naszych własnych przymiotów (2. 23. 33-36), to nie musi to znaczyć, ze ów Byt Najwyższy jest tym samym, co Stwórca materialnej wszechrzeczy. Znów empiryzm jest tu niewystarczający i odwołanie się do objawienia jest nieuniknione.

Interesujące jest, że w innych miejscach Locke nie ogranicza Boskiej nieskończoności tylko do trwania. Uważa on nawet, że nieskończoność Boga - tj. Bytu o „nieskończonej mocy, dobroci i mądrości" - jest konieczna do tego, by etyka stała się jednąz„nauk, które można dowieść" (4. 3. 18). Podobnie jak w przypadku nieskończoności trwania i przestrzeni, nieskończoność przymiotów Boskich można otrzymać drogą pomnażania naszych własnych przymiotów. Jednakże w tym miejscu trudno by się zadowolić nieskończonością potencjalną, gdyż Bóg istnieje aktualnie, a więc jego przymioty są również aktualnie nieskończone. Tę nieskończoność trzeba założyć, jeśli się pragnie mówić o możliwości nieskończonego pomnażania skończonych przymiotów, jako drogi do uzyskania idei przymiotów nieskończonych: pomnażanie np. mocy nie prowadziłoby do wykształcenia pojęcia nieskończonej mocy Boskiej. Pojęcie to będzie coraz bardziej adekwatne względem rzeczywistego przymiotu Boskiego, jeśli uzna się z góry, że ów przymiot jest nieskończony.

Wydaje się zatem, że empiryzm i poznanie rozumowe są niewystarczające przy dowodzeniu istnienia Boga. Jeśli tak, to pewności wiary w owo istnienie trzeba szukać gdzie indziej, co prowadzi nas do rozważenia kwestii stosunku wiary i rozumu.

IV

Jeśli idzie o stosunek wiary do rozumu, to, zdaniem Locke'a, istnieją trzy możliwości, mianowicie: wiara może być zgodna z rozumem, ponad rozumem, lub przeciwna rozumowi (4. 17. 23). Zgodne z rozumem są stwierdzenia wywiedzione za pomocą „dedukcji naturalnej" i refleksji z poznania zmysłowego. Elementy wiary zgodnej z rozumem nie są specyficzne dla wiary i mogą być zredukowane do poznania rozumowego. Gdy jednak nie można wyprowadzić pewnych stwierdzeń z poznania zmysłowego, mamy do czynienia ze stwierdzeniami ponad rozumem. Nie powinny one jednak przeczyć „naszym jasnym i wyraźnym ideom", gdyż wówczas stają się sprzeczne z rozumem. Przykładem prawdy zgodnej z rozumem jest istnienie Boga, politeizm jest sprzeczny z rozumem, a zmartwychwstanie jest ponad rozumem.

Stwierdzenia sprzeczne z rozumem trudno by uznać za elementy wiary, gdyż - i tu Locke jest zgodny z Kartezjuszem - Bóg nikogo nie zwodzi. Bóg wyposażył człowieka w aparat poznawczy, w naturalne światło rozumu, stosownie do jego potrzeb. Ponieważ jednak sprawa wiary jest centralną sprawą w życiu każdego człowieka, ów aparat poznawczy musi umożliwić dojście do prawdziwej wiary. Czy byłoby to możliwe, gdyby rozum prowadził na manowce, tj. gdyby rozum przeczył prawdziwej wierze? Wiara natomiast może być ponad rozumem, tj. rozum może być bezsilny wobec prawd wiary, jednak wówczas będzie on równie bezsilny wobec ich negacji. Równie bowiem niesprzeczne z rozumem jest uznanie zmartwychwstania jak i jego negacji, tak więc rozum niewiele pomoże w decyzji, który z członów tej alternatywy jest słuszny. Istnieje jednak wyjście z tej sytuacji, mianowicie objawienie. I tutaj również ważna jest rola rozumu. Objawienie jest prawdziwym objawieniem, jeśli pochodzi od Boga i w tym sensie prawdy objawione nie pozostawiają miejsca na wątpliwość. Konieczna jest jednak pewność, że stwierdzenia, w które wierzymy, rzeczywiście pochodzą od Boga. I w tym wyraża się podstawowa rola rozumu, który pozwala na stwierdzenie rzeczywiście boskiego źródła prawd wiary. Zdaniem Locke'a wiadomo, że rzeczywiście pochodzą one od Boga, jeśli objawienie odwołuje się do prostych idei, które znane są każdemu człowiekowi dzięki zmysłom i refleksji (4. 18. 3). Objawienie nie może przeczyć wiedzy intuicyjnej (4.18.5). Istnieją prawdy objawione, które mogą być również rozumowo odkryte (4.18.4). Choć jest to możliwe, nie zawsze i nie dla każdego jest to osiągalne, wymaga to bowiem „długich i czasem zawiłych dedukcji rozumu", jednakże „większość ludzi nie ma czasu na przeprowadzenie ich czy też

z powodu braku edukacji i doświadczenia nie potrafi ich osądzić”[17]. Objawienie jest więc po prostu uproszczeniem procesu rozumowania, w szczególności jeśli idzie o podstawowe prawdy wiary; jednak rozum jest w stanie dowieść tych elementów wiary, jeśli zajdzie taka konieczność i jeśli pozwolić sobie może na „długie i zawiłe dedukcje”. W tym sensie zakres wiary obejmuje swym zasięgiem zakres rozumu. Koniec końców „rozum jest objawieniem naturalnym, za pomocą którego wieczny ojciec światła i źródło wszelkiej wiedzy komunikuje ludziom tę część prawdy, która znajduje się w zasięgu ich naturalnych zdolności”. Natomiast „objawienie jest rozumem naturalnym poszerzonym o nowy zespół odkryć bezpośrednio zakomunikowanych przez Boga” (4. 19. 4). W tym sensie wiara obejmuje również prawdy nieosiągalne dla rozumu i w tym sensie jest ona ponad rozumem (4.18.9). Rola rozumu w tym układzie sprowadza się do sprawdzenia i potwierdzenia boskiego pochodzenia objawienia.

Ponieważ jednak prawdy wiary wykraczają poza rozum, ten ostatni nie ma roli rozstrzygającej w kwestiach wiary. Pilnuje on, by stwierdzenia wiary nie prowadziły do sprzeczności i by nie opierały się na władzach poznawczych wykraczających poza pięć zmysłów, lecz gdy stwierdzenia wiary wykraczają poza jego kompetencję, stają się tym samym elementami czystej wiary, czyli pewne i niezawodne z punktu widzenia wiary, lecz tylko prawdopodobne z punktu widzenia rozumowego. W tym sensie Locke może aprobująco cytować następujące stwierdzenie Williama Chillingwortha: „całym sercem uznaję i wierzę, że artykuły wiary są prawdami pewnymi w sobie i niezawodnymi, tak jak powszechne zasady geometrii i metafizyki. Jednakże nie wymaga się od nas, byśmy je znali i obstawali pizy nich z takim samym stopniem pewności, jak pizy [danych] zmysłów i nauki”[18].

Aczkolwiek rola rozumu jest podporządkowana wierze, rozum jest niezbędnym elementem wiaty w celu przekonania ludzi o jej prawdziwości, tj. o jej nadprzyrodzonej proweniencji. Rozum nie jest w stanie dać pełnego obrazu świata, nie jest w stanie wygenerować wszystkich prawd niezbędnych do życia. Konieczny jest jednak jako drogowskaz ku prawdziwemu źródłu

[17] *Reasonableness of Christianity. Works,* t. 7, s. 139. Tak więc pewne twierdzenia geometryczne mogą być zrozumiałe dla przenikliwych umysłów, lecz będą niejasne dla większości ludzi, nawet dla tych, którzy nie są „nowicjuszami geometrii” (A *third letter for toleration. Works,* t. 6, s. 537). Podobnie sprawy się mają z kwestiami wiary. Gdyby od każdego wymagać zgłębienia wszystkich elementów doktryny różnych kościołów, to „rolnik porzucić by musiał orkę i zasiew i zająć się studiami greki i łaciny, a rzemieślnik musiałby sprzedać narzędzia, by kupić [pisma] ojców [kościoła] i scholastyków i skazać rodzinę na śmierć głodową (A *second letter concerning toleration. Works,* t. 6, s. 101-102).

[18] *Second reply. Works,* t. 4. s. 275. Pewność wiary nie jest więc tym samym, co pewność rozumu, zatem nie ma tu żadnego pomieszania pojęć, jak sugeruje Paul Helm: *Locke on faith and knowledge.* "Philosophical Quarterly", nr 23/1973, s. 57. Locke pisze, że „pewność wiary... nie ma nic wspólnego z pewnością wiedzy” *(Works,* t. 4, s. 272).

tych prawd. „Rozum musi być we wszystkim ostatecznym sędzią i przewodnikiem" (4. 19. 14) - paradoksalnie, jest on ostatecznym sędzią orzekającym, że są prawdy ważniejsze aniżeli prawdy rozumowe, jest on przewodnikiem ku wierze, która stanowi fundament życia człowieka.

V

Locke'owi nie chodziło o wiarę w ogóle, lecz o wiarę chrześcijańską. Uznawał on obecność chrześcijaństwa we wszystkich dziedzinach życia, nie było u niego podziału na sferę *sacrum* i *profanum.* Nawet gdy w *Listach o tolerancji* mówi o oddzieleniu kompetencji państwa i kościoła, to nie chodzi mu o to, by rząd był świecki, lecz by nie wymuszał on na obywatelach wyznawania określonej religii. Locke, jak to określił jeden z jego biografów, okazywał „niemal dziecięcą ufność w przewodnictwo *Pisma* św. "[19]. *Biblia* była dla niego księgą objawioną, a zatem źródłem wszelkich prawd, jednak rozum był potrzebny po pierwsze dlatego, by odnaleźć właściwą interpretację *Biblii* w przypadkach, gdy znaczenie ustępów *Pisma św.* nie jest oczywiste, i po drugie, w celu przekonania niewierzących o jej prawdziwości, a szczególnie prawdziwości zasad nowotestamentowych. Chciał pokazać, ze chrześcijaństwo jest zgodne z rozumem i że rozum może być użyty dla jego obrony i uzasadnienia. Nie chodziło tu tylko o kwestie teoretyczne. Jak zaznaczyliśmy na początku, *Rozważania* miały pokazać, na ile ludzkie władze poznawcze pozwalają zgłębić „zasady moralności i religii objawionej", które z kolei są potrzebne tak w życiu osobistym, jak i społecznym. Ambicją Locke'a było dowiedzenie, że zasad moralności da się dowieść podobnie, jak twierdzeń matematycznych (3. 11. 16; 4. 3. 18; 4. 12. 8).

Locke, już jako młody człowiek, wierzył we wrodzoność zasad moralnych i religu[20]; w *Rozważaniach* starał się traktować wiarę i rozum jako równych sobie partnerów, jednakże relacja między wiedzą a wiarą przechyla się w późnych pismach Locke'a zdecydowanie na rzecz wiary.

W *Reasonalbeness* organiczenia rozumu w stosunku do wiary są o wiele mocniej zaznaczone niż to ma miejsce w *Rozważaniach.* Podczas gdy *Rozważania* są optymistyczne w kwestii matematycznej dowodliwości zasad moralności, *Reasonableness* podkreśla, że najwięksi nawet filozofowie nie byli

[19] Th. Fowler *Locke.* New York 1902, s. 113. Obszerną argumentację za tym, że Locke'owi chodziło w *Rozważaniach* i w innych pismach przede wszystkim o religię chrześcijańską, przedstawia w znakomitym artykule R. Ashcroft: *Faith and knowledge il Locke's philosophy.* W: J. W. Yolton (red.): *John Locke: problems and perspectives.* Cambridge 1969, s. 194-223. Dlatego też czwarta księga dyskutująca m. in. problem relacji wiedzy i wiary oraz kwestię istnienia Boga, stanowi środek ciężkości *Rozważań* (N. Wolterstorff: *John Locke and the ethics of belief.* Cambridge 1996, s. XIV).

[20] J. Marshall: *John Locke: resistance, religion and responsibility.* Cambridge 1994, s. XV.

w stanie stworzyć systemu porównywalnego z systemem objawionym przez Chrystusa *(Works* 7, 140-143)[21]. „Nie jest to ujmą dla objawienia, że rozum również daje swą aprobatę prawdom odkrytym przez objawienie. Jednakże mylimy się uważając, że ponieważ rozum potwierdza je nam, pierwotna pewna wiedza o nich z niego się wywodzi" *(Works* 7, 145). Objawienie jest zatem dla Locke'a właściwym źródłem zasad moralnych, rozum może co najwyżej potwierdzić ich zasadność, lecz w żadnej mierze nie może ich wyprowadzić sam z siebie. Program *Rozważań* ufundowania etyki na pojęciu człowieka i nieskończonego Boga (4.3.18) zostaje więc porzucony.

W *Parafrazie* Locke powiada, że podział między ciałem a duchem, o którym mówi ap. Paweł, jest podziałem między „inklinacjami i zwyczajami, poprzez które człowiek odwraca się od posłuszeństwa wiecznemu prawu słuszności", a „stroną człowieka wyposażoną w światło [pochodzące] od Boga [służące temu, by] znać i wiedzieć to, co słuszne, sprawiedliwe i dobre i która jest zawsze gotowa do kierowania się i skłaniania ku temu, co dobre" (Gal. 5: 16-17, przypis). Gdy ap. Paweł z kolei mówi o człowieku zmysłowym („człowieku zwierzęcym") i człowieku duchowym, to czyni on różnicę między „człowiekiem, dla którego nie ma wyższych zasad ponad [zasady] rozumu naturalnego", a „człowiekiem, który opiera swoją wiarę na objawieniu Boskim" (1 Kor. 2: 15, przypis). Religia chrześcijańska pochodzi „od Boga, z czystego objawienia i nie jest w najmniejszym stopniu produktem ludzkiego odkrycia" (1 Kor. 2: 6, przypis). Rola rozumu nie jest jednak zupełnie pominięta. Rozum pozwala przynajmniej na odkrycie, że Bóg istnieje: „To, co można wiedzieć o jego niewidzialnym Bycie, można jasno odkryć i zrozumieć w widzialnym pięknie, porządku i operacjach dających się zaobserwować w konstytucji i częściach wszechświata przez tych, którzy... użyją swych umysłów w ten sposób" (Rzym 1: 20, parafraza). Jednakże prawdy specyficznie chrześcijańskie osiągalne są wyłącznie drogą objawienia: „człowiek, który nie ma żadnej pomocy oprócz swych zdolności naturalnych jakkolwiek ulepszonych dzięki ludzkim sztukom i naukom, nie może przyjąć prawd *Ewangelii*, które ukazane zostają tylko poprzez inną zasadę, mianowicie objawiającego je Ducha Bożego" (1 Kor. 2: 14, parafraza).

Dając pierwszeństwo objawieniu przed wiedzą, Locke w gruncie rzeczy powraca do swej młodzieńczej wiary we wrodzony charakter zasad moralno-religijnych. Po pierwsze, wiedza nie jest wrodzona, lecz zdolności poznaw-

[21] Właśnie w sceptycyzmie Locke'a co do możliwości podania dowodu zasad moralności, J. Yolton widzi jedyną zasadniczą różnicę między *Rozważaniami* a *Reasonableness* (J. W. Yolton: *Locke and the compass of human understanding.* Cambridge 1970, s. 179. Zob. też wstęp A. W. Wainwrighta w: J. Locke: *A paraphrase and notes on the Epistles of St Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians.* Oxford 1987, s. 32-33. J. Marshall uważa, że niemożność wprowadzenia zmian w kolejnych wydaniach *Rozważań* zgodnie z duchem *Parafrazy*, było powodem wydania tej ostatniej anonimowo, i to pośmiertnie (op. cit., s. 447).

cze i „światło wewnętrzne", oraz „światło umysłu" (4. 19. 13 i 15) są wrodzone. Po drugie, różnica między wiedzą wrodzoną a objawioną dotyczy w gruncie rzeczy chwili pojawienia się ich w podmiocie poznającym. Wiedzę wrodzoną mają wszyscy od chwili urodzenia, wiedzę objawioną mogą mieć wszyscy w pewnej chwili, której wybór zależy od Boga. Zarówno wiedza wrodzona, jak i objawiona mają swe źródło w Bogu - i w tym tkwi ich zasadnicza waga. Druga różnica między nimi polega na tym, że uznanie wiedzy wrodzonej zdaje się być równoznaczne z tym, że każdy tę wiedzę posiada, natomiast bezpośrednia wiedza objawiona jest przywilejem niektórych tylko ludzi. Ponieważ zaś rozum posiadają wszyscy, to każdy może być w posiadaniu wiedzy objawionej, testując świadectwa tych, którzy twierdzą, że posiadają taką wiedzę daną im bezpośrednio. I tutaj widział swą rolę Locke, jako autor *Rozważań*, mających przygotować czytelnika do rozpoznania wiedzy objawionej i nie polegania wyłącznie na słowie tych, którzy utrzymują, że tę wiedzę posiadają. Miałoby to zapobiegać entuzjazmowi tych, którzy ulegają złudzeniu objawienia. W tym sensie racją jest, że Locke odrzucił tezę o istnieniu wiedzy wrodzonej, gdyż wiedza taka musiała by pochodzić od prawdomównego Boga, a wszak wielość opinii ludzkich świadczy, jak dalecy jesteśmy od jednomyślności w kwestiach podstawowych prawd[22]. Jednakże można by utrzymywać, że wiedza wrodzona nie przejawia się w sposób doskonały z powodu niewłaściwego funkcjonowania światła wewnętrznego, co z kolei spowodowane jest ułomnością natury ludzkiej i grzechem pierworodnym. W ten sposób świadectwa światła wewnętrznego, głoszone w imieniu wiedzy wrodzonej, musiałyby być w równym stopniu testowane przez rozum, co - w obecnym układzie - objawienia[23].

VI

Program Locke'a o ugruntowaniu religii i moralności na podstawach empirycznych nie powiódł się. Imponujące *Rozważania* pokazały, że rozum ma niezwykle ograniczony zakres, w którym może dostarczyć poznania niezawodnego. *Rozważania* są świadectwem, że samą empirią człowiek żyć nie może. Przekonanie to pogłębiło się również w Locke'u, który coraz bardziej oddalał się od zasad zarysowanych w *Rozważaniach.* Swobodnie odwoływał się, nawet w samych *Rozważaniach*, do przesłanek nie wywiedzionych z doświadczenia zmysłowego. Jednym z nich jest pojęcie nieskończoności, którego Locke nieustannie używa w różnych kontekstach, przede wszystkim

[22] G. Wall: *Locke's attack on innate knowledge.* "Philosophy", nr 49/1974, s. 418-419.

[23] J. Mackie widzi w nacisku położonym na niezależny test empiryczny wiedzy wrodzonej najsilniejszy argument na rzecz empiryzmu (op. cit., s. 222).

w kontekście religii. Mówi więc o wiecznym Bogu i jego nieskończonej potędze, mówi o nieśmiertelności duszy, czy też o nieskończonej ilości bytów duchowych. Nieskończoność okazuje się być dla niego podstawowym pojęciem, bez którego filozofia i teologia byłaby co najmniej wątła. W tym przynajmniej względzie świadczy to o niepowodzeniu empiryzmu Locke'a i stanowi ostrzeżenie, że trudno oczekiwać od empiryzmu w ogóle, iż poradzi sobie z pojęciem nieskończoności.

Locke próbował dać empirystyczne podstawy religii i etyce. Kiedy jednak doszedł do punktu, w którym okazało się, że empiryzm jest niewystarczający, kontynuował on zgodnie z zasadą: „tym gorzej dla empiryzmu". Osiemnasty wiek jednak, który w dużej mierze widział się spadkobiercą Locke'a, kontynuował jego rozważania zgodnie z zasadą: „tym gorzej dla religii".

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

AGNIESZKA CZAJKOWSKA
IFiS PAN

BÓG I WIARA WEDŁUG KANTA
A ZAGADNIENIE ISTOTY RELIGII

I. POJĘCIE *WIARY.* Fenomen wiary zwykło się kojarzyć z irracjonalnością i przeciwstawiać go wiedzy i intelektowi. Kant częściowo zachowuje to przeciwstawienie, gdyż religię umieszcza poza obszarem wiedzy jako takiej. Z drugiej jednak strony, fundamentalne dla jego filozofii religii pojęcie czystej wiary rozumu sprawia, że wiara wkracza tu w nową dla siebie przestrzeń. Kantowskie pojęcie „wiary" tworzy swego rodzaju „pomost" między autonomicznym prawodawstwem etyki a sferą religii rozumu. Bóg pomyślany zostaje jako jedyny możliwy gwarant urzeczywistnienia moralnego celu, pojętego jako najwyższe dobro[1], a religijność jest zredukowana do moralności opartej na imperatywie kategorycznym[2].

Specyficzna definicja wiary sformułowana przez Kanta nie przybliża nam empirycznego fenomenu (nie jest sprawozdawcza), lecz reprezentuje normatywną wizję religijności. Oddajmy teraz głos samemu Kantowi: **„Wiara** [...] jest moralnym sposobem myślenia rozumu w [jego] uznawaniu za prawdę tego, co dla poznania teoretycznego jest niedostępne. Jest ona więc stałą zasadą umysłu uznawania za prawdę tego, co musi się założyć koniecznie jako warunek możliwości najwyższego moralnego celu ostatecznego ze względu na obowiązek dążenia do niego [...]"[3].

Wiara jest zatem sposobem, w jaki rozum uznaje istnienie pewnych przedmiotów. Nie dzieje się to na mocy jakiegoś afektywnego aktu zaakceptowania czegoś, lecz oznacza rozumowy stosunek do określonego rodzaju przedmiotów. Zakres owej „wiary" jest bardzo wąski, dotyczy bowiem wyłącznie trzech obiektów: tzn. dobra najwyższego, wraz z warunkami jego możliwości, którymi są - istnienie Boga i nieśmiertelność ludzkiej duszy. Jedynie te właśnie przedmioty posiadają cechy predestynujące je do tego aby być „przedmiotami wiary": a) są a priori pomyślane przez rozum[4] (jako racje i jako następstwo) ze względu na obowiązkowe użycie rozumu prak-

[1] Kluczowym pojęciem tego rozumowania, które jednak nie pada w nim *explicite,* jest pojęcie sprawiedliwości. „Dobro najwyższe" jest właściwie ideą urzeczywistnionej w świecie sprawiedliwości - doskonałej harmonii między moralną zasługą a szczęśliwością" (I. Kant *Krytyka praktycznego rozumu.* Warszawa 1972, s. 180).

[2] I. Kant *Religia w obrębie samego rozumu.* Kraków 1993.

[3] I. Kant *Krytyka władzy sądzenia.* Warszawa 1986, s. 488.

[4] „Tylko przedmioty czystego rozumu mogą [...] być przedmiotami wiary *(res fidei)".* Ibidem, s. 485.

tycznego; b) nie da się teoretycznie wykazać ich obiektywnej realności. Nie mogą się one stać przedmiotami żadnego innego poznania, prócz poznania moralnego, co oznacza, że musimy odróżnić je od „przedmiotów mniemania" i faktów[5]. Pierwsza z tych kategorii odnosi się do przedmiotów, które są p o - tencjalnie poznawalne empirycznie[6]. (Przedmioty poznania apriorycznego nie są nigdy przedmiotami mniemań, bo poznawane są w sposób pewny). Natomiast fakty to obiekty posiadające obiektywną realność; ich istnienie można wykazać albo poprzez czysty teoretyczny rozum, demonstratywnie a *priori* (własności matematyczne), albo poprzez dane doświadczenia (fakty historyczne, geograficzne etc.). W obydwu przypadkach dzieje się to za pośrednictwem naoczności „ czystej lub zmysłowej. Istnieje jednak jeden wyjątek, uznawany przez Kanta za fakt Jest nim **idea wolności.** Realność wolności daje się wprawdzie wykazać w oparciu o prawo moralne i zgodne z prawem działanie człowieka, ale samej idei wolności nie da się przedstawić w naoczności. Wiara objawiona, czyli wiara w fakty, nie jest w sensie Kantowskim w ogóle wiarą, ponieważ nie można wierzyć w coś, czego istnienie da się wykazać dzięki odpowiednim badaniom.

Zarówno wiara jak i wiedza są w tym ujęciu pewnym sposobem uznawania czegoś za prawdę, tyle tylko, że pierwsza z nich dostarcza „prawd" dla poznania praktycznego, natomiast druga - dla poznania intelektualnego. Co ciekawe, zarówno wiedza jak i wiara opierają się na faktach; jest to konieczne, jeśli w ogóle chcemy coś uznać za prawdę. W obydwu wypadkach, według Kanta, musimy bazować na czymś realnym i niepowątpiewalnym. Trzeba tu odróżnić wiarę w fakty od wiary opierającej się na fakcie. Kantowi chodzi o to, że **ugruntowaniem prawdziwej wiary jest fakt rozumu.** Podstawą do przyznania istnienia czemuś niepoznawalnemu intelektualnie jest **pewność** co do realności czegoś innego, tj. prawa moralnego i wolności. Ale zarówno przyjęcie czegoś za prawdę, w sensie uwierzenia w to, jak i sama „pewność", o której tu mowa - nie mają charakteru teoretycznego.

Jednak - choć Kant nie uwydatnia tego - fakt, na którym ma się wspierać „wiara", jest jednak innego rodzaju niż te, które są oparciem dla wiedzy. Mianowicie: wolność to jedyny fakt, któremu odpowiada przedmiot n i e dany nam w naoczności. Kant nie wprowadza wprwadzie rozróżnienia na fakty praktyczne i teoretyczne, ale ponieważ wolność jest teoretycznie niepoznawalna, to takie rozróżnienie byłoby pożądane. Jeżeli można tu mówić o „niepowątpiewalnym fakcie" i „pewności", to w każdym razie w innym sensie niż w odniesieniu do pozostałych faktów.

[5] Ibidem, s. 480.

[6] Do przedmiotów mniemań zalicza Kant istnienie rozumnych kosmitów, natomiast np. istnienia duchów nie, ponieważ „duch" to pojęcie powstałe przez intelektualne oddzielenie rozumności od cielesności.

Postulaty rozumu to specyficzne założenia przyjęte instrumentalnie dla celu praktyczno-moralnego. Istnienie Boga tylko w relacji do przedmiotu naszego obowiązku (dobra najwyższego), może stać się przedmiotem wiary. Charakter tego założenia uważam za analogiczny do hipotez przyjmowanych również instrumentalnie jako podstawa dla pewnych kolejnych członów bloku wiedzy. W tym wypadku założenie-hipoteza nie umożliwia wprawdzie spekulacji, ale stwarza możliwość pewnego rodzaju moralnych działań, jest przydatne, abyśmy mogli działać według zaleceń rozumu praktycznego. W obydwu wypadkach założenia coś wyjaśniają: przyjęte dla użytku spekulatywnego wyjaśniają pewne obserwowalne fakty, a moralne są rodzajem wytłumaczenia sobie możliwości urzeczywistnienia pewnego celu.

Wiara w ujęciu Kanta ma być odróżniona od pochopnej „łatwowierności" (uleganie zewnętrznym autorytetom etc.). Jest uznaniem czegoś za prawdę, przy posiadaniu rzetelnych podstaw; jest ugruntowana w rozumie. Fundament wiary moralnej - *prawo* i *wolność,* uznaje Kant za niewątpliwy. Co do istnienia przedmiotów samej wiary, nie posiadamy pewności; są to jedynie praktyczne „przypuszczenia". Jednak racją bytu *wiary religijnej* ma tu być wyłącznie pewność, co do sfery obowiązku - i na tym polega swoistość Kantowskiego sposobu pojmowania tego zagadnienia. Wiara moralna jest zarazem wiarą religijną.

Można zgodzić się z Kantem, że i wiara, i wiedza to pewnego rodzaju „uznanie czegoś za prawdę". Jednakże wydaje się, że ostre rozgraniczenie ich charakteru jest konieczne, zarówno jak i sposobu dochodzenia do nich. Kant natomiast upodabnia wiarę do sposobu przyjmowania aksjomatów wiedzy, czy założeń. Szczególnie w wypadku wiary *religijnej* wydaje się to niewłaściwe. Oczywiście, z drugiej strony kwestią kontrowersyjną jest: jak mamy określić sposób przyjmowania nieudowadnialnych podstaw (aksjomatów) w logice, matematyce etc.? Może, w pewnym sensie, jest to rodzaj wiary? Jednak jeśli chcemy „wiarą" nazwać ten właśnie sposób przyjmowania aksjomatów, to wiarę religijną trzeba by zdecydowanie odróżnić, znaleźć dla niej jakiś nowy termin. Ta ostatnia możliwość jest jednak o tyle absurdalna, że w nieusprawiedliwiony sposób likwidowałaby rdzenne znaczenie treminu, który nieusuwalnie przynależy do obszaru problematyki religii i określa charakter przedmiotu. Dlatego też Kantowski sposób wyeksplikowania pojęcia wiary jest kontrowersyjny. Rodzi się wątpliwość: czy tak pojętą „wiarę" możemy w ogóle nazwać *wiarą?* Wątpliwość dotyczy **instrumentalnego charakteru „wiary" w istnienie Boga,** które ma służyć moralności oraz tego, że jej fundamentem musi być podstawa rozumowa, czyli *pewność.*

II. BÓG JAKO IDEA PRAKTYCZNA. Wywiedzenie Boga z etyki bywa określane jako oryginalnie Kantowski *dowód na istnienie Boga.* Niezwykłość tej racji dowodowej polega zasadniczo na umieszczeniu jej we-

wnątrz dziedziny praktycznej. Jej ważność jest jedynie moralno-religijna, a nie - intelektualna; nie może się stać filarem jakiejkolwiek teologii mającej pretensję do teoretycznego wglądu w istotę Boga.

Kant uważa, że jego sposób wykazania praktycznej konieczności istnienia Boga nie jest czymś zupełnie nowym, lecz tylko [...] w nowy sposób rozwiniętą racją dowodową”[7]. Zdaniem Kanta, skłonność do kierowania się ku idei Boga-moralnego Stwórcy świata jest najbardziej naturalną i jedyną naprawdę sensowną odpowiedzią na dylemat człowieka jako istoty moralnej. Pewien szczególny rozdźwięk, subiektywna sprzeczność z dawien dawna ujawnia się w człowieku. Polega ona na niezrozumiałym współistnieniu porządku przyrodniczego, jako amoralnego środowiska, w którym przebiega nasza egzystencja, obok wewnętrznego źródła prawa moralnego i wolności. Daje ono o sobie znać: „[...] jak gdyby ludzie słyszeli w sobie jakiś głos [mówiący im], że musi być inaczej”[8]. Jest to wskazanie rozumu, dotyczące konieczności ustanowienia innego porządku, znoszącego naturalne „bezprawie”, tzn. brak sprawiedliwości. Kant twierdzi, że w obliczu tego dysonansu istnienie Boga jest (subiektywnie) jedyną „zasadą” harmonizującą owe dwa heterogeniczne porządki. **A zatem źródłem religii** jest dla Kanta istnienie **sprzeczności pomiędzy moralną predyspozycją a światem empirycznym.** Idea sprawiedliwości jest pojęciowym tłem tej sprzeczności. Dowód, według Kanta, musi przekonywać, a nie tylko perswadować. „Dowód moralny”, pozbawiony intencji orzekania o samym przedmiocie (tj. Bogu jako *noumenie),* ma wprawdzie jedynie moc moralnego przekonywania, ale, jak wykazał Kant w pierwszej *Krytyce,* nie są możliwe żadne teoretyczne „dowody” w sprawie Boga. Prawomocny jest więc jedynie argument moralny.

Fizyko-teologiczne racje dowodowe uznane przez Kanta za stosunkowo najmocniejsze, są tylko częściowo trafne: sposób myślenia przez analogię nie nadaje się na *źródło wiedzy* o Bogu. Analogia użyta w tym wnioskowaniu, którego przesłanką jest obecność teologicznego ładu w świecie, prowadzi nas od wyobrażenia człowieka jako wytwarzającego nowe przedmioty, jedynie do wyobrażenia *genialnego konstruktora.* Strukturalny ład, dostrzegalny w przyrodzie, skłania więc do przyjęcia idei *inteligentnego twórcy* przyrody. Wynik ten nie dostarcza nam jednak właściwego pojęcia *Boga-Stwórcy jako* nainteligentniejszej przyczyny wszechświata. Pojęcie *wszechmocnej praistoty* nie daje się wywieść z empirii.

Racje fizycznej teleologii posiadają jednak, zdaniem Kanta, wartość dlatego, że celowość w przyrodzie skłania umysł do „skoku” w refleksję nad *ostatecznym celem świata.* W efekcie, zmusza nas to do przyłączenia do tego

[7] I. Kant *Krytyka władzy sądzenia,* op. cit., s. 465.

[8] Ibidem, s. 466.

rozumowania idei *moralnego Stwórcy.* Idea ta pochodzi jednakże z innego źródła - z dziedziny czystych pojęć moralnych i tylko na tej drodze można do niej dojść. Bóg u Kanta jest zatem wyłącznie Bogiem etyki i religii, a nie teleologicznie zorientowanego przyrodoznawstwa. Tak naprawdę zresztą jedyny Bóg, o którego istnienie pytamy jako o coś doniosłego dla naszego życia, to nie - konstruktor, lecz *prawodawca.*

Fundamentem religii jest zatem idea Boga-prawodawcy, dostarczona przez teologię moralną. Transcendentalizm uwalnia istotę Boga od intelektualnego pseudopoznania; Bóg zachowuje tu swoją, typową dla religii „tajemniczość" i pojęciową „nieosiągalność". Idea Boga pozostaje więc nieokreślona, choć nie jest pusta, gdyż zostają jej przypisane orzeczniki, dzięki którym odpowiada ona potrzebom rozumu praktycznego. A zatem, jest poddana zabiegowi formalizacji poprzez odniesienie do niej trzech pojęć: wszechmocy, wszechwiedzy i świętości, ale dzięki temu wiemy tylko: „czym Bóg jest dla człowieka", nie zaś - czym jest sam w sobie.

Dla Kanta Bóg nie jest substancją, i nie da się mówić o jego „obecności" w świecie. „Bóg nie jest istotą poza mną, lecz czystą myślą we mnie. Bóg jest **moralno-praktycznym,** sam w sobie stanowiącym **rozumem"[9].** Cytat ten potwierdza pewną sugestię, że Bóg Kanta to czysta racjonalność, idea, w której rozumność występuje w stanie czystym i doskonałym. Ten właśnie Bóg „objawia się" w imperatywie kategorycznym w obrębie ludzkiego rozumu: jedyny „ślad Boga" *dany* jest we mnie samym jako podmiocie prawa moralnego oraz w innych ludziach jako podmiotach tego prawa. Jeżeli Bóg jest *wartością* dla Kanta, to właśnie w tym sensie: jako występująca w najwyższym stopniu spełnienia *czysta rozumność.*

W pewnym sensie Bóg w filozofii Kantowskiej zostaje „odczarowany", to znaczy: Bóg filozofów i teologów, w ogóle - metafizycznej spekulacji, staje się Bogiem religii i przesłanek etycznych. Przemawia za tym jego niepoznawalność - jest *noumenalną* „tajemnicą", ideą praktyczną, przedmiotem wiary. Z drugiej jednak strony, jest to wizja odległa od rzeczywistej perspektywy religijnej, gdzie Bóg „objawia się" w zupełnie innym sensie - może być przeżywany, przejawia się w życiu człowieka religijnego, a także w świecie. A przede wszystkim, obecny tu sposób przyjęcia istnienia Boga zaprzecza jego właściwemu religijnemu statusowi.

III. CZĘŚĆ KRYTYCZNA - refleksja nad istotą religii. Uetycznienie pojęcia Boga oraz pojęcia wiary w Kantowskiej koncepcji religii skłania do refleksji. Normatywne implikacje tej koncepcji tworzą w efekcie wizję religii odległą od potocznego rozumienia terminów „religia" i „religijny". Paradoksalnie, pod pewnymi względami, perspektywa stworzona przez Kanta oka-

[9] I. Kant: *Opus postumum,* Kants gesammelte Schriften, Bd 2. Berlin und Leipzig 1936, s. 145. Cyt. za: H. Borowski: *Kaniowska filozofia religii.* Warszawa 1986, s. 193.

zuje się religijna. Normatywny projekt Kantowski oparty na pojęciu *a priori,* określonym jako konieczny i powszechny fundament rozumowy, nie ma oczywiście nic wspólnego z empirycznym uogólnieniem, czym jest zjawisko religii. Nie można sfalsyfikować go w oparciu o empirię. Lecz z drugiej strony - czy możemy pozwolić sobie na zupełnie swobodne projektowanie pojęcia religii, które pomija to, co stanowi o odrębności danego terminu? Pogląd Kanta na temat religii możemy sprowadzić do tezy: **istotą religii jest etyka.** Skonfrontuję ją z odmiennym sposobem myślenia o religii, pozostającym w bliskim kontakcie z fenomenem wiary, z jej istotowymi przejawami.

Radykalna racjonalizacja tej tematyki pozwala Kantowi wyodrębnić tak istotny dla niego czynnik powszechnej ważności religii, bazującej na pojęciu obowiązku. Jednakże w ten sposób ginie swoistość tego, co religijne. Ten sposób ujęcia likwiduje oblicze religii jako dziedziny posiadającej swą odrębną charakterystykę i sobie właściwą strukturę sfery wartości, a tym samym splecione z nią zewnętrzne formy religijności. Religijność zostaje pozbawiona elementów, które są w niej bardzo żywotne - **czynnik pozaracjonalny** jest zrośnięty z esencją religii i uwzględnienie go jest nieodzowne do uchwycenia jej treści.

Religia jest dziedziną dotyczącą postaw i powinności. Poszukując tego, co dla niej esencjonalne, nie możemy rozpatrywać jej, jakby była dziedziną wiedzy, zbiorem tez i twierdzeń. Możemy ją wprawdzie filozoficznie rekonstruować, ale redukując ją do pewnych racjonalnych tez, musimy pamiętać, że jest ona obszarem duchowej praktyki. Daleko idąca racjonalizacja jej treści może naruszyć wewnętrzną, pozapojęciową swoistość jej przedmiotu. Nieadekwatność takiego podejścia wiąże się z tym, że jako sfera praktyki duchowej, dotyczy ona uczuć człowieka religijnego, zakładam, że istnieje coś takiego, jak **uczucia (przeżycia) religijne,** oraz, że to one stanowią o odrębności sfery religii.

Zstępując na poziom fenomenu wiary w poszukiwaniu rdzenia tej tematyki, nie można pominąć samego człowieka religijnego. Nie ma kościoła bez wiernych, nie ma instytucji bez tych, którzy ją tworzą. Aspekt społeczno-kulturowy można pominąć, gdyż dotyczy on form zewnętrznych, akcydentalnych, w których przejawia się to, co dla religii najgłębsze. Owa głębia tkwi w samym człowieku, jego przeżyciach i postawie. Pytanie o istotę religii odnosi się do tego, jak się ona źródłowo przejawia w człowieku.

1. Bóg jako wartość uniwersalna. Fenomen wiary jest kwintesencją całego zjawiska religii. Jednakże słowo „wiara" wymaga dodatkowej refleksji. U Kanta mamy do czynienia z pojęciem czystej wiary rozumu, dzięki któremu religia rozumu zachowuje status wiary. Jednak przeobraża się ona w rozumowy stosunek do istnienia pewnych przedmiotów, który jest racjonalnie uzasadniony. Tymczasem religijność jako postawa empiryczna

reprezentuje inne znaczenie terminu wiara. Wiara, to afirmacja czegoś niepoznanego. Jest to irracjonalna postawa manifestująca się przyjęciem czegoś bez świadectwa prawdy, bez rozpatrywania racjonalnych „za i przeciw", bez posiadania pewności. Jest więc raczej afektem bez uzasadnienia, a nie - owocem intelektualnych dociekań. Charakter wiary religijnej jako swoistego uczucia, wiąże się bezpośrednio z tym, co jest jej przedmiotem.

Specyfikę wiary religijnej określa jej treść, którą jest rzeczywistość transcendentna. Na jej oznaczenie istnieje termin Rudolfa Otto, nawiązujący zresztą do Kantowskiego *noumenu;* jest to termin *„numinosum"*[10]. Możemy więc mówić o niej jako o „sferze *numinosum"* (numinotycznej)[11].

Wiara jest zatem swoistym sposobem uznania istnienia tej sfery, określonym przez jej właściwości: **sfera numinotyczna nie należy do obszaru codziennego doświadczenia zewnętrznego.** Rzeczywistość swoiście religijna nie tylko n i e j e s t dana w codziennym doświadczeniu zmysłowym, ale co więcej: nie może być w ten sposób dana. Możemy przenośnie ująć ją jako: „to, co leży poza światem", a w języku Kanta: jest to przedmiot nadzmysłowy. Dla człowieka religijnego jest ona jednak czymś, co może się manifestować poprzez objawienie, lub w przeżyciu mistycznym, czyli rodzaju specyficznie religijnego doświadczenia wewnętrznego.

Numinosum (czy też Bóg) jako obiekt wiary religijnej, jest widziane jako niepoznawalne racjonalnie i nieopisywalne pojęciowo. Sfera *numinosum* wyobrażona jako osobowy Bóg, czy też jako Absolut, jest czymś „wywyższonym" ponad ludzki intelekt. Jeżeli przejawia się człowiekowi, to i tak w akcie tym nie daje się uchwycić jego natury. Pełnia, którą zawiera w sobie, jest więc zawsze częściowo albo zupełnie niewyobrażalna (teologia negatywna), jako wielka tajemnica. Nieadekwatność pojęciowości i zmysłowości (co najmniej zewnętrznej) w stosunku do *numinosum* decyduje o tym, że może ono być jedynie przedmiotem wiary, nie zaś wiedzy. Ten aspekt uwzględnia nawet Kant, pomimo zracjonalizowania *numinosum*, uznając tajemniczość Boga, jego teoretyczną nieosiągalność.

Dla uściślenia pozwólmy sobie na małą dygresję. O niektórych obiektach fizyki dałoby się powiedzieć podobnie, że nie są dane w doświadczeniu zmysłowym, nie postrzegamy ich, a jedynie postulujemy ich istnienie. Jednak geneza przyjęcia ich istnienia jest inna, np. istnienie cząstek elementarnych - atomów, elektronów, kwarków itp. przyjmuje się jako wynikające z zestawienia wcześniejszych tez i założeń teorii, oraz z eksperymentów. Ponadto, co ważne, służy ono wyjaśnieniu pewnych obserwowalnych zjawisk. Natomiast w religii nie przyjmuje się istnienia sfery *numinosum* w celu wyja-

[10] R. Otto: *Świętość*. Wrocław 1993, s. 33.

[11] Termin ten, jako bardziej ogólny, jest tu lepszy od słowa „Bóg".

śniania obserwacji, czy jako racjonalnej konsekwencji wcześniejszych rozstrzygnięć. A zatem: **istnienie sfery numinosum jest przyjęte nieinstrumentalnie.** Sferę tę afirmuje się dla niej samej i jako wartość autoteliczną, a nie jako narzędzie wyjaśniania. Tym samym możemy powiedzieć, że *numinosum* **zostaje przyjęte przez człowieka wierzącego jako wartość sama w sobie.** Stanowi ona zarazem źródło wszystkich pozostałych (pochodnych) wartości.

Sposób, w jaki sfera numinotyczna dana jest w wierze religijnej, wyznacza zarazem relację pomiędzy człowiekiem, a tym, co Boskie. Mogłoby się wydawać, że przyjęcie istnienia Boga nie ma bezpośrednio związku z powinnościami osób religijnych; nie da się przecież wywodzić „powinien" z „jest". jednak swoistość treści zawartych w przedmiocie tej wiary decyduje o tym, że nie jest to po prostu jakiś „byt", lecz wyjątkowy *byt* reprezentujący zarazem wartość, która pociąga za sobą powinność. *Numinosum,* z którym spotykamy się w objawieniu pośrednim (poprzez tekst, innych ludzi, gum etc.), lub w bezpośrednim (w iluminacji, przeżyciu mistycznym), manifestuje się od razu jako *To, co najbardziej ważne, To, co mnie dotyczy,* w sensie obiektywnym. Numinosum stanowi więc dla człowieka religijnego horyzont oznaczający *To, co najbardziej wartościowe.*

Poczucie zobowiązania wypływa stąd, że sfera *numinosum* jest źródłem swoistych uczuć, które sprawiają, że jako wartość odnosi się do ludzkiego „ja". Uczuciom religijnym, będącym pomostem pomiędzy Bogiem-wartością a człowiekiem, można by poświęcić dużo miejsca, postaram się jednak omówić je tu tylko szkicowo[12], aby przybliżyć to zagadnienie. Podstawowe z nich to: 1. uczucie miłości i fascynacji; autor *Świętości* nazywa je elementem przyciągającym, tzw. *fascinans;* 2. uczucie strachu wobec potęgi *numinosum* - element odpychający, *tremendum;* 3. odczucie współuczestnictwa w Absolucie. Tak więc „powinien" egzekwowane jest za pośrednictwem poczucia zależności o różnym kształcie. Zależnie od tego, czy Bóg jest wyobrażony jako mściwy Jahwe, czy jako miłujący Ojciec, czy też Absolut, z którym człowiek jest w pewnym sensie tożsamy (w swej źródłowej przynależności), dominuje odpowiedni z tych elementów. Bóg jako najwyższa wartość, nie musi być wcale pojęty osobowo jako upostaciowienie doskonałej woli moralnej, rozumności, sprawiedliwości. Tak przedstawiony Bóg to tylko racjonalnie ustrukturyzowane *numinosum,* które poza tym obejmuje zawsze jeszcze coś więcej i jako takie jest *nieuchwytne.*

Powinność może być wyznaczona albo przez racjonalnie sformułowane kodeksy typu starotestamentowego, albo przez odczucie dobra rozumiane jako nieracjonalne sumienie, albo niekiedy przez prawo kosmiczne, które

[12] Szczególnie wnikliwie analizuje to R. Otto w swej książce *Świętość.*

pośrednio człowiek sam ustanowił (jako uczestniczący w Absolucie). Zawsze jednak odnosi się ona do wartości spoczywającej w *numinosum*. Etyka religijna pozostaje zatem w ścisłym związku ze stosunkiem człowieka do Boga. Najistotniejsze jest to, że wyznacza ona „drogę powrotu", czy też przynajmniej drogę zbliżenia do tego, co manifestuje się jako *Najbardziej Wartościowe*. Znajduje to wyraz w misteriach, nabożeństwach, w których ma się dokonać oczyszczenie, pojednanie, podniesienie ku rzeczywistości numinotycznej. Etyka w religii zawiera tym samym pewne swoistości, które nie pojawiają się w etyce świeckiej. Są to nakazy dotyczące wyłącznie relacji *człowiek-numinosum*. Pośrednio zaś wyznaczona jest również moralność ziemska, międzyludzka. Powinność zmierzania ku Dobru pociąga za sobą szczegółowe powinności[13].

Etyka religijna jest zatem ważnym elementem religii. **Nie ma religii bez etyki religijnej.** Co istotne, ważną cechą religijnego systemu powinności okazuje się jego nieautonomiczność. Co przez to rozumiem? Religijne powinności są „strażnikami" wyznaczonej człowiekowi „drogi" do *numinosum*, i jako takie posiadają ważność. Ukoronowaniem etyki w religii jest jednak Bóg jako wartość autoteliczna, a wartości stojące niżej w hierarchii służą urzeczywistnieniu człowieka w sferze numinotycznej. W myśl tych uwag **to, co religijne nie równa się temu, co moralne.**

W religijnym systemie wartości zakorzeniony jest także **obraz świata jako całości** (tego, co ziemskie i tego, co poza światem), w którym zawarty jest metafizyczny status człowieka. Religia tworzy holistyczną wizję; treści płynące ze sfery numinotycznej sprawiają, że człowiek widzi siebie, innych i wszystko pozostałe jako „prześwietlone" Boskim, nadającym sens światłem. **Cechą wiary religijnej jest egzystencjalna doniosłość. W** sferze *numinosum* ludzka egsystencja odnajduje swój korzeń oraz cel.

*

Wróćmy teraz do Kanta i czystej rozumowej wiary. Dlaczego zatem pojęcie to pozostaje w niezgodzie z istotą zjawiska? Swoiste uczucie zamienia Kant na racjonalny stosunek do kwestii istnienia Boga. Najbardziej kontrowersyjna w tym sposobie rozumienia religii jest instrumentalność przyjęcia istnienia Boga, prowadząca do tego, że religijna hierarchia wartości zostaje odwrócona. A ponadto naruszony zostaje irracjonalny element, spajający „powinność" z tym, *co najwyższe*.

[13] Nie chodzi tu o jakieś subiektywne „dobro dla mnie", lecz Dobro obiektywne, w sensie najbardziej ogólnym - jako *To, co najlepsze*. Numinosum przejawia się jako wartość powszechnie ważna, a to, że jest ono dane w przeżyciu i nieprzekazywalne, nie stanowi o jego subiektywności, lecz o tym, że nie jest intersubiektywne.

Stworzona przez Kanta perspektywa, w której Bóg pojawia się jako postulat-warunek celu etycznego, pozostaje w sprzeczności z esencjonalnym dla religii porządkiem, gdzie *numinosum* występuje jako najwyższa wartość o charakterze autotelicznym. Wiara w Boga, w ujęciu Kanta, przybiera zaś charakter „służebny" wobec zagadnień etycznych stanowiących jej „rację bytu". Zostaje ona przyjęta w wyniku pewnego rozumowania, a jej „postulaty" przybierają status **przydatnych założeń.** Zarówno geneza uznania istnienia sfery *numinosum,* jak i to, że wiara religijna oznacza tu tylko „sposób myślenia", wydaje się sprzeczne z istotą religii.

O tym, że „wiara religijna" pełni u Kanta podrzędną rolę, świadczą dodatkowo pewne sformułowania m. in. z *Krytyki praktycznego rozumu,* gdzie czytamy, że jest ona: „[...] dla moralnego (nakazanego) celu p r z y d a t n a [...]"[14]. Również w *Krytyce władzy sądzenia* Kant uwydatnia funkcję „wiary" rozumu: „Jest ona swobodnym uznaniem za prawdę [...] tego, co przyjmujemy ze względu na pewien zamiar stosownie do praw wolności [...]"[1]. Przytoczę jeszcze jeden cytat: „[...] wewnętrzna konieczność praktyczna [praw moralnych] doprowadziła nas do założenia samodzielnej przyczyny lub mądrego rządcy świata, żeby owym prawom nadać skuteczność"[16]. Trudno się więc oprzeć wrażeniu, że Bóg to jedynie gwarancja zaistnienia czegoś, co stanowi wartość samą w sobie. Sam Bóg nie jest samoistną wartością.

Kant zastrzega, że jego „postulat" nie jest hipotezą[17], gdyż można tak nazwać jedynie prawdopodobną tezę tłumaczącą obserwacje. Hipotezą stałoby się istnienie Boga wtedy, gdyby udało się je wywieść z teleologii fizycznej. A jednak - jest to coś w rodzaju „hipotezy moralnej", ponieważ przyjęcie istnienia Boga: a) jest elementem rozumowania poprzedzonym szeregiem racjonalnych przesłanek; b) jest przydatne dla pewnych działań, podobnie jak hipoteza w sensie fizykalnym umożliwia zbudowanie pewnego systemu wiedzy. O tyle też „postulat" ten jest przyjęty instrumentalnie.

Czy tak pojęta „wiara" jest jeszcze wiarą? Samo pojęcie „wiary rozumu" wydaje się wewnętrznie sprzeczne, co wynika z faktu, że wiarę kojarzymy z irracjonalnością. Eksplikacja przedstawiona przez Kanta usuwa wrażenie sprzeczności i ujawnia, że mamy do czynienia z dowolnym projektem pojęciowym. „Wiara" oznacza tu akceptowanie pewnych tez (co prawda nie posiadających ważności przedmiotowej), w celu ugruntowania pewnych konstytutywnych dla filozofii Kanta pojęć. Założenie istnienia Boga pozwala

[14] I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu,* op. cit., s. 233.

[15] Tegoż: *Krytyka władzy sądzenia,* op. cit., s. 489.

[16] Tegoż: *Krytyka czystego rozumu,* t. 2. Warszawa 1957, s. 561.

[17] Tegoż: *Krytyka władzy sądzenia,* op. cit., s. 486.

ugruntować Kantowi ideę *dobra najwyższego.* „Bóg" zatem to jedynie *środek* do uprawomocnienia idei rozumu. W efekcie religia, która żyje przeświadczeniem, że *numinosum* to wartość supremalna i źródłowa i uznaje Dobro Najwyższe jako wykraczające poza ramy moralne, staje się rodzajem „etyko-teologii".

Do tych uwag dołączę zastrzeżenie co do psychologicznego wymiaru wiary. Czy ma sens stwierdzenie: „wierzę, żeby... "? Czy z uwagi na jakiś cel możemy nakłonić siebie do uwierzenia w cokolwiek? *Wiara* nie może być narzędziem umożliwiającym jakieś przedsięwzięcie. Braku wiary nie może zmienić chęć przyjęcia jej ze względu na pewien zamiar. Albo się w coś wierzy, albo nie.

2. Pojęcie *świętości.* Kategoria „świętości" nierozerwalnie wiąże się z przestrzenią uczuć religijnych wobec numinotycznej sfery wartości. Dla Kanta święte jest prawo moralne, *świętością* jest człowiek jako podmiot tego prawa, a także - wola pozostająca w doskonałej zgodności z prawem. To, co *święte* w religii, jest więc w pełni określone i obecne już w granicach etyki; dlatego też pojęciu religii nie przysługuje nic odrębnego. W ten sposób przestrzeń *świętości* zostaje wchłonięta przez kategorie moralne. Dla Kanta *sacrum* przeobraża się w rozumność ustanawiającą prawo (w tym sensie jest ona nadrzędną wartością). *Świętość* jako wartość *par excellence* religijna oznacza jednak coś więcej niż tylko „dobry" w sensie ściśle moralnym.

Utożsamienie *sacrum* z tym, co moralne, krytykował już Otto w książce poświęconej w całości tej kategorii, jako fundamentalnej dla zrozumienia istoty religii. Dokonuje on interesującej analizy etymologicznej[18], która wykazuje, że odpowiedniki słowa „święty" w językach semickich, łacinie, grece i innych językach starożytnych zawierały elementy znaczeniowe nie mieszczące się w moralnej eksplikacji pojęcia. *Sacrum* wskazuje bowiem na coś leżącego poza możliwością „dotknięcia", uchwycenia nienaruszalnej wyższości. Jeżeli miałoby ono zostać utożsamione z „dobrem", to sens słowa „dobry" musiałby być bliższy raczej Platońskiej idei.

Kant odrzuca i falsyfikuje ten element *świętości* jako pusty - zabobonny i „szkodliwy" dodatek, który psuje czystość właściwego sensu *świętości.* Pewne wypowiedzi Kanta zdają się wprawdzie sugerować, że dopuszcza on istnienie jakichś swoistych uczuć religijnych: „Podziw dla piękna, podobnie jak wzruszenie wywołane przez tak różnorodne cele przyrody, które umysł jest w stanie odczuwać jeszcze przed jasnym przedstawieniem sobie stwórcy świata, mają w sobie coś podobnego do uczucia religijnego"[19]. W innym miejscu Kant pisze o tym, że „[...] zdumienia graniczące ze

[18] R. Otto: *Świętość,* op. cit., s. 32.

[19] I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia,* op. cit., s. 505, przypis.

strachem, groza, nabożny dreszcz [...]" przenikają człowieka w zetknięciu z nieujarzmionym pięknem przyrody.[20] Ale nie dajmy się zwieść pozorom - „nabożny dreszcz", to ciągle tylko nastrój sprzyjający „dobremu trybowi życia". Tym samym jest to uczucie moralne, a nie ściśle religijne. Jednak trudno się oprzeć wrażeniu, że uczucie, o którym tu mowa, ma dużo wspólnego z tzw. elementem *tremendum* wyodrębnionym przez Otto w jego analizie odczucia *numinosum.*

Kantowskie pojęcie *wzniosłości* okazuje się szczególnie spokrewnione z religijnym *sensus numinis.* Łączy je już choćby sam element ambiwalencji odczuć (jeśli pominąć to, że znaczenie uczucia wzniosłości ogranicza się do środka podbudowy moralnej). Umysł otwiera się na przestrzeń wykraczającą poza skończoność ziemskiego „dzisiaj". Jest to bliskie „nastrojeniu" religijnemu, gdyż treści płynące z *numinosum* ukazują zjawiskową realność świata jako pozór wartości prawdziwej, stanowiącej cel sam w sobie. Nicość, zmienność, skończoność empirycznego „ja" przeciwstawione są temu, że ostateczny sens istnienia nie zamyka się w owym ziemskim „dzisiaj". Sfera „świętości" dana w przeżyciu podkreśla dualizm skończoności i nieskończoności, oraz dualizm człowieka w czasie i w wieczności. Słuszne wydaje się więc, że Kant uznaje obecność idei nieśmiertelności w religii za coś esencjonalnego. Sposób myślenia i odczuwania religijnego wiąże się bowiem z subiektywnym i nie dającym się uzasadnić przeczuciem nieskończoności. Nie do końca jednak zgadzam się ze sposobem wywodzenia tej idei, drugiego z koniecznych *postulatów etycznych.*

3. Próba określenia źródła religijności. Religijność w aspekcie psychologicznym odnosi Kant do rozbieżności, która zaznacza się pomiędzy predyspozycją moralną i światem zmysłowym rządzącym się innymi prawami niż prawa moralne. Za *korzeń religijności* w tym aspekcie uważam raczej *sprzeczność* **istniejącą miedzy subiektywnym poczuciem absolutności „ja" a empirycznym faktem śmierci.** Człowiek jest istotą obdarzoną świadomością własnego „ja", które cechuje to, że dane jest ono sobie w introspekcji jako coś, do czego wszystko się odnosi. Z samoświadomością zrośnięte jest pierwotne poczucie, że moje „ja" jest centrum i podstawą - „gdyby mnie nie było, nie byłoby też niczego innego". Odczucie to uważam za pierwotne, psychologiczne podłoże refleksyjnie przedstawionej idei nieskończoności. Na poziomie filozoficznym refleksyjne „ja" może również dotrzeć do tego, że jest ostatecznym warunkiem możliwości zaistnienia świata, tu pojętego jako całość doświadczenia, bowiem tylko taki świat jest dany (tzn. nie ma logicznego przejścia od wrażeń do rzeczy). Wszystko, cokolwiek widzę, odczuwam, myślę, jest zawarte w „ja" i tylko to jest realne (tzn. dane bezpo-

[20] Tamże, s. 171.

średnio i niewątpliwie), nie wywiedzione z wrażeń jako konstrukt. Podobnej refleksji filozoficznej - w której redukuje się świat do treści doświadczenia - nie dokonuje spontanicznie każdy człowiek, ale u jej podłoża leży owo bardziej pierwotne *poczucie,* dostępne każdej istocie obdarzonej świadomością.

Z drugiej strony, działając w świecie uczymy się wnioskować indukcyjnie. Od momentu, w którym uznaliśmy innego człowieka za autonomiczne „ja" w oparciu o własne doświadczenie, wnioskujemy indukcyjnie o sobie na podstawie tego, co fakty empiryczne mówią o innych ludziach. Zderzenie z faktem śmierci innego człowieka, któremu przyznaliśmy status „ja", prowadzi więc do wniosku sprzecznego z subiektywnym odczuciem nieskończoności owego „ja". Doświadczenie zdaje się jawnie przeczyć apriorycznemu przeczuciu i w ten sposób pojawia się dysonans pomiędzy nim a empiryczną namacalnością śmierci. Religia jako podstawa, której istotą jest pozaintelektualne rozstrzygnięcie o prawdziwości czegoś *nieznanego, jest* rodzajem odpowiedzi na ten dylemat. Rozumowo owej sprzeczności nie sposób rozstrzygnąć, bowiem nie sposób sprawdzić, czy subiektywne poczucie „ja" gwarantuje cokolwiek w obiektywnej realności, ani czy śmierć jest rzeczywiście końcem „ja". Uczucia religijne są nierozerwalnie związane z pytaniem o status ludzkiego „ja": „skąd przychodzę i dokąd zmierzam? ".

4. Sfera rytualno-obrzędowa jako narzędzie aksjologicznej reorientacji. Sfera powinności w religii rozumu zostaje zredukowana do **dziedziny moralności.** Element rytualny jest dla Kanta przejawem prymitywnej umysłowości, która dostosowuje przedmiot religii do iluzorycznego przeświadczenia, że można zdobyć wpływ na Bóstwo za pomocą fizycznych środków. Jest to sposób, w jaki magicznie myślący człowiek usiłuje ominąć zasadę sprawiedliwości. Interpretowanie swoistych form rytualnych jako środków mających oddziaływać na Bóstwo, eliminuje różnicę, jaka zachodzi pomiędzy religiami typu magicznego a tzw. religiami soteriologicznymi. Doniosłość sfery obrzędowej polega w istocie na czym innym. W religiach soteriologicznych nie pełni ona już funkcji czynności magicznych, zorientowanych na osiągnięcie doczesnych korzyści, lecz na kwestię „zbawienia" pojętego jako powrót do *numinosum.* Pojęcie pojednania z Bogiem określa rolę rytuału, ale jedynie w sensie **próby oddziaływania na samego człowieka,** a nie -jak sądzi Kant - przekupienia Boga. Człowiek, jako niepełny wobec *numinosum,* musi iść drogą doskonalenia się, na której moralność, podobnie jak rytuał, jest jednak tylko środkiem.

Udział w rytuale oznacza pewien cenny wysiłek uczyniony w celu przypomnienia sobie o tym, co najwyższe. Jest to rodzaj powrotu ku własnemu wnętrzu, odnalezienie ważności perspektywy, w której *numinosum* jest *ostatecznym horyzontem.* Ewokowanie uczuć religijnych jest „konieczne", gdyż w świecie człowiek jest nieustannie przywoływany, wabiony ku czemuś

innemu. Dlatego sferę obrzędową należy interpretować jako coś, co „uprzytamnia" właściwy cel. Jest to więc **proces** *aksjologicznej reorientacji* **świadomości** nastawionej na empiryczną zewnętrzność. W tym właśnie sensie człowiek staje się *otwarty na numinosum.* A zatem rytuał ma oddziaływać na ludzki umysł, a nie na subiektywną wolę Bóstwa. Sfera rytualna dostarcza sposobów religijnego samokształcenia. Nie zmienia to faktu, że przez niektórych ludzi mogą one być używane inaczej, tzn. jako środki magiczne.

Holistycznie pojęta „natura ludzka" nie sprowadza się wyłącznie do racjonalności. Człowiek jako podmiot, to nie tylko władza tworzenia pojęć i operowania nimi, lecz całość fizyczno-intelektualno-moralna[21]. Kant miał świadomość złożoności człowieka, ale wszystko, co nie-racjonalne, było dla niego tylko subiektywne i przypadkowe, a zatem - bez wielkiej wagi. To, co konieczne według rozumu, nie obejmuje jednak potrzeb człowieka jako całości. Ponieważ człowiek nie jest tylko intelektem, ani tylko czystą rozumnością, nie może, w sensie religijnym, „zbawić się" tylko przez rozum. Jednostka jako jedność umysłu i ciała (intelektu i emocji), także przeżywa, a nie jedynie myśli. Środki, o których tu mowa, mają być właśnie przemianą, przygotowaniem do tej nierozerwalnej jedności. Czynnik uczuciowy jest istotny choćby dlatego, że służenie wartościom wymaga „umiłowania" tych wartości. Poza tym, w wymiarze czysto fizykalnym zostało wykazane, że stany umysłu związane są ze zmianami fizjologicznymi[22].

Kant w gruncie rzeczy docenia środki „nastrajające"umysł do spełniania celu, tyle tylko, że cel religii zapożycza z racjonalnej etyki. Ponieważ jednak „racjonalność" oznacza w tym miejscu *rozum praktyczny*, a nie *intelekt*, to ćwiczeniem „harmonizującym" z właściwym celem nie jest „teoretyczna zaprawa", lecz pielęgnowanie podniosłych odczuć, które w nieco tajemniczy sposób splecione są z ideami rozumowymi. Niektóre formy rytualne nabierają dla Kanta sensu, gdy rozumiane są jako *środki jednoczące wspólnotę etyczną.* Pusty rytuał może więc przeobrazić się w „etyczną uroczystość"; środek „[...] podbudowy duchowej, która [...] może zwiększyć wzruszenie aż do [stanu] *moralnego natchnienia* [...]"[23]. Wyjątkowy status przyznaje Kant także modlitwie bezsłownej, która przybliża umysł do prawdziwego „ducha modlitwy". Nieoczekiwanie, wydaje się ona bliska czystej kontemplacji mistyka, jednakże tylko formalnie - jako wolne od wszelkich formuł słownych otwarcie ku czemuś, co stanowi najwyższy cel. Intencjonalnie jednak

[21] Nie mam tu na myśli jakichś substancjalnych składników", lecz jedynie aspekty, w których człowiek przejawia się jako egzystencja.

[22] Uwaga ta zapożyczona jest wprawdzie z innego poziomu rozważań, ale przytaczam ją jako sygnał, że środki religijne, takie jak np. post, mogą brać udział w kształtowaniu pewnego sposobu widzenia świata, pomimo tego, że są środkami *fizycznymi.*

[23] I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu*, op. cit., s. 237, przypis.

przedmiotem odniesienia owej kontemplatywnej „zadumy" jest jedynie moralne doskonalenie się, podczas gdy dla mistyka jest nim *numinosum.* Tę „moralną kontemplację" uważa Kant za coś, przez co oddziałuje się „[...] tylko na samego siebie (w celu ożywienia swego moralnego usposobienia *za pośrednictwem idei Boga)* [...]"[24]. Na przykładzie tej pseudoreligijnej modlitwy bez słów widzimy wyraźnie, że Bóg należy tu do orszaku wartości służebnych.

„Umiłowanie" Boga jako uczuciowo przeżywanej wartości jest dla osoby religijnej - posługując się językiem Kanta - *pobudką* do spełnienia powinności odnoszącej się do Boga. Kant twierdzi, że na razie nie jesteśmy zdolni do umiłowania wartości, choć zarazem musimy ku temu dążyć. Rozumie on jednak przez to, że nie możemy w doskonały i harmonijny sposób działać zgodnie z prawem rozumu (kochać Boga = chętnie wypełniać jego przykazania). Niewątpliwie - nie jesteśmy w tym doskonali. Jednak „miłość Boga" oznacza coś więcej - odczuwanie, które rzeczywiście stanowi potępioną przez Kanta „materię" działań moralnych człowieka religijnego.

„Odczucie boskości" *(sensus numinis),* które dla Kanta jest tylko „zgubną fantazją", ma pewną niezwykle istotną cechę: „[...] uczucia tego nie można się «nauczyć», można je tylko «wzbudzić» z ducha"[25]. Jeżeli jest ono komuś zupełnie obce, to żadne wyjaśnienia nie wywołają zrozumienia. Podobnie „puste" wydają się słowa w odniesieniu do muzyki. Słuchać *o muzyce,* a słuchać *muzyki* - to dwie całkiem odmienne czynności: za pośrednictwem pojęć muzyki nie można przeżyć, można ją jedynie - przybliżać. Jeśli więc człowiek nie odnajduje w sobie religijnego „oddźwięku", to żadne rozumowe instrukcje nic mu nie powiedzą. Rdzenne dla religii uczucie jest *nieprzekazywalne.* Wiąże się z tym „paradoks wiary": aby móc *odczuwać* Boga, trzeba się najpierw na niego *otworzyć,* ale żeby się otworzyć, trzeba już wcześniej *wierzyć.* Przeżycia - i to nie tylko religijno-mistyczne - są autorytatywne; płynąca z nich „pewność" jest ważna tylko dla podmiotu przeżywającego. Wiara i przeżycie religijne nawzajem siebie wspierają. Drogą do odczucia Boskości jest więc w i a r a. A co jest drogą ku wierze?

Odczucie świętości pozostaje dla rozumu *„terra ignota",* dla niego *numinosum* zamyka się w pojęciowym schemacie. Dlatego religia nie może być tylko dziedziną rozumu, ponieważ w ten sposób wymyka się coś, co decyduje o jej tożsamości. Etyka w religii jest tylko środkiem, stopniem wtajemniczenia, drogą ku „prześwitom".

[24] Ibidem, s. 235. przypis.

[25] R. Otto: *Świętość,* op. cit., s. 87.

EDUKACJA FILOZOFICZNA POLEMIKI I DYSKUSJE
Vol. 24 1997

FILOZOFIA NAUKI - JAKA I DLACZEGO? DEBATA

Inicjujemy tę dysputę w optymistycznym przekonaniu, że kryzysowy chaos w kulturowych regionach wytworów ludzkiego ducha, a więc i w obszarze filozojii nauki, jest — zwłaszcza w swej fazie burzliwej - zjawiskiem nader pozytywnym dla procesów rozwojowych danej dyscypliny, gdyż zwielokrotnia możliwości wyboru rozwiązań dla narosłych problemów i nieoczekiwanie odsłania nieznane horyzonty dla intelektualnych podróży ku nowym ideom. Naszą DEBATĘ otwieramy więc w nadziei, że jej uczestnicy, mając sprecyzowane opinie dotyczące filozofii nauki, potrafią też być otwarci na inne poglądy, które prezentujemy tu w alfabetycznym układzie autorskim. Sądzimy ponadto, że dysputa ta zachęci również naszych P. T. Czytelników do partycypacji w szlachetnej sztuce wytaczania argumentów dotyczących filozofii nauki i ich parowania.

Zakład Teorii Poznania i Filozofii Nauki IFiS PAN pragnie podziękować redakcji „Edukacji Filozoficznej" za udostępnienie łam dla DEBATY i za okazaną wyrozumiałość w trudnych technicznie kwestiach „ czasu i przestrzeni". Alina Motycka

Stanisław Butryn (IFiS PAN) **- Główne zadania filozofii nauki**

Czym powinna zajmować się filozofia nauki? Wydaje się, że przede wszystkim poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie co to jest nauka. Podstawowym elementem tej odpowiedzi powinna być definicja nauki. Okazuje się jednak, że stworzenie takiej definicji nauki, która mogłaby być powszechnie zaakceptowana, nie jest możliwe. Przyczyna główna tej niemożności leży w tym, że nauka jest swobodnym tworem ludzkiego intelektu, a jej natura, cele i zadania są różnie pojmowane przez jej twórców. Powoduje to, że nie istnieją żadne podstawy, na których można byłoby ugruntować taką definicję nauki, która mogłaby rościć sobie zasadne pretensje do uniwersalności i powszechnej ważności. Nie znaczy to jednak, że nie można sformułować jakichkolwiek poglądów na temat nauki, które mogłyby uzyskać powszechną akceptację, a kwestia czy jakaś dziedzina wiedzy zostanie uznana za dyscyplinę naukową czy też nie, jest sprawą absolutnie arbitralną. Istnieje przecież powszechna zgodność co do tego, że np. fizyka, astronomia, chemia czy biologia są naukami, a np. magia i astrologia nimi nie są. Obserwujemy procesy przekształcania się w dyscypliny naukowe takich dziedzin wiedzy, które w przeszłości nie miały charakteru naukowego. Do najbardziej spektakularnych procesów tego rodzaju należy ewolucja kosmologii, która ze

zrodzonej w starożytności wiedzy mającej początkowo charakter mitologiczny a później spekulatywno-filozoficzny, dopiero w istocie w naszym stuleciu przeobraziła się w pełnoprawną naukę przyrodniczą - kosmologię fizyczną.

Wszystko to świadczy o tym, że można wyróżnić pewien zespół cech, co do których istnieje powszechna zgodność, iż jeśli dana dziedzina wiedzy je posiada, to jest ona nauką. Moim zdaniem wyodrębnienie i analiza takich cech, to główne zadanie filozofii nauki, która jako dyscyplina filozoficzna powinna dążyć do ujawnienia „istoty rzeczy". W tym przypadku będzie chodziło o ujawnienie „istoty" nauki, jeśli można tak nazwać niewątpliwie z pewną dozą przesady, zespół nieodłącznych cech - atrybutów wiedzy naukowej. Oczywiście, owa „istota" nie może być czymś skostniałym i danym raz na zawsze. Może ona być tylko „jądrem" żywego, niesłychanie skomplikowanego i szybko rozwijającego się organizmu, jakim jest współczesna nauka, zmieniającym się wraz z tym organizmem.

Do wspomnianych wyżej atrybutów należą niewątpliwie metody którymi posługuje się nauka, specyfika uzyskiwanych przy ich pomocy i w znacznej mierze przez nie determinowanych wyników oraz tworzone przez naukę teorie i całokształt relacji między nimi. Wszystko to składa się na praktykę badawczą nauki. Owa praktyka bywa niekiedy analizowana przez samych uczonych. Ich wypowiedzi w tej kwestii są często przedmiotem refleksji filozofów nauki. I chociaż refleksja taka może prowadzić do wartościowych wyników, niemniej jednak bardziej owocna wydaje się taka metoda badania praktyki badawczej nauki, jaką zaproponował Einstein. Uważał on, że jeśli chcemy dowiedzieć się czegoś o rzeczywistym postępowaniu badawczym uczonych, nie powinniśmy słuchać tego, co oni mówią na ten temat, lecz przyglądać się ich czynom, to znaczy badać samo to postępowanie. Dlaczego wypowiedzi uczonych nie mogą być wystarczającą podstawą do rekonstrukcji ich praktyki badawczej? Zdaniem Einsteina, jest tak dlatego, że uczeni mają skłonność do absolutyzowania wytworów własnej wyobraźni, traktowania ich jako naturalne, konieczne, przypisywania im statusu obiektywnej rzeczywistości.

Sądzę, że te uwagi Einsteina mają kapitalne znaczenie dla filozofii nauki. Łatwo zauważyć, że gdyby filozofia nauki ograniczyła swoją refleksję do analizy wypowiedzi uczonych, gdyby wypowiedzi te brała za „dobrą monetę", to znaczy uznała konkretną praktykę badawczą za „naturalną" i „konieczną", wówczas groziłoby jej niebezpieczeństwo przekształcenia się w metodologię normatywną, narzucającą nauce uproszczone i mające ograniczony zakres stosowalności schematy postępowania badawczego jako jedyne dopuszczalne zasady praktyki badawczej. Wszystkie dotychczasowe próby stworzenia takiej metodologii, spośród których najważniejszą był neopozytywizm, zakończyły się niepowodzeniem i w ostatecznym rozra-

chunku okazały się szkodliwe dla nauki. Fakt ten jest jedną z głównych przyczyn powodujących, że uczeni współcześni odnoszą się do filozofii nauki z wielką rezerwą, a często wręcz z niechęcią.

Reprezentatywnym przykładem stosunku współczesnych uczonych do filozofii nauki jest stanowisko S. Weinberga. Jednemu z rozdziałów swojej książki *Sen o teorii* ostatecznej nadał on znamienny tytuł *Przeciw filozofii.* W rozdziale tym Weinberg pisze: „Nie chcę.... negować wartości całej filozofii nauki, która moim zdaniem w najlepszym wypadku stanowi miły połysk na historii odkryć naukowych. Nie powinniśmy jednak spodziewać się po niej żadnych wskazówek, które dzisiejszy naukowiec mógłby wykorzystać w swej pracy". Weinberg zwraca uwagę na to, że w przeszłości pewne doktryny filozoficzne były użyteczne dla uczonych. Np. mechanicyzm był doktryną postępową i sprzyjającą rozwojowi nauki nie tylko w starożytności, gdy został stworzony przez Leucypa i Demokryta, ale nawet jeszcze w dziewiętnastym stuleciu, kiedy to na jego podstawie dokonano trafnych i błyskotliwych wyjaśnień wielu zjawisk, np. reakcji chemicznych i ciepła za pomocą ruchu atomów. Z chwilą stworzenia szczególnej teorii względności mechanicyzm stał się przeżytkiem, istniał jednak w dalszym ciągu i sprawiał uczonym poważne kłopoty.

Z bardziej skomplikowaną sytuacją mamy do czynienia w przypadku pozytywizmu. Weinberg wskazuje, że pozytywizm pomógł Einsteinowi uwolnić się od powszechnie przyjętego przekonania o absolutnym charakterze stwierdzenia, iż dwa zdarzenia są równoczesne. Odegrał też ważną rolę w powstaniu mechaniki kwantowej, albowiem jedna z podstawowych jej zasad - zasada nieoznaczoności Heisenberga, została sformułowana w wyniku opartej na założeniach pozytywizmu analizy ograniczeń, jakie pojawiają się, gdy usiłujemy zmierzyć jednocześnie położenie i pęd cząstki elementarnej. Zarazem jednak pozytywizm już od samej chwili wprowadzenia go do fizyki oddziaływał negatywnie na jej rozwój. Jak wiadomo, pozytywiści przez długi czas negowali istnienie atomów. Ten sprzeciw wobec atomizmu spowodował poważne opóźnienie w akceptacji mechaniki statystycznej. Pozytywistyczne przekonanie W. Kaufmanna, że fizycy powinni wypowiadać się tylko na temat rzeczy, które mogą obserwować, uniemożliwiło mu stwierdzenie, iż w eksperymencie, który przeprowadził, w istocie odkrył elektron. To samo przekonanie, koncentrujące uwagę fizyków na wielkościach obserwowalnych, utrudniło przyjęcie takiej interpretacji mechaniki kwantowej, zgodnie z którą funkcja falowa reprezentuje rzeczywistość fizyczną.

Dziś wiemy, że żadnych obserwacji nie da się całkowicie uwolnić od elementów teoretycznych. Wiemy też, że nie można zbudować teorii opartej wyłącznie na wielkościach obserwowalnych, albowiem żaden aspekt naszych

doświadczeń nie występuje na poziomie teorii najbardziej fundamentalnych. Wynika z tego, że obecnie pozytywizm już się przeżył i nie może pomóc uczonym w dalszych badaniach. Jego dalsze trwanie, może tylko przynieść nauce szkody. Weinberg przypuszcza, że to właśnie pozytywizm jest jednym ze źródeł wielce szkodliwego dla nauki radykalnego ataku, jaki w ostatnich latach przypuścili na nią filozoficzni relatywiści, którzy twierdzą, że nauka nie odkrywa prawdy obiektywnej i uważają ją za zjawisko społeczne nie różniące się w istotny sposób od kultu płodności czy innych praktyk magicznych. Zdaniem Weinberga, atak ten jest bezpodstawny, gdyż nauka odkrywa obiektywną rzeczywistość, która jest taka a nie inna bez względu na jakiekolwiek czynniki społeczne i historyczne, a przejście od faktu, że nauka to proces społeczny, do wniosku, iż teorie naukowe są ukształtowane przez wspomniane wyżej czynniki jest zwykłym błędem logicznym.

Wydaje się, że z rozważań Weinberga można wyprowadzić przynajmniej dwa ważne dla filozofii nauki wnioski. Po pierwsze, filozofia nauki nie powinna przypisywać konstatacjom, do których dochodzi ona na podstawie analizy rzeczywistej praktyki badawczej charakteru niewzruszonych norm postępowania badawczego, lecz przedstawiać te konstatacje jako propozycje opisów rekonstruujących podstawy poznania naukowego. Uczeni mogą korzystać z tych opisów jeśli okażą się one pomocne w rozwiązywaniu problemów naukowych, posługiwać się nimi dopóty, dopóki będą owocne i odrzucić je wówczas, gdy staną się bezużyteczne czy też wręcz szkodliwe dla badań naukowych. Taki status doktryn filozofii nauki sprzyjać będzie ich odrzucaniu zanim staną się hamulcami rozwoju wiedzy naukowej.

Po drugie, filozofia nauki powinna ujawniać założenia filozoficzne leżące u podstaw praktyki badawczej nauki i pokazywać które z nich okazywały się dotychczas zawsze szkodliwe dla nauki (np. immanentyzm teoriopoznawczy czy skrajny relatywizm), które zaś pozytywnie oddziaływały na jej rozwój (np. realizm teoriopoznawczy czy pogląd o matematyczności przyrody).

Myślę, że na podstawie powyższych uwag można następująco odpowiedzieć na tytułowe pytanie niniejszej dyskusji: „filozofia nauki - jaka i dlaczego”. Filozofia nauki nie powinna być normatywna, lecz opisowa, dlatego że taki właśnie jej charakter najlepiej służy wzbogacaniu filozoficznej samowiedzy na temat nauki oraz sprzyjać może rozwojowi wiedzy naukowej. Wyniki refleksji filozoficznej nad rzeczywistą praktyką badawczą nauki, rekonstruujące racjonalne podstawy poznania naukowego, pokazujące heurystyczną owocność określonych typów strategii badawczej, mogą inspirować nowe odważne strategie badawcze. Tak rozumiana filozofia nauki dysponować będzie możliwościami służenia uczonym pomocą w rozwiązywaniu przynajmniej pewnych ogólnych problemów metodologicznych, nigdy nie będzie

nauce szkodzić i tylko w najgorszym wypadku - wbrew poglądowi Weinberga - stanowić będzie „miły połysk na historii odkryć naukowych".

Ewa Chmielecka (SGH w Warszawie) - **Filozofia nauki - jaka była, jest i być (nie) powinna**

Hasło dyskusji, do której zostaliśmy zaproszeni jest wieloznaczne. Wynika to z możliwości rozmaitego rozumienia pytania „jaka? ". Odpowiadając na pytanie „jaka filozofia nauki? " można bowiem mówić o tym, jak filozofia nauki bywała uprawiana i zestawiać z prezentacją tego, jak jest uprawiana obecnie. Można, pytając o to, jaka była i jest, konfrontować to z pytaniem jaka być powinna. Hasło dyskusji nie rozstrzyga (zapewne jest to zamierzone), czy idzie w niej o stworzenie opisu filozofii nauki, czy stworzenie jej charakterystyki normatywnej.

Wykorzystam tę okazję i połączę obydwa podejścia kreśląc kilka refleksji na temat trzech znanych nurtów w filozofii nauki następujących po sobie w okresie ostatnich kilku dziesięcioleci. Stanowią one odmienne rodzaje filozoficznej refleksji. Dwóm z nich odmawiano miana filozofii nauki. Odpowiedź na pytanie, dlaczego to miano miałoby im przysługiwać lub nie, wiąże się, oczywiście, z zagadnieniem, czym filozofia nauki powinna być - a dokładniej - czym być nie powinna, aby nie zaprzeczyć swemu powołaniu. Słowem, postaram się sformułować kilka uwag na temat, jaka filozofia nauki była, jest i być (nie) powinna.

Szkół i stanowisk filozofii nauki powstało w ostatnich dziesięcioleciach tak wiele (od metodologii neopozytywizmu i falsyfikacjonizm poprzez paradygmatyzm historyczny, mocny program w socjologii wiedzy, a następnie koncepcję naturalizowania, kognitywizm, fizykalizm, funkcjonalizm - neopragmatyzm, nowy eksperymentalizm), że refleksja nad nimi powoduje - jak pisze Małgorzata Czarnocka - powstanie „chaosu metafizycznego". Ja chcę napisać parę słów komentarza dotyczącego trzech podejść do nauki, różniących się od siebie radykalnie odmiennymi pytaniami o cel uprawiania nauki i o sposób jego realizacji. Zakładam, że celem uprawiania filozofii nauki jest zrozumienie fenomenu nauki, uchwycenie jego swoistości. Zadanie to tradycyjnie sprowadzało się do rekonstrukcji jej metody, jako czegoś, co uchwytuje istotę i określa odmienność od innych sfer kultury.

Pierwszy ze wspomnianych nurtów, to tzw. analityczna filozofia nauki. Starano się w nim uchwycić swoistość metod i aktów poznawczych (tworząc np. kryterium demarkacji) i dokonać rekonstrukcji rozwoju nauki za pomocą szeroko pojmowanej logiki i metodologii formalnej. Naczelnymi wartościami nauki, które rekonstrukcja ta miała zabezpieczać były prawda i obiektywność wiedzy. Postulowano wierność metodzie naukowej połączoną z kry-

tycyzmem wobec uzyskanego dorobku naukowego. Sferę poznania traktowano jako autonomiczną. Nie zadaje się tu pytań o genezę twierdzeń nauki - odrzuca się kontekst odkrycia, eksploruje wyłącznie kontekst uzasadnienia. Wewnętrzny mechanizm rozwoju nauki uznaje się za niezależny wobec czynników zewnętrznych, co pozwala na stworzenie „epistemologii bez podmiotu" i nauki będącej obiektem „trzeciego świata". Reprezentantami tego nurtu byli, m. in. przedstawiciele Koła Wiedeńskiego, Popper i ich epigoni. W modelu analitycznym mamy do czynienia z rekonstrukcją metody czyniącej z nauki ostoję obiektywizmu, gwarantującej obowiązywalność klasycznej teorii prawdy w naukach empirycznych będących „zwierciadłem natury".

W nurcie drugim, któremu trudno nadać nazwę (historyczno-socjologiczno-psychologiczny?) badaniu podlega tryb powstawania i akceptacji twierdzeń nauki głównie w oparciu o świadectwa historii nauki i z wykorzystaniem jej psychologii i socjologii, a więc tzw. kontekst odkrycia. Wiodącymi postaciami byli Hanson, Kuhn, Toulmin i inni. Zaliczam do nich także np. przedstawicieli szkoły edynburskiej, ale nie Feyerabenda z jego metodologicznym anarchizmem. Nurt ten powstał w latach 50. i 60., a przełom, którego dokonał w filozofii nauki był wyczerpująco opisany w literaturze. Wraz z nim w filozofii nauki pojawiła się rekonstrukcja historyczno-socjologiczna rozwoju nauki. Choć jej przedmiot i metoda były różne niż w filozofii analitycznej, jednak i te badania stawiały sobie za cel odtworzenie mechanizmu i uzasadnienie zmiany teorii naukowej. Wprawdzie, z punktu widzenia stanowiska analitycznego zdarzenia w nauce traktuje się tu jako nieautonomiczne, pochodne od ich społecznego kontekstu, a termin „racjonalność nauki" ma inny sens, ale zadaniem filozofa nadal jest zrozumienie fenomenu powodzenia poznawczego nauki. W *Strukturze rewolucji naukowych* Kuhn powiadał, że aby wykryć w jaki sposób dokonują się rewolucje naukowe, zbadać musimy nie wpływ samej przyrody i logiki, ale również metod perswazyjnych w ramach każdej z grup, z których składa się społeczność uczonych. W późniejszych pracach uznawał, że wybór między teoriami dokonuje się na mocy takich metodologicznych kryteriów, jak dokładność, spójność, ogólność, prostota, owocność, z tym wszakże, że nie funkcjonują one jako jednoznaczne kryteria, ale raczej jako wartości nauki przyjęte zgodnie przez społeczność uczonych. Teza Bloora o tym, że wszelka wiedza, czy to empiryczna, czy nawet matematyczna może zostać poddana badaniu oraz wyjaśnianiu przez socjologię co do swej treści i natury, a nie tylko okoliczności powstania, także zakłada wyjaśnienie zmiany w nauce, jednakże odmienne, niż w ujęciu analitycznym, bo podające jej społeczne uwarunkowania.

Stanowiska analityczne i historyczne w filozofii nauki są nieredukowalne do siebie, eksplorują obszary nawzajem dla siebie niedostępne. Jednakże ich

cele badawcze mają wspomniane już wspólne nastawienie - uchwycenie istoty metody naukowej, wskazanie na prawidłowości w rozwoju nauki, określenie ich przyczyn. Omawiane tu modele uchwytywały dwa odmienne aspekty nauki, dawały jej uzupełniające się, choć izolowane obrazy. Każdy z nich, jeśli formowany był konsekwentnie, był obrazem jednowymiarowym. Pojawiły się postulaty tworzenia syntez - wieloaspektowych ujęć nauki, łączących np. badania logiczne z historycznymi czy psychologicznymi, kontekst odkrycia z kontekstem uzasadnienia. Koncepcja naukowych programów badawczych Lakatosa może służyć za przykład takiej syntezy. Próby te nie mogły zadowalać ze względu na swój eklektyzm. Włączenie rekonstrukcji historycznych do badań formalno-metodologicznych sprowadzało je na poziom anegdoty.

Ta dążność do wieloaspektowego ujęcia nauki znalazła ujście w nowym ujęciu zmieniając się z próby syntezy w bezwzględną akceptację równoprawności stanowisk, w apoteozę multi-aspektowości. Takie przesłanie ma trzeci omawiany tu nurt, który pojawił się i rozwinął w latach 80. i 90. Nurt ten - nazwijmy go hermeneutycznym - dokonuje interpretacji nauki poprzez odniesienie jej do wartości w stosunku do nauki nadrzędnych - np. realizację godności człowieka. Nurt ten ma głębokie korzenie w filozofii egzystencjalnej (Heidegger) oraz w epistemologii bazującej na filozofii języka (Wittgenstein, Davidson, Quine). Jest on reprezentowany przez neopragmatystów, przedstawicieli tzw. postmodernizmu w filozofii nauki. W niniejszej wypowiedzi do jego prezentacji wykorzystam przede wszystkim stanowisko R. Rorty'ego.

Występuje tu radykalna zmiana widzenia celów, które realizować ma nauka, jej filozofia i epistemologia. Celem i zarazem sposobem uprawiania tych dyscyplin jest zrutynizowana konwersacja, której uczestnicy stanowią nie *universitas* - grupę zjednoczoną dążeniem do osiągnięcia wspólnego celu poznawczego, lecz *societas* - grupę ludzi, których drogi życiowe się przecięły i którym, aby rozmawiać nie potrzeba żadnego wspólnego celu i metody poznawczej - wystarczy towarzyskość. Kuhnowska koncepcja *consensus omnium* jako metody przyjmowania paradygmatów, zostaje tu zastąpiona ideą prowadzenia rozmowy, bez konieczności uzyskania, wyróżnienia i uzasadnienia wspólnych poglądów. Postmodernistycznej koncepcji poznania odpowiada koncepcja nauki jako konwersacji, a nie dyskursu prowadzącego do wyłonienia uargumentowanych twierdzeń. Postmodernizm uznaje ponadto, że w konwersacji dopuszczalna jest wieloznaczność, nieostrość, metaforyczność i retoryczność wyrażeń, a wiedzę uznaje za tekst, poprzez który nie możemy się przedrzeć w stronę rzeczywistości. Nauka nie jest zwierciadłem natury, lecz realizacją ludzkiej potrzeby współbycia poprzez rozmowę. Nauka może być wzorcem dla innych dziedzin kultury nie jako dawca dobrej metody gwarantującej uzyskanie wiedzy wartościowej poznawczo, ale tylko jako

model ludzkiej solidarności. Instytucje naukowe i praktyki właściwe społecznościom naukowym - tolerancja, otwartość na nowatorstwo, równoprawność uczestników dyskusji - mogą dostarczać wskazówek co do sposobu, w jaki może zostać zorganizowana cała reszta kultury. To, że w nauce równoprawność uczestników dyskusji oznacza nie tyle założony brak dyskryminacji z przyczyn społecznych, ale przede wszystkim kierowanie się w dyskursie argumentami merytorycznymi nie mieści się już w sferze akceptowanych przez postmodernistów dobrych cech nauki.

Postmodernizm przeciwstawia się i filozofii analitycznej i - ku swemu żalowi - nie może uznać nurtu historycznego, zwłaszcza Kuhna, za swego patrona. Rekonstrukcję zastępuje dekonstrukcja, na którą nie zgodziliby się autorzy przełomu z lat 50. i 60. Dekonstrukcja nie polega na przechodzeniu od jednego pojęcia do innego, na budowaniu uargumentowanego dyskursu, lecz na obalaniu i przemieszczaniu porządku pojęciowego, nie może być zatem podstawą odtwarzania rozwoju nauki wychwytującego prawidłowości tego rozwoju. Kuhn poszukujący odpowiedzi na pytanie, dlaczego nauka odnosi sukcesy jest zbyt dogmatyczny dla postmodernistów.

Jeśli uznaję, że tradycyjnym zadaniem filozofii jest nadawanie światopoglądom postaci dyskursywnej, podatnej na argumentację, to muszę także uznać, że postmodernizm sprzeniewierza się owej tradycji, ponieważ właśnie dyskurs kończący się wyborem najlepiej uargumentowanego stanowiska chce z filozoficznej konwersacji wyłączyć. W swoim wykładzie inauguracyjnym przygotowanym dla Szkoły Nauk Społecznych Jan Woleński powiada: „Moja krytyka postmodernizmu obraca się wokół... kwestii profesjonalnych obowiązków filozofa. Najogólniej rzecz ma się, w moim przekonaniu, tak: albo postmodernizm chce przekazać jakieś myśli na tematy tradycyjnie uważane za filozoficzne, albo nie chce. Jeśli chce, to nie czyni tego w sposób udatny, jeśli nie chce, to nie jest filozofią". Nurt analityczny i historyczny, przy wszystkich dzielących je różnicach idei konkluzywnego dyskursu się nie sprzeciwiają.

Jeśli uważamy naukę za instrument zdobywania wiedzy o rzeczywistości, instrument którego swoistość chcemy zrozumieć i określić - to nie ma rady, nie możemy przyjąć postmodernizmu. Jeśli sądzimy, że nauka może być dyskusją uznaną za wartość samą w sobie, zaś celem filozofii nauki jest zabezpieczanie jej bezkonfliktowego trwania bez względu na jej rezultaty, to możemy wybrać postmodernizm, jednakże za cenę rezygnacji z uprawiania tradycyjnie pojętej filozofii nauki.

Literatura cytowana

M. Czarnocka: *Dokąd zmierza filozofia nauki.* W: „Forum Akademickie" nr 9/97, s. 36-37.

R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury.* Warszawa 1994.

R. Rorty: *Nauka jako solidarność.* „Literatura na Świecie", nr 5 (238), 1991.
J. Woleński: *O postmodernizmie (krytycznie)* - wykład inauguracyjny w Szkole Nauk Społecznych, IPiS PAN, październik 1997, maszynopis.

Małgorzata Czarnocka (IFiS PAN) - **Filozoficzna samoistność filozofii nauki**

Namysł nad *status quo* i perspektywami filozofii nauki jest kwestią tak bogatą, złożoną i wielowarstwową, iż w wypowiedzi tak krótkiej można naszkicować stanowisko jedynie cząstkowe, jeśli nie chce się popaść w krańcową ogólnikowość. Proponuję tu ocenę stanu aktualnego oraz przyszłości filozoficznych badań nauki z punktu widzenia zagadnienia izolacji filozofii nauki względem innych dziedzin filozofii, z perspektywy kwestii jej odżegnywania się od filozoficznego wsparcia.

Filozoficzna samotność filozofii nauki jest jednym ze znamion sączącego się jej kryzysu tożsamości. Dopiero na nowo ustanowiona samoidentyfikacja filozofii nauki jako dziedziny filozoficznej, a nie nauki, a właściwie pseudonauki, jest w stanie przełamać obecny impas. Ustanowiwszy swą autonomię w filozofii, filozofia nauki nie może zwracać się do niej w poszukiwaniu rozwiązań, czy nawet w stanowieniu dziedzin problemowych. W tej sytuacji albo skazana jest na wyczerpywanie się powodowane ciągłym powielaniem własnych wzorców albo na wychodzenie poza filozofię (przede wszystkim dla nauki) w wytyczaniu swej natury, a przez to na destrukcję swego filozoficznego statusu.

W najnowszej filozofii nauki dominują rozmaite programy naturalizowania, postulujące wyłącznie naukowe ufundowanie filozofii nauki, a nawet całkowite jej wtopienie w naukę. Nie znajdują one nowatorskich kontrpropozycji swoiście filozoficznych, które wyłaniałyby nowe filozoficzne modele, wyrażane w filozoficznym (a nie przejmowanym z nauki) aparacie pojęciowym. Programy naturalizowania dezawuują specyficzne dla filozofii bogactwo wizji i horyzonty ujmowania odmienne od tych, które kreuje nauka - w warstwie problemowej, pojęciowej i metodycznej. Naturalizowanie odcina coraz głębiej więź łączącą filozofię nauki z samą filozofią. Najnowszy jego zalew można traktować jako wyraz pesymizmu i bezradności co do możliwości kreowania nowych, swoiście filozoficznych koncepcji nauki.

Izolacja, obecnie nasilona w efekcie rozlanej fali naturalizowania, znamionowała jednak zawsze filozoficzne badania nauki. Ważnym, wiodącym ku niej krokiem było odrzucenie immanentyzmu (z jego koniecznym ufundowaniem antropologicznym i metafizycznym) i zastąpienie go programem lingwistycznym. Ten zwrot prowadził - wraz z dodatkowymi założeniami programowymi - do przekształcenia filozofii nauki w gałąź logiki (zwanej stoso-

waną), operującej na poziomie syntaksy i semantyki. Korzenie izolacji filozofii nauki tkwią jednak jeszcze głębiej, sięgając bardziej zasadniczych podstaw myślenia o poznaniu w ogóle, a o poznaniu naukowym w szczególności.

Izolacja filozofii nauki względem pozostałych sfer filozofii wypływa z izolacji niższego rzędu, a mianowicie z usytuowania poznania w szczególnym świecie, który nie przejawia związków z pozostałymi aspektami ludzkiego życia. Przeświadczenie o wyjątkowości poznania przyjęło charakter dogmatu już w antycznej Grecji i od tej pory to racjonalistyczne pojmowanie trwale - poza niedługimi przerwami - towarzyszy kulturze tak zwanego świata zachodniego. Separacja poznania względem innych typów aktywności człowieka ma swe pierwotne źródło w ukonstytuowaniu Rozumu jako władzy specyficznej dla rodzaju *homo sapiens*, jako najważniejszego autonomicznego atrybutu człowieka. Kategoria Rozumu czystego, odizolowanego od pozostałych sfer ludzkiej egzystencji (odstępstwa od izolacji uznawane są za deformacje, które należy wyeliminować) kreuje ideał zakleszczający schematy myślenia teoriopoznawczego aż do nowoczesności. Ów ideał rozumu przesądza o autonomiczności poznania. Poznanie, pojmowane jako wytwór wyłącznie rozumowości, ma być całkowicie wolne od wpływów emocji, uczuć, namiętności, od ludzkich skłonności psychicznych (indywidualnych i gatunkowych), od podmiotowych procesów biologicznych. Ma być neutralne względem kultury, w której jest osadzone, i niezależne od jakichkolwiek uwarunkowań egzystencjalnych.

Dla nowoczesności poznanie okazuje się kategorią zbyt pojemną. Własności pewnych form wiedzy (wiedzy potocznej), tajemnej, płynącej z mistycznych objawień, a nawet zdroworozsądkowej) wskazują bowiem, że to nie rozum (tak jak go konstruuje się w filozofii) ma wyłączność w jej uzyskiwaniu. Nie zajmuje on nawet pozycji szczególnie uprzywilejowanej. Nie da się utrzymać dogmatu o sterylnej, niezmąconej niczym rozumowości wszelkiego poznania. Wyraźne, nie do wyeliminowania sprzeczności charakteru różnych form poznania z jej filozoficznym konstruktem nie zaowocowały rewizją tegoż, lecz poszukiwaniem typu poznania najbliższego racjonalistycznym wyobrażeniom. Takiego typu poznania upatruje się w nauce. Utrzymuje się, że - po odpowiednich rekonstrukcjach chociażby - poznanie naukowe ma szansę zbliżać się do przyjętego ideału. Tak oto antyczna konstrukcja rozumu wyniosła współcześnie poznanie naukowe do rangi jedynego typu poznania *sensu stricto.*

Z nadania obrońców kategorii rozumu czystego nauka (w jej ustalonej filozoficznej konstrukcji) staje się całkowicie niezależna od innych dziedzin filozoficznej eksploracji. Jest fenomenem samogenerującym się, autonomicznym, bez kontaktów z innymi sferami kultury, oderwanym od wpływów egzystencji podmiotów. Mit czystej rozumowej świadomości pozwala tkwić

filozofom nauki w przeświadczeniu, że podmiot nauki dysponuje zdolnością do odfiltrowywania ludzkich przypadłości, indywidualności, do pomijania aktów psychicznych, do zapominania o swojej egzystencji, do odpierania wpływów kulturowych i społecznych. Podmiot nauki jest abstraktem bardzo odległym od człowieka z krwi i kości, a przede wszystkim - co tu jedynie istotne - od faktycznych jego procesów poznawczych. Wskazywane podobieństwa pomiędzy nauką a innymi typami kultury lub zachowaniami społecznymi, obserwowanymi także w społeczeństwach pierwotnych uznaje się za przypadkowe, a więc nieistotne. Uwagę koncentruje zaś na różnicach, uważanych za konstytutywne i jedyne znaczące.

Nawet powszechne obecnie domniemania o jedności kultury, o wspólnocie rzeczywistości kreowanych, a nawet o podobieństwie struktur poznawczych świata zwierzęcego i ludzkiego (co świadczyć może o uniwersalnym, biologicznym ufundowaniu poznania), czy też racjonalistyczne teorie sztuki nie są w stanie przełamać przekonania, że poznanie naukowe stanowi świat wyjątkowy, odrębny od wszelkich innych i z nimi nawet nieporównywalny.

Mimo iż neopozytywiści pogrzebali dla filozofii nauki kategorię podmiotowości, to pozostawili wyobrażenie nauki ufundowane w konstrukcji rozumu czystego, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Tak filozoficznie ukonstytuowana nauka nie podlega analizom antropologii filozoficznej. Nie dotyczą jej w żaden sposób konstatacje należące do filozofii kultury i do filozofii społecznej. W końcu nawet zespajanie filozofii nauki z ogólną teorią poznania wydaje się niewłaściwe. Przedmiotowa dziedzina epistemologii zawiera przecież podejrzane typy poznania, a więc - mniema się - oferuje obraz zdeformowany albo przynajmniej nieistotny dla wglądu w naukę. Ponadto inne są w niej niż w nauce - utrzymuje się - podnoszone problemy, inne pojęciowe i metodyczne środki do ich roztrząsania i inne też schematy rozwiązań. Izolację filozofii nauki od metafizyki manifestuje się uporczywie od powstania Koła Wiedeńskiego, poprzez Poppera, do ciągle licznych, także obecnie, epigonów logicznego empiryzmu. Jednak zarazem to właśnie obecności metafizycznych założeń w nauce dowodzi się ciągle, najczęściej w postaciach fragmentarycznych. Sytuacja jest niejasna: zależność filozofii nauki od metafizyki nie jest *de facto* ustalona. Filozofia nauki pozostaje w ścisłych związkach z ontologią. Jak można wnosić chociażby z treści i założeń programowych prestiżowych pism takich jak „Philosophy of Science", „The British Journal for the Philosophy of Science" i „Synthese", jest to ontologia szczególna - scjentystyczna, minimalistyczna, przekształcona w interpretowanie treści teorii naukowych i badanie ich przedmiotów.

Filozoficzną samotność filozofii nauki można przełamać tworząc od samych podstaw zupełnie inne wyobrażenie nauki niż to zamknięte w obowiązujących dogmatach. Można utrzymywać (i tezę tę próbuje się (dotych-

czas tylko fragmentarycznie) uzasadniać na rozmaite sposoby), że nauka jest sprzężona z aspektami rzeczywistości kulturowej, psychicznej, społecznej, że różne światy wykreowane przez człowieka mają wspólne fundamenty, wzajemnie się współdeterminując. Również sam podmiot poznania jest zintegrowany w wielości ludzkich światów. Ma wzajemnie powiązane warstwy (rozumową, emocjonalną, moralną, estetyczną, społeczną). W związku z tym konstrukcje nauki są determinowane nie tylko przez operacje myślowe, rządzone wyłącznie zasadami logiki, ale także przez szablony kulturowe (aracjonalne, to jest takie, których nie można włączyć w dychotomię racjonalny - nieracjonalny, przez takież sposoby obrazowania przedmiotów badań, nastawienia emocjonalne uczonych, przez wyznawane przez nich normy estetyczne, mody i postawy konformistyczne. Każdy z tych czynników - da się wykazać - partycypuje w poznaniu w sposób epistemologicznie istotny, współwyznaczając charakter wiedzy. Są zatem silne przesłanki do konstrukcji globalnej filozoficznej (ściślej, o rozszerzonym charakterze epistemologicznym) koncepcji nauki - nauki zanurzonej w całości ludzkiego świata i stanowiącej element nieseparowalny kondycji człowieka. Do utworzenia modelu tak pojmowanej nauki konieczne jest zaangażowanie elementów filozofii kultury, antropologii filozoficznej i na powrót - po okresie secesji - metafizyki, a także głębokie krytyczne rozpatrzenie ogólnych kategorii epistemologicznych. Do utworzenia zintegrowanej wizji nauki konieczne jest włączenie w pojęcia teoriopoznawcze pozarozumowych aspektów ludzkiej rzeczywistości - i wytworzonej cywilizacyjnie, i zadanej biologicznie (nie wiąże się to jednak z propagowaniem tradycyjnego irracjonalizmu).

Tak ukonstytuowana filozofia nauki nie byłaby samotną wyspą, odciętą od rozważań nad całością bytowania człowieka (całością przecież niepodzielną, nie dającą się zatomizować), nad jego kulturą, nad biologicznymi uwarunkowaniami ludzkiego bytu. Zespolona z innymi aspektami badań filozoficznych stanowiłaby integralny (mimo to zachowujący specyfikę) element wglądu w kondycję człowieka i w światy przezeń tworzone, składające się na skonstruowaną rzeczywistość globalną.

Janusz Czerny (UŚL - Katowice) - **Poszukiwanie pewności we współczesnej nauce**

1. Wprowadzenie. Rudolf Mössbauer - laureat nagrody Nobla z 1961 roku na zjeździe fizyków, który odbył się we wrześniu tego roku w Katowicach powiedział, że: „Utracił kontakt ze współczesną myślą badawczą, gdyż przestał rozumieć jej główne przesłanie, oraz narzędzia jakimi ona obecnie się posługuje. Dodał też, że mimo postępu nauka dzisiejsza staje się coraz

bardziej podatna na różne interpretacje za to, zaczyna upodabniać się do sztuki" *(Zjazd fizyków*. Katowice, 1997).

Ta wypowiedź wybitnego fizyka, który jeszcze przeszło trzydzieści lat temu należał do elity czołowych badaczy naszego wieku uwidacznia, jak dalece zmieniło się oblicze współczesnej nauki. I nic dziwnego. Jest to przejaw postępu jaki dokonuje się na naszych oczach. Truizmem jest twierdzić, iż jest to postęp coraz szybszy.

Wypowiedź Mössbauera uświadamia nam, jak szybkie przeobrażenia dokonują się w dzisiejszej nauce. W tym kontekście wyłania się zasadnicze zwątpienie, a mianowicie: w jakim kierunku owe przeobrażenia zmierzają?

Próba udzielenia odpowiedzi na powyższe pytanie stanowi zasadniczy wątek myślowy niniejszego szkicu. Myślę, że właściwym kryterium, które może okazać się pomocne w odszukaniu odpowiedzi na powyższe pytanie jest zagadnienie pewności w nauce. Stawiam sobie pytanie, czy we współczesnej nauce pewność naukowa wzrasta, czy też obniża się?

Kwestię pewności naukowej analizuje w swojej twórczości wielu badaczy. Ja natomiast odwołam się do pracy Elżbiety Kałuszyńskiej pod tytułem: *Modele teorii empirycznych*, w której zawarte są rozległe analizy z zakresu: poszukiwania pewności naukowej (E. Kałuszyńska: *Modele teorii empirycznych.* Warszawa 1994, s. 37).

2. Kryteria pewności naukowej. Wydaje się, że właściwym „probierzem" pewności naukowej jest jej moc prognostyczna, a także tak zwany: stan jednoznaczności badawczej. Powyższe stwierdzenia objaśnię na konkretnych przykładach wiedzy naukowej.

Moc prognostyczna nauki - to zdolność przewidywania. Konsekwencją tej własności jest stan zwany: jedno-jednoznacznym. Wiadomo, że w ramach mechaniki klasycznej równania Newtona zezwalały na jednoznaczne określenie całości ruchu danego punktu, o ile znane były wcześniej warunki początkowe. Był to więc stan jedno-jednoznaczny, gdzie każdej chwili t_1 odpowiadały wartości kineo-dynamiczne w_1. Właśnie ten stan jednoznaczności był wyrazem pewności naukowej.

Sytuacja pewności naukowej uległa radykalnej zmianie z chwilą pojawienia się mechaniki kwantowej oraz zasady antropicznej. Wszystkie te dziedziny wiedzy współczesnej nie usunęły z nauki kwestii pewności naukowej, lecz ją „ukryły". Prawa i zasady współczesnej teorii kwantów, kwantowej kosmologii czy zasady antropicznej zostały osadzone w kategorii prawdopodobieństwa. Zamiast więc jednoznaczności mamy obecnie coś „możliwego", lecz nie jednoznacznego. Oczywiście taki stan rzeczy nie musi być akurat świadectwem zachwiania czy „obniżki" naukowej pewności. Jednak kategoria prawdopodobieństwa utrudnia wydobycie owej pewności. Czyni ją mniej oczywistą. Trudniejszą w artykulacji języka nauki. Myślę, że istotę zagadnie-

nia oddaje następująca myśl E. Kałuszyńskiej, która pisze: „Wprawdzie o niektórych teoriach empirycznych trudno powiedzieć po prostu, iż są zinterpretowanymi rachunkami - są to bowiem nierzadko teorie jakościowe - jednak przyjmuje się, że każda teoria empiryczna kryje pewną strukturę dającą się opisać czysto formalnymi środkami" (Tamże, s. 37).

Przytoczona tu wypowiedź E. Kałuszyńskiej jest o tyle ważna dla niniejszych analiz, iż uświadamia stopień formalizacji niektórych nauk empirycznych. Właśnie stopień formalizacji niektórych nauk empirycznych rozstrzyga zarazem o ich pewności naukowej. Dla nauk ściśle ilościowych stopień pewności naukowej można bliżej określić. Trudniej określić to w przypadku nauk jakościowych. Powstaje bowiem pytanie jakimi środkami można tę pewność określić? Sądzę, że można by skorzystać z pojęcia prognozy jako jednej z funkcji jaką pełni nauka.

Prognoza, przez którą rozumiem zdolność do naukowego przewidywania, mogłaby posłużyć za propozycję do wyznaczania pewności naukowej. Prognoza stanowiłaby rodzaj kryterium, które zezwala na oszacowanie stopnia pewności badawczej. Warto więc prześledzić jak przedstawia się problem pewności naukowej w ramach współczesnej nauki, w konfrontacji z kanonami nauki klasycznej. W szkicu niniejszym posłużę się wybranymi dziedzinami wiedzy, które posłużą jako egzemplifikacje fenomenu jakim jest pewność badawcza.

3. W poszukiwaniu pewności. Poszukując odpowiedzi na pytanie, czy nauka obecna zachowała swoją dawną klasyczną pewność naukową, czy może ją utraciła, posłużę się jako przykładem takimi dziedzinami jak: mechanika kwantowa, zasada antropiczna i kosmologia kwantowa.

Wszystkie wymienione dziedziny wiedzy wspierają się na pojęciu prawdopodobieństwa. Ta okoliczność sprawia, że niknie sytuacja jedno-jednoznaczna, a jej miejsce zajmuje formuła: „być może", „nie wykluczone", „prawdopodobne". Wyłania się więc pytanie, czy taki stan rzeczy jest równoznaczny z obniżeniem pewności naukowej, czy też może, są to jedynie inne środki ekspresji badacza?

W ustaleniu kwestii pewności naukowej nie chodzi wyłącznie o kontekst wymieniany przez E. Kałuszyńską, to znaczy że jakaś dziedzina nie jest nauką ilościową. Chodzi też o to, że niektóre nauki posługują się w znacznym stopniu interpretacją. Zasada antropiczna na przykład posiłkuje się metodami ilościowymi, a mimo tego faktu posiada ona wątpliwy stopień pewności naukowej. Wynika to z prostego faktu. Ilościowe rezultaty zasady antropicznej poddają się interpretacji podmiotu poznającego, i to w takim stopniu, iż trudno tam dopatrzeć się jakiejś „pewności". Wpływ interpretacji w zasadzie antropicznej jest tak znaczący, że „przesłania" on nawet jej ilościowe ujęcie.

Właśnie zasada antropiczna uwidacznia jak dalece sięga wpływ badacza, skoro nawet ujęcia ilościowe zostają przesłonięte przez jego własną interpretację. Jest to podstawowe pytanie jakie wyłania się w próbie odpowiedzi na pytanie o pewność naukową, a równocześnie próbie jej poszukiwań.

Osobiście uważam, że są to zagadnienia nie tylko metodologiczne, lecz także teoriopoznawcze i ontologiczne. Poszukując pewności w dzisiejszej nauce ciągle zastanawiam się nad wypowiedzią Mössbauera, na ile ten uczony się myli. Czy intuicja tego myśliciela jest trafna. Czy potwierdza się w nauce? Wszystkie te pytania są ważne, ale w tym samym stopniu i trudne w swej odpowiedzi. Wydaje się, że w jakimś stopniu odczucia Mössbauera są słuszne, chociaż trudne do wykazania. Ogólnie można by wypowiedź Mössbauera sparafrazować i powiedzieć, że nauka dzisiejsza komplikuje się, ale czy takie stwierdzenie coś przybliża, coś wyjaśnia?

Stopień tej komplikacji odsłoni się jeszcze bardziej, gdy uwzględnimy cały obszar nauk humanistycznych.

Myślę, że w poszukiwaniu pewności naukowej należałoby wypracować jakieś kryteria, dzięki którym można byłoby tę pewność określić. Wynika stąd, iż jest to głównie problem metodologiczny. Wydaje się też, że należałoby posiadać środki naukowe, które informowałyby o takim, a nie innym stopniu uzyskanej pewności. Powstaje bowiem pytanie, czy „pewności" są jakoś porównywalne? Jaki jest na przykład stopień pewności naukowej podczas utraty informacji w czarnych dziurach. Czy jest to tylko minimalizacja pewności, czy może stan nieoznaczony? (J. Czerny: *Stany nieoznaczone a zagadnienie otwartości epistemologicznej*. Katowice 1993).

Z powyższych rozważań wynika, że pytań i zwątpień jest więcej aniżeli wiedzy pewnej.

W szkicu tym chciałem zasygnalizować zagadnienia, które w nauce współczesnej stanowią ważkie problemy naukoznawcze.

Michał Heller (PAT Kraków) - **Źródła kryzysu**

1. W filozofii nauki panuje dziś dosyć dziwna sytuacja. Z jednej strony dyscyplina ta może się poszczycić niezwykłym stopniem specjalizacji i bardzo zaawansowanymi - zarówno pod względem logicznej precyzji, jak i intelektualnego wyrafinowania - dociekaniami; z drugiej jednak strony powszechnie mówi się o kryzysie, w jaki zabrnęła filozofia nauki końca naszego stulecia. I mało kto twierdzi, że jest to kryzys wzrostu. Wielu ludzi źródło tej dziwnej sytuacji widzi w ciągle rosnącym rozdziale pomiędzy filozofią nauki a samą nauką (w dalszym ciągu dla konkretności będę mówić przede wszystkim o fizyce). Filozofowie nauki zwykle czerpią przykłady do swoich analiz

z odległej historii, najchętniej z okresu pomiędzy Kopernikiem a Newtonem, z rzadka tylko sięgając do XIX stulecia. Spośród dwudziestowiecznych teorii fizycznych przedmiotem analiz dokonywanych przez filozofów bywa niekiedy szczególna teoria względności, a cała reszta współczesnej fizyki jest przez nich praktycznie niezauważana. Fizycy natomiast niemal całkowicie ignorują prace filozofów nauki (tolerując jedynie niektóre prace Poppera). Sami wprawdzie dosyć często (a nawet coraz częściej) chwytają za pióro, by napisać coś o filozoficznych przemyśleniach „na marginesie swojej pracy", ale z kolei zawodowi filozofowie traktują wyniki tej twórczości co najwyżej jako dziełka popularnonaukowe, w których fizycy w sposób trywialny odkrywają rzeczy od dawna znane filozofom. W tych wzajemnych oskarżeniach tkwi ziarno prawdy, ale myślę, że sedno zagadnienia tkwi głębiej. Upatruję je w dwu historycznych procesach, które w dalszym ciągu postaram się zidentyfikować.

2. Za inicjatora pierwszego z tych procesów należy uznać Fregego. W okresie poprzedzającym jego prace przedmiotem analiz teoriopoznawczych były *idee* (Locke, Berkeley, Mill), lub w najlepszym razie sądy (Kant). Frege zainteresował się zdaniami, a za narzędzie analizy wybrał logikę. W ten sposób rozpoczął się w filozofii „zwrot ku językowi". Autorytet Russella i Whiteheada przyczynił się do utrwalenia pozycji logiki w badaniach filozoficznych, a potem Wittgenstein (najpieiw Pierwszy, a następnie Drugi, w jeszcze większym stopniu) uczynił z języka niemal wyłączny temat dociekań filozoficznych. Gdy uczestnicy i sympatycy Koła Wiedeńskiego tworzyli zręby XX-wiecznej filozofii nauki już prawie nie mogli nie ograniczyć się do logicznych analiz teorii naukowych. Dzięki temu filozofia nauki miała stać się „ścisła" i „naukowa". Dziś mówi się powszechnie o tym, że neopozytywistyczna filozofia nauki została przezwyciężona i że nie może być już do niej powrotu. Przynajmniej do pewnego stopnia jest to prawdą, ale założenie, że *nauki empiryczne można zredukować do języka* (w każdym razie gdy idzie o ich metodologiczne analizy) pozostało nietknięte. Gdy Quine w swoim słynnym artykule rozprawiał się z „dwoma dogmatami empiryzmu logicznego", przyczyniając się ostatecznie do odwrotu od neopozytywistycznych przekonań, czynił to w imię pewnej wizji języka i posługując się argumentami czysto językowymi. Wprawdzie potem kontrowersje zapoczątkowane przez Kuhna zabarwiły metodologiczne analizy nauki akcentami historycznymi, ale stanowiło to co najwyżej stosunkowo niewielkie rozszerzenie „kontekstu lingwistycznego". I jeżeli dziś mówimy o wielkiej specjalizacji i wyrafinowaniu badań w dziedzinie filozofii nauki, to w dziewięćdziesięciu procentach jest to specjalizacja i wyrafinowanie w metodach analityczno-językowych, u podstaw których leży milczące założenie, *iż nauki empiryczne można zredukować do ich języka.*

3. Tymczasem jest to założenie *fałszywe*. Fałszywość tę można wykazać na różne sposoby. Ograniczę się tylko do jednego argumentu, odnoszącego się do fizyki. Z konieczności będzie to argument szkicowy, ale nawet w takiej postaci jego wymowa jest uderzająca.

Fizycy, budując swoje teorie i modele, posługują się językiem naturalnym tylko w niewielkim stopniu. Jak wiadomo, Językiem fizyki jest matematyka". Ale gdy filozofowie nauki analizują teorie fizyki, nie czynią tego w języku matematyki, lecz mówią o tych teoriach w stworzonym przez siebie metajęzyku, który wprawdzie składa się ze zwykłych wyrazów, ale znacznie odbiega od języka potocznego (jest przykładem tego, co moglibyśmy nazwać „językiem technicznym"). Istotną rzeczą jest to, że jeśli przyjąć naturalne założenie, iż będziemy się posługiwać tylko zdaniami o skończonej długości, to zbiór wszystkich tego rodzaju zdań o fizyce jest zbiorem przeliczalnym (ponieważ zdania o skończonej długości można zawsze ułożyć w porządku leksykograficznym („według alfabetu") i ponumerować za pomocą liczb naturalnych). Tymczasem do matematycznej struktury wszystkich bogatszych teorii fizycznych wchodzi matematyczna teoria funkcji rzeczywistych zmiennej rzeczywistej, a - jak dobrze wiadomo - zbiór takich funkcji (np. na prostej rzeczywistej) jest nieprzeliczalny. A zatem struktura teorii fizycznych (posługujących się teorią funkcji rzeczywistych) jest istotnie bogatsza od tego, co da się wyrazić językiem stworzonym przez filozofów do analizowania fizycznych teorii.

Matematykę można uznać za język fizyki, ale jest to język swoisty, mający przynajmniej jedną cechę, której na ogół nie przypisujemy językowi. Język *opisuje* rzeczywistość, tzn. ujmuje w słowa to, co jest od niego niezależne. Matematyka, zastosowana do fizyki, czyni to również, ale czyni także coś więcej - w jakimś sensie odtwarza to, co opisuje (zabieg ten nazywamy modelowaniem, chociaż sama nazwa - bez odpowiednich komentarzy - niewiele wyjaśnia). Wystarczy pomyśleć o jakimś procesie dynamicznym, opisywanym przez układ równań różniczkowych i o tym, jak te równania potrafią „naśladować® opisywany proces na monitorze biurkowego komputera. Leibniz w *Liście do Oldenburga* pisał, że nie jesteśmy w stanie z nazwy „złoto" wydedukować wszystkich własności złota. Tylko Bóg może nadawać rzeczom nazwy, w których Jego „bezpośrednia intuicja" dostrzega wszystkie własności rzeczy. Do pewnego stopnia matematyka jest dla nas takim „boskim językiem"; na przykład wszystkie własności kwarków wydedukowaliśmy z matematycznych modeli, w których *nota bene* kwarki początkowo wcale nie występowały.

4. Procesowi „zwrotu językowego" w filozofii towarzyszył (a nawet był od niego nieco wcześniejszy) inny proces - proces *eliminacji filo zofii przyrody*. W starożytności i średniowieczu *philosophia naturae* zastępowała prak-

tycznie nieistniejące jeszcze nauki przyrodnicze. Gdy na początku czasów nowożytnych nauki takie powstały, filozofia przyrody straciła rację bytu. Wprawdzie w tytule dzieła Newtona widniało jeszcze określenie „filozofia przyrody" i jeszcze jakiś czas dociekania filozoficzne nad przyrodą prowadzono równolegle z tworzeniem nowych teorii fizycznych, ale w miarę upływania czasu stawało się coraz bardziej oczywistym, że nauki empiryczne tak skutecznie podzieliły pomiędzy siebie obszary badania, że dla filozofii nie pozostało już praktycznie nic, co najwyżej sam fenomen nowych nauk, który domagał się filozoficznej refleksji. W ten sposób powstała nowożytna filozofia nauki, która z czasem zastąpiła dawną filozofię przyrody. Opisany powyżej „zwrot ku językowi" dopełnił reszty - uprawianie dziś filozofii przyrody stało się anachronizmem.

5. Jest rzeczą zupełnie oczywistą, że nie ma powrotu do tradycyjnie rozumianej filozofii przyrody, ale staje się również coraz bardziej widocznym, że nie można także całkiem odizolować od siebie refleksji metateoretycznej od badań przedmiotowych. Z punktu widzenia logicznej ścisłości teoria i metateoria to dwa różne „porządki", ale jeden „porządek" bez drugiego istnieć nie może i fakt ten musi mieć następstwa dla uprawiania filozofii nauki. Pouczająca pod tym względem jest lekcja płynąca z matematyki i metamatematyki. Precyzyjne odróżnienie „poziomu" od „metapoziomu" w badaniach matematycznych umożliwiło dowodzenie twierdzeń, których istota polega na wykrywaniu związków pomiędzy metawłasnościami systemu a samym systemem. Nie można oczywiście automatycznie przenosić zależności pomiędzy matematyką a metamatematyką na zależności pomiędzy naukami empirycznymi a ich metateorią, można wszakże przypuszczać, że jeżeli sztywny izolacjonizm pomiędzy „poziomami" nie da się utrzymać w naukach dedukcyjnych, to tym bardziej coś analogicznego powinno mieć miejsce w naukach o mniejszym stopniu metodologicznej precyzji.

Nie można powrócić do tradycyjnej filozofii przyrody, ale powinno się pomyśleć o uprawianiu filozofii nauki w ściślejszym kontakcie z treścią analizowanych teorii. Przykład „filozofujących fizyków" jest pouczający. Bezstronna analiza ich twórczości wskazuje, że nie tylko w metodach nauk empirycznych, lecz także w treści naukowych teorii mieszczą się bogate pokłady zasługujące na autentyczną analizę filozoficzną. Czy tego rodzaju analizę nadal nazywać filozofią nauki, czy w jakimś sensie zrehabilitować termin „filozofia przyrody"? - odpowiedź na to pytanie zależy wyłącznie od upodobań językowych, a więc nie ma większego znaczenia.

6. Współczesna filozofia nauki jest obciążona dwoma uprzedzeniami: po pierwsze, że w analizach naukowych teorii w zasadzie nie należy wychodzić poza analizy językowe i po drugie, że analizując naukowe teorie, należy w jak największym stopniu abstrahować od ich treści. Jeżeli nawet tych uprzedzeń

nie formułuje się jasno, to są one częścią paradygmatu współczesnej filozofii nauki. Sądzę, że przezwyciężenie tych dwu uprzedzeń może stać się początkiem oczekiwanego przełomu w filozoficznej refleksji nad naukami empirycznymi i... światem.

Honorata Korpikiewicz (UAM w Poznaniu) - **Filozofia nauki jako refleksja nad ludzką wiedzą**

Filozofia nauki - w moim przekonaniu - powinna być *szeroko pojętą refleksją nad wiedzą ludzką, a więc zarówno nad metodami poznawczymi tejże wiedzy, jak i otrzymywanymi w wyniku zastosowania tych metod, rezultatami.* Wbrew samej nazwie - nie byłaby to tylko refleksja nad nauką, ale także nad innymi gatunkami wiedzy, jak irracjonalna, artystyczna czy potoczna. Taka bowiem refleksja dostarcza również wiedzy (i to tej, którą najczęściej uważamy za najwartościowszą, naukowej) na temat tego, co często nazywamy „rzeczywistością". Przykładowo: refleksja na temat malarskiej ekspresji, czarów czy astrologii może nie mówić nic o związku przyczynowo-skutkowym pomiędzy np. zaklęciem, a wydarzeniem, które nadejdzie (albo horoskopem i przebiegiem życia jednostki), ale dostarcza wiedzy na temat funkcjonowania ludzkiej psychiki, rozwoju filogenetycznego człowieka, sposobów poznawania („oswajania" Świata) itd. W takim sensie nawet refleksja nad najbardziej spekulatywnymi systemami ludzkiej wiedzy jest - w moim przekonaniu - tym, czym powinna być filozofia nauki. W pewnej mierze zwrócił na to już uwagę P. Feyerabend wskazując na powinowactwo między nauką a sztuką.

Kuszące jest poszerzyć nieco powyższą definicję: *Filozofia nauki to refleksja nad wiedzą ludzką i jej stosunkiem do rzeczywistości.* Jednak w odróżnieniu od pojęcia „wiedza ludzka" trudno byłoby zdefiniować pojęcie „rzeczywistość". Jak to słusznie zauważył słynny kosmolog S. W. Hawking: nie można powiedzieć, czy jakaś teoria dobrze opisuje rzeczywistość czy też nie, bo nie wiemy, jaka właśnie jest owa rzeczywistość.

Aby rzeczywistość poznawać (nawet nie - poznać, ale poznawać) potrzebne są właśnie systemy wiedzy, systemy te z kolei porównujemy z tym, co uważamy za rzeczywistość - i błędne koło się zamyka. Należałoby więc mówić nie o zgodności z rzeczywistością, a raczej o zgodności z wynikami rejestracji nie poznanej do końca (choć w założeniu poznawalnej) rzeczywistości - o zgodności teorii z obserwacjami.

Filozofia nauki analizuje problemy wiedzy w trzech podstawowych aspektach: metodologicznym, epistemologicznym i ontologicznym. Odnoszę wrażenie, że w obecnych czasach wciąż zaniedbywany jest aspekt ontologiczny. Jest to zapewne pozostałość po pozytywistycznym i materalistycz-

nym traktowaniu ontologii jako „metafizyki", wykraczającej poza doświadczenie. Postulowałabym traktować ontologię, zgodnie z etymologią, jako *wiedzę o wszystkim co jest, co istnieje w Świecie* („w rzeczywistości") (bądź też nie istnieje, bo przecież właśnie do ontologii należą próby takich rozstrzygnięć, choć w ogólności sądy egzystencjalne negatywne nie są dowodliwe. Nie można bowiem dowieść tego np. że nigdzie nie istnieje eter, jednak można było rozstrzygnąć - brzytwą Ockhama - że jego istnienie nie jest potrzebne dla wyjaśniania propagacji fal światła).

Opisem obserwowanego Świata i prognozowaniem zjawisk, jak również zastosowaniem ich znajomości w praktyce - zajmują się nauki szczegółowe. Filozofia nauki natomiast powinna - moim zdaniem - pełnić zarówno funkcję światopoglądową jak i poznawczą. Pierwsza z nich zdaje się nie podlegać dyskusji i polega na stworzeniu w świadomości jednostki wzajemnych relacji pomiędzy obiektywnym systemem wiedzy naukowej a subiektywnym systemem wiedzy osobniczej, na który składają się wierzenia, intuicje, odczucia, systemy wartości estetycznych i moralnych itd. Natomiast funkcje poznawcze filozofii nauki powinny wynikać z powiązania ze sobą osiągnięć poszczególnych dziedzin wiedzy oraz szerszego spojrzenia na naukę, niż jest to w możliwościach wąskiego specjalisty. Zbliżony pogląd wyrażał znakomity uczony, pisarz i popularyzator wiedzy I. Asimov.

Filozofia stałaby się metanauką w pełnym zrozumieniu tego słowa. Tym samym rodzi się potrzeba, żeby filozof nauki posiadał umiejętność widzenia zjawisk Świata we wzajemnym ze sobą związku, wyciągania daleko idących wniosków (ale w ścisłej zgodności z wiedzą naukową) i stawiania hipotez, które już weryfikować powinni przedstawiciele nauk szczegółowych. Trudno oczywiście wskazać cechy, jakie powinien posiadać filozof nauki, ale to już temat na inną dyskusję. Na pewno należy do nich duża wiedza, krytycyzm, umiejętność logicznej interpretacji faktów, ale także intuicja i polot. Z pewnością wszystkie te cechy musi posiadać także każdy dobry naukowiec - przy węższej jednak wiedzy szczegółowej niż to jest konieczne w przypadku filozofa.

Zdaję sobie sprawę, że ta część mojej wypowiedzi może być trudna do zaakceptowania. Nie uważam jednak, żeby filozofia nauki ograniczyć się miała jedynie do oceny metod badawczych nauki, porównywania ze sobą szkół czy poglądów różnych myślicieli, czy też prób osadzania współczesnej wiedzy naukowej w dawnej tradycji filozoficznej, jak to często ma miejsce. Przeciwnie - jestem zdania, że filozofia nauki powinna spełniać rolę istotną w nauce: kierować ją na nowe poznawczo ścieżki, zauważając związki pomiędzy z pozoru odległymi od siebie zjawiskami, sugerując rozstrzygające teorie i eksperymenty. To, czy tak się stanie, zależeć będzie zarówno od zakresu wiedzy przyrodniczej filozofów, jak również od filozoficznego (ref-

leksyjnego) spojrzenia na wiedzę przedstawicieli nauk szczegółowych. Obecnie najbliższa przedstawionego tutaj modelu wydaje się być kosmologia, często jednak uważana za dział astronomii, a nie filozofii.

Barbara Kotowa (**UAM** w Poznaniu) - **Czy filozofia nauki musi być sową Minerwy?**

1. Tytułowe pytanie, jakkolwiek nawiązuje do nader odległej w czasie, bo z końca lat pięćdziesiątych pochodzącej, wypowiedzi Leszka Kołakowskiego (nie jako filozofa nauki wprawdzie, chociaż inspirującego filozofów nauki), wyraża jeden z aktualnych i dziś jeszcze (a może przede wszystkim dziś?) wątpliwości, jakie dość regularnie zgłasza się pod adresem tych, którzy profesjonalnie parają się filozoficzną refleksją nad poznaniem naukowym. Jest to wszelako wątpliwość natury zasadniczej, dotyczy bowiem *raison d'être* owej refleksji. Refleksja ta, towarzysząca z różnym natężeniem naukowej praktyce badawczej od chwili jej instytucjonalnego zaistnienia w XVII stuleciu i występująca pod różnymi szyldami - bądź to metodologii czy filozofii nauki, bądź to epistemologii czy teorii poznania naukowego - kwestionowana była, z różnych zresztą pozycji, zarówno wtedy, gdy pretendowała do roli projektodawcy, pozanaukowo ustalanych, kryteriów oceny prawomocności poznawczej wyników badań naukowych, jak i wtedy, gdy występowała w roli arbitra, rozstrzygającego, które spośród już stosowanych w nauce sposobów postępowania badawczego, a ściślej - które spośród regulujcych owe sposoby norm i dyrektyw metodologicznych, stanowią gwarancję uzyskiwania wyników prawomocnych poznawczo. Obie te sytuacje też zdaje się mieć na uwadze przywołany tu Leszek Kołakowski, kiedy rozważając (w szkicu Z *czego żyją filozofowie?)* odpowiedź na pytanie, jak rozwój filozofii oddziaływał na postęp w nauce, pośród rozmaitych, historycznie zaznaczających się form owego oddziaływania, wymienia, na miejscu pierwszym zresztą, „ogólną metodologię nauk", rozumiejąc pod tą nazwą „konstrukcję ogólnych postulatów metodologicznych, dających się efektywnie uzyskać w pracy badawczej".

Tak określona funkcja „ogólnej metodologii nauk" wobec nauki, naukowego poznania, budzi jednak zarazem jego poważne wątpliwości. Ustosunkowując się sceptycznie do możliwości pełnienia owej funkcji w sposób, w jaki realizuje się ona w ramach wyróżnionej przeze mnie wyżej sytuacji pierwszego rodzaju, kiedy to rzeczone „postulaty metodologiczne" miałyby być konstruowane „przed nauką" (czy „poza nauką"), na drodze „czysto" filozoficznej jako efekt, na przykład, poznania bezzałożeniowego, a zarazem źródłowo-intuicyjnego (jest to, jak wiadomo, przypadek fenomenologii), Leszek Kołakowski skłonny byłby raczej przyjąć, i funkcja ta, a więc

„konstruowanie ogólnych postulatów metodologicznych", daje się w gruncie rzeczy sprowadzić do tego, co robi metodolog (filozof nauki) w ramach sytuacji drugiego rodzaju, kiedy to - przypomnijmy - wskazując określone, opisane przez siebie uprzednio sposoby postępowania badawczego, a więc sposoby już realizowane w praktyce naukowej, nadaje im następnie status norm i dyrektyw prawomocnych poznawczo: wiodących do uzyskania wiedzy prawomocnej („prawdziwej"). Poddane epistemologicznej waloryzacji normy i dyrektywy metodologiczne zostają w ten sposób w swojej funkcji uprawomocniającej wobec nauki niejako zabsolutyzowane: zakłada się ich ponadhistoryczne obowiązywanie (pozytywizm, hipotetyzm), bez względu na wchodzący w grę określony etap rozwoju nauki, którego one dotyczą.

Tak rozpoznane funkcjonowanie „ogólnej metodologii nauk" wobec nauki, a więc funkcjonowanie ograniczające jej rolę, jak zauważa Kołakowski, wyłącznie do „formułowania (i to zwykle mniej precyzyjnego od stanu praktyki badawczej) uprawianych faktycznie sposobów postępowania badawczego" każe mu wątpić w ogóle w przydatność tego rodzaju działalności metodologicznej dla nauki. Wysuwa on też w związku z tym przypuszczenie, „czy ogólna metodologia nauk nie bywa raczej ową Sową Minerwy, co wylatuje o zmierzchu". W tym miejscu można by, jak sądzę, podjąć pytanie-wątpliwość autora szkicu Z *czego żyją filozofowie?* i rozważyć jego zasadność z innej już, rzecz jasna, perspektywy czasowej.

2. Ze sposobu, w jaki sformułowane zostało pytanie, pomyślane jako hasło przewodnie niniejszej debaty, wnosić można - o ile dobrze rozumiem intencje autorów - iż filozofia nauki nie została przez nich zakwestionowana w swojej racji bycia, nie została poddana w wątpliwość sama potrzeba uprawiania jej jako epistemologicznej refleksji nad poznaniem naukowym; pytanie przewodnie odbieram raczej jako wyraz pewnego niepokoju, który podyktowany został prawdopodobnie obawą o dalsze losy filozofii nauki w sytuacji, gdyby - uprawiana zgodnie z dotychczas obowiązujcymi regułami - okazała się być dysfunkcjonalna wobec praktyki badawczej, stąd też troska o jej odpowiedni model w przyszości. A jeśli tak, to nasuwa się pytanie kolejne: w jakim sensie postulowany (potencjalny) model filozofii nauki miałby być „odpowiedni", pod jakim względem zaś „nieodpowiedni" jest model obecny. Jakkolwiek żadne szczegółowe odpowiedzi na powyższe pytania nie mogą być w tym miejscu formułowane z powodów oczywistych, można jednak pokusić się o poczynienie kilku uwag natury ogólnej, poprzedzonych przywołaniem niektórych istotnych idei, które wpłynęły na aktualną sytuację filozofii nauki; potraktowanie owych uwag jako wskazówek, ewentualnych punktów orientacyjnych, wokół których mogłyby oscylować rozważania nad statusem współczesnej filozofii nauki, okaże się, być może, kon-

struktywne dla jej przyszłej postaci (na tyle jednak tylko, na ile refleksja nasza jest w stanie przyczynić się do jej ukształtowania).

Sytuacja współczesnej filozofii nauki, określana - wedle dość często wypowiadanych opinii - jako krytyczna, przez co rozumie się na ogół sceptycyzm co do możliwości dalszego uprawiania jej w paradygmacie tradycyjnej refleksji epistemologicznej, definicyjnie niejako wyznaczonym przez fakt podjęcia i rozstrzygania w określony sposób kwestii prawomocności poznania, uwarunkowana została przez szereg okoliczności.

Należy do nich w pierwszym rzędzie, datowany na początek lat sześćdziesiątych naszego stulecia i łączony z nazwiskiem T. Kuhna jako autora *Struktury rewolucji naukowych,* tzw. zwrot historyczny. Podczas gdy przed Kuhnem, „jawną nadzieją filozofów było posiadanie takiej koncepcji «natury nauki», której nie naruszyłaby żadna przyszła rewolucja naukowa" (Rorty), po Kuhnie podobny sposób myślenia o nauce raczej nie wchodzi w grę. „Uhistoryczniona" i uwikłana w kulturę nauka, wymaga już innego typu refleksji epistemologicznej. Przede wszystkim wyraźnie ograniczona zostaje w tej sytuacji możliwość kontynuowania w ramach tej ostatniej tradycyjnie pojmowanej problematyki prawomocności poznania naukowego: filozof nauki coraz rzadziej jest przekonywajcy w roli arbitra dekretującego prawomocność określonych sposobów postępowania badawczego (norm i dyrektyw metodologicznych), nie mówiąc już o filozoficznym „czysto" dochodzeniu do kryteriów owej prawomocności. Wedle znanej wypowiedzi I. Lakatosa (parafrazującej zresztą Kanta), iż „filozofia nauki bez historii nauki jest pusta", zaś „historia nauki bez filozofii nauki jest ślepa", mariaż filozofii nauka (metodologii) z historią oznacza, iż ta pierwsza „nie jest niczym innym, jak racjonalną rekonstrukcją historii nauki". Tak więc problem tradycyjnie pojmowanej prawomocności poznawczej wiedzy naukowej schodzi tutaj na plan dalszy (o ile w ogóle jest jeszcze podejmowany).

Za okoliczność nie mniej ważną, chociaż nie tak bezpośrednio uchwytną, uznać trzeba nasilające się, zwłaszcza od końca lat sześćdziesiątych (1968) tendencje antyscjentystyczne w filozofii (teorie hermeneutyczno-krytyczne Szkoły Frankfurckiej i hermeneutyka pofenomenologiczna). Na gruncie współczesnej filozofii znajdują one - jak wiadomo - wyraz m. in. w przekonaniu, iż poznanie naukowe jest taką samą wartością jak wszelkie inne, co znaczy, i nie obowiązują w odniesieniu do niej inne sposoby uzasadniania poza stosowanymi w nauce, zaś te ostatnie pozwalają jedynie wykazać, że wraz z rozwojem wiedzy naukowej zwiększa się zakres jej efektywnych zastosowań technologicznych. Technologiczna efektywność nie ma jednak statusu wartości poznawczej w sensie tradycyjnej epistemologii, nie stanowi elementu epistemologii jako światopoglądu nauki; na pozapoznawczy (pozaepistemologiczny) charakter tej kategorii wskazywał zresz-

tą już Husserl w *Kryzysie nauk europejskich*, obciążając ją winą za „odpodmiotowienie" nauki, preferowanie światopoglądu konsumpcjonistycznego, a także zapoznanie idei prawdy w poznaniu.

Antyscjentystyczne tendencje kontynuowane są, jak wiadomo, przez postmodernizm filozoficzny. Ich skrajną postać reprezentują poglądy Richarda Rorty'ego: w swojej postmodernistycznej wizji kultury nie przewiduje on żadnego miejsca dla tradycyjnie uprawianej refleksji filozoficznej, a więc refleksji o ambicjach uprawomocniających wobec innych dziedzin kultury, z nauką na czele; funkcję tej ostatniej sprowadza również do (prewidystycznej) efektywności technologicznej, zaś poznanie naukowe traktuje na równi z innymi rodzajami poznania. Uwzględniając powyższe, w charakterze uwag-postulatów, zgłosiałabym co następuje.

Po pierwsze, jakichkolwiek zmian w sposobie funkcjonowania filozofii nauki nie da się po prostu arbitralnie zadekretować. Zgodnie z historyczno-kulturowym charakterem nauki, jej dalszy rozwój, wyznaczony przez definiujcą ją funkcję technologiczną, będzie niewątpliwie określał kierunek filozoficznej nad nią refleksji (jeśli w ogóle takowa będzie potrzebna). Można się spodziewać, śledząc kolejne tendencje w tym względzie, iż stopniowo terenem refleksji nad poznaniem naukowym będą stawały się takie dyscypliny, jak socjologia (nauki), historia (nauki), kulturoznawstwo czy teoretyczna historia nauki.

Po drugie, tak długo jednak, jak długo będą wchodziły w grę faktycznie istniejące powiązania pomiędzy poszczególnymi dziedzinami kultury, powiązania wynikające z rozmaitego typu pełnionych przez nie „ról" społecznych, dla prawidłowego funkcjonowania kultury jako pewnej całości niezbędne jest respektowanie w ich ramach określonych przesłanek, werbalizowanych na terenie filozofii. Należy do nich wciąż jeszcze podzielane powszechnie przez uczonych przekonanie, iż prawomocność wiedzy naukowej stanowi pozytywnie kwalifikowaną wartość poznawczą, ideał, który faktycznie ukierunkowuje (subiektywnie) ich działania badawcze. Przekonanie to stanowi jeden z istotnych elementów epistemologii jako (filozoficznego) światopoglądu nauki, tak więc w tej przynajmniej roli epistemologiczna refleksja nad poznaniem naukowym wydaje się być - jak do tej pory - niezbędna.

3. Czy zatem filozofia nauki musi być sową Minerwy? Aby odpowiedzieć na to pytanie, rozważmy dwie sytuacje.

(1) Jeżeli w grę miałaby wchodzić, jak zdaje się sugerować *prima facie* wypowiedź Leszka Kołakowskiego, dokonywana przez filozofa nauki (metodologa) „czysta" rekonstrukcja określonych sposobów postępowania badawczego w nauce w postaci zespołu normatywno-dyrektywalnych przekonań (reguł metodologicznych), to nasze pytanie tytułowe, a także pytanie L. Kołakowskiego sytuacji tej nie dotyczy, nie mamy tu bowiem do czynie-

nia z refleksją o charakterze epistemologicznym, a więc wartościującym poznawczo (w tradycyjnym rozumieniu tej refleksji).

(2) Jeżeli natomiast miałoby wchodzić w grę postępowanie charakterystyczne dla tradycyjnego modelu filozofii nauki, co zdają się z kolei sugerować przywoływane przez Kołakowskiego nazwiska Bacona i Kartezjusza, to odpowiedź na nasze pytanie brzmiałaby „nie", zarówno bowiem Bacon, jak i Kartezjusz nie tylko rekonstruują pewne sposoby postępowania badawczego (stosowane w chemii i matematyce), ale postulują zarazem ich stosowanie jako wzorcowych, tzn. prawomocnych także w innych dziedzinach wiedzy, dokonują zatem ich światopoglądowej waloryzacji.

Piotr Lenartowicz SJ (Towarzystwo Jezusowe w Krakowie), ***Jolanta Koszteyn*** **(I0** PAN w Sopocie) - **Substancja i poznawanie a filozofia nauki**

Tylko ostatnie dwa punkty naszej wypowiedzi dotyczą wprost tytułowego pytania Debaty. Cały wstęp jest rodzajem określenia naszego stosunku do pewnych centralnych pojęć i metod filozofii oraz nauk przyrodniczych.

(1) Filozofia i nauka są dziełem *Homo sapiens.* Aktualnie są one pewnym historycznym etapem intelektualnej działalności *Homo sapiens* i częściowym urzeczywistnieniem jego wrodzonych możliwości.

(2) Pojęcie substancji jest, w naszym przekonaniu, kluczem do zrozumienia istoty filozofii i badań naukowych oraz nauki jako takiej. Termin substancja oznacza taką rzeczywistość, która:

(def. 1) zachowuje zasadniczą tożsamość mimo zachodzących w niej zmian - innymi słowy jej „istnienie substancjalne" przejawia się w rozmaitych formach „istnienia przypadłościowego, akcydentalnego".

(3) Proces poznania u *H. sapiens*, a w szczególności badania przyrodnicze, wykrywają mechanizmy łączące to, co w danej substancji istotne, bardziej trwałe, z tym, co mniej istotne, powierzchowne i zmienne.

(4) Filozofia. Z wielu znaczeń tego terminu wybieramy dwa następujące:
(def. 2a) Filozofia (w sensie szczegółowym) jest próbą systematycznej refleksji badającej treść, zakres i wiarygodność historycznych pojęć na temat konkretnej substancji (np. „materii").
(def. 2b) Filozofia (w sensie ogólnym) jest próbą systematycznej refleksji badającej treść, zakres i wiarygodność aktualnych pojęć na temat wszystkich substancji z jakimi człowiek nawiązał kontakt poznawczy.

(5) Filozofia jest wyrazem dwóch tendencji - (a) tendencji do poznania wszystkiego, co istnieje, oraz (b) tendencji do poznania całości. Obie te tendencje są charakterystyczną cechą *Homo sapiens.*

(6) Natomiast nauka jest częściowym, ograniczonym wyrazem tendencji filozofowania. Element (a) jest w nauce ograniczany przez specjalizację.

Element (b) jest w niektórych naukach (np. mikrobiologia, ornitologia, antropologia) dobrze rozwinięty, a w innych wykluczony przez sam wybór przedmiotu (np. osteologia, genetyka, biochemia, akustyka, hydrodynamika).

(7) Nauka jest to:
(def. 3a) oceniony pod względem wiarygodności zbiór pojęć o rzeczywistości, nagromadzony w doświadczeniu poznawczym pokoleń ludzkości oraz **(def. 3b)** zespół narzędzi materialnych i intelektualnych, które rozszerzają poznawcze możliwości człowieka.

(8) Do pierwszego zbioru (3a) należą treści nazywane prawdami, stwierdzeniami naukowymi oraz treści uznane za iluzje, błędy, poglądy fałszywe.

(9) Do drugiego (3b) należą takie przedmioty jak np. luneta, mikroskop, spektrograf, kompas, licznik Geigera-Müllera itp. Należą tu też takie zjawiska jak specyficzny (niepotoczny) język (dźwiękowy, graficzny, elektroniczny), arytmetyka, geometria, logika formalna i ich pochodne, systemy klasyfikacji, metody statystyczne itp.

(10) *Tendencje poznawcze* należą do podstawowego wyposażenia gatunku *Homo sapiens.* Zdolność do rozpoznawania tego, co bardziej i tego co mniej istotne w danej formie rzeczywistości od samego dzieciństwa prowadzi bezwiednie do orientacji w podstawowych prawidłowościach świata. Dziecko w wieku szkolnym posiada zdobytą podświadomie znaczną, choć na ogół nie zwerbalizowaną wiedzę, zweryfikowaną wielokrotnym doświadczeniem bardziej gruntownie niż wiele niekontrowersyjnych skądinąd elementów współczesnej wiedzy naukowej. Ta bezwiednie zdobywana wiedza ulega następnie precyzowaniu, ale generalny, szkicowy obraz świata bywa u dziecka zupełnie prawidłowy, choć nie zawsze wynika on z przekazywanych w szkole wiadomości.

(11) *Dynamika poznawania* u człowieka jest dynamiką immanentną, spontaniczną i częściowo bezwiedną, podobnie jak dynamika zdobywania i przyswajania pokarmu, oddychania, poruszania się. Poznawanie jest u człowieka działalnością „zdrowego rozsądku", „rozumu", „intelektu", głębszą - w porównaniu ze zwierzętami - formą kontaktu poznawczego z rzeczywistością. Dynamika poznawania nie jest zatem wytworem ludzkiej cywilizacji ani historycznej formy sztuki. Przeciwnie, to kultura ludzka i nauka są wyrazem tej dynamiki. Z drugiej strony jest prawdą, że zdobyta wcześniej wiedza pomaga ulepszać lub tworzyć nowe, potężniejsze narzędzia kontaktu poznawczego z rzeczywistością.

(12) Refleksja nad naszym poznaniem ukazuje wiele oczywistości, takich jak oczywistość kontaktu poznawczego z przedmiotami, oczywistość różnorodności form tego kontaktu, takich jak np.: nabywanie doświadczenia, zapamiętywanie, uzupełnienie kontaktu z przedmiotem, reflektowanie, abstrahowanie, ekstrapolowanie, wykrywanie i korygowanie błędów, iluzji. Na-

leży tu też zaliczyć zdolność do tworzenia dowolnych, arbitralnych treści (jak np. znaki językowe, kategorie gramatyczne, matematyczne).

(13) Wymienione wyżej formy dynamiki poznawczej nie wyczerpują - najprawdopodobniej - opisu poznawczych możliwości *H. sapiens*. Natomiast próba zredukowania procesów poznawczych człowieka do jakiejś jednej tylko wyabstrahowanej formy dynamiki psychologicznej, bądź intelektualnej, byłaby arbitralnym, nieuzasadnionym zawężeniem, podobnie jak próba ograniczenia dynamiki biologicznej wyłącznie do oddychania, do samej lokomocji lub samego krążenia.

(14) *Mechanizmy* rozmaitych form dynamiki poznawania u *H. sapiens* są przedmiotem badań, podobnie jak przedmiotem badań są np. mechanizmy trawienia i przyswajania pokarmu. Zanim dojdzie do zrozumienia mechanizmu, najpierw musi dojść do konstatacji samego faktu, w tym wypadku faktu poznania. Mechanizmy poznania są bowiem i tak badane, „rozszyfrowywane" poprzez akty poznania zmysłowego bądź intelektualnego. Trudności napotykane w próbach zrozumienia mechanizmu uzyskiwania zmysłowej orientacji w otoczeniu nie mogą prowadzić do zakwestionowania faktu tej orientacji. Podobnie brak wiedzy o naturze mechanizmu procesów intelektualnych nie może podważać wiarygodności poznania intelektualnego. Analogicznie rekordy lokomocyjne geparda lub delfina nie mogą być weryfikowane przez teorię mechanizmu działania mięśni lokomocyjnych lub teorię koordynacji ruchów.

(15) *Rezultaty poznania* u *H. sapiens* nazywane są wiedzą, na którą składają się *pojęcia obiektywne*. Należy je odróżniać od *pojęć arbitralnych*, będących rezultatem dowolnych decyzji intelektu (np. „bazyliszek", „nieskończoność", „liczba ujemna", „punkt matematyczny", „Demon Maxwella"). Pojęcia obiektywne mogą być (a) *abstrakcyjne*, ujmujące treści wyizolowane z przedmiotu (np. „barwa", „masa", „zmiana"). Mogą też być (b) pojęciami *substancji*, ujmującymi w jedno różnorodne treści pochodzące od tego samego przedmiotu (np. konia, bakterii E. coli, atomu wodoru). Pojęcia abstrakcyjne ulegają zwykle stopniowemu „oczyszczeniu", tj. stają się coraz bardziej jednoznaczne, „ubogie" i homogeniczne w swojej treści. Natomiast pojęcia substancji, dzięki nowym, uzupełniającym kontaktom poznawczym z przedmiotem stają się coraz bardziej kompletne, ale też coraz bardziej złożone. Niekiedy pojęcie „substancji" pokrywa się z nowoczesnym pojęciem „teorii".

(16) Jedność substancji ujawnia się w *niepodzielności*, czyli spójności i prawidłowościach zjawisk obserwowanych w sferze akcydentalnej. Jedność substancji nie powinna być utożsamiana z jedynością substancji.

(17) *Założona a priori* „konieczność odnalezienia jed(y)ności" w tym, co pochodzi z doświadczenia, prowadzić może albo do lekceważenia, pomijania pewnych danych doświadczenia albo do tworzenia sztucznych pojęć prze-

rzucających fikcyjne pomosty pomiędzy treściami, które w kontakcie poznawczym jawią się jako oddzielne.

(18) Opis rzeczywistości ujawnia *prawidłowości* i *nieprawidłowości*, podobieństwa i różnice. Te terminy mają różne znaczenie zależnie od tego, co jest porównywane z czym, czy substancja z jej przypadłościami, czy przypadłości tej samej lub innej substancji względem siebie, czy substancja z inną substancją, zbiór ze zbiorem, jednostką, lub częścią całości substancjalnej. *Prawidłowości* i *nieprawidłowości*, *podobieństwa* i *różnice* mogą zatem być istotne lub nieistotne, bardziej istotne lub mniej istotne. Jedne z nich mogą przemawiać za jedynością substancji, inne za wielością substancji. Rozstrzygnięcie tego typu kwestii zależy od wiarygodności kontaktu poznawczego z rzeczywistością, czyli od tzw. obiektywności i poziomu orientacji we właściwościach przedmiotu.

(19) W oparciu o wyniki poznania zdroworozsądkowego poważnie traktujemy wielopoziomową strukturę rzeczywistych całości. Mamy tu na myśli nie tylko hierarchiczną strukturę materii (poziomy molekularne, atomowe, subatomowe... itp.), ale przede wszystkim fakt istnienia cech opisowych bardziej powierzchownych (w relacji do danej substancji), drugo i trzeciorzędnych z jednej strony, a cech bardziej istotnych z drugiej. Przykładowo opis indywidualnych cech organizmów siostrzanych dotyczy cech powierzchownych, a opis cech gatunkowych i rodzajowych dotyczy rzeczywistości istotniejszych. Trudności zrozumienia relacji pomiędzy barwą a falą elektromagnetyczną określonej długości mogą wynikać właśnie z „nieprostej", „wielopoziomowej" rzeczywistości przedmiotów barwnych.

(20) Złożoność nie zawsze idzie w parze z istotnością - przynajmniej w biologii. Melanina decydująca o pigmentacji danej rasy ma w sensie chemicznym strukturę znacznie bardziej hierarchiczną i znacznie bardziej złożoną niż adenyzotrójfosforan. Jednak zwierzę niezdolne do wytwarzania melaniny (albinos) może żyć i funkcjonować a nawet rozmnażać się, natomiast komórka niezdolna do wytwarzania ATP jest skazana na śmierć.

(21) *Wiarygodność poznawania.* Ten termin ma sens pod warunkiem uznania, że (a) procesy poznawania mogą *de facto* prowadzić do błędnej orientacji we właściwościach substancji. To z kolei oznacza, że (b) człowiek te błędy wykrywa, a zatem (c) jest w stanie odróżnić prawidłową orientację we właściwościach przedmiotu od iluzji, błędu, fałszu.

(22) W każdym procesie poznawania (potocznym, filozoficznym i naukowym) zdarzają się iluzje i błędy. Skutki tych iluzji i błędów są trudne do oceny i nie da się rozstrzygnąć, które z nich, w skali historycznej, przynoszą największe straty dla gatunku *Homo sapiens.* Do tych strat należy zaliczyć np. marnowanie ludzkiego wysiłku i życia, marnowanie środków materiał-

nych, straty ekologiczne, błędne doktryny wychowawcze, gospodarcze, polityczne i prawodawcze.

(23) Struktura nauki jest bardzo złożona. Z jednej strony instrumentarium pojęciowe i materialne może być kształtowane pod dyktando odsłaniających się stopniowo coraz istotniejszych właściwości przedmiotu badań (np. stopniowe doskonalenie schematu układu okresowego pierwiastków, doskonalenie konwencji wzorów chemicznych). Zatem niektóre pojęcia nauki są wyrazem obiektywności procesu poznawczego. Człowiek może też wynajdywać metody obserwacji, które rozszerzają zakres wrażliwości zmysłów (np. mikroskopy, teleskopy, radioteleskopy, spektrografy), lub uzupełniają tę wrażliwość w zakresie dla zmysłów niedostępnym (kompasy, spektrografy, liczniki Geigera-Müllera, wiele metod analitycznych). Stąd język nauki zawiera terminy odnoszące się do rzeczywistości dla potocznego poznania niedostępnych (np. fotonów, elektronów, chromosomów, cząsteczek DNA). Wreszcie w procesie poznania (nie tylko naukowego) powstają też pojęcia, które choć nie wyrażają właściwości przedmiotu, ułatwiają człowiekowi zapamiętanie lub porównywanie przedmiotów (np. pojęcie grupy, typu, gromady, lub bezkręgowca). Te *pojęciowe elementy techniki badawczej* mogą być pożytecznym rusztowaniem, mogą chwilowo zastępować brak danych, niekompletność wiedzy, ale mogą też prowadzić do iluzji, artefaktów i błędów.

(24) W naszym przekonaniu istnieje znaczna różnica pomiędzy treścią wiedzy ukrytej w świadomości uczonych a treściami komunikowalnymi poprzez struktury aktualnej konwencji języka naukowego. Szanse porozumienia na terenie pojęć są znacznie większe niż na terenie konkretnego języka. Dlatego, w dyskusji filozoficznej ogromną rolę odgrywa definicja dejktyczna (ostensywna), dzięki której terminy języka uzyskują pewną weryfikację, lub „kalibrację" znaczenia opartą na porównywaniu rezultatów bezpośredniego kontaktu poznawczego.

(25) *Filozofia nauki* może stanowić próbę badania wiarygodności fundamentalnych opcji i ograniczeń przyjmowanych przez współczesne nauki przyrodnicze.

(26) W szczególności filozofia nauki powinna - w naszym przekonaniu - badać wiarygodność intra- i ekstrapolacji dokonywanych przez nauki w opisie rzeczywistości, poprawność metod wynoszących pewne abstrakcje do rangi istotnych cech rzeczywistości, a uznających inne za cechy nieistotne. Innymi słowy, filozofia nauki mogłaby badać poziom ograniczeń kontaktu poznawczego, wynikający z rozstrzygnięć uczonego.

Mieczysław Lubański (ATK) **- Filozofia nauki *in fieri***

1. Sformułowanie tematu debaty, której poświęcona została obecna praca zbiorowa, może być rozumiane co najmniej dwojako, mianowicie: „teraźniej-

szościowo", bądź „przyszłościowo". Zwrot „teraźniejszościowo" sygnalizuje, że chodzi o współcześnie funkcjonujące propozycje filozofii nauki, o dokonanie ich analizy, porównania i próby oceny. Byłyby to więc rozważania metanaukowe nad istniejącymi filozofiami nauki. Aczkolwiek idee przyświecające konkretnym propozycjom są dość różne, to jednak - jak wskazuje na to literatura - charakteryzują się pewną wspólną właściwością. Polega ona na tym, że odnoszą się one, w mniejszym lub większym stopniu, do ustalonych już stanów nauki, a więc do jej stanów przeszłych. Nie wydaje się to być czymś dziwnym, jest raczej czymś naturalnym. Żeby dokonywać namysłu nad jakimś przedmiotem, winien on być nam w jakiś sposób dany.

Zwrot „przyszłościowo" sygnalizuje, że chodzi o namysł filozoficzny nad aktualnymi stanami nauki. Aktualnymi, tzn. z sięganiem do niezbędnych tylko kilku lat wstecz, przy czym słowo „kilka" oznacza różne liczby w zależności od tego, z jaką dziedziną nauki mamy do czynienia. Idzie więc o teraźniejszość nauki w odpowiednim, do istniejącej sytuacji, znaczeniu tego słowa. A zatem chodziłoby o wypracowywanie filozofii nauki zharmonizowanej w sposób możliwie najściślejszy ze współczesnym stanem nauki.

2. Jeżeli interesowałby nas „przyszłościowy" styl uprawiania filozofii nauki, to jej wstępne czynności polegałyby na nieustannym rejestrowaniu postępowania uczonych jako uczonych w danej gałęzi wiedzy i na ocenianiu ich z metodologicznego i epistemologicznego punktu widzenia oraz na ewentualnym dokonywaniu (tymczasowych) uogólnień podsumowujących typu metanaukowego oraz filozoficznego. Dzięki temu jasny stałby się sposób postępowania uczonych prowadzących badania i formułowania uzyskiwanych przez nich wyników. Drogą analizowania rozwoju pojęć, którymi się posługują, stosowanych przez nich metod oraz osiąganych wyników, można by dochodzić do oceniania stopnia prawdopodobieństwa uzyskiwanych rezultatów. Wszystko to, co zostałoby w takim postępowaniu stwierdzone, byłoby formułowane w sposób niewyłączający. A więc, kiedy mówi- łoby się, że jest tak a tak, to nie znaczyłoby, że zawsze tylko tak musiałoby być (pod względem terminologicznym, stosowanych metod itd). „Nowe" (pod rozważanym względem) byłoby nie tylko dopuszczalne, ale - jak poucza historia nauki - realne, pojawiające się w miarę rozwoju nauki.

3. Tak rozumiana filozofia nauki mogłaby być uprawiana jedynie w odniesieniu do konkretnej dyscypliny, lub może nawet oddzielnie do każdego z jej poszczególnych działów. Chodziłoby o podejście „oddolne", o konstatowanie aktualnego stanu badawczego istniejącego w interesującym nas dziale nauki. Zakłada to konieczność trwania w nieustannym kontakcie z daną dyscypliną, czy też jej działem. Wspomniany kontakt może polegać co najmniej na bieżącym śledzeniu prowadzonych badań i uczestniczeniu w seminariach, na których referowane bywają najnowsze osiągnięcia nauki,

a jeszcze lepiej na prowadzeniu badań osobiście. Trzeba, mówiąc krótko, być *au courant* aktualnych badań naukowych w określonej dziedzinie, czy też jej dziale. Idzie o zdobycie i zrozumienie „ducha" danej dziedziny nauki. A to uzyskuje się najlepiej dzięki bezpośredniemu kontaktowi z czynnymi zawodowo uczonymi.

Konsekwentnie mielibyśmy do czynienia z licznymi filozofiami szczegółowymi. Dalszy namysł nad nimi mógłby pozwolić na wyróżnienie, bądź scalanie, typów filozofii konkretnych gałęzi wiedzy. Przechodzilibyśmy wówczas na wyższy poziom rozważań. Kształtująca się w ten sposób filozofia nauki byłaby co najmniej metamatematyką.

4. Tego rodzaju ujmowanie filozofii nauki pozwala łatwiej odróżniać to, co jest ściśle naukowe od przyjmowanych, czy też zbyt szybko formułowanych, bez wystarczającego uzasadnienia, założeń ogólnofilozoficznych. Można wprawdzie powiedzieć, że jest to minimalistyczna filozofia nauki, jednakże ma ona tę zaletę, że może być uprawiana jako nauka, w sposób ściśle naukowy.

Wypada zaznaczyć, że w szerokim rozumieniu terminu filozofia nauki niezbędne zdaje się być odróżnianie zagadnień metanaukowych (np. metabiologicznych) oraz zagadnień filozoficznonaukowych (np. biofilozoficznych).

W nauce istotne jest „współgranie" empirii i teorii, bądź inaczej: oryginału i modelu. Przez pierwszy termin rozumieć będziemy przedmiot badania, a więc oryginał, przez drugi z nich - mówiąc najogólniej - model i jego szatę językową. Ta ostatnia różnie prezentuje się w różnych dyscyplinach naukowych; wystarczy w tym celu porównać fizykę (np. mechanikę kwantową), biologię (np. teorię ewolucji), socjologię.

Filozofia nauki - rzecz jasna - chce opisywać i wyjaśniać fakt zwany nauką. Jako punkt wyjścia przyjmuje się zasadę głoszącą, że oryginał jest zawsze bogatszy i bardziej złożony niż model, przy pomocy którego bada się ten pierwszy. W naszym przypadku oryginałem jest nauka, modelem konstruowanym i udoskonalanym - filozofia nauki. Model jest tworem uczonego, oryginał natomiast jest najpełniej mu w jakimś znaczeniu dany. Uczony go nie tworzy, usiłuje jak najpełniej go poznać. Pomocną dla tak rozumianej filozofii nauki będzie historia nauki. Ale zawsze będzie chodzić o namysł badawczy nad aktualnym stanem nauki.

„Przyszłościowy" styl uprawiania filozofii nauki w zasadzie powinien być pozbawiony elementów apriorycznych. Nie pojawią się one, a przynajmniej nie powinny się pojawić, zarówno w odniesieniu do pojęć funkcjonujących w nauce, jak też w zabiegach klasyfikacyjnych, które nieodmiennie będą wspierać się na stanach rzeczywistych, nie będą zaś zakładane z góry. Nadto filozofia nauki będzie wolna od rozważania zagadnień w nauce już

przezwyciężonych; to co będzie ona orzekać będzie mieć pełne oparcie w nauce, tej współczesnej w najpełniejszym tego słowa znaczeniu.

Jak wspominaliśmy nieco wyżej, postępowanie wskazanego rodzaju stosowane w odniesieniu do niewielkich gałęzi wiedzy naukowej pozwoli, być może, na podsumowanie fragmentaryczne, tymczasowe. A być może także na odkrycie pewnych prawidłowości funkcjonujących w uprawianiu nauki.

5. Podziela się tutaj przeświadczenie głoszące, że każda konkretna dziedzina nauki jest historią osiąganego w niej postępu. Każdy specjalista jest świadomy tego faktu. Jeżeli dokonalibyśmy zsumowania wspomnianych przeświadczeń żywionych odnośnie do postępu w konkretnych gałęziach wiedzy, to otrzymalibyśmy tezę uznającą Naukę za historię osiąganego postępu. Tu termin Nauka niech prowizorycznie oznacza zespół istniejących aktualnie poszczególnych nauk. Należy jednak nie zapominać, że błąd, względnie jego przezwyciężenie, umożliwia poznanie prawdy, bądź zrozumienie gdzie ona może się znajdować. Toteż błąd należy nie tylko do dziejów błędu, lecz także do dziejów postępu w nauce. Zatem Nauka jest zawsze historią prawdy i błędu (J. Mittelstrass).

A jeżeli tak jest w nauce, to analogiczna sytuacja winna mieć miejsce również w filozofiach poszczególnych nauk, jak też w filozofii Nauki.

6. Zasygnalizujmy pewną trudność. Otóż z psychologicznego punktu widzenia wydaje się, że nie jest rzeczą możliwą całkowicie zapomnieć o żywionych ideach, o posiadanej wiedzy z zakresu filozofii nauki i zupełnie od początku, niejako od zera, rozpocząć jej uprawianie. Nie wydaje się możliwe odsunięcie od siebie wszelkich z góry przyjętych idei i nie kierowanie się nimi, choćby w sposób podświadomy, przy formułowaniu uogólnień oraz implikacji filozoficznych. Można jednak ufać, że „przyszłościowy" styl uprawiania filozofii nauki przynajmniej uodporni filozofa na niekrytyczne uleganie wspomnianym elementom. A być może rzuci także pewne światło na istniejące tu zagadnienie.

7. Tytuł tego artykułu można (i należy) rozumieć podwójnie, a więc bądź w odniesieniu do samej nauki, bądź do filozofii nauki, pamiętając iż każda z nich znajduje się *in statu fieri.* Zależeć to będzie od akcentu, który położymy bądź na słowie „nauka" *in fieri,* bądź - „filozofia nauki" *in fieri.* Nauka jest nieustannie *in fieri,* z tego też względu takąż winna być i filozofia nauki.

„Przyszłościowo" ujmowana filozofia nauki to filozofia nauki *in fieri* budowana na nauce *in fieri.* Taki stan rzeczy pociąga za sobą określone właściwości przysługujące i jednej i drugiej. Niektóre z nich były już sygnalizowane. Chodzi więc, powtórzmy, o filozofowanie nad nauką *in fieri.* I w ten sposób o budowanie filozofii nauki *in fieri.* Można to uznać za propozycję pewnego programu do wykonania.

8. Mówiąc nieco paradoksalnie „teraźniejszościowy" styl uprawiania filozofii nauki jest - w odniesieniu do nauki (czy też nauk) - stylem „przeszłościowym", zaś styl „przyszłościowy" - stylem „teraźniejszościowym".

Włodzimierz Ługowski (IFiS PAN) - **Głos w dyskusji o filozofii nauki**

W programie filmowym, wyemitowanym przez TVP (14. 9. 1995, godz. 18) Innocenty M. Bocheński powiedział mniej więcej tak: „musimy wszystko przemyśleć na nowo: naukę, sztukę, [nawet] religię, no, ale filozofię to mamy, jakiej nigdyśmy wcześniej nie mieli - analityczną, naukową". Jest to zresztą pogląd dość powszechny. Jego zwolennicy przemawiają w różnych językach (choć ostatnio najczęściej w angielskim) i różnią się w szczegółach, ale zgodni są przynajmniej co do tego, że filozofia nauki może być (i jest) tylko jedna.

Z moich obliczeń wychodzi jednak, że są przynajmniej dwie: mitotwórcza i mitoburcza. Sam staram się, jak potrafię, praktykować tę drugą. W jednej z ostatnich prac próbowałem m. in. podważyć nieco mit filozoficznej samoświadomości uczonych, wedle którego potrafią oni mianowicie odróżnić naukę od filozofii, potrafią odróżnić filozofię dobrą od złej, oraz wiedzą, na jakich fundamentach oparta jest ich dyscyplina, a w każdym razie ich własna teoria.

Mity z natury rzeczy nie wymagają żadnego uzasadnienia; do mitu można się natomiast odwołać, gdy chce się uzasadnić jakąś tezę. Na przykład taką: „aksjomatem przyrodoznawstwa jest, że wraz z upływem czasu prawa się nie zmieniają". Taką właśnie metanaukową tezę głosi jeden ze sławnych kreacjonistów i osobiście sądzę, że dla wielu przyrodników okaże się ona dużo bardziej strawna, niż teza ontologiczna: *„order does not arise from disorder"*.

Żeby uniknąć nieporozumień od razu zaznaczam, że zasadniczo nie mam nic przeciwko tym, którzy utrzymują, że materia ma charakter pasywny, ani przeciw tym, którzy traktują fizykę (klasyczną) jako miarę „naukowości". Niepokoi mnie jedynie to, że zwłaszcza ta ostatnia teza wysuwana jest i przyjmowana jako coś oczywistego. To, że wizje świata mogą być (i są) różnorodne, dla wielu osób jest zupełnie zrozumiałe, ale to, że „naukowości" też mogą być różne (i w żadnym przypadku nie są filozoficznie neutralne) często bywa trudne do przyjęcia.

Zarówno korzenie, jaki i przejawy metanaukowych mitów pozytywistycznej proweniencji (o istnieniu jednej autentycznej nauki, o możliwości istnienia nauki bez filozoficznych założeń i o „obiektywnej" analizie naukowej) zostały już starannie opisane przez czcigodnych autorów, wystarczy wspomnieć Maxa Webera. Często padały też już ostrzeżenia o szkodliwości tego produktu dla zdrowia wszystkich, a biologów w szczególności. Nie będę tu ich powtarzał, bo ich skuteczność wydaje się nie większa, niż w przypadku

napisów umieszczanych na opakowaniach innych produktów halucynogennych masowego użytku. Chciałbym tu jedynie dać wyraz mej osobistej predylekcji: otóż sprawia mi przyjemność, gdy natrafię na pracę uczonego, który swym metodologicznym przekonaniom daje wyraz uczciwie i szczerze. Cieszy mnie na przykład, gdy spotykam poważną skądinąd książkę, skierowaną najwyraźniej do studentów biologii i opublikowaną przez renomowane wydawnictwo, w której znajduję taką oto tezę: *„to invoke the operation of creative Intelligence to explain the origin of life and the panorama of life as we find it today is a sound scientific explanation*". Ze swojego punktu widzenia autor niewątpliwie ma rację. Gdyby ów interesujący przypadek „spontanicznego kreacjonizmu przyrodnika" poddać dokładnej analizie, to okazałoby się, że autor rzeczywiście przestrzega reguł metodologicznych wziętych z popularnej wersji pozytywizmu.

Mój przyjaciel, godny reprezentant filozofii analitycznej, wolny przy tym od jakichkolwiek inklinacji religijnych, gdy zapoznał się kiedyś z rozważaniami kreacjonistów na temat autentycznej metody naukowej i jedynego kryterium naukowości, rzekł: „moim zdaniem, oni mają rację". Opinię tę powitałem z szacunkiem i uznaniem; świadczy ona raz jeszcze, że mój przyjaciel jest filozofem rzetelnym: gotów przyznać jest to, co przyznać należy. Co prawda, jego osobiście nie kosztowało to zbyt wiele. W sferze jego zainteresowań nie leżą istoty żywe, lecz aksjomaty nauki. Nie musi więc go wcale niepokoić fakt, że uznając niezmienność praw za aksjomat przyrodoznawstwa eliminujemy z niego problemy najważniejsze: tzw. problemy powstawania. Dla uczonych natomiast (oraz dla tych filozofów, których interesuje coś więcej niż tylko aksjomaty) powinno to, jak sądzę, być powodem do zaniepokojenia. I dobrze: niepokój ten jest twórczy i należy go podsycić.

Rzetelny filozof uznaje zatem konsekwencje swej doktryny, nawet te niezbyt dlań przyjemne. Stać na to czasem także uczonych, zwłaszcza dużej miary, jak Jacques Monod, który nazwał kiedyś istoty żywe „dziwnymi obiektami" *(d'étranges objets).* I rzeczy wiście, zgodnie z jego koncepcją nauki istoty żywe w zasadzie istnieć nie powinny. Nie byłaby to może konstatacja nazbyt dolegliwa dla biologa, który jest tylko biologiem molekularnym. Ale jeśli jest on ponadto także filozofem, zdeklarowanym ateistą i śmiertelnym wrogiem wszelkiego animizmu, to nie może go chyba cieszyć zbieżność jego wniosków z poglądami „naukowych kreacjonistów".

W rzeczy samej, zbieżność ta nie jest wcale przypadkowa. Zarówno Monod, jak i kreacjoniści, chociaż potępiają się wzajemnie, przyjmują identyczne założenia metanaukowe, zaczerpnięte z fizyki minionych wieków. Cóż, dla szerszej publiczności z pewnością dużo lepiej widoczne jest to, co obie koncepcje różni: z jednej strony siły nadprzyrodzone z drugiej zaś czysty przypadek. Tymczasem „aksjomat nauki", który głosi, że prawa nie zmieniają

się z upływem czasu, jest po prostu innym sformułowaniem tego, co Monod określa jako „uniwersalne postulaty inwariancji". Identyczna jest przy tym nie tylko treść, identyczne jest uzasadnienie - przez oczywistość. Argumentacja „z oczywistości" jest, przyznajmy, dość skuteczna: mało kto spośród czytelników zdoła się zorientować, że tym, co jest „dziwne" nie są istoty żywe, lecz koncepcja nauki, która nie zezwala na ich istnienie. A przecież nietrudno jest zauważyć, że wszędzie tam, gdzie Monod mówi o „nauce nowożytnej", o „postulacie obiektywności przyrody", o „kamieniu węgielnym metody naukowej", czy o Jedynie możliwych założeniach nowożytnej nauki", ma na myśli jedyną dlań (prawdziwą) naukę, a mianowicie fizykę.

Nie jest to zresztą zaskakujące w świetle tego, co w jednym z wywiadów Monod powiedział kiedyś na temat wpływu, jakiego doświadczył ze strony swego ojca, który „czytał nie tylko Darwina, ale także Stuarta Milla, Spencera, Augusta Comte'a i całe to towarzystwo (...) Był prawdziwie dziewiętnastowiecznym pozytywistą i nie ulega wątpliwości, że wpłynęło to zasadniczo na moją postawę wobec nauki".

Zaskakujące jest natomiast to, że nie wszyscy zwolennicy pierwszego mitu „jedynej autentycznej nauki i jedynej metody naukowej" akceptują jego konsekwencję w postaci mitu o „dziwności życia". Monod owszem, czyni to - nie bacząc (jako wzorowy uczony) na wynikające stąd dlań osobiste dolegliwości psychologiczne. I to mi się właśnie podoba: zawsze sympatyzuję z tymi, którzy swą filozoficzną pozycję określają jasno i otwarcie. Nie jestem przeciw stronniczości - filozofia zawsze jest stronnicza - przeciwny jestem tylko stronniczości ukrytej, zakamuflowanej. Dlatego też wolę już otwartych eksponentów fizykalizmu od jego wstydliwych zwolenników.

Otwartą stronniczość spotyka się rzadko. Częsta jest natomiast maniera prezentowania swych (stronniczych) poglądów filozoficznych jako oczywistych i jedynie możliwych. I nie jest to tylko przypadłość filozofujących przyrodników; jest to choroba zawodowa akademickich filozofów, tych zwłaszcza, którzy najwięcej mówią o empirycznej weryfikacji i falsyfikacji - gdy tymczasem argumentu „ z oczywistości" nie da się ani zweryfikować, ani sfalsyfikować.

Słusznie powiedział kiedyś Max Scheler, że tak zwana nauka nowożytna zrodzona jest z ducha podwójnej księgowości oraz kupieckiej księgi przychodów i rozchodów. Wychodząc zatem z przekonania, że spokój i samozadowolenie nie jest tym, czego filozofii nauki (i nauce samej) potrzeba najbardziej, warto jak myślę, próbować pokazać, że tzw. *modern science* w rzeczywistości nie jest najbardziej *modern* i że - paradoksalnie - tej naprawdę najnowszej odpowiada raczej dawna mezoamerykańska niż współczesna północnoamerykańska wizja świata (przyrody).

Na koniec raz jeszcze zaznaczę, że osobiście mam duży szacunek dla innych opcji filozoficznych, dla odmiennych przekonań ontologicznych i metanaukowych. Sęk w tym jednak, że metafizyka pozytywizmu (profesjonalnego i popularnego) to metafizyka niejawna, ukryta za tarczą naukowości", rzekomo jedynej, wiecznej i uniwersalnej.

Cóż więc pozostaje? Pozostaje chyba próbować pokazywać, że tak jak nie ma jedynego możliwego porządku świata, tak nie ma też jedynej (naukowej) filozofii (nauki). Z mojego doświadczenia wynika, że głównym wrogiem doktryny filozoficznej wcale nie jest inna doktryna, lecz - oczywistość. Warto więc, jak sądzę próbować pokazywać, dokąd wiedzie argumentacja „z oczywistości" i dokąd wiodą filozofowie, wedle których tendencyjni i stronniczy są wszyscy prócz nich samych.

Jadwiga Mizińska (UMCS Lublin) - **Nieobliczalna obliczalność**

„Fizyka współczesna, która zmierza do odkrycia formuły świata, potwierdziła tylko, że bycie bytu rozpłynęło się w metodzie totalnej obliczalności" - pisał M. Heidegger w eseju *Hegel i Grecy* (M. Heidegger: *Znaki drogi.* Warszawa 1995, s. 223)

Aby nie powtarzać po Husserlu i Patoczce krytyki scjentyzmu, warto tylko udwydatnić ich konkluzję, iż idea „totalnej obliczalności" przyświecająca modelowej Nauce doprowadziła do równie totalnej *bezduszności.* Zarówno samą naukę, jak też kulturę współczesną, która uczyniła sobie z niej fetysz. Do niedawna jeszcze zbitka „postęp naukowo-techniczny" funkcjonowała jako synonim społecznego dobra. Obecnie jesteśmy w fazie ambiwalencji. Z jednej strony w wysokiej cenie pozostają dobra cywilizacyjne, będące efektem owego postępu, z drugiej mnożą się ruchy ekologiczne, kwestionujące sensowność jednostronnego rozwoju „niszy technologicznej". Towarzyszą temu ponadto liczne ostrzeżenia o degradacji kultury rozumianej źródłowo jako „nisza antropologiczna". Spektakularnym objawem *neobarbarzyństwa*, swoistej antykultury przyzwalającej na rozpasanie instynktów (zwłaszcza posiadania i agresji posuniętej aż do okrucieństwa), jest stan szkolnictwa i pedagogiki w ogólności.

Manifestuje się w niej swoista „dyktatura komputera". Obawa przed nienadążaniem za rozwojem technologu i informatyki przyćmiewa tradycyjny cel wychowania, jakim od starożytności było wprowadzanie młodych pokoleń w świat wartości intelektualnych, moralnych, estetycznych i duchowych.

W szczególności zapomnieniu uległa domena ducha - psychologia, jedynie etymologicznie nawiązująca do greckiego *psyche,* także w znacznym stopniu obsługuje osobliwą „technologię umysłu". Wyrafinowane metody przywracania funkcjonalności jednostkom już to „zdewiowanym", już też

„dysfunkcjonalnym" stanowią wyraz generalnego nastawienia raczej na sprawność jednostek obsługujących machinę społeczną, aniżeli na troskę o horyzonty i głębię jej życia duchowego.

Bezduszność jako cecha, czy wręcz atrybut wysoko rozwiniętej cywilizacji, ufundowanej na kulcie nauki i techniki, daje o sobie znać w postaci niebezpiecznych zjawisk uosobionych w typie „homo manipulatora". Jako pełnoprawny obywatel globalnego Imperium Technologii i Informatyki, sprawnie w nim się poruszając, jednocześnie cierpi on na syndrom nazwany przez V. Frankla „nerwicą egzystencjalną". Polega ona na utracie poczucia bliskości z ludźmi i życiem samym, na samotności, na zaniku radości z samego istnienia i zastępowaniu jej protezą jałowej rozrywki; na lęku przed śmiercią jako końcem używania.

Na pozór jedynie zagadnienia te nie mają związku z *filozofią nauki.*

Nauka wszak słownikowo, ale nie tylko kojarzy się z *nauczaniem.* Nie tylko stan nauki (poziom wiedzy i warsztatu metodologicznego), ale także jej status, a zwłaszcza - atmosfera, klimat, nastrój - *duch nauki* - ma ogromny wpływ na *kulturę,* do której nauczanie i wychowanie miało zawsze stanowić „bilet wstępu".

Filozofia nauki obsługująca „kulturę scjentyzmu" znajduje się, moim zdaniem, w stadium *alienacji.* Kultywując utopię kartezjańskiej *mathesis universalis,* zajęta jest nade wszystko „obroną granic", to jest - dystansowaniem się do tego, co z własnych, rygorystycznych pozycji, uważa za pseudonaukę, czy *quasi* naukę. Niby Lady Mackbeth, bez przerwy sama myje ręce i sprawdza ich czystość u innych; u tych zwłaszcza, którzy śmieli bez jej wiedzy i zgody wtargnąć na teren zastrzeżony dla „akademików". Dotyczy to zresztą nie tylko nauki ale i filozofii, w której trwa walka o zdeprecjonowanie stylu eseistycznego ze strony apologetów traktatów i rozpraw.

Tymczasem, mimo usilnych zabiegów wokół chęci „higienizacji" rozrasta się fascynujący proces ekspansji na teren zastrzeżony dla nauki - *amatorów.* Rzec by można, iż mamy do czynienia ze zderzeniem się na jej obszarze „ruchu amatorskiego" z zawodowcami, profesjonalistami. W gruncie rzeczy fenomen ten obejmuje całą kulturę: począwszy od niekonwencjonalnej fizyki" aż po „niekonwencjonalną medycynę". Przy tym twórcy niekonwencjonalni, amatorzy, pasjonaci, znajdują niesłychane wzięcie. Cieszą się poczytnością i popularnością, o jakiej „zawodowcy" nie mogą marzyć nawet.

W tej sytuacji możliwe są trzy rodzaje zachowań. Po pierwsze: nauka profesjonalna i strzegąca jej czystości filozofia nauki mogą po prostu ignorować wszystko to, co dzieje się na obrzeżach i pograniczach, udawać, że wszystko jest po staremu, zamykać oczy na „amatorszczyznę" jako nieistotny margines nauki prawdziwej.

Po wtóre: mogą one *a priori* potępić „barbarzyńców", którzy bezprawnie wdarli się do „ogrodu nauk", w najlepszym zaś przypadku wyszydzać i deprecjonować ich pomysły oraz ubolewać nad upadkiem ogólnej kultury intelektualnej, stwarzającej warunki dla powodzenia osób pokroju Dänikena, Klimuszki, Kaszpirowskiego etc.

Po trzecie...

No właśnie, czy jest w ogóle możliwe trzecie wyjście przy takim nastawieniu filozofii nauki, przy którym określa ona z góry co jest, a co nie jest, nauką, wyjmując ją niejako z naturalnego kontekstu ludzkiego życia, potrzeb, nadziei, lęków - w tym także - lęku przed Nauką rezydującą w Pałacu Nauki, pogardzającą człowiekiem potocznym, lekceważącą jego egzystencjalną nerwicę?

Sądzę, iż obecnie filozofia nauki stoi przed swoim „być albo nie być". A lepiej powiedzieć: *być,* istnieć wyłącznie dla siebie samej, zamkniętej w wieży z kości słoniowej, niedostępnej dla profanów ale też - skazywać się na nieprzestrzeganie swych kodeksów przez *praktykę nauki;* zatem *nie być* w znaczeniu - nie oddziaływać na życie nauki.

Alternatywą byłoby zrezygnowanie z roli strażnika Utopii Nauki i uważne, nie pozbawione życzliwości, przyjrzenie się temu wszystkiemu, co dotąd zostało wyrzucone poza nawias, zepchnięte na marginesy Nauki Właściwej.

Jednakże, aby podołać takiemu zadaniu (a może nawet obowiązkowi?), filozofia nauki musiałaby się zbratać z takimi dyscyplinami, jak socjologia wiedzy, antropologia kulturowa, psychologia, pedagogika itp. To znaczy z tymi wszystkimi badaniami, które dotyczą *wpływu* nauki (i nauczania) na rzeczywistych ludzi. Wpływu także rzeczywistego, w tym również - traumatycznego. tego, który przejawia się w aberracjach osobowości ludzi zajętych karierą naukową, swoistej schizofrenii między wiedzą uznawaną intelektualnie a wiedzą kierującą ich faktycznym postępowaniem (co zwłaszcza odnosi się do filozofów i humanistów). Trzeba byłoby także opisać i zinterpretować fascynację - w skali masowej - publikacjami „amatorów" podających proste recepty radzenia sobie z różnymi dziedzinami życia codziennego, swoistymi „podręcznikami życia".

Wszystko to zdaje się świadczyć bowiem o zamknięciu się Filozofii Nauki (tej oficjalnej) na Życie samo, o jej *sui generis* autyzmie.

Gdyby, ta skądinąd szacowna i niezbędna dziedzina *filozofii,* zapragnęła zbliżyć się do rzeczywistości, winna ona w pierwszym rzędzie przezwyciężyć odruch wstrętu przed „brudem" - przed tym, co nie spełnia wymogów metodologicznych i merytorycznych, ale co odpowiada na żywotne i palące problemy ludzi zagubionych pośród bezdusznej techniki i pozostawionych samym sobie przez - również bezduszną - naukę.

Życie biologiczne nie zna pojęcia „brudu". Podobnie życie intelektualne i duchowe raczej boi się nadmiernej czystości, która je wyjaławia, aniżeli domieszek „nieczystości", które zawsze można przecież usunąć. Generalnie bowiem *twórczość*, czyli pojawienie się czegoś nowego, zwłaszcza, gdy dochodzi do przekroczenia znanych ram szkoły, stylu czy paradygmatu, *musi* dotykać żywej tkanki praktyki, z natury „nieczystej", musi więc zakorzeniać się w „błocie życia". Powinna przeto mieć odwagę wydać się na „brud" - sam Bóg wszak ulepił człowieka z gliny, brudząc sobie przy tym ręce... Nauki nie daje się tworzyć w rękawiczkach, o ile ma ona dotykać spraw istotnych dla jej użytkowników, zwykłych ludzi, a nie tylko metodologów, zajmujących się kosmetyką. Gdyby wolno mi było złożyć osobiste życzenie pod adresem filozofii nauki (do czego zdaje się zachęcać pytanie: „Jakiej" i „dlaczego") byłoby ono następujące:

Marzy mi się filozofia nauki uczłowieczona, która:

- przestałaby się w pierwszym rzędzie brzydzić wszystkim, co nauką (w jej pojęciu) nie jest;
- zachwyciłaby się faktem ogromnego zainteresowania tzw. pseudonauką i ujrzała w nim samokrytycznie dowód z jednej strony zapotrzebowania na wiedzę „kierującą życiem", „zbawczą" (Max Scheler), z drugiej - własnej nadmiernej rygorystyczności;
- zawiesiła na jakiś czas własne kryteria po to choćby, by nie przeoczyć jednego złotego ziarenka w wydmie piasku,
- przypomniała sobie rzecz elementarną, iż to nauka ma służyć dobru człowieka (także jego dobremu samopoczuciu), a nie na odwrót, jego przygnębianiu;
- spróbowała przekroczyć dręczący rozziew pomiędzy naukami o przyrodzie i naukami o człowieku, choćby dlatego, że ekologia dawno już go podważyła;
- położyła większy nacisk w swej nazwie na jej pierwszy człon: filozofia; zatem - umiłowanie mądrości większa niż samej tylko nauki i wiedzy,
- dopuściła „amatorów" do głosu, zapraszając ich do bezpośredniej dyskusji z „profesjonalistami" - obydwie strony skorzystałyby na tym zapewne.

Ostatecznie, po spełnieniu mojego życzenia spodziewałabym się, że Nowa Nauka, mówiąca o człowieku w świecie do tegoż człowieka w tym świecie, przyczyniłaby się do odbudowania w nim domeny duchowości, bez której wszystko staje się wprawdzie obliczalne ale - zgoła obojętne.

Alina Motycka (IFiS PAN) - **Nauka w kontekście tworzenia**

Ogólny zamęt merytoryczny w obszarach współczesnej filozofii nauki zmusza dziś uprawiających tę dyscyplinę filozoficzną do wstępnego rozez-

nania w kilku kwestiach zasadniczych. Po twórczych wstrząsach, jakie nawiedzały zarówno naukę jak i filozofię nauki w naszym stuleciu, filozof nauki już wie, że filozoficzna refleksja nad nauką nie może omijać historycznego wymiaru nauki. Trzy wieki panujący paradygmat newtonowski runął i w nauce nie obowiązują już mechanicystyczne kanony. Ale pytanie o współczesność nauki, o jej kryzysy i aktualne paradygmaty nie znajduje jednoznacznej odpowiedzi. Jak zatem może się kształtować relacja filozofii nauki do nauki? Czego dotyczyć ma obecnie filozoficzny wgląd w naukę? Zarówno jednoznaczna odpowiedź na to pytanie jak i całokształt sytuacji, w jaką uwikłany jest współczesny filozof nauki, komplikują filozoficzne rozdroża, na jakich znalazła się ta dyscyplina filozoficzna.

W drugiej bowiem połowie naszego stulecia spektakularnie runęły mury obronne tradycyjnej filozofii nauki (silnie zresztą wcześniej już zarysowane). Rozsadzający je niejako od środka nurt radykalny w filozofii nauki nie tylko burzył ale i wskazywał jej różne perspektywy uwzględniające zarówno czynniki historyczne jak i uwarunkowania kulturowe, motywy socjologiczne jak i determinanty psychologiczne jednocześnie. W efekcie przywykli do neopozytywistycznej obroży filozofowie nauki odczuwać zaczęli zamęt teoretyczny wystarczająco skutecznie przytłaczający, aby rozbudzić się w nich mogły nastroje raczej nihilistyczne niż wizje koncepcyjne tej wieloaspektowości badań nad nauką.

Teoretyczna bezradność filozofów nauki wobec ciężaru problemu do rozwiązania sprzyjała konsolidowaniu się na zewnątrz agresywnym ideologiom, próbującym niejako wyręczyć filozofów nauki i przejąć badania nad nauką (spektakularny przykład tego typu tendencji roszczeniowych stanowi tzw. mocny program socjologii nauki spreparowany przez grupę z Edynburga).

Znacznie jednak poważniejszą przeszkodą w rozeznaniu sytuacji problemowej współczesnej filozofii nauki jest bariera stawiana przez samych filozofów nauki. Ich ślepe przywiązanie do myślenia o nauce w sposób tradycyjny i pogłębiające to myślenie czynniki pozamerytoryczne, natury motywacyjnej, najczęściej silniejsze są od racji i sprawiają, że tendencje zachowawcze uniemożliwiają właściwy wgląd w sytuację. W efekcie filozofom nauki trudno jest uzyskać na tyle pełne rozeznanie potrzeb i oczekiwań w zakresie filozoficznych badań nad nauką, aby zaopatrzyć się we właściwe uzbrojenie koncepcyjne odpowiednie dla takich potrzeb i na miarę tych oczekiwań. Tradycyjna postawa wobec nauki ogranicza się do tzw. kontekstu uzasadnienia, ignorując wszystko, czego kontekst ten nie obejmuje. Natomiast zaszłe w naszym stuleciu zmiany w nauce domagają się postawienia od nowa fundamentalnego dla filozofii nauki pytania o wzrost wiedzy i nakazują szukania na to pytanie nowych odpowiedzi. Odpowiedzi takich nie dostarczą

rozwiązania połowiczne i próby kompromisowych fuzji tradycji z potrzebami aktualnej sytuacji problemowej filozofii nauki. Sytuacja ta wymaga odmiennej siatki pojęciowej jak też odmiennego instrumentarium badawczego, gdyż wykracza poza tradycyjne ramy kontekstu uzasadniania w nauce sytuując się na obszarze badawczym, który nazwałabym raczej kontekstem tworzenia w nauce. Toteż tradycyjne narzędzia badawcze filozofii nauki nie udźwignąą problemów kontekst ten zalegających. Ale u schyłku stulecia nagromadził się ogromny materiał badawczy nieakademickich dyscyplin i gałęzi kulturowych, który może być pomocniczy i wykorzystany przez filozofa nauki, gdyż w efekcie dociekania tamte rzucają nowe światło na zjawiska związane z procesami poznawczymi, a więc z procesami uzyskiwania nowej wiedzy.

Konieczność uwzględniania w refleksji nad nauką jej wymiaru historycznego zwraca uwagę na epizody w dziejach nauki zasadniczo odmienne od rutynowych działań uczonego osadzonych w granicach kontekstu uzasadniania, gdyż nasuwa pytanie, czy zatem w dobie przełomu teoretycznego, w okresach kryzysu naukowego, gdy działania uczonych radykalnie różnią się od czynności uzasadniających gotową wiedzę, czy wówczas uczeni przestają być uczonymi; czy ich zachowania, drastycznie odmienne, nie są czynnościami naukowymi w sensie realizacji naukowego procesu poznawczego? Z epistemologicznego punktu widzenia czas kryzysu w nauce jest okresem szczególnie poznawczo interesującym, choć dla filozofów nauki jest to raczej *terra nova:* w nauce panuje nasilający się zamęt, uczeni odchodzą od rutynowych praktyk badawczych, często zwracają się w stronę rozważań problemów ogólnych i spekulacji filozoficznych, szukając nie tyle wzorów matematycznych, co nowych idei, które otworzyłyby nowe horyzonty nauki. Kryzys jest wszak nie tylko czasem trzaskania i odrzucania tego, co zastane, ale też jest to początkowy etap tworzenia nowej teorii w nauce, dla której najpierw potrzebne są nowe idee. Filozof nauki, aby poruszać się po takim terenie badawczym, musi dysponować właściwymi narzędziami, odpowiednią siatką pojęciową i całym instrumentarium umożliwiającym adekwatne ujęcie interesujących go zjawisk.

Rozpatrując ten typ zachowań poznawczych w nauce określam je mianem postawy twórczej uczonego (lub też - postawy kryzysowej, gdyż kryzys właśnie jest okresem wytężonej pracy twórczej uczonego) i schematycznie opisuję ją formułą [Formułę chaos → regres → idea wypracowuję w rozważaniach o nauce w kontekście tworzenia, w: *Nauka a nieświadomość,* w druku.]: CHAOS → REGRES → IDEA. W schemacie tym raczej nie chodzi o uwzględnianie następujących po sobie kolejnych etapów pracy twórczej uczonego na rzecz nowej teorii, aczkolwiek nim uczonym zawładnie idea, która zapoczątkuje nowy okres badawczy w nauce (w określonej dys-

cyplinie naukowej), przechodzi on przez etapy wstecznie perygrynacyjne (regres, „odwrócenie się"), a czyni to tym chętniej, nim większy chaos zalega pole jego dyscypliny badawczej. Schemat ten przede wszystkim wskazuje i określa aspekty postawy twórczej uczonego w sytuacji problemowej, która przeradza się w sytuację kryzysową w nauce.

Opis zachowań twórczych uczonego wyrażony formułą chaos → regres → idea sytuuje się poza przedziałami kontekstu uzasadniania, przekracza też bariery koncepcji nauki wypracowanej przez tradycyjną filozofię nauki. Opis taki wymaga specyficznej siatki pojęciowej i całego instrumentarium badawczego. Odwołuje się do określonego zaplecza wspomagającego materiałów, z których filozof nauki końca naszego stulecia może czerpać, gdyż w mijającym stuleciu nagromadzone zostały interesujące dla niego wyniki eksploracji różnych obszarów kulturowych, na jakich przejawia się ludzka działalność twórcza. Materiały te np. dotyczą badań nad mitem i metaforą; inne odnoszą się do zjawiska zwanego chaosem; jeszcze inne pozwalają na wypracowanie współczesnej koncepcji idei z wykorzystaniem koncepcji wiedzy archetypowej. W tego typu badaniach nad nauką szczególnej wagi nabiera wymiar historyczny nauki - swoista pamięć dostarczająca materiału na temat epizodów zamętu w dziejach nauki (chaos), które niejako odwracają uczonych od traumy anarchii kryzysowej (regres), kierując ich poznawczą energię twórczą w stronę nowych horyzontów ładu poznawczego (idea) dla pogrążonej w kryzysie nauki.

Opis twórczej postawy kryzysowej uczonego nie tylko odsłania początki teorii naukowych i zasadniczo koryguje odpowiedź na pytanie o wzrost wiedzy, ale prowadzi też do rozlicznych wniosków teoriopoznawczych i ogólnofilozoficznych, które dopiero trzeba sformułować. Toteż przed filozofem nauki stoi jeszcze jedno zadanie, a mianowicie - obudzenie w sobie autentycznych zainteresowań filozoficznych, uśpionych (jeśli nie wytrzebionych doszczętnie) przez tradycję spod znaku kontekstu uzasadniania. Do filozofów nauki należy wszak troska o to, aby nowa koncepcja nauki, która ciągle jeszcze czeka na wypracowanie, była filozoficzną koncepcją nauki.

Adam Pawlak (Politechnika Gdańska) - **Czym może być filozofia nauki?**

Filozofia nauki ciągle jeszcze nie stanowi w pełni ukonstytuowanej dyscypliny filozoficznej, mimo iż samo pojęcie jest znane od dość dawna. Wśród filozofów nie ma zgody przede wszystkim w kwestii problemów badawczych filozofii nauki. Za pierwszą publikację z filozofii nauki można uznać *Novum Organum* Francisa Bacona. Warto przy okazji podkreślić, że pewne wątki filozofii nauki odnajdujemy już w poglądach Williama Ockhama, Dunsa Szkota i Rogera Bacona. Nieomal powszechnie wiadomo, iż to oni głosili

konieczność doświadczalnego sprawdzania hipotez, stosowania logicznych argumentów w uzasadnianiu wiedzy. Rozważali też problem metod badawczych, nie udowodnionych założeń itd. Od czasów F. Bacona eksperyment stał się metodą testującą hipotezy nauk przyrodniczych. Przez ponad trzy wieki, jakie upłynęły od wydania słynnej pracy E Bacona, filozofowie starają się odpowiedzieć na pytanie czym jest nauka, ale jak dotąd nie ma jednoznacznej definicji. Ogólne refleksje dotyczące nauki nie są obce uczonym - przedstawicielom nauk szczegółowych np. fizykom, chemikom, biologom (Einstein, Bohr, Planck, Heisenberg i wielu innych). Zawierają one pewien zestaw tez związanych z normatywną i opisową stroną nauk przyrodniczych. Dorobek tych naukowców, bezpośrednio związany z obrazem nauki ma niekiedy wymiar metodologiczny i szerzej filozoficzny, ale bardzo rzadko zdarza się, że stanowi taką cząstkę interpretacji, która bezpośrednio rzutuje na wykrycie jej istoty. Zrozumienie rzeczywistej natury nauki wymaga wzniesienia się na wyższe piętro bowiem dopiero wówczas dostrzeżemy jej złożoną strukturę.

Nauka jest też przedmiotem badań takich dyscyplin, jak: historia nauki, psychologia nauki i socjologia nauki i właśnie min. stąd bierze się trudność w jej jednoznacznej charakterystyce.

Filozofowie nauki powinni traktować naukę jako wielce złożony system funkcjonujący w kulturowej sferze, wielostronnie uwarunkowany i posiadający cechy, które pozwalają go wyodrębnić z innych przedmiotów. Nauka „w ogóle" czyli inaczej mówiąc heterogeniczna całość jest wewnętrznie zróżnicowana, atoli charakteryzuje się cechami, które są wspólne dla wszystkich części (dziedzin) przeto filozofia nauki może z własnego punktu widzenia analizować ogólne problemy lub poszczególne aspekty. Głównym zdaniem filozofa nauki jest stworzenie ogólnego modelu nauki, określenie generalnych prawidłowości charakterystycznych dla procesu powstawania i przeobrażania się teorii naukowych, w celu odróżnienia wiedzy naukowej od innych form wiedzy. Całościowe ujęcie nauki wymaga poszukiwania ogólnego kryterium naukowości i reguł obowiązujących każdego kto będzie starać się ją uprawiać. Zrealizowanie wyżej wymienionego zadania wymaga odnalezienia powtarzalnych elementów struktury nauki i praw jej przekształceń. Będzie to możliwe gdy wcześniej udowodnimy racjonalność wiedzy naukowej.

Filozofia nauki będąc najbardziej ogólną teorią poznania naukowego nie powinna być utożsamiana z gnoseologią ani z metodologią ponieważ jest filozoficzną refleksją nad teoriami naukowymi i procedurami badawczymi uczonych (wyjaśnianie, sprawdzanie, przewidywanie itd.). Jednak patrząc na ten problem z drugiej strony należy skonstatować, iż pomiędzy nimi istnieją różne relacje, a nawet zbieżności. Sądzę, że filozofię nauki i metodologię

można uznać za działy filozofii, ale ich zakresy przedmiotowe i metody badawcze różnią się nieco.

Współczesna metodologia stała się dziedziną prawie całkowicie abstrakcyjną i formalną, metanauką, której przedmiotem analiz są: metody badawcze stosowane w nauce, struktura formalna teorii naukowych, aksjomatyzacja, zagadnienie pomiaru, obserwacji i eksperymentu, kryteria klasyfikacji nauk, modele postępowania badawczego, granice nauki, rola języka w poznaniu naukowym i inne problemy.

Filozofia nauki mająca za przedmiot swych badań również naukę posiada bardziej ogólny charakter i posługuje się raczej językiem nie sformalizowanym, a co więcej przeważnie stosuje dedukcję i dostarcza założeń służących metodologom jako punkty oparcia. Chodzi tu przede wszystkim o filozoficzne podstawy nauki, o jej istotę, o prawidłowości rozwoju, o prawdę oraz jedność, obiektywność i racjonalność nauki, związki pomiędzy wiedzą naukową i innymi formami wiedzy, systemy wartości w nauce, badania nad twórczością naukową, relacje między nauką i innymi sferami kultury.

Nadto badania prowadzone w ramach filozofii nauki dotyczą problemów, które można uznać za autonomiczne. Zaliczę do nich np. filozoficzne uwarunkowania postępu naukowego, historyczność nauki, postawy badawcze, metafory w nauce, uniwersalność praw nauki, magia, zdrowy rozsądek i nauka, determinizm w nauce. Wiele wymienionych wyżej zagadnień krzyżuje się i jest powiązanych z problemami metodologicznymi.

Widać więc, że obie te dziedziny są niezbędne i uzupełniają się, a rozgraniczenie między nimi nie jest w pełni ostre. Łatwiej jest odróżnić psychologa czy socjologa nauki od metodologa niż od filozofa nauki. Warto przy tym podkreślić, iż metodolog jest uczonym, który z poziomu metanaukowego, w zasadzie, dąży do zrozumienia metody postępowania naukowca (reguł „gry" naukowej) uprawiającego konkretną naukę i treści problemów oraz określenia wewnętrznej logiki rozwoju teorii. Jednakże rozwiązanie problemów metodologicznych nie stanowi wystarczającej podstawy do stworzenia adekwatnego modelu rozwoju nauki i dlatego konieczne jest szersze ujęcie nauki; jako systemu kultury umysłowej, albo inaczej wytworu intelektualnej działalności człowieka związanej z jego ontologicznymi refleksjami i teoriopoznawczymi przekonaniami. Zadania tego mogą podjąć się filozofowie nauki, którzy potrafią przezwyciężyć wąskie rozważania specjalistyczne jednolity obraz całej nauki.

Przeto sądzę, że nie należy się godzić na redukowanie filozofii nauki do metodologu, logicznej analizy wiedzy naukowej. Jestem przekonany, iż nowe rozumienie zadań badawczych filozofii nauki powinno wiązać się z przezwyciężeniem stanowisk o proweniencji neopozytywistycznej i konwencjonalistycznej, ale nie w sposób proponowany przez postmodernistów. Przy-

pomnę tylko, że Jean-Francois Lyotard będąc w opozycji do wszelkich metanarracji proponuje rozwiązać problem uzasadniania poprzez paralogię i innowację, jest on skłonny uznawać naukę za irracjonalną działalność badawczą, a więc nie podlegającą rygorom i nie opierającą się na uniwersalnej metodzie. Wedle postmodemistów „świat nauki" przestał kierować się kartezjańską racjonalnością i zdecydowanie zbliża się do „świata sztuki". W tym miejscu warto wspomnieć o filozofii nauki I. Hackinga. Autor *Representing and Intervening* twierdzi, że filozofia nauki musi analizować rzeczywisty stan praktyki badawczej, badać naukę „od wewnątrz". Nauka polega na pewnego rodzaju działalności i filozofowie powinni zdawać sprawę z metod i norm stosowanych przez samych naukowców, a nie tworzyć własne modele teoretyczne. I. Hacking stara się wykazać, iż niemożliwe jest stworzenie globalnej metanarracji nauki uprawomocniającej ją, ponieważ nie istnieje uniwersalna metoda naukowa, która pozwalałaby na precyzyjne odróżnienie jej od innych form intelektualnej działalności, nie można też dokładnie ustalić „logiki odkrycia naukowego", ale myśli, że po odrzuceniu formalnej racjonalności stosowanej w nauce nowożytnej pojawiła się potrzeba wypracowania nowego wzorca racjonalności. Wydaje się, iż jego zdaniem wzorca tego należy poszukiwać na preteoretycznym poziomie. Ponadto proponuje, aby nie wykraczać poza ramy historii wiedzy. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że wywody dotyczące tej kwestii nie są jasne, ani spójne.

Niezależnie od tego, w jakim stopniu propozycja Hackinga jest słuszna to chwyta ona pewne ważne problemy z nowego punktu widzenia, który został nazwany „nowym eksperymentalizmem".

Zgadzając się z ujmowaniem nauki jako pewnego typu aktywności intelektualnej nie podzielam jego poglądu w sprawie relacji zachodzących pomiędzy eksperymentalną i teoretyczną stroną działalności naukowców. Jest on zbyt uproszczony. Nie przekonuje mnie również proponowana przez I. Hackinga zmiana perspektywy uprawiania filozofii nauki.

Traktuję bowiem filozofię nauki szerzej niż autor artykułu *Speculation, Calculation and the Creation of Phenomena.* Mówiąc najkrócej filozofia nauki powinna interesować się nauką jako swoistą i złożoną dziedziną ludzkiej aktywności, której charakter zależy od zmiennych uwarunkowań społecznych. W kręgu rozważań filozofów nauki znalazłyby się problemy teoriopoznawcze i logiczne wiążące się ściśle z szeroko pojmowaną twórczością naukową, to znaczy obejmującą procesy badawcze i ich rezultaty. Rozważania te byłyby próbą określenia elementów charakteryzujących naukę. Do nich zaliczam: prezałożenia i założenia, metody badawcze, teorie interpretujące świat, wartości, fakty historyczne. One to są składowymi „logiki wewnętrznego rozwoju nauki" (wewnętrznej historii).

Nauka jako swoiste zjawisko kulturowe nie daje się sprowadzić do żadnej innej płaszczyzny działalności i dlatego przy próbach rozwiązywania trudnych problemów nie należy korzystać z metod stosowanych w innych dziedzinach ludzkiej twórczości.

Na zakończenie pragnąłbym zaznaczyć, że powyższe uwagi mają tylko charakter szkicowy i wymagają głębszego wyjaśnienia. Jest to być może jeszcze jeden przyczynek do dalszej dyskusji, która pozwoli lepiej rzecz całą ująć.

Ewa Piotrowska (UAM w Poznaniu) - **O integralną koncepcję filozofii nauki**

Pisząc o istotnych zmianach, jakie zaszły w ogólnym spojrzeniu na rolę i funkcję nauki we współczesnym świecie Jan Such zauważa, że stosowane dawniej pojęcie „metodologii nauk" zostało obecnie zastąpione terminem „filozofia nauki" (J. Such: *Co się zmieniło w filozoficznym spojrzeniu na naukę*. W: *Alternatywy i przewartościowania we współczesnej filozofii nauk.* Pod red. Honoraty Korpikiewicz i Ewy Piotrowskiej. Poznań 1997, s. 13-22). Jednak - jak wiadomo - i w nauce polskiej określenie to nie jest aż tak bardzo popularne i jednoznaczne. Tak więc jedna z encyklopedii, wydana w 1987 roku, dotyczy jedynie „filozofii a nauki" *(Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*. Wrocław 1987).

Samo pojęcie „metodologii nauk" już w pakiecie swych poznawczych założeń jest jednostronne w spojrzeniu na najistotniejsze problemy nauki jako takiej. Dotyczy to także procedur operacyjno-instrumentalnych nauki, które zwykło nazywać się metodologicznymi. Było ono stanowczo bliższe analizie struktury nauki pojmowanej statycznie. Oddala się natomiast w analizie związków z otaczającą nas - szeroko rozumianą - rzeczywistością jako obiektem badań oraz tym, co zwykło nazywać się historyczno-dynamicznym ujęciem nauki. Nauka jako taka (i oczywiście filozofia nauki) operuje nie tylko określoną strukturą i wypracowanymi technikami badawczymi, lecz również swoim wymiarem czasowo-przestrzennym. Ten ostami poznawczy wymóg analizy filozoficznej nauki był dla metodologii wręcz marginalny, drugorzędny. Neopozytywiści (i nie tylko) zyskiwali częściowy poklask metodologów nauki, dla których rutynowo i zbyt formalnie rozumiane normy i dyrektywy metodologiczne decydowały o ukierunkowaniu analizy całej złożoności filozoficznych podstaw nauki. Co więcej, owe filozoficzne podstawy nauki rozumiane były przez nich statycznie, ponad kategoriami czasowo-przestrzennymi (co np. kwestionował Kuhn i Feyerabend). Okazało się, że swoista „filozofia nauki" metodologicznie rozumiana, ze swą dziecięcą wiarą w czarodziejski kontekst uzasadniania (dowodzenia) wcale nie jest

autonomiczna oraz poznawczo samowystarczalna, „autarkiczna", jeśli odwołać się do terminologii ekonomicznej.

Od końca lat 50. XX wieku problemy analizy języka nauki (i filozofii nauki w szerszym wymiarze) stały się modne w nauce europejskiej, zwłaszcza w nauce kręgu anglosaskiego. Wspomnieć tutaj należy chociażby o metodologicznej (krytycznej do neopozytywizmu) koncepcji Poppera, teorii rewolucji naukowych Kuhna, modelu rozwoju naukowego Toulmina czy koncepcji naukowo-badawczej Lakatosa. Najczęściej pozostawały one krytyczne do neopozytywistycznego wzorca rozwoju nauki i pośrednio sensu uprawiania tak pojętej filozofii nauki.

Złożone realia naszych czasów stawiają przed tymi, którzy zajmują się filozofią nauki szersze „forum" zainteresowań oraz problemów.

Rewolucja naukowo-techniczna czy też współczesna nam epoka postindustrialna nie tylko znacznie rozszerzyła pakiet dyscyplin naukowych w badawczym obiegu, ale też zmieniła ich doraźne i perspektywiczne cele oraz zadania. Wiedza ludzka w naszych czasach niepowstrzymanie rozwija się „w głąb" (pogłębianie i rozszerzanie wymogów określonej naukowej dyscypliny) jak również „wszerz" (powstają coraz to nowe gałęzie wiedzy, np. interdyscyplinarne czy „stykowe"). Owa naukowa „ekspansywność" ludzkiego poznania jest niejako dwutorowa - poprzez gruntowność i dociekliwość „w głąb" oraz „wszerz" poprzez rozszerzanie mechanizmów poznawczych, przedmiotów i celów poznania „na zewnątrz". Chodzi też o pogodzenie zasady wąskospecjalistycznej nauki z jej potrzebami interdyscyplinarnymi, które coraz wyraźniej prowadzą do uniwersalnego spojrzenia na cele nauki. Dla przykładu - matematyk na obecnym etapie rozwoju nauki operuje nie tylko twierdzeniami, dowodami i teoriami, lecz odwołuje się także do bardziej złożonych systemów, programów oraz mechanizmów teoretycznych (często z wysokim stopniem abstrakcji). Okazuje się, że i ta nauka nie może uwolnić się od burzliwych przemian ekonomiczno-społecznych, od wpływów określonej „ekologii" kulturowej. Na obecnym więc etapie rozwoju matematyki trudno ją rozpatrywać li tylko i wyłącznie jako system twierdzeń i logiczną analizę języka. Dotyczy to przede wszystkim tych, którzy zajmują się filozofią nauki, a w jej kontekście filozofią matematyki.

W tej sytuacji filozofię nauki należy rozumieć szerzej, wielostronniej jako obejmującą w swych mechanizmach uogólniania zarówno nauki humanistyczne jak też formalne i stosowane. Nadal bowiem w interpretacji filozofii nauki odróżnia się filozofię dyscyplin humanistycznych *(philosophy of arts, philosophy of mind)* (Por. - jedną z wielu - definicję Anthony Quintona w: *The Fontane Dictionary of Modern Thought.* Ed. A. Bullock i O. Stallybras. London 1983, s. 391). od tej, która zajmuje się naukami formalno-empirycznymi *(philosophy of science)*. W pierwszym przypadku bada się to, co

umysłowe w przeciwieństwie do tego, co fizyczne i doświadczalne. W tradycji anglosaskiej owa *„philosophy of science"* rozumiana jest jako studiowanie wewnętrznej logiki teorii naukowych oraz relacji zachodzących pomiędzy doświadczeniem a teorią. Inaczej filozofia nauki to metoda nauki. Jakości i konstrukcje naukowe teorii spełniają zatem tutaj rolę zasadniczą, chociaż w pewnej relacji do zewnętrznego świata (Por. definicję „filozofii nauki" w cytowanej pracy encyklopedycznej: *The Fontana Dictionary of Modern Thought*. London 1983, s. 559-560).

W nauce, np. zachodnioeuropejskiej połowy lat 80. XX wieku co najwyżej określa się filozofię nauki jako badającą struktury naukowego poznania, środki i metody poznania naukowego czy też sposoby uzasadniania i rozwoju nauki.

W moim przekonaniu, należy zakreślić jeszcze ogólniejsze poznawcze ramy oraz pakiet problemów, jakie stoją przed filozofią nauki. Ma ona rację bytu i rozwoju na przyszłość, jeśli spełnione zostaną pewne określone warunki. Tak więc:

- Zmierzać należy ku uniwersalnej (unitarnej) koncepcji filozofii nauki, która integrowałaby poznawcze i metodologiczne założenia filozofii nauk empirycznych, formalnych i humanistycznych. „Odrębne" filozofie nauk szczegółowych muszą być tej jednolitej koncepcji podporządkowane.
- Jeśli będziemy poprzez filozofię nauki doszukiwać się uogólnionych i wzajemnych związków pomiędzy naukami o zróżnicowanym przedmiocie badawczym, to łatwiej i efektywniej będzie można dokonać w wymiarach „wszerz" analizy struktury teorii naukowych oraz ich funkcji.
- Jedynie w ogólnie pojmowanej filozofii nauki prościej będzie można interpretować i rozumieć sens funkcjonujących praw poznawczych czy nawet rewolucji naukowych (np. wraz z ich specyfiką rozwojową w naukach matematyczno-logicznych, przyrodniczych i humanistycznych).
- Jak sądzę, ogólnym celom filozofii nauki należy przyporządkować wyjaśnianie natury i mechanizmów ich wewnętrznego kształtowania się (komparatywną i często charakteru integrującego analizę procedur sprawdzania, potwierdzania czy odrzucania teorii naukowych, praw i hipotez).
- Uważam też, iż „metodologia nauk" to nie to samo co „filozofia nauki". Metody badań naukowych są jedynie jednymi z ważnych komponentów analizy nauki jako kategorii filozoficznej.
- Ważnym elementem rekonstrukcji rozwoju poznania naukowego jest doszukiwanie się w nim określonych uogólnień natury filozoficznej właśnie poprzez mechanizmy badań filozofii nauki.
- Filozofia nauki *de facto* powinna się zająć najważniejszymi i zarazem wyraźnie twórczymi ideami oraz koncepcjami nauki. Winna też wskazywać ich aspekty rozwoju na przyszłość.

- Zajmujący się filozofią nauki powinni uwzględniać elementy socjologiczne, kulturowe i psychologiczne (np. natury mentalnościowej) oraz pragmatyczno-techniczne w „stykowej" oraz interdyscyplinarnej infrastrukturze nauki.
- W traktowaniu przedmiotu filozofii nauk, poza komponentami integrującymi oraz kumulującymi ważne są także elementy łączące różne nauki w jedną twórczą całość. Właśnie nauka o elementach i „kanałach" pomiędzy naukami szczegółowymi stanowi sens uprawiania filozofii nauki.

Innymi słowy: uprawianie filozofii nauki (o niej należy dzisiaj mówić!) ma - jak sądzę - rację bytu pod jednym wszakże warunkiem: jeśli twórczo a nie formalnie oraz rutynowo uwzględni się to wszystko, co poszczególne dyscypliny naukowe łączy, czyni je wydatniej uniwersalnymi, a sam rozwój nauk umiejętnie połączy się z wielostronnymi potrzebami ludzkiego życia i to w aspekcie czysto teoretycznym jak też praktycznym.

Aldona Pobojewska (Uniwersytet Łódzki) - **Nauka i filozofia nauki w tradycji analitycznej i transcendentalistycznej**

Jednym z kluczowych problemów współczesnej epistemologii jest kwestia zależności między nauką a filozofią nauki. Stanowiska w debacie na ten temat można uporządkować według dwóch przejawiających się w nich tendencji. Jedna postuluje zbliżenie nauki i filozofii nauki (pewni autorzy chcą częściowej integracji polegającej na wsparciu też epistemologicznych argumentami nauki, inni opowiadają się za pełnym ich zjednoczeniem). Drugi trend głosi dezyderat zachowania całkowitej odrębności refleksji epistemicznej i epistemologicznej.

W niniejszym tekście zwracam uwagę na dwie sprawy. Przede wszystkim - w moim przekonaniu - polemika między przytoczonymi tendencjami jest nierozstrzygalna, ponieważ rzeczone prądy wyrastają z różnych, niesprowadzalnych do siebie tradycji myślenia filozoficznego, określanych jako paradygmat (kartezjański) analityczny i (kantowski) transcendentalistyczny. W każdym z nich terminowi „teoria poznania" przypisuje się odmienne znaczenie. Zagadnienia te przedstawiam w części I tekstu. Ponadto - współczesne aspekty sytuacji problemowej tego sporu: antyfundamentalizm i fallibilizm przemawiają na korzyść rozstrzygnięcia separatystycznego, tj. odrębności refleksji epistemicznej i epistemologicznej. Argumenty w tej kwestii zawiera część II.

I. Analityczny i transcendentalistyczny model poznania i relacja nauka - teoria poznania. Problem odniesienia filozofii nauki do nauki pojawia się wraz z narodzinami nowożytnych nauk empirycznych, tj. w XVII w. W konsekwencji powstania dyscyplin szczegółowych upoważnionych do

zdobywania prawomocnej wiedzy o rzeczywistości nastąpiło rozbicie dotychczasowej jedności „wiedzy właściwej" (Por. H. G. Gadamer: *Obywatele dwóch światów*. W: K. Michalski (red.): *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castelgandolfo 1983,* s. 221), czyli filozofii. Została ona pozbawiona swoich wszechpoznawczych roszczeń, co spowodowało konieczność nowego określenia jej zakresu i funkcji. Epistemologia, bo ona interesuje nas szczególnie, obok klasycznych problemów dotyczących drogi i prawdziwości poznania podejmuje nowe zadanie: ma uprawomocniać poznanie pozafilozoficzne (naukę). Kartezjusz zapoczątkowuje tradycję, według której *różnica między nauką a teorią poznania jest odmiennością porządków: samo świadomości i budowania wiedzy.* Odmienność ta charakteryzuje zarówno tradycję analityczną, jak i transcendentalistyczną. Rezygnuję z całościowej charakterystyki tych paradygmatów, ponieważ, aby uchwycić rozbieżność w sposobie ujmowania przez nie teorii poznania wystarczy odwołać się do ich założeń w kwestii wizji poznawania.

Na gruncie paradygmatu analitycznego poznanie odkrywa adekwatną wiedzę o niezależnej od podmiotu rzeczywistości. Zatem założenie metafizyki poznania zostaje poprzedzone przez założenie ontologiczne, iż istnieje niezależna od poznania rzeczywistość oraz, iż podmiot poznania może dotrzeć do transcendentnego względem niego porządku bytu i partycypować w nim. Ontologia jest tu logicznie pierwotna w stosunku do teorii poznania. Rola tej ostatniej (wiedzy o wiedzy) ogranicza się do dbałości o czystość właściwej episteme (wiedzy o bycie). Poza tym teoria poznania ma uprawomocnić naukę i dostarczyć jej metody. Obiektem tak ujmowanej teorii poznania jest przede wszystkim podmiot poznania, raz jako źródło błędów poznania, dwa jako źródło jego ważności.

W paradygmacie analitycznym - zgodnie z tradycją zapoczątkowaną przez Kartezjusza - uznaje się odmienność między nauką i teorią poznania. Znajdujemy jednak wiele podobieństw między wymienionymi sferami. Otóż przedmiotem namysłu obu tych refleksji stanowi część jakiegoś obszaru; dla pierwszej jest to fragment bytu, dla drugiej jeden z członów relacji poznawczej - podmiot. Ponadto na epistemologię nakłada się takie same rygory, jak na nauki szczegółowe (konieczności, jasności, powszechności). W konsekwencji w tym sposobie myślenia pojawia się *tendencja do przemiany epistemologii w naukę, czyli do jej zniesienia.*

Transcendentalistyczną tradycję w filozofii zapoczątkowuje Kant. Odchodzi on - jak pisze - „dla próby" od przesłanki, że „wszelkie nasze poznanie musi się dostosować do przedmiotów", natomiast zakłada, że „przedmioty muszą się dostosować do naszego poznania" (I. Kant: *Krytyka czystego rozumu.* Warszawa 1957, B XVI). Nie jest to tylko proste odwrócenie poprzedniej sytuacji problemowej, lecz diametralna zmiana jej konfiguracji.

Pierwszoplanową kategorią refleksji staje się tu samo poznanie, ujmowane jako coś, do czego przedmioty się dostosowują, w związku z tym istniejące przed wiedzą i aktem kognitywnym, zatem ujmowane jako poznawalność. Nie stanowi ona czystej gotowości nastawionej na nieskażone przyjęcie czegoś, lecz owa poznawalność jest już Jakaś", ponieważ przedmioty się do niej dostosowują, a dostosować można się tylko do czegoś, co jest określone. Określoność ta jest - jak czytamy w przytoczonym zdaniu Kanta - „nasza", czyli - jak wiemy z innych wypowiedzi tego autora - właściwa istotom myślącym i w tej skali powszechna i konieczna. Zatem u podstaw kopernikańskiego przewrotu Kanta leży *nowa wizja podmiotu poznającego.* Zostaje on określony przez prawidła dane mu przed aktem poznawczym i przedmiotami, są to więc zasady *a priori,* do „których przeto wszystkie przedmioty doświadczenia muszą się koniecznie stosować i z nimi zgadzać" (Tamże, B XVII) Rola podmiotu w poznaniu nie polega więc na biernej recepcji, lecz na aktywnym formowaniu.

Idea podmiotu wyposażonego w wiedzę aprioryczną, pociąga za sobą rewolucyjne konsekwencje. Wymaga bowiem postawienia od nowa pytań o podstawowe kategorie filozoficzne, takie jak poznanie, przedmiot, prawda, rzeczywistość czy nauka. Odpowiedzi na powyższe kwestie, sięgające do warunków innych, niż owa podmiotowość, jawią się jako nierzeczowe. W sytuacji, kiedy przyjmujemy koncepcję podmiotu poznania wyposażonego w a *priori,* pojęcie owej podmiotowości staje się centralną kategorią teoretyczną, od której nie daje się w żadnej kwestii abstrahować, również wtedy, gdy następuje uhistorycznienie rzeczonego *a priori.*

Należy podkreślić, że refleksja nad poznaniem w tradycji transcendentalistycznej odbywa się w perspektywie synchronicznej, a nie diachronicznej. Transcendentalny punkt widzenia konstytuuje nowy pułap refleksji. „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy" (Tamże, B 25, s. 86) Ta nowa perspektywa widzenia pozwala objąć nie tylko podmiot, ale również przedmiot, czyli całość poziomu epistemicznego. Umożliwia to wskazanie jego przesłanek jako całości właśnie. Jednocześnie założenia te są apriorycznymi uwarunkowaniami zaistnienia (W takiej sytuacji przedmiot i podmiot nie są różnymi kategoriami ontycznymi, ale dwoma fundamentalnie nierozłącznymi, współwarunkującymi się członami relacji poznawczej) i funkcjonowania poszczególnych członów tego poziomu.

Nie jest to sytuacja, w *której filozoficzna refleksja nad poznaniem* zyskuje na znaczeniu, względem refleksji nad transcendentnym bytem, lecz epistemologia eliminuje tradycyjną ontologię, tj. ujmowaną jako obiektywną wiedzę o suwerennym bycie. Klasyczne pytania ontologiczne zostają pozba-

wione sensu, ponieważ między bytem a wiedzą pojawia się podmiot, który stanowi granicę (barierę) dla naszego poznania obiektywnej rzeczywistości. Jedyną tezę abstrahującą od tego ograniczenia stanowi w ramach filozofii Kanta stwierdzenie egzystencji rzeczy samych w sobie (stwierdzenie, że są, a nie jakie są). Ponieważ teza ta nie jest sformułowana w efekcie poznawania, lecz niezależnie od niego, nie ma przeto statusu wiedzy, lecz postulatu.

W paradygmacie transcendentalistycznym dochodzi do pogłębienia zaistniałej w nowożytności odmienności porządku epistemologicznego i epistemicznego (Por. H-G. Gadamer: *Obywatele...*, s. 222) Dokonuje się to nie przez transformację w obrębie pola epistemicznego, przeciwnie, jego specyfika pozostaje nienaruszona, lecz przez zmianę charakteru refleksji nad poznaniem. Epistemologia odchodzi od założeń, zadań i przedmiotu wyznaczonych jej w paradygmacie analitycznym. Skupia się ona nie na podmiocie poznania (mino że jest on jej niezmiernie ważną kategorią), lecz na poznaniu ujętym jako całość i z perspektywy całości mówi o jego częściach. Epistemologia jest analizą logiczną poznania, stanowi jego krytykę, rozumianą jako odsłanianie granic i uwarunkowań. Tym samym wskazuje warunki zaistnienia poznania, jego strukturę, określa sposób istnienia jego przedmiotu (jego status ontyczny). Tym samym epistemologia zostaje radykalnie przeciwstawiona nauce, która penetruje zawsze fragment relacji poznawczej, jaką jest rzeczywistość, nie pyta również o status ontyczny przedmiotu badania, a podstawowym porządkiem jej analizy jest geneza.

II. Odrębność refleksji epistemicznej i epistemologicznej. We współczesnej debacie między podejściem analitycznym i transcendentalistycznym na temat statusu epistemologii żadne ze stanowisk nie ma nadziei na znalezienie absolutnej podstawy poznania, czy na ostateczne uprawomocnienie jakiejkolwiek tezy. Można przypuszczać, że sprzyja to analitycznej wizji relacji między epistemologią i nauką, zyskują one bowiem w tej sytuacji dodatkowy rys wspólny: ich tezy nie posiadają ani absolutnego fundamentu (antyfundamentalizm), ani ostatecznego uzasadnienia (fallibilizm). Element podmiotowej opcji zawarty jest tak przy tworzeniu, jak i uzasadnianiu tez nauki i epistemologii, czyli w porządku odkrycia i uzasadnienia tych tez. Myślę jednak, że okoliczności te nie zbliżają do siebie tych sfer refleksji, lecz przeciwnie, pogłębiają ich wzajemną odrębność i względną niezależność. Dzieje się tak z następującego powodu. Otóż, mimo że zdania teorii, jak i epistemologii dają się uprawomocnić tylko względnie, to status podnoszonych w obu wypadkach argumentów jest odmienny. Pierwsze uprawomocnia się na poziomie epistemicznym w odwołaniu do faktów. Drugie uprawomocnia się w sferze metateoretycznej przez wskazanie spójności z innymi tezami danego systemu, przez odwołanie się do ich współmierności lub sprzeczności z teorią, u której podstaw leżą. Na każdym z tych poziomów procedury

uprawomocniające przebiegają inaczej. Zdania teorii naukowych są hipotetyczne, tzn. podlegają empirycznemu sprawdzianowi, który jednak nie pozwala ich ani definitywnie sfalsyfikować, ani konkluzywnie zweryfikować. Natomiast tezy filozoficzne hipotetyczne nie są, tj. nie podlegają empirycznemu sprawdzeniu, podlegają natomiast krytyce. Polega ona na przytaczaniu argumentów za lub przeciw i podobnie jak w przypadku zdań teorii racje te nie są ani rozstrzygające, ani konkluzywne.

Okoliczności te sprzyjają transcendentalistycznemu rozwiązaniu kwestii stosunków między nauką i teorią nauki: są to porządki odmienne i suwerenne względem siebie. 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 (Na przykład w przypadku epistemologicznej tezy Kanta o wyposażeniu podmiotu poznania w wiedzę aprioryczną kategorie: *a priori*, podmiotu i przedmiotu używane w obszarze epistemologii, ontologii, metodologii, czy biologii znaczą zupełnie co innego). Przy przejściu z frlozofri 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 (biologii); po drugie tego, że w po- rządku 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" (Por. G. Vollmer: *Evolution und Erkenntnis - Zur Kritik an der evolutionäre Erkenntnistheorie.* W: tenże: *Was können wir wissen?* Bd. 1, *Die Natur der Erkenntnis. Beiträge zur Evolutionären Erkenntnistheorie.* Stuttgart 1985, s. 308). Oznacza to, iż żadna istniejąca już teoria, czy jakakolwiek obserwacja empiryczna, w akcie formułowania nowych rozwiązań nie wymusza na nas rozstrzygnięć jednoznacznie przewidywalnych w swojej treści. W każdym akcie tworzenia tez zawarty jest element

wyboru, opcji, decyzji, którego często nie możemy wskazać, nawet wówczas, gdy sobie uświadamiamy, że ma on miejsce.

Patrząc *w perspektywie synchronicznej:* w ramach jednej koncepcji tezy filozofii i nauki, mimo odrębności tych porządków, nie mogą pozostawać w sprzeczności (Por. S. Amsterdamski: *Między doświadczeniem a metafizyką. Z filozoficznych zagadnień rozwoju nauki.* Warszawa 1973, s. 236), lecz powinny być ze sobą współmierne. Mają stanowić dla siebie wzajem ramy, w obrębie których dokonują swoich rozstrzygnięć.

Współmierność 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 pewnego źródła dla 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" (A. Półtawski: *Słowo wstępne.* W: E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie.* Warszawa 1982, s. XX). 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 (Por. A Fischer: *Die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Erkenntnis.* Wien 1967, s. 1 i n). Opisana relacja między teorią poznania i 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.

Nauka postępuje do przodu nieświadoma swoich uwarunkowań i nie interesuje się nimi, natomiast jej założenia i uwarunkowania odkrywa epistemologia. Odpowiadając na klasyczne pytania: „kto, co i jak poznaje? " „czym są wiedza i poznawanie? " buduje ona koncepcje, w których odkrywa po części przesłanki nauki, wyjaśnia ją i tłumaczy jej status. Epistemologii nie przypada zatem rola *regina scientiarum.* Jej ustalenia nie mają bowiem statusu niepodlegającego krytyce dogmatu, jak również nie żąda od nauki podporządkowania się swoim wnioskom i wypracowanym metodom, nie chce stanowić jej fundamentów (uczeni pracują nie zważając na ustalenia

teoretyków poznania). Epistemologia zajmuje względem nauki pozycję bliższą *mater scientiarum:* chce zrozumieć i wyjaśnić, odpowiedzieć na elementarne pytania i to stanowi źródło jej nadrzędności w stosunku do nauki.

Marek Suwara (Uniwersytet Jagielloński) - Jaka powinna być nauka doby komputerowej?

Jest rzeczą zastanawiającą jak łatwo przychodzi współczesnemu filozofowi nauki dyktować samej nauce reguły metodologiczne, a jak niewiele ma on do powiedzenia w kwestii samej filozofii nauki. Wypracowany, a właściwie odczytany z samej nauki, standard metodologii nauk przyrodniczych jest bowiem niezwykle prosty i przy całej fascynacji jego twórców podstawami matematyki nadmiernie uproszczony. Obraz wiedzy jaki przyjmuje się za podstawę logicznego empiryzmu niejednokrotnie był już krytykowany. Nieraz nawet bardzo ostro. Niestety główne nurty krytyki owego standardu, zwracające uwagę na to jak daleko odszedł on od praktyki naukowej, nie proponują alternatywnego podejścia do samej filozofii nauki. Odwołania np. do sfery wartości jakie powinny obowiązywać w nauce, wiedzy osobistej, czy społecznej funkcji nauki same nie są wolne od poważnych problemów. Nie dają samej nauce żadnych użytecznych wskazówek, czego najlepszym wyrazem jest Feyerabendowskie „anything goes", a co gorsza nie mają nic do zaproponowania samej filozofii nauki. Stąd dramatyczna obrona logicznego empiryzmu uprawiana przez jego zwolenników jawi się jak „okopy Świętej Trójcy" racjonalności przed naporem postmodernistycznego antyscjentyzmu. Wszystko to składa się na współczesny obraz podkreślanego przez wielu filozofów kryzysu w filozofii nauki. Kryzys jednak rodzi pytania o potrzebę ponownego określenia się danej dziedziny.

Tytułowe pytanie jest jak najbardziej na czasie, biorąc pod uwagę ostatnie osiągnięcia nauk szczegółowych, szczególnie biologii i cybernetyki. Klasyczna wizja filozofii nauki jak przede wszystkim metodologii nauk przyrodniczych wyczerpała już swoje możliwości wyjaśniające. Nie dała zresztą (bo i dać nie mogła) odpowiedzi na najbardziej fascynujące pytania dotyczące: odkrycia naukowego i relacji ciało - umysł. Równocześnie rozwój badań nad mikroskopowymi (genetycznymi) mechanizmami ewolucji oraz problemami sterowania (kontroli) w rozległych systemach komputerowych przyniosły pytania, których wymiar wykracza poza dyscypliny tych nauk szczegółowych wkraczając w dziedzinę tradycyjnie uważaną za filozoficzną. Przykładem mogą być koncepcja memu kulturowego (R. Dawkins: *Samolubny gen* oraz *Rzeka genów)* w biologii oraz prace Turchina (Patrz prace w ramach projektu *Principia Cybernetica* http: //pespcml.vub.ac.be/MANIFESTO.html i referencje tamże) w ramach projektu *Principia Cybernetica.* Znana z sieci

komputerowych koncepcja „aktywnych agentów" wykonujących swoje zadania „pozornie" przypisywane realnym aktywnym podmiotom poznawczym i ponad jednostkowy charakter memu kulturowego zmuszają filozofa do rewizji stanowiska w kwestii podstawowych pytań o poznanie.

Wspomnianej rewizji wymaga przede wszystkim dziedzina *ontologii poznania.* Klasyczny spór o to czy umysł jest „czysty" (jak nie zapisana karta) czy też wyposażony w „idee" lub „formy zmysłowości" i „kategorie intelektu", odnoszony jest do indywidualnego podmiotu poznającego. Owo indywidualne odniesienie traci na istotności gdy wiedzę traktujemy jako specyficzne przystosowanie ewolucyjne. Z ewolucyjnego punktu widzenia podmiot poznający nigdy nie jest sam (dokładniej: nie jest jedynym nośnikiem informacji należącej do wiedzy). Tym samym wiedza indywidualnego podmiotu poznającego nie ma w ewolucji istotnego znaczenia, co nie oznacza, że sam podmiot poznający nie jest istotny dla jej tworzenia i przetwarzania. Podejście to zapewnia ponad indywidualny charakter wiedzy (co było marzeniem Poppera- twórcy epistemologii bez podmiotu poznającego) bez konieczności deprecjacji wiedzy osobistej (M. Polanyi: *Personal knowledge).*

Podstawą współczesnej filozofii nauki musi stać się podejście systemowe, w którym wiedza odzyska dynamiczny, zmieniający się charakter. I to nie tylko wiedza indywidualna lecz również ta wiedza obiektywna, którą Popper niesłusznie zalicza do świata trzeciego. Właśnie ów dynamiczny aspekt wiedzy powinien stać się przedmiotem zainteresowania filozofa. Klasyczne statyczne podejście do wiedzy, traktujące tę ostatnią jako zbiór zdań logicznych, spełnia wprawdzie warunek obiektywności, lecz traci z oczu procesualny aspekt wiedzy. Stąd właśnie kaleki charakter standardowej metodologii nauki sprowadzającej się do falsyfikacji teorii już istniejących przy braku jakichkolwiek wskazówek co do kierunków poszukiwania nowych teorii. Najsilniej bezradność podejścia standardowego widać w kwestii przekazu wiedzy niezwykle istotnej dla np. filozoficznych podstaw dydaktyki. W klasycznym modelu wiedzy „że" jedyną możliwą formą przekazu wiedzy jest wykład. Osobisty przykład mistrza, za którym opowiada się Polanyi (M. Polanyi: *Personal knowledge)* może, w tym standardowym podejściu, służyć jedynie przekazowi wiedzy „jak" - nie zaliczanej do „wiedzy", a stanowiącej jedynie czynnik psychologiczny.

Systemowy obraz wiedzy traktuje podejście standardowe jedynie jako jedno z alternatywnych i zasadniczo komplementarnych podejść. Wiedza stanowi bowiem system, w którym sądy (zdania logiczne) oraz procesy prowadzące do tych sądów traktowane są w sposób równouprawniony. Istotny charakter tych ostatnich jest zresztą podnoszony przez krytyków logicznego empiryzmu. Istnieje jednak konieczność nadania tej krytyce bardziej spójnego obrazu. Zarówno bowiem społeczne, czy światopoglądowe, czyn-

niki, na które zwraca uwagę Feyerabend, jak Kuhnowska koncepcja paradygmatów, czy w końcu *tacit knowledge* Polanyi'ego wskazują na obecność (w skali makro) w nauce obiektywnych prawidłowości dotyczących procesów poznawczych. Właśnie w dziedzinie procesów poznawczych jest np. miejsce na propagowaną przez Polanyi'ego *tacit knowledge*. Szkoły naukowe, które według Polanyi'ego pełnią istotną rolę poznawczą (będąc nośnikiem wiedzy „jak") można w podejściu ewolucyjnym widzieć jako nośnik pewnego „memu" kulturowego walczącego o przetrwanie przez produkowanie teorii naukowych i konfrontowanie tychże w środowisku kulturowym. Konfrontacja ta nie sprowadza się jednak jedynie do testu empirycznego jak chce tego logiczny empiryzm. Teoria może bowiem „odpaść" w zestawieniu z obowiązującym już w kulturze, wypracowanym przez inne dziedziny wiedzy metafizycznym obrazem świata. Co więcej metafizyczny obraz świata zawarty w owym „memie" może być stymulujący dla rozwoju nowych teorii [M. Suwara: *Teorie fundamentalne i fenomenologiczne w fizyce a zasada spójności metafizycznej* - referat wygłoszony na Zjeździe Filozoficznym - Toruń 1995). TUtaj analogia „szkoły", prezentującej określone poglądy (sądy), z gatunkiem w biologii wydaje się być najpełniejsza. Nie bowiem indywidualne poglądy mistrzów, lecz leżące pod nimi przekonania metafizyczne odnośnie natury świata są istotne dla rozwoju wiedzy. Działania poznawcze podejmowane w ramach danej szkoły naukowej jedynie w przypadkowy (nieistotny) sposób są związane z konkretnymi uczonymi. Ich rolę podjąłby w razie potrzeby ktoś inny - w praktyce zresztą tak się dzieje. I tu znowu miejsce na analogię cybernetyczną z tak zwanym „aktywnym agentem" - programem, który dzięki sieci komputerowej staje się „niezależny" od konkretnego materialnego nośnika jakim jest określony komputer, z którego został on uruchomiony.

Zadanie informatyczne zlecone temu programowi będzie realizowane nawet jeżeli ów macierzysty komputer przestanie istnieć fizycznie. Procedury poznawcze zyskują w tej analogii niezależność od swoich twórców i swoistą „nieśmiertelność" porównywalną z nieśmiertelnością prawd logiki. Wspomniane analogie wymagają na dzień dzisiejszy poważniejszego opracowania w ramach filozofii nauki. Czy jednak dadzą one odpowiedź w postaci swoistej „teorii naukowej" rozwoju nauki? Czy pozwolą np. odpowiedzieć precyzyjnie na pytanie o „metodologię" odkrycia naukowego? Tu filozof musi wykazać się pewnym sceptycyzmem. Nawet spójna teoria procesów poznawczych będzie jedynie pewnym przybliżeniem obrazu nauki podobnie jak jest to w przypadku logicznego empiryzmu. Dotychczasowe niepowodzenia w dziedzinie „logiki indukcji (bądź logiki odkrycia naukowego)" mogą świadczyć o komplementamości obrazu wiedzy statycznego (wiedza = zbiór zdań) i obrazu dynamicznego (wiedza = procesy poznawcze). Komplemen-

tarność jest bowiem podstawową cechą systemów i filozof, przy całym umiłowaniu dla logicznej prostoty będzie zmuszony się z nią pogodzić. Tym niemniej badania w dziedzinie systemowego podejścia do nauki i wiedzy warte są podejmowania, tym bardziej, że sama nauka zupełnie dobrze funkcjonuje z akceptacją komplementamości np. w mechanice kwantowej czy teorii ewolucji. Stworzenie zaś systemowych podstaw filozofii nauki pozwoli, w najmniej optymistycznym wariancie, uporządkować obecny chaos „postmodernistyczny" i sprowadzić go do określenia tych istornych elementów, które składają się na obraz przedsięwzięcia zwanego nauką. Jest to ważne w okresie dyskusji nad społecznym, a przede wszystkim kulturowym osadzeniem nauki.

Ewolucyjne podejście do poznania wymusza też rewizję podstawowych kategorii poznawczych, a w szczególności takich pojęć jak prawda i obiektywność. Standard logicznego empiryzmu redukując pojęcie wiedzy do zbioru zdań formalnych obiektywnie prawdziwych w istocie dążył do uwolnienia prawdy od jej aksjologicznego charakteru. Wynikało to ze swoistego rozumienia sfery wartości jako zindywidualizowanej i subiektywnej. Ewolucyjne podejście do wiedzy prowadzi jednak do wniosku o obiektywnej wartości informacji znajdujących się w posiadaniu podmiotu poznającego. Informacja posiada bowiem wartość adaptacyjną zarówno do warunków fizycznych (konfrontacja ze światem) jak też do warunków kulturowych. Adaptacyjny walor informacji jest ważniejszy nawet od jej prawdziwości. Tę ostatnią trudno nieraz stwierdzić. Nawet test empiryczny pozwala bowiem jedynie na odrzucenie fałszu nie zaś na stwierdzenie prawdy. Co więcej badania nad językiem prowadzą do wniosku, iż prawda daje się zdefiniować jedynie w dziedzinie teorii formalnych; zasadniczo ograniczając użyteczność, a według niektórych filozofów nawet sensowność takiego definiowania. Dlaczego jednak zagadnienie prawdy wydaje się tylu filozofom nauki istotne? Wynika to z przyjętego założenia o wiedzy jako zbiorze zdań prawdziwych. Rewidując mnogościową koncepcję wiedzy i zastępując ją podejściem systemowym filozofia nauki mogłaby wykorzystać pojęcie informacji jako podstawę systemu wiedzy. Prowadziłoby to do przesunięcia akcentów z falsyfikacji zdań teorii na zagadnienie przetwarzania informacji w systemie wiedzy. Jedynie w rzadkich wypadkach przetwarzanie to kończy się formalnym dowodem prawdy. W naukach przyrodniczych mamy zwykle do czynienia z informacją charakteryzującą się pewną użytecznością. Ta ostatnia mylnie bywa zresztą utożsamiana z prawdą (Patrz np. rozważania K. Ajdukiewicza dotyczące nieklasycznych koncepcji prawdy w książce *Zagadnienia i kierunki filozofii).*

Podsumowując, filozofia nauki doby komputerowej powinna wykorzystać te, nowe elementy wiedzy naukowej, które pozwalają na wydobycie

z postmodernistycznej w swym duchu krytyki logicznego empiryzmu tych elementów, które wskazują na systemowy charakter wiedzy. Pozwoli to na osadzenie nauki w kontekście kulturowym, do którego praktyka naukowa i ta (zresztą bardzo skutecznie) sięga i bez którego nauka nie mogłaby w ogóle funkcjonować.

Wiesław Szumski (Uniwersytet Śląski w Katowicach) - **Czym jest filozofia nauki?**

Odpowiedź na to pytanie wcale nie jest prosta, jak by się mogło zrazu wydawać. Nie jest to też bardziej niejednoznaczne niż w przypadku pytań o inne subdziedziny filozofii, takie jak filozofia techniki, filozofia historii, filozofia polityki itp. Zależy bowiem od wielu czynników określających tę subdziedzinę filozofii, o którą się pyta, a także od sposobu jej rozumienia, definiowania i uprawiania w historii. Gdy chodzi o filozofię nauki, to zależy również od tego, czy pytanie o przedmiot i zasięg filozofii nauki rozpatruje się z punktu widzenia tego, co dotychczas było określane jako filozofia nauki, czy ze względu na to, czym ona właściwie powinna być. Te dwie strony - analityczno-historyczną i projektującą - trzeba wyraźnie oddzielić od siebie, a w przypadku niezgodności określenia filozofii nauki w aspekcie analitycznym i projektującym należałoby pokusić się o znalezienie jakiegoś rozsądnego kompromisu.

Wyjątkowa wieloznaczność pojęcia „filozofia nauki" spowodowana została tym, ze subdziedzina ta tworzona była i rozwijana nie tylko przez filozofów, a nawet w niewielkim stopniu przez nich, lecz przez reprezentantów różnych subdziedzin nauki, przede wszystkim przez specjalistów nauk przyrodniczych i tzw. ścisłych. Nie bez znaczenia był też fakt, że filozofia nauki wyrastała w warunkach pozytywizmu i scjentyzmu, w okresie burzliwego rozwoju metodologii naukowej i logiki matematycznej. W związku z tym problematyka filozofii nauki pojawiła się na wyższych ze względu na stopień abstrakcji, ścisłości i uogólnienia szczeblach ewolucji poszczególnych subdziedzin nauki jako np. filozofia fizyki, filozofia matematyki itp. - na szczeblach ewolucji bezpośrednio wyrastających z rozważań metodologicznych. Toteż zagadnienia metodologii i filozofii nauki często pokrywają się ze sobą albo przeplatają - w każdym razie trudno dają się ściśle oddzielać od siebie. Z uwagi zaś na to, że najwcześniej i najlepiej rozwijała się metodologia nauk przyrodniczych, głównie fizyki, problemy metodologii nauk przyrodniczych praktycznie zdominowały obszar badawczy filozofii nauki. Jeśli dodać do tego fakt, że zarówno nauki przyrodnicze są mocno zmatematyzowane i wymagają gruntownej wiedzy z matematyki, jak i to, że metodologia tych nauk opiera się na skomplikowanej aparaturze pojęciowej

i symbolice logiki formalnej, to jasne jest, że filozofia nauki była i wciąż jest jeszcze domeną nielicznych specjalistów łączących wiedzę z zakresu filozofii, przyrodoznawstwa i logiki matematycznej. Sama zaś filozofia nauki jest dziedziną hermetyczną, niezrozumiałą nawet przez wielu filozofów oraz specjalistów-naukowców, zwłaszcza doświadczalników, nie mówiąc już o szerokich rzeszach społeczeństwa legitymujących się wyższym wykształceniem. Jest zatem szczególnie oporna na popularyzację, czym odróżnia się od pozostałych subdziedzin filozofii.

Wspomniano już, że filozofia nauki pojawiła się na gruncie myśli pozytywistycznej jako kontynuacja „racjonaliostycznej wiary" w rozum człowieka i „empirystycznej wiary" w potęgę doświadczenia naukowego. W obu przypadkach wiązała się z nadzieją na możliwość przekształcania świata zgodnie z oczekiwaniami ludzi w oparciu o taką wiedzę naukową, która by niezawodnie oraz adekwatnie odwzorowywała rzeczywistość. W pogoni za maksymalnym stopniem pewności i adekwacji wiedzy dyskursywnej rywalizują ze sobą od czasów Kartezjusza i F. Bacona racjonalizm i empiryzm. Toteż rozwój filozofii nauki dokonuje się w kontekście sporu między racjonalizmem a empiryzmem, przede wszystkim na płaszczyznach metodologii i epistemologii. Prace badawcze z filozofii nauki nastawione są bowiem na poszukiwanie sposobów zdobywania wiedzy pewnej i adekwatnej oraz kryteriów wyboru najlepszej teorii lub hipotezy naukowej spośród konkurujących ze sobą. Są więc ukierunkowane na osiąganie celów pragmatycznych, na użytek działań sprawczych w dziedzinach techniki, gospodarki i polityki. Głównym celem filozofii nauki jest określenie takich tez, procedur i kryteriów, jakie gwarantowałyby najlepszy opis rzeczywistości.

Przede wszystkim chodzi tu o sformułowanie twierdzeń filozoficznych lub pozanaukowych o sposobach uzasadniania twierdzeń podstawowych dostarczanych przez poszczególne subdziedziny nauki. W związku z tym filozofia nauki jest po części jakąś metanauką i musi zajmować się formalną strukturą teorii naukowych, ich logiką wewnętrzną, weryfikowalnością, niezmienniczością, językiem itd. Zajmuje się nauką w aspekcie tego, co określa się jako tzw. kontekst uzasadnienia. Wskutek tego filozofia nauki często bywa redukowana do logiki nauki. W tym sensie wydaje się być realizowana neopozytywistyczna tendencja do zastąpienia filozofii w ogóle przez logikę. Do obróbki logicznej najlepiej nadają się teorie nauk maksymalnie rozwiniętych, tzw. nauk dojrzałych. Taką nauką jest niewątpliwie fizyka. Toteż w filozofii nauki bada się przede wszystkim teorie fizyki - ich rozwój, strukturę oraz możliwości rozbudowy. Logika wymaga operacji na pojęciach oraz posługiwania się modelami idealnymi, wyabstrahowanymi. Nie interesują jej fakty ani zjawiska rzeczywiste. Dlatego dotychczasowa filozofia nauki w zasadzie nie koncentruje się na tzw. kontekście odkrycia naukowego, tj. na praktycznej

działalności uczonych, ani na tych uwarunkowaniach rzeczywistych - społecznych, kulturowych i psychologicznych, jakie warunkują zdobywanie wiedzy naukowej i dokonywanie odkryć.

Zgoła obca filozofii nauki jest problematyka ontologiczna, pytania o to, czy lub w jakim stopniu pojęcia i teorie naukowe mogą ujawniać istotę lub naturę rzeczy, jaki status ontologiczny mają desygnaty pojęć naukowych i modeli teoretycznych. Ze względu na swe inklinacje logiczne, metodologiczne i epistemologiczne, dotychczasowa filozofia nauki - nie ważne, czy ta, którą czasami nazywa się ortodoksyjną, czy inna - bliska jest takim dyscyplinom wiedzy zajmującym się nauką, jak nauka o nauce, naukoznawstwo czy metodologia naukowa. I na dobrą sprawę trudno jest wskazać linie demarkacyjne między tymi dyscyplinami. Ich pola badawcze i metody są albo bardzo zbliżone do siebie, albo wręcz tożsame.

Czy taki historycznie ukształtowany, pozytywistyczny i scjentystyczny, podporządkowany empiryzmowi logicznemu model filozofii nauki powinien być kontynuowany i rozwijany w przyszłości? Czy to, co składa się w dotychczasowej historii na filozofię nauki, wyczerpuje przedmiot i zakres tej subdziedziny filozofii? Odpowiedź na te pytania musi być negatywna z różnych powodów.

Zwróćmy uwagę na to, że filozfia, niezależnie od tego, do jakiego kierunku i epoki byłaby odnoszona, zawsze jest taką dziedziną teoretycznej aktywności kulturowej, która dąży do określenia zasad wszystkiego, co jest i co dzieje się. Ma ona do czynienia nie z jednorodną wiedzą o przyrodzie, świadomości itp., lecz rozpościera się na całą wiedzę i ma na celu osiąganie wiedzy właściwej, istotnej, a nie pozornej. Zadaniem filozofii jest zbadanie istoty i określenie tego, co pierwotne, podstawowe i najważniejsze: przyczyn (genezy), celów, tendencji, wartości oraz prawidłowości rzeczy i zjawisk. Jeśli przedmiotem refleksji filozoficznej ma być nauka, to należałoby ją badać przede wszystkim właśnie ze względu na genezę, cel, wartość i prawidłowości rozwoju nauki. Badania dotyczące genezy nauki i prawidłowości jej ewolucji muszą siłą rzeczy odwoływać się do historii nauki jako całości oraz do historii poszczególnych subdziedzin nauki. Badania związane z określeniem celu i wartości nauki wykraczają poza rozważania spekulatywno-teoretyczne i muszą odwoływać się do praktyczno-aplikacyjnej warstwy filozofii. Nie mogą pomijać zagadnień związanych z ewaluacją teorii i odkryć naukowych, z wpływem nauki na życie i środowisko ludzi. Tylko badania skierowane na odkrywanie i określanie prawidłowości ewolucji nauki jako całości i nauk szczegółowych mogą być prowadzone w płaszczyznach metodologii i logiki formalnej, w warstwie teoretycznej, chociaż i tu zahaczają o praktykę, o ile tylko włączają problemy z zakresu heurystyki oraz uwzględniają uwarunkowania społeczne i historyczne. Jeśli filozofię nauki taktować

wieloaspektowo, a więc zgodnie z powszechnie przyjętym rozumieniem i sposobem uprawiania filozofii, to trzeba koniecznie wyjść poza ciasne granice badań metodologicznych i nie zawężać refleksji nad nauką wyłącznie do kontekstu uzasadnienia teorii naukowych; w równym stopniu trzeba dokonywać refleksji nad kontekstem odkrycia.

Stwierdzono na wstępie, że wyznaczenie zakresu filozofii nauki zależy od wielu czynników. Spośród nich dwa są najważniejsze: jak rozumie się filozofię oraz jak pojmuje się naukę. Filozofię rozumiem jako całokształt wiedzy z zakresu poszczególnych jej działów: ontologii, teorii poznania, etyki itd. Przeciwstawiam się tym samym zdecydowanie neopozytywistycznemu rozumieniu filozofii jako nauki o strukturze logicznej języka. Jeśli tak, to wszystkie subdziedzinyy filozofii muszą uwzględniać w swoich przedmiotach badań i refleksji wiedzę z tych podstawowych działów filozofii i rozpatrywać te przedmioty badań w aspekcie wszystkich możliwych działów filozofii. Dlatego przedmiot filozofii nauki, czyli nauka, musi być - po pierwsze - znacznie poszerzony w porównaniu z tym, jak dotychczas, a - po drugie - wszechstronnie rozpatrywany z pozycji różnych działów filozofii. Powszechnie znane są trudności z rozumieniem słowa „nauka", z określeniem jej treści i zakresu. Z grubsza nauka rozumiana jest na trzy sposoby: jako instytucja społeczna, jako swoisty rodzaj wiedzy i jako sposób uzyskiwania tej wiedzy. Jak dotąd, przedmiotem filozofii nauki jest nauka rozumiana w tych ostatnim znaczeniu, a i to - o czym była mowa wcześniej - tylko częściowo, bo w aspekcie struktury logicznej jej teorii i języka i ograniczając się do analizy metod poznania naukowego, zasad konstruowania teorii naukowych i formalnych kryteriów weryfikacji lub falsyfikacji.

W zakres przedmiotu filozofii nauki nie wchodzi w ogóle nauka jako instytucja społeczna, jako określona forma aktywności kulturowej. W moim przekonaniu jest to poważny niedostatek. Wprawdzie tą problematyką zajmuje się w jakimś stopniu socjologia nauki, ale to nie wystarcza. Socjologia nauki sama może i powinna stać się przedmiotem refleksji filozoficznej. Podobnie, poza zasięgiem badań filozofii nauki pozostają: problematyka określenia zgodności naukowego obrazu świata z rzeczywistym światem, problematyka ewolucji nauki, jak i problematyka wartościowania etycznego teorii, metod i odkryć naukowych. Sumując, opowiadam się za taką filozofią nauki, która byłaby wszechstronną i dogłębną refleksją nad nauką jako określoną subdziedziną kultury, w jej trzech podstawowych znaczeniach, w oparciu o analizę metod, pojęć, struktury logicznej teorii, roli nauki w społeczeństwie i kulturze, historii nauki, adekwacji wiedzy naukowej i jej wartości w porównaniu z innymi rodzajami wiedzy; jako refleksję, która byłaby w stanie dać całościowy wizerunek nauki z pozycji filozofii, jej odniesienie do świata zewnętrznego i życia człowieka, przyrody i kultury.

Michał Tempczyk (IFiS PAN) - **Filozofia nauki dzisiaj**

Rozważania nad nauką, jej istotą, metodami i strukturą, mają długą historię, lecz dopiero około stu lat temu powstała filozofia nauki jako osobna dziedzina badań. Gdy nauka osiągnęła wysoki stopień rozwoju i miała odpowiednio bogatą historię, uczeni i filozofowie zdobyli materiał pozwalający na dostrzeżenie pewnych ważnych cech tej dziedziny poznania. Zaczęli oni snuć ogólne rozważania na temat metody naukowej i poznawczych możliwości nauki. Chociaż od tego czasu uzyskano wiele interesujących rezultatów i zaproponowano kilka różnych koncepcji nauki, badania te nie doprowadziły dotychczas do spójnego obrazu poznania naukowego. W filozofii nauki wciąż toczy się walka zwolenników odmiennych poglądów na temat nauki. Chciałbym zastanowić się nad tą sytuacją i wypowiedzieć kilka uwag dotyczących tego, jak widzę przyszłość filozofii nauki.

Historię filozofii nauki podzielić można na trzy okresy. Na początku obecnego stulecia rozpoczął się okres poważnych zmian w pojęciowych i teoretycznych podstawach fizyki, który doprowadził do powstania dwóch najważniejszych teorii współczesnego przyrodoznawstwa: teorii względności i mechaniki kwantowej. Dla naukowców tego okresu, przekonanych o prawdziwości teorii klasycznych, które okazały się teoriami tylko przybliżonymi, były to zmiany szokujące. Musieli oni pogodzić się z faktem, że nie ma możliwości sformułowania niezawodnych i prawdziwych teorii, bowiem każda teoria - nawet najbardziej dokładna i potwierdzona przez doświadczenie - może w przyszłości być zastąpiona przez teorię jeszcze dokładniejszą i w odmienny sposób opisującą daną sferę zjawisk. Dyskusje naukowe i filozoficzne tego okresu przyspieszyły rozwój filozofii nauki i dostarczyły jej swoistych problemów, których nie można rozwiązać w żadnej nauce szczegółowej. Filozoficzna problematyka nauki stała się przedmiotem badań niezależnej dziedziny. W tym okresie filozofowie pracowali pod presją tego, co działo się w nauce, starając się uporządkować i zrozumieć zachodzące w niej przemiany.

Następny impuls przyszedł ze strony filozofii. Pozytywiści logiczni ogłosili, że jedyną formą poznania jest nauka i postanowili uporządkować filozofię korzystając z nauki jako wzorca wszelkiego racjonalnego dążenia do prawdy. Chodziło im przede wszystkim o wyrugowanie z filozofii rozważań metafizycznych, którym odmawiali sensowności i prawdziwości, i o pozostawienie tylko tego, co spełnia standardy myślenia naukowego. Aby tego dokonać, musieli stworzyć wiarygodny, spójny model nauki. Spodziewali się oni, że uda się sformułować go w prosty sposób, byli bowiem przekonani, że nauka ma jasną logiczną strukturę, dzięki której jest tak skuteczna i prawdzi-

wa. Oczekiwania te nie sprawdziły się. Udało się wprawdzie wiele powiedzieć o definiowalności pojęć, logicznej strukturze teorii i ich związkach, lecz trzeba było zrezygnować z ideału nauki jako poznawczej działalności kierującej się jedynie zasadami logiki. Nie udało się znaleźć dla poznania ludzkiego niezawodnego punktu wyjścia, jakim miały być proste obserwacje, zrozumiałe dla wszystkich i niosące niepodważalną informację o świecie. Wszelkie uogólnienia miały być, zdaniem pozytywistów, oparte na tych obserwacjach.

Pozytywistyczny ideał nauki nie sprawdził się, ponieważ nauka nie jest wcale jednoznaczna ani tak silnie zależna od obserwacji. Ważną, nieredukowalną rolę pełni w niej punkt widzenia, pojęcia teoretyczne a nawet przekonania filozoficzne. Występuje zjawisko zwane teoretycznym obciążeniem obserwacji. Polega ono na tym, że nie ma czystych obserwacji, wspólnych dla wszystkich ludzi, niezależnych od ich wiedzy i oczekiwań. Nawet obserwacje, które wydają się czysto zmysłowe i wolne od teorii, są w jakimś zakresie formowane przez wiedzę danej jednostki i nie mogą stanowić niezawodnego źródła tej wiedzy. Uświadomili to sobie sami pozytywiści, dlatego ich obraz nauki komplikował się coraz bardziej, a program załamał się.

Jednak prawdziwy cios temu kierunkowi filozofii nauki zadała praca Kuhna o rewolucjach naukowych, pokazująca jak bardzo teoretyczna i konwencjonalna jest wiedza naukowa. Książka *Struktura rewolucji naukowych* zapoczątkowała okres gwałtownego rozwoju kierunku historyczno relatywistycznego, który podkreślał zależność nauki od wiedzy potocznej, światopoglądu jego twórców, sytuacji społecznej. Relatywiści dowodzili, że w nauce nie ma żadnych elementów stałych, niezależnych od innych składników kultury i niezawodnych. Wszystko jest zmienne i umowne, a klasycznie rozumianej prawdy naukowej nie ma. Ich obraz poznania naukowego prowadził do wniosków bardzo pesymistycznych.

Okres zachłyśnięcia się zmiennością i umownością wiedzy naukowej filozofia nauki ma już za sobą. Obecnie nie ma w niej żadnego dominującego stanowiska, rozpatrującego naukę z jednego, wyizolowanego punktu widzenia. Jest to konsekwencją uświadomienia sobie przez badaczy jak bardzo skomplikowana i wieloaspektowa jest nauka i jak w związku z tym są uproszczone i mało adekwatne jej wszelkie proste i jasne modele. Opisują one przedmiot swych badań z jednego punktu widzenia i chociaż często uwypuklają istotne cechy nauki, są z konieczności ograniczone, ponieważ zaniedbują lub wręcz negują własności niezgodne ze swoim podejściem, takich wzajemnie niezgodnych cech ma nauka wiele. Wspominałem powyżej relatywizm historyczny, który widzi w nauce tylko szereg niepowiązanych ze sobą, zmieniających się teorii. Tymczasem w nauce silne jest kumulowanie się wiedzy, dodawanie nowej do starej, powiązanie teorii następujących po sobie.

Badania rewolucji naukowych pokazały między innymi jak wiele nowe teorie biorą od starych, chociaż formułują swoją wiedzę w nowym schemacie teoretycznym i pojęciowym. W fizyce opracowano specjalne procedury, zwane przejściami granicznymi, przechodzenia od fizyki relatywistycznej lub mechaniki kwantowej do mechaniki klasycznej. Nawet teorie początkowo szokujące swoją odmiennością po pewnym czasie łączą się ze starymi w pewien historyczny ciąg. Tak więc spor na temat ciągłości nauki nie ma prostego rozwiązania wyróżniającego jedno ze stanowisk, a odrzucającego przeciwne. Podobnie jest z innymi wielkimi dyskusjami na temat nauki, na przykład z problemem realizmu. Zmiany, które zaszły w nowoczesnej nauce pokazują, że jej teorie nie są prawdziwym w klasycznym rozumieniu opisem struktury materii, ponieważ istotną rolę odgrywa w nich język. Nie jesteśmy w stanie dotrzeć do poznania tego, jak „na prawdę" jest zbudowany świat, wszelkie poznanie jest bowiem pewną językową konstrukcją, dlatego ma nieredukowalne elementy konwencjonalne. Nie wynika jednak z tego, że wiedza naukowa jest całkowicie umowna. Uczeni są przeważnie realistami i dążą do spójnego, ogólnego i niesprzecznego opisu badanej przez siebie rzeczywistości. Podobnie wielu filozofów nauki jest realistami. Kłopot polega jednak na zrozumieniu, na czym polega związek umownej wiedzy naukowej z prawdą o świecie. Dotychczasowe propozycje opisu tego związku i zrozumienia istoty realizmu naukowego są niezadowalające. Mam nadzieję, że nieustanna walka realistów z instrumentalistami doprowadzi w końcu do wypracowania stanowiska łączącego historyczność wiedzy naukowej z jej odpowiednio rozumianą prawdziwością.

Stosując pojęcia Kuhna i porównując filozofię nauki z innymi dziedzinami nauk humanistycznych można stwierdzić, że znajduje się ona wciąż w początkowym stadium rozwoju, przed ukształtowaniem się paradygmatu, który skupiłby wysiłki uczonych w pracy nad jednym zadowalającym modelem nauki. Minął jednak, jak sądzę, okres formułowania bardzo prostych stanowisk, takich jak pozytywizm lub relatywizm historyczny, które zmuszały do odrzucenia wielu oczywistych cech nauki nie mieszczących się w tych modelach. Trzeba wypracować koncepcję bardziej zrównoważoną i pojemną pojęciowo, pokazującą bogactwo metod, pojęć i teorii naukowych. Teorie te różnią się między sobą pod względem stopnia precyzji, użycia matematyki, dokładności pomiarów i przewidywań, oraz metod rozumowania w nich stosowanych. Wszystkie jednak tworzą naukę, a uznawanie jednych z nich za wzorzec, pizy jednoczesnym odrzuceniu innych, prowadzi do niepotrzebnych opozycji i dyskusji. Sądzę, że głównym zadaniem filozofów i metodologów jest opisanie nauki takiej jaką ona jest. Jest to zadanie trudne, bowiem przedmiot badań jest ogromny i szybko się rozwija. Zmieniają się metody pracy naukowej. Na przykład, obecnie jesteśmy świadkami coraz

powszechniejszego stosowania komputerów do bieżącej kontroli prowadzonych eksperymentów i do natychmiastowego podawania wyników. Wyniki te bardzo trudno powiązać z postulowanymi przez pozytywistów bezpośrednimi obserwacjami prostych przyrządów. W pewnych nowoczesnych eksperymentach fizycznych i chemicznych cały proces przebiega automatycznie, a badacz dostaje gotowe wyniki, opracowane za pomocą wyrafinowanych technik obliczeniowych.

Pragnę na koniec postawić pytanie, do czego mogą doprowadzić filozoficzne i metodologiczne badania nauki. Czy powstanie jednolity, kompletny obraz nauki, dzięki któremu będzie można prowadzić precyzyjne rozważania, a nawet przewidywać? Oczywiście trudno przewidywać, co stanie się w przyszłości, sądzę jednak, że filozofia nauki podzieli los wielu innych dziedzin nauk społecznych i humanistyki. Nauki takie jak socjologia lub ekonomia zgromadziły olbrzymi materiał obserwacyjny, uporządkowały go w wielu szczegółowych dziedzinach badań, lecz nie wytworzyły jednolitego paradygmatu, nadającego im spójność pojęciową porównywalną z podstawowymi teoriami przyrodniczymi, takimi jak mechanika czy teoria ewolucji. Nie jest to winą pracujących w nich uczonych, lecz konsekwencją mało uporządkowanego przedmiotu badań. Chociaż nauka odgrywa wielką rolę w nowoczesnych społeczeństwach i pracuje w niej ogromna liczba ludzi, trudno jednoznacznie określić jej granice lub scharakteryzować pod względem metodologicznym. Jest to po prostu dziedzina bardzo niejednorodna. Wątpię, czy bez arbitralnego ograniczania tego, co zaliczamy do nauki ze społecznego, metodologicznego lub filozoficznego punktu widzenia, uda się wytworzyć jej obraz nadający filozofii nauki określoną strukturę pojęciową, dzięki której stanie się ona specyficzną, rozwiniętą gałęzią nauk humanistycznych. Prawdopodobnie będzie tak jak z innymi filozoficznymi rozważaniami nad poszczególnymi formami działalności ludzkiej, na przykład z filozofią prawa lub polityki.

Takie postawienie sprawy może dziwić u filozofa nauki; powinien on raczej przewidywać jasną przyszłość uprawianej przez siebie dyscypliny. Do takiego wniosku doszedłem jednak po wielu próbach wyjaśnienia przedstawicielom nauk przyrodniczych, co mogłaby im dać filozofia nauki i co ważnego mówi o nauce. Nie potrafiłem znaleźć dobrze sprecyzowanej tematyki, istotnej dla naukowego zrozumienia świata, którą zajmuje się ta dziedzina i bez której poznawcze wysiłki naukowców byłyby mniej skuteczne. Oczywiście, filozoficzny i metodologiczny namysł nad nauką wzbogaca i czyni bardziej elastycznym podejście uczonego do swojej dziedziny, nie daje jednak gotowych recept lub wyników. Jest to chyba specyficzna cecha wszelkich ogólnych rozważali filozoficznych.

Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki) - **Filozoficzna filozofia nauki**

Jak już kiedyś argumentowałam *(Problem filozojiczności filozofii nauki.* „Studia Filozoficzne", nr 278 (1989), s. 113-117), dla mnie filozofia nauki ma sens pod warunkiem, że jest filozoficzna, a nie logiczna, naukowa, ewolucyjna, naturalistyczna, socjologiczna itp. Analityczna filozofia nauki pozbawiła się filozoficzności, gdy proklamowała antymetafizyczne nastawienie i wybrała logicyzm jako swoją perspektywę. Empiryści logiczni żywili złudzenie, które wywiedli z badali Fregego i Wittgensteina, że analiza języka może być wolna nie tylko od metafizyki, *explicite* zakładającej istnienie bytu ponadempirycznego, absolutnego, ale od wszelkiej ontologii (poza tą, która jest pochodna w stosunku do empirycznego przyrodoznawstwa). (Wywiedli to przekonanie niejako wbrew celom, jakie stawiali sobie zarówno Frege, jak i Wittgenstein. Dla nich analiza (semantyczna lub logiczna) języka była drogą prowadzącą właśnie do ontologii. Zob.: Dummett: *The Interprétation of Frege's Philosophy.* London 1981, s. 429; Stenius: *Wittgensteins Tractatus. A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought.* Oxford 1964, s. 214; Tuchańska: *Koncepcje wiedzy apriorycznej i analitycznej a status logiki i matematyki.* Łódź 1995, s. 81 -82, 90-98, 125-129). W pewnym sensie winniśmy im wdzięczność, ponieważ wyrwali wiedzę i poznanie naukowe z tradycyjnego kontekstu epistemologicznego, który nie musi już ograniczać poszukiwań filozoficznej filozofii nauki. Czym jednak ma być owa filozoficzna filozofia nauki i dlaczego taka właśnie miałaby, czy powinna, być? Pełne odpowiedzi na obydwa pytania są oczywiście złożone i obszerne (Wykładam je, wspólnie z Jamesem McGuhem w książce *Science Unfettered. A Study in Socio historical Ontology*, złożonej do druku w Cambridge University Press), ale ich najważniejsze elementy dadzą się wyłożyć stosunkowo prosto i krótko, choć niekoniecznie w sposób przekonujący.

Filozofia nauki powinna być filozoficzna po to, po pierwsze, by mogła zachować tożsamość w kontakcie z innymi dyscyplinami zajmującymi się nauką, z których wymienię tu tylko socjologię i historię nauki (powody uwzględnienia ich tylko staną się jasne za moment). Po drugie, dlatego że filozofia jest w stanie zaoferować nam perspektywę, w której możemy próbować zrozumieć naukę jako element (i to istotny) naszego nowoczesnego i ponowoczesnego świata, a perspektywa ta jest zasadniczo różna od punktu widzenia samej nauki i - co nie bez znaczenia - krytyczna w stosunku do niej. (Tutaj konieczne jest zastrzeżenie: owa zasadnicza odmienność i możliwość krytyki nie oznacza - wbrew złudzeniu, tym razem pewnych filozofów niemieckich - wyższości filozofii nad nauką). Jeśli celem filozoficznej refleksji ma być krytyczna refleksja nad nauką, to przedmiotem nie jest dla niej nauka

jako taka, ale nauka jako czynnik kształtujący nasze życie, a filozofia nauki, za którą tu optuję, jest tego w pełni świadoma i niczego nie udaje, w przeciwieństwie do - dodam złośliwie - empiryzmu logicznego i szerzej - neopozytywizmu, który głosił, że bada naukę jako taką, a analizował ją jako źródło jedynie wartościowej wiedzy na temat świata. Złagodzę tę złośliwość dodając, że neopozytywiści nie w pełni byli w stanie uświadomić sobie tę różnicę, ponieważ eliminując ze swojego programu filozofię, pozbawili się autorefleksyjności.

Na czym, zatem, polegać ma filozoficzność filozofii nauki? Punktem wyjścia odpowiedzi na te pytania jest dla mnie fakt, który wydaje się być dziś poza dyskusją: **nauka jest historyczna i społeczna,** przynajmniej w swej warstwie zjawiskowej. Idea, że nauka jest społeczna i historyczna jawi się dziś niemal jak *cliche* całej refleksji nad nauką, a więc także filozofii nauki, choć w niej torowała sobie drogę nie bez trudności. Empiryści logiczni, metodologowie w duchu Poppera, zwolennicy wewnętrznej historii nauki, adwokaci naturalistycznej epistemologii, poszukiwacze czystej racjonalności, wszyscy przeciwnicy Kuhna stawiali i wciąż stawiają opór próbom „uspołecznienia" nauki. Nic więc dziwnego, że w filozofii nauki niewiele zrobiono, by społeczny charakter nauki uchwycić. Wysiłki samego Kuhna są powierzchowne i prowadzą do ujęcia bliższego psychologii społecznej niż socjologii (Sam po czasie dostrzegł własną tendencję do personifikowania społeczności badawczych. Zob.: T. Kuhn: *Afterwords.* W: *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science.* P. Horwitch (ed.) Cambridge 1993, s. 328), a także nie pogłębione, ponieważ koncepcję paradygmatów zastąpił Kuhn rozważaniami nad systemami taksonomicznymi w języku nauki, prowadzonymi w duchu „post-darwinowskiego kantyzmu" (Zob.: T. Kuhn: *Afterwords,* a także T. S. Kuhn: *The Road Since Structure.* PSA 1990; *Proceedings of the 1990 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association.* Vol. 2. A. Fine, M. Forbes, L. Wessels (red.): *East Lansing:* PSA, s. 3-13). Owo filozoficzne ujęcie społecznego charakteru nauki nie może, oczywiście, polegać na empirycznym badaniu relacji społecznych, instytucji, interakcji między badaczami (w laboratoriach), roli przemocy, władzy, mechanizmów ekonomicznych, cyklów wiarygodności itp., bo wszystkim tym z powodzeniem zajmują się socjologowie nauki. Filozofia nauki może natomiast zrobić to, czego socjologowie nie robią, nawet jeśli świadomość obecności takiej problematyki manifestują (Jak Bruno Latur w *We Have Never Been Modern.* Cambridge 1993). Może mianowicie pytać o ontologiczne warunki i struktury leżące u podstaw owego społecznego charakteru nauki.

W odniesieniu do historyczności nauki sytuacja wygląda analogicznie. Nie jest zadaniem filozofów wyręczanie historyków nauki w opisywaniu

rozwoju nauki, w poszukiwaniu jego praw czy regularności (jeśli istnieją), albo w analizowaniu konkretnych przykładów historycznych. Filozoficznym problemem jest natomiast sama **historyczność** nauki.

Filozoficzna problematyzacja *społecznego, historycznego i poznawczego charakteru nauki* wymaga odrzucenia dwóch przeświadczeń epistemologicznych, a mianowicie, przekonania, że poznanie jest wyłącznie aktywnością indywidualnego podmiotu (odnoszącego się poznawczo do przedmiotu), a także idei autonomii poznania, wedle której może (i powinno) być rozpatrywane w oderwaniu od innych ludzkich, społecznych działań. Perspektywę filozoficzną, która pozwala - w moim przekonaniu - wszystkie trzy cechy nauki rozważyć, jest społeczno-historyczna i hermeneutyczna ontologia wywiedziona z filozofii Heideggera i Gadamera, po ich dość istotnym zmodyfikowaniu (zwłaszcza tej pierwszej).

Zasadniczą cechą ontologii Heideggera jest to, że - tak jak w kilku innych koncepcjach w niemieckiej filozofii - przedmiotem filozoficznej refleksji staje się w niej opozycja podmiotu i przedmiotu, w obrębie której usytuowana jest nauka, potoczne myślenie, a także spora część filozofii, która nie próbuje tej opozycji problematyzować (w tym, filozofia analityczna). Swoistością ontologii Heideggera jest zaś to, że tematyzując ową opozycję, Heidegger *rozważa problem bycia*, zamiast poszukiwać - jak Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche, czy Husserl - tego, co jest od owej opozycji bardziej pierwotne (w porządku bytu) i stanowi jej podstawę. Innymi słowy, w przeciwieństwie do nich, Heidegger (ten wczesny, autor *Sein und Zeit)* wychodzi poza substancjalizm, poza założenie, że coś *jest* i oparte na nim pytanie o to, czym jest owo istniejące coś, ku pytaniu o to, czym jest *bycie* czegoś, co jest. Nie znaczy to, że filozofia Heideggera jest (jak marzył przed nim Husserl) bezzałożeniowa, ale jedynie, że bycie jest w niej potraktowane jako pierwotne w stosunku do bytów. Na gruncie takiej ontologii można pytać o społeczny i historyczny charakter nauki nie jako o cechy, które ona ma *w dodatku do bycia nauką* (czy *poznaniem),* ale jako o to, co współkonstytuuje jej bycie nauką. Ontologia ta pojmuje badanie naukowe jako szczególną postać naszego, ludzkiego bycia, ale przede wszystkim wspólnotowego, a nie - jak u Heideggera - czysto indywidualnego. Odsłania ona struktury i warunki bycia nas samych i naszego świata, a że jest ontologią społeczno-historyczną, to odnajduje je nie tylko - jak Heidegger - w indywidualnej skończoności, ale także - jak Arendt - w pluralności, oraz we wzajemnych powiązaniach, w ramach których wszelkie jednostkowe bycie jest konstytuowane; w ontologicznym kole uczestnictwa we wspólnocie i obejmowania przez wspólnotę jej członków; w ludzkim sprzecznym samotworzeniu się poprzez praktykę, które jest ontologiczną strukturą historyczności i warunkiem dziejów; wreszcie, nie tylko - jak Heidegger i Gadamer - w kole hermeneutycznym, które

wiąże nasze (historyczne) bycie z naszym rozumieniem bycia, ale także w kole ontologiczno-hermeneutycznym, które wiąże - w szczególności - badanie naukowe z innymi sferami ludzkiej praktyki i pozwala zrozumieć, że w badaniu naukowym dokonuje się destrukcja rzeczywistości pochodzącej z innych obszarów praktyki, a następnie konstrukcja rzeczywistości naukowej i jej obiektywizacja poprzez rzutowanie na zewnątrz. Z perspektywy takiej ontologii, nauka nie jest ani realizacją trwałej Metody naukowej, ani sferą spełniania się racjonalności poznawczej, ani produktem nie-historycznego mechanizmu rozwojowego. Jest procesem *samostawania się nauką;* przy czym, nie jest to ani autonomiczna kreacja *exnihilo,* ani proces kauzalnie czy funkcjonalnie determinowany przez bardziej podstawowe dziedziny bytu. Proces ustanawiania przez naukę samej siebie jest składnikiem społecznego i historycznego bycia, w toku którego nauka wyłania się z tego, co nauką nie jest, usamodzielnia i autonomizuje, by następnie zdobyć dominację nad innymi formami poznania i niemal nad całością naszego życia.

Stefan Zamecki (IHN PAN) - **W stronę rzeczywistych dziejów dziedziny nauki**

Zamierzeniem moim nie jest pouczenie filozofów nauki jaką filozofię nauki i dlaczego powinni oni uprawiać; takie postępowanie byłoby dużym nietaktem z mojej strony. Sądzę nadto, że próba jego realizacji byłaby przedsięwzięciem jałowym i w jakiejś mierze skierowanym przeciwko wolności badań - gdyby któryś z filozofów nauki w swych zamysłach przebudowywania gustów kolegów starał się nadmiernie ingerować w ich plany badawcze. Chciałbym natomiast wypowiedzieć kilka uwag na temat celowości zaangażowania się, oczywiście nie wszystkich, filozofów nauki w przedsięwzięcia badawcze, które stanowiłyby - by tak rzec - „pomost" przerzucony w stronę historyków dziedziny nauki.

„Historia dziedziny nauki" - w myśl moich propozycji (por. S. Zamecki: *Pojęcie odkrycia naukowego a historia dziedziny nauki.* Wrocław 1988) - jest nazwą metanauki badającej dzieje dziedziny nauki czyli ciąg genetyczny dziedziny nauki. Z kolei dziedzina nauki obejmuje subdziedziny wyróżnione według dwóch kryteriów: albo dyscyplinowego (np. subdziedziny: fizyki, chemii, biologii etc.), albo matrycowego (instytucje, ludzie, cele, czynności, metody, wytwory). Otóż filozofów nauki na ogół interesują trzy ostatnie subdziedziny nauki scharakteryzowane matrycowo, przy czym przeważa - jak mogę sądzić - zorientowanie na badania nad wytworami, te ostatnie zaś stanowić mają jakiś system twierdzeń dających się wyartykułować w jakimś języku w jakimś systemie zdań. Ujęcie takie nie przesądza o tym, czy ów system zdań ma być rzeczywistym systemem, czy nierzeczywistym - w tym

mianowicie sensie, że żaden naukowiec nigdy go nie wyartykułował. Wystarczy, że uznaje się, iż można pomyśleć sytuację, w której dojdzie do wyartykułowania jakiegoś systemu zdań. Mniemam - wyrażając się skrótowo - że, na przykład, K. R. Poppera *Logika odkrycia naukowego* traktuje o pewnych elementach matrycowo ujętej dziedziny nauki (w tym o subdziedzinach: czynności, metod i wytworów), wszelako nie tych rzeczywistych, lecz właśnie nierzeczywistych.

Badania nad systemami nierzeczywistymi w powyższym rozumieniu z pewnością dostarczają znaczącej satysfakcji intelektualnej ich badaczom. Nie zastąpią one jednak badań nad rzeczywistymi dziejami dziedziny nauki, w których to artykułuje się rzeczywiste zdania i rzeczywiste systemy zdań.

Otóż rzeczywistymi dziejami dziedziny nauki tradycyjnie zajmują się w owych badaniach historycy dziedziny nauki (dotychczas nazywani „historykami nauki"). W swoich badaniach, zorientowanych na różne okresy w dziejach dziedziny nauki, koncentrują swoją uwagę głównie na dwóch pierwszych elementach dziedziny nauki w ujęciu matrycowym. Tak przynajmniej dzieje się w Polsce, gdzie historycy dziedziny nauki niezależnie od tego, że w swych badaniach podejmują problematykę na ogół polonocentryczną, rzadziej europocentryczną, to nadto prawie całkowicie ignorują problematykę pogranicza w relacji do tej, którą zajmują się filozofowie nauki. W gruncie rzeczy takie podejście nie powinno dziwić, gdyż nie istnieje w naszym kraju system systematycznego kształcenia, upowszechniający profesjonalne wzorce uprawiania historii dziedziny nauki, toteż potencjalni profesjonalni historycy tej dziedziny mogą skądinąd pozazdrościć profesjonalnym filozofom nauki akademickiego przygotowania. Co się tyczy wspomnianego pogranicza, to na ogół w pracach polskich historyków dziedziny nauki nie zauważa się zrozumienia dla badań w tym zakresie, gdyż stosunkowo „bezpieczniej" jest zajmować się badaniami w ramach eksternalistycznej historii dziedziny nauki, na przykład dziejami instytucji uprawiających badania naukowe, aniżeli badaniami dziejów stawiania takich czy innych problemów i ich rozwiązywania, ujmowanych nadto w dającym się zauważyć związku z dążnościami filozofów nauki.

Uważam, że - jeżeli chodzi o sytuację w Polsce - powstało i stale poszerza się, już dziś olbrzymie pole badań niczyich, do którego w praktyce nie przyznają się ani środowiska historyków dziedziny nauki, ani filozofów nauki. Pole to dotyczy rzeczywistych dziejów dziedziny nauki, dających się scharakteryzować od strony: celów, czynności, metod i wytworów. W odniesieniu do dziejów niektórych subdziedzin ścisłych (np. chemii) pole to prawie w ogóle nie zostało wypełnione znaczącymi wytworami badań metanaukowych zlokalizowanych na pograniczu historii dziedziny nauki i filozofii nauki. Inaczej jest za granicą.

Niezbędne są liczne nowe badania typu internalistycznego ciągów genetycznych dziedziny nauki (resp. dziejów dziedziny nauki). Rola filozofów nauki w takim przedsięwzięciu byłaby nie mniej doniosła co historyków dziedziny nauki. Powielania schematów myślenia zrodzonych za granicą, a zwłaszcza egzemplifikacji dostarczonych przez zagraniczne autorytety nie służy rozwijaniu oryginalnych badań na wspomnianym pograniczu. Z kolei ustawiczne krytykowanie owych schematów, autorytetów też zapewne temu nie służy, albo służy już dziś w minimalnym stopniu. Dołączająca się do tego stale postępująca atrofia instytucji, które z racji już swych nazw powinny zabiegać o bardziej - by tak rzec - skonsolidowane i nowatorskie uprawianie badań w dziedzinie nauki, też nie sprzyja współpracy historyków dziedziny nauki i filozofów nauki.

Wskazana jawi mi się ścisła współpraca historyków dziedziny nauki i filozofów nauki w zakresie badań typu internalistycznego, wszelako taka, w której - by tak rzec - „profesjonalna podaż" badaczy i ofert badań z ich strony nie byłaby jednostronna. Mówiąc najkrócej: nadal hobbystyczny wychów historyków dziedziny mających co najwyżej specjalistyczne wykształcenie (w zakresie np. chemii), bez jakichś odpowiedzialnych form akademickiego ich kształcenia z myślą o profesjonalizmie w historii dziedzinie nauki wydaje mi się jednym z gorszych wstępnych scenariuszy wspomnianej współpracy. Filozofowie nauki powinni tedy móc znaleźć profesjonalnie przygotowanych, podobnie jak i oni, partnerów w środowisku historyków dziedziny nauki.

Co pewien czas odżywają, nie tylko zresztą w Polsce, spory wokół kwestii podstawowych związanych z rozumieniem dziejów dziedziny nauki. Tytułem przykładu wymienię „ciągłość versus nieciągłość", „rewolucje naukowe", „współmierność *versus* niewspółmierność" etc. Otóż, przyjmując nawet taką, nader przecież uproszczoną siatkę terminologiczno-pojęciową filozofów nauki, historycy dziedziny nauki nie są w stanie jej spożytkować we własnych badaniach, ich wykształcenie jako potencjalnych badaczy dziejów dziedziny nauki jest, na ogół, mało przydatne w badaniach internalistycznych owych dziejów, a w jeszcze mniejszym stopniu w postulowanej współpracy z filozofami nauki, gdyż uzyskane wykształcenia obu grup badaczy nie są kompatybilne. Historykom dziedziny nauki brak znaczącego wykształcenia w zakresie filozofii nauki, zaś filozofom nauki w zakresie historii dziedziny nauki. Mniemam, że - o ile owa współpraca miałaby w przyszłości wydać znaczące owoce - wskazane byłyby daleko idące zmiany na poziomie profesjonalnego kształcenia akademickiego zarówno historyków dziedziny nauki, jak i filozofów nauki.

Chciałbym na zakończenie poruszyć kwestię dość może luźno wiążącą się z dyskusją na temat filozofii nauki, aczkolwiek - w moim przekonaniu -

wartą przynajmniej zasygnalizowania. Chodzi o metafizykę, której problematyka coraz to dochodzi do głosu w pracach filozofów XX wieku. Otóż, jeżeli - jak chcą niektórzy - metafizyka bywa nauką, to wskazane byłoby ją badać w ramach filozofii nauki. A że bywały w dziejach różne metafizyki, wskazane byłoby badać je historycznie, a nie tylko z punktu widzenia takich czy innych wzorców aktualnie przez kogoś przyjmowanej filozofii nauki, innej metafizyki etc. W ostatnim przypadku dokonywałoby się zbyt nadmierne uleganie prezentystycznej wizji widzenia dziejów. Pomijam tu kwestię dopuszczalnych granic prezentyzmu, chociaż twierdzę, że pewnej jego wersji uniknąć nie sposób. Jeżeli - jak chcą inni - metafizyka nie bywa nauką, to wskazane byłoby też ją badać, a mianowicie w ramach refleksji metametafizycznej, wykazując że nauką nie bywa, a nawet że być nie może, oczywiście według takich czy innych wzorców nakładanych na naukę w ramach filozofii nauki, w tym aktualnie przez kogoś przyjmowanej filozofii nauki. Wszak filozofia nauki - na to przynajmniej można się wstępnie zgodzić - ma artykułować, w języku filozoficznym, wzorce naukowości.

Ale nie koniec na tym, gdyż w dziejach bywały różne filozofie nauki. I tu dochodzę do drugiego - by tak rzec - krańca „widma" możliwej współpracy filozofów nauki. Na jednym krańcu byliby historycy dziedziny nauki, na drugim - historycy dziedziny filozofii (nic nie stoi na przeszkodzie, aby zamiast o „historykach filozofii" mówić o „historykach dziedziny filozofii"). Wydaje się, że współpraca filozofów nauki i historyków dziedziny filozofii może dostarczyć znaczących owoców, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę, że wśród historyków dziedziny filozofii znaleźliby się m. in. historycy filozofii nauki (historycy subdziedziny filozofii nauki).

Oczywiście badania z zakresu czy to historii dziedziny nauki, czy to historii dziedziny filozofii (a w jej ramach historii subdziedziny filozofii nauki) można by prowadzić rozmaicie w zależności od stawianych celów. Jeden to poszukiwanie ciągłości w dziejach czy to dziedziny nauki, czy to dziedziny filozofii; drugi - to poszukiwanie nieciągłości owych dziejów. Wydaje się, że do przyjęcia byłaby teza, że nieco inny byłby charakter badań w pierwszym aniżeli drugim wariancie. Można chyba bronić tezy, że z pewnego punktu widzenia, a mianowicie gdy rozważa się dzieje dziedziny nauki i dziejów dziedziny filozofii z maksymalnie ogólnego punktu widzenia, wówczas rozróżnienie ciągłość-nieciągłość staje się bezprzedmiotowe. Gdy to następuje, coś pozostaje na „placu boju" - mniemam, że po prostu trwanie. Na przykład trwanie procesu stawiania i rozwiązywania problemów.

Niezależnie od tej uwagi, chcę wyrazić explicite własną predylekcję do badań w takim horyzoncie czasowym, w którym ciągłość staje się kategorią naczelną, zaś nieciągłość niejako zaburzeniem, być może w ostatecznym rachunku dającym się sprowadzić do tej pierwszej na jakimś piętrze refleksji.

Takie próby dadzą się już dziś zauważyć w dążnościach niektórych filozofów nauki.

W świetle tych ostatnich rozważań, chciałbym zachęcić do badania różnych ciągłości w dziejach dziedziny nauki i dziedziny filozofii (w tym: w dziejach subdziedziny filozofii nauki), wszelako mając na myśli badania oryginalne, nie zaś - by tak rzec - „świecące światłem odbitym". Jednak rozumiem, że inni mogą mieć odmienne upodobania, toteż - na przykład - chcą poszukiwać nieciągłości w dziejach dziedziny nauki i w dziejach dziedziny filozofii.

Krystyna Zamiara (UAM w Poznaniu) - **Filozofia nauki z perspektywy teocentrycznej historii nauki**

Zabierając głos w debacie *Filozofia nauki: jaka i dlaczego?* mimowolnie zakładamy, że samo istnienie filozofii nauki nie podlega zakwestionowaniu, przedmiotem dyskusji może być jedynie forma owego istnienia, a więc zadania lub rola, jakie pełni lub może, względnie powinna pełnić filozofia nauki, swoisty dla niej typ refleksji, kwestia jej autonomiczności, stosunku do realnej praktyki naukowej, itp. Temat debaty wyraźnie sugeruje, iż w grę wchodzić tu mogą różne poglądy czy stanowiska, które wszakże łączy (lub powinna łączyć) niezgoda na postmodernistyczną zwłaszcza diagnozę statusu filozofii nauki, całkowicie dla niej destrukcyjną. Jak wiadomo, w jej świetle podstawowy cel filozoficznej refleksji nad nauką: uprawomocnienie poznawcze wiedzy naukowej - stanowi niczym nie dające się usprawiedliwić uroszczenie. Nie istnieje bowiem jakkolwiek rozumiany stały, autonomiczny fundament, który by zapewniał wiarygodność wynikom badań naukowych. Tzw. prawdy naukowe są wytwarzane, a nie odkrywane. Stanowią swoiste wytwory społeczno-kulturowe, a nie jakieś „prawdy" w znaczeniu tradycyjnej epistemologii. Ich wytwarzanie to rodzaj „gry" (językowej - w sensie WittgenSteina). Zwolennicy tego postmodernistycznego poglądu opowiadają się z reguły za eliminacją filozoficznej refleksji nad nauką, za zastąpieniem jej jakimiś studiami nad nauką zorientowanymi empirycznie. Czy jest to wszakże konieczne? Czy istotnie niewiara w możliwość rozstrzygania prawdy twierdzeń naukowych „znosi" wszelkie rozważania prowadzone na ten temat w ramach filozoficznego namysłu nad praktyką naukową?

Filozofia nauki - taka lub inna jej postać - jest faktem. Nawet rzekomo prowadząca do destrukcji wszelkiej filozoficznej analizy nauki refleksja postmodernistyczna też ma znamiona refleksji „filozoficznej", a nie teoretycznoempirycznej. Właściwy jej sceptycyzm ma naturę filozoficzną, absolutyzuje źródła relatywizmu poznania. Można podać i inne przykłady - dawnych lub współczesnych - prób zastąpienia filozofii nauki empirycznym

badaniem nauki. Wbrew zamierzeniom próby takie z reguły nie prowadzą do likwidacji filozoficznych studiów nad nauką. Można przyjąć, iż co najwyżej przyczyniają się do zainicjowania procesu przemian w ich obrębie, poza tym, że skutkują powstawaniem nowych dyscyplin empirycznych.

Z faktem istnienia filozofii nauki trzeba się liczyć. Można podejść doń filozoficznie, bądź nie. W pierwszym wypadku trzeba by szukać jego ugruntowania w jakichś normatywnych zasadach uprawomocniających i samo poznanie naukowe i filozoficzny nad nim namysł. W wypadku drugim trzeba by szukać kontekstu determinującego występowanie refleksji filozoficznej racjonalizującej badania naukowe, przez co możliwe byłoby jej wyjaśnienie. Sposób pierwszy - filozoficzny, prowadziłby do wniosku o konieczności filozofii nauki jako takiej. Sposób drugi - nazwijmy go naukowym - pozwalałby jedynie wyjaśnić jej utrzymywanie się, bez przesądzania, że zawsze będzie ona towarzyszyć nauce, czyli że jest niezbywalna, konieczna. Podobnie przedstawia się sprawa z twierdzeniem, iż sama nauka jest nieeliminowalna, stanowiąc trwały element życia społecznego - twierdzenia takiego nie da się uzasadnić naukowo.

Chociaż sposób drugi uzasadniania faktu istnienia filozofii nauki prowadzi do logicznie słabszych twierdzeń, wybierając go możemy uwzględnić nie tylko samo występowanie tego typu refleksji, ale także jej wewnętrzne zróżnicowanie widoczne zarówno w planie synchronii, jak i diachronii, faktyczne związki łączące ją z realną praktyką naukową, itp. Inaczej mówiąc, można skoncentrować się na uchwyceniu rzeczywistej dynamiki przemian epistemologicznego myślenia o nauce w powiązaniu z tą ostatnią. Uniknąć przy tym można trudności, na jakie napotyka refleksja filozoficzna - dotycząca nauki wprost, lub pośrednio (gdyż bezpośrednio wypowiadająca się na temat filozofii nauki).

Dekretowanie, iż filozofia nauki **powinna** być taka a taka, to zadanie dla filozofa. Uzasadniając wybór określonej wizji filozofii nauki posłużyć się on musi argumentacją odwołującą się do określonych zasad normatywnych - wyznaczających cele refleksji epistemologicznej, jej zadania, wymagane relacje z naukami szczegółowymi, itp. W takim wypadku zawsze powstaje problem usprawiedliwienia owych meta-zasad: wykazania, po pierwsze, że faktycznie legitymizują one stosowne normy i dyrektywy poznawcze, jakie winny być realizowane przez naukę oraz po drugie, że one same są ufundowane na jakiejś trwałej podstawie. Trudność tego drugiego zwłaszcza zdania, by nie rzec niewykonalność, w odniesieniu do dotychczas upowszechnionych systemów teoriopoznawczych - z kręgu neopozytywizmu i hipotetyzmu - okazała krytyka przeprowadzona przez przedstawicieli tzw. uhistorycznionej filozofii nauki, socjologii wiedzy, Szkoły Frankfurckiej. W sposób ogólny, nie zawężony do znanych epistemologii wykazali to przedstawiciele

neopragmatyzmu i postmodernizmu filozoficznego. Nie ma powodów, by nie skorzystać z wyników owej krytyki także w tym kontekście. W ich świetle zasady i kryteria wyboru określonej teorii poznania naukowego jawią się jako arbitralne, bezpodstawne i nie tłumaczące właściwości realnej praktyki naukowej.

Jeśli chcemy za wszelką cenę uniknąć zarzutu arbitralności decyzji związanej z wyborem określonej, filozoficznie ugruntowanej epistemologii, pozostaje nam podjęcie badań nad dziejami nauki powiązanymi z przemianami epistemologicznego myślenia o nauce. Chodzi mianowicie o badanie historycznie danych systemów teoriopoznawczych w powiązaniu z realną praktyką naukową. Jeśli przy tym nie ograniczymy się do samej rejestracji faktów z dziejów refleksji epistemologicznej nad nauką i z dziejów nauk szczegółowych, lecz postawimy sobie cele eksplanacyjne: wyjaśnienia zarówno właściwości istniejących (akceptowanych kiedyś lub obecnie) teorii poznania naukowego, jak i ich powiązań z zasadami kierującymi faktycznie postępowaniem naukowym, to studia takie mieścić się będą w ramach tzw. teoretycznej historii nauki - nowego nurtu teoretycznie zorientowanych badań nad nauką.

Spojrzenie na filozofię nauki z perspektywy teoretycznej historii nauki nie wilda w rozważanie „słuszności" epistemologicznych meta-zasad czy kryteriów wyboru określonej teorii poznania naukowego. Zmusza natomiast do poszukiwania wyjaśnień faktu czasowej akceptacji określonych teorii poznania naukowego wraz z zasadami leżącymi jakoby u ich podstaw, tj. tego, iż w pewnym okresie czasu dany system teoriopoznawczy zdobył dominację, stając się normą językowego mówienia o postępowaniu naukowym (normą przestrzeganą świadomie przez filozofów nauki - rzeczników owego sytemu, respektowaną także przez badaczy mniej lub bardziej konsekwentnie i świadomie). „Słuszny" - w opisowym, a nie w filozoficznym sensie - jest każdy system teoriopoznawczy, który zaistniał historycznie w podany wyżej sposób. Słuszność ową można wykładać jako „faktyczność" czy „funkcjonalność". Jak wynika bowiem z badań historycznych systemów teoriopoznawczych (Badań prowadzonych w poznańskim ośrodku filozoficzno-kulturoznawczym na gruncie tzw. społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury), wszystkie one - w sobie właściwy, z reguły mylący, bo zamaskowany ideologicznie („światopoglądowo") sposób - zdawały sprawę z elementów faktycznie przestrzeganych w badaniach naukowych uregulowań normatywnych (tj. z norm poznawczych i dyrektyw metodologicznych). Funkcjonowały one względem realnej praktyki naukowej nie w roli preskryptora arbitralnie stanowionych zasad, lecz w roli czynnika pozwalającego na rejestrację i kodyfikację składników kierującej poznaniem naukowym świadomości metodologicznej. Koncentrowanie się na literalnym sensie twierdzeń epistemologicznych, w dodatku rozpatrywanych w oderwaniu od realnej (hi-

storycznie zmiennej) praktyki naukowej, tę ich funkcję przesłania. Biorąc pod uwagę sam tylko literalny sens twierdzeń jakiejś teorii poznania naukowego, gdy nie kwestionujemy zarazem celów przypisywanych epistemologii przez filozofów nauki, zmuszeni jesteśmy uznać daną wykładnię postępowania badawczego za zawsze obowiązującą, ponadhistorycznie ważną. Ów „wewnętrzny" ogląd nauki z pozycji określonej, uznanej w pewnym czasie teorii poznania naukowego łatwo „obalić" powołując się na odpowiednie fakty z dziejów nauki, ukazujące, że nauka nie zawsze stosowała się do rozważanych zasad teoriopoznawczych lub że stosowała się do zasad nieco innych. Krytyka tego rodzaju (za przykład wzorcowy posłużyć może Kuhn), także serio traktuje literalny sens twierdzeń epistemologicznych, stąd możliwa jest stosunkowo prosta ich „falsyfikacja". Dopiero spojrzenie na filozofię nauki (epistemologię) z funkcjonalnego punktu widzenia umożliwia uwolnienie się od presji literalnych znaczeń jej twierdzeń. Wówczas dopiero dostrzec można faktyczne powiązania epistemologii z realną praktyką naukową, między innymi opisowe walory tej pierwszej, ukryte za normatywnymi sformułowaniami.

Na pytanie organizujące debatę: *Filozofia nauki: jaka i dlaczego?* - przyjąwszy perspektywę teoretycznej historii nauki i funkcjonalny punkt widzenia jednostki, jaką stanowi: (dana teoria poznania naukowego - dany okres historycznego rozwoju nauki) odpowiedzieć można ogólnie: *Dowolna koncepcja, o której można zasadnie utrzymywać, że opracowała epistemologicznie elementy świadomości metodologicznej stanowiącej w pewnym okresie historycznym społeczno-subiektywny kontekst badań naukowych* (Rozwiązanie to zgodne jest z traktowaniem epistemologii przez społeczno-regulacyjną teorię kultury).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

STEFAN ZAMECKI
IHN PAN

ADDENTA DO DYSKUSJI NT. *CZY SENSOWNE JEST POJĘCIE FILOZOFII NAUKOWEJ?*

Nie tak dawno na łamach „Edukacji Filozoficznej" (Vol. 22/1996, s. 77--106), zamieszczony został blok wypowiedzi kilku filozofów, głównie z Instytutu Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie (kolejno: J. Niżnika, S. Butryna, M. Czarnockiej, S. Czerniaka, W. Ługowskiego, J. -K. Młynarskiego z ASP w Krakowie, A. Motyckiej, R. Piłata i M. Tempczyka), poświęcony kwestii: czy sensowne jest pojęcie filozofii naukowej? Niżej spróbuję w znikomym choćby stopniu wnieść swój wkład do owej dyskusji. Otóż stwierdzić wypada, że tytułowa kwestia nie należy do tych, które czy to współcześnie, czy to w przeszłości nadmiernie przyciągały uwagę i emocje ludzi zwanych czy to „filozofami", czy to „naukowcami" *(resp.* „uczonymi"). Owszem, bywały takie okresy w dziejach superdziedziny kultury, gdy poświęcano jej nieco więcej uwagi aniżeli w innych okresach, chociaż na dość ograniczonym terytorium. Teraz, jak się okazuje, mamy do czynienia z sytuacją, gdy reaktywowana została dyskusja w skali jednego instytutu, co jeszcze nie musi stanowić o jej marginalności z punktu widzenia szerszej skali, np. ogółu instytutów filozoficznych naszego kraju, kontynentu czy całego globu. Pytanie, które nasuwa się w tej chwili piszącemu te słowa, sformułowałbym w następujący sposób: jakie były merytoryczne powody przeprowadzenia dyskusji na temat jak wyżej właśnie w maju 1996 roku? Mogę się tylko domyślać, że pewną rolę odegrało w tym względzie opublikowanie w 1994 roku w Poznaniu książki (pod redakcją T. Buksińskiego) *Filozofia w dobie przemian* z tekstem J. Niżnika (inicjatora dyskusji i autora zagajenia do niej) *Współczesny status filozofii.*

Pragnąc przybliżyć czytelnikom moje własne stanowisko w tytułowej kwestii, chociaż zapewne stanowisko dyskusyjne, sięgnąłem do dawnych lektur, które inspirowały pod niejednym względem moje poglądy w dziedzinie filozofii, ale także na zagadnienia, którymi ta się zajmuje, zajmowała lub powinna czy też może się zajmować, szukając opinii historyków dziedziny filozofii i innych metafilozofów uchodzących za znawców tego zagadnienia.

Wśród tych lektur na czołowym miejscu wymieniłbym rozprawę Jana Łukasiewicza *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*[1]. Zadaniem, które sobie autor postawił w tej rozprawie było „podać analizę oraz konstrukcję pojęcia przyczyny”[2]. Oto obszerny wywód Łukasiewicza, wielce pouczający gdy chodzi o wniesienie wkładu do dyskusji na temat jak wyżej.

„Co znaczy podać logiczną analizę jakiegoś pojęcia? Zanim odpowiem na to pytanie, muszę wprzód określić, co rozumiem przez pojęcie. Każdy wyraz mowy, który sam dla siebie ma jakieś znaczenie, lub każde zestawienie wyrazów, które coś znaczy, ale nie tworzy zdania, wskazuje albo na jakiś przedmiot konkretny, albo na jakiś przedmiot abstrakcyjny, którego w rzeczywistości nie ma. Zestawienie wyrazów: twórca *Pana Tadeusza*, obraz *Panny Świętej, co Jasnej broni Częstochowy*, wskazują na rzeczywiste przedmioty konkretne; wyrazy: człowiek w ogóle, koło geometryczne w ogóle, wskazują na nierzeczywiste przedmioty abstrakcyjne. To, na co wyrazy lub ich zestawienia wskazują, stanowi ich znaczenie. Przez pojęcia rozumiem zatem znaczenie takich wyrazów, które nie wskazują na przedmioty konkretne, inaczej, przez pojęcia rozumiem przedmioty abstrakcyjne. Czym są te przedmioty abstrakcyjne, określić nie umiem; mogę tylko wskazać na nie, tak jak tylko wskazać mogę na przedmioty o barwie czerwonej, ale samej barwy czerwonej określić nie potrafię. Mogę jednak stwierdzić, czym one nie są. Zaznaczam otóż z całym naciskiem, że przez pojęcia, czyli przedmioty abstrakcyjne, nie rozumiem ani czynności psychicznych, które powstają, gdy myślimy o jakimś pojęciu, ani też żadnych «obrazów» duchowych, które mogą nam być dane w doświadczeniu wewnętrznym. (...) Koło jako przedmiot abstrakcyjny jest zawsze czymś jednym i niezmiennym i nie istnieje ani w czasie, ani w przestrzeni, ani w umyśle żadnego człowieka”[3].

Przytoczyłem słowa Łukasiewicza w tym celu, aby uwrażliwić czytelników na problem rozumienia samego terminu „pojęcie”, a przypomnę, że tytułowa kwestia dyskusji dotyczyła właśnie pojęcia, a ściślej ewentualnej sensowności pojęcia filozofii naukowej. Skonstatuję, że w żadnym fragmencie opublikowanej dyskusji nie wspomniano o rozumieniu tego terminu. O czym więc mieli pisać jej uczestnicy w intencjach organizatorów? Zostawmy na razie na uboczu możliwą odpowiedź na to pytanie.

[1] J. Łukasiewicz: *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*. „Przegląd Filozoficzny” 1906, s. 105-179.; dalej cytuję tę rozprawę opublikowaną po raz wtóry w: J. Łukasiewicz:: Z *zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane.* Wybory dokonał, wstępem i przypisami opatrzył J. Słupecki. Warszawa 1961, s. 9-62.

[2] Op. cit., s. 9.

[3] Tamże, s. 9-10.

W tej sytuacji po raz drugi sięgnąłem do dawnych lektur, tym razem do *Małej Encyklopedii Logiki*. Otóż pod hasłem „pojęcie" napisano: „Pojęciem w sensie logicznym jest znaczenie nazwy generalnej"[4]. Pod hasłem „nazwa generalna" czytamy: „Nazwa, która w zdaniu atomowym o budowie przedmiotowo-orzecznikowym nadaje się na orzecznik"[5]. Wreszcie pod hasłem „znaczenie" znajdujemy obszerny wywód: „Pojęcie znaczenia należy do centralnych w semantyce i metodologii, wiążąc się z takimi problemami, jak zagadnienie intensjonalności, sensowności empirycznej, zdań analitycznych konwencjonalizmu i in. Pojęcie to występuje również w innych dyscyplinach: językoznawstwie, filozofii, psychologii. Analiza pojęcia znaczenia polega m. in. na zaliczeniu znaczenia do jednej z dziedzin, takich jak: (1) sfera zjawisk psychicznych lub (2) przedmiotów fizycznych, lub (3) przedmiotów abstrakcyjnych, lub (4) samego języka, lub (5) stosunków między ludźmi, językiem a rzeczywistością zewnętrzną"[6]. Zupełnie na marginesie zwrócę uwagę na to, że autor wszystkich tych haseł werbalnie rozróżnia to, co sam nazywa „pojęciem znaczenia" i to, co nazywa „znaczeniem". W każdym razie, na podstawie cytowanych wypowiedzi można chyba tak oto określić rozumienie wyrażenia „pojęcie w sensie logicznym" według *Małej Encyklopedii Logiki*: „Pojęciem w sensie logicznym jest: (1) sfera zjawisk psychicznych lub (2) przedmiotów fizycznych, lub (3) przedmiotów abstrakcyjnych, lub (4) samego języka, lub (5) stosunków między ludźmi, językiem a rzeczywistością zewnętrzną, których nazwy w zdaniach atomowych o budowie podmiotowo-orzecznikowej nadają się na orzeczniki".

Upraszczając wywód, można by zapytać: czy organizatorzy wspomnianej dyskusji chcieli dyskutować o sensowności filozofii naukowej jako (1), (2), (3), (4), (5)? Tego przesądzić nie umiem. Jeżeli przyjąć kierunek rozważań zaznaczony w wypowiedziach cytowanego wcześniej Łukasiewicza, to można by sądzić, że wchodzi w rachubę (3), a więc organizatorom chodziłoby o dyskusję nad sensownością filozofii naukowej rozumianej jako przedmiot abstrakcyjny. Przypomnijmy ten kierunek rozważań, nie wchodząc w precyzacje odnośnie do kwalifikacji owego przedmiotu. Wystarczy, że powiemy, iż zapewne różni się on w swej abstrakcyjności od przedmiotu abstrakcyjnego zwanego „kołem jako przedmiotem abstrakcyjnym". A nawet mocniej: że jesteśmy pewni co do owego różnienia się. Powtórzmy bowiem za Łukasiewiczem: „Koło jako przedmiot abstrakcyjny jest zawsze czymś jednym i niezmiennym i nie istnieje ani w czasie, ani w przestrzeni, ani w umyśle żadnego człowieka". Czy bylibyśmy skłonni tak twierdzić w odniesieniu do filozofii

[4] W. Marciszewski (red.): *Mała Encyklopedia Logiki.* Wrocław 1970, s. 213.

[5] Tamże, s. 183.

[6] Tamże, s. 375.

naukowej jako przedmiotu abstrakcyjnego? I czy w ogóle zasadne byłoby przyjęcie, że organizatorzy sami wybraliby (3), a może - jak to zdaje się zrozumieli niektórzy uczestnicy dyskusji - raczej (4), czy nawet (5)? I znowu, upraszczając, czy organizatorom dyskusji szło i jakiś przedmiot abstrakcyjny, czy też o nazwę tego przedmiotu, czy wreszcie o emocjonalne skojarzenia wiązane z tą nazwą? Tego oczywiście rozstrzygnąć nie potrafię. Zostawmy te problemy na uboczu. Ale organizatorzy dyskusji zapytują: czy sensowne jest pojęcie filozofii naukowej? Mógłbym z kolei sam zadać pomocnicze pytanie: co chcieli oni zakomunikować zapytanym używając predykatu „sensowne"?

W tekście wydrukowanym na łamach „Edukacji Filozoficznej" nie znalazłem w tej kwestii żadnego komentarza. Znowu więc sięgnąłem do *Małej Encyklopedii logiki*. Otóż pod hasłem „sens" znalazłem: „Najczęściej tyle, co znaczenie"[7]. Ten trop okazał się więc chybiony.

Z kolei pod hasłem „sensowność" czytamy: „W jest wyrażeniem sensownym języka J wtedy i tylko wtedy, gdy spełnia jeden z dwóch warunków: 1) W jest wyrażeniem prostym, czyli wyrazem należącym do zasobu leksykalnego, czyli słownika J. Tak określone pojęcie sensowności należy do syntaktyki języka. Jest też w obiegu semantyczne pojęcie sensowności (Semantyka), której ważną odmianą jest sensowność empiryczna[8].

Jeżeli by organizatory dyskusji skłaniali się do rozumienia terminu „sensowność" w wersji syntaktycznej, wówczas mielibyśmy sytuację, w której ich intencją byłoby rozważenie kwestii językowych o charakterze wyłącznie syntaktycznym. Można by wówczas pytać: czy wyrażenie „filozofia naukowa" jest wyrażeniem prostym języka J, czy wyrażeniem złożonym tego języka? Oczywiście wyrażenie „filozofia naukowa" nie należy i nie należało do języka filozoficznego, lecz do języka, w którym mówi się o tym pierwszym, a więc języka metafilozoficznego. Z tego względu nie byłoby wskazane traktowanie pytania „Czy sensowne jest pojęcie filozofii naukowej? " jako pytania kierowanego do filozofów naukowych - o ile, na próbę, przyjmiemy istnienie takiej grapy badaczy. Ale czy tacy badacze w ogóle istnieją? Trzeba by się naprzód zastanowić nad tym, czy wyrażenie „filozofia naukowa" jest sensowne w powyżej podanym rozumieniu sensowności syntaktycznej. Jeżeli by znaleźli się tacy badacze, którzy używają tego wyrażenia czy to jako wyrażenia prostego, czy to jako wyrażenia złożonego języka J scharakteryzowanego jak wyżej, to nic nie stałoby na przeszkodzie, aby uznać sensowność syntaktyczną owych wyrażeń. Wyszukanie takich badaczy byłoby już trywialnym problemem empirycznym. Dla nich wyrażenie

[7] Tamże, s. 264.

[8] Tamże, s. 264.

„filozofia naukowa" byłoby sensowne syntaktycznie. Dla tych, którzy nie używają tego wyrażenia, nie byłoby ono sensowne syntaktycznie. Nie byłoby wówczas wskazane pytanie ich o sensowność syntaktyczną tego wyrażenia.

Podejrzewać by można, że organizatorom dyskusji chodziło nie tyle o sensowność syntaktyczną, ile o to, co jeden z autorów piszących w *Małej Encyklopedii Logiki* nazywa „semantycznym pojęciem sensowności", której odmianę nazywa „sensownością empiryczną", drugi zaś autor stwierdza pod koniec obszernego wywodu, że „(...) wielu metodologów jest zdania, że pojęcie sensowności empirycznej nie może zostać w pełni zadowalająco zdefiniowane. Również praktyczna przyczyna przydatności rozważań nad pojęciem s. e., traktowanych normatywnie, postulujące pewien sposób uprawiania nauki, okazała się znikoma"[9]. Warto w tym miejscu przytoczyć sformułowanie z *Małej Encyklopedii Logiki:* „Obok pojęcia terminu empirycznie sensownego operowano pojęciem zdania empirycznie sensownego określając je jako zdanie nie zawierające terminu pozbawionego empirycznego sensu, bądź też podejmując próby zdefiniowania pojęcia zdania empirycznie sensownego bez odwoływania się do pojęcia terminu s. e. "[10]. Ogólnie, można powiedzieć, operowano - wyrażając się w terminologii analogicznej do powyższej - terminami semantycznie sensownymi i zdaniami semantycznie sensownymi (niekoniecznie w wersji empirycznej).

Jeżeli więc organizatory dyskusji pytali o sensowność pojęcia filozofii naukowej, to, przyjmując nawet rozszerzone rozumienie wyrażenia „semantyczne pojęcie sensowności", nie nasuwa się nieodparte przeświadczenie, że chodziło im o takie rozumienie, gdyż w ogóle nic nie napisano w tekstach wstępnych, iż dyskusja miała dotyczyć kwestii semantycznej sensowności. Przesądzić można tylko tyle, że nie chodziło im o problematykę sensowności zdań.

Zacząłem te wywody od przytoczenia fragmentów rozprawy Łukasiewicza, a następnie wykorzystałem sformułowania w *Małej Encyklopedii Logiki.* Doszedłem w tej fazie swoich rozważań do wniosku, że nie wiem, jakie były intencje organizatorów dyskusji, a także o co im chodziło, gdy zwrócili się do czytelników „Edukacji Filozoficznej" z pytaniem: „czy sensowne jest pojęcie filozofii naukowej? ". Ponieważ nie wiem, nie jest dla mnie możliwe literalne podanie odpowiedzi na postawione pytanie. Inni autorzy odpowiedzieli, toteż mogę wnosić, że wiedzieli, chociaż ich odpowiedzi wskazują, iż większość - by tak rzec - wiedziała z osobna co innego. Chciałbym niżej zająć się tymi odpowiedziami, rozważając je pod specjalnym kątem widzenia.

[9] Tamże, s. 266.

[10] Tamże, s. 265.

Otóż spośród dziewięciu dyskutantów pięciu (Butryn, Czarnocka, Piłat, Tempczyk, Młynarski) wypowiedziało się twierdząco, chociaż niekiedy z zastrzeżeniami różnego typu, na postawione pytanie; dwóch - przecząco (Niżnik, Motycka); dwóch nie podało wyraźnej odpowiedzi (Czerniak, Ługowski), przy czym jeden z nich (Ługowski) dopuścił sytuację opisaną w pierwszym akapicie swej wypowiedzi z komentarzem, który warto mieć przed sobą podczas lektury dalszych fragmentów mego szkicu:

„Skoro wiele osób chętnie posługuje się pojęciem filozofii naukowej, to zapewne jest ono dla nich sensowne, a w każdym razie użyteczne. Naśladowanie metod i języka nauki pozwala czasem podnieść prestiż filozofii akademickiej. Nie byłoby w tym profesjonalnym odchyleniu nic groźnego, gdyby nie społeczna szkodliwość ugruntowanej w ten sposób opinii, że nauka jest z natury obiektywna, a eksperci bezstronni. Jest to bardzo wygodne dla polityków. Interesy grup pozostających u władzy mogą oni w ten sposób przedstawić jako «naukowo wywiedzioną obiektywną konieczność»" (s. 88--89).

Zwrócenie uwagi na relatywizację, o której mowa w pierwszym zdaniu („dla nich") jest - w moim przekonaniu - trafne, zaś jej echa, różnie wyartykułowane, można odnaleźć w wypowiedziach pierwszej grupy dyskutantów. Grupa ta, najliczniejsza, to filozofowie albo mający wykształcenie przyrodnicze, albo tacy, którzy nie mając takiego wykształcenia gustują w uprawianiu tzw. filozofii analitycznej, albo tacy, którzy mając wykształcenie przyrodnicze dostrzegają przydatność filozofii analitycznej, choć sami jej nie uprawiają. W wypowiedziach wszystkich tych filozofów na ogół nie dostrzega się zainteresowania problematyką aksjologiczną jakoś nadbudowaną na problematyce syntaktycznej i semantycznej związanej z użyciem wyrażenia „filozofia naukowa". Nie gorszy ich, na ogół, to, że bywają filozofowie, którzy uprawiają filozofię w sposób radykalnie odbiegający od tego, który sami preferują. Chociaż, być może, niektórzy skłonni byliby pokpiwać z tych ostatnich, wszelako bez pragmatycznych konsekwencji. Sami są w sposobie uprawiania filozofii - by tak rzec - zimni, dbali o precyzję słowa, rzadko im się zdarza mylić płaszczyzny używanych języków i metajęzyków, terminy z pojęciami (czymkolwiek byłyby te ostatnie) czy przedmiotami, do których intencjonalnie odnoszą swe terminy, dostrzegają różne możliwości uprawiania tego, co niekiedy nazywają „filozofią naukową" (czasami sugerując zmianę tego wyrażenia na „filozofia jako nauka"). Jako przyrodnicy (większość) z wykształcenia doskonale orientują się w zakresie osiągnięć badawczych uzyskanych w czasach najnowszych w takich subdziedzinach nauki, jak astronomia czy fizyka. Znają swą wartość w tym zakresie, toteż nie mają obaw, że inaczej filozofujący staną się dla nich zagrożeniem. Nie zmierzają do reformy filozofii. Głośna niegdyś teza („Filozofowie rozmaicie tylko in-

terpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić") nie ma w ich pracy jako filozofów w gruncie rzeczy dostępu. Zapewne, gdyby nie mieli możliwości zajmowania się filozofią, nadal byliby aktywni badawczo w ramach swych subdziedzin nauki, chyba, na ogół, nie zajmowaliby się z upodobaniem historią tych subdziedzin, ani ich psychologią, socjologią, ekonomią polityką.

Analiza poglądów wyrażonych w tej grupie dyskutantów pozwala na stwierdzenie, że wszyscy przypisują wysoką wartość dziedzinie nauki. Mają oni zresztą dobre rozeznanie co do różnic występujących między poszczególnymi subdziedzinami w ramach dziedziny nauki. Co więcej, postrzegają podobieństwa jakoś wiążące: z jednej strony pewne subdziedziny nauki, z drugiej zaś pewne subdziedziny filozofii. Oczywiście w ramach tej grupy dyskutantów występują różnice „wywołane" odmiennymi poglądami filozoficznymi i naukoznawczymi, które z kolei rzutują na postrzeganie relacji między dziedziną nauki (czy jej subdziedzinami) a dziedziną filozofii (czy jej subdziedzinami).

Oto przykład. W artykule Butryna stwierdza się, że do filozofii naukowej należą: neopozytywizm, filozofia N. Hartmanna, marksizm, „koncepcje niektórych polskich filozofów, kontynuatorów szkoły lwowsko-warszawskiej"; autor nie zalicza do filozofii naukowej takich kierunków, jak heglizm czy tomizm klasyczny (por. s. 79). Natomiast odmiennie artykułuje swe poglądy Młynarski w obszernym wywodzie jak niżej:

„Teraz chciałbym odpowiedzieć na pytanie: jaki jest sens pozytywny filozofii naukowej? Najbardziej właściwy sens, jaki jestem tu w stanie odnaleźć, to nauka *in statunascendi*, sytuacja, w której filozofia (w wszym sensie) ma jeszcze przewagę nad naukowością, a powstająca właśnie dyscyplina nie jest jeszcze autonomiczna, np. ze względu na nie dość precyzyjne wyrónienie przedmiotu bądź metody, albo przez uświęconą tradycją przynależność do filozofii klasycznej. (...) Uważam, że istnieje wiele filozofii naukowych, podobnie jak wiele nauk. Filozofiami naukowymi są np.: fenomenologia, filozofia analityczna, scholastyka i inne. Wszystkie one wykazują aspekt metodyczności, postępu (rozbudowy i pogłębienia myśli inicjalnej), mniejszego lub większego prestiżu. Do niedawna filozofią naukową były psychologia czy logika, ale obie przeszły z grupy filozofii naukowych do grupy nauk filozoficznych, czyli nauk po prostu. Oczywiście istnieją inne filozofie niż naukowe, np. «literackie» reprezentowane przez Platona czy Sartre'a, albo mądrościowo-życiowe, których odmienne przykłady dają Sokrates i Diogenes" (s. 98).

W bliskim związku ideowym z tą wypowiedzią Młynarskiego sytuuje się tekst Czarnockiej, która zamiast wyrażeniem „filozofia naukowa" woli posługiwać się wyrażeniem „filozofia jako nauka" - jako jaśniejszym od

pierwszego. Bardzo zbliżone w odbiorze okazały się dla mnie artykuły Piłata i Tempczyka, oba optujące z zastrzeżeniami za pozytywną odpowiedzią na postawione pytanie organizatorów dyskusji.

Ogólnie, można powiedzieć, wszyscy zwolennicy pozytywnej odpowiedzi na tytułowe pytanie dostarczyli nader wyważonych argumentów, podejmując poważne próby uzasadnienia swych stanowisk. Nie zauważyłem w ich tekstach nawet śladu dyskryminowania potencjalnych przeciwników ideowych w omawianej kwestii.

Druga grupa dyskutantów to filozofowie o wykształceniu wyłącznie humanistycznym. Liczebność jej jawi się nader niska, a mianowicie dwie osoby. Wszelako jedna z nich (Motycka) wykazuje w swych publikacjach biegłość w poruszaniu spraw, którymi zwykle zajmują się filozofowie o wykształceniu przyrodniczym, czyli głównie z pierwszej grupy[11]. Dodam, że w licznych jej publikacjach zaznacza się dążność do analitycznego podejścia do przedmiotu swych badań, a mianowicie poglądów filozofów dających się zaliczyć do szerokiego nurtu filozofii analitycznej. Mam na myśli np. S. E. Toulmina, K. R. Poppera czy I. Lakatosa. W opublikowanym tekście (por. s. 99-100) Motycka wypowiada się w konwencji analityka, zajmującego stanowisko - by tak rzec - metafilozofa. Swoje negatywne stanowisko w tytułowej kwestii autorka artykułuje przy użyciu terminologii obywającej się bez takich wyrażeń, jak: „pojęcie", „pojęcie filozofii", „sensowność pojęcia filozofii naukowej" (natomiast raz używa wyrażenia „pojęcie nauki i naukowości"), czym różni się od drugiego reprezentanta omawianej grupy filozofów, a mianowicie Niżnika. Najogólniej mówiąc, wspólne „ostrze" krytyki podejmowanej przez tę grupę filozofów kieruje się w stronę zapoznawania odmienności z jednej strony dziedziny filozofii, z drugiej zaś dziedziny nauki[12]. W artykule Motyckiej odnalazłem interesującą próbę uzasadnienia odmienności dziedziny filozofii i dziedziny nauki, aczkolwiek charakteryzuje ona jedynie fragmenty pierwszej i drugiej dziedziny, co zresztą nie jest istotne z punktu widzenia niniejszych rozważań.

Autorka stwierdza, że „odmienność filozofii i dyscyplin naukowych dotyczy tak przedmiotu badań, jak i czynności (metody) i efektów (czyli wyników) badawczych. (...) Są takie pytania, na które nauka nie odpowiada, a które człowiek potrafi sformułować w dostępnym sobie języku. Ludzkość zawsze, na każdym etapie swego rozwoju, formułowała szereg pytań natury

[11] Por.: A. Motycka: *Kwanty i filozofia.* „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej", seria I, *Historia nauk społecznych*, zeszyt 1, Warszawa 1987, s. 135-174. Artykuł ten dotyczy głównie poglądów Czesława Białobrzeskiego.

[12] W sprawie stosowanych przez mnie rozróżnień terminologicznych por.: S. Zamecki: *Pojęcie odkrycia naukowego a historia dziedziny nauki.* Wrocław 1988; tenże. *Uwagi na temat historiografii dziedziny nauki.* „Analecta" nr 2/1994, s. 247-260.

fundamentalnej, na które żadna nauka nie odpowiada, a które - mówiąc najogólniej - wiążą się z antynomicznością ludzkiej egzystencji. Antynomiczność tę można różnie przedstawiać, ale generalnie rzecz ujmując wynika ona ze zderzenia tego, co skończone (i jest doświadczane) z tym, co nieskończone (i w takim sensie doświadczane nie jest, ale może być myślane). Stąd pytania takie są konieczne i będą aktualne od nowa, bez względu na wkład nauki w próby ich filozoficznego rozwiązania. Jako takie - są one poza wszelką nauką, choć mogą naukę stymulować. Najogólniej mówiąc - dotyczą bytu ludzkiego i tzw. spraw pierwszych i ostatecznych. Ich stała obecność jest wieczną nieuchronnością metafizyki, gdyż metafizyka jest gwarantowana ową antynomicznością właśnie. Tak najogólniej zarysowane zagadnienie i wszystkie jego warianty i odmiany należą do namysłu filozoficznego, nie zaś do badań naukowych" (s. 99).

Z przyjemnością odczytałem powyższe słowa, zwłaszcza te, które kierowane są ku metafizyce. Przypomnę, że cytowany już Łukasiewicz, stojący obok. K. Twardowskiego u źródeł filozofii szkoły lwowsko-warszawskiej, nawoływał do uprawiania metafizyki, i to w stylu platońskim, zaś T. Kotarbiński z drugiego krańca ją budował w doktrynie ontologicznego reizmu (czyli skrajnej wersji materialistycznej metafizyki). Jeszcze nie tak dawno deklaracje prometafizyczne trudno byłoby spotkać wśród publikowanych prac „świeckich" filozofów w Polsce. Podzielając pogląd autorki wyrażony w cytowanej wypowiedzi, chciałbym jednak podkreślić, że w zakres dociekań filozoficznych wchodzą, zdaniem uprawiających refleksję nad dziedziną filozofii, dociekania wprawdzie stale powracające od pewnego czasu, ale dające się wyartykułować za pomocą środków poznawczych właściwych dziedzinie nauki, a ściślej pewnych subdziedzin nauki, niekiedy wręcz zaliczanych do dziedziny filozofii. Nie mogąc tutaj szerzej i dogłębniej analizować tego problemu, stwierdzę, że na przykład problem stosunku części do całości znajduje swoje artykulacje zarówno w piśmiennictwie z zakresu dziedziny filozofii, jak i z dziedziny nauki. Inny przykład to problem stosunku między prawami przyrody a prawami naukowymi; warto przy okazji pamiętać o tym, że w ramach subdziedziny fizyki (także subdziedziny chemii) pojawia się problem stosunku między prawami naukowymi dotyczącymi przedmiotów idealnych (typu doskonałego) a prawami naukowymi dotyczącymi przedmiotów rzeczywistych (typu gazów rzeczywistych). Są nawet podawane równania symbolizujące jedne i drugie prawa. Filozofowie też niekiedy analizują te sprawy w bardzo podobny sposób.

Inny przykład to problem klasyfikowania przedmiotów. Jest on rozważany zarówno w ogólnych teoriach klasyfikowania przedmiotów w ramach dziedziny filozofii, jak i dziedziny nauki. Nie chcąc mnożyć przykładów, dodam, że sposób podchodzenia filozofów z jednej strony, z drugiej zaś

naukowców *(resp.* uczonych) do problemów tego samego typu jest raczej odmienny, chociaż dadzą się wyróżnić przypadła „na pograniczu" tego, co w środowiskach filozofów nazywa się „filozofią", i tego, co w środowiskach naukowców *(resp.* uczonych) nazywa się „nauką" (w mojej terminologii trzeba by mówić o „dziedzinie filozofii" i „dziedzinie nauki"). Pewne podobne pytania (problemy) powracają niezmiennie w dziedzinie filozofii i w dziedzinie nauki, toteż można powiedzieć, iż dziedziny te są genetycznie spokrewnione. Motyw ten pojawia się m. in. w stanowisku Geralda Holtona, fizyka i filozofa subdziedziny fizyki, zwanym „analizą tematyczną".

W dalszym akapicie Motycka pisze: „Czynności i procedury badawcze stosowane w nauce, czyli jej metoda, odnoszą się do filozoficznego namysłu. Określenie «metoda naukowa» ma ściśle określony sens zasadniczy i mimo wszelkie warianty i dyferencjacje, mówiąc o metodzie naukowej, zawsze wiąże się ją z tak czy inaczej pojętą sprawdzalnością empiryczną (w tym m. in. z przewidywalnością i ze zjawiskiem powtarzalności). W ogóle pojęcie nauki i naukowości jest nieodłącznie związane z tak najogólniej pojętą metodą naukową. To właśnie czynności wchodzące w skład tego, co się rozumie przez metodę naukową, nobilitują coś w ten sposób uzyskane do rangi naukowej. W tym sensie filozofia nauką nie jest i naukową być nie może (s. 99-100).

Na ogół sympatyzuję z wyrażonym stanowiskiem, aczkolwiek budzi mój sprzeciw opinia, że mówiąc o metodzie zawsze wiąże się ją ze sprawdzalnością empiryczną. Jeżeli zgodzimy się, aby subdziedzinę matematyki zaliczyć do dziedziny nauki, to teza autorki staje się ryzykowna, albowiem w pierwszej nie stosuje się empirycznego sprawdzania, gdyż sprawdzanie odbywa się w niej bez procedur empirycznych o charakterze nietrywialnym. Wszelako można subdziedzinę matematyki a także logiki arbitralnie wykluczyć z dziedziny nauki, a wówczas teza autorki stanie się wiarygodna. Dodam, że w dziedzinie filozofii, podobnie jak w dziedzinie nauki, stosuje się pewne metody, interpretacje a nawet krytykę, w czym dopatrywałbym się genetycznego spokrewnienia dziedziny filozofii i dziedziny nauki.

W wypowiedzi Motyckiej znalazłem tezę, że teorie naukowe są wytworami czy rezultatami czynności związanych z metodą naukową (por. s. 100). Nie są to jedynie wytwory owych czynności. Ze swej strony dodałbym, na przykład, „nowe" problemy: czy to takie, których nikt nigdy nie wysunął, czy to takie, których nie wysuwano od pewnego czasu, a można było z jakichś względów je „na nowo" wysunąć. W dziedzinie filozofii, jak wcześniej sugerowała autorka, nowe problemy są stawiane niezmiennie. Chodzi o problemy metafizyczne. Można powiedzieć, używając terminologii wspomnianego Holtona, że zarówno w dziedzinie nauki, jak i w dziedzinie filozofii występują pewne tematy, charakteryzujące się dużą trwałością, które niekie-

dy jawią się zbliżone w obu dziedzinach. Okoliczność ta świadczy o genetycznym spokrewnieniu dziedziny filozofii i dziedziny nauki.

Wreszcie znajdujemy takie oto sformułowanie Motyckiej: „Natomiast często w sensie nieuzasadnionym mówi się o naukowości filozofii. Powody tego typu złudzeń są różne, a próby takiego szacowania filozofii wynikają z nieporozumień związanych m. in. z tym, że filozofia może wykorzystywać osiągnięcia naukowe lub stymulować badania naukowe. Wchodzi też ona w korpus ciała nauki w sposób, którego nie da się ująć w rozważanych wyżej płaszczyznach przedmiotu, czynności i wyników nauki. Właśnie ta rola filozofii (szczególnie metafizyki), z punktu widzenia kontekstu odkrycia w nauce, jest absolutnie pierwszorzędnej wagi i wymaga szczególnego rozpatrzenia" (s. 100). Dodałbym od siebie, że w niektórych ujęciach, na szczęście nie w opublikowanym wielogłosie filozofów, mówienie o tzw. naukowości filozofii, zwłaszcza tej „jedynie słusznej", jawi się swoistym szumem informacyjnym. Skłonny byłbym jednak nieco inaczej wyartykułować postulat wyrażony w ostatnim zdaniu, a mianowicie zamiast pisać o „kontekście odkrycia w nauce", pisałbym o „kontekście odkrycia w dziedzinie nauki", a najchętniej o „kontekście badania w dziedzinie nauki"[13], ale w takim ujmowaniu spraw jestem na razie dość odosobniony.

Czytelnicy z pewnością zauważą, że - gdy pisałem o genetycznym spokrewnieniu dziedziny nauki i dziedziny filozofii - nie stwierdzałem tożsamości obu tych dziedzin. Problemem do dyskusji jest natomiast to, czy w odniesieniu do obu tych dziedzin dałoby się zasadnie powiedzieć coś więcej aniżeli tyle, że obie są genetycznie spokrewnione, a mianowicie czy można by wyróżnić takie właściwości dziedziny filozofii - całej albo jej części - które *a priori* nie wykluczałyby kwalifikacji tej dziedziny albo jej części w kategoriach naukowości. W tej sytuacji trzeba by sięgnąć do tych tekstów, których autorzy dostrzegają pewne możliwości operatywnego używania wyrażenia „filozofia naukowa". Mam na myśli teksty Butryna, Czarnockiej, Młynarskiego, Piłata i Tempczyka.

Chciałbym jeszcze powrócić do artykułu Niżnika. Otóż w punktach 2 i 3 jego wypowiedzi znalazłem „groźne" przestrogi, nieobecne w artykule Motyckiej. Oto one:

„2. Warto być może odpowiedzieć jednak na pytanie: do czego potrzebne jest sformułowanie «filozofia naukowa» tym, którzy go używają? (rozumiem, że chodzi o tych, którzy go używają niejako autorsko, z aprobatą - S. Z.). Nie ulega wątpliwości, że ma ono odróżnić taką filozofię, która jest akceptowana przez zwolenników «filozofii naukowej» od filozofii, która jest przez nich odrzucana. Nie ulega wątpliwości, że jakkolwiek «filozofia nau-

[13] Por.: S. Zamecki: *U źródeł rozróżnienia kontekstu odkrycia i kontekstu uzasadniania.* „Zagadnienia Naukoznawstwa" 1996, zeszyt 3 (129) s. 341.

kowa» wyraża określone aspiracje i formułuje standardy filozofowania obce tej filozofii, której «naukowi filozofowie» odmawiają «naukowości», to naukowość filozofii nie ma wiele wspólnego ze standardami nauki. Sugerowanie więc, *implicite*, że należy ona do tej samej kategorii, jest bez wątpienia nadużyciem. Problemy i standardy tzw. filozofii naukowej należy więc taktować jedynie jako jeden z możliwych typów filozofowania (słusznie! - S. Z.). Nic natomiast nie uzasadnia przymiotnika «naukowy». Nie jest takim uzasadnieniem również postulat wykorzystania wyników nauki w refleksji filozoficznej lub wymóg dyscypliny logicznej, który jest przecież nakazem każdej działalności intelektualnej (wątpię, czy jest on bezwarunkowo przestrzegany czy to przez filozofów, czy to przez naukowców - S. Z.). 3. Pojęcie «filozofii naukowej» najczęściej nie funkcjonuje jako pojęcie opisowe, lecz jako pojęcie wartościujące. Wartościowaniu podlegają: a) produkty filozofów uprawiających filozofię «nienaukową»; b) sama idea filozofii, która nie przywiązuje wagi do wymogów «naukowości». Sugeruje się mianowicie, że podczas gdy filozofia naukowa jest nauką, to filozofia, która nie jest «naukowa» - w najlepszym razie jest przykładem literatury" (s. 77-78).

W wypowiedzi Niżnika odczytuję nie skrywaną obawę przed anatemą, przed przypisywaniem niepochlebnych opinii pisarstwu tych, którzy nie uprawiają działalności filozoficznej według kanonu z kolei tych, którzy rzekomo uprawiają ją w „naukowy" sposób. Być może u niektórych obawie tej towarzyszy inna, związana z ewentualnymi zagrożeniami instytucjonalnymi etc. Nie obawiałbym się tych zagrożeń, zwłaszcza w dekadenckiej epoce, w której żyjemy. I to dodani dla pokrzepienia serc niektórych, że stopnie naukowe przyznawane są w dziedzinach: nauki, filozofii, teologii i może jakichś innych. Jeżeli uwzględnić ten pragmatyczny aspekt funkcjonowania superdziedziny kultury, to warto raz jeszcze skierować uwagę ku tekstom pierwszej grupy dyskutantów.

O trzeciej grupie nie będę zbyt szczegółowo wypowiadać się, stwierdzając, że stanowią ją filozofowie zarówno o wykształceniu przyrodniczym, jak i humanistycznym. W tekstach ich brak *explicite* wyartykułowanej odpowiedzi na postawione pytanie. Wcześniej wspomniałem o braku zainteresowania postawionym pytaniem w stanowisku Ługowskiego. Ten brak zainteresowania nie zasługuje na naganę. Teraz dodam, że w toku swych rozważali autor dochodzi do wniosków, które być może „poruszą" filozofów. Oto czytamy:

„Czy miałoby to znaczyć, że sprzeciw wobec nadużywania nauki i program filozoficznej refleksji nad granicami poznania wychodzi przede wszystkim od samych przyrodników, a także od socjologów i od publicystów? Niestety, z moich obserwacji wynika, że tak to się właśnie dzieje. Krytyczna, mitoburcza filozofia nauki - w tym przypadku biologii - uprawiana jest osta-

tnimi czasy głównie przez filozofujących przyrodników. Filozofia akademicka natomiast w ogromnej większości zajmuje się kultywowaniem stereotypu filozoficznej i społecznej neutralności nauki. Nic dziwnego, w ten sposób pośrednio dowodzi przecież tezy o swej własnej bezstronności" (s. 91-92).

O tekście Czerniaka trzeba powiedzieć, że nie sytuuje się wyraźnie po stronie twierdzącej czy przeczącej odpowiedzi na postawione pytanie. Autor rozważa różne rozumienia wyrażenia „filozofia naukowa", dochodząc do opinii, które mogą być spożytkowane przez różnych dyskutantów. Głosi, że „(...) zarówno przeciwstawienie filozofii nauce, jak i usilne «unaukowianie» filozofii jest zajęciem filozoficznie nader jałowym. Problemem «być albo nie być» filozofii są jej ambicje filozoficzne, tzn. zdolność do stawiania nowych pytań filozoficznych i udzielanie na nie nietrywialnych odpowiedzi, nie zaś «naukowy» bądź «nienaukowy» charakter jej warsztatu. (...) Wszystkie rewolucyjne zamachy na ten stan rzeczy z prawa (skrajne intuicjonizmy), jak i z lewa (dziewiętnasto- i dwudziestowieczne rewolty pozytywistyczne) można uznać za nieudane eksperymenty totalitarystyczne w sferze ducha. Sens ma nie tyle «naukowość» bądź «nienaukowość» filozofii, ile sama filozofia. Jeżeli coś, w świetle tych rozważali, nie ma sensu (w tymże wspomnianym już znaczeniu aksjologicznym odniesionym do postulowanego tu modelu filozofowania), to właśnie owe rewolucyjne konfiskaty, anatemy, ekskluzje i prohibicje" (s. 88).

Trudno tutaj wypowiadać się szerzej na temat stanowisk poszczególnych dyskutantów. Wcześniej zadeklaiowałem, że - z powodów już podanych - nie mogę literalnie odpowiedzieć na postawione pytanie. Niezbędne jest jednak jakieś zakończenie moich rozważali.

Otóż funkcjonują w języku polskim następujące wyrażenia: „filozofia naukowa", „filozofia jako nauka", „nauki filozoficzne", „filozofia nauki" etc. Użytkownicy tych wyrażeń posługują się nimi na różne sposoby, mając na myśli przedmioty, których te wyrażenia są nazwami. Charakterystyka owych sposobów okazałaby się nader pouczająca. Mówiąc najkrócej i modelowo: jedni używają tych wyrażeń odpowiedzialnie, z programową precyzją, a inni nazbyt frasobliwie, z programowym brakiem precyzji. Co więcej, jedni posługują się nimi wyłącznie opisowo, a inni nadto lub wyłącznie wartościująco. A wartościowanie bywa niekiedy drażniące...

Nie wiem w jakim stopniu dyskutanci wczuli się w intencje organizatorów dyskusji: co do mnie, to starałbym się oceniać wypowiedzi tych pierwszych niezależnie od tego, czy należy je traktować jako literalne wypowiedzi na postawione pytanie. I muszę tutaj stwierdzić, że argumenty pierwszej grupy dyskutantów jawią mi się silniejsze aniżeli drugiej grupy. Są bardziej rozbudowane i teoretycznie dogłębniejsze. Czy w związku z tym czytelnicy mają prawo przypuszczać, że skłonny jestem podać pozytywną odpowiedź

na postawione pytanie? Nie mogę podać żadnej odpowiedzi, ponieważ, literalnie biorąc, postawionego pytania nie rozumiem. Mogę natomiast wyrazić swój pogląd odnośnie do używania takich czy innych wyrażeń jako nazw takich czy innych filozofii.

Nazwy takie są nazwami wytworów idealnych, nie zaś rzeczywistych. Nazwy „pozytywizm", „marksizm", „tomizm" etc. wskazują nie na przedmioty po prostu istniejące, a mianowicie poglądy konkretnych ludzi, ale na takie, które można tak czy inaczej skonstruować i zanalizować. Nie ma czegoś takiego, jak „nagie" rozumienie pozytywizmu, marksizmu, tomizmu etc. Konstruując i analizując przedmioty oznaczone tymi nazwami czynimy tak nieuchronnie w ramach własnej imputacji kulturowej. Niektórzy nakładają na owe przedmioty swoiście wyartykułowaną interpretację, a mianowicie predykaty w rodzaju „naukowa", „nienaukowa" etc. mające zadawnione konotacje wartościujące - obok czy zamiast opisowych. W odbiorze społecznym liczą się słowa i emocje, które wywołują te pierwsze. Jak się okazało w dyskusji, predykat „naukowa" przypisywane niekiedy dziedzinie filozofii czy jej niektórym subdziedzinom nie wywołał szczególnych sprzeciwów wśród dyskutantów, wyjąwszy dwie osoby, obie mogące wykazać się uznanym dorobkiem uhonorowanym stopniami i tytułem właśnie naukowym w dziedzinie filozofii!

Osobiście nie przeszkadza mi posługiwanie się różnych autorów takimi czy innymi wyrażeniami w celu nazwania takich czy innych wytworów idealnych, nawet z użyciem predykatów „naukowa", „nienaukowa". Jednak zauważyłem, że sam unikam owych predykatów. Np. mogą mnie zainteresować takie czy inne poglądy A. Comte'a, F. Engelsa czy J. F. Drewnowskiego, ale szczególnie nie interesuje mnie to, że z pewnego punktu widzenia można by je zaliczyć odpowiednio do modelowych typów pozytywizmu, marksizmu, tomizmu (czy neotomizmu). A już zupełnie brak u mnie zainteresowania dołączaniem predykatów „naukowa", „nienaukowa" do ich nazw. Toteż, w świetle tych poglądów, zastanawianie się nad tym, czy używać, czy nie używać nazwy „filozofia naukowa" jest przedsięwzięciem jałowym, w czym łączę się z poglądami niektórych dyskutantów. Jeżeli natomiast - według niektórych - dołączanie owych predykatów jest z jakichś względów dla nich nie do przyjęcia, niechaj ich nie dołączają.

Dodam, że w dziedzinie nauki ma miejsce osobliwe zjawisko. Otóż obok takich nazw, jak „fizyka", „chemia" etc. wprowadzono inne, jak „chemia fizyczna", „fizyka chemiczna" etc. Występowanie tych nazw w języku polskim jakoś nie spędza snu z oczu ludzi zwanych „fizykami", „chemikami" etc.

Skłonny jestem, przy zrozumieniu „ducha" wypowiedzi optujących za pozytywną odpowiedzią na postawione pytanie, a nawet do pewnego stopnia sympatyzując z owym „duchem", dołączyć do tych, którzy nie chcą uży-

wać wyrażeń „filozofia naukowa”, „filozofia nienaukowa”. Nie są mi one do niczego potrzebne. W tej sytuacji mogę je traktować jako generujące we mnie szumy informacyjne. Co więcej, użytkownicy tych wyrażeń, oczywiście ci bardziej „gorliwi”, mogliby je wykorzystać w realizacji celów, z którymi zwolennik pluralizmu, w filozofii nie chciałby aby go jakoś utożsamiano. Natomiast nie muszę specjalnie uzasadniać, że wyrażenie „filozofia nauki” traktuję jako dość dobrą nazwę dla pewnych wyspecjalizowanych rozważań filozoficznych. Obecność tego wyrażenia w języku polskim, o ile mogę sądzić, w ogóle nie wzbudza, jak na razie, godnych odnotowania polemik.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

JERZY KOSIEWICZ
AWF w Warszawie

KANT I NIETZSCHE A ODKRYCIE KOPERNIKA
(edukacyjnie o tym, co powinno być znane)

W artykule Henryka Benisza: *Od pierwszego do drugiego «przewrotu kopernikańskiego». Sformułowanie podstaw nowej filozofii jako rezultat twórczej polemiki Nietzschego z poglądami Kanta* („Edukacja Filozoficzna" nr 23/1997, s. 145-159), został postawiony m. in. problem kosmologiczny, dotyczący budowy wszechświata, a szczególnie wkładu badawczego wniesionego w tym zakresie przez Mikołaja Kopernika. Stał się on niejako centralnym punktem referowanej przez autora krytycznej dyskusji Nietzschego z Kantem, zwłaszcza ze względu na wyeksponowanie w tytule tzw. przewrotu kopernikańskiego. Ani autorowi artykułu, ani Nietzschemu polemizującemu z Kantem nie tyle chodziło o refleksję na temat budowy kosmosu, ile o fundamentalne zagadnienie epistemologiczne dotyczące sposobu poznania świata. Mimo to I. Kant i F. Nietzsche na temat założeń kopernikowskiego systemu astronomicznego wielokrotnie się wypowiadali. Znajomość filozoficznych teorii kosmologicznych (a tym również kosmogonii i astronomii) do czasów Kopernika, pozwoliaby im jednak na bardziej rzetelny ogląd jego teorii, źródeł inspiracji, oryginalnych założeń i zapożyczeń, pewnych niedociągnięć, a niekiedy cofnięcia jego myśli w stosunku do osiągnięć starożytnej filozofii kosmosu.

Immanuel Kant (1724-1804) był w znacznej części swego życia badaczem przyrody. W okresie przedkrytycznym interesował się bowiem, czym jest świat i w jaki sposób powstał. Świadectwem tego jest *Ogólna historia przyrody i teorii nieba*[1], dzieło wiekopomne, najświetniejsze w swym zakresie w niemieckim oświeceniu, stanowiące próbę wyjaśnienia powstania Układu Słonecznego z obracającej się mgławicy gazowej, od najbardziej prymitywnego stanu materii do najbardziej złożonych ciał. Kant wyprzedził swą teorią o 40 lat koncepcję P. S. de Laplace'a (1759-1827). H. Helmholtz, który dopatrzył się podobieństwa tych prac, nazwał ich zamysł hipotezą Kanta-Laplace'a.

Kant w przedmowie do swego dzieła wskazuje jednak na pewną erudycję i inspiracje wywodzące się ze starożytnej filozofii greckiej. Pisze, że nie przeczy, iż teoria Lukrecjusza (ok. 97-55 p. n. e,), czy jego poprzednika

[1] *Allgemeine Naturgeschichte u. Theorie des Himmels*, wyd. anonim, w 1755 r.

Epikura (341-271 p. n. e.), a także Leukippa i Demokryta (ok. 470-460 do ok. 400 p. n. e.) wskazuje wiele podobieństw z jego własną hipotezą, że tak jak oni przyjmuje, iż pierwotnym stanem przyrody było powszechne rozproszenie pramaterii wszystkich ciał świata, tj. atomów[2]. Głosi też: „Dajcie mi tylko materię, a zbuduję wam z niej świat”[3], oraz: „Dajcie mi materię, a pokażę wam, jak można stworzyć gąsienicę”[4].

Wskazana erudycja miała jednak ograniczony zasięg, ponieważ Kant nie mógł się dopatrzeć żadnych helleńskich źródeł inspiracji czy podobieństw między lekturami innych starożytnych myślicieli a dziełem Kopernika. Prawdopodobnie doszedł do wniosku, że nie warto na nie zwracać uwagi. Skoro, jak mniemał, różnica między kosmogonią starożytną i mu współczesną jest tak bardzo istotna (posądzany o wtórność w stosunku do helleńskiej, wagę jej bagatelizował), „że z tej ostatniej (współczesnej - J. K.) można wyprowadzić wnioski nawet zupełnie przeciwstawne”[5], to mógł również sądzić, iż zachodzi podobna analogia między kosmologią starożytną i kopernikowską.

Również po Nietzschem (1844-1900) można było się spodziewać znajomości dorobku antycznych myślicieli, jako autorze pracy pt. *De fontibus Diogenis Laertis (O źródłach Diogenesa Laertiosa),* dotyczącej *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* starożytności (Diogenes Laertios żył w III-IV w. n. e.). Umożliwiła mu ona bowiem poznanie kultury greckiej i wprowadziła w problematykę filozoficzną[6].

Otóż wszyscy, zarówno autor, jak i prezentowani w artykule adwersarze przyjmują, że „zasadniczym przełomem w przyrodoznawstwie stało się dopiero odkrycie Kopernika”[7], że przyjęta przez niego hipoteza naukowa była „bardziej trafna niż dawna, przedstawiona przez Ptolemeusza”[8].

Autor, nie opatrując tego żadnym komentarzem wyjaśniającym, przytacza wypowiedzi Nietzschego świadczące o pierwszeństwie heliocentrycznego zamysłu Kopernika w dziejach kosmologii, dowodzące więc ich nieznajomości i bezkrytycznej admiracji jego poglądów astronomicznych. Zarówno Kopernik, jak i Boskowicz (słynny matematyk) stali się dla Nietzschego „największymi przeciwnikami pozornej oczywistości” i wyznaczyli „największe punkty zwrotne” w nauce. „Dotąd bowiem - pisze autor o poglądach

[2] I. Kant: *Granice mechanistycznej interpretacji świata.* W: T. Kroński: *Kant.* Pisma okresu przedkrytycznego. Warszawa 1966, s. 63.

[3] Tamże, s. 66 i 67.

[4] Tamże, s. 67.

[5] Tamże, s. 64.

[6] Zob.: Z. Kuderowicz: *Nietzsche*. Warszawa 1976, s. 14-16.

[7] H. Benisz: *Od pierwszego...,* op. cit, s. 146.

[8] Tamże.

Nietzschego - oczywistym wydawało się to, co mówiły zmysły, a mianowicie, że wszystkie ciała niebieskie krążą wokół nieruchomej Ziemi”[9].

Tymczasem fakty z zakresu historii filozofii, które powinny być znane Kantowi i Nietzschemu, mogłyby znacznie ostudzić zapał, z jakim wychwalali pierwszeństwo i oryginalność odkryć astronomicznych Kopernika, zwłaszcza, że sam wielki odkrywca napomykał w przedmowie do swego epokowego dzieła, że znalazł u Cyzerona (106-43 p. n. e,) i Pluratcha (ur. przed 50 i zm. po 120 n. e.) wiadomości o Filolaosie (ur. prawdop. w poł. IV w. p. n. e.) i Hiketasie (młodszy, ale żyjący współcześnie z Filolaosem)[10]. *Nb.* Filolaos jako pierwszy wskazywał, że Ziemia porusza się ruchem okrężnym wokół „ognistego centrum”. Hiketas zaś, że obraca się wokół własnej osi.

Otóż w starożytnej Grecji rozpowszechniona była, oprócz wielu innych wcześniejszych czy późniejszych koncepcji, idea o geocentrycznej budowie wszechświata. Pierwsze niemitologiczne uzasadnienie tego pomysłu można odnaleźć już w teorii kosmogonicznej Anaksymandra (609 lub 610-547 lub 546 p. n. e.), twórcy pierwszego modelu świata *(nb.* najsłynniejszy w starożytności zbudował Arystoteles (384-322 p. n. e.). Twierdził on, że w wyniku oddziaływania przeciwieństw takich jak zimno i ciepło, z *apeironu,* bezkresnego rezerwuaru materii, wyłoniły się różne stany jej skupienia, tj. ziemia, woda, powietrze i ogień. Ziemia jako najcięższa znalazła się pośrodku. Wszystkie pozostałe żywioły umieściły się wokół niej, a zewnętrzna ognista sfera, otaczająca - jego zdaniem - świat „jak kora otacza drzewo”, rozwiała się. Odrzucone fragmenty tej sfery, jak można mniemać, pod wpływem siły odśrodkowej, utworzyły ciała niebieskie otaczające Ziemię[11]. W ten sposób pierwsza teoria opisująca powstanie systemu planetarnego wyznaczyła Ziemi miejsce centralne, w środku ciał niebieskich. Anaksymander przyjął, że kształtem przypomina ona spłaszczoną kulę lub wypukły po bokach walec trzykrotnie szerszy od wysokości. Środek Ziemi stanowi zatem centrum i niewzruszone dno nieba-świata[12]. Plutarch przekazał też informację, z której wynika, że Anaksymander pierwszy głosił koncepcję kosmologicznego infinityzmu i wariabilizmu, wyprzedzając znacznie w sensie pokoleniowym poglądy Demokryta i renesansową teorię *universum* Giordano Bruno (1548--1600). Był pod tym względem zbyt nowoczesny nie tylko dla Kopernika. Uważał bowiem, iż z *apeironu* „wydzieliły się nieba i w ogóle wszystkie w nieskończonej ilości światy”. Dowodził też ich powstawania i zanikania[13].

[9] Tamże, s. 150.

[10] M. Kopernik: *De revolutionibus orbium caelestium.* I. Warszawa 1953, s. 17.

[11] Zob.: W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii,* t. 1. Warszawa 1970, s. 16.

[12] A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona.* Warszawa 1971, s. 76.

[13] J. Legowicz: *Filozofia starożytnej Grecji i rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii.* W-wa 1968, s. 59.

Owa koncepcja, podzielana przez wielu helleńskich myślicieli, wzbudziła wkrótce kontrowersje: podważyli ją miłośnicy mądrości i wiedzy ze związku pitagorejskiego, założonego przez Pitagorasa (570-497 p. n. e.). Rola Pitagorasa w tym względzie jest niezbyt jasna. Z jednej strony przyjmuje się, że tak jak Anaksymander wskazywał on na nieruchomość Ziemi, z drugiej zaś, prawdopodobnie wraz ze swym uczniem i następcą Filolaosem, że krąży wokół centrum wszechświata[15]. Pewne jest natomiast, że jako pierwszy nauczał, że Ziemia jest kulą swobodnie unoszącą się w przestrzeni. Inne ciała niebieskie posiadały również, jego zdaniem, kształt kulisty, ale były, w przeciwieństwie do Ziemi, pozbawione przestrzennej autonomii jako planety osadzone w wydrążonych kulach, czyli sferach. Wszystkie gwiazdy stale znajdowały się w jednej sferze, natomiast pozostałe ciała niebieskie oraz Słońce i Księżyc - posiadały własne sfery[16].

W zgromadzeniu pitagorejskim, zwłaszcza wśród „matematyków", wytworzyły się dwa przeciwstawne punkty widzenia dotyczące usytuowania Ziemi w kosmosie, a mianowicie: pierwszy, określany jako geocentryczny i drugi, zwany systemem pitagorejskim. Zwolennicy pierwszego dzielili się na dwa nurty: jedni sądzili, że Ziemia tkwi nieruchomo w miejscu - bez ruchu obrotowego i postępowego - a wokół niej obracają się w ciągu doby wszystkie ciała niebieskie (np. Euduksos z Knidos, ok. 391-338 p. n. e.); drudzy z kolei, gdy przyjęli za Pitagorasem koncepcję kulistości Ziemi (do tej pory sądzono, że jest płaska jak stół, lub wypukła bądź wklęsła), doszli do dwóch wniosków: po pierwsze, że może obracać się wokół własnej osi, czyniąc z niej, tj. z osi, centralne miejsce we wszechświecie, oraz, po drugie, że ogień centralny (centrum świata), wokół którego obraca się Ziemia (Filolaos), nie znajduje się na zewnątrz niej, lecz w jej środku, wskazując w ten sposób na centralne miejsce Ziemi wśród innych planet. Ich adwersarze z okresu młodopitagorejskiego uważali - co stanowiło znaczny krok w kierunku heliocentryzmu - że Ziemia, podobnie jak inne planety, zmienia miejsce, przesuwa się w przestrzeni, krąży wokół idealnego środka systemu planetarnego, który potem utożsamiono ze Słońcem (Arystarch z wyspy Samos, III w. p. n. e.).

Trudno określić z całą pewnością, kto jest autorem tezy o podwójnym ruchu Ziemi. Wskazuje się na Hiketasa, Filolaosa, Ekfantosa czy Heraklidesa z Pontu (ok. 388-310 p. n. e.). Prawdopodobnienie był nim jednak Hiketas, na co wskazuje Plutarch, powołujący się na Cycerona, który twierdzi, że - zdaniem Teofrasta - Hiketas uważał, iż wszystkie ciała niebieskie, oprócz

[14] A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 111.

[15] L. Grabowski: *Poprzednicy Kopernika w starożytności.* Lwów 1924, s. 3.

[16] Tamże, s. 2.

Ziemi obracającej się z ogromną szybkością wokół swej osi (raz na dobę), stoją w miejscu, że sprawia to wrażenie, iż porusza się niebo, a Ziemia jest nieruchoma (Plutarch, Luc. 39, 120). Wskazał on więc (tj. Hiketas) jako pierwszy w historii, że Ziemia w ogóle się porusza (pierwszy poruszył Ziemię), że porusza się ruchem obrotowym wokół własnego środka na podobieństwo koła u wozu, ale ruchem nie posuwistym, a okrężnym wokół zewnętrznego centrum. Podobny pogląd głosił również Pitagorejczyk Ekfantos, chociaż nie sądził jak Hiketas, że wszystkie inne ciała (oprócz Ziemi) stoją nieruchomo we wnętrzu świata. Uważał on ponadto, że Ziemia jest kulą tak, jak inne planety, podważając w pewnym sensie jej wyjątkowość wśród innych planet. Był w tym względzie zgodny z poglądami Demokryta, który przypuszczał, że nie tylko na Ziemi istnieje życie, że inne planety mogą również posiadać ciała płynne niezbędne do zachowania życia. Demokryt uważał również (podobnie jak Anaksymander) - co umknęło uwadze Kopernika - że liczba planet i światów jest nieskończona, że jedne z nich rozwijają się, inne zaś giną.

Najwięcej danych wskazuje na to, że autorem tzw. systemu pitagorejskiego jest jednak Filolaos, który twierdził, że w środku uniwersum znajduje się niewidoczny z Ziemi, nie utożsamiany ze Słońcem, ogień centralny, stanowiący źródło wszelkiej siły i ruchu. Uważał, że środek świata jest miejscem świętym, że Ziemia jako profanum, jako siedlisko chaosu i śmierci, zupełnie nań nie zasługuje. Krąży więc, wirując wokół centralnego ognia - zwrócona zawsze do niego tą samą niezamieszkałą stroną - tak jak inne planety: niewidoczna Przeciwziemia[17], Księżyc, Słońce, Wenus, Merkury, Mars, Jowisz, Saturn i Strop Nieba. Słońce, traktowane przez Filolaosa (w zależności od koncepcji interpretacyjnej jego komentatorów) jako odblask ognia centralnego lub jako bryła przezroczysta, która odbiera i przesyła ku Ziemi światło od ognia najwyższego - drugiego ognia otaczającego wszechświat dookoła, czyli od ognistej sfery gwiazd stałych. Filolaos wyróżnił więc ogień centralny i zewnętrzny „na wierzchu czy też dookoła uniwersum. Ogień zewnętrzny nazwał też Olimpem[18]. Hipotezy astronomiczne Filolaosa stanowiły znaczny krok w kierunku systemu heliocentrycznego.

Także znaczną liczbę zwolenników zyskała w starożytności częściowo heliocentryczna koncepcja Heraklidesa z Pontu. Przyjął on, że Wenus i Merkury krążą wokół Słońca, natomiast Słońce oraz Księżyc obiegają Ziemię. Hipoteza ta wzbudziła także uznanie u kilku autorów średniowiecznych, oraz u dziewiętnastowiecznego astronoma Schiaparelliego, który przypuszczał, że

[17] Pogląd o istnieniu Przeciwziemi był, zdaniem Arystotelesa, przejawem dążności Pitagorejczyków do odkrycia dziesiątej planety. Ich zdaniem, dziesiątka stanowiła liczbę doskonałą, a więc liczba planet też powinna równać się dziesięciu. Hipotezę o istnieniu Przeciwziemi odrzucił potem Hiketas.

[18] A. Krokiewicz: dz. cyt., s. 111-113; L. Grabowski: dz. cyt., s. 2.

Heraklides sądził, iż wszystkie znane mu planety - z wyjątkiem Ziemi - krążą wokół Słońca[19]. Na hipotezę tę powoływał się Kopernik w liście do papieża Pawła III[20]. Teoria Heraklidesa nie była jednak odkryciem na miarę koncepcji Arystarcha i Seleukosa (II w. p. n. e.).

Teorie astronomiczne pitagorejczyków wysoko ocenił i afirmował wraz ze swoimi zwolennikami Platon (427-347 p. n. e.), który zaaprobował najcenniejsze ich odkrycia z tej dziedziny. *Nota bene* nie przejął się on w tym względzie poglądami Sokratesa (470-399 p. n. e.), który uważał, że zajmowanie się astronomią jest tylko stratą czasu, gdyż pojąć jej nie można. Prawdopodobnie nie dostąpił, tak jak Platon, inicjacji orfickich (zbieżnych z pitagorejskimi). Platon - orfik z wyznania i admirator pitagoreizmu - przypuszczalnie mógł, dzięki swym religijnym i filozoficznym zainteresowaniom, zapoznać się z ezoterycznymi poglądami, wiedzą tajemną dostępną kręgom wtajemniczonych znawców. Z tego względu docierające na zewnątrz; strzępy informacji na temat wszechświata wydawały się ludziom spoza zamkniętego kręgu dopuszczonych do inicjacji, nowicjatu i święceń - wieloznaczne, nieprecyzyjne, niezrozumiałe, mityczne, niegodne ścisłych, jak w przypadku Sokratesa, umysłów.

Odkrycia astronomiczne pitagorejczyków i innych, którzy zajęli się astronomią w sposób bardziej naukowy niż przed Sokratesem, uległy upowszechnieniu w środowisku filozofów, badaczy kosmosu. Kontynuował je po ich myśli m. in. Arystarch, astronom-arystotelik, czym sprzeniewierzył się swojemu mistrzowi Arystotelesowi. Utożsamił on bowiem Filolaosa środek świata (nie mylić tego pojęcia w tym przypadku z kosmosem)[21] ze Słońcem, ustanawiając w ten sposób po raz pierwszy w astronomii heliocentryczny porządek świata. Przyjął też za Filoaosem dwojaki obrót Ziemi - wokół własnej osi i po krzywej zamkniętej wokół Słońca. Prawdopodobnie mówił także o biegu Ziemi po „ukośnym kole" lub „spłaszczonym kole"[22]. W tym sensie wyprzedził on zamysł kopernikowskiej teorii obrotów ciał niebieskich. Hipotezę tę wzmocnił w II w. p. n. e. argumentami astronomiczno-matematycznymi Seleukos (zwany też Kopernikiem starożytności). Dzięki niemu stało się oczywiste, że ruch Słońca od wschodu do zachodu jest pozorny, gdyż w rzeczywistości odpowiada mu odwrotny ruch Ziemi.

[19] L. Grabowski: dz. cyt., s. 9.

[20] *Słownik pisarzy antycznych.* Warszawa 1982, s. 223-225.

[21] Filolaos nazwał i wyróżnił trzy części świata: pierwszą, najwyższą nazwał „Olimpem", czyli ognistą sferą gwiazd stałych; drugą, średnią - „ładem (kosmos)", zawierającą Słońce i Księżyc; trzecią, najniższą, czyli podksiężycową - „niebem *(ouranos)*" obejmujące Ziemię i Przeciwziemię, krążące wokół ognia centralnego (Zob.: A. Krokiewicz: dz. cyt., s. 113).

[22] L. Grabowski: dz. cyt., s. 8-9.

Wkrótce koncepcja heliocentryczna Arystarcha i Seleukosa została zapomniana. U wszystkich późniejszych astronomów i filozofów zajmujących się kosmosem można dostrzec aprobatę poglądów geocentrycznych. Przyczyniły się do tego głównie poglądy Arystotelesa. Afirmował on obraz świata oparty jedynie na świadectwie naturalnych danych zmysłowych. Oprócz okręgu ziemskiego wyróżnił także poruszający się ruchem niezmiennym zewnętrzny okrąg świata, złożony z gwiazd stałych, zwany przez Arystotelesa „pierwszym niebem" lub okręgiem niebiańskim. Poglądy Stagiryty poparła cała jego szkoła w Leikeionie (z wyjątkiem Arystarcha), a później Akademia Platońska, ponieważ jego filozofia Boga jako sprawcy pierwszej przyczyny oraz koncepcja podziału świata zależnego od Boga na idealny i doskonały z jednej styrony, a z drugiej na ziemski i niebiański, gdzie niebiański ma wpływ na ziemski, mieściła się poniekąd w dualistycznej ontologii Platona. System geocentryczny pitagorejczyka Eudoksosa, wzmocniony powagą Arystotelesa i Hipparcha (II w. p. n. e.), określanego mianem największego astronoma starożytności, oraz dwóch głównych szkół starożytności: Akademii oraz Leikeionu - został w okresie aleksandryjskim jeszcze udoskonalony przez Ptolemeusza (II w. n. e., wzorującym się na Hipparchu), który wcale nie był bezwzględnie przekonany o prawdziwości swojego zawiłego systemu. W tej formie przetrwał on do czasów Kopernika (1473-1543).

Kopernik przyjął, inspirowany lekturami starożytnych, heliocentryczną budowę świata, jednakże o redukcjonistycznym w stosunku do ich osiągnięć wydźwięku. Od pitagorejczyków i ich zwolenników wziął pomysł (jeśli nie, to zastosował metodę wyłamywania otwartych drzwi, co by nie najlepiej świadczyło o jego oczytaniu), dotyczący heliocentrycznej budowy *universum.* Skojarzył go i do pewnego stopnia pomieszał z Arystotelesowską koncepcją świata. Założył, że świat jest skończony, a zewnętrzną, tj. ostatnią - siódmą sferę stanowi „sfera gwiazd stałych", odpowiadająca w sensie astronomicznym, a nie teologicznym koncepcji „okręgu niebiańskiego" czy też „pierwszego nieba". Za pitagorejczykami przyjął również przekonanie o harmonii świata i o regularności ruchu planet. Wskazał także, nie wykazując zainteresowania poglądami Arystarcha, że obracają się one po kolistym okręgu (koncepcja orbit w kształcie koła została szybko odrzucona).

Arystarch zainspirował swoją *Harmoniką* innych pitagorejczyków i Platona wraz z jego zwolennikami do wyrażania poglądu, że szybkość planet jest w odwrotnym stosunku do ich odległości. Zapłodnił w tym względzie twórczo J. Keplera (1571-1630). Kepler przyznaje, że za pośrednictwem *Harmoniki* Ptolemeusza polemizującego z heliocentrystami znalazł to, czego szukał i doszedł, rozwiązując problem ruchu planet, w zasadzie do tego samego punktu widzenia, co pitagorejczycy.

Przyjęcie przez Kopernika poglądu o istnieniu jednego tylko świata cofnęło jego myśl w okres przeddemokrytejski i przed Anaksymandra. Wykorzystał to Giordano Bruno, który, nie wskazując na pierwszeństwo Anaksymandra i Demokryta w tym względzie, dowodził m. in., że kosmos jest nieskończony, że istnieje nieskończona liczba takich gwiazd jak Słońce, i w związku z tym nieskończona liczba światów, że Słońce z naszego układu heliocentrycznego nie stanowi centrum wszechświata.

Bruno w krótkim czasie zrewolucjonizował i odrzucił jako fałszywą, Kopernikańską koncepcję *universum*, ukazując jej anachronizm oparty na Arystarcha i Seleukosa heliocentrycznej wizji wszechświata. Pogląd Kopernika o centralnym miejscu Słońca w kosmosie oraz, że nasz układ słoneczny jest jedynym światem, świadczy z jednej strony o odwadze badawczej, o umiejętności podważenia spetryfikowanego i prymitywnego, kilkunastowiecznego Ptolemeuszowego paradygmatu astronomicznego. Z drugiej zaś - o pewnej nieznajomości filozofii starożytnej, gdyż w przeciwnym razie przedstawiłby rozważania kojarzące poglądy Arystarcha i Seleukosa z Anaksymandrem i Demokrytem. Połączyłby wtedy w jednym systemie heliocentryzm naszego układu planetarnego z nieskończoną liczbą gwiazd i światów.

Ostatnia konstatacja dotyczy także Kanta i Nietzschego, a więc filozofów najwyższej rangi. Pierwszy, typowy myśliciel akademicki o wszechstronnych zainteresowaniach, o znakomitym przygotowaniu przyrodniczym, kosmologicznym, a więc z zakresu filozofii przyrody i astronimii, pomija milczeniem podstawowe dla historycznej edukacji filozofa fakty z okresu starożytności, nie doszukuje się wśród ówczesnych myślicieli wypowiedzi tej samej rangi, co u Kopernika. Myślę, że większą wagę i znaczenie naukowo-filozoficzne posiadają jednak odkrycia astronomiczne epoki helleńskiej, właśnie ze względu na pierwotny, intuicyjny okres kształtowania się astronomii, na narzędzia badawcze i trudności związane ze sformułowaniem stosownego pod względem merytorycznym kontekstu uzasadniania.

Od Nietzschego też można wymagać rzetelnej znajomości myśli antycznej, mimo, że uprawiał filozofię zdecydowanie odmienną od Kanta, antyakademicką, której podstawowe właściwości precyzyjnie scharakteryzował Henryk Benisz w prezentowanym artykule. *Nota bene* autor artykułu stwierdza, że „Nie jest tajemnicą, że fascynacja Nietzschego filozofią pojawiła się podczas lektury książki Schopenhauera *Świat jako wola i przedstawienie* (s. 149). W tej sprawie można mieć, jak sądzę, także inne zdanie. Przypuszczalnie zainteresowanie to i wynikająca z niego fascynacja filozofią pojawiły się raczej podczas pracy nad rozprawą *O źródłach Diogenesa Leartiosa* (1868, 1869). Wynikająca z tego znajomość filozofii antycznej, poparta gruntowną wiedzą na temat kultury helleńskiej wyniesionej ze studiów nad filologią klasyczną, zaowocowała wkrótce m. in. *Narodzinami tra-*

gedii z ducha muzyki (1872), której pisanie Nietzsche rozpoczął jesienią 1869 roku, i pracę nad którą przerwała mu pierwsza wojna prusko-francuska. Być może H. Beniszowi w tej wypowiedzi chodziło o to, że Nietzsche, pod wrażeniem Schopenhauera, zainteresował się problematyką epistemologiczną. Dalszy ciąg tej wypowiedzi raczej na to wskazuje. Nawiasem mówiąc, czytanie przez Nietzschego w 1865 roku głównego dzieła Artura Schopenhauera nie było czymś niezwykłym, w tym okresie bowiem jego filozofia zyskała szeroką popularność. Dyskusje na jej temat należały do dobrego tonu. Rozprawiano o niej na uczelniach i w salonach, podobnie jak o książce wczesnego neokantysty E A. Langego pt. *Historia materializmu,* która podejmowała ważne zagadnienia o charakterze gnoseologicznym, dotyczące Kantowskich apriorycznych form naoczności i intelektu. Lektury Schopenhauera i Langego nie zaowocowały, tak jak rzecz *O źródłach...,* bezpośrednio z nich wynikającymi tekstami.

Otóż Nietzsche w pracy o źródłach filozoficznych dzieła Diogenesa Laertiosa, nagrodzonej na konkursie uniwersytetu w Lipsku, wskazał na wiele nieścisłości w porównaniu ze źródłami antycznymi i innymi opracowaniami dotyczącymi filozofów starożytnych. Winien więc myśl antyczną znać w sposób dogłębny i rzetelny. Pomogło by to niewątpliwie w jego radykalnej polemice z Kantem, opierającym założenia własnego przewrotu epistemologicznego na podstawie metodologicznej kopernikowskiego odkrycia astronomicznego. Myślę, że jednak nie ma racji autor artykułu, gdy twierdzi, że „Nietzsche zdawał sobie sprawę z realnych uwarunkowań, w jakich powstają nowe teorie, w tym również teoria Kopernika" (s. 150). Być może Nietzsche miał ogólne pojecie o tym, jak powstają nowe teorie, ale na pewno nie znał wszystkich realnych uwarunkowań kopernikowskiego systemu heliocentrycznego.

Nawiasem mówiąc, wśród dzieci rozpowszechniony jest wierszyk, którego jedna ze strof mówi, że to właśnie Kopernik „wstrzymał Słońce, ruszył Ziemię". Jest to treść fałszywa z co najmniej dwóch powodów: historyczno-merytorycznego oraz logicznego. Uzasadnienie pierwszego zostało przedstawione w prezentowanym wywodzie. Na drugi wskazuje Zdzisław Kraszewski, twierdząc zasadnie w pracy: *Logika - nauka rozumowania,* że na tej podstawie błędnie przyjęto, iż **Słońce stoi w miejscu, a Ziemia krąży dookoła niego** (dotyczy to również konkurencyjnego, odwrotnego punktu widzenia głoszonego przez Arystotelesa, Hipparcha i Ptolemeusza). Otóż wszystkie tezy zawarte w tych stwierdzeniach nie są ani sprzeczne - nie pozostają ze sobą w logicznym związku sprzeczności - ani nie pozostają ze sobą w logicznym związku alternatywy rozłącznej. Powiązane są ze sobą związkiem dysjunkcji, tj. niewspółprawdziwości dwóch zdań. Kraszewski pisze, że dzisiejszy stan wiedzy astronomicznej pozwala nawet wskazać, że między

tymi tezami zachodzi logiczny związek współfałszywości, gdyż obie są fałszywe. Ani Słońce nie stoi w miejscu, ani Ziemia nie stoi w miejscu, ponieważ żadne ciało niebieskie układu słonecznego nie stoi w miejscu[23].

Zdzisław Kraszewski kończy swój wywód, orzekając, że zasługą Kopernika jest nie to, o czym mówi strofa wiersza, lecz to (sic!), „że on pierwszy zaobserwował, że on pierwszy dostrzegł ruch obrotowy Ziemi i dowiódł tego”[24]. Jeżeli Kant, Nietzsche, Benisz i Kraszewski, a za nimi inni (np. Ryszard Palacz[25]) są przekonani o prawdziwości tego poglądu, to warto wskazać nie tylko studentom mogącym podzielać ich punkt widzenia, że jest on niezgodny z historią astronomii.

[23] Z. Kraszewski: *Logika-nauka rozumowania.* Warszawa 1975, s. 198.

[24] Tamże.

[25] R. Palacz wskazuje na Kopernika jako filozofa i astronoma, który stworzył heliocentryczną teorię świata. Upatruje w nim jedynego jej kreatora (R. Palacz: *Klasycy filozofii.* Warszawa 1987, s. 95-101).

EDUKACJA FILOZOFICZNA POLEMIKI I DYSKUSJE
Vol. 24 1997

PAWEŁ OKOŁOWSKI
Uniwersytet Warszawski

SPÓR O NATURĘ LUDZKĄ

W „Edukacji Filozoficznej" nr 23/1997 Romana Kolarzowa zamieściła uwagi polemiczne do mojego artykułu *O pewnej wersji naturalizmu antropologicznego* („EF', 22/1996), w którym skrytykowałem filozofię Zygmunta Baumana. Tekst Romany Kolarzowej -*Jak brzydko być naturalistą* - charakteryzuje zupełna niezdolność zrozumienia adwesarza. Autorka pisze: „Jak rozumieć naturalizm? Paweł Okołowski nic o tym nie wspomina" (s. 113). Otóż, w § 5. *Naturalizm antropologiczny* (s. 131-134) wyjaśniam to stanowisko, podając m. in. jego główną tezę. A mianowicie: *„(N) człowiek nigdy nie realizuje wartości duchowych, a tylko utylitarne"*. Omawiam też jego przeciwieństwo - stanowisko antynaturalizmu. Nie o to widocznie idzie. Inny, z brzegu, przykład - nigdzie nie twierdziłem, a co mi się zarzuca (s. 116), że metafizyka jest nauką. Nie jest. Łączy ją jednak z nauką logika, czego nie można powiedzieć o astrologu i alchemii, o skłonność do których jestem gołosłownie podejrzewany (tamże). Tradycyjna metafizyka Zachodu nie ma nic wspólnego z tymi ostatnimi, o czym dobitnie świadczą choćby słynne, z *Wyznań*, tezy św. Augustyna.

Romana Kolarzowa (i Zygmunt Bauman) oraz Paweł Okołowski to ludzie zupełnie innej wiary. Na tym polega istota sprawy. W filozofii istnieją dwa główne działy wodne - wyznacza je stosunek autorów do logiki oraz do metafizyki. Względem tych rubieży stoimy w podwójnej opozycji. W sytuacji takiej praktycznie nie ma możliwości rzeczowego porozumienia. Nie o sam naturalizm tu idzie. Kotarbiński i Lem to wielcy filozofowie, choć naturaliści. Inwektywy R. Kolarzowej: „metafizyk", „teolog", „aparatura sylogistyczna" to dla mnie superlatywy. A na odwrót: „persona animalna", „potrzeby wyższe innych gatunków", czy - idąc tym tropem konsekwentnie - *geniusz pośród delfinów*, to dla mnie absurdy.

Jedyna rzecz, która naprawdę leży mi na sercu, to kwestia, jak mówi autorka, „naiwnego pytania": co by się zmieniło, gdyby zamiast normy „Nie zabijaj", obowiązywała norma „Zabijaj do woli"? Nic - pada odpowiedź - bo obie nie będą przestrzegane (por. s. 116).

To stanowisko wydaje mi się złowrogo niedorzeczne. Załóżmy, że jakaś etyka abstrakcyjna zawiera maksymę „Nie zabijaj" (ludzie wierzą, że tak należy żyć), i odpowiada jej pewna rzeczywista działalność, pewna etyka konkretna. Faktycznie bowiem ludzie dopuszczają się czynów zakazanych, mimo iż wyznają absolutny ich zakaz. Gdyby jednak obowiązywała mak-

syma „Zabijaj do woli" - sytuacja nie byłaby symetryczna. Wtedy mord stały się regułą, a nie wyjątkiem. Sprawa jest metafizycznie głęboka: stoi za nią **zasadnicza asymetria pomiędzy dobrem a złem.** Asymetrię tę dostrzega każdy - w fakcie, że do wszelkiego dobra potrzeba wielkiego wysiłku (czy to w moralności, czy w sztuce, czy w nauce), a do zła nie trzeba. Zło się szerzy jak pożar; jeśli tylko przestajemy je zwalczać, co widać gołym okiem na ulicach polskich miast. Banałem jest, że łatwiej burzyć niż budować. Od tysiącleci myśl tę filozoficznie pogłębiano i wysubtelniano. U nas pisali o tym ostatnio Lem i Wolniewicz. Przytoczmy jednak dwa głosy klasyczne. Pascal powiada: „Zło jest łatwe, jest go nieskończona mnogość; dobro prawie jedyne" (*Myśli*, 279). Włodzimierz Sołowjow stwierdza: „zło jest w sposób widomy silniejsze niż dobro" *(Wybór pism.* Poznań 1988, t. 2, s. 111). Skoro zaś tak, to jasne jest, że życie zgodne z *Dekalogiem* wymaga trudu i nie zawsze się udaje; zgodnie z *kontr-Dekologiem* trudu nie wymaga i „udaje się" łatwo. Nie jest wszystko jedno, co się w etyce gada. Dlatego twierdzę, że jeśli ktoś nawet tylko szczerze „klepie" *Dekalog*, to ogranicza to jego okrucieństwo. Jeśli faktycznie zawsze wolno zabijać w pewnych okolicznościach - co tak podkreśla R. Kolarzowa - to przecież nie jest obojętne w jakich. Co innego zezwalać na tracenie zbrodniarzy z wyroku sądu, a co innego mordować niewinnych ludzi z poduszczenia władzy wykonawczej.

Kolarzowa powtarza za Baumanem, że etyk normatywnych (czyli w moim rozumieniu „abstrakcyjnych") używa się do „«osłaniania» zachowań całkiem z nimi sprzecznych" (s. 116). To prawda, ale co z tego? Młotków też używa się nie tylko do wbijania gwoździ, ale i do rozbijania głów. Czy to znaczy, że trzeba wyrzucić wszystkie młotki? Poza tym, czyż *etyka konsumencka* (Baumana i jemu podobnych naturalistów) niczego paskudnego nie „osłania"? Moim zdaniem tak, i to był główny zarzut, wyrażony w ostatnim akapicie mego artykułu. W koncepcji „osłaniania", mającej głównie zdyskredytować chrześcijaństwo, tkwi zatem rażąca sprzeczność.

Rygorystyczne etyki abstrakcyjne hamują zło w człowieku. Nieprzypadkowo powstały one dopiero kilka tysięcy lat temu, jako odpowiedź na doświadczenie historyczne ludzkości. Człowiek bowiem ma genetycznie uwarunkowaną (z uwzględnieniem różnic indywidualnych) skłonność do bezinteresownej zbrodni. Są ludzie źli i ludzie dobrzy. Nauka współczesna wcale tego nie wyklucza, wbrew temu, co myśli R. Kolarzowa (por. s. 117). Prof. Jerzy Nowak z Poznania, kierownik Zakładu Genetyki Człowieka PAN pisze np.: „agresywne antyspołeczne zachowanie (...) w wieku dorosłym (uwarunkowane jest) przede wszystkim wpływami genetycznymi" („Znak", nr 12/1996, s. 31).

Romana Kolarzowa, za Sokratesem i Rousseau wierzy, że człowiek jest z natury dobry. Nie ma winnych, są tylko patologie. I na tym polega jej błąd.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

ROMANA KOLARZOWA
UAM w Poznaniu

NIE SPIERAM SIĘ O TO, O CZYM NIC NIE WIEM

Paweł Okołowski twierdzi (tekst publikowany obok - red.), że spieramy się o „naturę ludzką". Aliści nie ma sporu tam, gdzie jedna strona twierdzi, że o pojęciu kluczowym sporu mniemanego nic powiedzieć nie może, a to dla jego niepomiernej nieostrości. O „naturze ludzkiej" nic przeto więcej nie powiem (gdzie tu spór?), pozwolę sobie jednak wyrazić własne zdanie o tym, z czego oponent czyni mi zarzuty.

1. O przedstawionej przez Pawła Okołowskiego definicji naturalizmu nie będę powtarzać nic więcej ponad to, co już napisałam. Az tego, co napisałam, wynika, iż ta definicja wystarczy na opisanie naturalizmu pierwotnego. Takiej definicji nie przyjęliby za swoją przyzwani w *Sporze*... Kotarbiński z Lemem. Dlatego też trudziłam się wskazaniem - i na tym mi bardzo zależało - że ta postać naturalizmu jest cokolwiek przebrzmiała, między innymi z uwagi na nieco lepsze rozeznanie w istnieniu i zakresie *potrzeb wyższych innych gatunków,* czyli w tym, co Paweł Okołowski raczy mienić absurdem, aczkolwiek potrzeby te nie są przedmiotem wiary lecz wiedzy. Przedmiotem wiary mogłaby być *persona animalna,* tak jak *osoba ludzka.* Jedno i drugie jest/mogłoby być pojęciem metafizycznym - i nie widać, dlaczego należałoby któreś z nich dyskredytować czy odmawiać mu racji bytu. W każdym razie nie czyniłam tego, gdy mówiłam o *osobie* ludzkiej. Owszem, *persona animalna* pojawiła mi się w rezultacie zastanowienia nad definicją *osoby ludzkiej* podaną przez Pawła Okołowskiego i nad tym, co każdy przyzwoity naturalista wiedzieć powinien.

2. Zgadzam się, że metafizyka jest wiarą, nie nauką. Radam, że tego sformułowania użył jednak mój adwersarz. Wszelako wobec tego, czym jest metafizyka - problem logiki jest jakby wtórny, albowiem skoro ostateczną moc rozstrzygającą ma indywidualne *credo,* to może być i tak, jak chciał Tertulian. Oboje więc szanujemy logikę, wszakoż moje poszanowanie w tym się wyraża, żeby nie mieszać jej do tego, co jest nade wszystko przedmiotem wiary. Zwyczajnie, szkoda mi logiki na teleologię i teodycee.

3. Zdumiewające, ale winnam wytłumaczenie, że w moim rozumieniu *metafizyk, teolog* tudzież *aparatura sylogistyczna* nie są ani inwektywami, ani pochlebstwami, lecz odpowiednio: nazwą stanowiska światopoglądowego, określeniem specjalności i nazwą środków logicznych. Bynajmniej też nie *podejrzewałam Pawła* Okołowskiego o inklinacje alchemiczno-astro-

logiczne; wszystko, co powiedziałam, to tyle, że naukowe roszczenia metafizyki podobnej są natury, co obu dziedzin, tym razem łącznie potraktowanych. W czym nie wprost znowu polemista racje przyznaje: kto broni wierzyć w wywody astrologiczne? A w wersji choćby Ficina nie są one tak do cna z logiki wyprane.

4. Otóż i jest problem - o jakiej właściwie logice mówimy? Jeśli o Arystotelesowskiej, to doradzam ostrożność, bo od dawna wiadomo, że nazbyt łatwo do pochopnych uogólnień prowadzi. Między innymi do tego, że jest logiką jedyną. Preferuję logiki wielowartościowe, gdyż lepiej przydają się w opisie i analizie stanów pośrednich, a nie tylko skrajności.

5. Bez odpowiedzi zostały moje rozważania o tym, że w obrębie każdego systemu etycznego, ufundowanego na aksjomatyce metafizycznej, nie same normy czytane *in crudo* są najważniejsze - lecz że znacznie istotniejsze jest, jak jest zdefiniowane *universum,* w którym te normy mają obowiązywać. Innymi słowy, jak kształtowany jest obszar, gdzie spełnianie antynormy można wprost poczytywać sobie za zasługę. Nie chodzi o *tracenie zbrodniarzy z wyroku sądu,* lecz o to, jak dalece sięgnąć może elastyczność metafizyki w uzasadnieniu, co jest zbrodnią i kto jest zbrodniarzem. Metafizyk i to wiedzieć powinien, że taki zabieg bynajmniej nie jest dla władzy (jakiejkolwiek) trudny - jeśli tylko znajdzie dla siebie metafizyczną legitymizację. Dość, by za aksjomat metafizyczny uznać zdanie, że *wszelka władza*... itd. Nie ja o tym powinnam mówić.

6. Wątpliwość pomniejszą budzi stwierdzenie zasadniczej asymetrii pomiędzy złem i dobrem; wywołuje ją podejrzenie, że implikuje się tu ontologiczną samoistność zła. Definicja zła jako braku dobra skłania raczej do uznania symetrii: tyleż jest zła, ile dobra nie stało. Tak też można wnosić z samych norm etycznych: czynowi zakazanemu (negatywnemu) przeciwstawiony jest czyn pożądany (pozytywny). Czyli symetrycznie.

7. Czułabym się doskonale w towarzystwie Sokratesa; atoli w „dobroć z natury" nie wierzę. I nie o wierze miała być mowa. Wiadomo o genetycznie zakodowanej agresji (tak samo, jak wszystkiego, co się instynktem zowie i co niekiedy jest nader szlachetne - instynkt rodzicielski dajmy na to). Niemniej od genetycznie zakodowanych zachowań agresywnych do bezinteresownej zbrodni nie ma prostego przejścia. Jak sama nazwa wskazuje, zbrodnia bezinteresowna nie ma motywów; agresja więc bynajmniej jej nie tłumaczy.

8. Zważywszy, jak używa się młotków (oraz etyk normatywnych, także metafizyki) - a to święta racja, tak się ich właśnie używa - Kolarzowa nie proponuje wyrzucić ich całkiem, lecz tylko zachować niezbędną ostrożność. I nie traktować tych narzędzi z bezwzględnym zaufaniem. Żeby nie mieć potem żalu, że się dostało po głowie i nie desperować, czemu tak się stało.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

MIECZYSŁAW BOCZAR
Uniwersytet Warszawski

TRADYCJA I *NOVUM* W WYKŁADNI KOSMOGONII BIBLIJNEJ NA PRZEŁOMIE XIi XIII WIEKU

Nader ważnym przedmiotem studiów w średniowieczu był tekst *Biblii* - uznawany za powagę, którą poświadcza doktryna Kościoła. Egzegeza biblijna stała się wówczas podstawową metodą uprawiania nauki oraz najbardziej odpowiednim narzędziem nauczania, i owocowała odkrywaniem zawartej w *Piśmie* pełni prawdy o wszechświecie i jego Stworzycielu. Z rozważań nad owym tekstem rodziły się bowiem i pytania *(quaestiones)* i wątpliwości dotyczące czytanego *(lectio)* fragmentu biblijnego. Zwłaszcza od XII w. *quaestiones* poruszały nie tylko tematy skrypturystyczne, ale nadto roztrząsały wiele szczegółowych zagadnień teologicznych i filozoficznych, dla których właśnie przekaz objawiony stanowił istotną inspirację. Większość powstałych w tym stuleciu pism egzegetycznych jest wyrazem głoszonych w szkołach wykładów i prowadzonych tam dysput. Niektórzy pisarze zbierali więc komentowane fragmenty *Biblii* oraz odnoszące się do tego tekstu podstawowe opinie *(sententiae)* Ojców Kościoła w pewne całości tematyczne, a w przypadku odkrycia sprzeczności między patrystycznymi autorytetami starali się ich opinie uzgadniać wedle dialektycznych reguł konkordancji. Czołowym przedstawicielem tych egzegetów biblijnych był Piotr Lombard (ok. 1095--1160), który w Paryżu ok. 1155-1157 r. opracował podręcznikowo całość ówczesnej wiedzy teologicznej i filozoficznej[1] w obszernym dziele pt. *Sententiae in IV libros distinctae.* Wprawdzie nie jest dziś pewne, czy Lombard słuchał wykładów Abelarda w Paryżu w latach 1136-1139, i choć współcześni wydawcy dzieła nie odnaleźli w nim żadnych bezpośrednich odwołań do pism mistrza ze Wzgórza św. Genowefy, to jednak zastosowanie w *Sentencjach* owej dialektycznej metody *sic et non* wydaje się bezsporne[2]; podobnie bezsporny jest wpływ powstałego około 1140 roku dzieła Gracjana, zatytułowanego przezeń: *Concordia discordantium canonum*[3].

[1] Por.: W. Seńko: *Jak rozumieć filozofię średniowieczną.* Warszawa 1993, s. 54-56, oraz S. Wielgus: *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu.* Lublin 1990, s. 98-102 i 323.

[2] Zob.: Magistri Petri Lombardi: *Sententiae in IV libris distinctae.* Grottaferrata 1971, s. 16*-17* i 119*-120*. Dzieło to cytuję dalej jako *Sent.*, z podaniem kolejno numeru księgi, dystynkcji i rozdziału oraz strony niniejszej edycji.

[3] Por.: S. J. Curtis: *Peter Lombard, a Pioneer in Educational Method.* W: *Miscellanea Lombardiana.* Novara 1957, s. 265-267.

W ramach 12-15 dystynkcji księgi drugiej *Sentencji* - podział ksiąg na dystynkcje wprowadził dopiero w *Glosie do Sentencji* Aleksander z Hales[4] - znajduje się fragment poświęcony wykładni biblijnego opisu dzieła stworzenia świata. Problematyka kreacji zajmowała poczesne miejsce w średniowiecznym piśmiennictwie nie tylko z tego względu, iż teza o Bożej *creatio ex nihilo* była uznawana przez chrześcijan za prawdę niepowątpiewalną, usankcjonowaną w pierwszym kanonie Soboru Laterańskiego IV w 1215 r., lecz i z tej racji, że stanowiła kanwę filozoficznej kosmogonii i naukowej kosmologii. Toteż komentarze do dzieła sześciu dni stworzenia cieszyły się wówczas dużą poczytnością, zwłaszcza w dobie karolińskiej oraz w pierwszej połowie XII stulecia, a i wspomniany już fragment *Sentencji* Piotra Lombarda był w obiegu w XIII w. jako osobny heksameron[6].

Zwykło się uważać Lombardowe *Sentencje* za kompendium ówczesnej wiedzy teologiczno-filozoficznej, będące w istocie kompilacją materiałów pochodzących z XII w. i ze stuleci wcześniejszych; ta konstatacja okazuje się równie prawdziwa w odniesieniu do zawartej w tym dziele problematyki heksameronalnej, która stanowi swoistą syntezę chrześcijańskiej tradycji kosmologicznej. W przyjmowanych wcześniej poglądach na temat stworzenia ścierały się zasadniczo trzy interpretacje początkowego rozdziału *Księgi Rodzaju.* Według pierwszej, uznającej sens literalny *Pisma* za miarodajny, Bóg stworzył świat w kolejnych sześciu dniach naturalnych. Druga wykładnia owego tekstu biblijnego odwoływała się do słów z *Eklezjastyka* (18,1), że *„qui vivit in aeternum, creavit omnia simul”* i przyjmowała tezę o prostym, jednoczesnym akcie kreacji wszechświata. Trzecia interpretacja łączyła dwie poprzednie: otóż *in principio* Bóg stworzył jednocześnie bezkształtną materię duchową i cielesną, a potem w ciągu 6 dni ową materię cielesną ukształtował w obecną postać świata[7]. Piotr Lombard zdaje się akceptować właśnie tę trzecią interpretację kosmogonii biblijnej. Nawiązuje bowiem do augustyńskiej koncepcji stworzenia *simul* i powiada, że ów wers: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” znaczy tyle, iż wpierw została powołana z nicości do istnienia natura duchowa i natura cielesna. Przez naturę duchową rozumie byty anielskie zamieszkujące stworzone wraz z nimi

[4] Zob.: 1. C. Brady: *The Distinctions of Lombard’s Book of Sentences and Alexander of Hales.* "Franciscan Studies" 25/1965, s. 90-116.

[5] Zob.: Z. Hayes: *The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century, with Special Emphasis on Matthew of Aquasparta.* Munich 1964, s. 53.

[6] Zob.: F. Stegmüller (ed.): *Repertorium biblicum medii aevi.* Madrid 1958, t. VI, poz. 10067.

[7] Na temat interpretacji biblijnego opisu stworzenia w okresie patrystyki i we wczesnym średniowieczu - zob. artykuły w: „Edukacja Filozoficzna” 21/1996, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 42/1997 i „Przegląd Humanistyczny” 4/1997, gdzie zamieściłem odsyłacze do tekstów źródłowych.

niebo empirejskie, zwane także ognistym *(igneum)* - nie z powodu jego ciepła, ale z racji jego blasku. Natomiast naturę cielesną ujmuje on jako nieuporządkowaną materię czterech elementów, którą Grecy określali mianem *chaosu,* a Mojżesz nazywał: *ziemią, otchłanią* i *wodą.* Lecz zarazem mistrz Piotr, w ślad za Hugonem ze św. Wiktora, przypisuje tejże materii jakąś początkową formę *confusionis,* w odróżnieniu od późniejszej formy *dispositionis,* co w istocie zakłada stopniowy rozwój świata zmysłowego z momentalnie stworzonej u początku czasu materii.

Bóg tedy - co wielokrotnie podkreśla autor *Sentencji* - jest stworzycielem zarówno czasu, jak i natury widzialnej i niewidzialnej. Dostrzega jednak sprzeczność między dwoma równie autorytatywnymi tekstami, mianowicie między *Eklezjastykiem* (1, 4), gdzie napisano, iż pierwsza przed wszystkim stworzona została mądrość, którą jako byt stworzony Lombard odnosi do natury anielskiej, *a Księgą Rodzaju* (1, 1), stwierdzającą jednoczesną kreację nieba i ziemi. Stosując wszelako jedną z reguł konkordancji tekstów wskazuje on, że mimo różnic w zapisach, ich sens pozostaje zgodny, gdyż ów zwrot: „pierwsza przed wszystkim", odnosi się do godności, nie zaś do czasu, a zatem mądrość wszystko wyprzedza *non tempore sed dignitate*[8].

Komentując biblijny opis pierwszego dnia dzieła stworzenia, mistrz Piotr zastanawia się, czym były owe ciemności nad otchłanią. Z jednej strony bowiem słowa z *Księgi Daniela* (3, 72): „Światło i ciemności błogosławcie Pana" sugerują, że ciemności rzeczywiście istnieją. Z drugiej zaś - Augustyn odrzucał ich bytowość w polemikach z manichejczykami. Z dwojakiego znaczenia przydawanego pojęciu *tenebrae,* mianowicie: braku światła oraz mrocznego powietrza, Lombard skłonny jest przyjąć to ostatnie, gdyż wyklucza ono możliwość istnienia ciemności przed aktem stwórczym i bardziej odpowiada treści wersu biblijnego[9]. Co do natury stworzonego światła, egzegeci nie byli zgodni. Jedni - w ślad za Augustynem - pojmowali je jako duchową naturę anielską, pogrążoną w kontemplacji Boga, inni zaś - w nawiązaniu do Bazylego z Cezarei - ową pierwotną światłość uważali za byt cielesny. Swoim zwyczajem i stosownie do wymogów literatury sentencjarnej, mistrz Piotr przytacza obydwa poglądy, choć sam opowiada się za cielesnością światła, które ujmuje jako znany skądinąd świecący obłok *(lucida nubes),* powstały wszakże nie z nicości, ale ukształtowany z owej pierwotnej materii tak, aby stał się światłem i posiadał moc świecenia. Jego zdaniem, świecący obłok został przez Stwórcę powołany do istnienia tam, gdzie teraz znajduje się Słońce, i podobnie doń krążył ze wschodu na zachód.

[8] *Sent.,* II, 2, 1-5, s. 336-341; II, 12, 2, s. 385; II, 12,5, s. 387-388. Por.: G. R. Evans: *Old Arts and New Theology.* Oxford 1980, s. 185.

[9] *Sent.,* 11, 12, 3-4, s. 386-387.

Rozwiązanie trudnego problemu, jak obłok mógł się poruszać i świecić, gdy cały ówczesny krąg świata wypełniała jeszcze nieuporządkowana *(confusa)* materia czterech elementów, przejmuje z heksameronu Bazylego i Ambrożego z Mediolanu: otóż obłok świecił i poruszał się wtedy właśnie tak, jak kropla oliwy może pływać i błyszczeć w wodzie, która przecież przed zgęszczeniem w trzecim dniu stworzenia była niebywale rozrzedzona. Lombard podtrzymuje tradycyjny pogląd, że światło obłoku było słabe i mogło oświetlać zaledwie górną część owej bezładnej masy materialnej. W czwartym więc dniu uczynił Bóg wielkie ciało świecące - Słońce, i prawdopodobnie utworzył go z materii owego obłoku, choć może i *lucida nubes* zachowała się do dziś, ale zlokalizowana w pobliżu Słońca, jest dla nas niewidoczna[10].

W dziele drugiego dnia stworzenia różnorakie wątpliwości u egzegetów budził istotny problem uczynienia przez Boga sklepienia niebieskiego (firmamentu), które rozdzieliło wody nadniebne od wód pod firmamentem. Związani autorytetem przekazu biblijnego *(Rdz* 1, 7; *Ps* 103, 3; 32, 7), na ogół przyjmowali oni interpretację literalną zapisu o wodach nadniebnych[11], zasadniczo nie kwestionując istnienia tychże wód w postaci stałej bądź płynnej. Lombard zaś już samo dociekanie racji istnienia wód ponad firmamentem uważał za próżną i daremną ciekawość, wszak ich przeznaczenie zna tylko Stworzyciel wszechrzeczy. Zastanawiając się nad naturą tych wód przytacza on dwie, znane już Augustynowi hipotezy, a mianowicie: wody zostały rozdrobnione na maleńkie kropelki i znajdują się w górze w postaci delikatnej pary *(vaporali tenuitate),* albo uległy tam zamrożeniu i utrzymują się w postaci solidnego lodu *(glaciali solidate).* Skłania się raczej ku drugiej hipotezie - przyjmowanej wcześniej przez Bedę Czcigodnego - gdyż lód nie może z góry spływać. Natomiast co do tworzywa firmamentu autor *Sentencji* nie ma jasności; poprzestaje więc jedynie na podaniu poglądu Augustyna, uznającego sklepienie niebieskie za ogniste, oraz Bedy, który owo sklepienie pojmował jako powstałą ze zmrożonej wody przezroczystą sferę krystaliczną. Zgodnie z interpretacją zawartą w pismach heksameronalnych tych dwóch myślicieli, utożsamia on firmament z niebem gwiaździstym, a dostrzegany ruch przymocowanych doń gwiazd stałych ze wschodu na zachód wedle niego dowodnie wskazuje, że firmament się obraca. Stąd przeto oczywiste, że sklepienie niebieskie bynajmniej nie zostało nazwane firmamentem ze

[10] *Sent.,* 11, 12, 4, s. 387; II, 13, 2-5, s. 389-393. Por.: N. H. Steneck: *Science and Creation in the Middle Ages, Henry of Lagenstein (d. 1397) on Genesis.* Notre Dame 1976, s. 54 i 168, przypis 58.

[11] Co do dyskusji w szkole Chartres na temat możliwości istnienia i natury owych wód - zob. zwł. H. R. Lemay: *Science and Theology at Chartres, the Case of the Supracelestial Waters.* "British Journal for the History of Science", 10/1977, s. 226-236.

względu na rzekomy brak ruchu, ale z uwagi na jego trwałość i nieprzepuszczalność rozdzielonych wód[12].

Komentując zebranie w jedno miejsce wód spod nieba w trzecim dniu stworzenia, Lombard wyjaśnia, iż miało ono na celu lepsze oświetlenie ziemi przez światłość, której promienie wcześniej musiały przebijać się przez wodę, a także odsłonięcie suchego i odpowiedniego dla wegetacji lądu. Aby wytłumaczyć, jak wody, które uprzednio wypełniały całą przestrzeń aż po firmament, mogły teraz zostać zebrane na małej powierzchni, przytacza on alternatywne rozwiązanie tego problemu zawarte w literaturze heksameronalnej. I tak, zdaniem św. Augustyna, po zebraniu w zbiorowisko owa niebywale rozrzedzona woda uległa zagęszczeniu, wypełniając niektóre wklęsłości ziemi, natomiast wedle Bedy i Hugona ze św. Wiktora właśnie wówczas powstały momentalnie w ziemi specjalne zagłębienia dla pomieszczenia bezmiaru wód. Mistrz Piotr zgadza się z Bazylim Wielkim, że biblijnemu przekazowi o zebraniu się wody pod firmamentem w jednym miejscu nie przeczy widoczna dzisiaj wielość mórz i rzek, wszak wszystkie one łączą się w jedno zbiorowisko za pomocą podziemnych strumieni[13].

Podczas pierwszych trzech dni dzieła stworzenia całość wszechświata została uporządkowana (*disposita)* i rozmieszczona stosownie do swych części. W trzech następnych dniach miało miejsce przyozdabianie owych części, poczynając od stworzonego najpierw firmamentu niebieskiego, będącego zarazem zewnętrzną sferą widzialnego świata, a na centralnie położonej Ziemi skończywszy. Czwartego dnia Bóg powołał więc do istnienia gwiazdy, które swym światłem ozdobiły sklepienie nieba. Uczynił też i umieścił na firmamencie Słońce i Księżyc, czyli dwa duże ciała jaśniejące, a skoro za takie uważa je *Pismo,* to i Lombard nie wątpi, iż są one większe od Ziemi. Jak już wspomniano, uważa on, że firmament obraca się ze wschodu na zachód wraz z umieszczonymi nad nim gwiazdami stałymi. Ale pod wpływem obiegowej wówczas tezy Augustyna-według której nawet w przypadku nie poruszającego się sklepienia niebios nic nie stoi na przeszkodzie, aby poruszały się i krążyły gwiazdy - mistrz Piotr dopuszcza też możliwość swobodnego ruchu gwiazd, tzn. ruchu niezależnego od własnej sfery[14].

Powyższy przegląd wybranych wątków kosmologicznych, zawartych w komentarzu do biblijnego opisu stworzenia, ukazuje Piotra Lombarda jako myśliciela mało oryginalnego. A jednak napisane przezeń *Sentencje* zasługują na uwagę z co najmniej trzech powodów. Po pierwsze, pomieścił on w nich

[12] *Sent.* 11, 14, 4-5, s. 396-397. Por.: E Grant: *Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687.* Cambridge 1994, s. 332-333.

[13] *Sent.* II, 14, 7-8, s. 397-398.

[14] Sent. II, 14, 5, s. 397.

syntezę dotychczasowej chrześcijańskiej tradycji heksameronalnej i tym samym przedstawił obiegowy w XII w. obraz świata; obraz oparty w zupełności na starych materiałach i nie wykazujący jeszcze wpływu arystotelesowskich źródeł w zakresie filozofii przyrody. Po drugie, owe tradycyjne treści heksameronalne ujął wszakże w formę na owe czasy nową, nadając im postać dialektycznych kwestii. Po trzecie, umiejętnie zebrane przez Lombarda i merytorycznie usystematyzowane teksty uznanych autorytetów stworzyły dzieło doktrynalne, które w następnych stuleciach wywierało przemożny wpływ na rozwój metody scholastycznej i nauki średniowiecznej.

Ponad pół wieku później od pojawienia się w Paryżu Lombardowych *Sentencji*, powstał w Oksfordzie komentarz do biblijnego opisu owych sześciu dni, w którym w szerokim zakresie wykorzystano starożytną i średniowieczną literaturę heksameronalną. I ten to wykład dzieła stworzenia, napisany przez Roberta Grosseteste'a, stanowi swoiste uwieńczenie rozwoju heksameronu we wczesnym średniowieczu. Jednakże praca Grosseteste'a nie jest jedynie prostą syntezą tradycyjnych materiałów, jako że włącza on już doń pewne idee nowej kosmogonii arystotelesowskiej. Uczony z Oksfordu pisał swój *Hexaemeron* najprawdopodobniej w latach 1232-1235, czyli w okresie, kiedy dość dobrze poznał już poglądy Stagiryty, co znalazło m. in. wyraz w napisanych wówczas - po raz pierwszy na łacińskim Zachodzie - komentarzach do *Analityk wtórych* i do *Fizyki*. W środowisku oksfordzkim miał on większe możliwości zaznajomienia się z docierającymi tu łacińskimi przekładami pism Arystotelesa[15], niż studiujący w Paryżu, gdyż na tutejszym uniwersytecie nie obowiązywał kościelny zakaz czytania arystotelesowskich dzieł przyrodniczych.

W rozwoju literatury heksameronalnej należy uznać Roberta Grosseteste'a za postać przejściową, która łączy charakterystyczną dla XII w. postawę doktrynalną z umysłowością trzynastego stulecia. Wprawdzie kopiuje on tradycyjne komentarze biblijne[16], ale w ramach owej tradycji egzegetycznej nader często odwołuje się do nowych źródeł i podaje perypatetyckie argumenty w celu potwierdzenia lub odrzucenia uznanej interpretacji tekstu *Księgi Rodzaju*. Wszelako nie zawsze podejmuje próbę pogodzenia nowych idei kosmologicznych z obiegowym wówczas obrazem świata, niekiedy je po prostu odrzuca, a czasem nawet nie uświadamia sobie sprzeczności dostrzeganych przez późniejszych myślicieli. Należy zatem przyjąć, że Grosseteste stwo-

[15] Wprawdzie Grosseteste znał grekę, ale na ogół korzystał z istniejących tłumaczeń; w późniejszym okresie życia przełożył jednak z greckiego oryginału pierwsze księgi podstawowego traktatu kosmologicznego Arystotelesa *O niebie*, który to przekład zrewidował później jako *translatio Lincolniensis* Wilhelm z Moerbecke (Zob. M. Kurdziałek: *Średniowieczne stanowiska wobec tezy: Ziemia jest jedną z planet*. W: tegoż: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem.* Lublin 1996, s. 234.

[16] Zob.: B. Smalley: *The Biblical Scholar*. W: D. A. Callus (ed.): *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*. Oxford 1955, s. 84-88.

rzył pewną podstawę dla - odzwierciedlającej perypatetycki sposób myślenia - wiedzy o początku i strukturze wszechświata, która znajdzie już wyraz w syntezie stworzonej w drugiej połowie stulecia przez Alberta Wielkiego, Bonawenturę i Tomasza z Akwinu.

W przeciwieństwie do *Sentencji* Piotra Lombarda, *Hexaemeron* uczonego z Oksfordu nie był pisany jako podręcznik, dzięki czemu mogły się w nim wyrażać w większym stopniu osobiste zainteresowania badawcze autora, który nawiązywał do naturalistycznej interpretacji myślicieli z Chartres, a przy tym zabiegał o spożytkowanie najnowszych danych naukowych. Wielokrotnie wskazuje on na potrzebę badania świata przyrody, jako że dzieło stworzenia odsłania się nie tylko na kartach *Pisma św.*, lecz również w tworach natury.

Źródła wykorzystane w komentarzu do *Księgi Rodzaju* ukazują Grosseteste'a jako wielkiego erudytę, powołującego się na 98 dzieł i 36 autorów, spośród których najczęściej cytuje Bazylego z Cezarei i św. Augustyna. Jest on pierwszym autorem heksameronu wykorzystującym dostępne wówczas pisma myślicieli arabskich, a mianowicie: Awicenny *Metafizykę* i *O niebie* oraz Alpetragiusa *O ruchach niebios.* Sięga także po nowe przekłady dzieł Arystotelesa, m. in. po *Fizykę, Metafizykę, O niebie, Meteorologię i Etykę nikomachejską.* Skromnie jednak zaznacza przy sposobności omawiania problematyki dotyczącej firmamentu, że swe rozważania kieruje do czytelnika bardzo młodego *(lector parvulus),* nie zaś do mędrców doskonale z wiedzą obeznanych[17].

Grosseteste preferuje interpretację literalną *Księgi Rodzaju,* dzięki której może podjąć dociekania naukowe i językowe; egzegeza alegoryczna i moralna zajmuje znacznie mniej miejsca w tej bardzo obszernej pracy. Komentując tekst *Pisma,* zazwyczaj przytacza jedynie początki zdań *(lemmata),* a następnie wyjaśnia poszczególne słowa oraz myśli zawarte w rozważanym ustępie.

Biblijne słowa *in principio* mają dla Grosseteste'a znaczenie zasadnicze, wszak bezspornie świadczą o stworzeniu świata na początku czasu. Teza zaś o wieczności świata stała się właśnie w XIII w. ważnym filozoficznym problemem, z chwilą ponownego poznania perypatetyckiej nauki o przyrodzie, komentowanej w przekładanych wówczas na łacinę pismach arabskich. Dlatego też autor *Hexaemeronu* zdecydowanie odrzuca zawarty w *Fizyce* pogląd Arystotelesa o wieczności świata, a przy tym gwałtownie występuje przeciw niektórym współczesnym *(modernos)* myślicielom, którzy - nie znając oryginalnego tekstu greckiego i ignorując komentarze arabskie - bezrozumnie się trudzą, aby ze Stagiryty uczynić katolika. Przypisują mu bowiem owi głupio filozofujący *(vane philosophantes)* myśl o początku czasu i świata, co pozostaje w jawnej sprzeczności zarówno z całą nauką Arystotelesa, jak

[17] Robert Grosseteste: *Hexaemeron,* III, XVI, 1. Ed. R. C. Dales and S. Gieben. London 1982, s. 117. Dalej cytuję to dzieło jako *Hex,* z podaniem kolejno części, rozdziałów i podrozdziałów oraz stron tej edycji.

i z zawartym w ostatniej księdze *Fizyki* dowodzeniem istnienia pierwszego poruszyciela właśnie za pomocą tezy o wieczności ruchu. A przecież wystarczy zwrócić uwagę na tamto nader trafne Mojżeszowe wyrażenie: „Na początku", które to „powala całe zastępy najcięższych i niezliczonych błędów"[1].

Przy określaniu, co należy rozumieć przez stworzone z nicości u początku czasu niebo i ziemię, Grosseteste podaje różnorakie wyjaśnienia. I tak, jego zdaniem, terminy te mogą m. in. oznaczać: naturę duchową i nieukształtowaną naturę cielesną, formę pierwszą i materię pierwszą, niebo empirejskie i ziemię, po której stąpamy i którą zamieszkujemy. Sięgając do terminologii arystotelesowskiej powiada, że materia pierwsza *(hyle)* i forma pierwsza jako dwie zasady - materialna i formalna- zostały z nicości stworzone przez Boga, będącego zasadą sprawczą wszechrzeczy[19]. Stanowczo odrzuca wszelką postać stwarzania pośredniego na podobieństwo *dawcy* form Awicenny, poddając ostrej krytyce akceptowany przez nie wymienionych z imienia wielu filozofów pogląd, iż Bóg stworzył bezpośrednio tylko anioła, a dopiero ten uczynił wszelkie byty cielesne. Nie wątpi bowiem, że wszechmoc Boża wymagała, aby dzieło kreacji świata dokonało się z nicości i bez jakichkolwiek pośredników[20].

Oksfordzki myśliciel nie opowiada się wyraźnie za żadną z dwóch sprzecznych wykładni kosmogonii biblijnej przyjmowanej przez wcześniejszych egzegetów, mianowicie: koncepcją momentalnego stworzenia *(simul)* i koncepcją stwórczego dzieła sześciu dni. Otóż, jego zdaniem, również Augustyn w dziele *De Genesi ad litteram* nie upierał się stanowczo przy ujęciu aktu stwórczego *simul*, lecz rozważał je tylko jako prawdopodobieństwo, w innych zaś pismach przyjmował raczej interpretację heksameronalną. Z kolei Bazyli z Cezarei i Beda Czcigodny preferowali literalną egzegezę biblijnego opisu sześciu dni stworzenia. Wobec tych różniących się stanowisk, jak i niezbyt jasnego sformułowania zawartego w pierwszym kanonie Soboru Laterańskiego IV, że Bóg stworzył jednocześnie *(simul)* na początku czasu wszelkie stworzenia duchowe i cielesne, a następnie *(deinde)* człowieka, mógł też Grosseteste powstrzymać się od przedstawienia własnego poglądu, zgodnie zresztą z wielokrotnie wyrażanym w *Hexaemeronie* stwierdzeniem: „horum autem controversiam non est meum determinare"[21].

Według Roberta, owa stworzona na początku ziemia była *próżna i pusta*, gdyż była jeszcze pozbawiona roślin i zwierząt, choć te biblijne słowa mogą

[18] Hex. I, VIIII, l-2, s. 58-59; I, VIII, 4-7 - przekł. pol. w: M. Boczar *Grosseteste*. Warszawa 1994, s. 177-178.

[19] *Hex.* I, X, 1, s. 65; I, XII, 1, s. 68; I, IX, l-2, s. 63.

[20] Ibidem, II, 1, 1-3, s. 85-86. Por.: J. J. McEvoy: *The Philosophy of Robert Grosseteste.* Oxford 1986, s. 65.

[21] Hex. II, V, 5-6, s. 92; I, XVII, 1, s. 75.

także dowodzić pierwotnej niedoskonałości i nieukształtowania materii cielesnej[22].

Wyjaśnienia dalszych wersów *Księgi Rodzaju* pozostają w zgodzie z tradycją patrystyczną, uzupełnianą niekiedy interesującymi wyjaśnieniami pochodzącymi z nowych źródeł lub z własnych przemyśleń autora *Hexaemeronu.* I tak, stworzonej w pierwszym dniu światłości Grosseteste przypisuje trojaki sens: po pierwsze - oznacza ona znany skądinąd świecący obłok, po drugie - stanowi naturę anielską zwróconą w świetlnym zapatrzeniu ku Bogu, po trzecie - jest ona substancjalną formą aktualizującą bezkształtną materię. Do tego wyjaśnienia oksfordzki myśliciel dołącza własne rozważania dotyczące natury światła, przyjmując, że jest ono najbardziej subtelną substancją cielesną, a zarazem przypadłościową jakością, poprzez którą owa substancja się przejawia i działa. Obszernie rozwodzi się na temat właściwego światłu dynamizmu, na który powołuje się wielokrotnie w heksameronie przy naukowym wyjaśnianiu zjawisk przyrodniczych[24]. A trudny dla egzegetów biblijnych problem realnego istnienia ciemności, które Bóg oddzielił od stworzonego światła, rozwiązuje przyjmując, że zawierało ono jakieś ciemności albo w możności albo w akcie[25].

W drugim dniu dzieła stworzenia uczynił Bóg sklepienie (firmament) pośrodku wód, w celu ich rozdzielenia i nazwał go niebem. Grosseteste nie wątpi, że to niebo nie jest tym samym, co tamto powołane do istnienia *in principio.* Tamto bowiem - stworzone pierwszego dnia - jest zamieszkałym przez aniołów i dusze ludzi błogosławionych niebem empirejskim, zwanym też ognistym *(igneuni)* z racji bijącego odeń duchowego blasku. Autor *Hexaemeronu* opisuje go jako nieruchomą, obejmującą cały wszechświat sferę, zbudowaną wprawdzie z substancji najprostszej i najsubtelniejszej, ale zarazem twardej niczym spiżowy odlew. Słusznie więc utrzymywał Arystoteles w traktacie O *niebie,* że poza nim nie ma już żadnego miejsca ani nawet próżni[26]. Jest zatem oczywiste, że uczynione drugiego dnia niebo, zwane firmamentem, znajduje się poniżej nieba empirejskiego i jest nieboskłonem, na którym postrzegamy teraz ciała świecące. Za zajęcie nudne i nader rozwlekłe uważa Grosseteste opis budowy firmamentu, jako że poglądy filozofów na ten temat są niezwykle rozbieżne. Jedni bowiem przyjmują, iż firmament jest

[22] Ibidem, I. VII, l, s. 56; I, XII, 1, s. 68.

[23] Ibidem, II, VIII, 2, s. 96; II, 4, 1-2, s. 88. Por.: J. A. Weisheipl: *Science in the 13th Century.* W: *The History of University of Oxford.* Oxford 1983, t. 1, s. 445.

[24] *Hex.* II, X, 1-5 = przekł. pol. M. Boczar, *Grosseteste,* op. cit., s. 179-181. Por. K. Hedwig: *Sphaera lucis.* W: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge,* 18. Münster 1980, s. 131.

[25] *Hex.* I, III, 3, s. 52.

[26] Ibidem, III, XVI, 2, s. 117; zob. *Hi* 37, 18; *Hex.* I, XVI, 1-2, s. 72-75. Por. E. Grant, op. cit., s. 336.

zbudowany z czterech elementów, drudzy - że tworzy go tylko jeden spośród nich, np. ogień albo woda, inni zaś jego tworzywo upatrują w kwintesencji. Nie wydaje się też być fałszywa teoria utożsamiająca element powietrza z firmamentem, skoro w *Piśmie* powiada się o ptactwie latającym na niebie (vo*lucres coeli)*. Ma więc rację Jan z Damaszku, który wobec tak odmiennych stanowisk radzi nie dociekać istoty nieba i przyznać się do swojej niewiedzy[27].

Mniej wątpliwości wyraża myśliciel z Oksfordu przy interpretacji wód nadniebnych. Wprawdzie zna obie główne teorie ujmujące naturę tych wód bądź w postaci lekkiej pary bądź też w postaci solidnego lodu, ale sam twierdzi, że wody ponad firmamentem są ciężkie i płynne *(ponderosae et fluidae)*. Rozwiązując trudny problem, jak ciężka woda może się utrzymać wysoko ponad sklepieniem niebieskim, wykazuje on znajomość fizyki arystotelesowskiej. Przyznaje bowiem, że właściwym i naturalnym miejscem tego elementu we wszechświecie jest powierzchnia ziemi. Przyjmując, iż owe wody dążą do zajęcia naturalnego dla cieczy miejsca, stwierdza zarazem, że nie mogą one jednak nigdzie spływać, gdyż górna powierzchnia nieprzepuszczalnego firmamentu jest sferyczna i wszędzie równo oddalona od centrum świata. Tym zaś myślicielom, którzy utrzymują, iż istnienie wód nadniebnych pozostaje w sprzeczności z prawami natury, Grosseteste przypomina, że źródłem i mocą natury jest Słowo Boga i ono wiele może zdziałać wbrew zwyczajnemu biegowi natury, a nawet uczynić ten stan trwałym w jakiejś części wszechświata[28]. Być może już pod wpływem nowej kosmologii stwierdza on, że po zebraniu się dolnych wód w jedno miejsce w celu odsłonięcia suchej powierzchni ziemi, część z nich z konieczności uległa rozrzedzeniu stając się powietrzem i ogniem, aby nie powstało miejsce próżne *(locus vacuus)*[29].

Komentując przekaz biblijny, iż w czwartym dniu dzieła stworzenia Bóg uczynił na firmamencie niebieskim gwiazdy oraz dwa *duże* ciała jaśniejące, tj. Słońce i Księżyc, Grosseteste powołuje się *na Almagest* Ptolemeusza i na zgodne zapatrywania astronomów, według których Księżyc jest ciałem małym, wielokrotnie mniejszym od Ziemi. Z powodu jednak względnie niewielkiego oddalenia Księżyca od Ziemi, jawi się on jako mocno świecąca planeta. Oksfordzki myśliciel jest wszelako świadom, że uznawani przezeń za niekwestionowane autorytety Ojcowie Kościoła (Bazyli, Ambroży i Augustyn), a także Beda Czcigodny, utrzymywali, iż Księżyc jest ciałem wielkim nie tylko z racji intensywności światła, ale i z powodu jego dużej masy. Toteż powstrzymuje się od szczegółowych rozważań i zadowala się jedynie lakonicznym stwierdzeniem, że rozstrzyganie tych filozoficznych kontro-

[27] *Hex.* III, VI, 1-2, s. 106; m, II, l, s. 102-103; zob. np. *Rdz* 1, 3 *i Mt* 6, 26.

[28] *Hex.* III, II, 1 -III, III, 5, s. 102-105.

[29] Ibidem, I, VII, 2, s. 57.

wersji byłoby przedsięwzięciem długotrwałym i pracochłonnym.[30] Nie wątpi jednak, iż największą i najbardziej intensywnie świecącą z gwiazd błądzących jest Słońce. Zajmuje ono środkowe miejsce pośród siedmiu planet, co okazuje się - zdaniem Grosseteste'a - istotne dla zachowania porządku w stworzonym wszechświecie. Gdyby bowiem Słońce znajdowało się bliżej gwiazd stałych, wówczas z powodu niedostatku ziemskiego ciepła uległyby rozkładowi otaczające Ziemię elementy i ich złożenia; jeśliby zaś krążyło po orbicie bliższej Księżycowi, to wtedy właśnie ta zbyt mała odległość okazałaby się równie zgubna dla elementów[31].

W późnym średniowieczu filozofowie żywo dyskutowali problem, czy niebo - zwane firmamentem - jest jedną, ciągłą bytowością, czy też, będąc podzielone, zawiera kilka osobnych sfer. Także i Grosseteste w *Hexaemeronie* zastanawia się nad kwestią jedności czy wielości strukturalnej firmamentu i swoim zwyczajem pozostawia problem otwarty. W duchu kosmologii perypatetyckiej wspomina on bowiem o sferach niebieskich, tj. o sferze gwiazd stałych (firmamencie) i o siedmiu sferach poszczególnych planet. Wykazuje zarazem znajomość traktatu arabskiego astronoma Alpetragiusa pt. *O ruchach niebios,* kiedy to poza sferą gwiazd stałych wymienią - nie znaną Arystotelesowi - dziewiątą sferę bezgwiezdną obdarzoną prostym ruchem dziennym. Trudno wszelako orzec, czy oksfordzki uczony utożsamiał owo przezroczyste *primum mobile* z wodami nad firmamentem, które komentatorzy biblijni zwykli wówczas nazywać niebem krystalicznym lub wodnistym *(crystallinum sive aquaeum)* i uważać za oddzielną sferę. Z drugiej strony jednak stwierdza on, że nazwa firmament odnosi się do całego sklepienia niebieskiego, na którym Bóg w czwartym dniu dzieła stworzenia umieścił gwiazdy *(sidera); sidera* zaś to nie tylko gwiazdy stałe, ale i gwiazdy błądzące, czyli planety. Wydaje. się więc, iż skłania się on ku poglądowi, że istnieje tylko jedno i z natury to samo niebo cielesne (firmament), rozciągnięte w obszarze od najniższego błądzącego Księżyca aż po gwiazdy stałe, nad którymi zostały zebrane wyższe wody. I tak to akceptując pogląd astronomów, że firmament to przestrzeń, w której znajdują się wszelkie ciała niebieskie (być może nawet nie przymocowane do sfer za wyjątkiem gwiazd stałych), Grosseteste wiele uwagi poświęca zagadnieniu ruchu niebios. Już na wstępie swych rozważań stwierdza, że ponieważ zna niemało sprzecznych poglądów na temat - głoszonych zarówno przez astronomów, jak i filozofów przyrody - to nie zamierza za żadnym z nich się opowiadać, ani żadnego odrzucać. Pragnie jedynie wyrazić powątpiewanie co do pewności, poznanej dzięki *lekturze Almagestu,* teorii Ptolemeusza, która zakładała obrót

[30] Ibidem, V, XV, l-2, s. 175.

[31] Ibidem, V, XXI, 2, s. 180.

ruchem dziennym sfery gwiazd wraz ze sferami planetarnymi, oraz tzw. ruchy wsteczne planet po epicyklach. Uważa bowiem za możliwe do przyjęcia i takie wyjaśnienie ruchu w sferze nadksiężycowej, które - wbrew arystotelizmowi - sprowadza się zasadniczo do rozerwania ścisłej zależności między obrotem sfer a mchem planet. Nie sposób przecież wykluczyć, iż w przypadku nieruchomego firmamentu planety mogą swobodnie krążyć po założonych przez Ptolemeusza kołach i epicyklach, gdyż nawet jeśli nie są przymocowane do żadnych orbit, to może je poruszać jakaś siła umysłowa lub fizyczna. Tym bardziej, że niczego pewnego nie sposób twierdzić ani na temat tworzywa sfer (Grosseteste odrzuca jednak arystotelesowską kwintesencję), ani ich ilości czy oddziaływania, skoro w galaktyce może istnieć wiele gwiazd błądzących, nierozróżnialnych wzrokiem, choć przecież nie pozbawionych skutecznego wpływu na świat niższy[32].

Myśliciel z Oksfordu zastanawia się też nad możliwością oddziaływania gwiazd na wolną wolę i na usposobienie oraz na działania ludzi. Zdecydowanie neguje jakikolwiek wpływ stworzeń cielesnych na podlegającą jedynie Bogu wolną wolę rozumnego umysłu. Astrolodzy zaś, którzy podporządkowują duszę ludzką bytom materialnym, ogołacają ją z jej Bożego obrazu, a ty m samym narażają na szwank godność człowieka. Wprawdzie Grosseteste uznaje oddziaływanie gwiazd na ciało ludzkie, złączone z duszą w jedności osobowej *(unitas personae)*[33], ale zarazem nie wątpi, że dusza dobrze usposobiona jest w stanie na tyle osłabić wpływ promieniowania niebieskiego, aby dać przewagę własnemu światłu, którym opromieniowuje cały byt ludzki. Emanowane ze sfer niebieskich światło oddziaływuje jednak przemożną mocą na całą ziemską przyrodę ożywioną i nieożywioną. Toteż w aktywności tego światła autor *Hexaemeronu* znajduje wyjaśnienie wielu zjawisk przyrodniczych, jak wzrost roślin, przypływ i odpływ morza, powstawanie chmur, opady deszczu i śniegu, czy upały i mrozy. Natomiast astrologiczne dociekania porządku przyszłych zdarzeń uważa on za bezowocne i próżne, gdyż astrolog nie jest w stanie dostarczyć ścisłych danych o położeniu gwiazd, ani też dokładnie określić związku przyczynowego - co jest nieodzowne dla racjonalnego przewidywania skutków naturalnych[35].

Dzieło oksfordzkiego uczonego zawiera filozoficzną, teologiczną i naukową wiedzę przejętą z patrystycznej i wczesnośredniowiecznej tradycji

[32] Ibidem, III, VII, l - III, VIII, 3 - (pol.) w: M. Boczar *Grosseteste*, op. cit., s. 181-184, III, VI, l, s. 106; III, III, l, s. 103; III, XVI, 3-5, s. 117-119. Zob. R. S. Avi-Yonah: *Ptolemy vs Al-Bitruji; a Study of Scientific Decision - Making in the Middle Ages.* "Archives internationales d'histoire des sciences" 35/1985, s. 129-131.

[33] *Hex.* X, II, 3, s. 291. Por. J. J. McEvoy, op. cit, s. 270.

[34] Hex. V, X, 1-6 = (pol.) w: M. Boczar: *Grosseteste*, op. cit., s. 185-187.

[35] Ibid. V, IX, 1-2, s. 165-166. Por. R. C. Dales: *Robert Grosseteste's Views on Astrology.* "Mediaeval Studies" 29/1967, s. 357-363.

heksameronalnej, którą zestawia on z nowymi teoriami kosmologicznymi. Arystotelesowskie koncepcje fizyczne oraz własne przemyślenia formułuje na ogół z wahaniem i ewentualną preferencję tych koncepcji nad tradycyjnym ujęciem wątku heksameronalnego pozostawia namysłowi czytelnika, gdyż pragnie „pobudzić go do badań głębszych i lepszych oraz do jaśniejszego wyłożenia tego, co on sam odkrył”[3]. Sam zresztą własne oryginalne poglądy kosmologiczne przedstawia w traktacie *O świetle.* Grosseteste'owy *Hexaemeron* wywarł znaczny wpływ na późniejszych myślicieli, głównie angielskich. I tak, Ryszard Fishacre oraz Ryszard Rufus (Ryszard z Kornwalii) wykorzystali wiele fragmentów tego dzieła przy omawianiu kwestii heksameronalnych w komentarzach do *Sentencji* Piotra Lombarda. Wątki naukowe zaś recypowali m. in.: Henryk z Harclay, Duns Szkot i Jan Wiklef[37].

Heksameron mistrza Roberta można uznać za ostatni komentarz do dzieła sześciu dni, wieńczący bogatą tradycję heksameronu wczesnośredniowiecznego. Wprawdzie i w późniejszych latach pojawiały się prace ze słowem *hexaemeron* w tytule lub z jego odpowiednikiem, ale ich forma, treść i przeznaczenie znacząco różniły się od powstałych wcześniej komentarzy do pierwszego rozdziału *Księgi Rodzaju.*

Należy jednak podkreślić, że już w dziele Grosseteste'a wyraźnie zaznacza się typowa dla dojrzałego średniowiecza tendencja do odchodzenia od prostych wyjaśnień tekstu biblijnego ku prezentacji aktualnej wiedzy o akcie kreacji i o stworzonym świecie. W tym sensie również i jego heksameron - obszerny, wszechstronnie erudycyjny, przepełniony cytatami z pism autorytetów - nabrał pewnych cech encyklopedycznych.

Pisane przez trzynastowiecznych myślicieli komentarze biblijne na ogół rozrastały się do dużych rozmiarów, gdyż obejmowały szeroki zakres tematyki teologiczno-filozoficznej i tym samym istotnie pełniły rolę dzieł encyklopedycznych. Mistrzowie uniwersyteccy, powodowani bardziej ciekawością spekulatywnie nastawionych umysłów niż potrzebą literalnej egzegezy, dyskutowali bowiem wiele kwestii szczegółowych oderwanych jednak od doktrynalnej podstawy, jaką winien stanowić tekst *Pisma.* W połowie stulecia poczęli na wydziale teologicznym uniwersytetu paryskiego wykładać poza *Biblią* również *Sentencje* Piotra Lombarda, pisane onegdaj przez autora właśnie jako kompendium wiedzy filozoficzno-teologicznej. Teologia rozumiana jako *sacra Doctrina* zaczęła zdobywać przewagę nad teologią ujmowaną jako *sacra Scriptura* z chwilą, gdy w latach dwudziestych Aleksander z Hales uznał owe *Sentencje* za podstawowy tekst teologiczny i zaczął je re-

[36] *Hex.* IX, II, 6, s. 268.

[37] Zob.: R. C. Dales: *The Influence of Grosseteste's Hexaemeron on the Sentence Commentaries of Richard Fishacre, O. P. and Richard Rufus of Cornwall, O. F. M.* "Viator" 2/1971, s. 271-300.

gularnie objaśniać na uniwersytecie paryskim. Kiedy zaś statuty uniwersyteckie wprowadziły pracę Lombarda jako tekst obowiązkowy, a komentowanie jej zostało uznane za jeden z wymogów osiągnięcia stopnia naukowego magistra teologii, wówczas właściwie studium *Biblii* zeszło na drugi plan.

Przeciw takiemu deprecjonowaniu *Pisma* zdecydowanie wystąpił w 1272 roku Roger Bacon, który pośród siedmiu grzechów głównych prowadzących teologię do upadku, wymienił na czwartym miejscu właśnie stawianie tekstu *Sentencji* ponad tekstem biblijnym[38]. Również Robert Grosseteste w liście do mistrzów oksfordzkich pisanym jeszcze przed 1240 rokiem zalecał, aby w swych wykładach wyjaśniali przede wszystkim księgi *Starego* i *Nowego Testamentu*[39]. Mimo tych i innych zastrzeżeń, zgłaszanych głównie ze strony tradycyjnych myślicieli, *Sentencje* Piotra Lombarda cieszyły się niezwyk- łym uznaniem w kręgach ówczesnych scholarów. Pewien wpływ na upowszechnienie tego dzieła miało zapewne odwołanie się uczestników Soboru Laterańskiego IV do przedstawionych w *Sentencjach* poglądów trynitar- nych: *„Credimus et confitemur cum Petro”*[40], ale głównym powodem jego popularności było zapotrzebowanie ze strony środowisk uniwersyteckich na tego typu podręcznik. I tak to przez prawie czterysta lat praca mistrza Piotra była powszechnie komentowana na uniwersytetach europejskich; po dzień dzisiejszy w bibliotekach zachowało się ok. 1 500 takich komentarzy w ca- łości lub w części[41].

Mistrzowie, którzy pisali swe komentarze, podejmowali również problematykę stworzenia świata i jego materialnej struktury. Jednakże w drugiej połowie XIII w. zasadniczo odeszli od starożytnej i wczesnośredniowiecznej egzegezy *Księgi Rodzaju*, porzucając tradycyjną postać heksameronu na rzecz nowej - w pewnej mierze stosowanej już przez Lombarda - bardziej systematycznej formy wykładu w postaci merytorycznie wyodrębnionych kwestii. Kiedy jednak mistrz Piotr tworzył swoje dzieło, wówczas w filozofii łacińskiego Zachodu dominował chrześcijański neoplatonizm. Trzynastowieczni myśliciele zaś, zafascynowani poznawanymi przekładami pism Arystotelesa, starali się w komentarzach do *Sentencji* dokonać nowej syntezy

[38] Por.: M. Frankowska: *„Scientia” w ujęciu Rogera Bacona.* Wrocław-Warszawa-Kraków 1969, s. 119.

[39] *Epistoła 123.* W: *Roberti Grosseteste, Episcopi quondam Lincolniensis Epislolae.* Ed. H. R. Luard. London 1861, s. 343-347.

[40] Por.: S. Wielgus, op. cit., s. 323.

[41] Niepełny spis komentarzy w wydanym przez F. Stegmüllera *Repertorium commentatorium in Sententias Petri Lombardi* (Wüzburg 1947) obejmuje 1 407 pozycji, ale liczba znanych dziś komentarzy jest znacznie większa dzięki nadal publikowanym uzupełnieniom do owego repertorium; w tej dziedzinie zasłużyli się zwłaszcza mediewiści polscy.

kosmologicznej, która godziłaby perypatetyzm z biblijnym opisem stworzenia. I właśnie dlatego nawiązywali *explicite lub implicite* do *Hexaemeronu* Roberta Grosseteste'a, w którym - jeszcze w tradycyjnej, wczesnośredniowiecznej formie wykładu - zawarł on już wiele nowych wątków kosmologicznych.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

O DYDAKTYCE FILOZOFII
I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

ARKADIUSZ CHRUDZIMSKI
Uniwersytet we Freiburgu, Szwajcaria

RODZAJE FUNDAMENTALIZMU EPISTEMOLOGICZNEGO

1. Ogólna idea epistemicznego fundamentu. Różne teorie poznania najłatwiej klasyfikować ze względu na odpowiedź, jakie dają na pytanie: co odróżnia wiedzę od prawdziwego przekonania? [1]. Zgodnie z klasyczną definicją wiedzy ma to być *uzasadnienie.* Prawdziwe przekonanie, aby mogło być nazwane wiedzą, nie może powstać przypadkowo, lecz musi być powzięte w sposób *rozumny,* czyli właśnie „uzasadniony". Jeśli wychodzimy od tej klasycznej definicji[2] i założymy, że problematykę tego, czym jest przekonanie i prawda, powinna rozwiązać ogólna teoria racjonalności, wtedy dla epistemologa pozostaje problem uzasadnienia.

Fundamentalista rozwiązuje ten problem proponując teorię, wg której przekonanie jest uzasadnione, jeśli stoi w określonej sytuacji do pewnego wyróżnionego zbioru elementów. Ten zbiór możemy nazwać fundamentem wiedzy. Fundamentalizm epistemologiczny, najogólniej rzecz ujmując, jest więc teorią głoszącą, że każda wiedza posiada *fundament.* To, co dokładnie tworzyć będzie ten fundament, na razie musi pozostać nieokreślone, jako że różne wersje fundamentalizmu proponują na ten temat różne teorie. Istotne

[1] To, że aby coś było wiedzą, musi być co *najmniej* prawdziwym przekonaniem, jest przyjmowane dość powszechnie. Czasami zwraca się jednak uwagę, iż często występują pewne stany nie zawierające w sposób wyraźny przekonania o czymkolwiek, a jednak klasyfikowane potocznie jako przypadki wiedzy. Jako przykłady podaje się np. to, że ktoś, zapytany o pewną datę historyczną, nie pamięta jej, jak sądzi, ale „strzela" i... trafia. Zapytany o nią po jakimś czasie znowu sądzi, iż nie pamięta, ale znowu „strzela", i znowu trafia. W takich przypadkach można mówić, iż osoba ta *de facto* zna tę datę (wie, kiedy to było), mimo iż nie towarzyszy temu żadne przekonanie.

[2] Definicja ta, sformułowana już przez Platona, przeżywa obecnie poważne trudności związane z tzw. „problemem Gettiera", który przedstawił następujący kontrargument dla definicji wiedzy jako prawdziwego, uzasadnionego przekonania:
(1) Załóżmy, że podmiot *S* ma dobre indukcyjne uzasadnienie dla przekonania, że *p;* dalej (2) podmiot ten posiada przekonanie o formie alternatywy, że *p* lub *q* (dla którego tym samym również posiada uzasadnienie na mocy uzasadnienia posiadanego dla *p).* Co do *q* podmiot *S* nie posiada żadnego uzasadnienia ani za, ani przeciw. Wreszcie (3) splot wysoce nieprawdopodobnych, lecz logicznie możliwych okoliczności sprawia, że *p* jest fałszywe, natomiast *q* (przypadkowo) prawdziwe. A zatem ostatecznie *S* posiada prawdziwe, uzasadnione przekonanie, że *p* lub *q.* Jest ono uzasadnione, bo uzasadnione jest (fałszywe) *p,* zaś prawdziwe, bo prawdziwe jest (nieuzasadnione) *q.* Klasyczna definicja wiedzy byłaby więc tu spełniona, jednak ktokolwiek chciałby twierdzić, że w tych okolicznościach *S* wie, że *p* lub *q,* naraziłby się na zarzut, że używa słowa „wiedza" w dość dziwaczny sposób (Por.: E. Gettier: *Is Justified True Belief Knowledge?* "Analysys" 23/1963). Od czasów Gettiera powstało wiele tego rodzaju kontrprzykładów i wiele prób ich uniknięcia. W wyniku tej dyskusji jasne stało się, że klasyczna definicja jest co najmniej niewystarczająca, wymaga uzupełnienia przez jakiś „czwarty warunek".

dla tej idei jest jednak założenie, iż w stosunku do fundamentu, czymkolwiek by on był, pytanie o uzasadnienie już się nie pojawia. Łańcuch uzasadnienia osiąga tu swój naturalny kres. Idea fundamentu w najogólniejszym sformułowaniu wygląda zatem następująco:

(F) Jeżeli dla osoby *S* to, że *p,* jest uzasadnione, to:

(i) istnieje pewne *F* (fundament);

(ii) *F* stoi do p w określonej relacji *R* (w relacji „uzasadniania") oraz

(iii) *F* nie potrzebuje już żadnego uzasadnienia[3].

Jednak szczegóły tego typu koncepcji mogą być bardzo różne. Przede wszystkim fundamentaliści różnią się co do tego, czym ostatecznie jest postulowany *fundament (F),* oraz na czym polega *relacja (R)* zachodząca pomiędzy wiedzą a jej fundamentem. Z tego powodu mówienie po prostu o fundamentalizmie epistemologicznym może być jedynie ogólnikowe, w najgorszym zaś razie - mylące. Spróbujmy przedstawić kilka wersji tej doktryny. Wersje te, jak zobaczymy, różnią się od siebie znacznie, mimo, iż każda przyjmuje pewną odmianę podstawowej fundamentalistycznej tezy (F).

Fundamentalizm w takim sformułowaniu jest, przynjamniej od czasów Kartezjusza, dominującą doktryną epistemologiczną. Dopiero od stosunkowo niedawna zaczyna on być stopniowo wypierany przez różne wersje koherencjonizmu oraz teorii eksternalistycznych.

Koherencjoniści twierdzą, że uzasadnienie czegokolwiek jest wyłącznie funkcją relacji, w jakiej to coś stoi do szerszego zbioru elementów, które z reguły traktuje się jako bliskie odpowiedniki tego, co zwykle nazywamy przekonaniami. Żaden jednak z tych elementów nie jest uzasadniony w inny sposób, jak tylko poprzez tę relację *koherencji.* Teorie eksternalistyczne proponują natomiast dość radykalne przeformułowanie pojęć uzasadnienia, dzięki któremu byłoby ono uzależnione od pewnych obiektywnych (zwykle przyczynowych) relacji pomiędzy podmiotem a światem zewnętrznym[5].

2. Fundamentalistyczna „teoria przekładu". Jedną z klasycznych koncepcji fundamentalistycznych jest teoria C. I. Lewisa. Twierdzi on, że wszelkie nasze empiryczne przekonania, dotyczące przedmiotów świata zewnętrz-

[3] Należałoby tu jeszcze dodać odniesienie do określonego czasu, jako że to, co wiemy, zmienia się w czasie. We wszystkich warunkach należałoby zatem dodać ograniczenie w rodzaju „w czasie *t"*. Jednak dla prostoty zapisu będziemy w niniejszym artykule ograniczenie to pomijać.

[4] Klasyczne sformułowania koherencyjnej teorii poznania można znaleźć w: L. Banjour: *The Structure of Empirical Knowledge.* Cambridge 1985, oraz K. Lehrer: *Theory of Knowledge.* London 1990.

[5] Por. np.: Al I. Goldman: *A Causal Theory of Knowing.* 'The Journal of Philosophy" 64/1967; F. I. Dretske: Conclusive Reason. "Australian Journal of Philosophy" 49/1971, s. 1-22; R. Nozick: *Conditions of Knowledge.* W: tegoż: *Philosophical Explanations.* Oxford 1981, s. 172-178. Autorzy ci proponują różne wersje teorii widzącej konieczny warunek wiedzy w związkach przyczynowych zachodzących między tym, co jest treścią wiedzy a tym, co stanowi jej uzasadnienie.

nego, zależne są w swym uzasadnieniu od przekonań dotyczących wyłącznie naszych prywatnych *danych zmysłowych.* Jeśli posiadam uzasadnienie dla przekonania, iż przede mną znajdują się drzwi wejściowe, to tylko po to, iż posiadam jeszcze inne przekonanie, mianowicie o tym, że posiadam odpowiednią wizualną prezentację. To drugie przekonanie nie wymaga już jednak niczego dla swego uzasadnienia, jest ono uzasadnione „w sobie" dzieje się tak dlatego, że takie przekonanie może być raz na zawsze i w sposób nieomylny zweryfikowane. Co do tego, czy i jakie dane zmysłowe posiadamy, nie możemy się, zdaniem Lewisa, mylić.

Tezę o nieomylności przekonań dotyczących naszych prywatnych danych zmysłowych można spotkać w tradycji fundamentalistycznej dość często. Omawiana teoria zawiera jednak pewną dodatkową, znacznie bardziej kontrowersyjną tezę. Lewis twierdzi mianowicie, iż stosunek pomiędzy tymi dwoma klasami przekonań jest stosunkiem *przekładu.* Zdania dotyczące przedmiotów świata zewnętrznego mają być zasadniczo *przekładalne* na zdania dotyczące naszych prywatnych danych zmysłowych.

W związku z tym zdanie „Przede mną znajdują się drzwi", jest, w przekonaniu Lewisa, przekładalne na szereg nierzeczywistych okresów warunkowych typu: „jeśli patrzyłbym wprost przed siebie, posiadałbym takie a takie przedstawienie wizualne"; „jeśli zwróciłbym głowę w prawo, wówczas przedstawienie wizualne przemieściłoby się w lewą stronę w moim polu wizualnym" itd. Również elementy mówiące o „patrzeniu przed siebie" łub „odwracaniu głowy" są z kolei przekładalne na odpowiednie zdania o wrażeniach kinestetycznych. ostatecznie więc, zdaniem Lewisa, otrzymujemy przekład wrażeniowy wyłącznie w *języku danych zmysłowych.*

Ważną cechą tej koncepcji jest to, że szeregi nierzeczywistych okresów warunkowych, stanowiących przekład, będą *nieskończone.* Stąd niemożliwa jest pełna weryfikacja żadnego zdania dotyczącego przedmiotów świata zewnętrznego. Jednak każde takie zdanie jest w zasadzie (potencjalnie) *weryfikowalne,* bowiem w swym znaczeniu nie zawiera niczego, co jako takie nie mogłoby być absolutnie zweryfikowane. Jedyne bowiem „składniki znaczenia" to właśnie owe okresy warunkowe, których oba człony wyrażone są w języku danych zmysłowych. Oczywiście okresów tych jest nieskończenie wiele i dlatego proces weryfikacji nie mógłby zostać zakończony, ale to oznacza, że jedynym problemem jest coś w rodzaju czasowo uwarunkowanej „skończoności umysłu", a nie jakaś zasadnicza „nadwyżka znaczenia", zawarta w zdaniach o świecie zewnętrznym[6].

A zatem w koncepcji Lewisa fundamentem wiedzy empirycznej będą przekonania dotyczące prywatnych danych zmysłowych, zaś relacje uzasad-

[6] Por.: C. I. Lewis: *An Analysys of Knowledgc and Valuation.* Illinois 1946, s. 179-181.

niającą stanowić będzie relacja przekładu. Podstawowa idea fundamentu przyjmuje tu zatem następującą formę:

(F.1) Jeżeli dla osoby *S* to, że *p*, jest uzasadnione, to:

(i) istnieje takie *F*, że F jest przekonaniem dotyczącym danych zmysłowych posiadanych przez osobę 5;

(iii) *F* stoi do *p* w określonej relacji „uzasadniającej" *R*, która jest relacją przekładalności zdań wyrażających treść *p* na nieskończoną liczbę okresów warunkowych dotyczących danych zmysłowych, które osoba *S* mogłaby posiadać, przy czym treść przekonania *F* figuruje w treści przynajmniej jednego takiego okresu; oraz

(iii) *F* nie potrzebuje samo żadnego uzasadnienia.

Każdemu, kto choć trochę zna tradycję fenomenologiczną, taka teoria nasuwa nieodparte skojarzenia z wersją idealizmu zaproponowaną przez Husserla w *Ideach.* Husserl formułuje tam w pewnym miejscu koncepcję *rzeczy* jako *kantowskiej idei.* Jak pamiętamy, idea Kanta to pojęcie, którego treści z powodów zasadniczych nie może wyczerpać żadna naoczność. W Husserlowskim zastosowaniu przyjmuje to postać twierdzenia, iż pojęcie rzeczy, to pojęcie nieskończonego potwierdzania się szeregów noematów (czyli czegoś, co z grubsza odpowiada danym zmysłowym filozofii anglosaskiej, przynajmniej jeżeli chodzi o rodzaj uprzywilejowanego dostępu, jaki wobec tych tworów posiadamy[7]. Jak widać, i u Husserla mamy zasadniczo do czynienia z ideą przekładu (w pojęciu rzeczy fizycznej nie zawiera się *nic więcej* niż w pojęciu bytów dostępnych w sposób uprzywilejowany naszej świadomości), i również tu przekład jest przekładem nieskończonym. Na tym właśnie Husserl opiera swe odróżnienie *absolutnego* sposobu dania czystej świadomości i *nieabsolutnego,* częściowego sposobu dania świata zewnętrznego. Świadomość dana jest w sposób nieomylny dlatego, iż „nie posiada tylnej strony". Dlatego właśnie przekonania jej dotyczące mogą zostać raz na zawsze zweryfikowane. Rzeczy świata zewnętrznego natomiast posiadają ją i właśnie dlatego zawsze istnieje możliwość dodania następnego okresu warunkowego do przekładu. Każdy taki dodatkowy okres warunkowy może się jednak nie potwierdzić. Decyduje to o tym, że w przypadku przekonań dotyczących świata zewnętrznego możliwy jest błąd.

Inną słynną teorią przekładu jest wczesna koncepcja Camapa[8]. Zainspirowany wynikami *Principia Mathematica,* próbował on rozwinąć tę ideę i stworzyć *system konstytutywny,* pozwalający skonstruować wszelkie pojęcia, które mogłyby być zastosowane w naukowym opisie świata, z pewnych pojęć pierwotnych, przy użyciu aparatury ówczesnej logiki matematycznej. Osta-

[7] Por.: E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii.* Warszawa 1967, s. 496.

[8] R. Carnap: *Der logische Aufbau der Welt.* Berlin 1928.

tecznie jedynym pierwotnym pojęciem Camapa miało być pojęcie *przypomnienia podobieństwa (Ähnlichkeitserinnerung).* Podobieństwo to dotyczyć ma pewnych danych zmysłowych, rozumianych jako „przekroje czasowe" całości strumienia świadomości.

Fundamentalistycznym teoriom przekładu przypisuje się obecnie raczej jedynie historyczne znaczenie. Dość powszechnie przyjmuje się, iż zdania odnoszące się do pozamentalnej rzeczywistości, posiadają znaczenie i wartość logiczną, niezależnie od ich *metody weryfikacji.* Jednak do powszechności tego przekonania doprowadziła m. in. krytyka teorii przekładu[9]. Jednym z krytyków tej teorii jest Roderick Chisholm.

3. Fundamentalizm „epistemologicznego wynikania". Chisholm, będąc krytykiem teorii przekładu, pozostaje fundamentalistą odwołującym się do przekonań dotyczących prywatnych danych zmysłowych. Zdania dotyczące danych zmysłowych pozostają zatem fundamentem wiedzy, jednak relacja pomiędzy tymi zdaniami a zdaniami o przedmiotach świata zewnętrznego interpretowana jest inaczej. Lewis'owska teza przekładalności jest, zdaniem Chisholma, nie do utrzymania.

Chisholm argumantuje tak: W stosunku do każdego sądu dotyczącego danych zmysłowych możnaby zformułować taką hipotezę, która unieważnia poparcie, jakie sąd taki *prima facie* dostarcza odpowiedniemu sądowi o przedmiotach świata zewnętrznego. W normalnych okolicznościach zdanie (1) „Posiadam czerwoną prezentację" stanowiłoby uzasadnienie dla zdania (2) „Przede mną znajduje się coś czerwonego", ale jeśli tylko dodamy przesłankę (3) „W pomieszczeniu jest czerwone światło", (1) przestaje być uzasadnieniem dla (2). Oczywiście Lewis twierdziłby, że i zdania typu (3) byłyby z kolei przekładalne na zdania mówiące wyłącznie o danych zmysłowych. Chisholm argumentuje jednak, że również dla przekładu zdania (3) (i dla każdego następnego) możnaby sformułować odpowiednie hipotezy dotyczące rzeczywistości pozamentalnej, które unieważniłyby go jako przykład[10].

[9] Pierwszorzędne znaczenie dla ugruntowania tego przekonania ma niewątpliwie ścisłe formalnie sformułowanie klasycznej definicji prawdy autorstwa A. Tarskiego (*Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych.* Warszawa 1933). Dalej, zdecydowanym przeciwnikiem wiązania kwestii znaczenia i posiadania wartości logicznej z zagadnieniami spełnialności był K. Popper (*nota bene* właśnie pod wpływem idei Tarskiego, por.: K. R. Popper: *Wiedza obiektywna.* Warszawa 1992). Popper, którego wpływ na współczesną teorię nauki i epistemologię trudno przecenić, jedynie *naukowość* zdań wiąże z ich falsyfikowalnością. Sensowność zdań oraz ich wartość logiczna nie zależą natomiast od ich falsyfikowalności.

Z drugiej strony podkreślić jednak należy, iż idee uzależnienia znaczenia zdania od kwestii jego rozstrzygalności również dziś nie są martwe. Klasycznym przykładem jest tzw. *antyrealizm,* proponowany przez M. Dummeta (Por. tegoż: *Realizm.* "Principia", t. VI/1992, s. 5-31).

[10] Por.: R. M. Chisholm: *The Problem of Empiricism.* W: R. J. Swartz (ed.): *Perceiving, Sensing and Knowledge.* New York 1965, s. 347-354.

Konkluzją tej argumentacji jest teza, iż znaczenie zdań o rzeczywistości świata zewnętrznego nie jest w żaden sposób redukowalne do znaczenia zdań o możliwym doświadczeniu. Jeśli mówię, że w pokoju jest nosorożec, to mówię „coś więcej" niż to, że następstwa moich danych zmysłowych mają wyglądać tak a tak. Jeśli jednak tak jest w istocie, to naturę uzasadnienia, jakiego zdania o danych zmysłowych dostarczają zdaniom o rzeczywistości pozamaterialnej, wyjaśnić należy w inny sposób.

Rozwiązaniem Chisholma jest jego teoria *epistemicznego wynikania.* Twierdzi on, że istnieją odpowiednie reguły uzasadniania, wykraczające zarówno poza logikę dedukcji, jak i poza logikę indukcji, które zapewniają powiązanie pomiędzy zdaniami o danych zmysłowych a odpowiednimi twierdzeniami dotyczącymi przedmiotów świata zewnętrznego. Reguły takie pozwalałyby nam „wywnioskować" zdanie „Przede mną znajduje się czerwony przedmiot" ze zdania „Mam czerwoną prezentację". Nie trzeba dodawać, że wnioskowania takie będą zawsze zawodne.

Głównym zadaniem teorii poznania tak, jak ją widzi Chisholm, jest właśnie sformułowanie odpowiedniego zestawu reguł, które pozwoliłyby „wyprowadzić" całą naszą wiedzę ze zdań o danych zmysłowych[11]. Koncepcję tę można by więc przedstawić następująco:

(F. 2) Jeżeli dla osoby *S* to, że *p,* jest uzasadnione, to:

(i) istnieje takie *F,* że *F* jest przekonaniem dotyczącym danych zmysłowych posiadanych przez osobę *S;*

(ii) *F* stoi do *p* w określonej relacji „uzasadniającej" *R,* która jest relacją epistemicznego wynikania zdania wyrażającego treść przekonania *p* ze zdania wyrażającego treść przekonania *F,* oraz

(iii) *F* nie potrzebuje samo żadnego uzasadnienia.

Problemem, który pojawia się w sposób nieunikniony we wszelkich rodzajach fundamentalizmu odwołującego się w uzasadnieniu do danych zmysłowych lub mentalnych przedstawień i mówiącego o *regułach inferencji, jest* uniknięcie tzw. „błędu danych zmysłowych" *(sense-datum fallacy).* Błąd taki ma miejsce wtedy, gdy aparatura wprowadzona w celu wyjaśnienia procesu uzasadnienia zmusza nas ostatecznie do wniosku, iż tak naprawdę „widzimy jedynie nasze dane zmysłowe", zaś o przedmiotach świata zewnętrznego „wnioskujemy jedynie na ich podstawie"[12]. Dalszym bezpośrednim wnios-

[11] W kolejnych wydaniach swej *Theory of Knowledge* (New Jersey 1966, 1977, 1989), Chisholm formułuje różne zestawy takich reguł. Teoria poznania budowana jest tu w dwóch krokach. W pierwszym konstruowana jest *hierarchia wartości epistemicznych* (przekonanie może być: pewne, oczywiste, ponad rozsądną wątpliwość itd.), w drugim formułowane są odpowiednie *materialne reguły epistemiczne* przyporządkowujące odpowiednim przekonaniom odpowiednie wartości. Reguły takie mają ogólną postać: „przekonanie posiadające cechę *F* posiada tym samym wartość epistemiczną *W"*.

[12] Por.: R. M. Chisholm: *Perceiving.* Ithaca, New York 1957, s. 151-155.

kiem z takiego rozumowania jest bowiem to, iż psy i stoły są niewidzialne, teza, którą chyba mało kto chciałby zaakceptować.

Chisholm twierdzi, iż błędu takiego łatwo jest uniknąć, o ile tylko zdamy sobie dokładnie sprawę z tego, o czym mówiliśmy. Jeśli ktoś powiada, że (a) „ma zieloną prezentację", to jest to jedynie inny sposób powiedzenia, że (b) „wydaje mu się, że widzi coś zielonego". Sformułowanie (a) jest mylące w tym, że sugeruje istnienie jakiegoś przedmiotu pośredniczącego („danej zmysłowej" czy „prezentacji"), który jako taki może być widziany (i o którym ewentualnie chce się twierdzić, że tylko on może być „autentycznie" widziany). Jednak gdy tylko zdamy sobie sprawę, że jest to jedynie inny sposób wyrażenia (b), złudzenie to znika. Jasne staje się, że chodzi tu po prostu o pewne *cechy podmiotu.* To podmiot jest taki, że wydaje mu się, iż widzi coś zielonego. Dlatego Chisholm proponuje zmianę przymiotnikowej terminologii danych zmysłowych na przysłówkową terminologię sposobów jawienia się *(ways of appearing).* Ilekroć mielibyśmy ochotę powiedzieć: „posiadam zieloną prezentację", powinniśmy zamiast tego mówić: „odczuwam (jawi mi się) zielono" *(I sense greenly; I am appeared greenly to).* Z tego powodu teorię Chisholma powszechnie nazywa się *przysłówkową teorią danych zmysłowych*[13].

Dość złożoną kwestią dotyczącą fundamentalizmu odwołującego się do samouzasadniających się przekonań jest sprawa dokładniejszego określenia epistemicznego statusu tychże przekonań. Powiedzenie, że przekonania takie nie potrzebują niczego więcej dla swego uzasadnienia, nie mówi jeszcze wszystkiego. Sprawą otwartą pozostaje np. to, czy przekonania takie mogą mimo to być fałszywe[14]. Fundamentalizm ciąży wprawdzie ku przyjęciu tezy o nieomylności przekonań fundamentalnych. Wyjaśniałoby to w sposób naturalny, dlaczego przekonania te nie potrzebują żadnego dalszego uzasadnienia. Taka teza nie jest jednak w żadnym razie konieczna[15]. Stanowisko Chisholma jest w tej kwestii dość chwiejne. W swych wcześniejszych książkach głosi on *explicite* tezę nieomylności, jednak w ostatnim wydaniu *Theory of Knowledge* nie wprowadza już takich wymagań.

4. Fundamentalizm „niedoksastyczny". Epistemologiczne teorie uzasadnienia można różnorodnie klasyfikować. Jednym z ważnych wyróżnień

[13] Teoria ta została przez Chisholma sformułowana w *Perceiving.*

[14] Dokładniej sprawą różnych pojęć uprzywilejowanego dostępu zajmuje się W. Alston. Por. tegoż: *Varieties of Privileged Access.* W: R. M. Chisholm/R. J. Swartz (eds): *Empirical Knowledge.* New Jersey 1973, s. 376-410.

[15] W związku z tym odróżnia się fundamentalizmy różnych „mocy". Fundamentalizm „mocny" głosi nieomylność w stosunku do przekonań fundamentalnych. Fundamentalizm „umiarkowany" przyznaje im tylko taką epistemiczną pozycję, która wystarcza dla przypisania im statusu *wiedzy.* Wreszcie fundamentalizm „słaby" rezygnuje nawet z tego ostatniego wymagania (por.: L. Bonjour: *The Structure of Empirical Knowledge,* op. cit., s. 26-28).

jest podział na teorie *doksastyczne* i *niedoksastyczne*[16]. Teorie doksastyczne przyjmują założenie, że jedynymi stanami umysłu, które mogą funkcjonować jako uzasadnienie dla przekonań, są *inne przekonania.* W powiązaniu z tezą fundamentalizmu oznacza to konieczność przyjęcia istnienia przekonań, które nie potrzebują żadnych innych stanów dla swego uzasadnienia.

Obie omówione poprzednio wersje fundamentalizmu były teoriami *doksastycznymi* W konsekwencji obie postulowały istnienie fundamentalnych *„samouzasadniających się" przekonań,* dotyczących własnych danych zmysłowych. Różnica pomiędzy nimi polegała jedynie na odmiennym rozumieniu *relacji* łączącej te fundamentalne przekonania z pozostałymi przekonaniami, których uzasadnienie miałyby stanowić. U Lewisa była to relacja przekładalności, u Chisholma zaś - znacznie słabsza relacja epistemicznego wynikania.

Duża część krytyki wersji fundamentalizmu, którą zaproponował Chisholm, koncentruje się właśnie na postulacie istnienia takich fundamentalnych przekonań. Po pierwsze, próbuje się wykazać, że każde przekonanie (które nie jest treściowo puste) może być podważone, a w konsekwencji dla każdego przekonania może być niezbędne dalsze uzasadnienie. Po drugie, wskazuje się, że przekonania dotyczące własnych danych zmysłowych występują na tyle rzadko, że nie mogą stanowić uzasadnienia całej naszej wiedzy.

W związku z tego rodzaju krytyką Pollock[18] proponuje wersję fundamentalizmu *niedoksastycznego.* Struktura uzasadnienia rozumiana jest tu podobnie jak w teorii Chisholma: nasze przekonania mają być uzasadnione dzięki odpowiedniej relacji do pewnych stanów fundamentalnych. Jednak stanami fundamentalnymi są *nie przekonania* o posiadaniu danych zmysłowych, lecz *samo posiadanie takich danych.* Tak więc przekonania przestają być jedynie nośnikami epistemicznego uzasadnienia. Również inne stany mogą być wbudowane w fundament „piramidy wiedzy". W ten sposób odpadają oba zarzuty przytoczone wyżej. Przekonania dotyczące danych zmysłowych nie muszą być ani zbyt częste, ani samouzasadniające się. Dla kwestii uzasadnienia innych przekonań stają się one po prostu nieistotne[19]. Teoria Pollocka wyglądałaby zatem następująco:

(F. 3) Jeżeli dla osoby *S* to, że *p,* jest uzasadnione, to:

(i) istnieje takie *F,* że *F* jest stanem posiadania określonych danych zmysłowych przez osobę S;

[16] Por.: J. L. Pollock: *Contemporary Theories of Knowledge.* London 1987, s. 24.

[17] Argumenty te są kolekcjonowane zwłaszcza przez przedstawicieli koherencyjnej teorii poznania (por. np.: L. Bonjour, op. cit.; K. Lehrer: *Theory of Knowledge.* London 1990).

[18] J. L. Pollock: op. cit.

[19] Taką wersję fundamentalizmu głosi także Alston (por.: W. P. Alston: *Concepts of Epistemic Justification.* "The Monist", Vol. 68, nr 1/1985, s. 57-89).

(ii) *F* stoi do *p* w określonej relacji „uzasadniającej" *R*, która jest sprecyzowana poprzez odpowiednie reguły epistemiczne: oraz

(iii) *F* nie potrzebuje samo żadnego uzasadnienia.

Przejście od fundamentalizmu doksastycznego do niedoksastycznego wiąże się z dość istotną zmianą obrazu wiedzy i uzasadnienia, który leży u podstaw teorii. Dla teorii doksastycznych rozstrzygającą ideą jest widzenie procesu uzasadnienia jako pewnego rodzaju *dyskusji* z wyimaginowanym oponentem. Uzasadnienie posiadamy tylko o tyle, o ile potrafilibyśmy *obronić* nasze przekonanie w obliczu pytania: „Jak mógłbyś to uzasadnić? "[21]. *Posiadanie uzasadnienia* zrównuje się zatem z możliwością *przeprowadzenia procesu uzasadnienia.* Stąd jedyne elementy, które mogą pełnić istotną funkcję dla uzasadnienia to te, które posiadają jakąś treść, które nadawałyby się do *wygłoszenia* bądź *przytoczenia*, czyli właśnie *przekonania.* A jeśli uzasadnienie ma mieć fundamenty, to mogą nimi być tylko samouzasadniające się przekonania. Dodatkowym założeniem takiej teorii musi być poza tym tzw. *internalizm epistemologiczny*, czyli twierdzenie, że wszystko, co jest istotne dla posiadania uzasadnienia, musi być dostępne podmiotowi „przez prostą refleksję". W przeciwnym bowiem wypadku możliwe byłoby to, iż osoba posiadałaby uzasadnienie, którego nie mogłaby jednak przytoczyć.

To ostatnie wymaganie decyduje o tym, że teoria uzasadnienia Chisholma mogła przyjąć postać *teorii deontycznej*, czyli takiej, w której posiadanie uzasadnienia dla przekonania *p* rozumie się tak, iż przyjęcie przekonania *p* nie stanowi wykroczenia przeciwko żadnym epistemicznym zobowiązaniom. W tym znaczeniu mówi Chisholm o *etyce przekonań (ethics of belief).* Jeśli jednak uzasadnienie ma być sprawą nie wykraczania przeciw epistemicznym zobowiązaniom, jasne staje się, że wszystko, co istotne dla uzasadnienia, musi być dostępne poznawczo podmiotowi. Jeśliby bowiem podmiot nie był w stanie ustalić, czy popełnił wykroczenie, czy też nie, nie można by mu było, jak się wydaje, czynić z tego powodu żadnych wyrzutów, a tym samym cała metafora *etyki przekonań* traciłaby sens[22].

[20] Przy czym warunek (iii) byłby tu spełniony jako „pusty". Nie wiadomo bowiem, co miałoby w ogóle znaczyć powiedzenie, że *posiadanie określonych danych zmysłowych przez osobę S* jest uzasadnione bądź nie. Można by się w tej kwestii odwoływać najwyżej do *prawidłowego funkcjonowania organizmu.* Jednak gdyby tego rodzaju sformułowanie wprowadzić do *warunków posiadania uzasadnienia*, oznaczałoby to zwrot ku teoriom *eksternalistycznym.* Tego typu kierunek rozważań proponuje A. Plantinga w swej książce *Warrant and Proper Function.* New York 1993.

[21] Takie ustawienie problematyki wyraźnie widoczne jest u Chisholma, zarówno we wczesnym *Perceiving*, jak i we wszystkich wydaniach *Theory of Knowledge.* Jeśli chodzi o inne teorie doksastyczne, to np. K. Lehrer w swej *Theory of Knowledge* całkiem wyraźnie używa modelu *dyskusji ze sceptycznym oponentem*, jako narzędzia heurystycznego służącego zdefiniowaniu różnych pojęć uzasadniania.

[22] Por.: W. P. Alston: *Concepts of...*, op. cit.

Tak więc fundamentalizm doksastyczny uwikłany jest istotnie w ideę absolutnej epistemicznej samowiedzy. Fundamentalizm niedoksastyczny natomiast twierdzi wyraźnie, że *mieć* uzasadnienie, to nie to samo, co *umieć* uzasadnić. Większość ludzi nie wiedziałaby w ogóle, jak odpowiedzieć na pytanie w rodzaju: „Jakie masz uzasadnienie dla przekonania, że jutro wzejdzie słońce? ". Być może jedynie epistemologowie próbowaliby na nie odpowiedzieć. A jednak w pewnym, dobrze rozumianym, zdroworozsądkowym sensie każdy z nas takie uzasadnienie posiada. Nasze przekonanie, że jutro wzejdzie słońce, nie jest przecież bezpodstawne. Jednym słowem, obraz uzasadnienia dyskursu jest co najmniej bardzo ograniczony. W najlepszym przypadku obejmuje on bardzo specyficzne przypadki wiedzy (przypadki o bardzo dużej zawartości *samowiedzy).* Stanowi on zatem raczej *idealizację* niż *eksplikację* fenomenu wiedzy.

Tak więc fundamentalizm niedoksastyczny można interpretować jako kolejne osłabienie pojęcia uzasadnienia. Uzasadnienie przekonania nie polega już ani na jego przekładalności na przekonania fundamentalne, jak w omawianej teorii Lewisa, ani nawet na jego *epistemicznej wyprowadzalności* z takich przekonań, jak chciał Chisholm. Uzasadnienie polega jedynie na pewnej relacji, w jakiej przekonanie stoi do pewnych stanów niedoksastycznych, które możemy sobie nazwać stanami posiadania odpowiednich danych zmysłowych.

Jednak analogie z klasycznymi teoriami danych zmysłowych są bardzo ograniczone. Podmiot nie musi bowiem ani być świadom owych stanów fundamentalnych, ani nawet być w stanie świadomie zrekonstruować owej relacji. Odpowiada to zdroworozsądkowemu przekonaniu, iż po to, aby posiadać uzasadnienie dla swych przekonań, nie trzeba koniecznie być epistemologiem.

5. Fundamentalizm „falsyfikacyjny". Jak widać z powyższej dyskusji, ogólnie rozumiany fundamentalizm może przyjmować bardzo różne formy. Z tych też powodów należy niezwykle ostrożnie traktować wszelkie próby krytyki fundamentalizmu *w ogóle.* Rzadko które argumenty są bowiem na tyle ogólne, żeby dotyczyły rzeczywiście wszelkich jego form.

Aby jeszcze dokładniej zdać sobie z tego sprawę, wskażemy, iż opisane przypadki w żadnym razie nie wyczerpują możliwości zastosowania „idei fundamentu". Wszystkie one były przypadkami doktryn, w których postulowano określone *reguły,* pozwalające *wyprowadzić* naszą wiedzę z pewnych elementów traktowanych jako dane. Różnice dotyczyły jedynie konkretnego sformułowania reguł oraz tego, czym ostatecznie owe postulowane dane są. W związku z tym wszystkie te teorie są przypadkami tego, co Popper nazwał kiedyś obrazowo *teorią worka.* Umysł jest tu pewnego rodzaju zbiornikiem, który magazynuje pewne dane i za pomocą pewnych mechanizmów potrafi

z tych danych wyprowadzić twierdzenia konstytuujące naszą wiedzę. Teorie takie Popper oskarża o niepotrzebne przedłużanie agonii *mitu indukcji,* któremu *Popperowski falsyflkacjonizm* zadać miał decydujący cios.

Popper chce przedstawić takim teoriom swoją *teorię reflektora.* Umysł nie magazynuje tu żadnych danych, jego funkcją jest jedynie *stawianie hipotez,* co ujmować można w metaforach rzucania snopa światła, w którym dopiero mogą pojawić się pewne dane. Co więcej, dane te występują jedynie w sposób negatywny. Nie ma żadnych reguł, na podstawie których dane takie stanowiłyby poparcie dla hipotezy. Jedyne co mogę zrobić, to hipotezę sfalsyfikować[23]. Poparciem dla hipotezy są jedynie *nieudane próby falsyfikacji.* W efekcie, teoria potwierdzona to taka, która przeszła odpowiednią ilość odpowiednio wymagających testów. A zatem to, na ile próby popierają daną hipotezę, jest uzależnione głównie od charakteru tych prób, czyli dalej raczej od rzucanego przez umysł światła niż od czegoś, co byłoby „dane". Dane jest właściwie tylko to, że hipoteza nie została (na razie) obalona[24].

Sam Popper nie miał oczywiście najmniejszych skłonności do idei fundamentu. To, co może występować jako falsyfikator, jest, jego zdaniem, *sprawą konwencji.* W tym sensie pojęcie danych staje się pojęciem względnym w stosunku do hipotezy, której falsyfikatora szukamy. Jednak ogólna idea falsyfikacjonizmu nie jest bynajmniej koncepcją, która z istoty swej byłaby nie do pogodzenia z ideą epistemicznego fundamentu. Świadczyć o tym może teoria J. Witkinsa. Podtrzymując ogólne założenia falsyfikacjonizmu, odrzuca on konwencjonalizm danych. Zgodnie z jego teorią, dane są sprawą konwencji, ale tylko na pewnym etapie. Jeśli pewne dane z innego punktu widzenia okazują się teorią, to ta teoria z kolei będzie falsyfikowalna przez inne dane. Oczywiście i te - z innego punktu widzenia - okazać się mogą teorią; wtedy jednak cała figura powtarza się i dla nich. W procesie takim nie można jednak, jak twierdzi Watkins, cofać się w nieskończoność. W pewnym momencie osiągniemy dane, które same nie są już teorią. Te „ostateczne dane", to oczywiście dobrze nam znajome *dane zmysłowe*[25].

Teoria Watkinsa świadczy najlepiej o tym, że ogólnie pojęty fundamentalizm nie musi być teorią worka. Dane zmysłowe są tu jedynie falsyfikatorami. Nie ma żadnych epistemicznych reguł, które pozwoliłyby wyprowadzić z nich naszą wiedzę. Ogólna idea reflektora została więc utrzymana. Jednak również idea fundamentu nie dozna szwanku. Istnieją pewne stany fundamentalne i wszelkie uzasadnienie polega ostatecznie na pewnej relacji do tych

[23] Na tym polega słynne Popperowskie *rozwiązanie problemu indukcji:* nie ma żadnych „reguł indukcji", bo i żadnej indukcji nie ma.

[24] Por.: K. R. Popper: *Wiedza obiektywna.* Warszawa 1992; *Logika odkrycia naukowego.* Warszawa 1997.

[25] Por.: J. Watkins: *Nauka a sceptycyzm.* Warszawa 1989.

stanów. Relacja ta jest tu jedynie bardziej skomplikowana. Polega, mówiąc w uproszczeniu, na „nie byciu sfalsyfikowanym przez te stany w odpowiednio trudnych i rzetelnych testach". Fundamentalizm „reflektora" miałby więc postać:

(F. 4) Jeżeli dla osoby 5 to, że *p*, jest uzasadnione, to:

(i) istnieje takie *F*, że *F* jest stanem posiadania określonych danych zmysłowych przez osobę S;

(ii) *F* stoi do *p* w określonej relacji „uzasadniającej" *R*, która polega na tym, że zdania opisujące stan *F* nie stanowią falsyfikacji dla *p*, przy czym ta próba falsyfikacji spełnia odpowiednie (formułowane przez epistemologa) standardy trudności i rzetelności; oraz

(iii) F nie potrzebuje samo żadnego uzasadnienia.

6. Podsumowanie. Nasz przegląd kilku wcieleń *idei fundamentu* świadczy przede wszystkim o tym, że idea ta jest, wbrew pozorom, dość plastyczna i niezwykle żywotna. Większość krytyk mających ambicje ostatecznego obalenia fundamentalizmu „w ogóle", dotyczy w najlepszym razie jedynie pewnych jego wersji.

Żywotność tej idei w epistemologii wydaje się wypływać nie, jak to się często chce przedstawiać, z jakiejś absolutystycznej aberracji filozofii pokartezjańskiej, lecz raczej z powodów natury zdroworozsądkowej. Wydaje się mianowicie, że w życiu co krok natykamy się na pewne rzeczy, które są tak oczywiste, że nie wymagają żadnego innego uzasadnienia, i które z tego powodu jesteśmy skłonni traktować jako „dane"[26]. Poza tym, dość przekonywujące jest rozumowanie, że gdyby nie było żadnych danych, to i żadna teoria nie byłaby potrzebna. Teoria jest bowiem zawsze wyjaśnieniem *czegoś*, a zatem jeżeli to coś byłoby tylko kolejną teorią, to mielibyśmy początek nieskończonego regresu, który czyniłby niezrozumiałym sens, w jakim nasza wiedza zasługuje na miano *empirycznej*.

Oczywiście, te zdroworozsądkowe argumenty zostały już wielokrotnie poddane krytyce. W efekcie, w filozoficznej dyskusji nie wypada już niemal powoływać się na „mit danych"[27]. Jeśli zatem chce się dzisiaj bronić fundamentalizmu, to trzeba wymyślić coś bardziej oryginalnego. Wszyscy fundamentaliści są więc dziś zobowiązani przede wszystkim do wykazania, że żadna alternatywa w stosunku do fundamentalizmu nie jest możliwa[28]. Nie przeszkadza to jednak temu, iż najbardziej wyrafinowana obrona może być (i zwykle jest) umotywowana właśnie przez te zdroworozsądkowe racje.

[26] Dodać jednak należy, że te rzeczy bardzo rzadko występują w *charakterze filozoficznych* danych.

[27] Klasyczna krytyka „mitu danych" znajduje się w słynnej rozprawie W. Selarsa: *Empiricism and the philosophy of mind.* W: Tegoż: *Science, perception and reality.* London 1963, s. 127-196.

[28] Szczególnie Chisholm i Pollock poświęcają wiele miejsca na próby wykazania takiej niemożliwości

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

JANUSZ CZERNY
Uniwersytet Śląski w Katowicach

FILOZOFIA DZISIEJSZYCH NIEMIEC

1. Wprowadzenie. Stan wiedzy o filozofii w dziesiejszych Niemczech jest w polskich środowiskach filozoficznych dosyć mierny. O ile w zakresie klasycznej filozofii niemieckiej panuje wśród filozofów polskich znakomite rozeznanie, o tyle w sprawach filozofii dziesiejszych Niemiec obserwuje się pewien niedowład informacyjny. Można więc powiedzieć, że w Polsce wytworzył się „ z przy czym bliżej nieznanych, stan specyficznej izolacji między dzisiejszą filozofią polską a niemiecką, a ściślej mówiąc - między filozofami tych krajów. Wytworzyła się kuriozalna sytuacja. Niemcy, którzy położyli podwaliny pod filozofię europejską i nadal stanowią „mocarstwo" w dziedzinie filozofii, są skutecznie wypierani z obiegu piśmienniczego na rzecz filozofii głównie z obszaru anglojęzycznego. Jest to szczególnie widoczne w zakresie filozofii nauki zdominowanej przez myślicieli anglosaskich, chociaż niektóre ich poglądy są niskiego lotu. Jest niepodważalną prawdą, że istnieje wiele osobistych kontaktów filozofów polskich i niemieckich. Istnieją też liczne więzi naukowe oraz współpraca na szczeblu istytutów niektórych uczelni polskich. Mam tu głównie na myśli ośrodki filozoficzne: Warszawy, Krakowa, Wrocławia czy Poznania. Jednak skala tych przedsięwzięć nie jest zbyt rozległa, a raczej jednostronna.

Mimo geograficznego sąsiedztwa upowszechnianie oraz znajomość aktualnych wydarzeń filozoficznych dzisiejszych Niemiec jest w Polsce dalece niezadowalająca. Nawet prace naukowe, w tym także i piśmiennictwo, jakie ukazuje się aktualnie w Polsce w zakresie filozofii, dotyczy głównie problematyki klasycznej z pominięciem wydarzeń dzisiejszych. Jest to sytuacja niezbyt korzystna dla współczesnego obiegu myśli filozoficznej, zarówno polskiej jak i niemieckiej. Oczywiście możnaby powiedzieć, że Niemcy również mogliby wykazać nieco zainteresowania filozofią i filozofami polskimi. Jest to sąd w pełni słuszny. Aby jednak ułatwić takie kontakty, zręczniej byłoby posłużyć się językiem niemieckim, a którym filozofia w znacznym stopniu powstawała. Z uwagi jednak na fakt, że w zasadzie językiem badaczy stał się współcześnie język angielski, przeto teksty niemieckojęzyczne stają się coraz bardziej „hermetyczne" dla coraz większej liczby filozofów, zwłaszcza młodszej generacji. Z tej prostej przyczyny łatwiej sięga się po teksty angielskie aniżeli niemieckie.

Szkic niniejszy w skromnym zakresie ma przybliżyć obraz i stan dzisiejszej filozofii niemieckiej, głównie tym osobom, które nie mogą bezpośrednio korzystać z piśmiennictwa niemieckiego, lub które nie mają dostępu do literatury niemieckojęzycznej. Adresowany jest też do osób, których interesuje współczesna problematyka filozoficzna.

2. „Mapa" filozofii. Zapewne niewiele jest przesady w twierdzeniu Wilhelma Totoka, który w swoim słowie powitalnym do uczestników VI Kongresu Towarzystwa Leibnizowskiego, jaki odbył się trzy lata temu w Hannowerze, powiedział m. in.: „Es kann Zweifel darüber besteht, dass Philosophie unsere Religion ist" (filozofia jest obecna w codziennym życiu niemieckim).

Istotnie, filozofia spełnia ważną rolę w dzisiejszym społeczeństwie niemieckim. Wykłada się ją w Niemczech we wszystkich uczelniach wyższych, bez względu na profil studiów. Jest rzeczą nie do pomyślenia, aby absolwent dowolnej uczelni niemieckiej nie przeszedł kursu w zakresie historii filozofii. W Polsce ten rygor nie jest już obecnie obligatoryjny, kiedy w Niemczech stał się powszechny. Filozofię, bądź propedeutykę filozofii prowadzi się w większości szkół średnich (tak zwanych gimnazjach), oraz w niektórych Real-Schule. Zajęcia z filozofii prowadzone są także obowiązkowo w kolegiach i wybranych szkołach techniczno-zawodowych i seminariach duchownych. Jak podaje biuletyn informacyjny "Deutsche Dienst", blisko połowa obywateli w Niemczech, którzy obecnie kształcą się, zobligowana jest przejść kurs historii filozofii powszechnej. Jest to poważny odsetek niemieckiego społeczeństwa. Skoro zważy się fakt, że w Niemczech istnieje obecnie ponad sto szkół wyższych, a w każdej z nich studiuje około dziesięciu tysięcy studentów, to uzyskamy w przybliżeniu liczbę około miliona osób. Jeżeli uwzględnimy jeszcze liczbę uczniów szkół średnich, kolegiów, oraz techników zawodowych, gdzie naucza się filozofii, to uzyskamy dodatkowo około miliona osób.

Do wskaźników tych należałoby dodać jeszcze jeden milion Niemców kształcących się trybem studiów wieczorowych, zaocznych, czy korespondencyjnych. Należałoby też wliczyć w poczet tej zespołowości studentów z zagranicy w liczbie około trzystu tysięcy.. Ostatecznie więc globalna liczba Niemców odbywających edukację filozoficzną sięga blisko sześciu milionów obywateli. Jest to przeszło dziesięciokrotnie więcej aniżeli w Polsce. Siedmiokrotnie więcej aniżeli w Hiszpanii, Anglii czy Francji. Procentowo jest to dwudziestokrotnie więcej aniżeli w Rosji, Rumunii, Bułgarii czy Węgrzech. Są to wskaźniki, które mówią same za siebie. Oczywiście liczba osób pobierających edukację filozoficzną nie przesądza jeszcze o istocie omawianego tu zjawiska, a więc „mapy" filozoficznej dzisiejszych Niemiec. Należy bowiem uświadomić sobie fakt, że kształcenie filozoficzne odbywa

się w blisko trzystu miastach i 680 miasteczkach dzisiejszych Niemiec. Zatem mapa filozoficzna jest gęsto usiana na podobieństwo sieci dróg kolejowych lub autostrad.

Każda niemiecka uczelnia, bądź prestiżowa szkoła średnia czy college, prowadzi zajęcia z filozofii. Do wspomnianych już 6 mln pobierających edukację filozoficzną w Niemczech, należałoby także wliczyć członków licznych Towarzystw Filozoficznych. W Niemczech, jak w żadnym innym kraju na świecie, istnieje znaczna ilość Towarzystw Filozoficznych takich jak: Leibniz Gesellschaft, Spinoza Gesellschaft, Hegel Gesellschaft czy też Kant Gesellschaft. Oprócz tego dochodzą tak zwane Philosophisches Seminar, które posiadają otwartą formułę społeczną. Deutsche Dienst szacuje więc przybliżoną liczbę osób zaangażowanych w kształcenie filozoficzne na około 10 mln osób. Pod tym względem Niemcy sytuują się na pierwszym miejscu w świecie. Należy też dodać, że liczba kongresów, konferencji, sympozjów, zjazdów i posiedzeń naukowych poświęconych problematyce filozoficznej jest siedmiokrotnie większa niż w innych krajach o typie kultury europejskiej. Jeżeli np. w Polsce w roku 1996 odbyło się około 1 500 rozmaitych konferencji, zjazdów czy posiedzeń naukowych o tematyce filozoficznej, to w tym samym czasie w Niemczech takich wydarzeń odbyło się około 11 000. Już te przybliżone wskaźniki liczbowe oddają skalę opisywanego tu zjawiska. Lecz nie one stanowią o istocie omawianej tu sprawy i specyfice filozofii dzisiejszych Niemiec.

3. Osobliwości ruchu filozoficznego w Niemczech. Wspomniano już we wstępie, że w dzisiejszych Niemczech istnieje szereg Kół i Towarzystw Filozoficznych. Jednak to, co odróżnia je od organizacji tego typu w innych krajach to fakt, iż mają one niemalże wszystkie charakter międzynarodowy. Co więcej, inaczej niż np. w Polsce, nie ma tam takiej organizacji, jak Polskie Towarzystwo Filozoficzne. Wręcz przeciwnie - wszystkie Towarzystwa mają charakter organizacji międzynarodowych. Np. Leibnizjańskie Towarzystwo Filozoficzne zrzesza filozofów całego świata, podobnie jak i pozostałe, wspomniane organizacje. W ten sposób przekracza się narodowe, czy też regionalne bariery geograficzne i terytorialne, bowiem filozofia nie uznaje podziałów narodowościowych. Dzięki istnieniu takich Towarzystw, łatwiej o wymianę doświadczeń i obieg myśli badawczej. Towarzystwa te umożliwiają też prezentację własnych i cudzych poglądów, oraz dorobku - w obiegu międzynarodowym. Każdy kongres, sympozjum, konferencja czy posiedzenie naukowe danego Towarzystwa jest oznajmiane wszystkim członkom. W ramach działalności badawczo-naukowej danego Towarzystwa Filozoficznego przedstawia się poglądy oraz utrzymuje kontakty z najwybitniejszymi autorytetami życia naukowego. Oczywiście, można także utrzymywać

kontakty poza działalnością Towarzystwa, lecz wówczas mają one wymiar okazjonalny i nie w pełni systematyczny.

Zdumiewająca jest ilość publikacji, to znaczy dysertacji, prac monograficznych, zbiorowych wydań artykułów i prac przyczynkarskich o tematyce filozoficznej wydawanych obecnie w Niemczech. Tytułem ilustracji można przytoczyć liczbę stałych periodyków filozoficznych, jakie ukazują się w Niemczech. Oto w Polsce ukazuje się około 20 rozmaitych periodyków filozoficznych. W Holandii 16, w Anglii 35, we Francji 28, natomiast w Niemczech około 60. Ilość zwartych publikacji filozoficznych wynosi przeciętnie w skali roku w Polsce niespełna 2 000. Tymczasem w Niemczech ukazuje się rocznie blisko 20 000 tytułów.

Przytoczone tu wskaźniki liczbowe obrazują z grubsza skalę dokonań filozoficznych w Niemczech na tle innych krajów świata, celem uzmysłowienia dynamiki tego ruchu umysłowego. Pomijamy natomiast te rejony świata, w których aktywność filozoficzna jest niezmiernie niska. Są to głównie rejony Azji, Afryki, kraje latynoamerykańskie oraz niektóre kraje Europy (Albania, Bułgaria etc.). W rzeczy samej nie chodzi tu tylko o przywołanie samych danych liczbowych. Podane w tekście wskaźniki miały charakter pewnych sygnałów, lub pełniły funkcję heurezji. Docelowo natomiast chodzi o coś znacznie ważniejszego. Filozofia rozumiana jest w dzisiejszych Niemczech jako stały składnik nowoczesnego wykształcenia, jako przejaw współczesnej kultury społecznej. Wysokie wskaźniki liczbowe tu przytoczone, a dotyczące szeroko pojętego ruchu czy życia filozoficznego w Niemczech, nie są dziełem przypadku. Wręcz przeciwnie, są one wyrazem pewnego kultu dla filozofii, jej rangi we współczesnym społeczeństwie niemieckim. Stanowią też oznakę wspaniałej tradycji, dawnej świetności niemieckiego humanizmu i bogatej myśli dziejowej w dziedzinie filozoficznej finezji.

Tym, co odróżnia stan filozofii w dzisiejszych Niemczech od podobnej aktywności w innych krajach, jest fakt, że w Niemczech filozofię uprawia się szeroko poza murami wyższych uczelni i szkół. Jest to zjawisko bezprecedensowe, a zarazem godne podziwu. Szereg instytucji o charakterze publicznym lub popularnonaukowym prowadzi rozległą działalność odczytową, popularyzatorską, promocyjną oraz agitacyjną. Cała ta działalność zwana w Niemczech społeczną kulturą oświatową (Sozialkultur), prowadzona jest głównie w dużych aglomeracjach miejskich, a jednocześnie w tym samym stopniu w ośrodkach prowincjonalnych. Wiele organizacji lub stowarzyszeń naukowych prowadzi tak zwane akcje: Wochenende Begegnungen, czyli spotkania weekendowe. Prowadzone są one najczęściej w słynnych kurortach z udziałem turystów zagranicznych, lub znanych ośrodkach stałej działalności twórczej. Przykładem takiego ośrodka może być centrum edukacyjne Internationales Haus w Sonnerbergu, tak zwany Bildungsstätte. Prowadzi on

działalność dla dzieci, młodzieży oraz dorosłych. Jest to instytucja otwarta dla każdego i tych wszystkich, którzy pragną pozyskać jakąś wiedzę lub umiejętność. Można tu spotkać na seminariach specjalistycznych ludzi z całego świata.

Edukacja filozoficzna w dzisiejszych Niemczech wykracza więc daleko poza zwykły instytucjonalizm i tradycyjne ramy szkolno-akademickie. Jest to niezwykle osobliwa sytuacja godna szerokiego upowszechnienia i w innych krajach. Słynne są też w Niemczech tak zwane Philosophische Quiz. Prowadzone są one w ośrodkach telewizyjnych, rozgłośniach radiowych i kołach zainteresowań. Cała ta działalność zmierza do upowszechnienia myśli filozoficznej, podnosząc tym samym ogólną kulturę filozoficzną społeczeństwa niemieckiego. Ułatwia wymianę myśli oraz poglądów często na bardzo sporne kwestie. Wszystkie te zjawiska wywierają znaczący wpływ na ogólną kulturę dialogu. Jest to społeczna „szkoła" toczenia rozmowy z drugim człowiekiem. Klimat wytworzony wokół filozofii nie pozostaje bez znaczenia dla ogólnej „ogłady" sposobu bytowania. Wbrew pozorom, filozofia to nie tylko rozmyślanie - to także humanizm, widzenie spraw drugiego człowieka, myślenie o nim. A to już nie są jedynie akademickie polemiki o filozofii: jest to istota ludzkiego bytu. Fakty te mają fundamentalne znaczenie dla ogólnej kondycji intelektualnej całego społeczeństwa. Jak więc widać, od filozofii do życia codziennego jest bliska droga.

Filozofia w Niemczech przestała być wyłącznie elitarną dziedziną wiedzy. Stała się w jakimś sensie sposobem na życie.

4. Podsumowanie. Fakt, że filozofia w Niemczech przejawia niezwykłą żywotność oraz dynamikę, wyłania i zarazem wymusza szereg pytań i zwątpień natury poznawczej i metodologicznej. Tytułem ilustracji ograniczę się do wymienienia jedynie ważniejszych aspektów tego fenomenu.

Oto pytanie ogólne: Czy powszechność filozofii w codziennym życiu dzieisjszych Niemiec oddziaływuje na to społeczeństwo humanizująco, czy w jakiś inny sposób? Ale pytań jest więcej. Czy fakt niezwykłej skali oraz stopień upowszechnienia wiedzy filozoficznej w dzisiejszych Niemczech jest zwykłym zbiegiem okoliczności, czy może świadczy o jakiejś historycznej prawidłowości? Może w grę wchodzą np. szczególne cechy narodowe? Czy pietyzm i kult myśli filozoficznej w Niemczech to przejaw uzdolnień, czy raczej przejaw rzetelnej, ludzkiej pracy? Czy szeroki ruch filozoficzny integruje społeczeństwo Niemiec, czy może działa separująco na różne środowiska? Jakie są tam główne motywy szerokiego zainteresowania filozofią? Pytań i zwątpień jest wiele. Wszystkie one zasługują na oddzielne studium. Niestety, nawet w bezpośrednich rozmowach z filozofami niemieckimi nie uzyskuje się na nie jasnych odpowiedzi.

Tutaj - zdołałem jedynie zasygnalizować ważniejsze cechy i rysy dzisiejszej filozofii niemieckiej, nie wdając się w szczegółową analizę całokształtu życia filozoficznego dzisiejszych Niemiec. Mój zamiar był znacznie skromniejszy: chodziło mi głównie o podanie typowych zjawisk, jakie roztaczają się wokół filozofii, aby ukazać jej specyficzne oblicze. W Niemczech wydawane są specjalne biuletyny informujące o szczegółach i wydarzeniach naukowych, w tym i filozoficznych. Można z nich wydobyć wszelkie szczegóły na temat życia umysłowego w Niemczech. Na ich podstawie można też wyrobić sobie należyty pogląd o stanie nauki niemieckiej.

Warto dodać, że w miarę upływu czasu wzrasta w społeczeństwie niemieckim rola i ranga nauki, w tym szczególnie filozofii. Utarty mit, że filozofia służy tylko humanistom, i że jest wiedzą heurystyczną, nie znajduje w tym przypadku potwierdzenia.

Literatura:

VI Internationaler Leibniz-Kongress. Hannover 1994. Internationales Haus Sonnenberg 1996.

Info-Dienst. Bonn 1996.

"Deutsche Philosophische Rundschau". München 1996.

J. Czerny: *Rezeption der deutschem Philosophie in Polen* (ref., Hannower 1996). "Zahlen, Daten, Fakten", Bonn 1997.

ZBIGNIEW ZWOLIŃSKI
Uniwersytet Warszawski

W SPRAWIE *FILOZOFII DZISIEJSZYCH NIEMIEC*

Tekst Janusza Czarnego pod powyższym tytułem (drukowany obok), wbrew tytułowi, dotyczy faktycznie czegoś innego. Główną jego tezą jest twierdzenie, że „O ile w zakresie klasycznej filozofii niemieckiej panuje wśród filozofów polskich znakomite rozeznanie, o tyle w sprawach filozofii dzisiejszych Niemiec obserwuje sie pewien niedowład informacyjny". Autor ubolewa nad tym stanem rzeczy, kontrastując mocarstwo filozoficzne" jakim były i są Niemcy, nie tylko z obecnym stanem filozofii w Polsce, ale właśnie z niedostatkiem wiedzy Polaków na temat obecnych badań filozoficznych i edukacji filozoficznej w Niemczech. Podaje przy tym imponujące liczby, które *(nomem omen)* nazywa „wskaźnikami liczbowymi", procenty, liczbę publikacji, czasopism filozoficznych, konferencji itp. Mówi też, że te zobiektywizowane wyniki rozważań filozoficznych dowodzą istnienia w Niemczech swoistego „kultu filozofii", przenikającego całą kulturę Niemiec, włączając w to „rozległą działalność odczytową, popularyzatorską, promocyjną oraz agitacyjną".

Zarzuty autora wobec środowiska polskiego (zwłaszcza środowiska filozoficznego) dotyczą nie tyle, i nie przede wszystkim (rzekomej, a zdaniem autora rzeczywistej) ignorancji tego środowiska w sprawach zakresu i tematyki filozoficznej podejmowanej w dzisiejszej filozofii Niemiec, co przekonania, że filozofia w ogóle (a więc nie tylko niemiecka) odgrywa w polskim życiu rolę niewielką (a w porównaniu z Niemcami - wręcz marginalną).

Ten zarzut jest zapewne w dużej mierze słuszny. Wiele do zrobienia ma tu nie tylko polskie środowisko filozofów i integrujące je organizacje. Wiadomo, że obecność odpowiednio kompetentnie prezentowanej tematyki filozoficznej w programach i praktyce całego szkolnictwa polskiego i innych sfer życia publicznego jest niewielka, mimo długich (acz być może niezbyt uporczywych) wysiłków wielu entuzjastów. Sądzę, że autor dobrze zdaje sobie sprawę z tego, że odpowiedzialna za ten stan rzeczy nie jest na pewno sama ignorancja różnych środowisk w Polsce, gdyż wniosek taki byłby ewidentnie błędnym uproszczeniem.

Natomiast zarzut pierwszy, dotyczący wspomnianej (rzeczywistej, bądź rzekomej) ignorancji środowiska polskiego na temat kierunków i zakresu badań prowadzonych obecnie w Niemczech, nie wydaje się w pełni przeko-

nujący; przynajmniej w odniesieniu do najbardziej kompetentnych w tym zakresie środowisk akademickich. Pouczająca może tu być lektura dość licznych publikacji (opracowań) na temat współczesnej i dzisiejszej filozofii niemieckiej, a także znacznej liczby tłumaczeń monografii, prac historycznych i artykułów na jej temat. W dużej liczbie uczelni prowadzi się też liczne wykłady kursowe i monograficzne, translatoria i konwersatoria. Pewne pojęcie daje też przegląd referatów i komunikatów na temat filozofii niemieckiej, wygłoszonych na Kongresie Filozofii Polskiej w Toruniu (1995). Informacje o zakresie i tematyce najnowszych rozważań filozofów w Niemczech można też czerpać nie tylko ze wspomnianych źródeł (kontakty osobiste, książki i czasopisma). Wielce pomocne są tu bowiem liczne materiały z organizowanych co trzy lata Kongresów Filozofii Niemieckiej (np. z Kongresu w 1993 roku, czy w olbrzymim, dwutomowym zbiorze referatów z ostarniego Kongresu z roku 1996, którego tematykę stanowiło *Cognitio humana - Dynamik des Wissens und der Werte).* Pokazują one najnowsze kierunki i tematy analiz filozofów w Niemczech, w widoczny sposób uwzględniających nie tylko „tradycyjną" tematykę filozoficzną, ale i - w coraz większym stopniu - filozoficzne aspekty współczesnej „codzienności" moralnej, politycznej, ekonomicznej, ekologicznej itp. Sądzę, że właśnie kongresy filozofii niemieckiej (podobnie zresztą, jak znacznie rzadziej organizowane kongresy filozofii polskiej w odniesieniu do Polski), dają najpełniejszy obraz obecności refleksji filozoficznej w kulturze Niemiec.

Warto również, by autor uwzględnił elementarne fakty zawarte w *Informatorze Nauki Polskiej,* a zwłaszcza w opracowaniu *Raport o stanie badań nad filozofią niemiecką w Polsce,* wydanym w 1994 roku przez Goethe-Institut i Polskie Towarzystwo Filozoficzne. Praktycznie w każdej uczelni pracują badacze zajmujący się (z różną intensywnością) współczesną filozofią niemiecką i oprócz wymienionych przez autora ośrodków w Warszawie, Krakowie, Wrocławiu i Poznaniu, na pewno wymienić trzeba także i inne, zwłaszcza Łódź i Toruń, a także Lublin i Rzeszów. W kilku ośrodkach istnieją też, bądź powstają, pracownie filozofii niemieckiej. Rozwija się też w Polsce grono kompetentnych tłumaczy z filozofii niemieckiej.

Nie jest to zapewne stan zadowalający, choć z drugiej strony - i z różnych przyczyn - nie sposób sądzić, by w krótkim czasie można było oczekiwać np. liczbowego („wskaźniki"!) dorównania przez Polskę Niemcom w zakresie edukacji filozoficznej polskiego społeczeństwa.

Filozofia - nie tylko w Polsce - jest (i zapewne pozostanie) bardziej zróżnicowana na kierunki, metody, aksjologie itp. Przede wszystkim jednak decydują problemy i sposoby ich traktowania, to one decydują o tym, co filozofowie (także w Niemczech) dziś badają, czym się zajmują. Ci, którzy interesują się określonymi zagadnieniami, mają dziś rzeczywistą możliwość

poszukiwania inspiracji, metod i argumentów w szeroko rozumianej filozoficznej literaturze światowej, aczkolwiek istotną rolę odgrywają tu niewątpliwie grupy odpowiednio przygotowanych i wykształconych, kompetentnych uczonych, a także czynniki historyczne, aksjologiczne i finansowe. Truizmem będzie powtórzenie, iż środowiska filozoficzne (i szerzej - kulturotwórcze) w ostatnich dwustu latach rozwijały się w Polsce i w Niemczech odmiennie. Faktu tego nie sposób bagatelizować, aczkolwiek w obecnej dobie „atomowego przyspieszenia" wymiany i obiegu informacji (multimedia!), szybciej różnice te można niwelować.

I jeszcze jedna - moim zdaniem bardzo ważna - uwaga. Autor, formułując swe zarzuty wobec stanu wiedzy w Polsce na temat dzisiejszej filozofii Niemiec, nie zadał sobie jednak koniecznego w takim przypadku trudu wyszczególnienia tematów o fundamentalnym, jego zdaniem, filozoficznym, kulturowym, bądź historiozoficznym znaczeniu omawianych dziś w filozofii Niemiec, które nie są znane filozofom w Polsce. Być może z tą ignorancją nie jest jednak aż tak źle?

Niewątpliwie zgodzić się jednak z autorem wypada w (znanej od dawna) kwestii potrzeby rozpowszechnienia i zakorzenienia refleksji filozoficznej w całej kulturze polskiej. Ale w świetle permanentnych sporów między różnymi filozofiami, nie przesądza to odpowiedzi na pytanie: jakiej refleksji filozoficznej? Można jedynie wymagać, by była to refleksja etycznie i intelektualnie odpowiedzialna.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

WITOLD P. GLINKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

CZYTANIE HUME'A

Badania dotyczące rozumu ludzkiego (An Enquiry Concerning Human Understanding) wydane po raz pierwszy w 1748 roku, stanowią najdojrzalszą wykładnię poglądów szkockiego filozofa. Ich wcześniejszą, choć niezbyt usystematyzowaną ekspozycję odnaleźć można w *Traktacie o naturze ludzkiej* (1740 r.). Sięganie do tekstu[1] wydaje się tym bardziej usprawiedliwione, że *Badania...* - początkowo niemal nie dostrzeżone przez kompetentnych czytelników - z czasem zajęły w piśmiennictwie filozoficznym miejsce bardziej wynikające z procedur inteipretacyjnych, bądź z historycznych konsekwencji rozwoju tej myśli, aniżeli z gnoseologicznych zapatrywań autora[2].

Tym, co od razu uderza w filozofii Hume'a, co stanowi jej nerw, jest antropocentryzm. O świecie mówi się - zarówno w twierdzeniach pozytywnych, jak i negatywnych - nie bezpośrednio, lecz poprzez teorię poznania, zaś poznanie - limitowane skończonością ludzkiego życia - zostało podporządkowane w sposób bezwarunkowy rygorom doświadczenia.

Filozofia Hume'a jest teorią człowieka - bardziej myślącego niż działającego. Gruntowne badanie „natury ludzkiej" miało doprowadzić - wedle założeń filozofa-nie tylko do odsłonięcia ostatecznego fundamentu naszego rozumowania, ale także podstaw etyki, czy teorii estetycznych. Miała to być teoria klarowna i przystępna, bowiem taka góruje nad zawiłą, choćby najściślejszą. Zbyt wnikliwy filozof - argumentuje Hume - naraża się na pobłądzenie w swych subtelnych dociekaniach, które nadto nie dotykają sfery potocznego życia, a tym samym nie kształtują serc i uczuć, nie poprawiają obyczajów, słowem - nie czynią człowieka lepszym.

Hume zapowiadał opracowanie „głębokiej i ścisłej metafizyki" - doceniając jej niezbędność dla wszelkiej rzetelnej refleksji filozoficznej, spełniającej rygory „wiedzy pewnej". Wyrażał tym przekonanie typowo oświeceniowe, iż ścisłość filozofii winna stanowić wzorzec poprawności meto-

[1] D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego,* tłum. J. Lukasiewicz i K. Twardowski. Kraków 1947. 178 s.

[2] Już współczesna Hume'owi recepcja tekstu *Badań...* odbiegała w sposób zasadniczy od intencji autora, a nawet od litery wyrażonych tam poglądów. Wskazując na przykłady takiej opacznej interpretacji, Immanuel Kant wymienia nazwiska: T. Reida, J. Oswalda, J. Beattie'go i J. Priestleya (Por.: I. Kant: *Prolegomena...,* tłum. B. Bornstein. Warszawa 1993, s. 8).

dologicznej dla wszelkich sztuk i rzemiosł. Jednak teoretyczne zaplecze takiej, ewentualnej, metafizyki zostało przez Hume'a radykalnie zawężone - i to zarówno pod względem zawartości treściowej, jak obszaru ważności. Ostatecznie bowiem sprowadza je autor do związku przyczynowo-skutkowego, którego nie jest skłonny (inaczej niż Kant) uznać aprioryczną kategorię intelektu - jednym z wywiedzionych drogą transcendentalnej dedukcji warunków poznania - gdyż przeciwnie, widzi w nim strukturę kojarzenia ufundowaną na doświadczeniu[3]. Daleko też Hume' owi do „krytycznych" rozpraw Kanta, skoro nie ma u niego miejsca na dystynkcje pozwalające odróżnić sfery: „rozumu" i „rozsądku". Owo „antymetafizyczne" (przy tradycyjnym rozumieniu terminu) i antyteistyczne nastawienie głęboko przenika myśl Hume'a i stanowi kwintesencję negatywnego programu jego myśli. Wróćmy jednak do samego tekstu *Badań.*

W celu uwolnienia metafizyki wartościowej od zgubnego balastu „fałszywej i zepsutej", autor dokonuje analizy ludzkiego rozumu pod kątem ustalenia jego fałszywych możliwości, by z kolei móc podjąć próbę klasyfikacji poszczególnych czynności umysłowych i ich bardziej szczegółowego zbadania. Odsłaniając swe intencje przyznaje - bardziej naiwnie niż skromnie - że oto pragnie rozjaśnić kwestie, „które dotąd swą niepewnością odstraszały uczonych, a swą niejasnością nieuków" (17)[4]. Deklarując uzdrowienie metafizyki, Hume równocześnie - co może zastanawiać - nie obawia się popadnięcia w redukcjonizm (zwłaszcza psychologizmu) i sądzi, że nawet niepowodzenie w próbach przekroczenia „duchowej geografii" naszych władz poznawczych uznać trzeba za rezultat dostatecznie kształcący.

Badanie ludzkiego rozumu oznacza dla Hume'a rozważanie jego wytworów - idei i impresji - traktowanych jako przedmioty empiryczne. Nieco wcześniej z empirystyczną teorią idei wystąpił J. Locke, jednak Hume krytykuje ją za nikłą operatywność, będącą skutkiem zbyt wieloznacznego traktowania pojęcia idei. Rozróżnia zatem Hume dwie klasy percepcji umysłowych (Locke'owskich idei). Pierwotne i bezpośrednie są impresje - „percepcje zmysłów". Natomiast do idei - do „percepcji rozumu" - mamy dostęp zapośredniczony przez pamięć lub wyobraźnię. Idee pojawiają się w wyniku odtwórczo- naśladowczej pracy naszego umysłu, bazującego na percepcjach zmysłowych. Dlatego u zdrowego człowieka idee zawsze dają się odróżnić

[3] I. Kant trafnie zauważa, że dla Hume'a związek przyczynowo-skutkowy jest „bękartem wyobraźni, która, zapłodniona przez doświadczenie, podciągnęła pewne przedstawienia pod prawo kojarzenia i wypływającą stąd konieczność podmiotową, tj. nawyknienie, podaje za konieczność przedmiotową" (tenże, s. 7). Dodać wszak wypada, że Hume, w przeciwieństwie do Kanta, nie uznaje transcendentalnych „pojęć" intelektu i zmysłowości, gwarantujących obiektywność poznania, a zatem dla Hume'a poznanie jest i musi pozostać „z nieprawego łoża".

[4] W nawiasach podaję numerację ustępów tesktu *Badań*...

od impresji - są od nich słabsze, mniej wyraziste: „Najżywsza myśl nie dorówna nigdy nawet najsłabszemu czuciu,, (18).

Władze umysłu - pozornie niczym nie skrępowane - faktycznie są zdolne jedynie do takich czynności jak: łączenie, przekształcanie, powiększanie i zmniejszanie materiału dostarczonego wcześniej w wewnętrznych lub zewnętrznych wrażeniach. A oto argumentacja autora: po pierwsze, nie potrafimy podać przykładu idei złożonej nie stanowiącej kombinacji idei prostych, wywodzących się z korespondujących z nimi impresji; po drugie, wada narządu zmysłów - uniemożliwiająca zaistnienie impresji - udaremnia zarazem pojawienie się właściwej idei (22-24). Konsekwentnie, jeśli nie umiemy wskazać impresji, której kopię stanowiłaby dana idea, dowodzi to, iż mamy do czynienia nie z ideą, lecz z terminem pozbawionym znaczenia, z fikcją językową.

Szukając praw, wedle których idee łączą się ze sobą tworząc idee złożone lub ciągi logiczne, wymienia autor trzy zasady: podobieństwa, styczności w czasie i przestrzeni oraz przyczynowości (28-29). Tylko one zdolne są dokonać powiązania naszych myśli. Wszelkie natomiast przedmioty rozumu (obiekty ludzkiego badania) dają się sprowadzić do stosunków między ideami lub do faktów (46). Pierwszym przysługuje całkowita pewność, a to na mocy oczywistości lub dzięki uzasadnienia. Zajmują się nimi: algebra, arytmetyka, geometria. Twierdzenie, że dwa i dwa to cztery, jest bezwzględnie prawdziwe - co zweryfikować potrafi sam intelekt, bez odwoływania się do bytów empirycznych - jednak nie orzeka ono istnienia swych przedmiotów. Natomiast faktów - przedmiotów empirycznych - nie wolno nam traktować z równą, co stosunki między ideami pewnością - niezależnie od stopnia prawdopodobieństwa, jaki gotowi jesteśmy im przyznać. Intencją Hume'a nie jest podważanie „faktyczności" faktów czy kwestionowanie naoczności, pragnie on jedynie ujawnić niebezpieczeństwo związane z nadużywaniem ekstrapolacji w dziedzinie codziennego doświadczenia. Żaden z faktów nie wyklucza pojawienia się faktu odmiennego, stanowiącego jego negację, która - z punktu widzenia logiki formalnej - jest nie mniej zrozumiała niż jego uznanie. Co więcej, sam fakt zaistnienia określonego zdarzenia w przeszłości nie daje gwarancji jego ponownego zaistnienia - wszelkie zatem przewidywania w tym przedmiocie nie mogą wykraczać poza obszar prawdopodobieństwa: „Że słońce jutro nie wzejdzie, jest zdaniem nie mniej zrozumiałym i nie bardziej w sobie sprzecznym niż twierdzenie, że wzejdzie" (47).

W *Badaniach...* podstawą dla wszystkich rozumowań o faktach jest idea stosunku przyczyny do skutku (49). Właśnie związek przyczynowo-skutkowy, umożliwiając przekroczenie granic jakie nakreślają nam zmysły i pamięć, stanowi zasadniczą strukturę nastawień poznawczych podmiotu zorientowanego na eksplorację otaczającego świata. I tak - gdyby posłużyć się

przykładem ilustrującym myśl Hume'a - jeśli na bezludnej wyspie znajdziemy zegarek, pierwszym naszym odruchem będzie postawienie problemu-pytania dociekającego przyczyny doświadczanego zjawiska, a uczynimy to według schematu: zegarek na wyspie - skutek: domniemany fakt wcześniejszego zgubienia go przez kogoś - przyczyna. Wiedzy o przyczynie i skutku nie sposób uzyskać *a priori* - w każdym przypadku musi ją poprzedzać doświadczenie. Wybuch prochu strzelniczego, przyciąganie się różnoimiennych biegunów magnesu - oto „skutki" pewnych „przyczyn" uobecnianych przez właściwości odpowiednich przedmiotów. Dostęp do nich mamy wyłącznie *a posteriori.*

Niezbędność empirii przy konstytuowaniu się w naszym umyśle idei przyczynowości staje się szczególnie wyrazista w przypadku, gdy jakiś skutek nie wynika wprost z przyczyny, lecz „zależy od bardzo skomplikowanego mechanizmu albo od ukrytego układu cząstek (podkr. - W. G.). W odniesieniu zaś do zjawisk mało złożonych, skłonni jesteśmy przypuszczać - zdaniem Hume'a błędnie - jakoby skutki pozwalały się odsłonić rozumowi bez udziału doświadczenia. Jednak za iluzorycznością pozaempirycznego dostępu do idei przyczynowości - w każdym, także w tym przypadku - przemawiać ma również ten argument, że między skutkiem i przyczyną zazwyczaj nie występują żadne podobieństwa, co musi niweczyć jakiekolwiek aprioryczne próby ich wiązania.

Hume pod pojęcia przyczyny i skutku podstawia w swej argumentacji to, co widać - zjawiska - i nie stara się wniknąć w „istotę" rozpatrywanego zdarzenia. Autor poprzestaje na obnażaniu powszechnego mechanizmu tworzenia się nastawień poznawczych, i jako taki rzutującego na proces poznania. Sceptycznie zauważa, iż podmiot poznający skazany jest na *circulus vitiosus:* wszelkie rozumowania o faktach zwykliśmy opierać na stosunku przyczyny i skutku, ten z kolei pojawić się może dopiero *a posteriori.* W efekcie, nie kwestionując doniosłej rangi doświadczenia w naszym poznaniu, umiejscawia zagadnienie w płaszczyźnie antropologicznej - rządzące poznaniem zasady pragnie odnaleźć w obrębie „natury ludzkiej".

Pierwszym krokiem w tym kierunku miało być uzasadnienie, a ściślej mówiąc krytyka powszechnego, jako że towarzyszącego każdemu z naszych wnioskowań, przeświadczenia, iż prawidłowość w łączeniu się pewnych przedmiotów - obserwowana w przeszłości - także w przyszłości zachowa swą ogólną ważność w stosunku do faktów (przedmiotów) analogicznych.

Autor powątpiewa w obiektywną wartość argumentów zaczerpniętych z doświadczenia, dla przewidywania zdarzeń mających dopiero nadejść. Sądzi, iż wcześniej należałoby dowieść istnienia odpowiedniości między tymi prawidłowościami, których doświadczyliśmy, a tymi, których oczekujemy. Tymczasem doświadczenie milczy w tym względzie. Pouczając bo-

wiem o fakcie częstego łączenia się zjawisk, nie wskazuje zasady ich wzajemnego powiązania (120). Toteż Hume wnioskuje: przyczyną na pozór nieuprawnionego wykorzystywania wiedzy, jakiej dostarcza nam doświadczenie, do rozumowania o rzeczach przyszłych, jest przyzwyczajenie - będące naturalną konsekwencją wielokrotnego powtarzania się identycznych treści doświadczenia (52-57, 115-122). Nie jest to zasada o charakterze absolutnym czy ostatecznym; traktować ją trzeba jako powszechną właściwość ludzkiej natury, implikującą zarówno nasze oczekiwania dotyczące rzeczywistości przedmiotowej, jak również nieobojętną dla samego przebiegu poznania. Hume orzeka: „(Nawyknienie) jest jedyną zasadą, która sprawia, że doświadczenie nasze jest dla nas pożyteczne, i że wyczekujemy na przyszłość toku zjawisk podobnego do tego, który poznaliśmy dawniej" (74).

Dostrzegając metodologiczną, gnoseologiczną, a także zakresową odrębność nauk apriorycznych względem empirycznych, autor stwierdza, że dyscypliny matematyczne (posługujące się rozumowaniem „demonstratywnym" - badającym stosunki między ideami) posiadają przewagę nad „moralnymi" (a więc przyrodniczymi - w których przedmiotem są fakty i istnienie). Pierwsze bowiem - w odróżnieniu od drugich - zajmują się ideami zawsze klarownymi i łatwo dostępnymi ludzkiemu umysłowi: „trójkąty równoramienne i równoboczne są o wiele ściślej rozgraniczone, aniżeli cnota i występek, prawda i fałsz" (95). Jedynymi przedmiotami nauk matematycznych (zwanych też przez Hume'a abstrakcyjnymi) są wielkości i liczby, co naukom tym zapewnia - przynajmniej w założeniu - maksymalną dokładność wyników. Z kolei nauki „moralne" nie potrafią wykorzystać dowodzenia demonstratywnego: zajmują się przecież faktami, a z istnienia tych nie wynika - jak pamiętamy - konieczność owego istnienia.

Z drugiej jednak strony Hume przyznaje, że choć na gruncie nauk „moralnych" łatwo o zniekształcenie idei, co nieuchronnie musi podważać wiarygodność konkluzji, to jednak rozumowania osiągają tu cel zdecydowanie szybciej niż w naukach matematycznych, operujących długimi i nierzadko zawiłymi łańcuchami rozumowań dedukcyjnych. O ile więc główną przeszkodą w rozwoju nauk moralnych (w tym metafizyki) jest - poza brakiem odpowiedniej metodologii i niedostatkami zaplecza badawczego - nieostrość, czy wieloznaczność pojęć, o tyle nauki matematyczne cierpią na zbytnią formalizację, z czym wiąże się „długość rozumowań i wielki obszar myśli, który trzeba objąć, aby dojść do jakiegoś wyniku" (s. 96).

Krytyczną ocenę zastanej metafizyki opiera Hume na zarzucie, że jej podstawowe pojęcia: idea mocy, energii, związku koniecznego, są niejasne. A skoro w codziennym doświadczeniu (zewnętrznym oraz wewnętrznym) nie znajdujemy impresji uzasadniających pojawienie się w naszym umyśle takich idei, proponuje autor je odrzucić, jako iluzoryczne i nieprzydatne. Czy

jednak wszystkie kategorie tradycyjnej metafizyki są równie bezwartościowe? Niezupełnie. Autor zatrzymuje się na analizie związku koniecznego, pragnąc poddać wnikliwej analizie współwystępujące w nim pojęcia przyczyny i skutku. Wynik autopsji jest już nam znany: idea związku koniecznego między zjawiskami powstaje wyłącznie na drodze wielokrotnego powtarzania się takich samych relacji. Ta mnogość podobnych przypadków posiada szczególną władzę wyposażania naszego umysłu w ideę siły, leżącą u „metafizycznych podstaw" związku koniecznego, stanowiąc zarazem jedyne źródło owej idei (120-122). Tu ostrej krytyce poddaje Hume stanowisko okazjonalistów, upatrujących źródeł ruchu czy działania sił fizycznych w aktach woli (Boskiej). Autor protestuje przeciw wyjaśnianiu zjawisk materialnych poprzez odwoływanie się do przyczyn pozamaterialnych, co jego zdaniem jest równie nieuzasadnione jak praktyka wprowadzania do wywodu abstrakcyjnej idei siły (np. *vis inertiae),* czy zasady - będących pojęciami nieempirycznymi i niejasnymi, a przeto bezużytecznymi (119).

Rozważania koncentrujące się na kategorii konieczności - związku koniecznego - odnajdywanej w obszarze ludzkich zachowań i nastawień poznawczych, łączy Hume z problemem wolności człowieka (125-160). Utrzymuje, że również w świecie naszych zamierzeń, jak i ich realizacji, możliwość pojawienia się anomalii w obrębie związku przyczynowo-skutkowego powinna być stanowczo odrzucona. Związek przyczyn ze skutkami jest konieczny, a pozorne odstępstwa od tej prawidłowości wynikają z niedostrzegania wszystkich, czasem trudno uchwytnych przyczyn. Hume uważa, iż w poglądach na wolność i konieczność panowała zawsze jednomyślność. Spory bowiem toczono jedynie o słowa, co - zważywszy na nagminną niejednoznaczność i nieostrość terminów filozoficznych - uznać trzeba za oczywistą tego konsekwencję. Zapatrywaniom filozofów na istotę związku przyczynowo-skutkowego - interpretowanego w sferze ludzkich działań jako genetyczne wynikanie czynów z ich motywów - przypisuje Hume *consensus.*

W sposób psychologiczny, odwołując się do asocjacji wielokrotnie powtarzających się elementów doświadczenia, wyjaśnia autor poczucie niezawodności, jakie towarzyszy naszym sądom, wyrażanym zarówno w odniesieniu do przyrody, jak i kwestii etycznych. Konkluduje: „Ten sam doświadczeniem stwierdzony związek wywiera na umysł ten sam skutek, bez względu na to, czy zjawiskami ze sobą związanymi są pobudki, akty woli i czynności, czy też mchy i kształty" (143). Czy wobec powyższego wolność człowieka, swoboda w zakresie podejmowania decyzji, jest złudzeniem? Nie, bowiem wolność to tyle, co zdolność działania lub nie działania - stosownie do determinacji woli. Autor zdaje się tu podążać - raczej bezwiednie - za św. Augustynem, który starał się wykazać, iż byłoby absurdem oskarżać wolę o to, że wolną jest „z konieczności"[5]. Wolność przysługująca woli -

i czyniąca człowieka suwerennym podmiotem wyborów - nie stanowi jej ograniczenia, lecz niezbywalną i niezbędną pozytywną charakterystykę. Nie pojawia się ona w opozycji do konieczności, lecz do przymusu. I w tym właśnie znaczeniu wolna wola wyklucza możliwość przypadku, gwałcącego wszelką kauzalność - negacja przypadku jest wręcz *implicite* włączona w pojęcie wolności (wolnej woli).

Konieczność wyraża się stałym połączeniem przedmiotów podobnych lub rozumowaniem o jakimś przedmiocie na podstawie innego. Skoro zaś manifestuje się ona w obszarze ludzkiej woli - nasze czyny stają się konieczne, nie przestając być wolnymi. Bywają one wprawdzie rozmaite - chwalebne lub zbrodnicze - jednak zachowując status koniecznych, bo zdeterminowanych przez swe przyczyny, nie obciążają moralnie swoich sprawców.

Zapewne tym, co skłaniało do uznania analogii między funkcjami umysłu człowieka a „rozumem" zwierząt (161-166) był programowy antymetafizycyzm myśli Hume'a, zorientowanej przecież na badanie „życia potocznego". W przypadku ludzi jak i zwierząt obserwacja codziennych zjawisk poucza, że jednakowe przyczyny implikują jednakowe skutki. W swych czynnościach poznawczych zwierzęta - a zasada niniejsza zostaje na nie przeniesiona ze świata ludzi - nie odwołują się do argumentacji czy rozumowania, bowiem wyłącznym źródłem wiedzy o świecie pozostaje doświadczenie oraz skłonność do kumulowania i utrwalania w pamięci podobnych do siebie wrażeń. Ludzie z kolei, nie wyłączając filozofów, upodabniają się w swych codziennych zachowaniach do dzieci: uparcie stronią od rozumowania - wszak niepewnego i niepraktycznego - zadowalając się przekonaniami skrystalizowanymi przez samo „pozaracjonalne" doświadczenie. Również instynkt zwierząt zostaje uznany za wytwór doświadczenia - za rodzaj siły, bliżej nie określonej i obcej czynnościom intelektualnym - przy czym nie odróżnia się tu zachowań (wiedzy) wyuczonych czy wrodzonych. Te ostatnie Hume oczywiście odrzuca.

Jeden spośród dwunastu rozdziałów składających się *na Badania...* został poświęcony problemowi cudów, zjawisk nadprzyrodzonych. Hume kwestionuje możliwość ich zaistnienia. Wyłom w prawach przyrody czy ich obejście są nie do pogodzenia z doświadczeniem, które - aczkolwiek niepełne - w każdym przypadku poucza nas o prawidłowościach, a zatem nigdy nie zdoła usprawiedliwić negacji swoich własnych treści. I odwrotnie: dostęp do potencjalnego cudu można uzyskać wyłącznie drogą doświadczenia, co z kolei degraduje rzekomy cud do poziomu „zwykłej" prawidłowości. Tym, co demaskuje cud, jest sama jego cudowność, stanowiąca jedynie dowód popełnionej mistyfikacji. Wszelkie przekazy historyczne traktujące o cudach, a pretendujące do roli źródła, uznać trzeba, według Hume'a, za bezwartościowe: „(...) cud oparty na jakimkolwiek ludzkim świadectwie, zasługuje

raczej na śmiech aniżeli na argumentację" (192). Wiarygodność zapewnić może ludzkiemu świadectwu jedynie doświadczenie - to samo, które „upewnia nas o prawach przyrody". Tym samym Hume odmawia cudom wartości faktów.

Również Bóg nigdy nie może stać się przedmiotem naszego poznania, bo przecież: „Bóg jest nam znany wyłącznie ze swych dzieł i jest jedno jedyne w całym wszechświecie; nie podpada pod żaden rodzaj lub gatunek, którego własności lub cechy znamy z doświadczenia, tak iż na ich podstawie moglibyśmy wnioskując drogą analogii dojść do jakichś własności lub cech Bóstwa" (232). Hume przestrzega, by wniosków o przyczynie, kształtowanych w oparciu o analizę skutku, nie rozbudowywać ponad to, co faktycznie jest w nim zawarte: „Niech przyczyna wywnioskowana odpowiada ściśle (...) znanemu skutkowi, a wtedy niepodobna, by posiadała jakieś własności, z których można by wnosić o skutkach nowych lub odmiennych" (223, przypis). Nie sposób zatem wnioskować o Bogu przez analogię do człowieka, tak jak niepodobna wygłaszać sądów o słońcu na podstawie oględzin łojowej świeczki. Jednakże Hume nie odrzuca teoretycznej możliwości - noszącej wprawdzie znamiona zaledwie hipotezy - iż jest do pomyślenia sytuacja, gdy jakiś przedmiot (np. wszechświat) jest skutkiem jednostkowym, „bezprecedensowym empirycznie" i nie dającym się przez analogię zestawić z czymkolwiek innym. Ale wówczas o „skutku" i „przyczynie" wolno jedynie spekulować, jako że pojęcia owe nie czynią zadość naszemu doświadczeniu.

I jeszcze słowo o sceptycyzmie Hume'a.

W *Badaniach...* pyta się nie tylko o zakres, ale także o sens tego określenia. Otóż powszechny wedle autora pogląd, pojawiający się na poziomie „instynktu przyrodzonego", zwykł utożsamiać dane zmysłowe - obrazy świata - z samym światem, nie dopuszczając ewentualności, że są one zaledwie kopiami czegoś niedostępnego poznaniu. Ale już najprostsza filozofia poucza - twierdzi Hume - że umysł nie gwarantuje dostępu do świata, zaś zmysły pełnią jedynie rolę pośredników między podmiotem a światem. Dla autora *Badań...* treści pojawiające się w obrębie zmysłów ludzkich są tylko „ulotnymi kopiami albo przedstawieniami innych rzeczy, pozostających jednakowymi i niezależnymi" (250). Subiektywne, pochodne, pozbawione rangi realnego odzwierciedlenia przedmiotu, są nie tylko Locke'owskie „idee wtórne" (rejestrowane przez pojedyncze zmysły człowieka), ale także „idee (jakości) pierwotne", jak: rozciągłość czy nieprzenikliwość. Te ostatnie pochodzą, według Hume'a, w nie mniejszym stopniu od zmysłów, co pierwsze: „niepodobna pojąć rozciągłości, która by nie była ani widzialna, ani dotykalna; a rozciągłość dotykalna i widzialna, która by nie była ani twarda, ani miękka, ani czarna, ani biała, jest czymś w równej mierze niepojętym" (251). Wiara w autonomiczne istnienie świata zewnętrznego nie powinna w żaden

sposób zakłócać procesu poznania, wobec czego Hume próbuje ją zawiesić. Jej obecność w obrębie epistemologii jest niepożądana: ilekroć bowiem próbujemy wywieść ją z instynktu „ sprzeciwia się rozumowi, kiedy zaś pragniemy oprzeć ją na autorytecie rozumu - pozostaje w kolizji z instynktem, nie dysponując pizy tym żadną intersubiektywną oczywistością.

Powyższy styl argumentacji nie przeszkodzi Hume'owi oskarżyć sceptyków o brak konsekwencji. Zarzuca im, że „pragną zniweczyć rozum przy pomocy dowodzenia i rozumowania" (253). Podstawowe usprawiedliwienie dla własnego sceptycyzmu odnajduje autor w przeświadczeniu, iż wszelkie rozumowanie dotyczące przedmiotów będących poza zasięgiem naszych zmysłów i pamięci, opierać się musi bez reszty na idei stosunku przyczynowo-skutkowego - stanowiącej połączenie dwóch zjawisk, a wypracowanej w obrębie doświadczenia. Do takiej to idei przyzwyczajamy się szybko i bez trudu - mając w życiu wiele sprzyjających po temu okoliczności.

Jałowemu i nieprzydatnemu pyrronizmowi pragnie Hume przeciwstawić swój „umiarkowany" sceptycyzm, nie zapoznający położenia człowieka, który przecież „musi i działać i myśleć i wierzyć, chociaż nie potrafi mimo swoich najpiękniejszych badań zdobyć dla tych czynności zadowalającej podstawy, ani też usunąć zarzutów, które mogą być przeciw nim podniesione" (259). Postulowany przez siebie sceptycyzm nazywa Hume „filozofią akademicką", co ma przydać temu stylowi myślenia powagi i usytuować go w radykalnej opozycji do „płochej" metafizyki. Tym, co ma być swoiste dla proponowanej przez siebie metody, uczyni Hume programowo: antydogmatyzm, uznanie ograniczoności i skończoności własnych sądów wypowiadanych przez poszczególne idywidua, kształtowanie zainteresowań stosownie do możliwości badawczych i specyfiki obszaru przedmiotowego, a w szczególności - unikanie roztrząsali wymykających się jakimkolwiek próbom ich rzetelnej weryfikacji. W ten sposób Hume świadomie pozbawia swą filozofię nadziei na absolutną pewność i niezawodność ustaleń badawczych. Bo gdzie szukać dla nich fundamentu, skoro: „istnienie (...) jakiejś istoty można udowodnić jedynie pizy pomocy argumentów czerpanych z jej przyczyn lub jej skutków; te argumenty zaś opierają się wyłącznie na doświadczeniu" (265). W konsekwencji doświadczenie nie tylko limituje naszą wiedzę - również ją uprawomocnia - dając podstawę „rozumowania moralnego" stwarza grunt dla najszerzej pojętej świadomej aktywności człowieka.

Wydaje się, że często pod adresem Hume'a kierowany zarzut sceptycyzmu wymaga uściślenia, wskazania jego przedmiotu. Najbardziej radykalną postać przybrał ów sceptycyzm w obrębie krytyki tez i dogmatów religii. Inaczej w odniesieniu do nauki. Hume nie neguje jej dokonań - zwłaszcza mieszczących się w historycznie ukształtowanym paradygmacie metodologii - podważa jedynie możliwość dotarcia do „przyczyn ostatecznych", tkwią-

cych w przedmiocie wyabstrahowanym z kontekstu ludzkiego doświadczenia. Lokuje się więc ów sceptycyzm w wyraźnej opozycji np. do starożytnego pyrronizmu, nakazującego nie dowierzać świadectwom zmysłów - i to niezależnie od treści i wyrazistości doświadczanych wrażeń. Ufność Hume'a w pochodzące od zmysłów doniesienia o świecie przedmiotowym pozostaje niezachwiana nie tylko wtedy, gdy ich ewentualną treść stanowiłyby owe, obojętne Pyrronowi, legendarne ukąszenia psów, ale także we wszystkich innych sytuacjach angażujących poznawczo - choćby w skromnym wymiarze - sferę naszej zmysłowej receptywności. Oczywiście empiryczna zawartość wrażeń jest o tyle poznawczo wartościowa, o ile są one „racjonalne" - intersubiektywnie komunikowalne i sprawdzalne oraz powtarzalne, a zatem - o ile nie zagrażają zepchnięciem na bezdroża solipsyzmu.

Poglądy Davida Hume'a wyłożone w *Badaniach...* nie odbiegają w zasadniczym zrębie od wcześniejszej redakcji, znanej z *Traktatu o naturze ludzkiej*[5]. Ostrożny sceptycyzm, „antropocentryzm teoriopoznawczy" z nieodłącznym mu psychologizmem, stanowią o intelektualnym klimacie obu tych pozycji.

[5] Pomijam kwestie dotyczące geometrii oraz rozbudowaną w *Traktacie...*, a uproszczoną w *Badaniach...* typologię stosunków między ideami. W omawianym dziele złagodzeniu uległo również stanowisko domagające się kategorycznego odrzucenia jakichkolwiek supozycji o możli- wości obiektywnego istnienia ewentualnych przedmiotowych korelatów naszych danych zmysłowych.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

KRZYSZTOF A. WIECZOREK
Uniwersytet Śląski w Katowicach

O TAK ZWANYCH POŚREDNICH AKTACH MOWY

Wstęp

Jednym z poważniejszych problemów, na jakie natrafiają badacze zajmujący się teorią aktów mowy, jest kwestia tak zwanych aktów pośrednich *(indirect speech acts)*[1]. Naszkicujemy w skrócie, na czym ów problem polega.

Według J. R Searle'a, większość wypowiedzi można przedstawić za pomocą schematu F(p), gdzie p oznacza zawartość zdaniową wypowiedzi, natomiast F jej moc illokucyjną (Searle 1969, wyd. pol. s. 46-49).. Zawartość zdaniowa to po prostu wypowiadany w zdaniu sąd. Moc illokucyjna natomiast określa, jaka zostaje w danym przypadku wykonana tzw. czynność illokucyjna, czyli to, czy dana wypowiedź jest *stwierdzeniem, pytaniem, prośbą, aktem chrztu, zawarciem zakładu, wypowiedzeniem wojny* itp. I tak np. wypowiedzi *Jan czyta gazetę* oraz *Czy Jan czyta gazetę?* posiadają tę samą zawartość zdaniową, różni je natomiast rodzaj wykonanych czynności illokucyjnych (odpowiednio: *stwierdzenie* i *pytanie).* Natomiast wypowiedzi: *Janie, podaj mi sól* oraz *Piotrze, zgaś papierosa,* posiadają tę samą moc illokucyjną *(polecenie),* natomiast różne zawartości zdaniowe.

Oprócz czynności illokucyjnych, w wypowiedziach wyróżnia się także tak zwane czynności perlokucyjne, określane jako pewne skutki, które wypowiedzi wywołują w stanie świadomości lub zachowaniu słuchacza. I tak, np. perlokucyjnym skutkiem wypowiedzi *Janie, podaj mi sól,* może być sytuacja, że osoba, do której zdanie to było skierowane, poda mi solniczkę, natomiast skutkiem zdania *Ostrzegam, że Piotr nie jest zbyt uczciwy,* może być to, że osoba, którą za pomocą tego zdania *ostrzegłem* (wykonałem czynność illokucyjną *ostrzegania),* zrezygnuje ze zrobienia z Piotrem interesu. Ogólnie można powiedzieć, że czynność illokucyjna najczęściej wiąże się z podjęciem lub zaniechaniem przez słuchacza pewnych działań[2].

[1] Termin *indirect speech acts* bywa również tłumaczony na język polski jako „ukryte akty mowy" (Zob.: Awdiejew 1987).

[2] W pierwotnej, stworzonej przez Austina (Austin 1962) teorii aktów mowy, oprócz czynności illokucyjnych i perlokucyjnych, w każdej wypowiedzi wyróżnia się również czynność lokucyjną, polegającą

Kwestia *indirect speech acts* została po raz pierwszy szerzej przedstawiona przez J. R. Searle'a w roku 1975 (Searle 1975). Searle zauważył, że wielu wypowiedziom można przypisać dwie moce illokucyjne. Np. zdanie *Czy możesz podać mi sól?*, będące literalnie *pytaniem*, jest również, a może przede wszystkim, *prośbą* o podanie soli. *Stwierdzenie: Ależ tu gorąco*!, może zostać w wielu wypadkach odebrane jako *prośba* o otwarcie okna, natomiast *stwierdzenie* (wypowiedziane np. w tramwaju): *Stoi mi pan na nodze!*, ma niewątpliwie cechy *polecenia (prośby)* przesunięcia się i zejścia z nogi mówiącego. Owa dodatkowa, nieliteralna, wykonywana w takim przypadku czynność illokucyjna jest właśnie najczęściej uznawana za *pośrednią* czynność illokucyjną, a cały akt mowy za *akt pośredni (indirect speech act).* Ze zjawiskiem pośrednich aktów mowy mamy również do czynienia w przypadku wypowiedzi oraz metafor. Np. wypowiedź *Świetnie się tu bawię,* wypowiedziana w odpowiednim kontekście (np. z ponurą miną), zostanie uznana wprawdzie za *stwierdzenie* (zgodnie z literalnie oczytaną mocą illokucyjną), jednak nie za stwierdzenie tego, iż osoba mówiąca świetnie się bawi, lecz czegoś zupełnie przeciwnego.

Mówiąc w skrócie: z pośrednimi aktami mowy mamy do czynienia wtedy, gdy wypowiedź zdaje się mieć oprócz/zamiast literalnej mocy illokucyjnej, również pewnego rodzaju moc dodatkową.

Przyjęcie koncepcji, iż niektórym wyrażeniom można w pewnych kontekstach przypisywać pośrednią moc illokucyjną, musi prowadzić do powstania przynajmniej trzech pytań: 1. Jak wykryć, że w danej wypowiedzi ukryta jest pośrednia moc illokucyjna? 2. W jaki sposób ową pośrednią moc określić? 3. Której czynności illokucyjnej (literalnej czy pośredniej) należy w przypadku takiej wypowiedzi przyznać rolę wiodącą?

Pytanie 1. wiąże się z koniecznością znalezienia jakiegoś niezawodnego kryterium pozwalającego uznać, że wypowiedź, oprócz mocy literalnej, posiada również pośrednią moc illokucyjną; koniecznością znalezienia wskaźnika, dzięki któremu można by stwierdzić, że literalne *pytanie: Czy możesz podać mi sól?* posiada w pewnych kontekstach pośrednią moc *prośby* o podanie soli, natomiast wypowiedź *Czy możesz w pracy palić bez przeszkód?* jest najczęściej tylko *pytaniem* i niczym więcej. 2. jest po prostu pytaniem o metodę wykrywania rodzaju pośredniej czynności illokucyjnej. Natomiast pytanie 3. wymaga rozstrzygnięcia, czy np. wypowiedź: *Czy możesz podać mi sól?* jest przede wszystkim *pytaniem* pełniącym dodatkowo i niejako „przypadkowo" rolę *prośby,* czy też może jest to ewidentna *prośba,* mająca

na wypowiedzeniu pewnego sensownego ciągu słów. Czynność lokucyjna nie będzie nas jednak obecnie interesować. Dodajmy tylko, iż Searle (zob.: Searle 1969, wyd. pol. s. 36) zrezygnował z jej wyróżnienia. zastępując ją czynnościami zdaniowymi - odnoszeniem się i orzekaniem.

tylko „na powierzchni" postać *pytania?* Na tak sformułowane pytanie usiłowano niejednokrotnie już odpowiadać (Awdiejew 1987, Levinson 1987, Vanderveken 1991). Najczęściej czyniono to posiłkując się teorią konwersacji H. P. Grice'a (Grice 1975). Podana przez niego Zasada Kooperacji oraz tzw. maksymy konwersacyjne są szczególnie pomocne w udzieleniu odpowiedzi na dwa pierwsze pytania. Naruszenie którejś z nich może być wskaźnikiem, że wypowiedź, oprócz mocy literalnej, posiada również pośrednią moc illokucyjną, natomiast zasady ekstrapolacji maksym mogą dostarczyć narzędzi pozwalających na określanie rodzaju owej dodatkowej, wykonywanej dzięki danej wypowiedzi, czynności illokucyjnej (Awdiejew 1987, Vanderverken 1991).

Problem pośrednich aktów mowy można próbować rozwiązać jeszcze w inny, bardziej radykalny, sposób. Zamiast rozważać, kiedy wypowiedzi można przypisać pośrednią moc illokucyjną oraz próbować określać, jaka jest to moc, można po prostu przyjąć, iż nic takiego jak pośrednia moc illokucyjna nie istnieje. Takie postawienie sprawy zwalnia z konieczności udzielania odpowiedzi na dwa pierwsze z powyższych pytań, dzięki czemu rozwiązuje wiele problemów i kontrowersji, jakie się przy okazji tych pytań pojawiają (zob.: Awdiejew 1987, Levinson 1987, Vanderveken 1991), a które związane są z rzekomym posiadaniem przez niektóre wypowiedzi dwóch mocy illokucyjnych.

Stanowisko takie ma jednak i swoje wady. Po pierwsze, jako że przeciwstawia się dość szeroko rozpowszechnionej tradycji, wymaga mocnych argumentów na swoją korzyść. Po drugie zaś, niezwykle istotnym czyni ono konieczność odpowiedzi na trzecie z postawionych wyżej pytań. Jeśli przyjmiemy bowiem, że wszystkie wypowiedzi posiadają zawsze tylko jedną moc illokucyjną, to konieczne stanie się określenie, jaka będzie moc w przypadku tych zdań, którym tradycyjnie przypisuje się dwie moce; czy uznamy, że właściwą wykonywaną za ich pomocą czynnością illokucyjną jest ta, którą określamy dzięki literalnemu znaczeniu wypowiedzi, czy też, że jest to czynność uznawana poprzednio za akt pośredni. Mówiąc krótko, przyjęcie stanowiska, iż wszystkie wypowiedzi posiadają tylko jedną moc illokucyjną, wymaga m. in. rozstrzygnięcia, czy wygłoszone w odpowiednich okolicznościach zdanie: *Czy możesz podać mi sól?*, należy uznać za *pytanie*, czy też za *prośbę*, a także silnego umotywowania tej odpowiedzi.

Cel wypowiedzi i jej moc illokucyjną

Najważniejszy powód przemawiający za przyjęciem tezy, iż wypowiedzi posiadają tylko jedną moc illokucyjną, związany jest z nieco bardziej ogólnymi obserwacjami dotyczącymi wszelkich ludzkich działań, w tym rów-

nież działania za pomocą słów, czyli wykonywania pewnych czynności illokucyjnych oraz wywoływaniu dzięki nim skutków perlokucyjnych.

Każdy, kto przyjrzy się dokładniej jakimkolwiek ludzkim działaniom, zapewne zauważy, że podejmowane są one zawsze z zamiarem osiągnięcia jakiegoś celu. Taka sama jest funkcja mowy - osiąganie zamierzonego celu. Wykonywaniu więc czynności illokucyjnych towarzyszy więc pewien zamierzony przez mówiącego skutek perlokucyjny, jaki chce on wywołać, czyli pewna sytuacja, jaką pragnie on, dzięki swym słowom, spowodować. W najprostszych przypadkach wygląda to następująco: gdy np. w trakcie obiadu chcę od kogoś uzyskać informację, gdzie znajduje się sól, zwracam się do siedzącej obok osoby z pytaniem: *Czy wiesz, gdzie jest sól?* Gdy zaś sól znajduje się poza moim zasięgiem, a chciałbym ją dostać, mogę *poprosić* sąsiada słowami: *Podaj mi sól, proszę*. Wyrażając takie sytuacje w terminach teorii aktów mowy, możemy powiedzieć, że w pierwszym przypadku wykonałem czynność illokucyjną *pytania* w celu spowodowania efektu prelokucyjnego w postaci przekazania przez zapytaną osobę potrzebnej mi informacji, natomiast w drugim przypadku wykonałem illokucyjną czynność *proszenia* w celu wywołania skutku perlokucyjnego polegającego na podaniu mi przez sąsiada solniczki.

Jeśli przyjmiemy, że w przypadku większości, lub nawet wszystkich wypowiedzi, mówiący chce za pomocą czynności illokucyjnej wywołać określony skutek perlokucyjny, to zaproponowany przez Searle'a schemat każdej wypowiedzi - F(p) (gdzie, przypomnijmy, F oznacza wykonywaną czynność illokucyjną, natomiast p wyrażony w wypowiedzi sąd), zależałoby (a przynajmniej można to uczynić) rozszerzyć o jeszcze jeden składnik, nazwijmy go c, oznaczający zamierzony przez mówiącego efekt perlokucyjny. Schemat ten mógłby wyglądać [F9p)]c. Należy go rozumieć w ten sposób, iż w każdej (lub w przeważającej ich większości) wypowiedzi wyróżnić możemy trzy czynniki: wyrażony sąd, wykonywaną czynność illokucyjną oraz zamierzony skutek perlokucyjny. Mówiąc jeszcze innymi słowy: pewien sąd wyrażamy przeważnie z określoną mocą illokucyjną oraz z zamiarem spowodowania pewnego skutku perlokucyjnego.

Pierwotny schemat Searle'a wyraźnie uwidaczniał fakt, iż ten sam sąd p można wyrazić z różną mocą illokucyjną, np. $F_1(p)$ i $F_2(p)$. Dzieje się tak np. w przypadku wypowiedzi: (1) *Piotr zgasił papierosa;* (2) *Piotrze, zgaś papierosa, proszę*.

Wypowiedzi te posiadają tę samą wartość zdaniową, natomiast różne moce illokucyjne: (1) jest *stwierdzeniem,* a (2) - *prośbą*.

Schemat [F9p0]c pozwala zauważyć podobną prawidłowość odnośnie do czynności illokucyjnej i perlokucyjnej: tę samą czynność illokucyjną można wykonać z zamiarem wywołania różnych skutków perlokucujnych.

Dla przykładu, wypowiedź: (3) *Jest już za pięć dwunasta*, będąca (przynajmniej literalnie) *stwierdzeniem*, może być wygłoszona w jednym kontekście z zamiarem uświadomienia komuś, że jest już późno, zatem należy udać się do domu. Natomiast w drugiej sytuacji (np. w noc sylwestrową), może być ona sugestią, że należy rozpocząć otwieranie butelki szampana.

W przypadku czynności illokucyjnych i perlokucyjnych zachodzi również odwrotna prawidłowość: ten sam efekt perlokucyjny można osiągnąć za pomocą różnych czynności illokucyjnych. I tak, np. spowodowanie, iż ktoś rozpocznie otwieranie szampana, można osiągnąć zarówno za pomocą wypowiedzi (3), jak i po prostu mówiąc: (4) *Otwórz szampana.*

Wypowiedź (4) posiada oczywiście moc illokucyjną *polecenia.* Ta sama czynność illokucyjna F (z tą samą zawartością zdaniową p) może być więc wykonana z zamiarem wykonania różnych skutków perlokucyjnych $[F(p)]c_1$ i $[F(p)]c_2$, natomiast ten sam skutek c można osiągnąć za pomocą różnych czynności illokucyjnych: $[F_1(p_1)]c$ lub $[F_2(p_2)]c$.

Przedstawione powyżej obserwacje, odnoszące się do działań wykonywanych za pomocą słów, można rozciągnąć na obszar wszelkich ludzkich działań. Jeśli przyjmiemy, iż większość prac wykonują ludzie za pomocą pewnych narzędzi (których odpowiednikiem w teorii aktów mowy są czynności illokucyjne), oraz w celu osiągnięcia pewnego skutku, to łatwo zauważymy, iż zarówno te same działania można wykonać posiłkując się różnymi narzędziami, jak i za pomocą tego samego narzędzia można wykonywać różne czynności.

Zauważmy, że gdy używamy jakiegoś narzędzia do celu innego, niż jego przeznaczenie (np. wbijamy gwóźdź w ścianę kluczem francuskim), to samo to narzędzie nie staje się nagle w jakiś magiczny sposób innym przyrządem, bardziej właściwym dla wykonywanej właśnie czynności. Gdy ktoś użyje młotka do przygotowania na obiad kotleta, to młotek ten nadal pozostanie młotkiem, a nie tłuczkiem do mięsa. Można powiedzieć, że w takim przypadku człowiek używa młotka tak, *jakby był on* tłuczkiem do mięsa, lub może w *charakterze* tłuczka do mięsa, albo *zamiast* niego.

Powyższą obserwację możemy jako analogię odnieść do sytuacji spotykanych w teorii aktów mowy. Powiemy więc, że gdy posługujemy się daną czynnością illokucyjną $[F_1(p_1)]c_1$, podczas gdy c_1, w sposób bardziej naturalny moglibyśmy osiągnąć za pomocą czynności $[F2(p_2)]c_1$, to nie oznacza to wcale, że czynność F_1 staje się nagle czynnością F_2. Będzie to dalej czynność F_1, tyle że wykorzystana w celu, który można w sposób bardziej bezpośredni osiągnąć za pomocą F_2. Gdy ktoś wypowiada zdanie: *Jest już za pięć dwunasta,* chcąc sprawić, aby osoba, do której było ono skierowane, otworzyła szampana, to możemy powiedzieć, iż czynnością illokucyjną, jaką mówiący wykonał, było *stwierdzenie*, choć było ono użyte w pewnym

konkretnym celu, który w sposób bardziej „właściwy" można osiągnąć za pomocą *polecenia.* Nie ma również powodu, aby zdanie: *Czy możesz podać mi sól?* uznawać za *prośbę,* a nie za *pytanie.* Można utrzymywać, że nadal jest to *pytanie,* tyle, że wykorzystane do wykonania zadania, które w naturalny sposób wykonać można za pomocą *prośby.* W powyższych przykładach takie czynności illokucyjne, jak *stwierdzenie* i *pytanie,* użyte zostały w innym celu niż ten, do którego zostały pierwotnie „stworzone".

Jeśli przyjmiemy taki punkt widzenia, to problem pośrednich aktów mowy zostanie rozwiązany. Okaże się, że nie ma potrzeby doszukiwania się w wypowiedziach dwóch lub większej ilości mocy illokucyjnych; wystarczy jedynie zauważyć, że za pomocą tego samego narzędzia można osiągnąć różne cele - za pomocą tej samej czynności illokucyjnej można wywołać różne skutki perlokucyjne.

Stanowisko, podobne do przedstawionego wyżej, w sprawie istnienia (a dokładniej mówiąc - nieistnienia) pośrednich aktów mowy, R. Bertolet prezentuje w artykule *Are there indirect speech acts?* (Bertolet 1994). Przedstawia on tam wiele innych argumentów przemawiających za tezą, że wypowiedzi posiadają tylko jedną moc illokucyjną.

Jak określić moc illokucyjną wypowiedzi?

Powiedzieliśmy wcześniej, że jeśli odrzuci się koncepcję istnienia pośrednich aktów mowy, konieczna stanie się odpowiedź na pytanie: jaką moc illokucyjną należy przypisać tym wypowiedziom, które poprzednio były uważane za posiadające dwie moce? Czy uznamy je za te czynności, które wykonywane są w takim przypadku literalnie, czy też za te, które wykonujemy pośrednio za pomocą tych pierwszych? Jeśli jednak przyjmiemy punkt widzenia przedstawiony w poprzednim paragrafie, nie powinny pozostać żadne wątpliwości co do udzielanej odpowiedzi. Za właściwy wykonywany przez daną wypowiedź akt illokucyjny trzeba uznać tę czynność, która wykonywana jest literalnie, a więc tę, którą określamy najczęściej na podstawie użytych w wypowiedzi środków słownikowo-gramatycznych.

Co w takim razie dzieje się z rzekomą pośrednią mocą illokucyjną? Wydaje się, że zwolennicy teorii istnienia pośrednich aktów mowy pomylili w tym wypadku moc illokucyjną wypowiedzi z zamierzonym przez osobę mówiącą skutkiem perlokucyjnym, jaki chce ona spowodować i uznali ów zamierzony skutek za dodatkową moc illokucyjną[3].

W tym momencie należy rozwiać jeszcze jedną wątpliwość. Ktoś mógłby bowiem twierdzić, że faktycznie wypowiedziom należy przypisywać tylko

[3] Przeciwko określaniu czynności illokucyjnej na podstawie chęci wywołania przez osobę mówiącą pewnego skutku perlokucyjnego przekonująco argumentuje Searle (Serale 1969, wyd. pol. s. 62-69).

jedną moc illokucyjną. Jednakże, używając podobnej argumentacji jak powyższa, dowodzić także, że ową właściwą, wykonywaną w danym przypadku czynnością illokucyjną jest ta, która poprzednio uznawana była za czynność pośrednią. Wypowiedź: *Czy możesz podać mi sól?* uznać zatem należy tylko i wyłącznie za *prośbę*. Argumentacja za takim rozwiązaniem mogłaby przebiegać następująco. Ktoś, kto w odpowiednim kontekście wypowiada słowa *Czy możesz podać mi sól?*, wcale nie chce zadać pytania (nie zależy mu na uzyskaniu odpowiedzi), chce on natomiast w ten sposób poprosić o podanie soli. W związku z tym można by powiedzieć, że użył on pewnego narzędzia (słów: *czy możesz podać sól)* w celu poproszenia o podanie soli. Przy takim postawieniu sprawy przedstawiona wyżej analogia mówienia i wykonywania innych fizycznych czynności pozostawałaby w mocy, z tą jednakże różnicą, że za narzędzie uznawany byłby w każdym wypadku akt lokucyjny (wypowiedzenie pewnego ciągu słów), natomiast za zamierzony cel - akt illokucyjny (wykonanie czynności illokucyjnej).

Nie wydaje się jednak, aby takie stanowisko było możliwe do utrzymania. Trudno jest bowiem twierdzić, że samo wykonanie aktu illokucyjnego jest celem, z jakim ludzie wypowiadają słowa. Gdy coś mówimy, nie chodzi nam bowiem, aby tylko „stworzyć" *prośbę, pytanie, obietnicę, stwierdzenie* itp., ale raczej w każdym wypadku o to, aby osoba, do której dana wypowiedź została skierowana, odpowiednio do usłyszanych słów zmodyfikowała swoje zachowanie (odpowiedziała na *pytanie*, spełniła *prośbę*, dostosowała swe postępowanie do usłyszanej *obietnicy* lub *stwierdzenia* itp.). Właściwym celem wypowiedzi jest więc każdorazowo pewien skutek perlokucyjny, a nie akt illokucyjny. Ten ostatni jest jedynie środkiem do osiągnięcia zasadniczego celu wypowiedzi. Gdy ktoś np. odpowiada na zadane mu pytanie, to czyni to raczej nie dlatego, że usłyszał pewien ciąg dźwięków (akt lokucyjny), ale dlatego, że ktoś go *zapytał* (zrozumiał on wypowiedziane przez mówiącego słowa jako *pytanie);* gdy spełnia czyjąś *prośbę*, to nie dlatego, że usłyszał słowa *podaj mi sól*, ale dlatego, że osoba mówiąca *poprosiła* go (wykonała akt illokucyjny *proszenia)* o podanie soli. Jeśli więc celem, z jakim ludzie wypowiadają jakiekolwiek słowa, jest wywołanie pewnego efekty perlokucyjnego, to za prowadzący do tego celu środek uznać należy akt illokucyjny.

Pytania w roli poleceń

Jeżeli uznamy, że celem wypowiedzi jest wywoływanie skutków perlokucyjnych, a pozwalającymi na to narzędziami są czynności illokucyjne, powstaje jeszcze przynajmniej jedno niepokojące pytanie: jak to się dzieje, że niektóre akty illokucyjne wywołują skutki zupełnie inne niż te, do powodowania których te akty są niejako przeznaczone, skutki, wydawało by

się, naturalne dla innych czynności illokucyjnych? Dlaczego np. niektóre *pytania* powodują efekty perlokucyjne, które odpowiednie są bardziej do *próśb* lub *poleceń* niż dla *pytań?*

Próbując rozwiązać powyższy problem, przypomnijmy najpierw, że większość z zamierzonych przez mówiącego skutków perlokucyjnych związanych jest z modyfikacją zachowania słuchacza (skłonieniem go do podjęcia lub zaniechania pewnego postępowania). Osoba wygłaszająca jakąś wypowiedź ma najczęściej pewne oczekiwania co do tego, jakie wypowiedź ta spowoduje skutki w zachowaniu słuchacza. Oczekiwania te mogą być oczywiście mniej lub bardziej sprecyzowane - mogą dotyczyć zarówno bardzo konkretnych szczegółów, jak i tylko zarysu pożądanego postępowania osoby, do której ktoś kieruje swą wypowiedź. Gdy, na przykład, żona mówi do męża: *Wynieś śmieci,* to jej oczekiwania względem zachowania męża są jasno określone. Gdy zaś nauczyciel mówi do ucznia: *Nie leń się i weź się wreszcie do pracy,* to oczekiwane zachowanie słuchacza nie jest już tak jednoznacznie zaplanowane.

Zauważmy jednak, że nawet w przypadku tak jednoznacznie określonych oczekiwań nadawcy wypowiedzi odnośnie do zachowań odbiorcy, np. w przypadku wypowiedzi *Wynieś śmieci,* nie jest tak, że osoba mówiąca przekazuje słuchaczowi literalnie wszystkie swoje oczekiwania. Wypowiadając powyższe zdanie, żona przeważnie oczekuje, że mąż wyniesie śmieci w najbliższym czasie, do zsypu, po czym wróci do domu, a nie wysypie ich na balkon etc. Jednak nie wypowiada ona bezpośrednio tych wszystkich oczekiwań, traktując je jako oczywiste i zawarte w *poleceniu* „Wynieś śmieci". Mamy tu do czynienia z prawidłowością komunikacji międzyludzkiej zwanej zasadą ekonomii (Tokarz 1994).: *ludzie powodowani swym wrodzonym lenistwem starają się przekazać jak najwięcej treści, przy użyciu minimalnej ilości sił* (tu: słów).

Rozpatrzmy teraz ponownie wypowiedź *Czy możesz podać mi sól?* Nadawca tego zdania przekazuje oczywiście więcej treści niż wynika to z literalnego znaczenia wypowiedzi. Zachowanie, jakiego oczekuje on ze strony odbiorcy, to nie tylko (i nawet nie przede wszystkim) odpowiedź na zadane *pytanie,* ale również „czynne potwierdzenie" tej odpowiedzi (jeśli jest ona pozytywna), czyli podanie soli. Nie wypowiada on jednak (zgodnie z zasadą ekonomii) tego życzenia, iż dla jego partnera w rozmowie jest oczywiste, że jeśli będzie on mógł podać mu sól, to niezwłocznie to uczyni. Zauważmy, że do zasady ekonomii stosuje się w takiej sytuacji najczęściej nie tylko nadawca wypowiedzi *Czy możesz podać mi sól?,* ale i jej odbiorca. Nie odpowiada on bowiem na postawione *pytanie: Tak, mogę,* lecz od razu sięga po solniczkę i podaje ją swemu sąsiadowi. Rezygnuje on ze swej odpowiedzi zakładając, że może jej udzielić przez samo działanie.

W paragrafie tym zajmowaliśmy się, jak dotąd, jedynie odpowiedzią na pytanie: dlaczego *pytania* powodują skutki *próśb?* Przedstawione rozumowanie odnosi się jednak równie dobrze do wszelkich innych czynności illokucyjnych, które mogłyby być poczytane za pośrednie akty mowy.

Dlaczego pytamy, zamiast prosić?

W poprzednim paragrafie staraliśmy się znaleźć odpowiedź na pytanie: jak to się dzieje, że niektóre akty illokucyjne wywołują skutki, wydawało by się, bardziej odpowiednie do innych rodzajów czynności? Opisanie mechanizmu tego zjawiska nie wyjaśnia jednak jeszcze tego, z jakiego powodu w ogóle ono zachodzi - co je powoduje?

Pozostaje zatem odpowiedzieć na pytanie: dlaczego, chcąc osiągnąć skutek właściwy np. dla *prośby* lub *polecenia*, ludzie posuwają się często do stosowania okrężnych sposobów? Aby rozwiązać powyższy problem, konieczne wydaje się sięgniecie do innej zasady niż zasada ekonomii. Tę regułę można nazwać zasadą skuteczności. Jest ona bezpośrednio związana z faktem, iż w przypadku znacznej ilości wygłaszanych aktów illokucyjnych, ludzie pragną za ich pośrednictwem wywołać pewne skutki perlokucyjne. Jeśli tak jest, to prostą tego konsekwencją powinien być fakt, iż będą się oni starali zawsze używać takich wypowiedzi, które gwarantowałyby osiągniecie założonego celu z jak największym prawdopodobieństwem. Na powyższej hipotezie opiera się właśnie zasada skuteczności. Można ją sformułować tak: W*ygłaszając wypowiedź, której celem jest skłonienie adresata do określonego zachowania, ludzie starają się używać takich środków, które gwarantują najbardziej prawdopodobne osiągnięcie założonego celu.*

Wydaje się, że zasada skuteczności może przekonująco wyjaśnić, dlaczego ludzie często używają np. *pytań* lub *stwierdzeń,* aby osiągnąć cel, do którego mogliby dojść wprost wykorzystując *prośby* lub *polecenia,* za pomocą których jasno wyraziliby swoje życzenie.

Zwykle ludzie nie lubią działać „pod dyktando". Lepiej jest więc nakłaniać ich do odpowiedniego postępowania tak, aby wiedzieli, że ostateczna decyzja należy do nich. Stąd łatwo wysnuć wniosek, że gdy chcemy wywołać skutek właściwy dla *prośby* lub *polecenia,* to, zgodnie z zasadą skuteczności, lepiej posłużyć się aktem illokucyjnym z kategorii *stwierdzeń.*

Zapewne z nieco innej przyczyny, choć także związanej z właściwościami natury ludzkiej, często zamiast *poleceń* używamy *pytań.* Takie postępowanie może być związane z faktem, że ludzie w większości wypadków o wiele chętniej spełniają prośby tych osób, które sprawiają wrażenie uprzejmych i dobrze wychowanych. Zasady dobrego wychowania nakazują, aby przed poproszeniem kogoś o przysługę, najpierw zapytać, czy jest on w stanie tę

przysługę spełnić. Poprzedzając *swą prośbę tytoniem: Czy mógłbyś...?,* nadawca tej wypowiedzi zwiększa więc szanse na jej spełnienie. Postępuje zatem zgodnie z zasadą skuteczności. Dlaczego jednak zwykle po pytaniu: *Czy mógłbyś podać mi sól?* nie następuje odpowiedź drugiej osoby, a następnie wygłoszenie przez pierwszą właściwej *prośby?* Wynika to zapewne z omówionego w poprzednim paragrafie mechanizmu działania zasady ekonomii. Najczęściej nie ma potrzeby kontynuowania dialogu, bowiem osoba zapytana słowami: *Czy mógłbyś podać mi sól?,* od razu w takim przypadku podaje osobie pytającej solniczkę[4].

Wypowiadając pytanie typu: *Czy mógłbyś...?,* ludzie postępują zarówno zgodnie z zasadą skuteczności, jak i zasadą ekonomii (Zob.: Tokarz 1994, s. 47). Zasady te mogą się wzajemnie przenikać i uzupełniać.

Przedstawione wyżej powody, dla których użycie *pytań* lub *stwierdzeń* bywa na ogół bardziej skuteczne od wyrażania swego pragnienia za pomocą *polecenia* lub *prośby,* związane jest z właściwościami natury ludzkiej, badanymi raczej przez psychologów, niż logików bądź językoznawców. Być może nie wszyscy się z tymi powodami zgodzą. O tym jednak, że skłonić kogoś do pewnego zachowania bez wyrażania swojego zamiaru wprost, jest o wiele łatwiej niż czyniąc to w sposób bezpośredni, każdy może przekonać się osobiście.

Innym potwierdzeniem działania zasady skuteczności w sposób przedstawiony wyżej, może być fakt, że gdy sukces w osiągnięciu założonego celu nadawca wypowiedzi ma zagwarantowany przez inne środki (np. przez posiadanie władzy), nie ucieka się on przeważnie do korzystania z narzędzi pozwalających, poprzez zwiększenie ilości przekazywanych informacji (np. o swej kulturze czy dobrym wychowaniu), lub przez ukrycie przed słuchaczem swego faktycznego zamiaru, by powiększyć jeszcze bardziej swoje szanse na osiągnięcie sukcesu. Gdy dowódca drużyny w wojsku chce, aby jego podkomendny znalazł się na ziemi w pozycji leżącej, to nie używa w tym celu nieekonomicznego zwrotu: *Czy możesz paść na ziemię?,* tylko po prostu wydaje *polecenie: Padnij!* Inaczej sprawa wygląda, gdy nadawca wypowiedzi nie posiada żadnej przewagi nad odbiorcą. W takim wypadku skuteczność wypowiedzi musi on próbować zapewnić sobie poprzez odpowiednią jej konstrukcję. Jeśli szeregowiec chciałby, aby kapral zmienił miejsce na inne niż to, w którym się w danej chwili znajduje, to o wiele większe szanse na powodzenie będzie miał, jeśli użyje *pytania: Czy mógłby się pan łaskawie przesunąć?,* niż wydając polecenie: *Przesuń się!*

[4] Takie zachowanie osoby, do której zwrócił się nadawca wypowiedzi, świadczy o tym, że, niezależnie od teoretycznie rozważanych tego przyczyn, posłużenie się *pytaniem* w celu wywołania określonego zachowania jest po prostu skuteczne w praktyce.

Zachowania takie mogą stanowić potwierdzenie funkcjonowania w komunikacji międzyludzkiej zarówno zasady ekonomii, jak i zasady skuteczności.

Bibliografia:

J. L. Austin: *How To Do Things With Words?* Oxford 1962; wyd. polskie: *Jak działać słowami.* W: Tegoż: *Mówienie i poznawanie.* Warszawa 1993.

A. *Awdiejew: Pragmatyczne podstawy interpretacji wypowiedzeń.* Kraków 1987.

R. Bertolet: *Are there indirect speech acts?* W: S. L. Tsohatzidis (ed.): *Foundations of speech act theory. Philosophical and linguistic perspectives.* London and New York 1994.

H. P. Grice: *Logic and Conversation.* W: P. Cole, J. L. Morgan (eds.): *Syntax and semantics*, vol. 3, *Speech Acts.* New York 11975; wyd. pol.: H. P. Grice: *Logika a konwersacja.* W B. Stanosz (red.): *Język w świetle nauki.* Warszawa 1980.

D. Holdcroft: *Indirect speech acts and propositional content.* W: S. L. Tsohatzidis (ed.): *Foundations of speech act theory*, op. cit., 1994.

S. C. Levison: *Pragmatics.* London 1983.

J. R. Searle: *Speech acts.* Cambridge 1969; wyd. pol.: Tegoż: *Czynności mowy.* Warszawa 1987.

J. R. Searle: *Indirect speech acts.* W: P. Cole, J. L. Morgan (eds.): *Sentax and...*, op. cit, 1975.

M. Tokarz: *Zasada ekonomii w komunikacji językowej.* „Filozofia Nauki", nr 3-4/1994, s. 37-56.

D. Vanderveken: *Non-literal speech acts and conversational maxims. W:* E. Lepore, R. Van Gulick (eds.): *John Searle and his Critics.* Oxford 1991.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

PIOTR KOZIOŁ
ART w Olsztynie

ŚWIAT I BÓG W UJĘCIU PIERWSZYCH FILOZOFÓW GRECKICH

„Kimkolwiek jesteś, zagadkowy Bycie,
Zeusie, czy Ładem przyrody, czy Myślą
Ludzką, ja czczę się, bo zawsze bezgłośny
Drogą ku prawu wiedziesz ludzkie sprawy".
Eurypides: *Trojanki* 885-888

Chociaż w starożytności natura jawiła się jako źródło mogące doprowadzić do wielkich katastrof, myśliciele tego okresu w zasadzie nie podważali boskości praw przyrody. Ich rozważa przepełnione były szacunkiem w stosunku do nadrzędnych, ale nie zawsze korzystnych dla człowieka wyroków rzeczywistości.

Filozofowie starożytni zajmowali się głównie rozmyślaniami, nie angażując się w życie praktyczne. Ich zdaniem, teoretyczna kontemplacja miała wyższą wartość niż zabiegi przekształcające świat przyrody. Nie byli oni propagatorami nadmiernego wykorzystywania zasobów natury dla dobra człowieka, widząc jego służebną rolę i apelując, aby podporządkował się on wyrokom wszechwładnego przeznaczenia będącego istotnym elementem wykształconym przez kulturę grecką.

Grecy byli ludem wielce religijnym, ściśle przestrzegającym określonych rytuałów i praktyk, o czym przekonali się Sokrates i Anaksagoras. Byli oni też przywiązani do swojej tradycji religijnej, zgodnie z którą *sacrum* jest obecne w całej przyrodzie: „Rzeczy święte w świecie odczuć i idei greckich to zaś nie tylko to wszystko, co należy do bogów (świątynie, miejsca poświęcone bóstwom, składane im ofiary itp.). W zakresie tego pojęcia (*ta hiera)* mieści się to, co od bogów pochodzi, a więc przede wszystkim podstawowe normy moralne i prawne, a także zjawiska przyrody, elementy świata naturalnego - ziemia, niebo, deszcz. Za święte uchodzą też najważniejsze, elementarne instytucje życia społecznego - rodzina, dom *(oikos)* i polis. (...) cały bowiem świat przesycony jest świętością, jego istnienie jest porządkiem (*kosmos)* ustanowionym przez bogów, naruszenie instytucji ludzkich jest bezbożnością tak samo, jak drwina z samych bogów czy zaniedbywanie ofiar lub profanacja świątyń".

[1] W. Lengauer: *Religijność starożytnych Greków*. Warszawa 1994, s. 124. Por. też s. 143.

Ojciec filozofii greckiej, Tales z Miletu, był przekonany, że świat ma duszę i jest pełen demonów. Opierając się na obserwacji kamienia magnetycznego i bursztynu, nawet ciałom nieożywionym przypisywał posiadanie duszy[2]. Stwierdzenia te wyrażają stosunek do natury tego myśliciela, który był wielkim autorytetem dla współczesnych sobie ludzi. W jego przekonaniu, powszechnym również w ówczesnej Grecji, cała przyroda to uduchowiona i rozumna istota, która funkcjonuje jak organizm ożywiony.

Otwarcie głosząc swe poglądy, Tales umożliwił uniezależnienie racjonalnej refleksji od religii państwowej oraz nadzoru wąskiej i konserwatywnej grupy społecznej. Dlatego tylko jego kontynuatorzy -Hellenowie-wykształcili filozofię jako samodzielną naukę zajmującą się badaniem rzeczywistości. Właśnie u nich rozważania teoretyczne nie były tak obwarowane i związane z religią jak w innych kulturach starożytnych. Na przykład w Indiach dużo wcześniej wytworzono systemy filozoficzne, które nigdy nie straciły kontaktu z religią i nigdy nie stały się od niej niezależne[3].

Tales zainicjował racjonalne badania rzeczywistości, próbując odpowiedzieć na pytanie, jaka jest jej osnowa *(arche).* Próbę rozwiązania tego zagadnienia podjęło później wielu filozofów, kontynuując rozważania tego myśliciela[4]. Zdaniem Talesa, podstawą wszechrzeczy, a której wszystko się rodzi i do której po pewnym czasie powraca, jest woda. Przez tę elementarną wilgoć przenika moc boska i wprawia cały świat w ruch[5]. Woda jest szalenie istotnym elementem panteizmu Talesa. Zgodnie z założeniami starożytnych, wszystko, co żyje, potrzebuje wody. Każdemu żywemu stworzeniu do podtrzymania jego egzystencji potrzebna jest wilgoć, zaś jej brak powoduje zanik życia.

Szukając podstawy rzeczywistości, Tales zmierzał do tego, aby miała ona cechy boskie. Jedną z nich miała być największa zdolność tworzenia, a taką zaletą była obdarzona woda. Według jego opinii, mogła się ona zamienić w ziemię (czyli w ciało stałe: lód, piasek czy muł), albo wyparować stając się powietrzem. Te możliwości przemawiają właśnie za jej boskim charakterem.

Tok myślowy ucznia Talesa - Anaksymandra stanowi kontynuację rozważań na temat *arche,* które powinno charakteryzować się doskonałością pod każdym względem. Ten kolejny myśliciel z Miletu za osnowę rzeczywistości

[2] Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. I 24. Por. też: Arystoteles: *O duszy*. I 5, 411 a 7; Aet.: *Plac.* I 7, 11. W: K. Leśniak: *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*. Warszawa 1972, s. 145.

[3] E. Zeller: *Outlines of the History of Greek Philosophy.* New York 1951, s. 2.

[4] Zagadnieniem *arche* zajmowali się filozofowie przyrody, odpowiadając na pytanie: jaki jest związek między różnorodną wielością świata, a pierwotną substancją będącą przyczyną całej rzeczywistości? (W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*, t. 1. Cambridge 1975, s. 132).

[5] Aet.: *Plac.* 17, 11. W. K. Leśniak, o;, cit., s. 145.

uznał *apeiron*, czyli bezkres lub nieskończoność. Ponieważ woda Talesa i bezkres Anaksymandra były uważane za coś boskiego[6], głównie w tym kontekście musiały następować modyfikacje pojęcia *arche* dokonywane przez kolejnego przedstawiciela filozofii milezyjskiej. Anaksymander twierdził, że ani woda, powietrze czy ziemia nie mogą być nieskończonym *arche* z obawy, aby przez te zasady nie zostały unicestwione inne elementy. Pierwiastki rzeczywistości bowiem są obdarzone wzajemnymi przeciwnościami: powietrze jest zimne, woda wilgotna, ziemia sucha, zaś ogień gorący. Gdyby jeden z nich był nieskończony, inne niebawem przestałyby istnieć. Dlatego nieskończoność musi być różna od elementów i być źródłem ich wszystkich[7]. Te rozmyślania skłoniły Anaksymandra do uznania, że *apeiron* jest nieokreślony jakościowo i ilościowo. Nie można o nim powiedzieć, że jest jakąś substancją tak, jak woda Talesa, gdyż jego natura jest nieznana. Również jego miejsce położenia i czas istnienia nie mogą być ściśle sprecyzowane, ponieważ nie ma on początku ani końca w czasie i przestrzeni. *Apeiron* jest nieśmiertelnym, nieprzemijającym pierwiastkiem czynnym, który wydaje z siebie nowe światy, kieruje nimi i wchłania je z powrotem w swoje łono. Dzięki swej nieskończoności ma on nieograniczone możliwości tworzenia: obejmuje, otacza, kieruje i rządzi wszystkim, mając nad całością bezwzględny nadzór; sam zaś będąc nieśmiertelnym i nieograniczonym - nie podlega nikomu i niczemu.

Jak podaje Simplicjusz, „Anaksymander przyjmował powstawanie rzeczy nie na zasadzie jakościowej zmiany pratworzywa, ale w następstwie wyodrębniania się przeciwieństw, wskutek wiecznego mchu. Przeciwieństwami zaś są: zimne - gorące, suche - mokre (...)”[8]. Dopiero wyodrębnienie się przeciwności umożliwia zaistnienie jakościowych elementów rzeczywistości. Muszą one jednak z czasem ulec destrukcji, wracając do pierwotnej prasubstancji. Zdaniem Anaksymandra, jest to kara za niesprawiedliwość, jakiej dopuszczają się w porządku czasu[9]. Wszystkie bowiem elementy powstające z *arche* dążą do osiągnięcia przewagi, coraz bardziej oddalając się od swojej praosnowy. Ich zaistnienie jest konsekwencją rozpadu jedności, która była doskonalsza od nich. Jednak chcą one zająć pozycję dominującą na innymi elementami, co nie jest możliwe, gdyż stanowią z nimi nierozerwalną jedność[10].

[6] G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, t. 1. Lublin 1993, s. 83.

[7] Arystoteles: *Fizyka.* III 204 b.

[8] Simpl.: *Phys.* 24, 13. W: J. Gajda: *Główne stanowiska myśli filozoficznej starożytności.* Wrocław 1992, s. 26.

[9] H. Diels-W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1951-1952, 12 A 9. Cyt za: K. Leśniak, op. cit., s. 148.

[10] G. Reale: op. cit., s. 85.

Anaksymander sądził, że każde stworzenie pozbawione pokarmu - ginie. Wszelako zjadanie innego istnienia - jest niesprawiedliwością, bo prowadzi do śmierci ofiary. Dlatego zjadający - sami będą zjadani, w imię sprawiedliwości[11]. W tym wzajemnym wyniszczaniu się Anaksymander ma na myśli nie tylko faunę i florę: jego zdaniem, wszestkie wydzielone z *pryncypium* przeciwieństwa pozostają w nieustannie wrogim do siebie stosunku. Zatem - zdaniem tego myśliciela - prawem natury jest istnienie życia kosztem życia[12].

Takie zachowanie nie może - zdaniem Anaksymandra-uchodzić bezkarnie. Jak twierdził, cały wszechświat zostanie przez *apeiron* wchłonięty i ukarany w ten sposób za swoje uczynki. Proces ten będzie się powtarzał cyklicznie[13] (tak samo, jak cyklicznie będzie powstawać rzeczywistość), ponieważ wyłonione fragmenty świata nigdy nie osiągną zgody. Cykliczność jest więc elementem spełnienia się boskiego prawa *dike,* które wyraża doskonałość *apeironu* rządzącego wszechświatem. Anaksymander dostrzega, że porządek natury, jej siły i sprzeczności, równie jak ludzie kierujący się celem w działaniu, podlegają jakiemuś immanentnemu prawu. Dlatego filozof ten wnioskuje, że w kręgu wszystkich spraw, w całym świecie, wiecznie spełnia się sprawiedliwość[14].

Następcą Anaksymandra i kontynuatorem rozważań na temat *arche* w szkole milezyjskiej był Anaksymenes. Filozof ten uznał powietrze za najbardziej nieokreślone i nieskończone w swej naturze i przypominające bezkresny *apeiron.* Podobnie jak *apeiron,* powietrze jest niewidoczne, a ujawnia się poprzez ciepło, zimno, wilgoć oraz nich, które są skrajnymi formami jego istnienia[15]. Dlatego Anaksymenes stwierdził, że powietrze spełnia rolę zasady wszechświata. Anaksymenes nie odrzucił politeizmu i mitologii, tylko zmienił miejsce, jakie zajmowały, oparte na nich, idee w hierarchii wartości. Naczelne miejsce wielu bogów zajął u niego jeden Bóg-powietrze, który jest twórcą wszystkich bóstw mitologicznych[16]. Panteizm Anaksymandra polega na tym, że zachodzi przeobrażanie boskiego powietrza w inne elementy przyrody. Podobnie sądził Tales z Miletu: wszystkie pierwiastki mogą przechodzić w wodę i *vice versa,* ale nie podał, jak ten proces zachodzi. Natomiast Anaksymander stwierdził jednoznacznie, że powietrze podlega zróżnicowa-

[11] Zob.: A. Krokiewicz: *Od Talcsa do Platona.* W tegoż: *Zarys filozofii greckiej.* Warszawa 1995, s. 80.

[12] Ch. H. Kahn: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology.* New York, London 1964, s. 183.

[13] Plut.: *Strom.* 2. W: L. Legowicz (red.): *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu.* Warszawa 1968, s. 57.

[14] W. Jaeger *Paideia,* t. 1. Warszawa 1962, s. 185.

[15] HippoL: *Refut.* 7, 1. W: K. Leśniak, op. cit., s. 156-157.

[16] Św. Augustyn: *O państwie Bożym.* VIII 2. Aetius słusznie zauważył, że Boga Anaksymandra należy traktować panteistycznie jako siłę przenikającą rzeczywistość (Aet.: *Plac.,* I 7, 13. W. K. Leśniak, op. cit., s. 158).

niu jakościowemu, w zależności od rozrzedzenia lub zagęszczenia swojej struktury. Kiedy jest rozrzedzone, staje się ogniem i chmurą; gdy ulega zagęszczeniu, powstaje z niego woda; a kiedy jeszcze bardziej zgęstnieje, przeistacza się w ziemię i kamień[17].

Anaksymenes porównywał rolę, jaką odgrywa powietrze we wszechświecie, do pozycji duszy w życiu człowieka. Podobnie jak ona, która-jego zdaniem - jest powietrzem i trzyma nasze ciało w skupieniu, tak i cały świat podtrzymuje przy życiu ten boski pierwiastek[18]. Filozof ten uznał również, że owa zasada musi być w ciągłym mchu, gdyż bezkształtność i brak zmienności nie są atrybutami boskości. Ujmował on też, podobnie jak inni filozofowie jońscy, byt jako żywą strukturę dynamiczną. Toteż wszystkich ich nazywa się hylozoistami. Jednakże Anaksymander w uznawaniu, że ruch jest nieodłącznym atrybutem materii, nie był konsekwentny, czemu przeciwstawił się właśnie Anaksymenes stwierdzając, że *arche* jest zawsze w ruchu[19]. W systemie filozoficznym Anaksymandra *apeiron* sam w sobie jest pozbawiony mchu, aczkolwiek w momencie wyłaniania z siebie przeciwieństw w sposób immanentny umożliwia powstanie zmian i przemieszczeń w obrębie rzeczywistości. Możemy jednak pryjąć, że *apeiron* jest tylko pewnym stadium w życiu wszechświata, dlatego jego rola jest marginalna i epizodyczna. Zawsze wyłania on z siebie przeciwności, a nawet, po ich unicestwieniu. ponownie staje się nimi i w ten sposób zapoczątkowuje ruch. Anaksymander koncentruje się na *apeironie* jako na mocy twórczej i genezie rzeczywistości, a nie jako nieruchomum Absolucie.

Dopiero pitagorejczycy i eleaci byli twórcami teorii w pełni statycznego bytu[20]. Zdaniem pitagorejczyków, podstawa rzeczywistości jest niezmienną liczbą, natomiast eleaci w bycie nie dopuszczali zmian, jako sprzecznych z jego definicją. Twierdzili, że poznanie zmysłowe jest mniemaniem, a ruch, będąc złudzeniem, nie istnieje w bycie, bo ten - jest nieruchomy, doskonały i boski.

Podstawy podważenia boskości bytu są widoczne dopiero w dualizmie Platona. Filozof ten, próbując pogodzić poznanie zmysłowe i racjonalne, stwierdził, że obok boskiego świata idei istnieje, chociaż tylko jako jego cień, rzeczywistość materialna Wyznaczenie dwóch różnowartościowych sfer przyczyniło się do jednoznacznego odrzucenia panteizmu, bowiem jedna z nich musi być lepsza; druga więc została pozbawiona boskości i duchowości.

Starożytni filozofowie milezyjscy uważali, że rzeczywistość jest złożona z jakościowych sił, takich jak ciepło i zimno, suchość i wilgotność, tworzą-

[17] Simpl.: *Phys.* 24, 26. oraz Hippol.: *Refut.* 7 (2). W. K. Leśniak, op. cit„ s. 156, 157.

[18] Aet.: *Plac.* 1 3, 4. W: J. Gajda, op. cit.. s. 27.

[19] Cyceron: *O naturze bogów.* 1 10. 26.

[20] Text of Footnote

cych strukturę harmonijną. Ich podejście było przeciwne do myślenia obecnego w nauce nowożytnej, zwłaszcza od czasów Galileusza i Descartesa. Ci ostatni rozpatrywali przyrodę w sposób matematyczno-ilościowy[21]. Taka metoda badania świata w dużym stopniu przyczyniła się do traktowania go jako bezdusznej, nie czującej machiny, którą można bezgranicznie manipulować. Natomiast starożytna koncepcja pitagorejczyków ujmowała rzeczywistość zgodnie z teoriami matematycznymi, a zarazem nie odrzucała jakościowego sposobu jej funkcjonowania[22].

Pitagorejczycy zauważyli, że wiele rzeczy i zjawisk przyrodniczych da się wyrazić w relacjach liczbowych w sposób matematyczny, i z tego powodu czcili liczbę tak, jak boską podstawę rzeczywistości. Świat był dla nich ładem i porządkiem, dającym ogarnąć się myślą. Pitagorejczyk Filolaos stwierdził nawet, że wszystko, co daje się poznać, musi być liczbą. Toteż zdaniem pitagorejczyków, np. cyfra jeden symbolizuje punkt, dwójka to obraz linii, trójka oznacza płaczczyznę, zaś czwórka przedstawia bryłę. Najdoskonalszą i boską jest liczna 10, bo składa się z sum cyfr 1 + 2 + 3 + 4 i utożsamia się z trójkątem dekadycznym, który miał szczególne znaczenie w mistyce pitagorejskiej.

Liczba była u pitagorejczyków czynnikiem wyznaczającym prawidłowość i doskonałość struktury kosmosu. Pojęcia *kosmos* użył Pitagoras, chcąc określić rzeczywistość uporządkowaną i o najwyższym stopniu prawidłowości i ładu[24]. Wcześniej koncepcja kosmosu istniała u Anaksymandra pod wyobrażeniem Dike rządzącej procesami stawania się i przemijania[25]. Pojęcie kosmosu pozwoliło zerwać z potocznymi wyobrażeniami religijnymi i umożliwiło powstanie głębszego pojęcia boskości jaśniejącego wśród grozy przemijania i zniszczenia. Według pitagorejczyków, byty z których składa się kosmos, pozostają wobec siebie w stosunku harmonii, przejawiającej się w określonej mierze powstawania i zaniku, jak też podporządkowaniu części - całej rzeczywistości[26]. Liczba decydowała o wszystkich dziedzinach bytu, we wszystkich bowiem bytach i zjawiskach zawarta była - ich zdaniem - jakaś norma w postaci miary. Dlatego wszechświat, ich zdaniem, jest rozumnym i żywym Bogiem[27].

[21] Ch. H. Kahn, op. cit., s. 211.

[22] G. Reale, op. cit., s. 111.

[23] Ch. Kahn, op. cit., s. 211.

[23] J. Gajda: *Pitagorejczycy.* Warszawa 1996, s. 81.

[25] W. Jaeger: Paideia, op. cit., s. 185-187.

[26] J. Gajda, op. cit., s. 88.

[27] Ibidem, s. 83.

Badanie bytu ma za zadanie odszukanie w nim dobra i ładu. Na tej podstawie pitagorejczycy doszli do wniosku, że światem rządzi wszechpotężna i sprawiedliwa siła, która czuwa nad wszystkim, co się w nim dzieje[28]. Dlatego uważali, że nie należy przeciwstawiać się wyrokom opatrzności. Pitagorejczyk Thimaridas, na pozdrowienie: „Niech bogowie dadzą ci to, co sobie życzysz", odpowiedział, że lepiej by było, gdyby zgodził się na wszystko, co bogowie ześlą[29].

Jednakże w filozofii pitagorejskiej można zauważyć tendencję, która w dużej mierze przyczyniła się do odrzucenia boskości bytu. W szkole tej bowiem, oprócz ontologii, pod wpływem orfizmu silnie rozwinęła się aksjologia. Do tej pory Grecy, co widać w ich pierwotnych mitach i najwcześniejszych rozważaniach filozoficznych, nie interesowali się człowiekiem. Zajmowali się oni natomiast przede wszystkim pochodzeniem świata i bogów. Dopiero w przejętych przez nich mitach orfickich z dużą jaskrawością wyeksponowana jest refleksja antropologiczna. Dlatego kontynuatorzy orfików - oprócz przyrody, zaczęli interesować się samym człowiekiem, jego życiem i eschatologią. Ich teorie kładą nacisk na rolę człowieka, akcent, który już sam w sobie zawiera odejście od panteizmu, gdyż wyżej ocenia określoną sferę bytu.

Orficy uznawali dualizm rzeczywistości. Ich zdaniem, obok pozytywnego pierwiastka duchowego, istnieje materia, która jest źródłem zła. Realne, życie ziemskie jest niedoskonałe, niezbyt więc cenne i pozbawione wszelkich radości oraz jest wypełnione mękami[30]. Właśnie z tego powodu materia jest więzieniem dla dusz, czasowo w niej egzystujących. Jednakże dusza - ich zdaniem - może się wyzwolić z tego kręgu wcieleń, osiągając wolność.

Chociaż orficy (i później pitagorejczycy) nawoływali do ochrony zwierząt[31], ich postawa nie wynikała z założeń panteistycznych, utożsamiających przyrodę z Bogiem. Wyznawali oni bowiem metempsychozę i litowali się nad istotami żywymi, z powodu szacunku dla dusz w nich przebywających.

W konsekwentnym panteizmie rolą człowieka może być wyłącznie życie w harmonii z naturą, nie wymagające podważania sił przyrody. W taki jedynie sposób, wedle tej teorii, ludzie mogą się doskonalić. Jednak proponowane

[28] A. Krokiewicz, op. cit., s. 102. W. K. C. Guthrie potwierdza, że religia Pitagorasa jest odmianą panteizmu, gdyż w jego poglądach „świat jest boski, a zatem jest dobry i stanowi jedną całość. Jeśli jest dobry, jeśli żyje i jest całością, to dlatego - stwierdził Pitagoras - że jest ograniczony, a relacje pomiędzy jego różnymi elementami są uporządkowane" (W. K. C. Guthrie: *Filozofowie greccy...*, op. cit., s. 32).

[29] C. J. De Vogel: *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Assen 1966, s. 183.

[30] A. N. Czanyszew: *Egejskaja predfiłosofia.* Moskwa 1970, s. 129.

[31] Pitagoras zabraniał zabijać zwierząt, które nie szkodzą ludziom (Zob.: Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów.* VIII 13), a jego jedzenie stanowiły głównie chleb, miód i owoce (tamże, s. 19).

przez pitagorejczyków życie wykracza swoją eschatologią ponad naturę. Zycie doczesne nie jest celem, tylko środkiem do wyzwolenia się z koła wcieleń i osiągnięcia jedności z Bogiem Pitagorejski antropocentryzm powoduje, że dusza staje się najważniejszym tworem w przyrodzie. W konsekwencji powoduje to obniżenie roli wszechświata jako całości, w której człowiek nie jest już tylko jedną z równoważnych jego części. Skupienie się pitagorejczyków na antropologii spowodowało, że wyodrębnili oni w człowieku nieśmiertelną i niematerialną duszę[32] i ciało, które stało się ostoją zła moralnego i więzieniem pierwiastka duchowego. Przyjęcie takiego podziału podkreśla marginalną rolę materii, co jest podważeniem panteizmu. Również teoria liczb jest nadwątleniem boskości świata. Ponieważ liczba jest czymś różnym od materii, poszerza się między nimi przepaść. *Arche* Anaksymenesa i Talesa były elementem nieodłącznym od świata materialnego. Natomiast w systemie Pitagorasa *arcche*-liczby i materia są dwiema opozycyjnymi wobec siebie sferami bytu[33].

Filozofowie pitagorejscy wyabstrahowali z przyrody Boga, tożsamego z doskonałą liczbą, i przenieśli go w dziedzinę czystego rozumu, czyli matematyki. Proces ten zostanie jeszcze bardziej wzmocniony przez eleatów. Jednak dla Parmenidesa i jego następców byt rozumny był jedyną istniejącą rzeczywistością. Zupełnie inna zasada panowała u pitagorejczyków, gdzie liczby i materia stanowiły dwie sfery. Zapoczątkowany przez nich dualizm osiągnie w systemie Platona rozmiary trudne do zredukowania przez późniejszych myślicieli. W systemie pitagorejskim dualizm ten dotyczył wszystkich sfer rzeczywistości. Filozofowie z tej szkoły wyróżnili dziesięć podstawowych par przeciwieństw: ograniczone - bezkres, nieparzyste - parzyste, jedyne - mnogie, prawe - lewe, męskie - żeńskie, nieruchome - poruszające się, proste - krzywe, światło - ciemność, dobro - zło, kwadratowe - podłużne. Cechą charakterystyczną tego dualizmu jest to, że jeden z członów przeciwieństw jest doskonalszy od drugiego[34]. Takie ujęcie rzeczywistości wzbudziło protest Heraklita. Filozof ten nie zgadzał się ze stwierdzeniem, że harminia może powstać z elementów przeciwstawnych. Jego zdaniem, przeciwieństwa stanowią jedność, co nie każdy może pojąć.

Odrzucając główne wątki rozważali pitagorejsko-orfickich, Heraklit chociaż głosił, że sam jest twórcą swojej filozofii i nie miał żadnych nauczycieli, to pozostał pod dużym wpływem filozofów z Miletu. Podobnie jak oni przyjął monizm rzeczywistości i stwierdził, że jej *arche* stanowi ogień. Herakli-

[32] W. Lutosławski: *Początki filozofii greckiej*. Warszawa 1910, s. 19.

[33] E. Zeller, op. cit.. s. 36.

[34] G. Thompson: *Pienvsi filozofowie.* Warszawa 1966, s. 336.

ta można również uznać za panteistę[35], tak jak Talesa, Anaksymandra i Aksymenesa.

Pierwsi filozofowie greccy, próbujący odpowiedzieć na pytanie: jaka jest *arche* rzeczywistości?, zostali przez potomnych w większości źle zinteipretowani. Mówiło się o nich bowiem z punktu widzenia dokonanego przez nich wyboru *arche.* Toteż Talesa kojarzy się z wodą, Anaksymandra z *apeironem,* Anaksymenesa z powietrzem, zaś Heraklita z ogniem. Interpretacje ich filozofii są oparte na przesłankach, jakie posłużyły im do wyboru takiej a nie innej zasady bytu. Jednakże każdy z tych filozofów uznał, że jedne elementy ulegają przemianie na inne. Dlatego nie *arche,* będąc czymś indywidualnym każdej filozofii głoszonej przez odpowiedniego mędrca jest najbardziej istotnym punktem wczesnej filozofii greckiej. Ważny jest sam proces przemian w obrębie jednego tworzywa, przyjmującego różne postacie. Właśnie jedność i zmienność bytu jest podstawową ideą głoszoną przez tych filozofów. Te aspekty rzeczywistości zostały podkreślone w systemie Heraklitejskim, który jest zwieńczeniem pierwszego etapu historii myśli starogreckiej.

Spośród trzech filozofów z Miletu, Heraklita w największym stopniu zainspirował Anaksymander. Jednakże Heraklit przerósł swego mistrza w konsekwentnym głoszeniu panteizmu. Mędrzec z Efezu sądził bowiem, że przeciwieństwa istniejące w bycie nie dążą do dominacji, lecz umożliwiają jego rozwój nie powodują cyklicznego unicestwiania bytu. Chociaż wedle interpretacji Anaksymandra, walczące przeciwieństwa doprowadzają do rozwoju rzeczywistości, czego przykładem może być powstanie zwierząt, które było spowodowane oddzieleniem się lądu od morza i działanie, promieni słonecznych na wilgotny element[36], to jednak rozwój ten musi się zatrzymać w wyniku nadmiernego egoizmu elementów. Natomiast w systemie Heraklita współistnienie przeciwności zapewnia stałą, doskonałą harmonię całej rzeczywistości. Heraklitowi można więc przypisać wprowadzenie tezy mówiącej, że przeciwne procesy kosmiczne są autoregulowane[37]. Z tego powodu filozof ten nie potrzebował do uzasadnienia swych tez *apeironu* Anaksymandra, który musi odbudowywać wszechświat niszczony w wyniku walki przeciwieństw, chcących samodzielnie nim rządzić.

Kluczowym pojęciem, które umożliwiło Heraklitowi rozwiązanie problemu walki przeciwieństw postawionego przez Anaksymandra, była kon-

[35] S. E. Stumpf uznaje Heraklita, twierdzącego, że wszystko jest substancją, jednią, Ogniem i Bogiem, za typowego panteistę (tegoż: *Philosophu History & Problems.* New York 1983, s. 14). Autor ten umieszcza Heraklita w gronie takich uznanych panteistów jak stoicy, Jan Szkot Eriugena i Spinoza (Ibidem, s. 112-115. 152-153, 241).

[36] Ch. H. Kahn, op. cit., s. 110.

[37] P. Seligman, op. cit.. s. 81. Zarówno pitagorejczycy jak i Heraklit byli pod wpływem orfizmu (zob. A. Krokiewicz. *Studia orfickie.* Warszawa 1947, s. 29). Jednak Heraklit położył nacisk na monizm bytu.

cepcja harmonii Pitagorasa. Dzięki tej teorii Heraklit doszedł do wniosku, że walka przeciwieństw nie jest niesprawiedliwością, lecz ładem. Ład ten polega na współistnieniu przeciwności, nigdy nie mogących przekroczyć pewnej optymalnej granicy[38]. Tak jak „Słońce nie przekroczy swej miary, w przeciwnym razie Erynie, sługi sprawiedliwości, odnajdą je”[39].

Pomiędzy Talesem i Anaksymenesem a Heraklitem istnieje różnica w uznawaniu *arche*. Heraklit swojej boskiej zasadzie przypisywał inteligencję, zaś Jończycy tego nie czynili[40]. Między innymi z tego powodu Heraklit poszukiwał, w większym stopniu niż wcześniejsi filozofowie, rozumnego procesu rządzącego światem. Dla filozofów z Miletu *arche* to nazwa jednego z elementów ulegających przemianie, która - jak podaje Anaksymenes - odbywa się przez zagęszczanie i rozrzedzanie. Natomiast dla Heraklita *arche* to, oprócz pierwiastka jakim jest ogień, również sposób przemiany jednego elementu w dragi. Jego zdaniem, ten proces zmian odbywa się w wyniku wzrostu lub zmniejszania się temperatury, która zresztą (o czym mógł nie wiedzieć Heraklit) zależy od energii kinetycznej cząsteczek, czyli ich ruchu.

Ogień, będący w systemie Heraklita jednym z pieiwiastków, posłużył mu za symbol przemian. Jednak w tym ogniu tkwi w każdej chwili możliwość oziębienia. Z tego powodu jego *arche* należy w zasadzie traktować jako ciepło-zimno - główną parę heraklitejskich przeciwieństw. Gdyby Anaksymenes, tak jak Heraklit, skoncentrował się bardziej na procesie przemian pratworzywa, to mógłby *arche* nazwać zagęszczeniem lub rozrzedzeniam. Jednak filozofowie greccy przed Heraklitem dążyli do poznania tego, co było stałe i niezmienne, a nie ruchu jako takiego, jak to uczynił filozof z Efezu[41].

Wszystkie rzeczy, zdaniem Heraklita, rodzą się i przemijają na drodze przemiany przeciwieństw, od ciepła do zimna i od zimna do ciepła, od czegoś suchego do mokrego i od mokrego do suchego. Są to przemiany od jakościowego pozytywu do negatywu i odwrotnie. Ten sposób przekształceń zakłada, że nie ma nic absolutnego i wszystko jest względne[42]. Dlatego ogień nie może być rozumiany jako bytowa podstawa rzeczywistości. Jako zasada w systemie Heraklita, jest on o tyle nie do przyjęcia, o ile oznacza proces i przemianę bytu. Ogień też nie może być traktowany jako ogień fenomenalny, gdyż ten

[38] B. Russell: *Mądrość zachodu.* Warszawa 1995. s. 25.

[39] Plut.: *De exsil.* 11, 604 A. W. K. Leśniak, op. cit., s. 190.

[40] G. Reale, op. cit., s. 100. Mądrość - zdaniem Heraklita - polega na tym, aby poznać rozum, który, przenikając wszystko, rządzi bytem (Diogenes Laertios, op. cit., IX 1).

[41] A. Krokiewicz: *Heraklit.* „Kwartalnik Filozoficzny”, nr 12/1948.

[42] J. Legowicz: *Humanizm dialektyki i metody myślenia u Heraklita.* „Roczniki naukowe UW” 1958, s. 24. Dlatego istotą stawania się świata jest ustawiczne zaprzeczanie jego własnej egzystencji (tamże, s. 21).

jest jednym z przeciwieństw istniejących w świecie. *Arche* Heraklita to bowiem immanentna zasada rzeczywistości.

Cechą charakterystyczną wczesnego okresu filozofii greckiej było utożsamianie zmienności z boską mocą tworzenia. Dlatego poprawna ocena myślicieli żyjących w tym czasie może być przeprowadzona z punktu widzenia głoszonej przez nich idei boskiej i ruchomej rzeczywistości. Właśnie przeciw tej ogólnej tezie o wiecznym ruchu jako atrybucie boskości, wystąpił Parmenides z teorią o nieruchomym, ale także boskim bycie.

Heraklit, tak jak milezyjczycy, zwrócił uwagę na powszechny dynamizm rzeczywistości. Ponadto jednak przeprowadził on analizę bytu z punktu widzenia ruchu i zauważył, jak wiele implikacji niesie ze sobą uznanie hylozoizmu. W jego rozważaniach wyraźnie widać akcentowanie tylko jednej z dwóch stron boskości uznawanych przez Talesa i Anaksymenesa. Heraklit nie eksponuje w *arche* przyczyny życia biologicznego. Podkreśla natomiast jej rolę jako źródła ruchu i zmian z nim związanych. Uznając spoczynek i stałość za cechy właściwe jedynie rzeczom martwym stwierdził, że wszystko jest w ruchu[43]. W ten sposób Heraklit potwierdził panteistyczną tezę, wedle której świat jest ożywiony. Filozof ten, podobnie jak Tales, uznał, iż wszystko jest wiecznym życiem, czyli ruchem. Heraklit był zdania, że właśnie ruch zapewnia boską doskonałość. Miał on polegać na ciągłych, nieustannych zmianach, zobrazowanych przez Heraklita jako nurt płynącej rzeki. Ruch ten charakteryzuje się ciągłym przechodzeniem rzeczy od jednego przeciwieństwa do drugiego. „Rzeczy przeciwstawne łącza się, a z różniących się od siebie powstaje najcudowniejsza harmonia (...)". Właśnie harmonia wszystkich walczących rzeczy stanowi doskonałą jedność poznawaną przez mędrca. Ich walka jest nieuchronnością związaną z ruchem i istnieniem życia. Dlatego Heraklit uznaje całość, wraz z istniejącymi w niej przeciwieństwami, za Boga, pomimo niedoskonałości bytu dostrzeganej przez ludzi, i stwierdza, że „Bóg jest dniem, nocą, latem, zimą, pokojem, sytością, głodem"[45], zatem wszystkim.

Najważniejszymi elementami panteizmu Heraklita są: jedność bytu, nienaruszalność praw porządku kosmicznego oraz wieczność ruchu panującego w świecie[46]. Właśnie problem ruchu jest istotnym elementem filozofii mędrca z Efezu. Potomni, przekazując myśl Heraklita, wyrażali się niejednoznacznie mówiąc, że z jednej strony ruch jest w niej przedstawiony jako wieczny, z drugiej natomiast jako przerywany cyklicznie pożar świata. Heraklit bowiem wypowiada się, że „świat, ten sam dla wszystkich bytów, nie jest dzie-

[43] Aet.: *Plac.* I 23, 7. W. K. Leśniak, op. cit., s. 171.

[44] Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, IX 2, 1156 b.

[45] Hippol.: Refut. IX 10. W. K. Leśniak, op. cit., s. 186.

[46] E. Zeller, op. cit., s. 48.

łem ani żadnego z bogów, ani żadnego z ludzi, lecz był nim zawsze i jest, i będzie ogień wiecznie żywy, rozbłyskujący rytmicznie i gasnący rytmicznie”[47]. Ale istnieją również fragmenty mówiące o tym, że świat istnieje cyklicznie, a każdy okres jego trwania kończy się każdorazowo spłonięciem *(ekpyrosis)*. Właśnie tak wyraża się Simplicjusz interpretując słowa Heraklita, że świat „w miarę się zapala i w miarę przygasa”[48]. Jednakże takie odczytanie słów filozofa z Efezu jest nieporozumieniem. Przygasanie i zapalanie się nie oznacza efektu całkowitego zaognienia. Jest to tylko określenie mówiące o ciągłym ruchu w obrębie wszechświata.

Hipolit twierdził, że Heraklit uznawał cykliczność bytu. Według tego interpretatora, w filozofii Heraklita ogień, który kiedyś nastanie, będzie sądził i karał wszystko[49]. Teoria ta nie jest jednak zgodna z podstawowymi założeniami systemu Heraklitejskiego. Należy zauważyć, że kara i nagroda zakładają możliwość zła istniejącego w świecie. Heraklit natomiast jest temu przeciwny twierdząc, że „dla boga wszystko jest piękne, dobre i sprawiedliwe. Tylko ludzie uważają jedne rzeczy za sprawiedliwe, inne zaś za niesprawiedliwe”[50].

Ważną cechą harmonii w filozofii Heraklitejskiej jest współistnienie przeciwieństw w każdej sferze bytu. Dzięki tej „wojennej” wspólnocie żaden człon nie może przestać istnieć i zginąć w ogniu *ekpyrosis.* Jest to podstawowa teza nauki Heraklita o jedności przeciwieństw. Dlatego każde przeciwieństwo rzeczy nie może przekroczyć pewnej granicy minimum istnienia, gdyż oznaczałoby to jego totalne zniszczenie. Ponieważ zaś drugi człon też nie jest samowystarczalny, więc i on musiałby zginąć razem ze zniszczeniem pierwszego[51]. Wynikiem zniszczenia przeciwieństw byłby zanik *pryncypium* ruchu-ognia i martwy spokój, dlatego hipoteza o zaognieniu nie pasuje do kolejnego założenia Heraklita. Zresztą fragmenty mówiące o *ekpyrosis* są nieliczne i wieloznaczne. Pojęcia zaognienia nie można rozumieć dosłownie, tak jak w systemie stoickim, gdzie łączy się ono z cyklicznym spalaniem świata. W filozofii Heraklita jest to niedopuszczalne. Z jego myśli wynika, że ciągłe wymiany przyczynowości w poszczególnych fragmentach rzeczywistości, faktycznie ciągle są ogniem. Wymiany te występują w obrębie elementów jednego, wiecznego i nieskończonego świata. Bezsensem zresztą jest mówić, że wszystko staje się ogniem, skoro ciągle nim jest. Ogień jednak zawiera

[49] Klemens Aleksandryjski: *Kobierce.* V 103.

[48] Simpl.: *De caelo.* 94, 4. W. K. Leśniak, op, cit., s. 171.

[49] Hippol: *Ref.* IX 10. w: K. Leśniak, op. cit., s. 186.

[50] Porph.: *Qu. Hom.* W. K. Leśniak, op. cit., s. 191. Por też: Hippol. *Ref.* IX. W: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu,* op. cit., s. 76.

[51] A. Krokiewicz: *Od Talesa...,* op. cit., s. 129.

w sobie potencjalne przeciwieństwa. Dlatego bycie ogniem oznacza nie przejście w jeden element i spalenie innych, tylko współistnienie wszystkich elementów mogących za chwilę ujrzeć światło dzienne, automatycznie usuwając swoją przeciwność w cień.

Również Herakiltejska teoria przeznaczenia[52], zgodnie z którym wszystko zachodzi w całym wszechświecie, neguje istnienie dobra i zła. Przeznaczenie oznacza dokładny tok dziejów, którego nie można zmienić. Wszystkie wydarzenia są nieuchronnością spowodowaną przez przeszłość i w sposób konieczny implikują wydarzenia przyszłe. Oceniając jakąś część bytu jako złą, automatycznie krytykujemy całą rzeczywistość, gdyż wszystkie zdarzenia są ze sobą połączone siecią skomplikowanych zależności. Oceniając źle część, oceniamy tak samo całość. Zgodnie z teorią przeznaczenia, Heraklit nie wyróżnia określonej sfery bytu mówiąc, że jest dobra czy zła. Dla niego bowiem nie ma różnicy między dobrem a złem[53].

Panteizm pierwszych filozofów greckich jest wyraźnym rysem w poglądach tych myślicieli. Jego cechą charakterystyczną jest nierozerwalne łączenie ruchu uznawanego za atrybut boski, ze światem. Dlatego *arche* Heraklita, Talesa czy Anaksymenesa symbolizowało jakąś zmianę rzeczywistości. Dopiero później Ksenofanes, uznając ziemię za *arche*, utożsamił boskość ze statycznością. Eleaci, kontynuatorzy Ksenofanesa, również twierdzili, że ruch jest iluzją, a prawdziwy byt nie podlega zmianom. Ich rozważania spowodowały usunięcie w cień rzeczywistości zmysłowej i wzrost zainteresowania Bogiem umieszczanym poza przyrodą. Dopiero w późniejszej starożytności, dzięki stoikom, nastąpił renesans myśli panteistycznej.

[52] Diogenes Laertios, op. cit.. IX 7. Por. też: Aet.: *Plac.*, I 7, 22; I 27, 1; I 28. W. *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu,* op. cit., s. 78.

[53] Hippol.: *Ref.* IX 10. 2-3. W. K. Leśniak, op. cit., s. 185.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

MIECZYSŁAW GAŁUSZKA
Akademia Medyczna w Łodzi

ETYKA LEKARSKA
W OCENACH STUDENTÓW MEDYCYNY

Skąd lekarz ma dziś czerpać ideały etyczne? Jako uczeń medycyny widzi w klinikach i szpitalach tylko bałwochwalczą cześć dla wiedzy, erudycji i ciekawych przypadków; jako lekarz, spotyka w praktyce bezwzględną gonitwę za groszem, zawiść i walkę o byt. Wśród takich warunków nawet najgorętsza dusza wygasnąć musi.

Władysław Biegański

Etyka, nauczanie, wartości

Chociaż od zacytowanych w motcie słów sławnego uczonego i lekarza Władysława Biegańskiego minęło prawie sto lat, nic nie straciły na aktualności we współczesnej Polsce. Studia na uczelni medycznej mają przygotować do pełnienia zawodu lekarza, stomatologa, farmaceuty. Czy osiągnięcie wysokiego poziomu kwalifikacji i kompetencji w zawodach medycznych jest równoznaczne z posiadaniem wrażliwości moralnej i umiejętnością respektowania zasad etycznych? Czy można osiągnąć w procesie dydaktycznym również praktyczne cele etyki medycznej? (Seedhouse, Lovett 1992).

Istnieje ogólne przekonanie, że mówiąc o systemie dydaktyczno-wychowawczym wyższej uczelni, ma się na uwadze: cele oraz treści kształcenia i wychowania, metody i formy organizacyjne, sposoby ich realizacji oraz nauczycieli i studentów (Guilbert 1983; Obara 1983; Wasyluk 1990). wskazane składniki procesu dydaktycznego podlegają wielorakim relacjom i uwarunkowaniom, zarówno wewnątrz uczelni jak i poza nią. Kształcenie lekarzy ma na celu przekazanie wiedzy i umiejętności praktycznych potrzebnych do utrzymania ludzi w stanie zdrowia i dobrostanu fizycznego, psychicznego i społecznego. W zależności od przyjętej definicjie zdrowia, konkretyzuje się cele kształcenia i generuje praktyki ich realizacji. Wielu ludziom, także lekarzom, etyka i deontologia lekarska kojarzy się z uroczystym składaniem przysięgi Hipokratesa oraz gorącymi dyskusjami - zwłaszcza ostatnio - na temat przerywania ciąży, zapłodnienia *in vitro,* transplantacji i eutanazji. Świadomość tego, że maksyma *Primum non nocere* może być różnie inter-

pretowana, a stawiany jej zarzut minimalizmu bywa zasadny - jest niewielka. Wszak głównym celem postępowania lekarza jest polepszenie zdrowia pacjenta, a nie zaledwie powstrzymywanie się od szkodzenia mu (Jonsen 1977; Lasagna 1977).

Skoro nadrzędnym celem praktyki zawodowej lekarza jest dobro ludzkiej istoty, to niewątpliwie wiele działań zawodowych lekarzy musi być poddanych kwalifikacji etycznej. W nowoczesnym myśleniu zawodowym medycyny odnajdujemy pogląd, że *każda decyzja kliniczna zawiera w sobie pewien element etyczny* (Wulf 1991, s. 188; por też: Wulff, Pedersen, Rosenberg 1993; Seedhouse, Lovett 1992).

Już powyższe względy wskazują, jak ważne jest kształcenie etyczne studentów medycyny. Jeśli weźmiemy jeszcze pod uwagę ogólną niechęć do czytania wszelkich regulacji etycznych i prawnych, od której środowisko lekarzy nie jest wolne, to w zasadzie zajęcia z etyki stają się jednym miejscem poważniejszej teoretycznej refleksji etycznej. Aby nie być posądzonym o bezzasadne uzurpacje, warto przytoczyć dane zaprezentowane w raporcie *Lekarze o Izbie Lekarskiej i Kodeksie Etyki Lekarskiej* (Koniarek 1993). Zebrane opinie dotyczyły kodeksu *Etyki Lekarskiej uchwalonego* w grudniu 1991 roku i wyrażone były przez lekarzy należących do Okręgowej Izby Lekarskiej w Łodzi. 80 % lekarzy nie znało treści projektu *Kodeksu* przed jego uchwaleniem.

W rok po jego przyjęciu, z *Kodeksem* zapoznało się jedynie 23 % lekarzy, a 60 % nie czytało go, bądź przejrzało go pobieżnie. Można więc postawić hipotezę, że 3/4 lekarzy wykonuje swój zawód bez znajomości podstawowego dla swojej profesji dokumentu deontologicznego. Niezależnie od kontrowersji powstałej wokół treści niektórych paragrafów i procedury uchwalenia *Kodeksu*, powyższe dane muszą budzić niepokój. Jeśli lekarzowi stawia się *obowiązek posiadania rzetelnej wiedzy i fachowości* (Osińska 1992), to w tym pojęciu mieści się również wiedza z zakresu etyki i deontologii lekarskiej.

Niewątpliwie na rózwój medycyny wpływa nie tylko jej własna, wewnętrzna logika, ale także osiągnięcia w innych dziedzinach wiedzy i techniki, np.: Biotechnologii, biochemii, mikrobiologii. Generowany przez nie postęp musi być oceniany z punktu widzenia realizacji jakichś wartości, poddany ocenom moralnym. Rozwijająca się od pewnego czasu w sposób niezwykle dynamiczny bioetyka próbuje odpowiedzieć na najistotniejsze, jak się wydaje, pytania współczesności (Bernard 1994).

Ponieważ programu nauczania medycyny wskazują, że 95 % przekazywanej na uczelni wiedzy wywodzi się z paradygmatu biologicznego medycyny, tym ważniejsze stają się treści i wartości przekazywane na zajęciach z etyki. Przy ocenie przedmiotu, musimy jednak pamiętać o tym, że nauczanie

medycyny zorientowanej na nauki biologiczne, praktycznie predefiniuje sytuację *Etyki i Deontologii Lekarskiej*. Określa zarazem horyzont oczekiwań studentów, nastawienie na pragmatyzm, konkretność, praktycyzm przekazywanych treści. Prowadzący zajęcia z etyki występuje więc w podwójnej roli, jako przekazujący określone treści-informacje, ale również jako przekazujący wartości. Zarysowana swego czasu przez Ch. L. Stevensona (1975) istota sporów etycznych, sprowadzająca się do niezgody w przekonaniach empirycznych bądź odmienności postaw aksjologicznych w ramach współczesnych dyskusji bioetycznych, jest ciągle aktualizowana. Zadajemy więc w tym kontekście następujące pytanie: czy dopiero powstanie wspólnoty znaczeń, tj. znaczeń wzajemnie podzielanych przez studenta i nauczyciela, daje rękojmię internalizacji wartości i sukcesu dydaktycznego? Być może, tak zarysowanemu programowi dydaktycznemu z etyki bardzo trudno sprostać. Zobaczymy zatem, jak zostały ocenione zajęcia z przedmiotu Etyka i Deontologia Lekarska, realizowane w Akademii Medycznej w Łodzi[1].

Metoda badań

Badania na temat *Studenci o etycznych problemach współczesnej medycyny* zrealizowano metodą panelową wśród słuchaczy II (październik 1992 r.), a następnie III roku (maj 1994 r.) Wydziału Lekarskiego Akademii Medycznej w Łodzi, na zajęciach realizowanych przez Zakład Etyki w Filozofii Medycyny. Studenci udzielili odpowiedzi na pytania, mające po części charakter wolny, bądź skategoryzowany. W badaniu uczestniczyło: w roku 1992 - 283 studentów, w tym 174 kobiety i 109 mężczyzn; natomiast w 1994 roku - 264 studentów, w tym 156 kobiet i 108 mężczyzn. Prezentowany tutaj materiał obejmuje dane z 1994 roku. Analizie poddane zostały odpowiedzi dotyczące treści oraz sposobu prowadzenia przedmiotu Etyka i Deontologia Lekarska. Podstawową ramą teoretyczną i metodologiczną stosowanych analiz jest socjologia wiedzy, analiza treści oraz metoda dyferencjału semantycznego (Berger, Luckmann 1983; Osgood, Suci, Tannenbaum 1957; Mayntz, Holm, Hubner 1985).

Ocena przedmiotu Etyka i Deontologia Lekarska

W ocenie realizowanego przedmiotu chodziło o uzyskanie w miarę szerokiego spektrum wskaźników, które przybliżyłyby subiektywne odczucia

[1] Etyka i Deontologia Lekarska nauczana jest w Akademii Medycznej w Łodzi na III roku dla studentów medycyny, i na IV roku dla studentów stomatologii, w wymiarze 20 godzin wykładów i 30 godzin ćwiczeń. Zajęcia mają charakter konwersatoriów. Podstawową lekturą jest skrypt: K. Szewczyk: *Etyka i deontologia lekarska.* Łódź 1990.

prezentowane przez studentów względem przedmiotu. Wybrano, zmodyfikowaną dla potrzeb własnych, metodę dyferencjału semantycznego, najlepiej oddającą złożony i wielowymiarowy charakter mierzonego obiektu. Studenci mieli do zakreślenia jedno z 7 pól pomiędzy opozycyjnie umieszczonymi przymiotnikami. Zbudowana w ten sposób oś semantyczna pokazuje, jak oceniany jest przedmiot. Według znanego językoznawcy Zenona Klemensiewicza: *Przymiotnik jest częścią mowy szczególnie sposobną do nazwania jakości osób i rzeczy* (1961, s. 114). Tabela nr 1 prezentuje otrzymane wyniki. Najbardziej ważące są dla nas dwie osie: interesujący - nudny i pożyteczny - zbyteczny. Z uzyskanych danych wynika, że przez ponad 80 % studentów przedmiot uznany jest za pożyteczny, w tym 405 ocenia, że jest bardzo pożyteczny, a tylko 2 % uznaje go za zbyteczny. Również kategoria *interesujący* ma wysokie notowania, bowiem ponad 65 % ocen jest dodatnich, natomiast tylko 3 % uważa, że przedmiot jest średnio nudny, a 1, 5 % bardzo nudny. Jeśli uświadomimy sobie, że są to zaledwie 4 osoby na 264 odpowiadające, to uzyskane wyniki należy uznać za optymistyczne. Inne kategorie ocen mają charakter bardziej różnicujący. Jeśli np. 45 % studentów oceniało pozytywnie nowoczesność przedmiotu, a 27 % negatywnie, to nie wiadomo, jak rozumiana jest przez obie grupy kategoria *nowoczesny*. Z analizy wieloczynnikowej wynika, że zakres konotacyjny pojęcia nowoczesny był różny. Jak bowiem zakwalifikować wypowiedź studenta, który jest za zakazaniem badań nad klonowaniem, a jednocześnie uznaje przedmiot etyki za bardzo tradycjonalny? Już ten przykład wskazuje na ograniczony zakres wniosków płynących z zebranych danych.

Chcemy jeszcze zwrócić uwagę na oś semantyczną pobudzający - zniechęcający. Dla każdego wykładowcy powinno być ważne, aby jego zajęcia były atrakcyjne, pobudzały zarówno intelekt, jak i emocje; pamiętajmy o tym, że wiedzę absorbujemy również przez emocje. Psychologowie twierdzą, że odgrywają one istotną rolę w procesach poznawczych, bo dzięki nim znaczenia i wartości mogą być łatwiej przyswajalne. Należy więc ocenić jako sukces to, że ponad 60 % wskazań studentów na kategorię *przedmiot jest pobudzający*, tylko 17 % odczuwało w jakimś stopniu zniechęcenie.

Propozycje zmian w realizacji przedmiotu

Jednym z założeń dydaktycznych, którymi kierujemy się w realizacji zajęć z etyki, jest nastawienie na podmiotowość studenta. Przejawia się ono m. in. poprzez: swobodę wypowiedzi w dyskusji, możliwości prezentowania własnego punktu widzenia, możliwości zgłaszania tematów do realizacji itp. Podmiotowość rozumiemy jako możliwość wpływu studentów na kształt i sposób realizacji zajęć. Kategoria ta, w naszym rozumieniu, jest skorelowa-

na z takimi pojęciami jak: kreatywność, kompetencja, samoświadomość celów i dążeń. Istotny materiał w tym zakresie prezentują odpowiedzi na następujące pytanie: *Czy, twoim zdaniem, przedmiot* Etyka i Deontologia Lekarska *powinien być realizowany w takim zakresie, jak obecnie?* Odpowiedzi studentów: 64, 8 % - tak, 15, 9 % - nie, 19, 3 % - nie mam zdania.

Przedstawione argumenty za kontynuowaniem zakresu przedmiotu były ujęte w następujące kategorie:

- podkreślające ważność i kompleksowość poruszanej problematyki etycznej i deontologicznej,
- wskazujące na potrzebę znajomości przez studentów fundamentalnych wartości moralnych i kodeksów etycznych,
- opisujące atrakcyjny sposób realizacji zajęć,
- omawiające praktyczne konsekwencje znajomości etyki dla pełnienia przyszłego zawodu lekarza,
- wymieniające najciekawsze tematy i treści zajęć, np. *stosunek do chorych na AIDS; lekarz wobec chorego terminalnie; etyczne aspekty zapładniania in vitro,*
- omawiające skutki intelektualne, aksjologiczne i emocjonalne zajęć, np. *pobudziły mnie do myślenia; nigdy nie zdawałem sobie sprawy, że można na to spojrzeć inaczej; naprawdę musiałem zmienić zdanie; myślę, że śmierć ma dla mnie teraz trochę inny sens,*
- wskazujące na walory współcześniania i aktualizowania problematyki etyki zawodowej lekarzy.

Dla ilustracji powyższych kategorii ocen przytoczymy szersze fragmenty wypowiedzi studentów:

Są to jedne z nielicznych zajęć, na których kogoś obchodzi nasze zdanie, na których nie jesteśmy traktowani przedmiotowo (wypowiedź nr 246); *Pozwala nam. spojrzeć na problemy, z którymi będziemy spotykać się w przyszłości. Pozwala nam rozpocząć życie, pracę nie tylko z teoretyczną wiedzą medyczną, ale również już z pewnym ukształtowaniem moralnym* (wypowiedź nr 12); *Daje nam możliwość zadawania sobie pytań, na które w codziennym życiu nie mamy czasu. Daje na nie odpowiedzi, które mogą ułatwić nam życie, przydać się w rozwiązywaniu przyszłych problemów* (wypowiedź nr 92); *Jest to intersująca okazja do wymiany myśli i poglądów, konfrontacji ze stanowiskami autorytetów (...). Zajęcia zmuszają do myślenia, są interesująco realizowane na tle innych naszych zajęć* (wypowiedź nr 144).

Odpowiedzi studentów postulujących zmiany w realizowanym przedmiocie i nie mających wyrobionego zdania analizowano łącznie. Obejmowały one wiele kwestii, które ujęto w następujące kategorie:

- powinno się położyć większy nacisk na etykę kliniczną, rozstrzyganie praktycznych konsekwencji postępowania lekarza,

- ćwiczenia powinny odbywać się w mniejszych, tzw. grupach dziekańskich,
- należy w rozważania etyczne włączyć także problemy prawne zawodu lekarskiego,
- zajęcia nie powinny być obowiązkowe i kończyć się egzaminem,
- należy uwzględnić więcej przykładów z tzw. *polskiego życia i rodzimej medycyny,* a mniej z podręczników amerykańskich.

Oto charakterystyczne przykłady wypowiedzi studentów: *I tak zapomnimy kiedyś o tym, o czym tutaj rozmawialiśmy. Każdy przecież będzie postępował według własnego sumienia, a nie zasad etyki, które rzadko pokrywają się z wewnętrznym przekonaniem* (wypowiedź nr 34); *Asystent, za pomocą stopni niedostatecznych, powinien zamuszać studentów opornych na wiedzę, do nauki i do aktywnego uczestnictwa w zajęciach* (wypowiedź nr 225); *Zakres przedmiotu powinien być poszerzony o wiele spraw — jak się domyślam, z braku czasu - poruszanych marginalnie, za najważniejsze uważam: etyczne aspekty relacji lekarz - pacjent, opiekę nad umierającym, etyka a pieniądze* (wypowiedź nr 75).

Łatwo zauważyć, że studenci dostrzegają wiele czynników, wpływających na ocenę zajęć z etyki. Dla prowadzących seminaria, ważne są zarówno opinie pozytywne jak i krytyczne, których jest niewiele. Używane przez studentów typy kategoryzacji świadczą, że dzięki zajęciom wzrasta u nich zarówno samowiedza etyczna, jak i wrażliwość moralna. Oczywiście, część zgłaszanych propozycji leży poza możliwościami ich realizacji, np. zmniejszenie grup ćwiczeniowych (seminaria prowadzone są w łączonych dwóch grupach dziekańskich, liczących około 20 osób). Pojawiają się także oceny nie tylko zajęć, ale też ich uczestników: *nie przykładałem się specjalnie, bo wypowiadało się zawsze kilku aktywnych, innych nie dopuszczając do głosu; trochę zasypiałem, ze względu na późną porę.*

Jakościowa analiza oceny wykładów i ćwiczeń

Interesowały nas dwa problemy: jak studenci oceniają tematy realizowane na zajęciach, i czy mają w tym względzie jakieś nowe propozycje? Jak oceniają sposób prowadzenia zajęć? Pytania miały charakter nieskategoryzowany i studenci mieli swobodę wypowiedzi. Dane uzyskane w ten sposób były uzupełnieniem sformalizowanych kategorii dyferencjału semantycznego.

Wszyscy słuchacze wykładów podkreślali ich walory intelektualno-poznawcze oraz dydaktyczne. Najczęściej wskazywano na następujące cechy wykładów:

- są interesujące, ciekawe, atrakcyjnie realizowane,

- wykłady z etyki należą do najciekawszych na III roku studiów,
- obejmują najistotniejsze zagadnienia współczesnej problematyki moralnej i deontologii lekarskiej,
- należy żałować, że nie są obowiązkowe.

W zasadzie wobec wykładów nie zgłoszono uwag krytycznych. Niektórzy studenci wskazywali, ze *są zbyt hermetyczne, nadmiernie dygresyjne, zmuszają do skupienia uwagi i dlatego wyczerpują psychicznie.*

Ćwiczenia prowadzone są przez pięciu nauczycieli akademickich. Pomimo realizowania tego samego programu tematycznego i posługiwania się tym samym skryptem, indywidualny styl realizacji zajęć ćwiczeniowych i osobowość nauczyciela warunkują sposób uprawiania dyskursu etycznego.

. Opracowanie jakościowe uwag studentów na temat realizowanych ćwiczeń przeprowadzimy w dwóch płaszczyznach: pierwsza obejmuje ogólną ocenę realizacji zajęć, druga zaś - zindywidualizowane style uprawiania etyki.

Zalety ćwiczeń (około 40 % wskazań):

- uczą podstawowych pojęć i rozumienia problemów z zakresu etyki i deontologii lekarskiej, wyrabiają wrażliwość moralną,
- stanowią dobrą płaszczyznę wymiany myśli, komunikowania się z innymi w sprawach istotnych dla współczesnej etyki,
- wpływają na rozwój intelektualny, poszerzają horyzonty,
- uczą, jak postępować w sytuacjach trudnych moralnie, jak rozwiązywać konflikty etyczne; uczą tolerancji wobec odmiennych poglądów moralnych i hierarchii wartości,
- stanowią dobrą podstawę do późniejszych, trudnych decyzji o charakterze etycznym w konkretnych przypadkach zawodowych.

Wady ćwiczeń (około 10 % wskazań):

- powinny zawierać bardziej konkretny materiał praktyczny; wskazywać, jak postępować w sytuacjach wyboru etycznego,
- zbyt wiele czasu poświęca się na omówienia, mniej na dyskusję,
- w dyskusji uczestniczy kilka osób, które dominują i nie dopuszczają do wypowiedzi innych,
- zbyt wiele przykładów zaczerpniętych ze skryptu ma charakter abstrakcyjny i dotyczy warunków amerykańskich,
- powinno się mniej rygorystycznie realizować program tematów, pozwalając studentom na wybór tematów i zagadnień,
- powinny być wprowadzone nowoczesne, techniczne środki dydaktyczne: audiowizualne, symulacje komputerowe itp.,
- ze względu na dużą liczbę studentów w grupach, niekiedy prowadzący ma trudności z utrzymaniem w ryzach dyskusji i realizowanie je na wysokim poziomie.

Najmniej uwag odnosiło się do programu nauczania i omawianych treści.

Zajęcia, w opinii studentów, ujmują najważniejsze i najbardziej istotne problemy współczesnej bioetyki i deontologii lekarskiej, sytuując tematy w kontekście współczesnych przeobrażeń cywilizacyjnych, zarazem odwołując się do kanonu historycznego etyki i filozofii. Niewątpliwie nasi studenci odczytali prawidłowo intencje programu przedmiotu. Porównanie realizowanych tematów z amerykańskimi czy brytyjskimi podręcznikami świadczy o próbie wprowadzenia najnowszej tematyki bioetycznej do polskiej dydaktyki medycznej.

Jednak krytyka owej „zachodniej orientacji" wskazuje, że istnieje potrzeba podjęcia empirycznych badań moralno-etycznych, zwłaszcza w środowisku lekarzy i pacjentów, które mogłyby dostarczyć faktograficznych materiałów ilustrujących główne dylematy etyczne i konflikty moralne lekarzy[2].

Style realizacji zajęć z etyki

Wyróżniono następujące style prowadzenia zajęć z etyki: 1. Styl pragmatyczno-utylitarny; 2. Styl podmiotowo-negocjacyjny; 3. Styl aktualizacyjno-problemowy; 4. Styl paternalistyczno-perswazyjny; 5. Styl teoretyczno-autokratyczny.

Przedstawmy pokrótce ich opis. W stylu *pragmatyczno-utylitarnym* akcent położony jest na użyteczność realizowanych zajęć. Uczestnicy zajęć wiedzą, że do obowiązków studenta należy zaliczenie przedmiotu, a postęp w osiąganiu wiedzy i aktywności na kolejnych ćwiczeniach są premiowane końcową oceną na egzaminie. Stwarza to sytuację zrozumienia i odpowiedzialności, która ułatwaia nauczycielowi pełnienie swej roli. Asystent nie musi specjalnie namawiać do wystąpień, referatów i prezentacji własnych stanowisk aksjologicznych. Podzielanie tego punktu widzenia przez studentów i ich nauczycieli świadczy dobrze o dojrzałości dydaktycznej obu stron relacji o zrozumieniu własnych ról. pojawiają się jednak wady tego stylu, gdyż ćwiczenia mogą być traktowane rutynowo, bez zaangażowania emocjonalnego, z dystansem, a więc niejako z zewnątrz, co sprawia, iż w niektórych opiniach są oceniane jako nudne.

Styl *podmiotowo-negocjacyjny* charakteryzuje się podmiotowym nastawieniem do studenta oraz negocjowaniem znaczeń. Asystent nie narzuca swojego, bądź teoretyków moralności, zdania, lecz próbuje drogą wzajemnego zrozumienia pojęć, problemów, przykładów i zdarzeń, dochodzić do wspólnych wniosków i założonych celów dydaktycznych. Innymi słowy, student, poprzez wciąganie go do dyskusji i prezentowanie swojego stanowiska, negocjowanie go ze zdaniem innych uczestników posiedzeń, niejako sam

[2] Badania poświęcone tanatologii, relacjom lekarz - pacjent, prowadzi się w AM w Łodzi.

dochodzi do konkluzji, uczy się twórczego nastawienia do życia oraz wiary we własne możliwości. Nauczyciel natomiast, mówiąc metaforycznie, przygotowuje pole, zasiewa ziarno, mając nadzieję, ze plony zostaną zebrane przez pacjentów zadowolonych z pracy jego wychowanków. Walorem tych zajęć jest również to, że student uczy się szanować zdanie interlokutora, umie bronić swego stanowiska; uczy się asertywności i czuje się partnerem. Wadą ćwiczeń jest zbytnia dynamika napięć emocjonalnych, trudności z utrzymaniem dyskusji w ryzach intelektualnych.

Styl *aktualizująco-problemowy opiera* się na idei otwartości wobec świata i ludzi. Jak wiadomo, ostatnie lata, dzięki rozwojowi nauk biologiczno-medycznych, możliwości eksperymentowania genetycznego itp., przynoszą nowe wyzwanie dla etyki. W zasadzie w tym przykładzie powinniśmy posługiwać się pojęciem bioetyka, mając na myśli konsekwencje, jakie wywołuje postęp w naukach biologicznych dla problemów etycznych (por: Bernard 1994). Prezentowany program zajęć jest przez asystenta ciągle aktualizowany, uzupełniany najnowszym materiałem prasowym i lekturą nowości książkowych. Studenci doceniają inicjatywę i otwartość nauczyciela, uczą się jednocześnie, iż jedną z cech nowoczesnego człowieka jest umiejętność szukania informacji oraz akceptacji zmiany w przekonaniach, poglądach i wartościach. Zajęcia oceniane są jako ciekawe, pobudzające, a także przynoszące satysfakcję intelektualną. Wadą tego stylu ćwiczeń jest możliwość pogubienia się w ciągle dostarczanym przez rzeczywistość materiale do dyskusji, odsunięcie na dalszy plan tradycji etycznych i brak czasu na zrealizowanie tematów przewidzianych programem nauczania.

Styl *paternalistyczno-perswazyjny* polega na przyjęciu przez nauczyciela roli *ojca-mędrca*, który, metodą łagodnej perswazji, chce przekonać studentów do określonych stanowisk moralnych i etycznych. Mamy tutaj możliwość budowania różnych wersji paternalizmu: od prawdziwego, poprzez upoważniony, po nieupoważniony (Wulff, Petersen, Rosenberg 1993, s. 237--243). Studenci różnie odbierają takie zaangażowanie asystenta i największą akceptację moralną ma paternalizm upoważniony - uznanie i domniemana zgoda na proponowaną wspólnotę znaczeń. Trudniej przychodzi zaakceptować paternalizm nieupoważniony, który z Kantowskiego punktu widzenia może być traktowany jako utrata podmiotowości i autonomii studenta. Mimo tych zastrzeżeń, zajęcia są traktowane jako atrakcyjne i przynoszące bogaty materiał do przemyśleń. Język wypowiedzi występuje bardziej w funkcji perswazyjnej, a w mniejszym zakresie w referencjalnej, ale to nie przeszkadza studentom. Efekt dydaktyczny satysfakcjonuje obie strony procesu dydaktycznego.

Styl *teoretyczno-autokratyczny* jest oceniany przez studentów najsurowiej. Odwoływanie się asystenta do różnych teorii etycznych i koncepcji

filozoficznych, czasami nawet w układzie historycznym, budzi zastrzeżenia. Studenci medycyny postrzegają swe studia jako *naukę umiejętności praktycznych*, toteż bogata refleksja humanistyczna wydaje im się zbędna. Nawet najbardziej atrakcyjne teorie są, według nich, trudne (np. Kant), a z braku czasu nie mogą uczeniu się etyki i filozofii poświęcić więcej uwagi. Wprawdzie intencją nauczyciela nie jest występowanie w roli autokraty, jednak niektórzy studenci tak to widzą. Zasada wykazywania wyższości intelektualnej nie jest pozytywnie oceniana i nie działa stymulująco, raczej zniechęca, a przez to ćwiczenia stają się nudne, męczące i nieciekawe.

Zaprezentowane style prowadzenia zajęć z Etyki i Deontologii Lekarskiej pokazują różne metody realizacji stawianych przed nauczycielami akademickimi celów nauczania przedmiotu. Generalnie większość studentów jest usatysfakcjonowana realizacją zadań, jakie stawiane były przed przedmiotem. Przytoczone oceny negatywne wymienione są marginalnie. Obserwacja pokazuje, że szerzej i bardziej kompetentnie pod względem merytorycznym wypowiadali się w sondażu studenci, którzy mają pozytywne motywacje do nauki i otwarte horyzonty myślowe. Zdawkowe oceny negatywne mogą mieć swe źródło także w osobowości studentów i w ogólnej postawie *na nie.*

Wnioski praktyczne

Zebrany materiał empiryczny upoważnia do następujących wniosków i postulatów:

- należy nadal pracować nad ukształtowaniem relacji nauczyciel - student, na zasadach podmiotowości i partnerstwa, między innymi poprzez ofertę wspólnego wyboru tematów zajęć,
- należy zwrócić uwagę na techniczne aspekty prowadzenia zajęć, poprzez szersze wprowadzenie nowoczesnych środków audiowizualnych, komputerowych itp.,
- ze względu na specyfikę zajęć prowadzonych głównie metodą dyskusji, winno dążyć się do zmniejszenia liczebności grup studenckich,
- ważne jest, aby w omawianych i dyskutowanych przykładach sytuacji konfliktowych, posługiwać się materiałem konkretnym, a nie abstrakcyjnym czy kulturowo odległym,
- należy kontynuować i rozwijać program uwspółcześnienia problematyki etycznej i deontologicznej przez wprowadzenie aktualnych tematów, wynikających z rozwoju nauk biologicznych i medycznych,
- należy większą uwagę zwracać na umiejętność identyfikacji przez studenta norm ethosu lekarskiego i przypuszczalnych konsekwencji ich zastosowania,

- należy rozwijać u studentów moralną wyobraźnię, umiejętność moralnego rozumienia, a także praktykę krytycznego myślenia, kształtującą umiejętność podejmowania decyzji lekarskich, zgodnych z zasadami deontologicznymi.

Tabela nr 1. Ocena przedmiotu Etyka i Deontologia Lekarska (studenci III roku Wydziału Lekarskiego Akademii Medycznej w Łodzi. N = 264 w %).

przedmiot	bardzo	średnio	trochę	brak zdania	trochę	średnio	bardzo	przedmiot
interesujący	27, 4	20, 0	17, 8	20, 5	9, 8	3, 0	1, 5	nudny
pożyteczny	40, 0	20, 8	19, 8	14, 3	3, 4	1, 1	1, 1	zbyteczny
nowoczesny	8, 7	15, 9	20,5	27, 3	9, 8	10, 6	7,2	tradycjonalny
urozmaicony	8, 4	11, 7	19, 3	22, 0	15, 5	11, 4	11, 7	monotonny
łatwy	11, 4	10, 6	19, 7	17, 8	12, 1	15, 5	12, 9	trudny
konkretny	7, 6	13, 7	17, 0	24, 6	18, 9	13, 7	4,5	abstrakcyjny
pobudzający	19, 7	24, 3	17, 4	21, 6	9, 8	4, 2	3, 0	zniechęcający

Literatura:

J. Bernard: *Od biologii do etyki.* Warszawa 1994.

P. L. Berger, T. Luckman: *Społeczne tworzenie rzeczywistości.* Warszawa 1983.

M. Głowiński: *Style odbioru.* Kraków 1986.

J. -J. Guilber: *Zarys pedagogiki medycznej.* Warszawa 1983.

A. K. Jonsen: *Do No Harm. Axiom of Medical Ethics.* W: S. F. Spicker, H. T. Engelhardt Jr. (ed.): *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance.* Boston 1977.

Z. Klemensiewicz: *W kręgu języka literackiego i artystycznego.* Warszawa 1961.

J. Koniarek: *Lekarze o Izbie Lekarskiej i Kodeksie Etyki Lekarskiej.* Łódź 1993.

L. Lasagna: *Discussion of "Do No Harm",* op. cit, Boston 1977.

T. Lewowicki: *Aksjologia i cele edukacji.* „Ruch Pedagogiczny", nr 3-4/1993.

R. Mayntz, K. Holm, P. Hubner: *Wprowadzenie do metod socjologii empirycznej.* Warszawa 1983.

M. Obara: *Podstawy kształcenia medycznego.* Warszawa 1983.

C. E. Osgood, G. J. Suci, P. M. Tanenbaum: *The Measurement of Meaning.* Illinois 1957.

K. Osińska: *Ogólne obowiązki lekarza.* W: *Refleksje nad etyką lekarską.* Warszawa 1992.
D. Seedhouse, L. Lovett: *Practical medical ethics.* Chichester, New York, Brisbane, Toronto, Singapore 1992.
Ch. L. Steevenson: *Istota sporów społecznych.* W: L. Lazari-Pawłowska (red.): *Metaetyka.* Warszawa 1975.
J. Wasyluk: *Dydaktyka medyczna. Kompendium wiedzy i umiejętności.* Warszawa 1990.
H. R. Wulff: *Racjonalna diagnoza i leczenie. Wprowadzenie do teorii decyzji klinicznej*. Warszawa 1991.
H. R. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg: *Filozofia medycyny*. Warszawa 1993.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

JĘDRZEJ STANISŁAWEK
WSP w Warszawie

Z ETYKI OPISOWEJ KOŃCA XX w. TRANSPLANTACJE

Etyka opisowa[1] rzadko pojawia się na łaniach literatury filozoficznej. Oto przykład rozważań z jej zakresu. W grupie stu dziesięciu osób[2] omówiono kwestię transplantacji. Słuchacze odpowiadali - pisemnie i ustnie - na trzy pytania. Pytanie pierwsze: „Czy ofiarowałbyś po śmierci swoje narządy *dowolnemu* biorcy? ", nie wzbudziło kontrowersji. Prawie zgodna odpowiedź brzmiała: tak[3]. Dlaczego? Po pierwsze, „po śmierci moje narządy nie będą mi już do niczego potrzebne". Po drugie, „ratowanie czyjegoś życie jest sprawą najważniejszą"[4]. Po trzecie, „takie poświęcenie napełnia duszę radością, „nadaje jakiś sens mojej śmierci". Po czwarte, „świadomość, że jeśli będę w potrzebie, ktoś inny ofiaruje mi swoje serce"[5] itp. Takie przekazanie własnego organu może nastąpić w każdym przypadku, bez względu na to, kto jest biorcą[6].

Pewne wątpliwości natury psychologicznej[7] pojawiły się pizy odpowiedzi na pytanie drugie: „Czy decyzje dotyczącą pośmiertnego przekazania narządów należy uzgodnić ze swoją rodziną? ". Tak, z różnych powodów należy na ten temat porozmawiać, ale - w opinii uczestników zajęć - w tej sprawie decyzję każdy podejmuje sam we własnym sumieniu[8].

Kontrowersję i zakłopotanie wzbudziło dopiero trzecie pytanie: „Czy jeżeli - jak twierdzi jedna z uczestniczek dyskusji - *życie każdego z nas jest tak cenne, że można, a nawet trzeba korzystać ze śmierci jednych, aby ratować innych*, uznać za dopuszczalne zjadanie ludzkich zwłok, gdy nie ma innej szansy na przeżycie? ". W tej sprawie opinie były podzielone. Cześć słuchaczy

[1] Rozważania etyczne = 1) historia etyki, 2) etyka przedmiotowa (rozważania na temat wartości etycznych): a) merytoryczna - opisowa oraz normatywna, b) formalna (analiza wartości), 3) metaetyka (rozważania na temat etyki). Etyka merytoryczna stwierdza, co jest wartością etyczną - w opiniach ludzi (etyka opisowa) lub w ujęciu traktatów etycznych (etyka normatywna) Etyka opisowa orzeka więc o faktach: ustala, co ludzie cenią i realizują.

[2] Wyższa Szkoła Pedagogiczna Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Warszawie, studenci I i II roku, w połowie z Warszawy, w połowie z innych stron kraju, marzec 1997 r.

[3] Nie ofiarowałaby jedna osoba na dwadzieścia; złodziejowi i bandycie nie przekazałyby swoich organów średnio dwie dalsze.

W tej kwestii rozbieżności nie stwierdzono: życie jest wartością najwyższą.

[5] Osoby, które nie zadeklarowały zgody na przekazanie narządów, nie podawały konkretnych przyczyn, a jedynie to, że tego nie chcą.

[6] Niektórzy jednak wykluczali zabójców, zbrodniarzy, bandytów itp.

[7] Rodzice rzadko rozmawiają o tych sprawach z dziećmi,

[8] Ci, którzy pytali rodzinę o zdanie, najczęściej uzyskiwali jej zgodę.

odrzuciła kanibalizm, uzasadniając swe stanowisko godnością i poszanowaniem ludzkiego ciała po śmierci. Według nich, nie ma analogii między transplantacją (dopuszczalnym sposobem ratowania życia) a kanibalizmem (niedopuszczalnym sposobem ratowania życia). Jednak nie mniej liczna część słuchaczy myślała inaczej: zjadanie zwłok jest normalną i naturalną formą ratowania się przed śmiercią. Wartość ludzkiego życia usprawiedliwia nawet tak Skrajne środki[9]. Niektórzy sami pozwoliliby się zjeść, gdyby mogło to kogoś uchronić przed śmiercią głodową. Byli i tacy, którzy sądzą, że w przypadku zagrożenia śmiercią osobiście posunęliby się do kanibalizmu.

Prawie stuprocentowa twierdząca odpowiedź na pytanie pierwsze - nie dziwi. Podobne wyniki przynoszą sondaże ankietowe, przeprowadzane w naszym kraju[10]. Zaskakuje owe „każdemu": uczestnicy dyskusji gotowi są przekazać swe narządy dowolnej osobie, nawet przestępcy albo wrogowi. Jednak nie za życia, a po śmierci, gdy nie będą im do niczego potrzebne. Są szczodrzy, ale wtedy, gdy nic ich to nie kosztuje. Za życia (pomijając może najbliższą rodzinę) stanowczo odmawiają. A przecież każdy ma zapasową nerkę, płuco, oko, ucho. W tym przypadku *możliwość trwania w organizmie biorcy* nikomu nie sprawia *ogromnej radości* i u nikogo nie wzbudza nadziei eschatologicznej. Można odnieść wrażenie, że wielu osobom tak naprawdę nie chodzi o czyjś, ale o swój własny los: o to, aby w razie, nie daj Boże, choroby nie zostać pozbawionym prawa do przeszczepu. Głośno deklarowana troska o innego człowieka wygląda w dużej mierze na troskę o siebie.

Uczestnicy dyskusji gotowi są ratować ludzkie (także swoje) życie, nie zważając na tradycyjne zasady. Przede wszystkim odrzucają antropologiczny elitaryzm: każdy ma prawo do przeszczepu i dalszego życia. Większość dopuszcza także kanibalizm, a niektórzy nie wahaliby się sięgnąć po ten środek osobiście. Wobec możliwości uratowania siebie (czy kogoś) przed śmiercią, prastara świętość ludzkich zwłok i prawo rodziny do ciała zmarłych nie znaczą dla nich wiele. To także dziwi. Po trzecie, zaskakuje żarliwość, a nawet mistycyzm wypowiedzi. To raczej wiara dobudowana do ukrytego egoizmu: wiara w los i braterstwo człowieka, bezradnego wobec śmierci. Ta nowa wiara: doczesna, utylitarna i antropocentryczna, pozbawiona sfery nadprzyrodzonej, ma swoją świętość: życie. Techniczny zabieg transplantacji nabiera znaczenia sakralnego.

Przedstawione tu poglądy, ich konkretność, jasność i naturalność, sprawiają silne wrażenie: ich waga jest nie mniejsza niż analiz normatywnych czy metaetycznych.

[9] Niektórzy nie odrzucali definitywnie tej możliwości, jednak potępiali moralnie kanibalizm.

[10] 87 % respondentów popiera transplantacje (61 % „zdecydowanie tak", 26 % „raczej tak), 7 % jest przeciwnych (4 % „raczej nie", 3 % „zdecydowanie nie", 7 % nie ma zdania (badania CBOS, marzec 1997). Zob.: „Gazeta Wyborcza" z 11-12 IV 1997.

EDUKACJA FILOZOFICZNA W PRACOWNIACH FILOZOFÓW
Vol. 24 1997

RAFAŁ K. WILK OSPPE
PAT w Krakowie

OSOBOWY CHARAKTER RELACJI MIĘDZYLUDZKICH WEDŁUG KAROLA WOJTYŁY

Zarys rozprawy doktorskiej
Promotor: ks. doc. dr hab. Roman Rożdżeński
Obrona: PAT - rok 1996

Celem mojej rozprawy było szukanie odpowiedzi na pytanie: jak fakt, że człowiek jest bytem osobowym, wpływa na relacje międzyludzkie? Aby dać odpowiedź na to pytanie, najpierw trzeba było zapytać o sam osobowy byt człowieka, czyli znaleźć odpowiedź na pytanie: co to znaczy, że człowiek jest osobą?

Punkt wyjścia w filozofii osoby ludzkiej dla Karola Wojtyły stanowi filozofia klasyczna, a jej definicją osoby podaną przez Boecjusza, która głosi, że być osobą, to być indywidualną substancją natury rozumnej. Odwołując się do tej definicji, Karol Wojtyła pisze, że człowieka-osobę w pierwszym rzędzie trzeba zidentyfikować jako *„suppositum”*, czyli byt, który istnieje i działa. Ludzkie *suppositum* stanowi ponadto taką rzeczywistość, w której konstytuuje się przeżywające, osobowe „ja”. Kiedy mówimy o „konstytuowaniu się” osoby ludzkiej, to nie rozumiemy tego w sensie metafizycznym, ale przeżyciowym. Oznacza to zatem, że w poszczególnym ludzkim podmiocie konstytuuje się „ja” jako podmiotowość osobowa, czyli przeżyciowa.

Człowiek - byt osobowy (przeżywający siebie jako podmiot), cieszący się strukturą samo-posiadania, samo-panowania i samo-stanowienia, może siebie samego ofiarować drugiemu, a więc może nawiązywać relacje z innymi. Trzeba powiedzieć więcej: jest to jego sposób życia. Człowiek jest skazany na związek z innymi. Co prawda może on w pewnej mierze wybierać ludzi, z którymi się bliżej zwiąże, ale samo ukierunkowanie się na innych tkwi w nim już z natury. Zatem, wchodzenie człowieka w relacje z innymi jest wymogiem jego natury. Wojtyła pisze: „Człowiek znajduje w sobie pewną konieczność do współżycia z innymi i konieczność tę nosi w sobie wszędzie, nawet wówczas, gdy się od ludzi odłącza..., sama skłonność do zespołecznienia się tkwi w nim już z natury, nie może jej wybrać lub odrzucić” *(Elementarz etyczny*, s. 111). Trzeba jednak dodać, że ostateczną podstawę, z której pochodzi charakter relacji międzyludzkich, stanowi osobowy byt człowieka. Owo wchodzenie w relacje z innymi pozwala poszczególnym ludziom realizować zarówno pewne dobro wspólne, jak również sprawia, że

współdziałający sami stają się dobrymi: każdy z nich staje się dobry moralnie. Wszystko to, co zagraża realizacji dobra wspólnego, bądź też konstytuowaniu się - jako dobrych w sensie moralnym - poszczególnym współbytującym i współdziałającym osobom ludzkim stanowi wypaczenie charakteru relacji międzyludzkich.

W najogólniejszy sposób wspólnoty ludzkie można by opisać dwoma symbolami: wspólnota „ja" - „ty" oraz wspólnota „my". Odróżnienie międzyludzkiego wymiaru wspólnoty „ja" - „ty" od jej wymiary społecznego „my", wydaje się nieodzowne. Różnica obu tych profilów wspólnoty zasadza się na tym, że we wspólnocie określonej pierwszym symbolem, bezpośrednio wskazuje się na poszczególne osoby, pośrednio zaś na ich wielość. Odwrotna sytuacja zachodzi we wspólnocie opisywanej symbolem „my". Biorąc zaś pod uwagę poszczególne odmiany, typy relacji międzyludzkich, to odnajdujemy w twórczości K. Wojtyły następujące: sympatię, koleżeństwo, naśladowanie, upodobanie, pożądanie (biorące swój początek z potrzeby i dążące do jej wypełnienia, dlatego też nie wolno go mylić z pożądliwością), życzliwość przyjaźń i najwyższą z nich - miłość.

Próbując podsumować całość rozważań możemy stwierdzić, że Karol Wojtyła, dzięki obranej metodzie (próbie połączenia filozofii bytu z osiągnięciami filozofii świadomości) dociera nie tylko do podmiotowości ontologicznej, ale również do podmiotowości przeżyciowej człowieka. Gdy idzie o relacje międzyludzkie, to podstawę dla nich znajduje on również w osobowym podmiocie. O ile w filozofii tradycyjnej podstaw uczestnictwa dopatrywano się w społecznej naturze człowieka, o tyle Wojtyła idzie w swych rozważaniach dalej i wskazuje, że źródłem uczestnictwa jest osobowy podmiot.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

KAZIMIERZ SZEWCZYK
Akademia Medyczna w Łodzi

ETYCZNE ASPEKTY EKSPERYMENTÓW GENETYCZNYCH Z UŻYCIEM CZŁOWIEKA

Tytuł mojego opracowania zakreśla dosyć wyraźnie jego granice tematyczne. Nie zajmuję się w nim mianowicie moralną stroną doświadczeń genetycznych z użyciem drobnoustrojów, roślin i zwierząt, ograniczając się wyłącznie do badań nad naszym gatunkiem. Te ostatnie jednakże będę pojmował w sposób możliwie najszerszy, począwszy od zapłodnienia *in vitro,* poprzez aborcję, również selektywną i zastępcze macierzyństwo, aż do pozostającej jeszcze w gestii pisarzy *Science fiction* inżynierii genetycznej. Dla terminologicznej wygody nazwę cały ten kompleks zagadnień **biotechnologią człowieka.** Centralnym punktem zarysowanej problematyki - jej „sercem", jak powiada John Hanis[1] - jest ludzki embrion. Na nim to bowiem przede wszystkim dokonujemy wymienionych manipulacji. Stąd też dla etyka zajmującego się biotechnologią **człowieka kwestią o znaczeniu fundamentalnym jest pytanie o status moralny embrionu.**

Stawiając tak sformułowany problem, opuszczamy w sposób automatyczny obszar nauk szczegółowych (biologii, embriologii, medycyny) i wkraczamy w królestwo filozofii. Dzieje się tak, gdyż pytanie o status moralny embrionu jest zagadnieniem etycznym i naukowiec nie dysponuje żadną metodą pozwalającą mu na szukanie odpowiedzi na tak postawioną kwestię. Filozof jest tu w lepszym położeniu niż reprezentant nauk eksperymentalnych, albowiem w swoich poszukiwaniach może odwołać się do założeń teoretycznych tworzących tzw. **filozoficzny model świata,** bądź ściślej - filozoficzny model bytu.

Autorzy dyskutujący moralną stronę biotechnologii odwołują się w uzasadnianiu swych argumentów praktycznie do dwóch modeli, choć nie zawsze czynią to w sposób świadomy. Na użytek tego opracowania pierwszy z nich nazwę modelem metafizycznym bytu; drugi - modelem utylitarystycznym.

Metafizyczny model świata

Jest on obecny już w micie. Rozbudowuje go metafizyczna filozofia grecka dokonując zarazem, przynajmniej w dużej mierze, przekładu mitycznej

[1] J. Harris: *Wonderwoman and Superman. The Ethics of Human Biotechnology.* Oxford 1994, s. 28.

symboliki na racjonalne pojęcia. Dziedzictwo myślicieli antycznych przejmuje chrześcijaństwo, przede wszystkim za sprawą dwóch doktorów Kościoła: św. Augustyna, nawiązującego do Platona i św. Tomasza, sięgającego do filozofii Arystotelesa. Metafizyczny model bytu konstytuują następujące twierdzenia, przy czym wymieniam tu tylko najważniejsze dla dalszych analiz:

a) prawa przyrody (fizyczne) istnieją obiektywnie i realnie, a więc niezależnie od poznającego podmiotu;

b) równie obiektywnie i realnie istnieją prawa moralne. Platon złączył prawa fizyczne z moralnymi (i estetycznymi, o których nie będę pisał), zatem złączył prawdę z dobrem (i pięknem). Jednakże współcześni metafizycy z reguły oddzielają oba te rodzaje praw, uznając zarazem wyższość prawa moralnego. Oznacza to, że ład fizyczny pozostaje w obrębie porządku moralnego i, choć różny od niego, jest z nim niesprzeczny;

c) prawa fizyczne i moralne metafizycy pojmują przede wszystkim jako coś w rodzaju strukturalno-funkcjonalnego planu świata, zaś w o wiele mniejszym stopniu jako prawa przyczynowe. Nadają one rzeczywistości **porządekstrukturalno-funkcjonalny.** Inaczej mówiąc, prawa wyznaczają każdemu ze składników świata właściwe mu miejsce i zadania. Jakiekolwiek zaburzenie danej prawami **naturalnej harmonii bytu** wprowadza w świat element chaosu - nieładu fizycznego bądź moralnego, lub też obu tych porządków;

d) miejsce wyznaczane składnikami świata przez prawo, jest utożsamiane z jego **naturą** (istotą). Każda rzecz, w tym także człowiek, ma zatem swoją ściśle zdefiniowaną istotę, decydującą o tym, czym ona jest i jakie spełnia funkcje w bycie. Tak rozumiana natura rzeczy określana jest często mianem substancji. Stąd też część autorów piszących o moralnych problemach biotechnologii, metafizyczny model świata nazywa modelem substancjalistycznym, lub krócej - **substancjalizmem[2];**

e) wyznaczana prawem istota rzeczy spełnia się w funkcji przynależnej rzeczy. Funkcja przeto stanowi **naturalny cel** danego elementu świata. Każdy, kto narusza naturalną celowość rzeczy, bądź uniemożliwia jej spełnienie się, wprowadza w świat element nieładu fizycznego czy moralnego. W tym drugim przypadku powoduje zło moralne, w pierwszym zaś - fizyczne. Czynienie moralnego zła jest zawsze działaniem niesłusznym i etycznie nieusprawiedliwionym. Dlatego też omawianą koncepcję bytu można nazwać **modelem nieprzekraczalnych granic;**

f) rzeczywistość stanowi **obraz** (odbicie) porządkujących ją praw. Metafizycy często powiadają, że „uczestniczy”[3] ona w tych prawach jako swym

[2] Zob.: Ch. Jack and S. Wear: *Technological Intervention in Human Reproduction as a Philosophical Problem.* "The Journal of Medicine and Philosophy", nr 2/1997, s. 199.

[3] Zob. M. Przełęcki: *O paradoksach Platońskiego 'Parmenidesa'.* „Studia Filozoficzne” nr 6/1986.

wzorcu, modelu[4] czy też idei. Odbiciem idei są więc także poszczególne rzeczy świata, a ściślej - ich istoty;

g) Natura ludzka, a przeto i miejsca zajmowane przez nasz gatunek, są wyróżnione w porównaniu z resztą substancji. „Wyróżnienie" człowieczego miejsca metafizycy przeprowadzą na dwa ściśle powiązane sposoby. Po pierwsze, jest ono, według nich, *syntezą* wszystkich pozostałych miejsc świata i jako taicie stanowi obraz całej rzeczywistości widzialnej. Ta ostatnia z kolei stanowi, jak wiemy, odbicie świata obiektywnych praw, świata idei, a w chrześcijaństwie także obraz Boga, jako Stwórcy rzeczywistości. Stąd wniosek, że każda jednostka to **mikrokosmos** - zwierciadło *makrokosmosu,* a zarazem odbicie idei (Boga). Po drugie, jedynie człowiek jako istota wyposażona w rozum oraz wolną i dobrą wolę, może *uczestniczyć* w dobru, poznając je (mocą rozumu) oraz miłując i czynnie urzeczywistniając (pragnieniem i decyzją woli). W ten sposób ciąg podobieństw wspierany jest sekwencją uczestnictwa. Uczestniczymy bowiem (1) w ładzie świata widzialnego, (2) w jego obiektywnych prawach i wreszcie - przyjąwszy jego istnienie - (3) w porządku boskim, stanowiąc zarazem ich kolejne odbicia-obrazy;

h) prawa fizyczne i moralne są całkowicie dostępne poznaniu ludzkiemu, zazwyczaj rozumowemu. Ten **optymizm poznawczy** metafizyki ładnie ukazuje Platon, porównując dobro do Słońca promieniującego swym blaskiem jednako na wszystkich ludzi. Prawa moralne można odczytać studiując strukturę świata, tj. celowość budujących go rzeczy, bądź też badając strukturę człowieczego mikrokosmosu, naszą ludzką celowość. Rzeczywistość metafizyków jest przeto aksjologicznie rozświetlona i przejrzysta poznawczo.

Współcześnie najpełniejszym wyrazem metafizycznego obrazu bytu jest etyka katolicka. *Katechizm Kościoła katolickiego* stwierdza, że „Bóg stwarza świat uporządkowany i dobry", „przeznaczając go i ofiarowując" człowiekowi[5]. Jednakże, jak powiada Jan Paweł II, ludzkie panowanie nad światem nie jest ani absolutne, ani samowolne, bowiem człowiek jest wyłącznie „sługą planu ustalonego przez stwórcę"[6]. Zwrot o planie stanowi cytat z encykliki Pawła VI *Humane vitae* z 1968 roku, w której autor pomieścił szczególnie dużo odniesień do naturalnego - boskiego porządku świata. W wypowiedziach Jana Pawła II ten kosmocentryczny akcent został znacznie zmniejszony na korzyść zorientowania „mikrokosmicznego" - personalistycznego, skierowanego ku jednostce jako osobie.

Najobszerniejsze opracowanie polskiego autora, ks. Tadeusza Ślipki, dotyczące współczesnej bioetyki, podkreśla z całą mocą rolę „absolutnego ładu

[4] Zob.: Platon: *Timajos. Kritias.* Warszawa 1986.

[5] *Katechizm Kościoła katolickiego.* Poznań 1994, s. 79.

[6] Jan Paweł II: *Evangelium Vitae. O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego.* Kraków, bdw., s. 97.

moralnego" określającego „sens i kierunek wszelkiego rozumnego działania"[7]. Ład ten zakorzenia się w naturze ludzkiej, ma swą podstawę w „strukturze człowieka". Stąd zaś rozszerza się na całość świata „mieszczącego się" w „ramach obiektywnego" porządku wartości i reguł postępowania[8]. Wszystkie zatem metody i działania biotechnologii człowieka muszą podlegać tym obiektywnym wartościom i regułom. Ład moralny zaś obejmuje tak jednostkowy mikrokosmos ludzki, jak i makrokosmos całości świata, którego jesteśmy składnikami.

Zgodnie z *Katechizmem*, spośród „wszystkich stworzeń widzialnych" - tylko „człowiek jest wezwany do uczestnictwa w życiu Bożym przez poznanie i miłość. Został stworzony w tym celu i to stanowi podstawową rację jego godności". Relacja uczestniczenia jest zarazem relacją „godnościową". Z drugiej jednak strony, „człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność *osoby:* nie jest tylko czymś, ale kimś"[9]. Zatem stosunek podobieństwa decyduje o **osobowym statusie** jednostki ludzkiej.

Człowiek, mając naturę osoby, zajmuje „wyjątkowe miejsce w stworzeniu". Pojawia się zatem problem: w jakiej chwili swego osobniczego rozwoju (ontogenezy) jednostka wchodzi w to miejsce? Tadeusz Ślipko, wykorzystując pojęcie uczestnictwa, uzasadnia tezę, że dzieje się to już z chwilą poczęcia. A tą chwilą bowiem - jak twierdzi - zapłodnione jajo ludzkie, jako unikalna jedność, zyskuje *naturę* ukierunkowaną w swej funkcji „na bycie osobą"[10].

Zygota, nie mając duszy, nie jest osobą. Jednakże dzięki swej funkcji (wewnętrznej celowości) wiąże się z człowieczym bytem osobowym „nierozerwalnym węzłem". Zapłodnione jajo nie stanowi zatem wyłącznie przyrodniczego tworu, gdyż *uczestniczy* w bycie osobowym człowieka. Na mocy tej relacji uczestniczy również w moralnej godności osoby, pozostając tym samym „pod ochroną moralnego ładu". Tak oto stosunek uczestnictwa, zwany przez Ślipkę **zasadą partycypacji**[11]**,** został przez autora wykorzystany do uzasadnienia moralnego statusu zygoty z fundamentalnym dla niej prawem do życia. Zygota, nie będąc osobą, partycypuje w naturze osoby, analogicznie jako sobą, nie będąc Bogiem, uczestniczy w życiu Bożym. Relacja uczestnictwa jest tu swoistym transmiterem godności, jako wartości moralnej.

Człowiek jako osoba spełnia dwie podstawowe funkcje. Pierwszą z nich jest dążenie „do komunii z Bogiem przez poznanie Go i umiłowanie"[12]. Dą-

[7] T. Ślipko SJ: *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki.* Kraków 1994, s. 268.

[8] Tamże, s. 106.

[9] *Katechizm...*, op. cit., s. 91.

[10] T. Ślipko SJ: op. cit., s. 122.

[11] Tamże, s. 123.

[12] Jan Paweł II: op. cit., s. 70.

żąc ku niemu, stajemy się zarazem coraz pełniejszym Jego obrazem, zbliżając się tym samym do maksimum realizacji potencji naszej natury. Druga funkcja człowieka to panowanie nad Ziemią. Natura ludzka nosi więc „znamię królewskości”[13]. Człowiek podobny Bogu - Królowi wszechświata - rządzi światem widzialnym przestrzegając danego od Stwórcy obiektywnego prawa naturalnego: owego wspomnianego już „planu”.

Ludzkie dążenia i działania są więc moralnie dopuszczalne jedynie w granicach tego porządku. Porządek naturalny jest **ładem moralnym** wyrażającym się w „powiązanych ze sobą” „różnych formach”[14], m. in. w prawie naturalnym i prawie objawionym. Prawo moralne dane jest człowiekowi przez Boga w różnoraki sposób: może poznawać je dzięki swemu rozumowi i stosować się do niego na mocy aktu wolnej woli. „W obiektywności moralnego ładu rozum ludzki znajduje granice, od których uszanowania zależy, czy utrzyma się on na poziomie «rozumu słusznego», etycznie usprawiedliwionego, czy też przeobrazi się w rozum samowolny uzurpujący sobie niezależne mu kompetencje. Leży bowiem w mocy człowieka rozwijać i doskonalić elementy już zawarte w obrębie obiektywnego ładu moralnego, przy ich pomocy nadawać sens moralny działaniom w etycznej swej treści jeszcze nieokreślonym, nie jest natomiast człowiek władny przeinaczać sens etyczny już istniejących obiektywnie wartości moralnych ani też przeinaczać moc obowiązującą związanych z nimi moralnych nakazów czy zakazów”[15].

Jednym z bardzo ważnych powodów przemawiających za koniecznością uprawiania bioetyki jest właśnie odkrycie i „wskazanie dopuszczalnych granic” ingerencji biomedycznych[16]. Byt dla myślicieli katolickich jest więc rzeczywistością aksjologicznie jasną i poznawczo przejrzystą. Punkt wyjścia refleksji etycznej przez nich uprawianej stanowi model świata nieprzekraczalnych granic.

W podsumowaniu tej części tekstu można, jak sądzę, stwierdzić, że:

1. Etyka katolicka w swej argumentacji dotyczącej moralnego statusu życia poczętego oraz eksperymentów genetycznych, w tym także z użyciem człowieka, nawiązuje w sposób jawny do metafizycznego modelu świata.
2. Najważniejsze w tym modelu są dla niej kategorie: uczestnictwa, podobieństwa, natury (istoty, substancji) i planu świata, jako obiektywnego ładu moralno-fizycznego. Każda jednostka ludzka w efekcie stworzenia na obraz Boży jest osobą, na mocy zaś uczestnictwa w życiu Boga posiada godność (osobową). Zygota godność tę uzyskuje partycypując w osobowym

[13] Tamże, s. 96.

[14] *Katechizm...*, op. cit., s. 451.

[15] T. Ślipko: op. cit., s. 268.

[16] W. Bołoz: *Życie w ludzkich rękach.* Warszawa 1997, s. 20.

bycie człowieka. Obrazem Stwórcy jest również całość świata widzianego. Stąd też rzeczy tego świata uczestniczą w Boskim planie stworzenia, w jego ładzie moralno-fizycznym.

3. Nauka, a zatem również biomedycyna, jest znakiem „królewskości" człowieka, pomocą w panowaniu nad światem[17].

4. Ludzkie władanie rzeczywistością polega na *służeniu* jej boskiemu planowi. Tak pojmowane spełnianie królewskości daje w efekcie wzrost podobieństwa do Stwórcy wszechrzeczy, zarówno mikrokosmosu - natury ludzkiej, jak i makrokosmosu. Umacnia również naturalny, fizyczno-moralny ład świata. Etycznie dopuszczalne jest więc wszelkie doskonalenie substancji już znajdujących się w obrębie ładu, przypominające swoiste szlifowanie luster Bożego zwierciadła. Zakres tych ingerencji wyznaczają, z jednej strony - tez zewnętrznej wobec człowieka - granica prawa moralnego, z drugiej zaś, tej wewnętrznej - zasada nienaruszalności godności ludzkiej. Obie dane są planem świata.

Utylitarystyczny model bytu

W warstwie ontologicznej zasadnicza bodaj różnica między metafizycznym a utylitarystycznym modelem rzeczywistości sprowadza się do faktu, że świat metafizycznego porządku **jest robiony,** natomiast uniwersum utylitarystów **robi się samo.** Centralną postacią metafizyki jest Stwórca - Platoński Demiurg, czy też Bóg chrześcijan, na podobieństwo garncarza lub rzeźbiarza robi swe dzieło, porządkując amforyczne tworzywo świata. Natomiast aspekt ontologiczny modelu utylitarystycznego najtrafniej, moim zdaniem, oddaje legenda o Galileuszu śledzącym lot kul zrzucanych przezeń z wieży. Każda z nich mknie w przestrzeni torem prostoliniowym dopóty, dopóki któreś z nich przypadkiem nie przetną sobie drogi. Wówczas to - po zderzeniu, jak naucza Newton - odskoczą od siebie i pomkną dalej w zmienionych już kierunkach. Z owych ruchów, akcji i reakcji robi *się* porządek świata, wyjaśniany bez reszty prawami ruchu w przestrzeni. Prawa mogą oczywiście pochodzić od Boga. Inaczej mówiąc, Stwórca mógł na początku dziejów nadać -jak Galileusz - ruch którejś z kul i potem już tylko patrzeć, jak dzięki jego działaniu powstaje widzialny kosmos, ba - mógł nawet stworzyć te wszystkie kule przed wprawieniem ich w ruch. W obu przypadkach pozostaje jednak wyłącznie rola Poruszyciela i, ewentualnie, Stwórcy materii, a nie jej Rzeźbiarza.

W zarysowanym modelu świata zwraca uwagę radykalny *antysubstancjalizm* podejścia utylitarystycznego, dostrzeżony i nieomal do końca wyeksploatowany przez orientację behawiorystyczną w psychologii. Człowiek nie

[17] Por.: K. Kornas: *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*. Częstochowa 1986, s. 152.

jest już definiowany poprzez odniesienie do swej natury. Miejsce tej kategorii zajęło pożyczone od cybernetyki pojęcie „czarnej skrzynki", której wnętrze, nawet jeśli założymy jego istnienie, jest nie tylko niedostępne dla badacza, ale także zupełnie mu niepotrzebne. Interesują go bowiem tylko oddziaływania na wejścia skrzynki - jako akcje, „uderzenia" kul, zewnętrznego świata i reakcje na wyjściach, „uderzające" w rzeczy otoczenia.

Jeremy Bentham i John St. Mill, filozofowie angielscy z połowy ubiegłego wieku uważani za ojców współczesnego utylitaryzmu, byli przekonani, że nauka dostarczyła dowodów na to, iż wszystkie istoty czujące poszukują przyjemności jako bodźca pozytywnego i unikają przykrości jako stymulacji negatywnej. Ta właśnie zdolność gatunku ludzkiego i zwierząt wyższych do odczuwania bólu i cierpienia wyróżnia je z reszty rzeczy świata.

Źle jest zatem zadawać ból, dobrze - pomnażać szczęście (i minimalizować cierpienia). W utylitaryzmie szczęście urasta do rangi etycznego dobra. W ten sposób również istoty zdolne do doświadczania cierpień i radości uzyskują status moralnej wartości. Każdy czyn użyteczny w pomnażaniu sumy dobra (lub minimalizowaniu sumy cierpienia) jest działaniem moralnie słusznym.

W świecie utylitarystów rządzą „przypadek" zderzeń-spotkań obiektów rzeczywistości i „konieczność" praw przyczynowych[18]. Ortodoksyjni zwolennicy modelu odrzucają w praktyce istnienie, niezwykle charakterystycznych dla metafizyki, praw funkcjonalnych. Stąd też z radykalnym antysubstancjalizmem omawianej wizji świata, łączy się jej, również zdecydowany, *antyfankcjonalizm.* Oznacza to, ujmując rzecz w uproszczeniu, że rzeczy--kule świata, jako czarne skrzynki, nie mają natury i nie pełnią żadnych zadań w uniwersum, a więc nie mają jakiegokolwiek wewnętrznego czy zewnętrznego sensu. Nie mają go zatem także ból, cierpienie i choroba. Jednym z podstawowych zadań utylitarystów jest nieustanna eliminacja ze świata tych zjawisk, oczywiście za pomocą nauki. Martin Pemick[19] proces zawłaszczania bólu, przede wszystkim przez medycynę, nazwał bardzo trafnie *„medykalizacją ludzkiego cierpienia"*. Nakierowanie wysiłku na usuwanie bólu ma jednakże swoją odwrotną stronę. Ukazuje mianowicie ogrom cierpienia, z którym coraz trudniej walczyć, mimo wszechstronnej pomocy nauki. W tę zaś utylitarysta niezachwianie wierzy (przynajmniej do lat 70. naszego stulecia).

Niepowodzenia w rozgrywce z bólem konserwują „nadpoczucie winy"[20] trapiące - co najmniej od czasów renesansu - cywilizację Zachodu. Szuka-

[18] Por.: J. Monod: *Przypadek i konieczność.* Warszawa 1979.

[19] M. Pernick: *A Calculus of Suffering: Pain, Professionalism, and Anestesia in Nineteenth Century America.* New York 1985, s. 7.

[20] Por.: J. Delurneau: *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.* Warszawa 1994, s. 9.

jąc uspokojenia, utylitarysta angażuje się w pomnażanie dobra, chcąc w ten sposób zaradzić złu świata. „Suma dobra" ma wszelako tę właściwość, że jest nieskończona. Co gorsza, na jej tle jeszcze bardziej widać ogrom cierpień, także - jak się zdaje - nie mający granic. Oczekiwane uspokojenie sumienia nie nadchodzi. Nadpoczucie winy gnębi nas nadal, a nasz wiek zasadnie nazwać można „stuleciem ofiar"[21], wobec których, jak sądzimy, powinniśmy czuć, i czujemy, wyrzut sumienia.

Odkrywając nieskończoność dobra i, szczególnie, zła- ukazaliśmy jednocześnie kolejne, niezwykle ważne cechy utylitarystycznego modelu rzeczywistości. Odnoszą się one do jego warstwy wartościowej, a nie - jak dotychczas scharakteryzowane własności - do poziomu ontologicznego. Otóż, po pierwsze, aksjologiczne uniwersum utylitarystów jest *światem bez granic.* Po drugie zaś, podstawowa motywacja zarówno tych, którzy główne swe zadanie widzą w pomnażaniu dobra, jak i tych skromniejszych, jedynie minimalizujących zło, czerpie swą moc z nadpoczucia winy, nie zawsze w pełni uświadamianego. Trzecia cecha szkicowanej wizji wiąże się ściśle z dwiema przed chwilą wymienionymi, a jest nią swoista *samozwrotność* czy *samonapędzalność* tego modelu. Im bardziej bowiem powiększamy sumę dobra (lub minimalizujemy sumę zła), tym większą odczuwamy winę za pozostałe jeszcze cierpienie.

Współcześnie dużym echem w bioetyce odbiły się poglądy Johna Harrisa z uniwersytetu w Manchesterze, oraz Petera Singera z uniwersytetu w Melbourne. Pierwszy z nich nie ma wątpliwości, że „złem jest wnosić do świata cierpienie możliwe do uniknięcia"[22]. Twierdząc tak, opowiada się jednoznacznie za utylitarystycznym modelem rzeczywistości. Zło pojęte jako cierpienie musi być odnoszone wyłącznie do stworzeń zdolnych je odczuwać. „W tym kontekście - jak utrzymuje drugi z wymienionych bioetyków[23] - minimalnym wymaganiem jest osiągnięcie świadomości". Konstatacji tej wtóruje Hanis, rezerwując moralny status osoby dla „istoty zdolnej do wartościowania swej egzystencji"[24]. Singer jednakże przyjmuje w definiowaniu świadomości orientację biologiczną, zwaną też w literaturze bioetycznej *witalistyczną.* Swój wymóg określa on bowiem następująco: „Z chwilą, gdy istota staje się zdolna do odczuwania przyjemności czy bólu lub gdy zaczyna cokolwiek przeżywać preferując niektóre przeżycia w stosunku do innych, osiąga pewien status moralny powodujący, że np. zadawanie jej bólu bez powodu czy też inne podobne czyny są czymś złym"[25]. Praktycznym kryte-

[21] J. A. Amato: *Victims and Values. A history and A Theory of Suffering.* New York 1990, s. 137.

[22] J. Harris: op. cit., s. 72.

[23] P. Singer, D. Wells: *Dzieci z probówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji.* Warszawa 1988, s. 108.

[24] J. Harris: op. cit., s. 68.

[25] P. Singer, D. Wells: op. cit., s. 108.

rium uznania wyróżnionego statusu płodu jest dla filozofa z Melbourne początek aktywności (elektrycznej) mózgu[26].

Stanowisko Harrisa natomiast określić można jako *psychologiczne.* Zgodnie z nim, osoba musi już w pełni świadomie wartościować swe istnienie, aby przyznać jej to miano. Embrion zatem, teoretycznie zdolny do odczuwania bólu, który u Singera ma już wartość moralną, dla Harrisa będzie tylko tzw. **preosobą.** Co więcej, będzie nią także - z jednej strony - nowo narodzone dziecko, z drugiej - zwierzęta odczuwające ból, lecz nie zdolne do wartościowania.

Preosobie, zdaniem omawianego bioetyka, można uczynić *krzywdę (harm),* nie można zaś wyrządzić jej *zła (wrong).* Zadawanie bólu embrionowi, a nawet uśmiercenie go, teoretycznie rzecz biorąc, jest tylko krzywdzeniem preosoby i nie podnosi sumy zła we wszechświecie. Wszelako gdy ktoś pragnie, aby z tej oto preosoby rozwinęła się osoba, krzywdzenie embrionu będzie już moralnie złe, jednakże przez odniesienie do osoby pragnącej dziecka, tj. matki, rodziców, a nawet matek zastępczych, chętnych do adopcji embrionu.

W każdej zatem sytuacji należy dokładnie policzyć, decydując się np. na zachowanie płodu obciążonego nieuleczalnymi wadami, sumę zła wnoszoną w świat, biorąc pod uwagę m. in. pragnienie dziecka przez rodziców i jakość *ego* przyszłego życia. Jeśli będzie ono tak pełne cierpienia, że uczyni dalszą egzystencję potomka niemożliwą do zniesienia, decyzja utrzymania ciąży będzie czynem moralnie złym, gdyż powiększy sumę bólu możliwego do uniknięcia.

Granicę tego, co możliwe i co niemożliwe, wyznacza nauka, w tym również biotechnologia. Jej przeto rozwój powiększa obszar dobra, dając narzędzia walki ze złem. Rozumowaniem tym zostaje uruchomiona jedna z form wspomnianego przed chwilą dodatniego sprzężenia zwrotnego.

Harris jednak, jak sądzę, zwraca uwagę przede wszystkim na osiągnięcia nauki w zwalczaniu cierpień, nie dostrzegając w stopniu wystarczającym paradoksu postępu technologicznego, polegającego na zwiększeniu oczekiwań i tworzeniu nowych potrzeb, co znakomicie powiększa aspekty rzeczywistości kwalifikowane przez ludzi z nadpoczuciem winy jako moralnie złe. Taka, w pewnej mierze „zafałszowana świadomość", czyni z niego nieomal bezkrytycznego zwolennika biotechnologii i jednocześnie reprezentanta optymistycznej orientacji wśród utylitarystów.

Propagowana przez Harrisa postać utylitaryzmu jest nieomal podręcznikowym przykładem modelu *aksjologicznego świata bez granic.* Akceptuje

[26] Por. dyskusję dotyczącą ewentualnej zdolności odczuwania bólu przez płody: *Do Fetuses Feel Pain?* "British Medical Journal", vol. 313/1996, s. 795-799. Szczególnie zwraca w niej uwagę wypowiedź Z. Szawarskiego z uniwersytetu w Swansea zatytułowana; *Probably no pain in the absence of „self".*

m. in. niepokojące wielu utylitarystów, wyprodukowanie nowej rasy ludzi[27]. Nie naruszy to, jak twierdzi, w żadnej mierze zasady sprawiedliwości, jeśli tylko państwo da możliwie większej liczbie obywateli szansę posiadania dziecka należącego do tej rasy.

O wiele bardziej wyważone stanowisko w sprawie mechanizmów kontroli nauk biomedycznych zajmuje Peter Singer. Postuluje on, „aby wyposażenie genetyczne dzieci pozostawić w gestii [...] rodziców. Rodzice zamierzający wyzyskać możliwości inżynierii genetycznej w celu zapewnienia dzieciom cech dotychczas nie usankcjonowanych przez społeczeństwo, reprezentowane przez wybrany przez siebie rząd, musieliby prosić o zezwolenie". Prośby kierowane byłyby do specjalnej komisji bioetycznej, „która mogłaby rozważać konsekwencje konkretnego zastosowania inżynierii genetycznej na większą skalę [...]. Jednego jednak komisji nie wolno (byłoby) czynić - decydować o tym, co powinno być zrobione; powinna ograniczyć się do prawa weta"[28].

Z propozycji obu autorów wyraźnie przebija, silnie związana z utylitarystycznym modelem świata, wiara w rozum ludzki oraz wynikające z niej przekonanie o braku jakiejś fundamentalnej sprzeczności między interesem jednostki - jej dobrem indywidualnym i interesem społecznym - dobrem wspólnym. Natomiast nieomal całkowicie, jak się zdaje, zapoznają oni związki łączące - z jednej strony - postęp technologiczny z pragnieniami ludzkimi, z drugiej zaś - wpływ pragnień na postrzeganie przez nas relacji dobra czy zła, czyli na wspomnianą już samozwrotność utylitaryzmu.

Wzajemną grę tych czynników usiłuje opisać Jacques Testait, biolog rozrodu asystujący przy poczęciu Amandynki, pierwszego we Francji „dziecka a probówki". Jego zdaniem, w dzisiejszym świecie rozwój nauki, w tym bodaj szczególnie - biotechnologii, napędza ludzkie pragnienia. Ma ona stanowić, jak się powszechnie uważa, najbardziej efektywny sposób zaspokojenia ludzkich oczekiwań, i rzeczywiście - są one bardzo często spełniane. Jednakże im bardziej sprawnie nauka odpowiada na takie zapotrzebowania, tym szybciej rozbudza nowe pragnienia, coraz trudniejsze do skutecznego zaspokojenia. Pragnienia nie zrealizowane, lub zrealizowane niedostatecznie w porównaniu z oczekiwaniami, powiększają obszar zła. W niedługim czasie, jak sądzę - pisze Testait - „narodziny dziecka o niechcianej płci przysporzą cierpienia nie mniejszego od tego, jakie jest dziś udziałem par pozbawionych zdolności prokreacji"[29].

[27] J. Harris: op. cit., s. 195.

[28] P. Singer, D. Wells: op. cit., s. 201.

[29] J. Testart: *Przejrzysta komórka.* Warszawa 1990, s. 29.

Harris w tej sytuacji teoretycznie poradziłby selekcję płci. Dla Testarta wszelako nie jest to dobre rozwiązanie, gdyż pozostawia nas w owym, narastającym lawinowo, dodatnim sprzężeniu pragnień zapośredniczonych przez naukę. Aby przeto rzeczywiście wejść na drogę minimalizacji cierpienia, należy poddać technologię wszechstronnej ocenie, w tym także moralnej, i to już na etapie inicjowania badań, a nie dopiero w momencie ich aplikacji. Testart wspomina też o przemianach społecznych generowanych taką oceną, bliżej jednak nie precyzując ich charakteru. Można się tylko domyślać, że dotyczyłyby one przede wszystkim „edukacji do umiarkowanych potrzeb".

Apel omawianego autora o umiarkowanie swych potrzeb oraz o refleksję nad istotą nauki i postępu technologicznego, współbrzmi coraz częściej z pojawiającymi się w bioetyce rozważaniami podkreślającymi zasadniczą rolę racjonalnej odpowiedzialności w określaniu granic nauk biomedycznych. Rozumność odpowiedzialności polega w dużej mierze na rozpoznaniu, że wszelkie „technologie są ekspresją fundamentalnych wartości", których jednak już „nie można dłużej traktować jak domyślnie danych, lecz jako punkt wyjścia debaty nad dobrami moralnymi motywującymi działania w społeczeństwie"[30].

Debata ta w praktyce przyjmuje postać dyskusji nad tzw. *priorytetami* w biomedycynie. Są one, podkreślmy to wyraźnie, wartościami moralnymi. Społeczna akceptacja określonych celów-wartości biomedycyny będzie tożsama z nałożeniem limitów na rozwój biotechnologii. Z głośną swego czasu, dzięki zawartemu w niej radykalizmowi, propozycją zmiany dotychczasowych priorytetów w medycynie wystąpił amerykański bioetyk Daniel Callahan[31]. Twierdzi on nie bez racji, że w chwili obecnej zdrowie stanowi dla obywateli zachodnich społeczeństw wartość samą w sobie. W konsekwencji życie godne przeżycia utożsamia się z życiem zdrowym. Zdrowie z kolei, niewątpliwie pod wpływem utylitaryzmu, to egzystencja bez bólu i cierpień.

Na czoło listy „etycznych dążeń" wysuwa się bezwzględna - nie licząca się ani z moralnymi, ani z ekonomicznymi kosztami - walka o utrzymanie indywidualnego zdrowia. W stanach granicznych, skutkiem stosowania najnowszych zdobyczy technologii medycznej, przekształca się w heroiczny bój o (prze)życie. Tak pojęty priorytet medycyny musi prowadzić do inflacji potrzeb i zawiązanie się dodatniego sprzężenia zwrotnego między nimi a technologią medyczną. Aby rozerwać samonapędzające się połączenie, należy, według Callahana, w miejscu osobniczego (prze)życia umieścić dobro wspólne, jakim jest rozwój społeczny: właściwe funkcjonowanie instytucji praw-

[30] A. M. J. Henk: *Medical Technology Assessment and Ethics. Ambivalent Relations.* "Hastings Center Report", nr 5/1995, s. 17.

[31] W niniejszym artykule referuję: D. Callahan: *What Kind of Life. The Limits of Medical Progress.* New York 1991.

nych, ekonomicznych i politycznych, pomnażanie oraz przekazywanie kultury i wiedzy, a także rozwój rodziny, organizacji charytatywnych i kościołów. Zdrowie indywidualne nie musi być pełnym dobrostanem, jak chce Światowa Organizacja Zdrowia. Wystarczy jakiś „przyzwoity" jego poziom, niezbędny do prawidłowego funkcjonowania i spełniania się obywateli w ramach interakcji socjalnych. Inaczej mówiąc, zdrowie indywidualne jest tu przede wszystkim środkiem osiągnięcia zdrowia społecznego, zaś **medycyna stanowi przedsięwzięcie socjalne.**

Przedstawiona propozycja zrywa w sposób radykalny z indywidualizmem i - nade wszystko - z liberalizmem utylitarystów, na rzecz tzw. **komunitarianizmu**(wspólnotowości). Bioetyk komunitarianista, oceniając jakąś nową technologię, w tym również biotechnologię, musi rozważyć, czy przyczynia się ona w sposób optymalny do budowy dobrego (zdrowego) społeczeństwa, a więc czy jest dla niego - społeczeństwa - użyteczna. Stawiając tak sformułowane pytanie, „doktryna komunitarianizmu - jak zauważyli Tom Beauchamp i James Childress" - do złudzenia zaczyna przypominać propozycje utylitarystyczne".

W ten oto sposób na placu boju filozoficznego liczą się nadal, jako czołowi adwersarze, zwolennicy metafizycznego i utylitarystycznego modelu świata. Większość bowiem pojawiających się, na pierwszy rzut oka alternatywnych, propozycji dotyczących granic postępu biotchnologii, można uznać za mniej lub bardziej udane modyfikacje owych dwóch podstawowych ujęć rzeczywistości. Utylitaryzm, jak starałem się pokazać, ewoluuje w kierunku umiarkowanego modelu granic; nazwę go **modelem aksjologicznych priorytetów.** Lista priorytetów i ich hierarchizacja nie wynika jednak z poznania jakiejś raz na zawsze danej, metafizycznej struktury rzeczywistości, lecz z rozpoznania ograniczeń, dotychczas preferowanych, utylitarystycznych ujęć świata. Z konkluzji tej wynika, choć w sposób pośredni, kończący moje rozważania następujący wniosek: oba omawiane modele są w dużej mierze, a może nawet - całkowicie, zamkniętymi w sobie systemami-światami o rozbudowanej ontologii i aksjologii. Próby ich pogodzenia czy też syntezy w jedną wizję są więc skazane na niepowodzenie. Natomiast niezwykle owocna może być dyskusja między ich zwolennikami, ale tylko wówczas, gdy doprowadzi - choć nie jest to wcale z góry przesądzone - do bardziej racjonalnego i świadomego przemyślenia założeń własnej wizji i ewentualnej ich korekty, zgodnej z rezultatami owych przemyśleń.

[32] T. L. Beauchamp, J. F. Childress: *Zasady etyki medycznej*. Warszawa 1997, s. 94.

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE,
Vol. 24 1997 PRZEGLĄDY

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

NIETZSCHE A „NOWY, SOCJALISTYCZNY ŚWIAT”

Swoją najlepszą książkę wydaną w 1967 roku zatytułowaną *Zmierzch mieszczaństwa*, Janusz Kuczyński zadedykował zamęczonym i poległym polskim bojownikom walczącym z okupantem hitlerowskim. Książka jest poświęcona analizie Nietzscheańskiej idei nadczłowieka, zatem czytelnik może już na wstępie mieć uzasadnione wątpliwości, czy owa kategoria nadczłowieka symbolizuje bojowników Armii Krajowej, czy też ich oprawców i wrogów? Lektura książki, a nawet jej podtytuł: *Immoralizm - Nihilizm - Faszyzm* jednoznacznie rozwiewają tę wątpliwość: Nietzscheański nadczłowiek to pierwowzór hitlerowskiego barbarzyńcy.

Tę interpretację filozofii Fryderyka Nietzsche spróbuję tu przybliżyć, szczególnie młodszemu pokoleniu Polaków, oraz wskazać jej błędne założenia, formułowane „z perspektywy nowego, socjalistycznego świata”[1].

Już w *Przedmowie* autor roztacza wizję „długotrwałej i męczącej agonii formacji intelektualno-społecznej, którą umownie i najkrócej określa się mianem: mieszczańska. (...) ’zmierzch Zachodu’ jest widowiskiem historycznym”, toteż my „jesteśmy świadkami jednego z najbardziej dramatycznych wydarzeń w dziejach europejskiej kultury” (s. 7).

Jeżeli zgodzić się z wiodącym założeniem Janusza Kuczyńskiego, że hitlerowski totalitaryzm był rezultatem „kryzysu zachodniego mieszczaństwa”, to czego rezultatem był totalitaryzm stalinowski? Z całą pewnością nie „kryzysu wschodniego mieszczaństwa”, ale błędnej ideologii politycznej. Przez analogię można więc uznać, choć tu i tam makroprocersy społeczne i ekonomiczne były inne, że totalitaryzm niemiecki był również rezultatem błędnej ideologii politycznej, której teoretycznych podstaw Nietzsche przecież nie konstruował.

*

Rysując teoretyczne pole dla swoich analiz, Janusz Kuczyński rozważa problem treściowej zawartości pojęcia ’humanizm’. Wyróżnia cztery główne rodzaje humanizmów: starożytny, renesansowy, mieszczański i socjalisty-

[1] J. Kuczyński: *Zmierzch mieszczaństwa*. Warszawa 1967, s. 9. Cytaty bez odsyłaczy - pochodzą z omawianego tu dzieła.

czny. Ostatniego nie precyzuje, proponując czytelnikowi podane przez Leszka Kołakowskiego wyznaczniki „moralności humanistycznej": człowiek jest jedynym źródłem wartości i ich kryteriów; jest jedynym podmiotem moralnym oraz najwyższą wartością[2]. Ale takie ateistyczne określenie owego pojęcia jest niewystarczające[3], bo nie uwzględnia religijnych wersji humanizmu. A to dlatego, że zdaniem ówczesnych autorów Leszka Kołakowskiego i Janusza Kuczyńskiego, światopogląd religijny humanizmem nie jest, bowiem ponad człowiekiem uznaje inne wartości[4]. Natomiast teoretycy religijni twierdzą, że człowiek jako istota ułomna może się doskonalić tylko w perspektywie uznawania bytu doskonalszego od siebie, który jest dlań wzorem i przewodnikiem; człowiek umieszczony na szczycie hierarchii wartości zamyka przed samym sobą drogę do samodoskonalenia[5], zatem nie jest w pełni człowiekiem. Spór ten nie ma rozstrzygnięcia, bo różnice tkwią u samych podstaw pojmowania człowieka i świata, co czyni owe stanowiska równoprawne teoretycznie.

Nierozstrzygalność sporu o humanizm jest też konsekwencją stanowiska, że odmienne opcje teoretyczne - humanizmami nie są, bo może on być tylko jeden (teoria jest, albo nie jest humanizmem). Dlatego zręczniej jest posługiwać się różnymi jego definicjami, nie zakorzenionymi w kontekście czasowym i kulturowym: 1. Człowiek jest wartością najwyższą i twórcą wszystkich kryteriów; dysponuje on nieograniczonymi możliwościami poznawczo-sprawczymi; 2. Człowiek jest osobą ułomną, doskonalącą się jedynie w obliczu bytu pozaludzkiego, doskonalszego od siebie; swoje człowieczeństwo buduje w dążeniu do tegoż bytu; 3. Człowiek jest bytem ułomnym, ale najbardziej sprawnym ze wszystkich znanych sobie rodzajów istnienia. Doskonali się lub degeneruje dysponując możliwością wyboru i oceny swojego działania. Pierwszą propozycję nazwę humanizmem immanentnym (ma on swoją nazwę jako humanizm antropocentryczny); drugą zwą humanizmem transcendentnym; trzecia to humanizm antropocentryczny umiarkowany.

Jednak i dla tych koncepcji humanizmu nie można znaleźć wspólnej, neutralnej formuły: pierwsi mówią, że „człowiek, to brzmi dumnie"; drudzy

[2] Tamże, s. 28. Autor powołuje się na pracę L. Kołakowskiego *Światopogląd i życie codzienne.* Warszawa 1957, s. 143-144.

[3] Szkoda, że autor pracy *Zmierzch mieszczaństwa* uznał stanowisko ateistyczne za jedynie poprawne:: „(...) problem ateizmu nie interesuje nas w ogóle w niniejszej pracy" (s. 39).

[4] J. Kuczyński: dz. cyt., s. 42. Czytamy tam: „Odrzuciliśmy wersje teocentryczne, uznając antropocentryzm za warunek konieczny humanizmu".

[5] Zob. np.: Ks. Stanisław Kowalczyk: *Marksistowska koncepcja wyzwolenia człowieka a chrześcijaństwo.* W: *Oblicza dialogu.* Pod red. A. B. Stępnia i T. Szubki. Lublin 1992, s. 154—155; T. Styczeń SDS, A. Szostek MIC: *Liberalizm po marksistowsku.* W: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia.* Praca zbior. pod red. A. B. Stępnia. Lublin 1990, s. 123-143.

- że rezygnacja z uznania boskiej transcendencji „ubestwia" człowieka; trzeci zaś przyznają, że Jesteśmy *tylko* ludźmi".

Janusz Kuczyński jest humanistą antropocentrycznym w wersji skrajnej, aczkolwiek Nietzschemu zarzucił to samo: iż niemiecki filozof wybrał absolutyzację pewnej wersji antropocentryzmu, zaprzeczając tym samym jego istocie (s. 42). Piszący niniejsze - jest zwolennikiem humanizmu antropocentrycznego umiarkowanego. Jak można określić poglądy Nietzschego?

W *Zmierzchu mieszczaństwa* jest pomieszczona trafna uwaga, że Nietzschego trudno jest zakwalifikować do jakiejkolwiek wersji humanizmu, bo przedtem należałoby sformułować jego trafną i wyczerpującą definicję; bardziej istotny jest problem stosunku Nietzschego do znanego sobie, ówczesnego humanizmu w kulturze europejskiej.

Janusz Kuczyński przywołuje opinię Jacquesa Maritaina, iż humanizm antropocentryczny jest humanizmem ateistycznym, a ten - humanizmem mieszczańskim: ateizm zaś zrodził immoralizm, w którym kultura mieszczańska osiągnęła apogeum swojego upadku. Tenże upadek dostrzegł Nietzsche i był jego krytykiem. Czy więc Nietzsche podjął krytykę immoralizmu (ateizmu) mieszczańskiego w swoich pracach? Byłby to wniosek paradoksalny: autor omawianej pracy twierdzi, że Nietzsche, podejmując krytykę ówczesnego humanizmu, był siewcą „ziarna antyhumanistycznej nienawiści", zatem nie był humanistą, ale antyhumanistą (s. 41). Ale przecież kwalifikacja czyichś poglądów jako antyhumanistycznych jest możliwa dopiero wówczas, kiedy w miarę klarownie określi się znaczenie pojęcia humanizm. Jednak od tego obowiązku Janusz Kuczyński sam siebie zwolnił, jedynie sygnalizując problem.

U źródeł „antymieszczańskiego paradygmatu"

Poszukując intelektualnych i psychologicznych źródeł Nietzscheańskiej fascynacji, umiłowania dostojeństwa i potęgi kultury, Janusz Kuczyński wskazuje - odwołując się do obfitej literatury - na Jakuba Burckhardta, szwajcarskiego historyka kultury i sztuki, profesora w Bazylei (1818-1897). Zwolennik dawnej arystokracji i miłośnik antycznej kultury greckiej oraz świetności Renesansu, Burckhardt był przeciwnikiem rozprzestrzeniających się idei demokratycznych i wchodzenia pospólstwa, plebejskości i filisterstwa na arenę dziejów. Był on także pomysłodawcą podziału postaw badawczych na „oglądowe" i „analizujące", czym podobno dał Nietzschemu asumpt do bezpardonowej walki z biernym charakterem racjonalistycznej spekulacji (metafizyki), jak i pozytywistycznego scjentyzmu uznającego prymat przedmiotu w relacji poznawczej. Ten sam zarzut Nietzsche kierował pod adresem chrześcijaństwa, przeciwstawiając tym „obserwacyjnym" nur-

tom w kulturze dawną, arystokratyczną niezależność, wyniosłość i nieskrępowaną formę aktywności życiowej, która leży u podstaw kreowania zarówno teorii, jak i wartości moralnych.

Jednak Burckhardt, początkowo urzeczony Nietzschem jako „człowiekiem z fantazją", z czasem przeraził się jego „intelektualnego radykalizmu, wręcz zuchwalstwa" (s. 63). Jednakowoż to właśnie Burckhardt zaszczepił w Nietzschem podziw dla przeszłych kultur i jednocześnie pogardę, a nawet lęk przed „powstaniem mas". Zatem Kuczyński dochodzi do konkluzji[6], że to właśnie Burckhardt pośrednio, a pewnie Nietzsche bezpośrednio, przygotowali grunt na zaszczepienie „bakterii faszyzmu" (s. 63). Wniosek ten sformułowany jest jakby mimochodem i na marginesie, z czego należy wnosić, że dla Janusza Kuczyńskiego jest on tak oczywisty, iż można go czytelnikowi prezentować bez uzasadnienia i obawy o dezinterpretację czy wprowadzenie w błąd.

Nietzsche był zafascynowany kulturą antycznej Grecji i stamtąd - czytamy w rozprawie Janusza Kuczyńskiego - zaczerpnął podstawowe dla siebie przeciwstawienie Dionizosa - Apollinowi, Greka - Żydowi, zaś Rzymu - Judei. „W miejsce piękna ustalono moralność, w miejsce natury - etykę" (s. 73). Poprzez ustanowienie „trzeciego świata" kategorii, zatem świata pozorów, filozofia i religia chrześcijańska doprowadziły do degeneracji wartości autentycznych.

Interesujące są uwagi Janusza Kuczyńskiego o poglądach Nietzschego na temat „ducha plebejskości", jakim zaowocowały pisma Jean J. Rousseau: owa plebejskość rozlała się po Europie za sprawą Oświecenia i rewolucji francuskiej. Tak oto pospólstwo, tłum i zasada równości doprowadziły do upadku rzeczywistej sprawiedliwości (równym - równo, nierównym - nierówno). Autor rozprawy przytacza opinię Nietzschego, że człowiekiem, który trafnie odczuł niebezpieczeństwo trywializacji wartości kultury spowodowane ich upowszechnieniem, był Goethe głoszący pochwałę człowieka wysoce sprawnego w obrębie świadomości, woli, wykształcenia oraz kreowania wartości (s. 79). Zadziwiające jest więc, że ten sam autor, w tym samym dziele i niewiele dalej powiada, że: „ogólne propozycje pozytywne autora *Woli mocy* były utopijne, a niekiedy - i to, niestety, dość często - wprost zbrodnicze" (s. 138). Czytelnik w ten sposób otrzymuje potężne uderzenie obuchem bo

[6] „Dochodzi do konkluzji" jest określeniem grubo przesadzonym, bo J. Kuczyński jedynie przytacza mnogość stanowisk i wypowiedzi innych autorów, Z jednymi sympatyzując, a inne ganiąc. Ta cecha pisarstwa upodabnia go do maniery literackiej Nietzschego: U J. Kuczyńskiego częstokroć własne stanowisko ginie pod natłokiem cudzych myśli, zaś u Nietzschego brak wyraźnego stanowiska - pod natłokiem myśli własnych, ujętych w tak oryginalną formułę, że prawie nieczytelnych i umożliwiających mnogość interpretacji; taki zresztą był cel Nietzschego: dać czytelnikowi czy słuchaczowi szansę na współkreowanie treści jego przemyśleń.

nie wie, na czym owa zbrodniczość Nietzschego miałaby polegać. Autor wielce dyplomatycznie odkłada uzasadnienie tej opinii.

Utopijność teorii Nietzschego, moim zdaniem, mogła polegać na przyjęciu stanowiska, iż człowiek twórczy (wyższy) winien nieustannie przekraczać samego siebie (permanentne samodoskonalenie) oraz kreować, ustanawiać nowe wartości kultury, odrzucając dotychczasowe. Takiego zaś - nikt nigdy nie widział, bo każdy z żyjących, nawet największy geniusz, **czerpie** z dóbr kultury, musi w niej istnieć i z nią współdziałać, nawet jeśli ją rewolucjonizuje czy udoskonala. Poza kulturą i całkowicie wbrew niej - istnieć nie sposób. Nietzsche nie był więc na tyle naiwny, by głosić hasła aż tak wątpliwe. Kategorię „lecącej strzały" czy „nieustannej walki" można i należy rozumieć jako pewien postulat formalny; podobnie mówił Descartes, że człowiek jest „rzeczą myślącą" (czystym myśleniem), czy Sartre, że człowiek, będąc egzystencją, nie zaś esencją, jest z natury (zatem z istoty?) bytem wolnym. Wiadomo wszak, że człowiek nie tylko myśli, oraz, że jest ograniczony mnogością determinant przyrodniczych i społecznych, o czym wiedzieli wszyscy trzej.

Uwagi o pospolitowaniu kultury europejskiej w dobie Oświecenia są w książce Kuczyńskiego wyczerpujące i trafne. Jednak w pewnej kwestii zasadniczej nie podzielam wyrażonej tam opinii. Oto czytam, że filister to człowiek, który, wedle Nietzschego, zabiega głównie o swój stan posiadania, nie ma nadmiernie wygórowanych ambicji, zadowala go „mała stabilizacja", zatem jest to osobnik prezentujący postawę asekurancką, zachowawczą, konserwatywną. Ponieważ kultura mieszczańska została osadzona na idei powszechności i równości, czyli szerokiego dostępu do dóbr konsumpcyjnych i duchowych (z czym wiązało się nakręcanie koniunktury w związku z pojawieniem się niezwykle szerokiego rynku zbytu - dla produktów seryjnych, niskiej jakości, ale łatwo dostępnych). W praktyce więc idee Oświecenia doprowadziły do upowszechnienia dóbr, także tych niegdyś zarezerwowanych dla smakoszy, znawców i koneserów. Tak powstało nowe zjawisko: kultura masowa, kultura dla wszystkich. Arystokracja kulturowa utraciła swój monopol na kreowanie wartości, a nowy podmiot - podmiot zbiorowy jako następstwo demokratyzacji życia, obniżył poziom wytwarzania i konsumowania do wymiarów powszednich, codziennych. Ideałem stała się mierność, przeciwko której tak zdecydowanie protestował Ortega y Gasset w *Buncie mas* (z tego powodu - występowania przeciwko masom ludowym - Lukács obarczył Ortegę odpowiedzialnością za sianie ziarna faszyzmu). Kuczyński przyznaje więc, że Nietzsche jest pierwszym autorem tak rozlegle i głęboko krytykującym kulturę masową - za jej seryjne, przemysłowe zarzucanie rynku tanim towarem, co prowadziło do „banalizacji i wewnętrznego zwyrodnienia humanistycznej kultury" (s. 123). Ale Kuczyński jednocześnie utrzy-

muje, że Nietzsche niewłaściwie stosował kryterium kultury masowej, a taki błąd powtórzyła Antonina Kłoskowska w pracy *Kultura masowa - krytyka i obrona.*

Janusz Kuczyński odwołuje się do argumentu, że nie masowość dóbr decyduje o ich trywializacji: oto dzieła Platona i innych twórców, symfonie kameralne słuchane przez miliony ludzi - nic nie tracą ze swojej wartości. Kultura masowa, twierdzi, to nie masowość, ale jej degeneracja: mamy z nią do czynienia wtedy, gdy dochodzi do„ kryzysu i zaniku lub zwulgaryzowania autentycznej kultury, a nie jej upowszechnienia czy umasowienia. Ideałem, ku któremu w zakresie wychowania i kształcenia społeczeństwa zmierza każde rozumne i postępowe działanie, jest wszak właśnie umasowienie tzw. wyższej kultury, doprowadzenie jej do jak największej ilości ludzi" (s. 128). A ja właśnie sądzę, że w tym tkwi jej banalizacja i zwyrodnienie. Wulgaryzacja wartości (symboli) kultury może być efektem niezamierzonym, i właśnie towarzyszy procesom umasowienia (z czego nie wynika, że kicz zamknięty w sejfie - stanie się dziełem sztuki). Są bowiem treści kultury zasługujące na upowszechnienie i masowość, ale są też i takie, którym masowość nie przystoi. Wówczas one blakną, zlewają się z szarym tłem codzienności, nie pełnią swojej inspirującej roli, stają się bezimienne, bezbarwne i anonimowe (np. symbole państwowe wywieszane na każdej ścianie, hymny narodowe grane przy każdej okazji, np. co kwadrans itp. W taki krzykliwy sposób „upowszechniali" swoje insygnia i symbole hitlerowcy). Są więc wartości kultury, którym przypisana jest dostojność i należna cześć. Unikatowe dzieło sztuki rozpowszechnione na koszulkach czy kalendarzach w milionach egzemplarzy - jest towarem, ale bez wartości artystycznych (jak każda kopia dzieła oryginalnego). Tej właśnie unikatowości, zatem sztuki ambitnej, niepowtarzalnej - bronił Nietzsche. Masy mogą z nią obcować, ale tworzyć mogą ją tylko nieliczni, nie zaś maszyna czy taśma produkcyjna. Dlatego zapewne rękopis *Państwa* Platona ma całkiem inną wartość kulturową niż seryjny tom tego dzieła, wydrukowanego w dowolnym języku świata.

Janusz Kuczyński zwraca uwagę na zdecydowanie negatywny stosunek Nietzschego do niemieckiego ducha narodowego, który znalazł ucieleśnienie w szowinistycznym i przesyconym militaryzmem stylu pruskim. Nietzsche sądził - czytamy w omawianej rozprawie - że sukcesy militarne (zaborcze) to rezultat wojskowego drylu i regulaminowej karności, podporządkowania, co w konsekwencji prowadziło do wykształcenia postaw uległościowych, zwłaszcza wobec władzy (duch niewolniczy). Militaryzm jest więc zaprzeczeniem wartości kultury duchowej i jedną z przyczyn jej dekadencji. To poważny atut przeciwko próbom pomawiania Nietzschego o związki z buńczuczną i militarystyczną ideologią faszyzmu. Kolejna konstatacja Kuczyńskiego, równie paradoksalna - w świetle programowego wiązania twórczości

Nietzschego z niemieckim faszyzmem - głosi, że „nie chodzi tu już więc o poszczególne wypowiedzi, które niekiedy potwierdzają, z reguły jednak w sposób zasadniczy podważają próby niemiecko-nacjonalistycznej asymilacji Nietzschego. Najbardziej istotne jest to, że cała struktura jego mentalności jawnie nie mieści się w nacjonalistycznym i faszystowskim wzorze” (s. 95). Nieco dalej czytamy, że „Nietzsche jakby przeczuwał mechanizm psychologiczny rozwoju przyszłego totalitaryzmu faszystowskiego (...), który musiałby być mu obcy i dlatego jeszcze, że został zrodzony ze słabości, jako rekompensata, jako wyraz niewolniczego odruchu” (s. 98).

Janusz Kuczyński sugeruje, że kulturę Nietzsche definiował za pomocą Jedności stylu”, w odróżnieniu od naśladownictwa czy mechanicznego (użytkowego) nabywania sprawności i umiejętności (przeciwstawienie kultury i cywilizacji jako sprawności społecznej i indywidualnej). Narzuca się więc przypuszczenie, iż jedność stylu kultury daje się porównać do określonego stylu twórcy (artysty), w odróżnieniu od naśladowcy, kompilatora, fałszerza, plagiatora i człowieka wysokich sprawności realizującego zlecenia, ale nie wkładającego w nie osobistego piętna (tym charakteryzuje się kultura masowa; Nietzsche ubolewał nad zanikiem sprawności rękodzielniczych, na rzecz produkcji taśmowej, anonimowej). Można więc uznać, że owa kulturowa Jedność stylu” decyduje o odrębności i tożsamości każdej nacji, zbiorowości czy jednostki.

Jednak Janusz Kuczyński wyprowadza z powyższego stwierdzenia Nietzschego całkiem odmienny wniosek: Nietzsche, mówiąc o stylu kultury, „przygotował narodziny kategorii totalności poprzez postulat badania wewnętrznych związków kultur” (s. 149)[7]. Odczytuję tę deklarację jako osobiste „wyznanie wiary” samego Janusza Kuczyńskiego, które po latach zaowocuje utopijną, spekulatywną i metafizyczną „teorią uniwersalizmu”, której zadaniem jest jakoby „poszukiwanie jedności i pojednania z wszechstronnością, z wszechogarniającą rozległością horyzontu, w tym sensie z całym światem”[8]. Bezpodstawność powyższych sugestii Kuczyńskiego tyczących Nietzscheańskiego totalizmu *(resp.* uniwersalizmu) widać choćby w świetle przytaczanych przez niego samego myśli Nietzschego, np. takich jak ta: „(...) udało się wielkim (...) naturom użyć (...) broni samej wiedzy, by ukazać granice i względność poznania w ogóle i przeto zaprzeczyć stanowczo uroszczeniu wiedzy do ważności powszechnej i powszechnych celów”[9].

[7] Totalizacja to przeciwieństwo indywiduacji, ujmowanie zjawisk i problemów z punktu widzenia całości. To także - między innymi - kolektywizacja (Zob.: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych.* Oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski. Warszawa 1983).

[8] J. Kuczyński: *Różnorodność i jedność nauk jako podstawa uniwersalizmu.* W: *O uniwersalności i jedności nauki.* Pod red. Wł. Krajewskiego i W. Strawińskiego, Warszawa 1993, s. 276.

[9] F. Nietzsche: *Narodziny tragedii*, w przekładzie L. Staffa. Warszawa 1907, s. 125.

Jedność i styl, o których pisze Janusz Kuczyński, w żadnym razie w myśli Nietzschego nie oznaczają unifikacji, jednolitości i podporządkowania[10]. Społeczeństwo i jego kultura rozwija się dynamicznie tylko w obrębie i za sprawą sprzeczności i nieustannej „walki" różnych jej elementów, zatem „jedność stylu" w kulturze w żadnym wypadku nie implikuje u Nietzschego jednolitości i podporządkowania, a takie są, moim zdaniem, konsekwencje opcji totalizującej zjawiska społeczne. W ramach całości istnienia (kategoria „wiecznych powrotów" ma wszak sens kosmiczny) dochodzi do nieustających konfliktów pomiędzy indywiduami (którymi są także poszczególne zbiorowości ludzkie i ich kultury); nie bez powodu Nietzsche powoływał się na Heraklitejską tezę o powszechnej zmienności. Sugerowany przez Kuczyńskiego „kosmopolityzm" autora *Woli mocy* kłóci się z jego indywidualizmem i przyznaniem jednostce pełnej podmiotowości. „Jedność stylu" w obrębie indywiduum to wszak nie totalizacja, ale integracja osobowości wokół (zmiennych w czasie i w trakcie rozwoju osobniczego) priorytetowych wartości; o unikatowości kultur i jednostek ludzkich nie decydują wszak cechy marginalne, ale konstytutywne, pierwszoplanowe (co nie wyklucza sporadycznego i wymuszonego okolicznościami, jednoczenia się owych odmiennych indywiduów wokół tych samych wartości).

Relacja człowiek - człowiek i człowiek - natura

Niezwykle ważnym problemem jest podniesiony przez Janusza Kuczyńskiego stosunek Nietzschego do natury i zbiorowości ludzkiej, zatem także do moralności i prawdy naukowej. Autor monografii twierdzi, że „U Nietzschego spotykamy ekstremistyczny wyraz starej antynomii: jednostka - społeczność, a nawet absolutyzację tej antynomii" (s. 190). Zaraz dalej Kuczyński zauważa, że antynomia ta jest wyrazem dezapropaty Nietzschego wobec „moralności stada". Moralność taka, to wzorzec stosunków społecznych opartych na akceptacji przeciętności, braku osobistych, indywidualnych umiejętności i ambicji, w rezultacie - podporządkowanie zbiorowości, uleganie jej i wyzbycie się niezbywalnych praw ludzkich do osobistej autonomii jednostki. Nietzsche tak właśnie traktował ówczesną, niemiecką kulturę mieszczańską, dla której „mierność i przeciętność" (s. 192) były zasadami istnienia. Uwagi te wydają się przekonywujące i zgodne z duchem filozofii Nietzschego. Ale natychmiast, bez specjalnych uzasadnień, Janusz Kuczyński rekapituluje je tak: „(...) jedno jest jednak pewne - Nietzsche był wrogiem demokracji" (s. 193).

[10] J. Kuczyński błędnie interpretuje myśl Nietzschego sugerując, że metafora o „dynamicie" oznacza także próbę usankcjonowania „nowego ładu" w jego skrajnej postaci: jako podporządkowanie „tłumu" nadczłowiekowi (s. 151).

Kolejna teza i wypływająca z niej konkluzja są równie ryzykowne: „(...) nietzscheańska krytyka przeciętności prowadzi do odkrycia negatywnej strony więzi społecznej” (s. 193), to znaczy, że zbiorowość zazwyczaj usiłuje, sięgając do arsenału różnych form przymusu, podporządkować sobie jednostkę i ją kontrolować. Ale wniosek autora jest bardziej radykalny: Nietzsche łączył w swojej teorii skrajny indywidualizm a totalizmem, co nosiło w sobie pierwiastek „prefaszyzmu” (s. 195), z tego oto powodu, że podobno Nietzsche propagował odrzucenie wszelkich wartości społecznych, deprecjonował każdą moralność, religię i prawdę naukową. Po co jednak tak drastyczne oskarżenia, skoro autor tuż obok, całkiem rozsądnie stwierdza, że „Piękna metaforyczna opowieść o wielbłądzie, lwie i dziecku (...), daje w sugestywnej metaforyce szkic owych dróg ku wolności - dróg ku przyrodzie i wartościom, które mają być tworzone przez nową kulturę” (s. 207). Nie jest więc tak, jak znowu sugeruje Kuczyński, że Nietzsche był zwiastunem egzystencjalnie pojmowanego egocentryzmu i „absolutnej samotności” jednostki (s. 201), której pozostaje jedynie instynkt (prawo natury) jako jedyny regulator więzi z innymi ludźmi.

Wydaje się jednak (w interpretacjach pewności ostatecznej nie osiąga się nigdy), że Nietzschemu chodziło o to, co tak gorliwie dzisiaj propaguje sam Janusz Kuczyński pod hasłem Federacji Życia jako programu obrony naturalnych więzi człowieka z człowiekiem i z przyrodą. Nietzsche wszak bardzo gwałtownie napiętnował negatywne, wówczas już przewidywalne, skutki urbanizacji, industrializacji i przemysłowej eksploatacji przyrody. Jego krytyka scjentyzmu, racjonalizmu i tej wersji antropocentryzmu, wedle której człowiek ma czynić sobie Ziemię poddaną i być panem istnienia, nie była przypadkowa: była to wersja nauki mająca na celu bezgraniczną, cyniczną i niepohamowaną grabież i ogołocenie natury ze wszystkiego, co stanowiło jakąkolwiek wartość wymienną i konsumpcyjną. Przeciwko takiemu społeczeństwu Nietzsche występował, przeciwko takiej kulturze i takiej moralności, nie zaś - wszelkiej. Moralności, wedle której podstawową i uniwersalną była relacja człowiek - człowiek (lub: człowiek - Bóg), zaś inne relacje były traktowane jako pochodne, instrumentalne i służebne: świat zewnętrzny został zdegradowany do poziomu rzeczowego, bo wszystko, co poza-ludzkie jest jednocześnie nie-ludzkie, niższego rzędu. Taka logika kulturowa wiedzie cywilizacje przemysłowe ku katastrofie i nakazem chwili staje się potrzeba zrewidowania całej dotychczasowej moralności, opartej na skrajnym (wyznawanym przez Janusza Kuczyńskiego) antropocentryzmie. Podstawą istnienia nie jest już dla wielu klasyczna, Arystotelesowska teza, iż człowiek jest istotą społeczną, ale także to, że jest dzieckiem natury (co nie znaczy przecież, że jest wytworem i niewolnikiem trywialnie pojmowanych instynktów). Relację *człowiek - człowiek* jako podstawę do-

tychczasowej moralności być może należy zastąpić inną, humanizującą człowieka i jego otoczenie: *natura - człowiek - człowiek - natura.* Metafora Nietzschego o trzewiach własnych, których należy słuchać (nie zaś rozumu tworzącego rzeczywistość zastępczą, rzeczywistość pozorów), znaczy właśnie tyle, że utracenie więzi z naturą, zwrócenie się przeciwko niej - oznacza dla człowieka bezwarunkowy wyrok śmierci.

Nihilizm i mordowanie ludzi kalekich

Janusz Kuczyński słusznie zauważa, że ludzie w sposób naturalny, spontaniczny czy przemyślany, ujmują świat w różnych jego wymiarach - z własnej perspektywy, ze swojego punktu widzenia. „W istocie każdy człowiek pragnie innym narzucić swój obraz świata, swoją wizję rzeczywistości" (s. 218). Podważanie, a nawet negowanie innych systemów teoretycznych i hierarchii wartości jest więc naturalną i *twórczą* procedurą intelektualną. Taka negacja nie musi oznaczać kartezjańskiego „punktu zerowego", choć go nie wyklucza; jednak w realizacji praktycznej owych wizji - nigdy do takiego „nihilistycznego" punktu się nie zbliżamy: każdy, nawet najbardziej buntowniczy program swój sens odnajduje w poszukiwaniu i przezwyciężaniu istniejących propozycji przeciwnych, bez których traci rację swego bytu.

Fryderykowi Nietzschemu chodziło jednak o teoretyczne zarysowanie „czystego pola" - celem wykreowania nowego, świadomego swej odpowiedzialności, modelu kultury. Czy więc Nietzsche-teoretyk miał prawo do takiego eksperymentu? Odpowiedź Kuczyńskiego jest negatywna: nie miał takiego prawa, a jeśli z niego skorzystał, to z katastrofalnym skutkiem dla Europy i świata. Dlaczego?

Nietzsche, zapowiadając zmierzch dotychczasowo, klasycznie rozumianej prawdy jako zgodności teorii ze stanem rzeczy, oraz głosząc zmierzch światopoglądów religijnych jako strażników dotychczasowego ładu moralnego (będącego, jak sądził Nietzsche i czego, jego zdaniem, uczy historia, nieprzerwanym pasmem upodlenia człowieka i pomniejszania jego godności) - „wieści nadejście stuleci straszliwych: wojen, klęsk, zniszczenia. Nie myli się - i sam te czasy przygotowuje" (s. 272).

Jednak nieco dalej czytamy coś zgoła przeciwnego: „tzw. «klasyczny nihilizm» oznaczać ma w koncepcji Nietzschego jego własną, zupełnie nową *metafizykę*, która jest «ruchem przeciwnym» w stosunku do wszelkich dotychczasowych metafizycznych prądów" (s. 280-281). Powołując się na Heideggerowską interpretację Nietzschego, Kuczyński stwierdza, iż Nietzscheański nihilizm był „przede wszystkim przygotowaniem pola dla nowych wartości" (s. 281). Błędem jest też przypisywanie Nietzschemu bezwzględnego indywidualizmu (liczę się tylko ja, inni są tłem bądź niczym): Nie-

tzschemu wszak szło o to, że „nadczłowiek jest sensem, celem ziemi”, zatem nie celem dla samego siebie: antropocentryzm ma wymiar nie tylko kosmiczny, ale i ogólnoludzki: przecież wyizolowany atom ludzki nie stworzy nowej kultury.

Jednak niezwykle frapującą, pirotechniczną uwagę poczynił Janusz Kuczyński pisząc, że metafora Nietzschego „jestem dynamitem” - artykułuje jego chęć do wzniecania pożarów, płomieni i zgliszcz (s. 286). Należy sądzić, że pośród rozsądnych analiz, owa sugestia o płomieniach i zgliszczach była odpowiedzią na konkretne zapotrzebowanie wydawcy. Zwłaszcza, że nieco dalej znajdujemy rzeczowe wyjaśnienie problemu: Nietzsche, jak każdy bez mała filozof, usiłował dotrzeć do „autentycznego bytu” (s. 292), zatem - siłą rzeczy - musiał odrzucić te koncepcje, które, jego zdaniem, docierały jedynie do jego pozorów. Czytamy więc, że „właśnie filozof dokonuje najbardziej zasadniczego dzieła w rewolucji: burzy stare i ustanawia nowe wartości” (s. 293). Zatem „«klasyczny» nihilizm nietzscheański jest nihilizmem metodycznym, jest właściwie narzędziem, które pozwala usunąć chorobę przez brutalny, chirurgiczny zabieg” (s. 299).

Trudno więc, w świetle powyższych, rzeczowych uwag, zaakceptować kolejne wnioski Janusza Kuczyńskiego, kiedy mówi, że nihilizm faszystowski i nihilizm Nietzscheański oznaczają to samo: kulturowe barbarzyństwo jako „nihilistyczne podważenie humanistycznej tradycji”. Sąd ten autor uzasadnia tak: „ Faszyzm był nihilizmem totalnym w najgorszym tego słowa znaczeniu. Słabi, bezbronni, okaleczeni, którym przed niewidoma dziesięcioleciami filozof przepowiadał śmierć, samobójstwo, namawiał do przejścia od nihilizmu ze słabości do nihilizmu czynu, zostali teraz zapędzeni do komór gazowych. Ekstremistyczna logika nihilizmu (czytaj: nihilizmu Nietzscheańskiego - W. M.) znalazła swoje praktyczne zastosowanie w masowym ludobójstwie” (s. 312)[11]. Innymi słowy - Nietzsche chciał fizycznie wytępić ludzi niepełnosprawnych, „słabych, bezbronnych, okaleczonych”. Jednak kalectwo jako ubóstwo duchowe, to nie jest kalectwo fizyczne i stan nędzy materialnej. Podobne ataki znamy z przeszłości: oto Sokrates także ośmieszał „duchowe kalectwo” Ateńczyków; krytyka takich ułomności bardziej krytykowanemu doskwiera niż wytykanie mu braków fizjologicznych. Dlatego Sokrates musiał zapłacić cenę najwyższą. Ale filozof schyłku dwudziestego wieku winien już więcej i głębiej widzieć i rozumieć, niż ośmieszeni przez Sokratesa i zaślepieni doń nienawiścią, mieszkańcy antycznych Aten.

[11] Wielce wymowny jest fakt, że J. Kuczyński, autor, który z upodobaniem i obficie cytuje innych autorów, tu swojej myśli nie zilustrował żadnym odwołaniem się do tekstów Nietzschego.

Wskazując na źródła ideowe i historyczne niemieckiego nacjonalizmu i militaryzmu, Janusz Kuczyński przywołał liczne opinie, obarczające odpowiedzialnością szerokie spektrum niemieckich twórców kultury, sztuki, intelektualistów, pisarzy oraz filozofów; z tych ostatnich zostali wskazani zwłaszcza: Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer i Nietzsche. Kant zaszczepił w Niemcach ducha bezwzględnego posłuszeństwa wobec dyktatu rozumu, ale też wszelkiego dyktatu, zwłaszcza prawa i wartości transcendentalnych (uniwersalnych!); Fichte szerzył kult niemieckiej kultury jako najwyższego wykwitu ludzkiej działalności, uprawiając swoisty „filozoficzny imperializm"; Hegel był piewcą kultu państwa, przemocy i wojny; Schopenhauer przemycił poczucie powszechnego zwątpienia w dotychczasowe wartości i dał wolną drogę nihilizmowi, który ugruntował i rozsławił Nietzsche. W konkluzji tych uwag czytamy: „Marksistowska historiozofia i historiografia podnosi bardzo wyraźnie motyw częściowej współodpowiedzialności kultury i filozofii niemieckiej za nacjonalizm" (s. 343), pielęgnowany od wieków, a w XX wieku zaszczepiany młodzieży niemieckiej szerzeniem kultu do przyrody i jej bezwzględnych praw, w połączeniu z celowo rozpowszechnianym, wspólnym śpiewaniem przy ogniskach obozowych, dawnych pieśni germańskich plemion, uwspółcześnionych w muzyce Richarda Wagnera. Tak oto, na przestrzeni całej niemieckiej przeszłości, dojrzewała postać „zinstytucjonalizowanego diabła", upaństwowionej machiny zbrodni - niemieckiego faszyzmu. W artystycznej postaci portret takiej chorej, niemieckiej *psyche* zarysował Thomas Mann w *Doktorze Faustusie* (1947).

Nie sposób w tym kontekście po raz kolejny postawić, retorycznego skądinąd, pytania o mechanizmy zbrodni, w różnym jej wymiarze. Wszak sztuka, literatura, filozofia, a także religia narodu niemieckiego - oddziaływały na wiele pokoleń i środowisk rozsianych po całej Europie i świecie. Jednak wskazane „zło" znalazło swoje ucieleśnienie w Niemczech. Nawet jeśli uznać, że przełom antypozytywistyczny, filozofia życia i liczne nurty filozofii naturalistycznych (np. psychoanaliza) - „urobiły" i przygotowały umysły milionów ludzi do zaakceptowania ideologii przemocy, to dodatkowo posiłkując się marksistowską teorią makroprocesów historycznych, ekonomicznych i politycznych - można uznać, że zdejmuje się odpowiedzialność z prawdziwych twórców i animatorów ideologii faszystowskiej i jej aparatu przemocy. Jednakże, z drugiej strony, owa konkretyzacja, jak wiadomo, zdejmuje ową odpowiedzialność z narodu niemieckiego jako całości. A przecież faszyzm niemiecki był ukoronowaniem całej niemieckiej kultury i niemieckiej przeszłości, zawsze przesyconej duchem nacjonalizmu, ekspansjonizmu, dominacji i rewanżu.

Jednak wniosek to nazbyt ryzykowny - owo obarczanie zbiorową odpowiedzialnością całej niemieckiej nacji. Gdyby uznać owo historyczne fatum,

to współczesnych i przyszłych Niemców należałoby postrzegać jako nieuchronnie naznaczonych stygmatem nacjonalizmu, zbrodni i wszelkiego zła, wyssanego z krwi praojców. Czytelnik w tym miejscu niech rozważy wątłe, ale jednak jakieś, porównanie: odpowiedzialności członków rodziny, znajomych, wychowawców, otoczenia i szerszych kręgów, za występki dokonane przez dorosłego osobnika, z pełną świadomością popełnionych czynów. Diagnoza wskazująca na „winę społeczeństwa” jest równie słuszna, co bałamutna; stąd jej, wskazany wyżej, retoryczny charakter. Tym samym - nie jestem w stanie jednoznacznie wskazać na źródła owego „zinstytucjonalizowanego zła”, tym bardziej - jednoznacznie obarczyć odpowiedzialnością konkretnego teoretyka, zwłaszcza tak odległego od idei nacjonalistycznych, jak Fryderyka Nietzschego. Nawet z najbardziej wzniosłych programów można sprokurować zbrodniczą instrukcję, o czym także pisze autor *Zmierzchu mieszczaństwa.*

Zauroczenie ideą „nadczłowieka”

Zaratustra-Dionizos-nadczłowiek jest, pisze Janusz Kuczyński, „radykalnym zaprzeczeniem człowieka, ale ulepiono go z wyidealizowanych ludzkich cech (...) - wyolbrzymia i absolutyzuje cechy potępione przez dominującą opinię publiczną” (s. 464). W tym sensie „nadczłowiek” symbolizuje twórcę nowych wartości, które szokują, jest obrazoburcą i sprzeniewiercą. Taki osobnik, można się spodziewać, w stosunkach międzyludzkich nie liczy się z nikim i z niczym, innych traktuje instrumentalnie, niczym pionki we własnej grze, albo jako służalcze grono podległych, zawsze gotowych do posłóg wyrobników.

Analiza i przegląd twórczości Janusza Kuczyńskiego upoważniają do postawienia hipotezy, że jako autor - pozostaje pod silnym, przytłaczającym wpływem Nietzscheańskiego Zaratustry, choć formułuje pod jego adresem ostre słowa krytyki. Jest to zauroczenie, rodzaj miłości negatywnej: widząc w jakimś wzorze osobowości własne cechy, usiłuje się go zdyskredytować, ale tak, aby nie zerwać wielce urokliwej, miłosnej i emocjonalnej nici.

Nade wszystko, idea „nadczłowieka” jest konstrukcją utopijną, w każdym razie zarezerwowaną w teorii Nietzschego dla ludzi nieprzeciętnych, zatem nielicznych i będących wzorem osobowości kreatywnych i odpowiedzialnych za losy kultury. Przeniesienie takiego wzoru na wszystkich ludzi, na ich styl życia, na sposób funkcjonowania wielkich zbiorowości (zrobił to faszyzm) -jest pomysłem sprzecznym z tą teorią. Nieustanna, kreatywna pasja burzenia i przełamywania wartości, nawet w wielce humanitarnej wersji „homo creator”, lansowanej przez Janusza Kuczyńskiego w latach 70., jest zabiegiem utopijnym, osadzonym na intelektualnej mrzonce. Istnienie ludz-

kich osobowości w przeważającej mierze polega bowiem na powielaniu, powtarzaniu i konsumowaniu już sprawdzonych wzorów. Kreatywność, jako warunek postępu, czynnik życia istotny i niezwykle ważny, czyli przełamywanie schematów, to dobrodziejstwo artystów, a w życiu codziennym - odkrywców i wirtuozów w wielu dziedzinach, którzy należą do rzadkości: czy po skończonym dniu - mogę wskazać na swój czyn, który jest obiektywizacją całkowicie nowatorskiego pomysłu? Nawet przebłyski mojego „geniuszu" - jakiś fascynujący pomysł (zwykle dowiaduję się o tym po jakimś czasie), został już wcześniej zarejestrowany i spożytkowany przez kogoś innego. Zatem osobowość zwana „homo creator", nieustannie i we wszystkich dostępnych sobie dziedzinach nowatorska, to maniakalny „innowator" ciągle poprawiający siebie i innych, zatem wprowadzający chaos, zamieszanie i brak konsekwencji w działaniu. Wszelako czyni on tak w dobrej wierze, i jest święcie przekonany o swojej nietzscheańskiej, dziecięcej „niewinności stawania się", zatem za zamęt czyniony wokół przez siebie - nie ponosi odpowiedzialności. Utopizm konstrukcji teoretycznej zwanej „homo creator" potęguje się tym bardziej, ze była ona głoszona w czasach, kiedy programowo i instytucjonalnie niweczono wysiłki ludzi odrzucających schematy, zaś modelem życia była siermiężna, „proletariacka przeciętność", czyli „mizeria codzienności", w cieniu której - ideologom i rządzącym żyło się dostatnio, nawet ponad stan. Natomiast pomysł, aby uzdolnienia osobnicze modelować i wzbogacać za pomocą manipulacji genetycznych, nie zaś doskonalenia ogólnego poziomu życia, do złudzenia przypomina inny - o „hodowli nadczłowieka"[12].

Ostatnio Janusz Kuczyński propaguje udoskonaloną ideą „homo creator", już w wymiarze ogólnospołecznym, czy ogólnoświatowym - w ramach propozycji zwanej „filozofią uniwersalizmu". „Prawdziwy uniwersalizm wyłania się dopiero dzisiaj z wielkiego procesu przechodzenia od ludzkości jako zwykłego zbioru państw i społeczeństw do ludzkości jako wspólnoty mieszkańców jednej planety, świadomych wspólnej przyszłości"[13]. Ten piękny i szlachetny program ma być realizowany pod sztandarami ruchu ekologicznego w następujący sposób: „Proponuję rozpocząć kampanię wyborczą od kolejnych poziomów federacji ekologicznej. Można by wykorzystać obfitość projektów prawnych, począwszy od ekologicznych (i może także ekonomicznych), przez samorządy w formie zgromadzeń dzielnicowych lub nawet gminnych czy miejskich, a następnie z nich - czy równolegle do nich -

[12] Zob.: J. Kuczyński: *Homo creator*. Warszawa 1979, s. 366 i n. Szerzej na ten temat pisałem w: *Mój świat wartości*. Warszawa 1989, s. 98-109, przedruk w: *Ontologia jednostki*. Warszawa 1995, s. 140-144.

[13] J. Kuczyński: *Przeciw katastrofie świata*. W: J. L. Krakowiak (red.): *Ziemia domem człowieka*. Warszawa 1997, s. 169.

utworzyć zgromadzenie krajowe, regionalne, światowe”[14]. Toteż nie przeciwnik, ale sympatyk filozofii uniwersalizmu, ocenia takie pomysły tak: „Bliska naiwności ogólnikowość i związana z nią bezradność oraz nieskuteczność uniwersalizmu proekologicznego wynika między innymi z tego, że niedostrzegane lub wręcz negowane bywa napięcie, jakie w codziennym życiu powoduje splot pluralizmu z uniwersalizmem. Jest to współczesna odmiana tego napięcia, które tradycja chrześcijańska zna jako napięcie między faktem egoizmu a ideałem miłości”[15].

Enuncjacje na temat rychłego zjednoczenia różnych kultur naszego globu - w kulturę jednolitą, ogólnoświatową, Janusz Kuczyński formułuje już od dawna: teraz jako program mający na celu „ocalenie świata”, w przeszłości zaś-jako zapowiedź „niewzruszonej ideologiczno-politycznej jedności. (...) dopiero komunizm może stworzyć autentycznie twórczą, stale rozwijającą się jedność ludzkości” - czytamy w jednym z wcześniejszych tekstów omawianego autora[16]. Taką nadzieję Janusz Kuczyński wyrażał wielokrotnie, np.: „Może więc dopiero teraz, gdy nowa klasa panująca wzięła w swe władanie także przeszłość, dokonując rewolucyjnej nobilitacji tego, co zostało dokonane, może więc dopiero teraz możliwe staje się zbudowanie prawdziwej wspólnoty”[17]. Dwadzieścia lat temu był czas „dopiero teraz”, zaś w 1997 roku - „dopiero dzisiaj”, jako najbardziej dogodne momenty historyczne realizacji wielkiego, globalnego planu Janusza Kuczyńskiego, do złudzenia przypominającego Nietzscheańską zapowiedź totalnego przeorania kultury w skali ogólnoludzkiej i zbudowania nowego ładu moralnego.

Wiadomo nie od dziś, że materia społeczna jest bardziej złożona i tajemnicza niż struktura kosmosu. Dlatego wielu nie może oprzeć się pokusie, aby do analiz naukowych poświęconych temu przedmiotowi - przemycać elementy dianizyjskiego, niefrasobliwego profetyzmu, zapewne w przeświadczeniu, że nie wpłyną one na zachowanie się skał i lodowców, ale rozbudzą nasze namiętności. Toteż nieprędko badacze ludzkich losów będą mogli precyzyjnie oddzielić sferę naukowej analizy od fantazji i marzeń.

[14] Tamże, s. 181-182.

[15] B. Hałaczek: *Między pluralizmem (postmodernizmu) a uniwersalizmem (ekoetyki).* W: J. L. Krakowiak, op. cit., s. 113.

[16] J. Kuczyński: *W poszukiwaniu twórczej jedności (II).* „Studia Filozoficzne”, nr 12/1976, s. 13.

[17] Tegoż: *Młodość i twórczość.* „Studia Filozoficzne”, nr 1/1978, s. 13.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

STEFAN ZABIEGLIK
Politechnika Gdańska

THOMAS REID (1710-1796) - ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ
(w dwusetną rocznicę śmierci)

1. Studia i kariera duchowna

Thomas Reid urodził się 26 IV 1710 roku w rodzinie duchownego Kościoła szkockiego. W wieku dwunastu lat rozpoczął studia w Marischal College, Aberdeen. Jego regentem[1] był George Turnbull (1698-1748). Od niego przyszły filozof przejął postulat badania umysłu ludzkiego metodą empiryczną (na wzór nauk przyrodniczych), a także traktowanie zdrowego rozsądku jako ostatecznej instancji odwoławczej w najważniejszych sprawach życia codziennego, moralności i religii.

Po ukończeniu kursu podstawowego, Reid studiował jeszcze przez pięć lat teologię. W 1731 roku prezbiteriat Kincardine ordynował go na ministra Kościoła szkockiego, a następnie zatrudnił jako sekretarza; zlecano mu także wygłaszanie kazań w ramach zastępstw. Dwa lata później młody duchowny powrócił do Aberdeen, by objąć posadę bibliotekarza Marischal College. Z tego okresu pochodzi rękopis Reida *Minutes of a Philosophical Club 1736*, zawierający relacje ze spotkań miejscowego klubu filozoficznego". Te i inne rękopisy przechowywane w "Birkwood Collection" świadczą, że w tym czasie interesował się on głównie zagadnieniem wolnej woli i czytał autorów brytyjskich, od Locke'a do Hutchesona.

w 1736 roku Reid i jego kolega J. Stewart (matematyk w Marischal College), odbyli podróż po Anglii, odwiedzając Londyn, Oxford i Cambridge. Po powrocie senat King's College of Aberdeen zaproponował go na ministra parafii New Machar. Tamtejsza społeczność przyjęła Reida wrogo, gdyż była przeciwna prawu patronatu, czyli mianowaniu duchownych bez zgody wiernych[3]. Jego osobiste cechy sprawiły jednak, że z biegiem czasu parafianie przywiązali się do niego, zaś po piętnastu latach żegnali go ze szczerym żalem.

W 1740 roku minister z New Macher poślubił swą kuzynkę Elizabeth Reid (1724-1792). Czas wolny spędzał najczęściej w ogrodzie, gdzie w sposób

[1] Regent przez trzy lata prowadził wszystkie zajęcia z danym rocznikiem.

[2] Aberdeen University Library, "Birkwood Collection", Ms 2131/6/I/17.

[3] Prawo to stanowiło wtedy w Kościele szkockim przedmiot sporów, które ostatecznie doprowadziły w 1843 r. do schizmy i powstania The Free Church of Scotland.

praktyczny mógł doskonalić swoją wiedzę z botaniki. Te zainteresowania Reida znaleźć można także w jego późniejszych niepublikowanych pracach dotyczących fizjologii roślin i teorii rozrodczości.

Jeszcze do niedawna biografowie Reida zgodnie twierdzili, że - z uwagi na późniejszą karierę filozoficzną - najważniejszym jego zajęciem w New Machar była lektura Traktatu o naturze ludzkiej (1739-1740) D. Hume'a. Jak jednak wykazał P. Wood, Reida interesowały wtedy różne zagadnienia - od filozofii moralnej, poprzez matematykę i astronomię, po mechanikę. Bliższe zajęcie się krytyką teorii idei nastąpi dopiero w następnym okresie, gdy zacznie on wykładać filozofię umysłu.

Pierwsza opublikowana praca Reida, *An Essay on Quantity*, ukazała się w londyńskim "Philosophical Transactions" (1748). Zawierała ona krytykę F. Hutchesona wprowadzenia obliczeń do etyki[4]. W swoim wydaniu dzieł Reida W. Hamilton opatrzył ten esej notą, wskazując na podobieństwa między jego autorem a mędrcem z Królewca. W 1746 roku Kant również opublikował swą pierwszą pracę, a jej temat był podobny (refutacja sposobu obliczania prędkości przez Leibniza[5]). „Doktryny obu tych myślicieli - twierdzi Hamilton -jakkolwiek różne w swym zewnętrznym charakterze i poszczególnych poglądach, były podobnego ducha: miały wspólne źródło, jako wymierzone przeciwko sceptycyzmowi Hume'a; ten sam główny rezultat, czyli ustalenie pewnych podstawowych praw spekulacji i praktyki; oraz tę samą tendencję do powściągania intelektualnej pychy i podnoszenia moralnej godności człowieka. (...) w filozofii obaj wyróżniali się raczej oryginalnością i niezależnością, niż zakresem wykształcenia. I w końcu (czy mogę dodać?), obaj byli Szkotami - Reid z urodzenia, Kant (Cant) z bliskiego pochodzenia"[6].

2. Regent w Kong's College

W 1751 roku zaproponowano Reidowi stanowisko regenta w Kong's College. Gdy dwa lata później Marischal College zniósł system regencki, King's pozostał ostatnią szkocką uczelnią, w której był stosowany taki sposób nauczania[7]. I choć system ten zachował się tam aż do 1799 roku, to jednak, idąc w ślady Marischall, dokonywano zmian programowych. Polegały one głównie na wprowadzaniu nowych przedmiotów odzwierciedlających roz-

[4] Zob.: S. Zabieglik: *Estetyka i etyka Franciszka Hutchesona.* „Edukacja Filozoficzna", vol. 20/1995, s. 199-200.

[5] Hamilton ma na myśli pierwszą pracę Kanta: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (*1746-1749*).*

[6] Th. Reid: *The Works.* Ed. W. Hamilton, 7th ed., 2 vols., E.: Maclachan and Stewart, t. 2, s. 715.

[7] Komitet do spraw reformy przystał na argumentację Reida, że choć system profesorski bardziej sprzyja badaniom naukowym, to ze względów dydaktycznych i wychowawczych lepszy jest tradycyjny.

wój nauk szczegółowych, a zwłaszcza przyrodoznawstwa, oraz na odchodzeniu od scholastycznej tradycji.

Z rękopisów Reida wynika, że posiadał on rozległą wiedzę z matematyki i nauk przyrodniczych. Na wykładach z historii naturalnej przedstawiał klasyfikację organizmów żywych, anatomię porównawczą oraz fizjologię roślin, zwierząt i człowieka. Jego filozofia naturalna obejmowała mechanikę, astronomię, magnetyzm, elektryczność, hydrostatykę, pneumatykę i optykę[8].

W mowie do absolwentów z 1756 roku Reid przedstawił cztery prawa, którymi winna się rządzić filozofia (nauka). Dwa pierwsze postulują, by uczeni zajmowali się rzeczami pożytecznymi dla ludzkiego życia, trzecie zakazuje im występowania w roli natchnionych wieszczów, czwarte zaś nakazuje, by liczyli się z powszechnie uznanymi prawdami, stanowiącymi zasady zdrowego rozsądku, „akceptowane na mocy samej konstytucji natury ludzkiej". W mowie tej pojawia się również krytyka teorii poznania przedstawionej w *Traktacie o naturze ludzkiej*, co świadczy, iż w tym okresie „zaczął on poważnie zmagać się ze sceptycyzmem Hume'a"[9]. To ostatnie widać jeszcze bardziej w dwóch następnych mowach, w których dominuje krytyka postraktezjańskiej metodologii, a zwłaszcza teorii idei. Reid zarzuca Hume'owi, że usiłuje sprowadzić operacje percepcji zmysłowych i pamięci do spostrzegania prostych impresji i idei, podczas gdy - jego zdaniem - percepcja i pamięć same są już „pierwotne i proste". Krytykuje również pojęcie idei jako symbolu czy obrazu, zwłaszcza w odniesieniu do smaku, dźwięku i zapachu[10].

Reid przywiązywał dużą wagę do kształcenia i wychowania, zakładając, że porządek edukacji winien odpowiadać naturalnemu rozwojowi dziecka. Zwieńczeniem tego procesu jest „dojrzewanie rozumu". Wspomniany porządek cechuje też jego program uniwersyteckiego nauczania filozofii umysłu, rozpoczynającego się od opisu poznania zmysłowego. Z kolei, poznanie intelektualne stanowi dlań podstawę dla nauk o człowieku jako istocie społecznej. Dopiero bowiem poznanie świata (filozofia naturalna) i własnych władz (filozofia umysłu) wyzwalają pełną aktywność jednostki. Pierwsze umożliwia wykorzystanie praw przyrody, drugie - doskonalenie siebie i społeczeństwa. Reid był przekonany, że w procesie edukacji kształtuje się charakter człowieka, utrwalają się jego nawyki i formują poglądy. Z tego właśnie powodu bronił on regenckiego systemu nauczania.

[8] Zob.: "Birkwood Collection", Ms K. 160.

[9] P. Wood: *Thomas Reid, Natural Philosopher: A Study of Science and Philosophy in the Scottish Enlightenment.* Ph. D. thesis. University of Leeds 1984, s. 79.

[10] Systematyczny i krytyczny wykład poglądów Reida, a szczególnie jego teorii poznania, zawiera monografia M. Hempolińskiego: *U źródeł filozofii zdrowego rozsądku. Thomasa Reida teoria spostrzeżenia zmysłowego.* Warszawa 1966.

W 1758 roku Reid i jego kuzyn John Gregory założyli Towarzystwo Filozoficzne grupujące najbardziej światłych przedstawicieli miejscowej społeczności. Wśród członków założycieli było trzech akademików (Reid, Gregory i J. Stewart), dwóch prezbiteriańskich ministrów (G. Campbell i R. Trail), oraz jeden lekarz (D. Skene). Do pełnej reprezentacji ówczesnej inteligencji szkockiej brakowało w niej tylko prawników. W następnych latach czterej członkowie założyciele zostali profesorami, a Towarzystwo nabrało charakteru akademickiego. Z tego bowiem środowiska rekrutowali się prawie wszyscy nowi członkowie (m. in. w 1760 roku wstąpił doń J. Beattie).

W okresie pobytu Reida w Aberdeen na posiedzeniach Towarzystwa Filozoficznego przedstawiono 63 rozprawy i dyskutowano 68 kwestii[11]. Rezultatem pracy tego „Klubu Mądrych" *(Wise Club)* było kilka książek, które zajmują znaczące miejsce w rozwoju szkockiej filozofii. O otwartości poglądów jego członków, tolerancji dla odmiennych opinii i kulturze dyskusji, świadczyć może fragment listu Reida do Hume'a z 18 III 1763 roku: „Tutejsze małe towarzystwo filozoficzne (...) jest Panu wielce zobowiązane za zatrudnianie nas. Pana towarzystwo, chociaż wszyscy jesteśmy dobrymi chrześcijanami, byłoby przyjęte przez nas lepiej niż kompania św. Atanazego. A ponieważ nie możemy mieć Pana na naszej ławie, jest Pan częściej niż kto inny wzywany pod sąd, oskarżany i broniony z wielką gorliwością, ale bez złośliwości. Jeśli nie napisze Pan nic więcej w zakresie moralności, polityki lub metafizyki, to muszę z przykrością wyznać, ze zabraknie nam tematów"[12]. Na posiedzeniach Towarzystwa w latach 1758-1762 Reid pięciokrotnie referował fragmenty przygotowywanego przez siebie dzieła z filozofii umysłu. Referaty te dotyczyły percepcji zmysłowych, a tym wzroku i dotyku. W szóstej rozprawie, *O definicjach i aksjomatach Euklidesa,* Reid poddał krytycznemu badaniu definicje i aksjomaty geometrii, zmagając się ze słynnym problemem równoległych, który kilkadziesiąt lat później doprowadził do odkrycia geometrii nieeuklidesowych[13].

Efektem dwudziestokilkuletnich przemyśleń prowadzonych w New Machar i Aberdeen, jest pierwsze dzieło Reida An *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense (Badania dotyczące umysłu ludzkiego na*

[11] Zob.: S. Zabieglik: *Aberdyńskie Towarzystwo Filozoficzne (1758-1773).* „Edukacja Filozoficzna", vol. 14/1992, s. 297-310.

[12] Th. Reid: *The Works,* op. cit., t. 1, s. 92. Hume'a atakowało kilku aberdyńczyków: A Gerard w *The Influence of the Pastoral Office on the Character Examined; with a View, Especially, to Mr. Hume's Representation of the Spirit of that Office* (1760); G. Campbell w *Dissertation on Miracles* (1762); Reid w *Inquiry (1764);* Beattie w *Essay on Truth* (1770).

[13] Zdaniem N. Danielsa, Reid odkrył geometrię nieeuklidesową ponad pół wieku przed Łobaczewskim. Miał tego dokonać w *Inquiry*, gdzie w r. o widzeniu *(Of Seeing)* analizuje geometrię przedmiotów wzrokowych (N. Daniels: *Reid's Discovery of Non-Euclidean Geometry.* "Philosophy of Science", 1972, vol 39, nr 2). Jednak analiza Reida nie ma związku z problemem równoległych.

zasadach zdrowego rozsądku), które, wraz z wydanymi później *Essays,* tworzy jego trylogię filozoficzną. Spotkało się ono z dużym zainteresowaniem czytelników i recenzentów[14]. Przeważały oceny pochlebne, choć były także opinie krytyczne. Tak np. "Critical Review" (vol. 17 z 1764 r.) napisał, że Reid udowodnił bałamutność filozofii sceptycznej nie bardziej, niż to czyni clown, gdy za pomocą swoich wygibasów wprawia w zakłopotanie filozofów argumentując przeciwko istnieniu ruchu. Najsilniejszy atak przyszedł jednak dopiero po dziesięciu latach, kiedy to Joseph Priestley poddał ostrej krytyce poglądy Th. Reida, J. Beattiego i J. Oswalda[15]. W 1783 roku te trzy nazwiska znów pojawiły się razem w *Prolegomenach* Kanta. Odtąd trójka ta będzie stanowiła dla historyków filozofii standardowy zestaw „szkockiej szkoły filozofii zdrowego rozsądku".

Warto dodać, że obszerne fragmenty rękopisu Reid wysłał „do recenzji" Hume'owi. 18 III 1763 roku tak pisał do swego adwersarza: „Próbując rzucić nieco nowego światła na owe zawiłe sprawy pragnę zachować właściwy środek między ufnością a zwątpieniem. Jednakże niezależnie od tego, czy usiłowanie moje powiedzie się, czy nie, zawsze uważać się będę za Pańskiego ucznia w metafizyce. Z pism Pana w tej dziedzinie nauczyłem się więcej niż ze wszystkich innych razem wziętych"[16]. Po opublikowaniu *Inquiry* Reid stał się znany w brytyjskim środowisku literackim. W 1762 roku Marischal College cieszył się szacunkiem i uznaniem. W 1762 roku uczelnia ta nadała mu stopień doktora teologii. Sukcesy te nie wpłynęły jednak na zmianę jego charakteru - w dalszym ciągu cechowały go skromność, takt i tolerancja.

Jednym z ciekawszych wątków tego dzieła jest teoria widzenia, zaliczana wówczas do szeroko rozumianej optyki. Reid studiował literaturę z tej dziedziny, znał prace G. Berkeley'a, J. Jurina, W. Porterfielda i R. Smitha. Jego rozumienie optyki, obejmujące również filozoficzne aspekty procesu widzenia, było zbieżne z tym, jakie możemy znaleźć w dziełach Berkeley'a[17] i Smitha[18]. W tym kontekście staje się zrozumiałe, dlaczego w wykładach z

[14] Za życia Reida *Inquiry* wydano czterokrotnie. W 1768 r. ukazał się przekład francuski, a cztery lata później - niemiecki.

[15] Zob.: J. Priestley: *An examination of Dr. Reid's "Inquiry into the human mind". Dr. Beattie's : Essay on the nature and immutability of truth", and Dr. Oswald's "Appeal to common sense in behalf of religion".* London 1774.

[16] Cyt. za: M. Hempoliński, *U źródeł...,* op. cit., s. 67.

[17] W: *An Essay towards a New Theory of Vision* (1709) analizuje on postrzeganie odległości wzrokowej, wielkości i położenia, a także relacje między wzrokiem i dotykiem, dochodząc do wniosku, że „przedmioty właściwe wzrokowi", w przeciwieństwie do „przedmiotów właściwych dotykowi", nie znajdują się poza umysłem. W *The Theory of Vision, or Visual Language* (1733), Berkeley odpiera zarzuty krytyków, dokonując pewnych korekt w swojej teorii widzenia.

[18] Jego *A Compleat System of Optics* (1738) obejmuje optykę fizyczną i geometryczną oraz analizę procesu widzenia.

filozofii naturalnej w King's College poświęcił on tyle miejsca „optyce". Niektóre fragmenty obszernego rozdziału VI *Inquiry, Of Seeing,* omawiającego różne aspekty procesu widzenia[19], opracowane zostały bowiem na podstawie jego wykładów z optyki. Również tutaj autor odwołuje się do metodologii Bacona i Newtona, będąc przekonany, że zastosowanie jej do badania władz umysłowych pozwala zdyskredytować błędną teorię idei *(the ideal system),* wywodzącą się od Kartezjusza, a doprowadzoną do tak absurdalnych konsekwencji przez Hume'a.

3. Profesor filozofii moralnej w Glasgow

W 1764 roku Reid przeniósł się do Glasgow, by objąć zwolnioną przez A. Smitha katedrę filozofii moralnej. Okoliczności tej nominacji ilustrują charakterystyczny dla ówczesnej Szkocji tryb przeprowadzania tego rodzaju spraw kadrowych. Historie te relacjonuje bliżej P. Wood[20]. W tym miejscu wspomnę jedynie, że na początku stycznia 1764 roku lord Deskford napisał list polecający do Williama Cullena. Tymczasem Fakultet Uniwersytetu w Glasgow[21] wybrał ówczesnego studenta teologii Thomasa Younga. Jego kandydaturę wskazał A. Smith, którego Young zastępował podczas jego nieobecności. Poparcie Smitha, a także profesora prawa Johna Millara, nie było jednak zbyt zdecydowane i okazało się niewystarczające wobec przemyślnej machiny uruchomionej przez lordów Deskforda i Kamesa na rzecz poparcia kandydatury Reida. Dość powiedzieć, że dla swego projektu pozyskali oni przychylność brata ówczesnego premiera. Ostatecznie, 22 maja Senat większością głosów wybrał Reida na profesora filozofii moralnej. We wrześniu był on już z rodziną w Glasgow, gdzie przyszło mu spędzić ostatni okres swego życia.

Lata te były wypełnione nie tylko pracą dydaktyczną, ale także aktywną działalnością w uczelni i środowisku miejscowej inteligencji. Zaangażowanie w sprawy uniwersyteckie dostarczyło mu informacji, które wykorzystał w *A Statistical Account of the University of Glasgow*, opublikowanym pośmiertnie w 21 tomie J. Sinclaira *The Statistical Account of Scotland* (1799). Znaleźć tu można nie tylko rys historyczny uniwersytetu, ale także opis struktury i działalności uczelni z końca XVII w., w tym charakterystykę przedmiotów na poszczególnych latach studiów. Uwagę zwraca wzmianka, że przyjmowaniu studentów nie towarzyszy żaden sprawdzian prawomy-

[19] Autor omawia tu zagadnienia: barwa, figura widzialna, wielkość, równoległe ruchy gałek ocznych, zez, Berkeley'a teoria widzenia.

[20] Zob.: P. Wood: *Thomas Reid,* op. cit., s. 130-133.

[21] Senat składał się z kanclerza i rektora, ich zastępców, dziekana Fakultetu, pryncypała i profesorów. W skład Fakultetu *(The Faculty)* wchodzili tylko pryncypał i profesorowie. Najważniejsze decyzje, w tym personalne, podejmował Senat.

ślności poglądów, - jak można się domyślać, w sferze religii i polityki. „Żadne przysięgi, podpisy czy wszelkiego rodzaju sprawdziany - pisze Reid - nie są wymagane od studentów wstępujących do uniwersytetu. Uważa się za wysoce niewłaściwe, by młode osoby podejmujące podstawowy kurs kształcenia akademickiego miały być przywiązane do jakiegoś określonego systemu dogmatów czy poglądów”[22].

Reid prowadził zajęcia z filozofii moralnej na roku trzecim i czwartym. Przedmiot swój podzielił na trzy części: pneumatologię, etykę i politykę. Pneumatologia obejmowała filozofię umysłu, niematerialność i nieśmiertelność duszy, istnienie i atrybuty Boga. Reid stwierdził, że porządek wykładu winien odpowiadać kolejności rozwoju poszczególnych władz. Dlatego też filozofię umysłu rozpoczynał od charakterystyki zmysłów, zaś władze intelektualne omawiał w kolejności: pamięć, pojęcie *(conception),* abstrakcja, sąd *(judgment),* rozumowanie, smak *(taste).* Etykę dzielił na spekulatywną i praktyczną. W ramach tej pierwszej omawiał władze kierujące postępowaniem człowieka (wola, a następnie fizyczne, psychiczne i racjonalne czynniki działania), cnoty kardynalne (roztropność, umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość) oraz obowiązki wynikające z religii naturalnej i prawa naturalnego. W ramach filozofii polityki charakteryzował ustroje, przedstawiał zalety systemu brytyjskiego, oraz omawiał zagadnienia ekonomiczne. W ramach zajęć dodatkowych Reid podejmował problematykę związaną z „kulturą ludzkiego umysłu”, przez co rozumiał doskonalenie intelektualne i moralne człowieka. Omawiał też kwestie relacji między duchem *(mind)* a ciałem. W ramach wykładów z estetyki poświęcał wiele miejsca retoryce.

Sygnalizowane już preferencje Reida dotyczące filozofii umysłu zasługują na uwagę również dlatego, że był on rzecznikiem empirycznego podejścia do badania zjawisk mentalnych, a jednocześnie podkreślał jakościowe różnice między umysłem *(mind)* a ciałem. Uważał także, że hipotezy w nauce są dopuszczalne jedynie wtedy, gdy stanowią bodziec do badań, a nie podstawę wyjaśniania nieznanych zjawisk. Podejście takie, zgodne z metodologią Newtona wyrażoną w słynnych „regułach filozoficznych”, sprzyjało niewątpliwie kształtowaniu się psychologii percepcji jako dziedziny naukowej. Stąd też, nazwiska Reida i jego następców (D. Stewart, Th. Brown) znajdujemy w podręcznikach historii psychologu, choć ocena jego wkładu do rozwoju tej dyscypliny nie jest jednoznaczna.

[22] Th. Reid: *The Works,* op. cit., t. 1, s. 737.

[23] „Polemika Reida z Berkeley’em stała się punktem zwrotnym dla późniejszego rozdzielenia pojęcia wrażenia jako prostego aktu od pojęcia spostrzegania jako obrazu czuciowo-przedmiotowego” (M. G. Jaroszewski: Historia myśli psychologicznej przeł. A. Kowaliszyn. Warszawa 1987, s. 175). E. Crawford podkreśla wpływ filozofii Reida na amerykański pragmatyzm i na psychologię postaci (E. B. Crawford: *The Modern Psychology of Thomas Reid.* "Vitae Scholasticae". vol. 4/1984, nr 2, s. 281-295).

Co się tyczy religii, to Reid zajmował raczej liberalne stanowisko. W swych wykładach z religii naturalnej[24] podkreślał rolę rozumu, ale uznawał także objawienie. Twierdził że oba „te wielkie światła zostały nam dane przez Ojca światłości i nie powinniśmy odrzucać jednego na rzecz drugiego. (...) To rozum pozwala nam ocenić, czy mamy do czynienia z objawieniem. To za jego pomocą musimy osądzać znaczenie tego, co objawione. I to przy pomocy rozumu musimy strzec się przed wszelkimi bezbożnymi, sprzecznymi czy absurdalnymi interpretacjami objawienia". Rozważając istnienie i atrybuty Boga, Reid odwoływał się głównie do argumentu fizyko-teleologicznego, który „ze wszystkich innych wywołuje największe wrażenie na ludziach myślących", a ponadto ma tę zaletę, że jego siła wzrasta wraz z każdym nowym odkryciem naukowym W tym też szkocki filozof upatrywał znaczenia wiedzy przyrodniczej, a zwłaszcza takich dyscyplin, jak astronomia czy biologia. Uważał zatem, że praca przyrodnika polega na odkrywaniu praw natury, a nie formułowaniu tez filozoficznych. Tak więc, np. zasadność materializmu jako stanowiska filozoficznego, nie jest rozstrzygana na gruncie przyrodoznawstwa, lecz filozofii.

W przedmowie do wykładów Reida z religii naturalnej E. H. Duncan nazywa go a *religiuos thinker,* dodając, że znaczy to więcej niż powiedzieć, iż jako filozof był człowiekiem religijnym. Twierdzi również, że szkocki filozof nie zdecydował się na opublikowanie tych wykładów, gdyż był „przewrażliwiony" *(nervous)* na punkcie możliwych kłopotów z Kościołem, przez co należy rozumieć, iż nie chciał narażać się na ewentualne krytyki ze strony egzaltowanych „ewangelików"[25].

Jak wynika z korespondencji Reida kierowanej do przyjaciół z Aberdeen, odnosił się on z dystansem do fanatyzmu religijnego. „Myślę, że tutejszy lud - pisał 13 VII 1765 roku - stoi niżej niż nasz. Ludzie ci są Beotami pod względem ich rozumowania, fanatyczni w swej religii oraz błazeńscy w ubiorach i obyczajach. Duchowieństwo pobudza zbytnio ten fanatyzm i znajduje w nim jedyną drogę do popularności. Przychodzi mi tu często słuchać *ewangelii,* której nie znacie, gdyż nie znajdziecie jej ani w kazaniach *ani w Biblii".* McCosh sugeruje, że chodzi o teorię predestynacji, która długo utrzymywała się w południowo-zachodniej Szkocji. Cytuje także późniejszy list Reida, chwalący moralność miejscowej ludności („od kiedy tu przybyłem, nie spotkałem żadnego pijanego, poza jednym profesorem")[26].

Na okres pracy w Glasgow przypada przyjaźń Reida z lordem Kamesem, u którego spędzał wakacje, i z którym prowadził korespondencję na tematy

[24] *Thomas Reid's lectures on natural theology.* Introd. E. H. Duncan, with a new essay *Reid: First Principles and Reason in the Lectures on Natural Theology,* by W. R. Eakin. Washington, 1981.

[25] Ibidem, s. XXI-XXII.

[26] Zob.: J. McCosh: *The Scottish Philosophy: Biographical, Expository, Critical, from Hutcheson to Hamilton.* London 1875, s. 205.

filozoficzne i naukowe. Poznali się oni w 1762 roku i przez ponad dwadzieścia lat utrzymywali bliskie stosunki. D. Stewart twierdził, że posiadali przeciwstawne cechy charakteru. J. Ramsay pisze natomiast, że byli dla siebie bardzo surowymi acz życzliwymi krytykami, choć szczerość i otwartość Reida w bezpośrednich polemikach mogła być uważana przez postronnych świadków za kłótnie czy niegrzeczność[27]. Lider szkoły szkockiej różnił się z lordem w wielu kwestiach (determinizm, filozofia umysłu ludzkiego, rozrodczość roślin i zwierząt, podstawy fizyki), różnice te nie miały jednak najmniejszego wpływu na przyjaźń obu myślicieli. Świadectwem ich zgodnej współpracy jest rozprawa Reida *An Account of Aristotle's Logic,* zamieszczona w dziele Kamesa *Sketches of the History of Man* (1774).

W 1780 roku Reid przeszedł na emeryturę, poświęcając się wyłącznie pracy filozoficznej. Wydane w tym okresie dwa tomy *Essays*[28] stanowią opracowanie jego szesnastoletnich wykładów prowadzonych w Glasgow, a także rozpraw czytanych w miejscowym Towarzystwie Literackim. Podczas przygotowywania tych dzieł Reid zapoznawał z nimi swego kuzyna Jamesa Gregory'ego (wówczas profesora medycyny w Edynburgu), oraz byłego studenta Dugalda Stewarta[29], zasiadającego na katedrze filozofii moralnej Uniwersytetu Edynburskiego. Im też zadedykował pierwsze z nich[30]. Oba dzieła zyskały sobie popularność jako podręczniki akademickie, zwłaszcza w Ameryce[31]. W 1803 roku wydano je razem i ta edycja została w latach 1808-1827 powtórzona pięć razy. Trudno o lepszy dowód użytku, jako ówcześni studenci czynili z *Essays.*

Polski czytelnik, dzięki przekładowi Michała Hempolińskiego[32], ma możność zapoznania się z pierwszym z tych dzieł. Tu zatrzymam się krótko jedynie przy *Essays on the Active Powers,* zwłaszcza, że termin „władze aktywne" rzadko pojawia się w naszej terminologii filozoficznej. Tom ten zawiera następujące eseje: *O władzy aktywnej w ogólności; O woli; O zasadach działania; O wolności istot moralnych; O moralności.* We wprowadzeniu

[27] Zob.: J. Ramsay: *Scotland and Scotsmen in the Eighteenth Century from the Mss. of John Ramsay, Esq. of Ochtertyre.* Ed. A. A. Allardyce, 2 vols., E. -L., 1888, t. 1, s. 191.

[28] *Essays on the Intellectual Powers of man,* 1785 *(Rozważania o władzach poznawczych człowieka); Essays on the Active Powers of the Hitman Mind,* 1788.

[29] Stewart uczęszczał na wykłady Reida w r. akad. 1771-1772.

[30] Reid nosił się z zamiarem zadedykowania *Rozważań* Komesowi, ale na przeszkodzie stanęła śmierć przyjaciela, który zmarł w 1782 r. W liście do Jamesa Gregory jr. z 1789 r. pisał, że w przypadku początkującego autora rozsądniej jest zadedykować książkę wpływowej osobie. Dopiero gdy protekcja jest już niepotrzebna, można kierować się odruchem serca. *Inquiry* Reid zadedykował lordowi Deskford, natomiast *Essays on the Active Powers* wydał bez dedykacji.

[31] Oba *Essays* wydano w Filadelfii w 1793 r.

[32] Th. reid: *Rozważania o władzach poznawczych człowieka.* Warszawa 1975.

autor pisze, że „podział władz umysłu ludzkiego na rozum oraz wolę jest bardzo stary i został powszechnie przyjęty. Ten pierwszy obejmuje władze spekulatywne, ten drugi - władze aktywne. Oczywisty jest zamiar naszego Stwórcy, że człowiek powinien być istotą aktywną, a nie tylko spekulatywną. W tym celu otrzymał on pewne władze, pod wieloma względami ograniczone, ale odpowiednie do jego rangi i miejsca wśród bytów stworzonych. Naszą sprawą jest kierować się tymi władzami poprzez wyznaczenie sobie najlepszych celów, planowanie najwłaściwszego, jaki jest w naszej mocy, systemu postępowania, a także realizowanie go z przedsiębiorczością *(industry)* i gorliwością. Oto prawdziwa mądrość; oto prawdziwy sens *(intention)* naszego istnienia".

Reid był przekonany, że człowiek posiada wolną wolę, choć w swym postępowaniu podlega różnym zasadom działania *(principles of action).* Te ostatnie dzielił na: mechaniczne (instynkty i nawyki), psychiczne *(animal)* i racjonalne *(rational).* Te drugie stanowią pragnienia i pożądania, uczucia życzliwości i namiętności, Do zasad racjonalnych zaliczał natomiast: dbałość o własne dobro, pojęcie obowiązku, prawości i powinności moralnych. Za szczególny rodzaj władzy uważał sumienie, które traktował zarówno jako władzę aktywną, jak i intelektualną. Zdaniem Reida, to właśnie sumienie, a nie edukacja czy nawyki, kształtuje nasze poczucie sprawiedliwości.

Na podstawie rękopisów Reida można zorientować się w tematyce jego odczytów w Towarzystwie Literackim. W latach 1765-1770 poruszały one zagadnienia, które weszły do pierwszych *Essays,* natomiast w drugiej połowie następnej dekady dotyczyły głownie władz aktywnych. W latach 80. Reid zajmował się także zagadnieniem wolności woli, „nowym systemem materializmu" Priestley'a i *Elementomi* Euklidesa. W latach 90., głównie z powodu problemów ze słuchem, uczęszczał na spotkania Towarzystwa nieregularnie. Jednak corocznie przygotowywał odczyt, choć w 1794 roku został zwolniony z tego obowiązku. Rok później przedstawił rozprawę *Muscular Motion,* w której dzielił się ze słuchaczami swymi spostrzeżeniami opartymi na obserwacji własnego ciała i umysłu, a dotyczącymi pracy organizmu w wieku starczym. Szczególnie interesujący był odczyt z 28 XI 1794 roku, pt. *Some Thoughts on the Utopian System.* Data ma tu istotne znaczenie, gdyż poruszane przez prelegenta zagadnienia miały odniesienie do ówczesnych wydarzeń rozgrywających się we Francji. Należy dodać, że początkowo Reid odnosił się z aprobatą do Rewolucji Francuskiej, a nawet wstąpił do towarzystwa The Glasgow Friends of Liberty i przewodniczył uroczystemu spotkaniu, które organizowano 14 1ipca 1791 roku dla uczczenia rocznicy wybuchu rewolucji. W następnym roku ofiarował nieznaną kwotę francuskiemu Zgromadzeniu Narodowemu. Dalszy rozwój sytuacji we Francji sprawił, że Reid stawał się coraz bardziej sceptyczny wobec stosowania metod rewolucyjnych.

Rozważając zagadnienie zmian rewolucyjnych i ewolucyjnych, Reid generalnie daje prymat tym drugim, aczkolwiek dopuszcza także te pierwsze. Twierdzi np., że w Rewolucji Chwalebnej z 1688 roku posłużono się przemocą, ale „przemocą konieczną". „Dzięki Bożej opatrzności przyniosła ona mniej - niż można było rozumnie oczekiwać - zła, które powszechnie towarzyszy takim przewrotom. Od tego czasu nie mieliśmy żadnej rewolucji, a jedynie stopniowe i pokojowe zmiany, realizowane za pomocą nowych praw, które ulepszają ustrój i wielce sprzyjają pomyślności Narodu"[33].

W dalszej części Reid wskazywał na zalety ustroju opartego na własności wspólnej, widząc w nim przejawy „prawdziwie chrześcijańskiego systemu władzy", który dzieli wspólne dobra stosownie do potrzeb i zasług. Za szczególne dobro uważał on edukację, która winna być dostępna wszystkim osobom obojga płci, z uwzględnieniem ich uzdolnień i potrzeb danej społeczności. Powinna ona opierać się na wychowaniu moralnym i religijnym (Reid dodawał, ze chodzi o „prawdziwą religię"). Hierarchia w takim społeczeństwie opierałaby się na dokonaniach ludzi, a nie zależała od ich bogactwa czy pochodzenia takie kryterium wyróżniania jednostek sprzyjałoby ich doskonaleniu się, by móc lepiej służyć dobru wspólnemu.

Proponowana przez Reida wizja społeczeństwa miała stanowić remedium na moralne i społeczne zło, które rodzi system oparty na ciągłym dążeniu jednostek do zwiększania ich własności prywatnej. Bodźcem do takiej aktywności jest pragnienie wyróżniania się i wywyższania nad innymi, stanowiące jedno z najsilniejszych pragnień człowieka. Podział na biednych i bogatych ma negatywny wpływ na moralność jednych i drugich. Dbałość jedynie o własność prywatną osłabia ducha publicznego i zainteresowanie dobrem wspólnym.

Reid zdawał się żywić przekonanie, że ludzie, przynajmniej w Wielkiej Brytanii, mogą zmienić się na tyle, by idee owego „utopijnego systemu" stały się realne. Sprzyjać temu będzie rozwój oświaty i wychowania moralnego. Postulując szerzenie oświaty i nauki, Reid zwracał zarazem uwagę, że wiedza jest aksjologicznie neutralna i może być wykorzystana zarówno do złych, jak i dobrych celów. Stąd też, „duszą i duchem prawidłowej *(right)* edukacji" powinno być kształtowanie charakterów, wyrabianie dobrych nawyków i skłonności. Z tego punktu widzenia, Reid traktował profesje nauczyciela i duchownego jako mające zbliżone cele.

Biografowie lidera szkoły szkockiej podkreślają różnorodny krąg aktywności, jakie podejmował on w ostatnich dwudziestu latach swojego życia. Korespondował z członkami paryskiej Akademii Nauk, został wybrany do

[33] Th. Reid: *Practical Ethics. Being Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence, and the Low of Nations.* Ed. from the Manuscripts with an Introd. and a Commentary by K. Haakonssen. Princeton 1990, s. 282.

Royal Society of Edinburgh, działał w organizacjach charytatywnych. W roku 1787 wszedł w skład komitetu powołanego w celu zbudowania w Glasgow szpitala. W 1788 roku Reid podpisał do Izby Gmin petycję postulującą zakaz handlu niewolnikami.

Latem 1796 roku stary filozof spędził dwa tygodnie u D. Stewarta. Pod koniec września zachorował. Choroba okazała się śmiertelna i 7 października tego roku, w obecności Johna Gregory'ego, Thomas Reid zmarł. Pochowała go córka Marta, która jako jedyne z dziesięciorga dzieci przeżyła ojca i opiekowała się nim w ostatnich chwilach życia[34]. Na grobie umieściła łaciński napis, głoszący m. in., że zasługi autora *Inquiry* i *Essays* dla nauki o umyśle ludzkim podobne są tym, jakie dla nauk przyrodniczych położył Francis Bacon.

Na temat filozofii Reida napisano wiele książek i artykułów[35]. W ostatnim dziesięcioleciu podjęto intensywne działania w celu wydania jego niepublikowanych dotychczas prac. W 1990 roku K. Haakonen wydał zbiór *Practical Ethics*, zawierający teksty Reida z religii naturalnej oraz filozofii prawa i polityki. P. Wood przygotowuje edycję prac z matematyki i przyrodoznawstwa. Część tego projektu stanowi publikacja: *Thomas Reid on the animate creation: papers relating to the life sciences* (1995).

Z wcześniejszych wydań niepublikowanych uprzednio prac Reida wymienić można mowy, które wygłaszał do swoich abiturientów (w 1937 roku opublikowano ich tekst łaciński, a w 1989 roku przekład angielski[36]). W 1971 roku P. Kivy wydał *Thomas Reid's Lectures on the Fine Arts*, opatrzone wprowadzeniem i przypisami wydawcy. Dziesięć lat później E. H. Duncan opublikował, na podstawie zachowanych notatek studenta, cytowane już wykłady Reida z teologu naturalnej[37].

[34] Żona Reida zmarła w 1792 r.

[35] Obszerną bibliografię znaleźć można w: *Thomas Reid: Critical Interpretations.* "Philosophical Monographs", nr 3/1976, s. 133-10; jej uzupełnienie w "The Monist", vol. 61/1978, poświęconym Reidowi. Zob. też: "Reid Studies: a journal and newsletter for review and discussion of the life of the Scottish philosopher Thomas Reid, his work, and its context", Nrl/1986-1987, Aberdeen.

[36] *The Philosophical Orations of Thomas Reid.* Ed. with introd, and bibliography by D. D. Todd. Transl. from the Latin by S. D. Sullivan. Journal of the history of philosophy monograph series", Carbondale (111), 1989.

[37] Zob. przypis 24.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 124 1997

KRZYSZTOF WÓJTOWICZ
Uniwersytet Warszawski

NA CZYM POLEGA „ARGUMENT Z NIEZBĘDNOŚCI" QUINE'A?

Artykuł ten jest poświęcony prezentacji pochodzącego od Quine'a „argumentu z niezbędności" *(indispensability argument).* We współczesnej dyskusji na temat ontologii matematyki uważany jest on za jeden z najważniejszych argumentów na rzecz realizmu. Wywodzi się on z teorii zobowiązań ontologicznych[1] Qine'a i ma źródło w jego metafilozoficznych poglądach dotyczących relacji pomiędzy nauką a filozofią.

Quine formułuje swoje stanowisko w opozycji do neopozytywistycznej koncepcji nauki. W wielu artykułach polemizuje bezpośrednio z Carnapem, dlatego, aby lepiej zrozumieć kontekst, w jakim powstała teoria Quine'a, najpierw przypomnimy poglądy Carnapa na kwestie istnienia obiektów matematyczntch, i roli, jaką matematyka odgrywa w teoriach naukowych.

1. Poglądy Carnapa

W *Empiricism, semantics and ontology,* Carnap analizuje zależność między problemem istnienia obiektów, postulowanych w teorii, a analizą języka tej teorii. Carnap wskazuje w tym artykule sposób, w jaki należy analizować i interpretować język teorii naukowej, aby uniknąć wniosków natury metafizycznej. W języku naukowym wprowadza się bowiem pojęcia teoretyczne, które nie odnoszą się bezpośrednio do danych doświadczenia, mimo to nie wynikają stąd żadne wnioski dotyczące istnienia desygnatów tych pojęć. Samo sformułowanie „zaakceptowanie nowych bytów" jest wygodne, jednak stwierdzenie to oznacza *de facto* jedynie przyjęcie pewnych konwencji językowych. Stwierdzenie, iż byty, o których mówią wprowadzone do teorii terminy - istnieją, „jest pseudo-stwierdzeniem pozbawionym treści poznawczej"[2]. Przyjęcie takich a nie innych form językowych, w szczególności wprowadzenie do języka nowych terminów, nie ma zatem nic wspólnego z zagadnieniami istnienia. Kryterium wprowadzania nowych terminów jest czysto pragmatyczne. Jest bowiem jasne, że w bogatszych językach można w bardziej efektywny sposób formułować teorie, prowadzić rozumowania,

[1] Zamiennie stosowany bywa termin „zaangażowania ontologiczne". W tej pracy stosujemy termin „zobowiązania ontologiczne".

[2] R. Carnap: *Empiricism, semantics and ontology.* W. P. Benacerraf, H. Putnam (red.): *Philosophy of Mathematics.* Englewood Cliffs, New Jersey 1964, s. 241.

i uzasadniać tezy naukowe[3]. W szczególności, według Camapa, stosowanie języka odwołującego się do przedmiotów abstrakcyjnych nie niesie ze sobą konieczności przyjęcia ontologii platonistycznej, którą Carnap przeciwstawia naukowemu myśleniu[4].

Aby uzasadnić swoją antymetafizyczną teorię języka nauki, Carnap wprowadza rozróżnienie na „wewnętrzne" i „zewnętrzne" kwestie istnienia. Wychodzi tu od obserwacji, że w każdej nowej nauce mamy do czynienia z pewnym schematem pojęciowym. Pytania wewnętrzne odnoszą się jedynie do problemu: co istnieje wewnątrz danego schematu pojęciowego *(conceptual framework)*, czyli, innymi słowy, jakiego typu postulaty egzystencjalne wynikają z teorii? Pytania zewnętrzne dotyczą istnienia „systemu bytów jako całości"[5]. Pytania wewnętrzne i odpowiedzi na nie są formułowane poprzez wprowadzenie nowych wyrażeń językowych i ich analizę syntaktyczną. Są to jedyne, według Camapa, sensowne pytania dotyczące zagadnienia istnienia — istnienie w naukowym sensie, to istnienie wewnątrz pewnego schematu.

Jako ilustrację swojej tezy Carnap analizuje pytanie o istnienie świata rzeczy. Według niego, spór ten jest sporem jałowym: pytanie o istnienie świata rzeczy jest bezsensowne, źle postawione. Skoro stosujemy język, w którym jest mowa o obiektach fizycznych, to wprawdzie możemy w sensowny sposób zadać pytanie dotyczące istnienia poszczególnych elementów tego systemu, czyli poszczególnych przedmiotów fizycznych, jednak wszystkie tego typu pytania są stawiane i rozstrzygane **wewnątrz** schematu pojęciowego odnoszącego się do świata rzeczy. Pytania o istnienie konkretnych przedmiotów można postawić dopiero po przyjęciu tego właśnie, schematu pojęciowego. Natomiast pytanie o istnienie świata rzeczy wykracza poza granice naukowych pytań. Zaakceptowanie języka, w którym mówimy o rzeczach, nie powinno być, według Camapa, interpretowane jako stwierdzenie, że ktoś żywi przekonanie o realności rzeczy[6].

Koncepcja Camapa opiera się na rozróżnieniu zdań na syntetyczne i analityczne. Zdania syntetyczne odnoszą się do rzeczywistości i są prawdziwe na mocy struktury tej rzeczywistości. Prawdziwość zdań analitycznych wynika natomiast jedynie z przyjęcia odpowiednich postulatów znaczeniowych i form językowych (czyli, innymi słowy, schematu pojęciowego), i nie ma związku z badaną przez nas rzeczywistością. W myśl tej koncepcji zdania matematyki zaliczają się do zdań analitycznych, a więc nie posiadają desygnatów; nie odnoszą się do żadnego przedmiotu badań. Służą one jedynie do

[3] Ibidem, s. 241-242.

[4] Ibidem, s. 234.

[5] Ibidem.

[6] Ibidem, s. 235.

przekształcania zdań dotyczących rzeczywistości[7]. Niezrozumienie tego faktu prowadzi do nieporozumień wokół problemu istnienia. Z nich w szczególności wynika imputowanie platonistycznych przekonań komuś, kto posługuje się językiem fizyki wraz z matematycznym instrumentarium[8].

Zwięzłe podsumowanie poglądów Carnapa na relację pomiędzy analizami lingwistycznymi a zagadnieniami ontologicznymi stanowi następujący cytat:„ [D]ecydującym pytaniem nie jest rzekomy ontologiczny problem istnienia obiektów abstrakcyjnych, ale raczej pytanie o to, czy użycie abstrakcyjnych form lingwistycznych, czy [...] użycie zmiennych wykraczających poza zmienne dla rzeczy (lub dane fenomenalistyczne), jest skuteczne i owocne dla celów [...] analizy, interpretacji, wyjaśniania lub konstruowania [...] języka naukowego"[9].

Analizy językowe nie uprawniają nas zatem do wyciągania wniosków dotyczących ontologii. Kwestie ontologiczne nie są pytaniami „o postać świata", lecz jedynie dotyczą kwestii wyboru schematu pojęciowego dogodnego dla potrzeb nauki. Zaś wybór logiki, języka, schematu pojęciowego jest sprawą całkowicie dowolną i podlegającą wyłącznie kryteriom pragmatycznym, co Carnap *explicite* stwierdza w *Logicznej składni języka.* W konstruowaniu języków i systemów logicznych, w doborze metod i schematu pojęciowego mamy, według niego, całkowitą swobodę. „W logice nie ma moralności", pisze Carnap. Jedynym warunkiem jest jasne sformułowanie metod i reguł syntaktycznych w miejsce argumentów filozoficznych[10]. Logika ma zatem charakter czysto składniowy, zaś wybór składni jest kwestią konwencji.

2. Koncepcja Quine'a

Odmienne stanowisko reprezentuje Quine. W *Dwóch dogmatach empiryzmu*[11] odrzuca on podział zdań na analityczne i syntetyczne, na którym opiera się teoria Camapa. Quine wprawdzie przyznaje, że pomysł, aby wyróżnić wśród zdań badanego języka zdania analityczne, które nie odnoszą się do rzeczywistości, i zdania syntetyczne, które coś o tej rzeczywistości mówią, jest rozsądny i naturalny, jednak przeprowadzenie takiego podziału

[7] Tegoż: *Przezwyciężenie metafizyki przez logiczną analizę języka.* W: B. Stanosz (red.): *Empiryzm współczesny.* Warszawa 1991, s. 69.

[8] Tegoż: *Empiricism, semantics...*, op. cit., s. 242.

[9] Ibidem, s. 247.

[10] R. Carnap: *Logiczna składnia języka.* Warszawa 1995, s. 79.

[11] W. V. O. Quine: *Dwa dogmaty empiryzmu.* W: Tegoż: Z *punktu widzenia logiki.* Warszawa 1969.

nie jest możliwe. Przekonanie, że można go wykonać, Quine nazywa „nieempirycznym dogmatem empirystów, ich metafizycznym artykułem wiary”[12].

Odrzucenie możliwości przeprowadzenia takiego podziału ma doniosłe implikacje dla analizy zagadnień istnienia. Nie możemy już bowiem wskazać w teoriach naukowych zdań, które uznamy za „pozbawione logicznej treści”, za czysto pomocnicze narzędzia. W szczególności nie możemy w naszych analizach ontologicznych ignorować zdań odnoszących się do przedmiotów abstrakcyjnych (w szczególności matematycznych). Upada bowiem argument, że są one prawdziwe jedynie na mocy postulatów znaczeniowych języka. Powstaje problem określenia zobowiązań ontologicznych teorii naukowej, tzn. ustalenia, istnienie jakich bytów jest postulowane w danej teorii.

Z problemem zobowiązań teoretycznych, dotyczących makroskopowych obiektów fizycznych, mamy do czynienia już na przednaukowym poziomie, w fazie formowania się zdroworozsądkowego obrazu świata. Przyjmujemy bowiem hipotezy dotyczące istnienia obiektów fizycznych, aby skonstruować prostą, efektywną teorię otaczającej nas rzeczywistości. Kryteria przyjęcia tej teorii są pragmatyczne - chodzi o stworzenie takiego obrazu świata, który umożliwi nam skuteczne w nim funkcjonowanie. W konstruowaniu naszej ontologii zasadniczą rolę odgrywa zatem eksplanacyjne kryterium istnienia. „Przyporządkowywanie danych zmysłowych przedmiotom zewnętrznym jest [...] podyktowane zasadą prostoty” - pisze Quine[13].

Podobny mechanizm występuje w nauce. Tutaj również mamy do czynienia z rozbudowywaniem ontologii, czyli postulowaniem istnienia nowych bytów, po to, aby teorię uprościć i uczynić ją bardziej zrozumiałą. Założenia o istnieniu przedmiotów na poziomie mikroświata czyni się po to, aby uprościć i uczynić bardziej operatywnymi prawa opisujące przedmioty makroskopowe. Postulowanie tego typu bytów pozwala lepiej zrozumieć dane i prawa doświadczalne. „Nauka jest kontynuacją zdrowego rozsądku i podtrzymuje zdroworozsądkową zasadę rozbudowywania ontologii dla uproszczenia teorii”[14]. Tezę tę Quine ilustruje przykładem teorii molekularnej, analizowanej w *Posits and reality*. Według niego, założenie o istnieniu nieobserwowalnych molekuł umożliwia nam konstruowanie dobrych teorii. Sytuacja ta nie różni się w istocie niczym od postulowania istnienia obiektów fizycznych, aby uporządkować dane zmysłowe[15].

Stanowisko to pozornie przypomina Carnapowski konwencjonalizm. Według Carnapa, w badaniach naukowych posługujemy się takim schematem

[12] Ibidem, s. 58.

[13] Tegoż: *O tym, co istnieje.* W: *Z punktu widzenia...*, op. cit., s. 31.

[14] Tegoż: *Dwa dogmaty...*, op. cit., s. 68.

[15] *Tegoż: Posits and reality. W: The Ways of Paradox and Other Essays. New York* 1966, s, 233-241.

pojęciowym, który umożliwi nam najbardziej efektywne formułowanie teorii. Według Quine'a, przyjmujemy istnienie takich bytów, które umożliwią nam najbardziej efektywne wyjaśnienie danych doświadczenia i sformułowanie teorii naukowej. Różnica pomiędzy Carnapem a Quine'm jest jednak zasadnicza. Według Carnapa, dołączając do teorii hipotezy o istnieniu pewnych obiektów, dokonujemy czysto syntaktycznych manipulacji. Według Quine'a natomiast, takie hipotezy należy „traktować poważnie" - odnoszą się one bowiem do opisywanego w danej teorii fragmentu rzeczywistości. Wprowadzając do teorii terminy dotyczące nowych bytów, tym samym 'zobowiązujemy się' do uznania ich istnienia.

W pewnym uproszczeniu można powyższe rozważania podsumować stwierdzeniem, że ontologia teorii naukowej zawiera wszystkie obiekty, o jakich mowa w tej teorii. Precyzację tego niejasnego sformułowania (co naprawdę znaczy, że o jakimś obiekcie „jest mowa w teorii"?), znajdziemy w *O poglądach Carnapa na ontologię*[16] Quine rozważa ten problem, w jaki sposób zaciągamy zobowiązania ontologiczne, czyli w jaki sposób „ontologia wkrada się do teorii". Według Quine'a, odbywa się to poprzez kwantyfikację, poprzez zastosowanie egzystencjalnych wyrażeń kwantyfikatorowych i zmiennych kwantyfikacji, nie nazw własnych. Nazwy własne bowiem niczego nie muszą desygnować. „W kwestii zobowiązań ontologicznych liczą się tylko zmienne". Oznacza to, że status ontologiczny wszystkich przedmiotów będących wartościami zmiennych kwantyfikacji, jest taki sam. Wynika stąd w szczególności, że obok ciał fizycznych, pól, cząstek etc., musimy uznać także istnienie obiektów matematycznych, które występują w teorii naukowej. Nie mamy bowiem podstaw, aby stwierdzić, że tylko niektóre spośród związanych zmiennych posiadają interpretację, czyli odpowiadają istniejącym obiektom.

Koncepcja istnienia Quine'a relatywizuje zatem istnienie do teorii - mówi o tym, że obiekt *O istnieje według teorii T,* jeśli jest wartością zmiennej związanej kwantyfikatorem egzystencjalnym w pewnym zdaniu tej teorii. Quine deklaruje brak zainteresowania dla rozważań metafizycznych w klasycznym stylu. Interesuje go jedynie problem, w jaki sposób teorie (naukowe) zaciągają zobowiązania ontologiczne. W miejsce tradycyjnych analiz metafizycznych dotyczących „natury wszechrzeczy", Quine bada jedynie problem zobowiązań ontologicznych teorii, czyli tego, co istnieje w danej teorii[18]. Odrzuca poglądy Carnapa, ale nie po to, aby „ożywić tradycję metafizyczną". W artykule *Carnap and Quine: internal and external questions,* Bird zwra-

[16] Tegoż: *O poglądach Carnapa na antologię*. W: B. Stanosz (red.): op. cit., s. 166.

[17] Ibidem, s. 166.

[18] Ibidem, s. 163.

ca uwagę na fakt, że jednym z motywów Camapa, aby podać czystą syntaktyczną teorię języka nauki, był brak dobrego kryterium istnienia. Quine takie kryterium podaje, jednak nie powraca do tradycyjnych analiz metafizycznych[19].

Teoria istnienia Quine'a postuluje jeden sposób istnienia: nie mamy tu do czynienia z istnieniem fizycznym, istnieniem matematycznym, intencjonalnym, konceptualnym etc. O tym, co istnieje dowiadujemy się poprzez analizę zdań, w których występuje kwantyfikator egzystencjalny. Istnienie nie jest własnością, która przysługuje jedynie niektórym spośród „bytujących" obiektów. Quine nie dopuszcza rozgraniczenia pomiędzy „być" a „istnieć"[20]. W myśl koncepcji Quine'a, nie ma sensu konstruować teorii, w których o istnieniu niektórych spośród postulowanych w teorii bytów orzekamy za pomocą „predykatu istnienia". Teorię Meinonga Quine zalicza do „irytującej tendencji, aby ograniczać termin 'istnienie' jedynie do pewnego gatunku przedmiotów"; jego koncepcję obiektu określa jako znajdującą się „poza istnieniem i nieistnieniem" i zdecydowanie ją odrzuca[21].

Koncepcja Quine'a jest w pewnym sensie neutralna względem sporu realizm-nominalizm, gdyż nie klasyfikuje obiektów w zależności od rodzajów (realne *versus* absytakcyjne; czasoprzestrzennie zlokalizowane *versus* nielokalizowalne czasoprzestrzennie etc.), by następnie jedynie niektórym z nich przypisać własność istnienia. Istnienie nie jest cechą przedmiotu, zależną od innych własności tego przedmiotu. Poszukiwanie cech, umożliwiających bądź wykluczających istnienie danego przedmiotu nie ma sensu. Kruterium istnienia przedmiotu nie opiera się na analizie jego cech, ale na fakcie, że o tym przedmiocie mówi pewne kwantyfikatorowe wyrażenie egzystencjalne. Dlatego koncepcję istnienia Quine'a nazywa się niekiedy kwantyfikatorową.

Podsumowanie poglądów Quine'a na relację matematyki do nauk przyrodniczych, będących konsekwencją Quine'owskiej koncepcji istnienia, znajdziemy w *O poglądach Carnapa na ontologię*. W przeciwieństwie do Carnapa, według którego zdania matematyczne są czysto konwencjonalne, służą jedynie do zwiększenia efektywności rozumowań, Quine zalicza zdania te do zdań naukowych, przypisując im podobny status jak zdaniom empirycznym. Odrzucenie dychotomicznego podziału zdań na analityczne i syntetyczne owocuje holistycznym spojrzeniem na naukę. Według Quine'a, nauka jest tworem jednorodnym, spójnym, pomimo iż zdania teorii naukowych

[19] G. H. Bird: *Carnap and Quine: internal and external questions.* "Erkenntnis" 42/1995, s. 61.

[20] W. V. O. Quine: *Existence and Quantification.* W *Ontological Relativity and Other Essays.* New York 1969, s. 100.

[21] Tamże.

tworzą całe *continuum* poziomów. Do zdań tych zaliczają się bowiem zarówno zdania obserwacyjne, sprawozdawcze, jak również najbardziej abstrakcyjne, ogólne, dotyczące podstawowych założeń o strukturze badanego fragmentu rzeczywistości (Quine podaje tu przykład teorii względności i mechaniki kwantowej). Do tez naukowych zaliczają się również tezy ontologiczne, a także twierdzenia matematyczne i logiczne (które są jeszcze bardziej abstrakcyjne niż podstawowe zasady teorii kwantów). One stanowią kontynuację naukowego *continuum.* Należą jednak do zdań tej samej kategorii co zdania obserwacyjne, a różnice są, jak pisze Quine, „tylko różnicami stopnia, a nie rodzaju"". Teorie stanowią zatem strukturę jednolitą, i jako takie jednolite struktury są w doświadczeniu potwierdzane lub odrzucane. Doświadczenie rozstrzyga o prawdziwości teorii, nie o prawdziwości poszczególnych składowych teorii. Konsekwentnie, w stosunku do teorii naukowych nie możemy przyjąć ontologii „fragmentarycznej" - w myśl której istnieją obiekty fizyczne opisywane np. przez mechanikę kwantową, ale nie istnieją obiekty matematyczne, stosowane do opisu tych obiektów fizycznych. Zdania matematyki, w szczególności niosące zobowiązania ontologiczne zdania egzystencjalne, zaliczają się do zdań naukowych, na równi ze zdaniami obserwacyjnymi. Odrzucenie zdań matematycznych oznacza odrzucenie całej teorii, której są one składową.

3. Komentarz Putnama

Reprezentantem podobnego stanowiska jest Putnam. Nawiązując do Quine'a koncepcji istnienia i zobowiązań ontologicznych, pisze w *What is mathematical truth* o tym, że związki matematyki z fizyką są tak silne, że przyjęcie stanowiska realistycznego w stosunku do teorii fizycznej pociąga za sobą konieczność przyjęcia stanowiska realistycznego w stosunku do teorii matematycznych[23].

Spójna teoria świata musi, według Putnama, zakładać pełną ontologię obiektów, o których jest mowa w tej teorii. Odnosi się to także do teorii matematycznych. W innym przypadku nie moglibyśmy twierdzić, że prawa fizyki mają obiektywną treść i znaczenie. Putnam twierdzi, że gdybyśmy założyli, że liczby i funkcje są zwykłymi fikcjami, to konsekwentnie winniśmy „odmówić" prawu grawitacji Newtona posiadania treści. „Jeżeli mówienie o liczbach i 'związkach' między masami itp. a liczbami jest 'teologią'

[22] Tegoż: *O poglądach...*, op. cit., s. 171.

[23] H. Putnam: *What is mathematical truth?* W: *Mathematics, matter and method: philosophical papers.* Cambridge 1979, s. 75.

(w pejoratywnym sensie), to Prawo Powszechnego Ciążenia także jest teologią”[24].

Według Putnama, z powyższych rozważań wynika wniosek, że skoro kwantyfikacja po obiektach matematycznych jest istotnym i nieusuwalnym składnikiem teorii fizycznych, to musimy taką kwantyfikację zaakceptować. To jednak nakłada na nas obowiązek uznania istnienia obiektów, do których ta kwantyfikacja się odnosi, a więc obiektów matematycznych. Podobnie jak Quine, Putnam uważa za intelektualną nieuczciwość negowanie istnienia czegoś, co służy nam do konstruowania teorii i czym się w praktyce naukowej posługujemy[25].

Argument za istnieniem obiektów matematycznych sformułowany przez Quine’a i Putnama, wychodzący od obserwacji, że techniki matematyczne są niezbędne w nauce, jest powszechnie nazwany ’argumentem z niezbędności’ *(indispensability argument).*

4. Podsumowanie

Wskażemy podstawowe założenia, na których opiera się argumentacja Quine’a na rzecz istnienia obiektów matematycznych.

1. Quine odrzuca możliwość podziału teorii naukowych na część analityczną - czysto konwencjonalną, i syntetyczną - dotycząca rzeczywistości.
2. Quine przyjmuje tezę holizmu, w myśl której empirycznie testowane nie są poszczególne zdania egzystencjalne, lecz całe teorie i to one, jako całość, są przyjmowane lub odrzucane. Akceptacja tej tezy (stanowiącej uogólnienie tezy Duhema) wynika z kryterium istnienia Quine’a. Jest to kryterium eksplanacyjne: przyjmujemy istnienie pewnych bytów (np. molekuł, pól grawitacyjnych etc.), aby sformułować prawa porządkujące dane doświadczalne. Te postulaty ontologiczne dotyczą na równi obiektów fizycznych, jak i matematycznych. Pragmatyczne kryterium eksplanacyjne uzasadnia włączenie zarówno jednych jak i drugich do ontologii.
3. Musimy zatem przyjąć istnienie wszystkich bytów, „o jakich mowa w teorii”. Aby doprecyzować to sformułowanie, Quine formułuje kwantyfikatorowe kryterium istnienia. W myśl tego kryterium istnieją te obiekty, które są wartościami zmiennych kwantyfikacji, czyli te obiekty, do których odnoszą się zdania egzystencjalne. Quine wielokrotnie podkreśla, że to właśnie kwantyfikacja (a nie używanie w teorii nazw własnych) powoduje, iż teoria zaciąga zobowiązania ontologiczne. Dzięki temu, że w analizie zobowiązań ontologicznych badamy jedynie wyrażenia kwantyfikatorowe, nie

[24] Ibidem, s. 74-75.

[25] Tegoż: *Philosophy of logic*. W: *Mathematics, matter*..., op. cit., s. 74-75.

musimy różnicować obiektów występujących w teorii ze względu na rodzaj, naturę tych obiektów (np. czy jest abstrakcyjny, fizyczny, mikroskopowy, makroskopowy, rozciągły w czasie etc.), by następnie przypisać własność istnienia tylko obiektom niektórych rodzajów. Dzięki tej metodzie analizy zobowiązań ontologicznych możemy także stwierdzić, że zobowiązania ontologiczne mogą dotyczyć obiektów „niespecyfikowalnych" w danej teorii. Przykładem może być teoria, w której nie możemy scharaktyeryzować wszystkich liczb rzeczywistych (ze względu na moc języka), natomiast poprzez użycie wyrażeń kwantyfikatorowych możemy do istnienia takich liczb się zobowiązać[26].

4. Quine traktuje obiekty jak „węzły w strukturze", badanie ontologii to badanie pewnej struktury i związków strukturalnych pomiędzy obiektami. Mówiąc nieformalnie - można „wymienić" obiekty; ontologia teorii się nie zmieni, o ile zostaną zachowane związki strukturalne[27]. Quine nie wnika w „naturę obiektów". Jego koncepcja zobowiązań ontologicznych nie jest teorią metafizyczną, dotyczącą „istoty bytu"; interesuje go wyłącznie problem: istnienie jakich obiektów musimy założyć i w jakich relacjach do siebie te obiekty pozostają.

5. Kwantyfikatorowe kryterium istnienia jest jedynie pewnym „przypisem" na charakteryzowanie zobowiązań ontologicznych teorii. Nie mówi o tym, co to „tak naprawdę" znaczy, że coś istnieje. Quine nie dopuszcza różnych sposobów istnienia; nie odróżnia pomiędzy 'być' a 'istnieć'. Można powiedzieć, że w myśl koncepcji Quine'a, „nie ma tego, co nie istnieje".

6. „Argument z niezbędności" ma postać warunkową: **jeśli** jesteśmy realistami w stosunku do teorii fizycznej posługującej się instrumentarium matematycznym, **to** konsekwentnie powinniśmy przyjąć także stanowisko realistyczne w stosunku do obiektów matematycznych, o których mowa w teorii. Argument ten niejako 'rozciąga' naszą ontologię, dołączając do cząstek elementarnych, pól grawitacyjnych etc., także służące do ich opisu obiekty matematyczne. Argument z niezbędności jest zatem neutralny wobec sporu realizm *versus* antyrealizm (instrumentalizm, konwencjonalizm) w filozofii nauki. Nie rozstrzyga go, wskazuje jedynie na konsekwencje przyjęcia stanowiska realistycznego w odniesieniu do teorii naukowych i wykazuje bezzasadność 'częściowego realizmu'.

7. Stosowanie kryterium istnienia Quine'a uzależnione jest oczywiście od uznania, jakie języki logiczne (czy: jakie logiki) uznamy za dopuszczalne dla formułowania teorii naukowych. Łatwość sformułowania kryterium kwantyfikatorowego dla logiki elementarnej (czyli klasycznej logiki predykatów),

[26] W. V. O. Quine: *Existence...*, op. cit., s. 107.

[27] Tegoż: *Pursuit of Truth.* Cambridge, Massachusetts 1990, s. 33.

jest jednym z powodów, dla których Quine jest zdecydowanym zwolennikiem uznania takiej właśnie logiki za podstawowa. Innym, ważnym argumentem na rzecz „tezy o logice pierwszego rzędu”[2], jest fakt, że inne logiki (w szczególności logika drugiego rzędu) niosą ze sobą znacznie silniejsze zobowiązania ontologiczne. Naruszają tym samym zasadę metodologiczną, w myśl której logika, jako najogólniejsza nauka o rozumowaniu, winna być możliwie „neutralna ontologicznie”.

Wokół argumentów o niezbędności Quine’a toczy się ożywiona dyskusja, w której szczególnie aktywni są zwolennicy nurtów antyrealistycznych w filozofii matematyki. Prezentacja tej dyskusji wykraczałaby zdecydowanie poza ramy niniejszego artykułu, wspomnimy zatem jedynie (bardzo pobieżnie) o kilku podstawowych typach zarzutów wobec argumentu o niezbędności.

Niektórzy komentatorzy wychodzą od tezy, że matematyka jest jedynie pewnego rodzaju schematem pojęciowym dla nauk przyrodniczych, a więc postulowanie dla niej interpretacji nie ma sensu[29]. Inni starają się podważyć realistyczną koncepcję matematyki poprzez przeformułowanie zdań naukowych tak, aby nie zawierały one odniesień do obiektów abstrakcyjnych[30]. Autorzy ci starają się wykazać, że argumenty z niezbędności, wprawdzie formalnie poprawne, trafiają w próżnię. Field stara się podać „syntetyczną”, nie odwołującą się do obiektów abstrakcyjnych wersję teorii grawitacji Newtona; Chihara opiera się na pojęciu konstruowalności jako pierwotnym. Jeszcze innego typu zarzuty dotyczą wspomnianej już tezy o logice pierwszego rzędu, na której opiera się argument o niezbędności[31]. Dyskusja nie jest jednak konkluzywna: argument z niezbędności Quine’a pozostaje nadal jednym z najpoważniejszych argumentów na rzecz realistycznej koncepcji matematyki.

[28] Termin ten stosowany jest często na określenie tezy, że logika pierwszego rzędu jest wyróżniona, i ze względu na swoje metodologiczne zalety winna być uznana za podstawową dla formalizowania rozumowań matematycznych i naukowych (por. np. J. Barwise: *Model-Theoretic Logics: Background and Aims.* W: J. Barwise, S. Feferman (red.): *Model-Theoretic Logics.* Springer-Verlag 1985, s. 5.

[29] R. A. Holland: *Apriority and applied mathematics.*: Synthese" 92/1992, s. 347-370; E. Sober *Mathematics and indispensability.* "The Philosophical Review" 102/1993, s. 35-57.

[30] C. Chihara: *Constructibility and Mathematical Existence*. Oxford 1990; H. Field: *Science Without Numbers.* Oxford 1980.

[31] J. Barwise: *Model-Theoretic Logics...*, op. cit.; C. Chihara: *Constructibility...*, op. cit., s. 6-15.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

RYSZARD WYSOKIŃSKI
Uniwersytet Gdański

WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ - CZŁOWIEK I STYL (I)

„Apollo”

„Tatarkiewicz pierwszy opracował po polsku w większej skali całokształt historii filozofii europejskiej i pracował nad uporządkowaniem naczelnych pojęć estetyki i etyki”[1]. Tymi lapidarnymi słowy autor *Zarysu dziejów filozofii w Polsce* sytuował (w 1948 roku) własny dorobek w panoramie rodzimej nauki.

Był postacią iście renesansową. Zadebiutował jako poeta, po czym zajął się historią sztuki, aby przez filozofię i jej historię dotrzeć do estetyki, a przez to zespolić dwa główne nurty swych zainteresowań. We wszystkich tych dziedzinach osiągnął wybitne rezultaty. Jako historyk sztuki był czołowym znawcą klasycyzmu stanisławowskiego i autorem wyodrębnienia ważnych w dziejach polskiej architektury typów: lubelskiego i kaliskiego. W filozofii zapisał się dowartościowaniem naturalnego obrazu świata w teorii poznania, nową klasyfikacją nauk, wnikliwymi analizami pojęć etycznych i estetycznych, a także głębokim humanizmem unikatowego traktatu *O szczęściu.* Stworzył współczesną metodologię badań historycznych, a niezliczoną ilość rozpraw z zakresu dziejów ludzkiej myśli wieńczą dwie trylogie, stanowiące niekwestionowany wkład Polski w naukę światową: *Historia filozofii* i pionierska *Historia estetyki.*

Dopełnieniem tego portretu było życie Profesora - egzystencjalna egzemplifikacja najwyższych wartości: Dobra, Prawdy i Piękna. Władysław Tatarkiewicz wychował i wykształcił kilka pokoleń polskiej inteligencji i w powszechnej świadomości zapisał się jako nauczyciel rzetelnej metody naukowej i kontynuator najlepszych tradycji europejskiej myśli humanistycznej. Uczeń Profesora, Andrzej Nowicki wspomina, że Tatarkiewicz miał w środowisku studenckim przezwisko „Apollo”: „Podobno studentki uważały, że jest tak piękny, jak grecki bóg. Mnie Apollo kojarzył się nie z wyglądem, lecz z funkcją Przewodnika Muz. Apollo w świątyni muz, personifikacja związku Filozofii z Poezją, Malarstwem i Muzyką - taki obraz Tatarkiewicza noszę w sobie od wiosny 1935 r. ”[2].

[1] W. Tatarkiewicz: *Zarys dziejów filozofii w Polsce.* Kraków 1948, s. 32.

[2] A. Nowicki: *Władysław Tatarkiewicz (3 IV 1886 - 4 IV 1980) albo o filozofii ukrytej*. W: Tenże: *Nauczyciele.* Lublin 1981, s. 139.

Mędrzec

„Inna to (...) umiejętność filozoficznie pisać, a inna przejmować się tym, co w filozoficznej książce napisane. Jedni umieją dobrze filozofii uczyć, a inni umieją wedle niej żyć. Jeden umie zbierać argumenty, a inni - oddawać im władzę nad sobą. Ci są pisarzami filozoficznymi, a inni filozofami, jeśli być filozofem, to znaczy filozoficznie żyć”[3]. Władysław Tatarkiewicz łączył w sobie obie wymienione wyżej umiejętności. Był zdyscyplinowanym i rzetelnym, wytrawnym językowo „pisarzem filozoficznym”, ale zarazem i tym, kogo starożytni zwykli zwać „mędrcem”. Mieczysław Milbrandt powiedział kiedyś, stosując ekspresyjną frazeologię: „Kto nie filozofuje sercem, trzewiami, krwią, rokiem, który był, a także następnym dniem, ten najczęściej powtarza słowa bez treści”[4]. I rzeczywiście, jakże straciłyby na głębi i uroku spostrzeżenia zawarte w dziele *O szczęściu*, gdyby odebrać im prawdę tego życia, które je stworzyło.

„Humanistami zwykło się nazywać uczonych, którzy studiują specjalnie człowieka i jego wytwory, którzy sprawy człowieka mają za najdonioślejsze i na świat cały skłonni są patrzeć z jego punktu widzenia”[5]. Ta definicja jest dziełem Profesora i doskonale oddaje charakter jego naukowych zainteresowań: „Jedną z intencji tego, co napisałem, było uprościć obraz świata, w szczególności świata ludzkich czynności i wytworów, i przez uproszczenie uczynić go przejrzystszym i lepiej zrozumiałym - wyznaje na kartach Zapisków do autobiografii - (...) Chciałem na podstawie historii wyjaśnić sobie, jakie są możliwości tego świata, możliwości myśli i twórczości”[6]. Słowa te trzeba jednak uzupełnić o specyfikę owych humanistycznych rozpoznań. Pisząc o poprzednikach filozofów w pierwszym tomie swej trylogii, autor zauważa: „Sławiona przez Greków mądrość wszystkich tych mężów sprowadza się do zalecania umiaru i rozsądku”[7]. Niewątpliwie, umiar i rozsądek to konkluzje własnej analizy warunków szczęśliwego życia, lecz także określenia, które najzwięźlej i najpełniej opisują jego długą, bogatą i twórczą egzystencję.

O życiu tym pisano wiele, w pięknych słowach wyrażając dlań podziw i szacunek. Alicja Kuczyńska, w refleksjach zanotowanych po śmierci uczonego, i sześć lat później, w setną rocznicę jego urodzin, nawiązuje wprost do

[3] W. Tatarkiewicz: *O szczęściu.* Warszawa 1982, s. 274.

[4] Cyt. za: Tenże: *Trzy wieki filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim.* W: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne.* Warszawa 1971, s. 180.

[5] Tegoż: *H istoria filozofii,* t. 2. Warszawa 1981, s. 11.

[6] W. Tatarkiewicz: *Zapiski do autobiografii.* W: T. i W. Tatarkiewiczowie: *Wspomnienia.* Warszawa 1979, s. 157.

[7] W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii,* t. 1, wyd. cyt., s. 20-21.

starożytnych ideałów etycznych: „TU właśnie starogrecka zasada *kaloskagaton* - jedność dobra i piękna - przyoblekła się w wyraziste kształty jednostkowego życia”[8]. „Życie Tatarkiewicza było poświęcone bez reszty idei Piękna, Dobra i Prawdy. Studia nad nimi oraz własne życie stanowiły dla Profesora jedność. Był bowiem nie tylko teoretykiem wartości zawartych w trójjedynej *chorei*, był również ich wyznawcą. Więcej: tożsamość głoszonych poglądów i realizowanej praktyki życiowej uważał za podstawową przesłankę wartości człowieka”[9]. Jerzy Pelc zwrócił uwagę na estetyczną wręcz harmonię tej biografii, której los na równi z człowiekiem stał się życzliwym twórcą: „Gdy się ogarnia myślą życie Władysława Tatarkiewicza, powstaje wrażenie podobne do tych, których zazwyczaj doznajemy wobec dzieła ukształtowanego przez artystę, który zadbał o kompozycję - aż do ostatniego szczegółu: daty śmierci niemal w dniu urodzin. Jest w tym utworze spokój i pogoda. Jest ład i umiar. Czas równo podzielony między pracę bez przymusu i rozrywkę bez przymusu. Jest i finał - jedyny w swym rodzaju - książka napisana wspólnie z żoną: uwieńczenie szczęśliwego życia rodzinnego”[10].

Naturalnie powściągliwa, apollińska mądrość Tatarkiewicza, świadoma granic werbalizacji prawdy (jak wyznanie Platona w *Siódmym liście*, czy Arystotelesa dowartościowanie intuicji, chociażby w *Etyce nikomachejskiej*[11]), nieprzypadkowo wyraża się preferencją podejścia historycznego. I jeśli rację ma Teresa Rzepa[12], gdy w perspektywie współczesnej, psychologicznej refleksji sapiencjalnej akcentuje zrównoważenie sfer: poznawczej i emocjonalnej, to należy od razu zastrzec, że jej identyfikacja funkcjonalnych konsekwencji tego zrównoważenia jako relatywizmu - obok czy w postaci kontekstualizmu - nie oznacza (tak w wypadku ideału mędrca, jak i Tatarkiewicza, mającego go egzemplifikować) relatywizmu aksjologicznego, a tylko przekonanie o cząstkowości, aspektowości czy polimorficzności odkrywania (względnie ujawniania się) obiektywnej i absolutnej Prawdy w dziejowo uwarunkowanych postaciach i świadectwach kultury.

Zatem słowa Kafki: „Trudno jest powiedzieć prawdę, wprawdzie jest tylko jedna, ale jest żywa i dlatego ma żywą, zmienną twarz”[13] - precyzyjnie oddają stanowisko klasycznego typu mędrca. Tym samym uwyraźnić trzeba

[8] A. Kuczyńska: *Pamięci Uczonego. Przemówienie wygłoszone na plenarnym posiedzeniu Komitetu Nauk Filozoficznych 3 czerwca 1980 r.* „Studia Filozoficzne” nr 9/1980, s. 21.

Idem: *Władysław Tatarkiewicz.* „Studia Filozoficzne” nr 4/1986, s. 2.

[10] J. Pelc: *Władysław Tatarkiewicz*, „Polityka” nr 15/1980. Cyt. za:, „Życie i Myśl” nr 6/1980, s. 134.

[11] Zob. np.: 1142a25 i nast., oraz 1143a36 i nast.

[12] T. Rzepa: *Na czym polega mądrość? Poszukiwanie odpowiedzi w autobiografii filozofa.* „Przegląd Humanistyczny” nr 3/1995.

[13] F. Kafka: *Listy do Mileny.* Kraków 1959. s. 72.

zarówno fakt, że reprezentowana przez autora *O bezwzględności dobra* postawa mądrościowa daleka jest od dionizyjskiej manii natchnionego proroka, w szaleńczym uniesieniu wieszczącego zagadkowe słowa Boga[14], jak i to, że interpretacja roli historii w epoce *homo faber,* jakiej dokonała Hannah Arendt[15] - byłaby może w odniesieniu do osobowości typu Tatarkiewicza zbyt daleko posunięta. Należałoby chyba raczej przyjąć, że życie i dzieło autora *Dziejów sześciu pojęć* stanowi świadectwo zjawiska zdiagnozowanego przez Diltheya w *Das Wesen der Philosophie:* „Tak oto,, po ogromnej pracy ducha metafizycznego pozostaje świadomość historyczna, powtarzając tę pracę w samej sobie i doświadczając przez nią niezamierzonej głębi świata. Ostatnim słowem ducha nie jest względność każdego światopoglądu, w którym się on wyraził, lecz jest nim jego suwerenność w stosunku do każdego z nich, przy jednoczesnej świadomości faktu, iż różne odmiany postaw umysłowych mają do czynienia z jedną i tą samą rzeczywistością świata”[16].

Humanista

„Dom, w którym wyrosłem, był domem bez surowości i rygorów. Wszystko w nim odbywało się zgodnie i łagodnie. W szczególności matka moja była kobietą niezwykłej łagodności, ale i ojciec także. Niemniej panował w domu porządek i chyba od tego czasu zostało we mnie upodobanie do porządku (...). Nie pamiętam, by w domu czegoś «nie było wolno». Po prostu się tego czy innego nie robiło. I jakoś całe życie przeżyłem bez posługiwania się kategoriami «wolno» i «nie wolno». Zresztą rzeczy, których się nie robiło, nie było mało. I podobnie w późniejszym życiu. Stąd zapewne zostało mi pewne poczucie «niewyżycia się». Ale to właśnie dobrze”[1]. Wyniesione z domu ład, spokój i porządek, wielka kultura zgodnej koegzystencji wraz z wrodzonymi ku temu predyspozycjami, stały się niewątpliwie fundamentem całego późniejszego dzieła i życia.

[14] W tym sensie zatracenia transcendentnego, tragiczno-ekstatycznego wymiaru przeżycia egzystencji, Artaud oskarżał szesnastowieczny humanizm, że „zerwał z pewną rzeczywistością, która miała własne prawa, może nieludzkie, lecz naturalne; humanizm renesansowy nie powiększył, lecz umniejszył człowieka (A. Artaud: *Vie et mort de Satan le Feu.* Paris 1949, s. 17. Cyt. za: M. Foucault *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu.* Warszawa 1987, s. 40).

[15] „Jedną z najsilniejszych pobudek odkrycia w czasach nowożytnych historii i świadomości historycznej nie był ani nowo powstały zachwyt nad wielkością człowieka, wielkością jego wytworów i namiętności, ani przekonanie, że znaczenie ludzkiego istnienia można odnaleźć w historii ludzkości; pobudką tą była rozpacz ludzkiego rozumu, który wydał się odpowiednim narzędziem tylko w stosunku do przedmiotów wytworzonych przez człowieka” (H. Arendt: *Odwrócenie porządku kontemplacji i działania.* „Literatura na Świecie nr 6/1985, s. 109-110).

[16] W. Dilthey: *O istocie filozofii i inne pisma.* Warszawa 1987, s. 98.

17 W. Tatarkiewicz: *Zapiski do autobiografii,* op. cit., s. 120.

Tolerancję i szacunek wobec poglądów i postaw innych ludzi zrodziła skromność tego charakteru - szczególnie znamienny jego rys: „Z domu wyniosłem poczucie hierarchiczności i zachowałem je na całe życie, a także poczucie, że nigdy i nigdzie nie należy mi się pierwsze miejsce - zwierza się Profesor. - Pozycja przewodniczącego, która później mi czasem przypadała w udziale, zawsze krępowała mnie i nie sprawiała mi przyjemności. Chętnie siadam w drugim rzędzie krzeseł, byle nie w pierwszym. Jestem teraz bardzo starym człowiekiem, a jeszcze lubię, gdy mnie ktoś pochwali, potwierdzi, że dobrze coś zrobiłem czy powiedziałem: to pewnie też echo dzieciństwa”[18]. „(...) po dziś dzień pozostała nu skłonność do przypuszczenia, że gdy ktoś się ze mną nie zgadza, to właśnie on ma rację. Myślę, że to nie jest niesłuszna postawa”[19]. Pozwala zawsze zachować otwartość na inne stanowiska i odmienne argumenty, będąc zarazem podstawowym warunkiem każdej rzetelnej analizy. Uwaga na racje dyskutanta, jaką rodzi pokora, zaowocowała zatem także w filozoficznym i historycznym dziele uczonego, przydając mu miano bezstronnego badacza i ostrożnego krytyka.

Zawsze nastawiony na słuchanie innych niż na opowiadanie o sobie, pod koniec życia uczynił jednak cenny od tej reguły wyjątek. W *Przedmowie* do własnych i żony *Wspomnień* stwierdza: „Przez wiele dziesięcioleci zajmowałem się rzeczami, jakie mnie otaczały (a jeszcze więcej tymi, które niegdyś były i które odtwarzałem jako historyk), o swojej osobie nie uważałem, by mogła interesować czytelników”[20]. To szczere wyznanie nie jest wszakże pozbawione drobnej domieszki kokieterii. Pisząc o poważnym zagrożeniu życia w 1918 roku (grypa „hiszpanka”), Tatarkiewicz zwierza się z refleksji, które świadczą, ze jakże ludzka potrzeba uznania czy wręcz sławy nie była mu przecież całkiem obca: „I myślę sobie teraz tak: gdybym wtedy nie przeżył, nie byłoby już dziś nikogo na ziemi, kto by mógł pamiętać, że żyłem. A i druki nie przedłużyłyby mej pamięci: miałem po polsku opublikowane jedynie drobiazgi. Co najwyżej jakiś kolekcjoner poloników, znalazłby moją książkę i parę rozpraw w katalogach zachodnich i zainteresowałby się: co to był za zapomniany historyk filozofii i sztuki, o polskim nazwisku, który cośkolwiek ogłosił w obcych językach”[21]. Moment ten naturalnie nie podważa faktu, że skromność była istotnym i autentycznym znamieniem jego postawy.

Z tolerancją i pokorą ściśle wiąże się szacunek dla wolności. Wolności, która w dramatycznych czasach narastającego w Europie faszyzmu kazała

[18] Tamże.

[19] Tamże, s. 159.

[20] Tamże, s. 8.

[21] Tamże, s. 161.

myślicielowi ostro zdefiniować swe własne granice: „Antyliberalizm państwowy, podporządkowanie jednostki państwu - najtrudniej bodaj uznać: żal - poświęcać żywych ludzi dla abstrakcji, jaką jest państwo. Albo w praktyce: żal poświęcać wielu ludzi dla nielicznych, którzy dzierżą rząd państwa. Łatwiej pogodzić się raczej z antyliberalizmem narodowym, który podporządkowuje jednostkę narodowi. Ale ponadto istnieje jeszcze jedna postać tego ruchu: religijna. Myślę, ze ona jest jedyną, która wysuwa takie cele, że warto dla nich zrezygnować nawet z wolności”[22].

Szacunek dla sfery *sacrum* Tatarkiewicz wyniósł, jak wiele innych skarbów moralnych, z rodzinnego domu. „Wychowałem się w domu wierzącym. Prawdy wiary były dla mnie w dzieciństwie i później taką samą rzeczywistością, jak fakty otaczającego mnie świata. Niemało ułatwiały mi życie - choć czasem myślę, że wiara religijna jest rzeczą, którą należy samemu zdobyć, a nie dziedziczyć”[23].

Aczkolwiek Profesor stał na stanowisku dualizmu prawd rozumu i tajemnic wiary[24], nie ulega wątpliwości, że estyma dla wartości religijnych wpłynęła znacząco na filozoficzną refleksję uczonego. Szerokie pojęcie doświadczenia - tej tak ważnej w jego epistemologii kategorii - szanujące na równi fakty i zdarzenia zewnętrznej rzeczywistości z rzeczywistością świata wewnętrznego, pascalowskie rozróżnienie, ale i poświadczona życiem afirmacja (hierarchicznie usytuowanych) porządków serca i rozumu - uchroniły tę myśl od jednostronności płytkiego empiryzmu, a przyjęcie naturalnego obrazu świata za kryterium prawdziwości zjawisk, pojęć i faktów, w sposób oczywisty usankcjonowało świadectwo serca.

Czy ta wiara rzeczywiście nie była utrwalona samodzielną refleksją? Omawiając w artykule do przedwojennej encyklopedii filozoficzne pojęcie „idei”, Tatarkiewicz czuje potrzebę wyjścia poza suchą analizę zagadnienia i - bez szkody dla obiektywizmu rozumowego - zauważa: „Idee, tak jak je rozumie mowa zwykła, czyli cele wybiegające ponad rzeczywistość, nie są tak niezmienne, jak idee platońskie. Z chwilą, gdy zostały urzeczywistnione, przestają *ex definitione* być ideami. (...) Bywały idee osobiste, głoszone przez jednostki, które wygasały też wraz z nimi. Ale także idee, które przetrwały całe kraje i epoki, okazywały się w perspektywie pomyłką i mijały bezpowrotnie. A jednak mamy podstawy do wiary, że między ideami są trwałe i nieprzemijające: dzieje uczą, że są takie, które odkąd zostały uświadomione przez ludzkość, nie przestały być jej celem i bodźcem. Takimi są przede

[22] Tegoż: Odpowiedź w ankiecie o współczesnym kryzysie duchowym. „Epoka” nr 1/1933, 14, s. 6.

[23] Idem: *Zapiski do...*, op. cit., s. 120.

[24] Zob.: S. Kisielewski: *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem.* „Tygodnik Powszechny” 28/1974, 38, s. 2.

wszystkim chrześcijańskie idee miłości i królestwa Bożego w sercach ludzkich”[25].

To właśnie szacunek dla świadectwa, jakie dali wartościom własnym życiem Prymas Tysiąclecia i Jan Paweł II, każe Władysławowi Tatarkiewiczowi wyrazić na kartach *Zapisków do autobiografii* w spontanicznych słowach wdzięczność i radość z doczekania u schyłku swych późnych dni możliwości cieszenia się bliskością tych wybitnych autorytetów w dziedzinie wiary i prawej egzystencji: „Wielką rzeczą w mym życiu była niezwykła dobroć i przyjaźń księdza Prymasa kardynała Stefana Wyszyńskiego. Dzięki niej mogłem także spędzić w Pałacy Arcybiskupa cały dzień pobytu Ojca Świętego i tam a bliska zobaczyć Jego urok. Powiedziałem Mu wtedy, że na pewno nie pamięta, żeśmy się już przedtem raz spotkali. Poprawił mnie: «nie raz, tylko dwa razy». Jego pamięć była lepsza od mojej. A promieniująca z Ojca Świętego dobroć i mądrość weszła do dodatniego bilansu życia”[26].

Zakres i mistrzostwo dorobku Profesora Tatarkiewicza budzą podziw tym większy, ze uczony nie rezygnował z innych uroków otaczającego go świata. Zawsze na bieżąco zorientowany w wydarzeniach i nowinkach, bywalec „Adrii”, przyjęć w ambasadach, zawzięty kinoman, miłośnik teatru, w jednym z wywiadów wyznał: „Uwielbiam rzeczy jednostkowe. Zawsze uważałem oglądanie realnego świata za wielką przyjemność”[27]. Jakże różny był ten naukowiec, zawsze wytworny i wysmakowany, „najelegantszy profesor, jakiego zdarzyło nu się spotkać na Uniwersytecie Warszawskim” - wedle relacji Alfreda Łaszowskiego[28] - od stereotypowego uczonego-erudyty.

Może ten właśnie rys osobowości Profesora, jakże bliski stylowi życia Artura Rubinsteina, (którego nie bez racji ktoś nazwał „geniuszem życia”), budzi szczególną sympatię. Wszak w postawie tej ujawnia się, w formie dla wielu może zaskakującej, realizacja posłannictwa humanisty: żyć w samym sercu spraw ludzkich, ludzkiej różnorodności i zmienności, wielkości i ułomności: „Lubię światowe zebrania, na których wnętrza, ludzie, ubiory - wszystko jest piękniejsze niż na co dzień. Lubię szybkie i krótkie spotkania i wymiany słów; wtedy łatwiej się ujawnia, że ten jest mądry, tamten dowcipny, ta piękna, tamta urocza, ta ma cudowną suknię, tamten zachwycające maniery. A jest w tych wielkich zebraniach jeszcze coś więcej: jest mnogość istnienia zademonstrowana naocznie, jest przynajmniej mały wyłom w tej

[25] W. Tatarkiewicz: *Idea.* W: *Świat i życie. Zarys encyklopedyczny współczesnej wiedzy i kultury.* Lwów-Warszawa 1934-1936, t. 2, kol. 993-934.

[26] Idem: *Zapiski do...,* op. cit., s. 187.

[27] Cyt. za: M. Paschalska: *Jak powstaje wybitne życie?* „Kultura” 11/1973, 13 (512), s. 6.

[28] A. Łaszowski: *Dialog o Profesorze.* W: Tenże: *Literatura i styl życia. Szkice, wspomnienia, rozmowy.* Warszawa 1985, s. 277.

prawdzie, że człowiek umiera nie zdążywszy obejrzeć swej planety i poznać się z ludźmi, z którymi jednocześnie żył”[29].

Ponadto w dziele *O szczęściu* Profesor zwraca uwagę na rzadko dostrzegany moment terapeutyczny spotkań odświętnych: „(...) życie towarzyskie, wizyty, ceremonie, uroczystości były zawsze cenione, bo podczas nich ludzie muszą się tak zachowywać i wyglądać, jakby byli zadowoleni, a do tego wyglądu łatwiej przyłączy się rzeczywiste poczucie zadowolenia. Takie zachowanie się jest wprawdzie komedią, ale nie bez słuszności powiedziano, że «ta komedia uwalnia od tragedii»”[30]. Szczególnie lubił Tatarkiewicz przyjęcia w warszawskich placówkach dyplomatycznych. Tej pouczającej rozrywki nie mógł sobie odmówić do ostatnich niemal dni: „(...) nie żałuję tych godzin, bo dały mi poznać wielu ludzi z wielu krajów, a innego pokroju niż ludzie mego zawodu. Jaki wynik tej wielorakości spotkań, tego czasu poświęconego stosunkom z ludźmi? Myślę, że wszyscy ludzie są ostatecznie podobni do siebie i że podobieństwa przeważają nad różnicami. Ale z drugiej strony - każdy jest cośkolwiek inny. Niektórzy są na tyle inni, że aż wydają się dziwni”[31].

Podobne zainteresowania, pobudki i refleksje skierowały Tatarkiewicza w stronę filmu. Szczególnym upodobaniem Profesora cieszyły się filmy obyczajowe. Stanowiły dla niego „przedłużenie życia z jego konfliktami, dramatami, uczuciami i melancholią”[32]. Był wrażliwym i wybrednym odbiorcą: „Niekoniecznie muszę myśleć: «to są moje dzieje», ale mogłyby nimi być, do tego musi dołączyć się piękno świata, widoków, wnętrz, ludzi. Musi się też przełożyć pomysł i bystre spojrzenie, bo inaczej - jak w każdej sztuce - będzie trywialność i nuda”". W tym kontekście zrozumiałe jest, że autor szkicu o znamiennym tytule *Ciekawość,* cenił literaturę piękną. W *Zapiskach do autobiografii* stwierdza nie bez satysfakcji: „Przeglądając odsyłacze do mojej książki *O szczęściu* widzę, że beletrystykę światową aż po połowę XX wieku znałem jak należy”[34]. Na paradoks zakrawa natomiast fakt, że ów trzeźwy, obiektywny umysł zadebiutował na polu poezji. Pisane do ósmej klasy szkoły gimnazjalnej wiersze, zaczęły niebawem pojawiać się w popularnych i renomowanych pismach[35] z „Chimerą” na czele, szczycącą się wówczas całą plejadą najwybitniejszych nazwisk polskiej literatury (Miriam, Że-

[29] W. Tatarkiewicz: *Zapiski do autobiografii,* wyd. cyt., s. 159-160.

[30] Idem: *O szczęściu,* op. cit.. s. 269.

[31] Tegoż: *Zapiski do autobiografii,* wyd, cyt., s. 174-175.

[32] Tamże, s. 178.

[33] Tamże.

[34] Tamże, s. 177.

[35] J. Krajewski (oprac.): *W. Tatarkiewicz. Bibliografia,* Wrocław-Kraków-Warszawa 1992, s. 57-58.

romski, Kasprowicz, Wyspiański). Później był przekład drugiego tomu *Czarodziejskiej góry* T. Manna (pod pseudonimem Lan Łukowski) i znajomość z jej autorem, którego Tatarkiewicz oprowadzał po Warszawie. Dodajmy jeszcze, że żona Profesora, Teresa z Potworowskich, przełożyła wiele dzieł literatury francusko- i anglojęzycznej. Jest m. in. autorką pierwszego polskiego tłumaczenia Prousta *(Un journée de lecture)* i pierwszego u nas wspomnienia o tym zmarłym wówczas pisarzu. Nazwisko twórcy *W poszukiwaniu straconego czasu* pojawia się w Tatarkiewiczowskim traktacie *O szczęściu* niejednokrotnie.

I wreszcie podróże: „(...) miałem to szczęście, że jako młody, chłonny chłopiec mogłem wiele jeździć po Szwajcarii, Niemczech, Włoszech, bywać we Francji, Anglii, Holandii, Belgii. Dziś wiem, że to było szczęście młodości, i chyba wiedziałem to już wówczas, gdy przeżywałem te dni niecodzienne”[36]. Fascynacja Florencją w 1908 roku, ciągłe powroty do niej, „w której czuję się bardzo szczęśliwy[37] (1910 - Hôtel de Bains, gdzie rozgrywa się akcja opartego na noweli Tomasza Manna filmu Viscontiego *Śmierć w Wenecji),* lato na dzikiej wyspie Belle-Isle-en Mer na Atlantyku (1911), i powrót przez Normandię szlakiem Prousta, rozmyślania nad Nietzschem w Sils Maila (1913), spotkania z Augustem Zamoyskim w jego pracowni w St. Clar de Roviere, aż wreszcie urzeczenie Kalifornią: „To jest miejsce (jedyne z tych, które znam) stworzone na miarę człowieka”[38] - to tylko niektóre z wielkiej liczby barwnych i kształcących peregrynacji filozofa. Oczywiście wiele z tych wojaży miało charakter dydaktyczny i naukowy. Profesor wygłaszał wykłady i uczestniczył w licznych konferencjach na uniwersytetach europejskich i amerykańskich. W tym miejscu chciałem zwrócić uwagę tylko na prywatną stronę owych wypraw. W listach z Ameryki Teresa Tatarkiewicz wymienia drobne zdarzenia symptomatyczne dla charakteru męża, jak chociażby kąpiele na Miami Beach czy „ryzyko w jedzeniu” na tamtejszych przyjęciach. Bo też od młodych lat Profesor umiał cieszyć się urokami życia: jeździł na nartach, grał w tenisa i w brydża, uwielbiał jazdę konną. W jednym z wywiadów opowiadał: „(...) *Historię filozofii* obmyśliłem na koniu. Przy Grzegorzu Nysseńskim miałem nawet przygodę, tak się zamyśliłem, że wypuściłem trezlę z ręki, koń się potknął i złamałem obojczyk. Jeżeli teraz czegoś mi w życiu brakuje to mchu, szybkiego mchu”[39].

Liczne i bogate podróże, o których była mowa wcześniej, nie uczyniły zeń kosmopolity. Zawsze w najserdeczniejszych słowach wyrażał się o War-

[36] W. Tatarkiewicz: *Zapiski do...,* op. cit., s. 139.

[37] Tamże, s. 170.

[38] Tamże, s. 171.

[39] Cyt. za: M. Paschalska, art. cyt., s. 6.

szawie: „Warszawę odczuwam jako moje miasto, choć sporo lat mieszkałem poza nią. Uniwersytet Warszawski jest moim uniwersytetem, choć uczyłem, miałem katedry także w innych (...), jest gmachem, który najbardziej na świecie jest dla mnie naładowany wzruszeniem. Chyba bardziej jeszcze niż mój pokój w moim mieszkaniu[40]. „To jest moje miejsce na świecie"[41]. Po Warszawie najbliższe były mu Wilno i Poznań - ważne etapy drogi pedagogicznej i naukowej, które także były dlań kiedyś domem.

Wielki esteta, teoretyk i historyk sztuki, potomek wybitnego rzeźbiarza klasycystycznego Jakuba Tatarkiewicza (1798-1854), był namiętnym kolekcjonerem pięknych mebli i przedmiotów. Krystyna Dąbrowska wspomina swoje wrażenia ze spalonego później przez Niemców (w czasie powstania) mieszkania Profesora na ul. Prezydenckiej: „Egzamin odbywał się w pomieszczeniu, które mało przypominało pokój mieszkalny, a bardziej - muzeum. Naokoło otaczały mnie dzieła sztuki i piękne przedmioty: obrazy, rzeźby, postumenty i zabytkowe makaty"[42]. Może właściwa Tatarkiewiczowi stoicka umiejętność nie przywiązywania się do posiadanych i łubianych rzeczy nagrodzona została wkrótce przez los nową kolekcją?

Wymieniłem tylko niektóre z różnorodnych upodobań autora *Skupienie i marzenie*. Jak Tatarkiewicz godził ten bogaty, sensualny chciałoby się rzec, witalizm z absorbującą pracą wykładowcy i uczonego, który swoimi licznymi rozprawami i fundamentalnymi dla dziejopisarstwa humanistycznego syntezami wzbogacił tyle dziedzin z zakresu filozofii i myśli o sztuce? On sam, zastanawiając się nad trybem swego życia i rozmaitością zajęć, odpowiada maksymą, będącą przecież tylko wnioskiem z psychologicznej autoobserwacji: „Ludzie bardziej zajęci mają na wszystko czas i nawet mają go więcej od innych, bo czas oszczędzają i dobrze nim gospodarują"[43].

Dzień uczonego miał naturalną i przejrzystą, jak wszystkie jego dzieła, strukturę: pobudka nie wcześniej niż o ósmej, „osiem godzin pracy, osiem - rozrywki, osiem - snu"[44]. Do powyższego schematu należy dodać jeszcze jedną cechę charakteru myśliciela, którą poniekąd tłumaczy on swoje osiągnięcia - niecierpliwość: „Gdybym (...) nie był niecierpliwy, nigdy bym tego wszystkiego nie napisał"[45]. W jednym z wywiadów uczony udzieli recepty

[40] *Trwanie i twórczość. Rozmowa „Studiów Filozoficznych" z prof. W. Tatarkiewiczem.* „Studia Filozoficzne" nr 4/1976. s. 5-6.

[41] Tamże, s. 5.

[42] Cyt. za: M. Jaworski: *Władysław Tatarkiewicz.* Warszawa 1975, s. 78. A. Nowicki opisuje „barokowy" przepych wnętrza. wcześniejszego mieszkania Tatarkiewicza przy ul. Marszałkowskiej 25 (A. Nowicki, dz. cyt., s. 150).

[43] W. Tatarkiewicz: *Zapiski do...*, op. cit., s. 152.

[44] Tamże, s. 186.

[45] Cyt. za: M. Padchalska, art. cyt., s. 1.

na sukces, w którym niecierpliwość (lecz nie pośpiech) wydaje się być motorem zalecanej dyscypliny: „Reguły wydajnej pracy? Nie zmuszać się do pracy, ale pracować ilekroć jest do niej okazja, siła, usposobienie, nie lekceważyć kwadransów, bo z nich złożą się godziny i doby”[46]. W rozmowie ze Stefanem Kisielewskim Profesor pokornie stwierdza, że „gdy ma do wyboru pracę lub przyjemność, to zawsze wybierze przyjemność, bo praca nigdy nie ucieknie. (...) w życiu dużo jest do zrobienia. Trzeba nie tylko wykonać «dzieło swego życia», ale też obejrzeć świat i skorzystać z jego uroków, a przecież (wbrew Lutosławskiemu) żyje się tylko raz. Czasu nie marnowałem, starałem się wyzyskać także właśnie te skrawki czasu między jednym dużym zajęciem a drugim. Jednakże nie spieszyłem się z pracą. Jest taka teoria i wydaje się trafna, że człowiek żyje tak, jak gdyby wiedział jak długo będzie żył, i wedle tego pracuje prędzej czy wolniej”[47].

Sedno sprawy tkwi jednak w czym innym: w czerpaniu satysfakcji z wykonywanych zajęć: „Jestem człowiekiem, który lubi pracę - wyznaje Tatarkiewicz w autobiografii, zastrzegając się jednak: - Przyjemność sprawia mi praca, ale nie wysiłek. (...) gdy jedna praca zaczyna mnie męczyć, zabieram się do drugiej. I w związku z tym jest moja naukowa dwupolówka: filozofia i historia sztuki”[48]. „Sztuka uczy patrzenia, filozofia porządkowania i uogólniania. Może tym dwu dziedzinom zawdzięczam równowagę między tym, co konkretne, a tym, co abstrakcyjne, między aktualnością a przeszłością”[49].

„Nigdy nie wyobrażałem sobie zadań na zapas. Robiłem albo to, co było potrzebne i zamówione, jak na przykład historia filozofii, albo to, do czego ktoś mnie zachęcił, jak do historii sztuki, albo to, na co sam miałem chęć, albo to, co niosło życie, jak na przykład materiały z epoki Stanisława Augusta. Nad swoimi pracami zastanawiałem się zwykle po ich zrobieniu”[50]. Spontaniczność - to paradoksalna cecha tego tak harmonijnego i, zdawałoby się, starannie zaplanowanego życia „Lubię ludzi, którzy od razu z góry wiedzą, czego chcą, i umieją konsekwentnie dążyć do celu. Sam byłem zaprzeczeniem tego. Był okres, kiedy chciałem wszystko wiedzieć, wszystko poznać, wszystko osobiście widzieć. I rzeczywiście udało mi się zobaczyć wiele ze świata i zetknąć się ze wspaniałymi umysłami mojej epoki. Może przy innej postawie można nawet więcej zrobić i szybciej dojść do celu, ale nie żałuję ani trochę tego początkowego rozproszenia, ciekawość i zainteresowanie wieloma rzeczami też są potrzebne wyrosły z nich później zainteresowa-

[46] *Trwanie i twórczość*, op. cit., s. 23.

[47] Cyt. za: S. Kisielewski, art. cyt., s. 1-2.

[48] W. Tatarkiewicz: *Zapiski do...*, op. cit., s. 159.

[49] Cyt. za: M. Paschalska, art. cyt., s. 6.

[50] Tamże, s. 1.

ma”[51]. „Nie zmierzałem do tego, co się później stało, ani tego oczekiwałem”[52]. „Działały przyczyny nie cele. Co najwyżej działały cele częściowe i bliskie. Decyzje zapadały nie tylko drogą wyboru («to mi odpowiada»), ile eliminacji («tego nie chcę»). A nawet wyrażenie «decyzja» nie jest ścisłe; *modus vivendi* ustalał się jakby sam, gdy odpadały inne możliwości, do których miałem niechęć, a przynajmniej nie miałem pociągu”[53]. Tak było z marzeniem rodziców o synu inżynierze. Z początku nie miał ochoty na żaden zawód. Na politechnikę młody Tatarkiewicz się nie dostał. Matematyka go nudziła, zarzucił ją po trzech tygodniach. Potem przeniósł się na prawo, motywując ten krok chęcią kontaktu z kolegami tam studiującymi, których szczególnie lubił. „Jedyną rzeczą, na którą miałem wtedy ochotę, to - hodować konie, ale na to nie byłem dość bogaty”[54].

„Czy więc nie miałem celów w życiu? „ zastanawia się dziewięćdziesięcioletni myśliciel. - Miałem tylko **jeden bardzo ogólny:** by to życie znośnie i przyzwoicie przeżyć, a poza tym tylko cele **bardzo szczegółowe:** napisać taką oto książkę, opracowując temat, który mnie pociągał albo był mi znany, znaleźć mieszkanie czy obmyślić podróż”[55]. W tych refleksjach nad potęgą przypadku, nad podporządkowaniem losowi, a tym samym nad rezygnacją z decyzji, które odczuwał jako zubożenie (bo wybór jednego rozwiązania wykluczał inne), ale i jako taktykę życiową („odkładając decyzję, można jej nieraz uniknąć: bo wątpliwa sytuacja sama się rozwiąże”[56]), posuwa się uczony aż do zakwestionowania swej życiowej drogi: „(...) nie jest pewne, czy rodzaj mej pracy odpowiadał rodzajowi mego umysłu. Jeśli nawet mam uzdolnienia naukowe, to raczej inne niż filozoficzne. Jeżeli zaś mam filozoficzne, to nie tego rodzaju, jakiego ogół filozofów oczekuje. Rozważania nad bytem i wszechświatem napełniają mnie zarówno lękiem, jak nieufnością”[57]. Tatarkiewicz zdaje sobie jednak sprawę, że rezygnacja z próby zbudowania systemu metafizycznego[58] nie dyskwalifikuje go jako filozofa, chociaż przyjmuje tę nazwę z oporem. „(...) nie jestem filozofem (...). Wołałem poznawać poglądy wielu filozofów, niż tworzyć filozofię własną”[59]. Również

[51] Tamże, s. 6.

[52] W. Tatarkiewicz: *Zapiski do*.... op. cit., s. 126.

[53] Tamże, s. 180-181.

[54] Tamże, s. 122.

[55] Tamże, s. 181.

[56] Tamże, s. 184.

[57] Tamże, s. 182.

„Rozumiem potrzebę systemu metafizycznego, ale mnie ten trud nie pociąga - zwierza się Tatarkiewicz Kisielewskiemu (art. cyt., s. 2).

[59] Cyt. za: M. Paschalska, art. cyt., s. 6).

te wątpliwości spowodowały, że w pewnym momencie uczony upuścił filozofię dla badań estetycznych, które - nie prowokując tak odpowiedzialnych światopoglądowo rozstrzygnięć - połączyły jego umiejętności analizy pojęć z zawsze mu bliską sferą sztuk plastycznych.

Zarysowana wyżej postawa życiowa Profesora Tatarkiewicza broni się ważkimi racjami natury moralnej. Psychologiczna i etyczna analiza takiego podejścia do losu warta jest szczególnej uwagi, jako jedno z najbardziej doniosłych, własnym życiem zweryfikowanych, klasycznych skądinąd, w tradycjach sapiencjalnych Wschodu i Zachodu przekazywanych dezyderatów naszego mędrca: „(...) człowiek o wygórowanych ambicjach jest cały wystawiony na strzały, jak św. Sebastian na renesansowych obrazach: bo pragnąc nie tylko posiadania zalet, ale i uznania za nie, uzależnia się od ludzi i ich zmiennych gustów”[60]. „Życie bez ambicji i projektów życiowych, a przy tym na obczyźnie, bez krzyżowania się interesów, miało tę dobrą stronę, że nie dawało powodów do zazdrości i do rywalizacji, zatargów; do nikogo nie mogłem mieć i nie miałem o nic pretensji, wytwarzało to naturalną życzliwość dla ludzi, a za życzliwość jednak najczęściej otrzymuje się życzliwość. Gdy po trzech latach opuściłem mój marburski pokój, gospodyni pochwaliła mnie, że przez te lata nigdy o nikim nie powiedziałem złego słowa: to była największa pochwała, jaką otrzymałem w życiu. Boję się tylko, czy i w późniejszym, bardziej skomplikowanym życiu, jeszcze bym na nią zasłużył. (...) Nie mając planu, niczego od ludzi i losu nie oczekiwałem i to było źródłem spokoju, a spokój - zadowolenia. Dziś, gdy to wszystko dawno minęło, nie mam wątpliwości, że to było na swój sposób dobre”[6].

Ów mądry spokój pozwolił Tatarkiewiczowi przetrwać okres okupacji, w czasie którego z należeniem życia brał aktywny udział w tajnym nauczaniu; zniszczenie domu, po brzegi wypełnionego ulubionymi dziełami sztuki; odsunięcie od zajęć uniwersyteckich w latach stalinowskiego fanatyzmu.

Swojej pracy w konspiracyjnym szkolnictwie poświęcił uczony szczególnie wiele miejsca w rozmaitych wspomnieniach, przez pamięć dla tych uczniów i słuchaczy, których wybitnym zdolnościom nie dane było się rozwinąć. Wykłady prowadzone przez Profesora w ramach podziemnych uniwersytetów: Warszawskiego, Ziem zachodnich i Jagiellońskiego, odbywały się głównie w prywatnych mieszkaniach[62].

Władysław Tatarkiewicz niezwykle cenił sobie pracę ze studentami. W jednym z wywiadów wyraził znamienną opinię: „Myślę, że wykłady w

[60] W. Tatarkiewicz: O *szczęściu*, o;, cit., s. 257.

[61] Idem: *Zapiski do...*, op. cit., s. 257.

[62] Zob. prace zbiorowe: *Uniwersytet Ziem Zachodnich i Tajne Kursy Uniwersyteckie. Pokłosie wspomnień* Poznań 1972; Z *dziejów podziemnego Uniwersytetu Warszawskiego.* Warszawa 1961.

szkołach wyższych niekiedy są pożyteczne dla studentów, ale zawsze dla profesora”[63]Referaty i ich dydaktyczna struktura wpływały na przejrzystą konstrukcję pisanych rozpraw. Ale nie to decydowało o szczególnym stosunku uczonego do swych pedagogicznych obowiązków: „W mojej biografii naukowej nie było na pewno nic ważniejszego niż zajęcia uniwersyteckie; nic bardziej pouczającego i nic bardziej uszczęśliwiającego. Zawdzięczam im najcenniejsze podniety, najcenniejsze stosunki z ludźmi, a i niektórych książek nie napisałbym poza uniwersytetem”[64]. Uczniami Profesora byli ludzie o różnych światopoglądach - od księży po wojujących marksistów. Tolerancyjny wobec różnych opcji i poglądów, Tatarkiewicz uczył tej tolerancji swoich wychowanków. Uczył jej w ścisłym powiązaniu z nauką filozoficznego i dopksograficznego rzemiosła. Bardzo cennym świadectwem jest tu wspomnienie Andrzeja Nowickiego, który w systematycznej formie wymienia „to, co charakteryzowało - w latach moich studiów - pracę Tatarkiewicza jako mojego nauczyciela i wychowawcy:

1. - zauważenie problemu i umiejętność pokazania go uczniowi w taki sposób, że uczeń zafascynowany takim problemem zaczynał odczuwać wewnętrzną potrzebę zbadania go,
2. - przed rozpoczęciem każdej pracy wyraźne ustalenie jaki jest jej cel; po co ją się wykonuje i czemu ma służyć?
3. - sprawdzenie czy zadanie, które wykonujemy, nie zostało już wykonane przez kogoś innego, wcześniej i lepiej, żeby nie wykonywać roboty społecznie niepotrzebnej; inaczej mówiąc, podejmować się określonego zadania tylko wtedy,
   a) gdy nikt przed nami nie badał tego problemu,
   b) gdy wprawdzie inni badali przed nami ten problem, ale wykonali robotę źle i trzeba ją poprawić,
   c) gdy wprawdzie problem był badany, ale na innym materiale i odkrycie nowych materiałów wymaga sprawdzenia wyników,
   d) gdy wprawdzie problem był badany, ale innymi metodami i pojawia się możliwość zbadania tego problemu nową metodą,
4. - umiejętne dobieranie narzędzi pojęciowych i stałe ich doskonalenie przez trafniejsze definiowanie i dokonywanie potrzebnych dystynkcji pojęciowych,
5. - przy analizowaniu określonego tekstu filozoficznego wydobywanie znajdujących się w nim terminów i ustalenie, w jakim znaczeniu zostały one użyte,
6. - dla adekwatnego uchwycenia sensu badanego twierdzenia ustalenie przeciw komu i przeciw czemu jest ono skierowane,

[63] Cyt. za: S. Kisielewski, art. cyt., s. 2.

[64] *Trwanie i twórczość*, wyd. cyt., s. 19.

7. - przy porządkowaniu poglądów filozoficznych stosowanie metody, którą nazwałem «kwadratem Tatarkiewicza»; polega ona na tym, że każdy pogląd - jako pewna elementarna jednostka - składa się zawsze z dwóch zasadniczych elementów, które wraz ze swoimi przeciwieństwami dają cztery możliwe kombinacje, co skłania do ujmowania każdego poglądu w kontekście trzech innych poglądów komplementarnych”[65].

Bolesną była dla Profesora konieczność rezygnacji z zajęć akademickich na przełomie lat 40. i 50. (już w 1947 r. cenzura wycofała z druku rozprawę *Droga do filozofii,* a dwa lata później władze wprowadziły - czteroletni jak się okazało - zakaz wyjazdu jej autora za granicę). Tatarkiewicz, którego stosunek do wszelkich form doktrynerstwa i totalitaryzmu, politycznego i światopoglądowego dogmatyzmu sygnalizowałem, nigdy (również w okresie międzywojennym) nie włączał się w ideologiczne spory stronnictw politycznych, posługując się wyłącznie moralnym kryterium oceny aktualnej rzeczywistości. Odsunięcie od wykonywania zawodu, krytykę swoich dzieł (szczególnie *Historii filozofii* i traktatu *O szczęściu)* ze stanowiska marksizmu - przyjął godnie. Nigdy podczas kolejnych „odwilży” nie skarżył się na swój los, nie usiłował niczego wygrać przyszywając sobie etykietkę „męczennika”. Wówczas, w latach pięćdziesiątych, zajął się dziejami teorii sztuki, rozgłosem, jaki przyniosła później wielka *Historia estetyki,* rekompensując sobie gorycz tamtego okresu. I tu wysoka klasa uczonego zespoliła się z wybitnej miary charakterem. Na jedno z pytań w rozmowie z redaktorem „Studiów Filozoficznych” odpowiedział dobitnie: „Mam zwyczaj, może niesłuszny, myśleć o tym, co mówię raczej niż do kogo mówię”[66]. Trafnie rzecz ujmuje Alicja Kuczyńska, gdy pisze: „W Jego rozległej tolerancji istniała tylko jedna granica, której nie wolno było przekroczyć: uczciwość intelektualna tożsama z uczciwością moralną” [7].

Życie Profesora Władysława Tatarkiewicza przypadło na czasy dla Polski przełomowe. Urodzony w „mroku niewoli”, pracą uczonego i uniwersyteckiego pedagoga włączył się w odbudowę życia intelektualnego w wolnej ojczyźnie. Po drugiej wojnie światowej, mimo trudności, o których była mowa, pozostał cieszącym się najwyższym autorytetem wychowawcą nowych, rozwijających się w zmienionej rzeczywistości pokoleń Polaków. Sam Tatarkiewicz, zastanawiając się nad historycznymi zwrotami, których był świadkiem, wyznaje: „Tamte czasy, a obecne (które są też moimi czasami) stanowią dwie różne epoki. Tej różnorodności starczyłoby przynajmniej na dwa ludzkie żywoty, jeśli nie więcej. (...) Człowiek dostosowuje się do

[65] A. Nowicki, dz. cyt., s. 171-172.

[66] *Trwanie i twórczość,* op. cit., s. 19.

[67] A. Kuczyńska: *Władysław Tatarkiewicz,* art. cyt., s. 2.

warunków, w jakich żyje. Żyłem w wielu okresach - i zapewne w ten czy inny sposób dostosowywałem się do każdego z nich. Ale można też powiedzieć, że moim okresem był ten, kiedy byłem już i jeszcze w pełni sił. W takim razie byłbym - człowiekiem międzywojennym”[68].

W przywołanym artykule Teresa Rzepa wyodrębniła - obok wcześniej wymienionych funkcjonalnych wyróżników mądrości - tzw. przez nią - nieuchronne psychologizowanie”, na które składają się: „(1) umiejętność tworzenia własnych prawideł (reguł) poznawczych; (2) umiejętność nazwania i uzasadnienia sensu życia; (3) umiejętność wyrażania emocji i uczuć (wraz z charakterystyczną skłonnością do autoironii); (4) umiejętność opisu i oceny ludzi z charakterystyczną zdolnością do tworzenia typologii psychologicznych); (5) umiejętność prowadzenia osobistych refleksji nad uprawianą dziedziną nauki”[69].

Dopełniając obrazu postaci, jaką ta „wiązka cech czy sposobów myślenia” przybrała w osobie Władysława Tatarkiewicza, doprecyzujmy jeszcze tylko - słowami Profesora - ogólne przesłanie moralne uczonego, stanowiące zarazem świadectwo owej egzystencji, o której pozytywnym bilansie nie trzeba chyba przekonywać nikogo: „Z zalet **moralnych** cenię nade wszystko życzliwość ludzi dla ludzi, a nie lubię zawiści. Wolę uprzejmych niż szczerych, którzy mi mówią, że źle wyglądam lub że napisałem niemądry artykuł. Cenię zrozumienie dla stanowiska przeciwników. Nie lubię tych, co tylko o myślących podobnie do nich sądzą, że myślą oni słusznie, postępowo, patriotycznie. Cenię cierpliwość, ale sam nie jestem cierpliwy i sądzę, że jest to cnota niezbyt korzystna dla tego, kto ją posiada. Chyba to gdzieś czytałem, że duma i pycha tym się różnią, iż dumny jest dumny z tego, **czym jest,** a pyszni się tym, co ma. Jeżeli tak, to pycha jest mniej niesympatyczna od dumy. Nie lubię tych, co wciąż o coś zabiegają, o coś się starają; myślę zresztą, że to wszystko rzadko jest skuteczne: choć w życiu niemało było mi dane, to jednak o nic (czy prawie o nic) się nie wystarałem, niczego nie wyprosiłem; jak miałem mieć, to i tak miałem. *Summa summarum* sądzę, że cnoty chrześcijańskie nie tylko są cnotami, ale też przeważnie skutecznymi zaleceniami”[70].

[68] W. Tatarkiewicz: *Zapiski do...*, op. cit., s. 156.

[69] T. Rzepa, art. cyt., s. 47.

[70] W. Tatarkiewicz: *Zapiski do autobiografii*, op. cit.. s. 178.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

ROMAN JĘDRZEJEWSKI

FILOZOFIA PROCESU STANISŁAWA BRZOZOWSKIEGO I WITOLDA GOMBROWICZA

Myśl Stanisława Brzozowskiego i Witolda Gombrowicza nastręcza wiele trudności, tym większych, ilekroć podejmuje się próbę wyodrębnienia z niej spójnych filozoficznych wniosków. W obu przypadkach czytelnik skazany jest na pośrednictwo. Pierwszy z nich swoją diagnozę kultury opierał na analizach filozoficznych[1], których dokonywał poprzez recepcję niekiedy sprzecznych ze sobą teorii filozoficznych, a których wyniki bardzo szybko modyfikował. Zdecydowanie bardziej jeszcze kontrowersyjnym rozstrzygnięciem jest nadanie miana filozofa Witoldowi Gombrowiczowi, choć jego wykłady z filozofii świadczą o dużej wiedzy z tego zakresu. Tadeusz Kępiński przekonująco krytykuje łatwe porównywanie Gombrowicza z Sartrem, Heideggerem, czy Husserlem[2]. Najbardziej trafne wydają się wyważone oceny filozoficzności pism Gombrowicza. Czesław Miłosz twórczość tę nazywa „przypowieściami filozoficznymi[3]", Michał Głowiński - „niedyskursywnym intelektualizmem"[4], zaś Tadeusz Kępiński filozofią literacką, którą uprawiają pisarze, różniący się od filozofów tym, że rozmyślają, lecz nie badają problemu, „zadowalając się zwykle obserwacją i swobodnymi konkluzjami"[5].

Kontrowersyjny wydaje się zawsze fakt zestawiania obu autorów. Zwykle porównuje się ich krytykę narodowych wad, co wydaje się wspólną płaszczyzną ich pisarstwa, ale zaraz potem zauważa się różnicę w podejściu do niedojrzałości kulturowej - jako wymagającej zdecydowanego przezwyciężenia (Brzozowski), lub wyzyskania jej oryginalności (Gombrowicz)[6]. W ten

[1] „Moja krytyka wyrasta z filozofii, jest przede wszystkim, i bardziej niż czymkolwiek innym, metodą filozoficzną. Nie filozofia metodą krytyki literackiej, lecz krytyka metodą filozofii. Kto rozumie moje stanowisko filozoficzne, nie może być zdumiony. Krytyka wciąga do współpracy właśnie historycznie ukształtowane życie ludzkości" (S. Brzozowski: *Pamiętnik.* Lwów 1913, reprint, Kraków-Wrocław 1985, s. 115).

[2] W tym ostatnim przypadku zob.: T. Kępiński: *Witold Gombrowicz. Studium portretowe drugie.* Warszawa 1992, s. 32-33.

[3] Cz. Miłosz: *Kim jest Gombrowicz.* W: Z. Łapińska (wybór i oprac.): *Gombrowicz i krytycy.* Kraków 1984, s. 189.

[4] Por.: M. Głowiński: *Wokół recepcji Gombrowicza.* „Pamiętnik Literacki" LXIV, 1973, z. 4, s. 246.

[5] T. Kępiński: *Witold Gombrowicz. Studium portretowe drugie,* op. cit„ s. 78.

[6] „Pewne powierzchowne podobieństwo 'szyderczego' stosunku do bogoojczyźnianego i epigońsko-romantycznego tradycjonalizmu polskiego skłaniać może do doszukiwania się pokrewieństw

sposób łatwo pomija się inne wspólne cechy ich myśli i to o znaczeniu filozoficznym, które zresztą pojęcie „niedojrzałości" każą rozumieć w innym sensie - w sensie wspólnym obu autorom.

Termin „filozofia procesu" („filozofia procesualna") funkcjonuje w literaturze filozoficznej w dwojakim znaczeniu. W sensie węższym oznacza on filozofię Whiteheada i jego intelektualnych następców; w tym szkicu rozumiany będzie szerzej i oznaczać będzie koncepcję uznającą zmienność, stawanie się, kreatywność[7].

Poglądy filozoficzne Stanisława Brzozowskiego i Witolda Gombrowicza mieszczą się w ramach tej szerszej definicji.

1. Procesualność podmiotu kulturowego

Autor Legendy *Młodej Polski* zasadniczo zrywa z ideami ujmującymi byt jako skończony, niezależny od człowieka. Takie ujęcie jawi mu się jako wręcz szkodliwe, próbujące zatrzymać zdobycze ludzkości na poziomie już osiągniętym. Byt ujmowany jest przez Brzozowskiego jako granica, którą człowiek musi wciąż przesuwać, przekraczać[8]. Z pewnością wzorował się on tutaj na osiągnięciach innych filozofów, wśród których Cezary Rowiński wymienia Maurice Blondela, w myśli którego podstawową rolę gra przekonanie, iż byt ludzki nie jest dany w gotowej i zamkniętej formie[9]. Jerzy Maciejewski zaś zwraca uwagę na koncepcję Fryderyka Nietzschego, który przesycił swoją filozofię wizjami ruchu, dążenia i działania, gdzie człowiek jawi się jako podmiot aktywny, mający niewyczerpane możliwości wewnętrznego rozwoju[10]. Duży wpływ na filozofię autora *Idei* miała zapewne intelektualna atmosfera modernizmu, który przejął z romantyzmu heroistyczny etos autokreacji[11]. Ostatecznie więc uznaje, że człowiek jest tym, czym

ideowych między Brzozowskim a Gombrowiczem. W rzeczywistości jednak stosunek łączący obu tych pisarzy jest relacją symetrycznego przeciwieństwa [....] symetryczność przeciwieństwa, o którym mowa, wspaniale ujawnia się w opozycji 'niedojrzałość - dojrzałość'. Obaj pisarze zgodni są w konstatacji, że kulturę polską - kulturę rolniczo-szlachecką - cechuje niedojrzałość, 'grzeczne dzieciństwo' [...] Gombrowicz był obrońcą i apologetą tego dziecięctwa" (A. Walicki: *Stanisław Brzozowski - drogi myśli*. Warszawa 1977, s. 465-466).

[7] Por.: P. Gutowski: *Koncepcja metafizyki procesu.* „Studia metafizyczne", t. 1, s. 135-165, Lublin 1993, TN KUL.

[8] Por.: A. Walicki: dz. cyt., s. 90-91.

[9] Zob.: C. Rowiński: *Stanisława Brzozowskiego „Legenda Młodej Polski" na tle epoki*. Wrocław 1975, s. 92.

[10] Por.: J. Z. Maciejewski: *W kłębowisku przeciwieństw. Obraz idei w prozie narracyjnej Stanisława Brzozowskiego.* Poznań 1974, s. 57.

[11] Por.: H. Floryńska: *Polski modernizm literacki jako próba antropologii filozoficznej*. W: J. Legowicz (red.): *Wybrane zagadnienia z historii filozofii polskiej na tle filozoficznej umysłowości europejskiej*. Wrocław 1979, s. 218.

zdoła siebie uczynić, jego istota tworzy się w jego historii. Tu Brzozowski musiał sobie poradzić z pewną antynomią. Jak bowiem pogodzić ideę autokreacji z tym, że człowiek jest produktem historii? Andrzej Walicki wyjaśnia to w sposób następujący: „[...] człowiek jest produktem historii. Nie przyrody, ale historii właśnie, historia zaś nie jest dalszym ciągiem przyrody; nie jest ona rozwojem czegoś „innego" niż ludzkość; nie jest również „rozwojem" ludzkości, zakładałoby to bowiem, że pojęcie człowieczeństwa ma w sobie jakąś gotową treść wymagającą jedynie rozwinięcia. Historia to samostwarzanie się ludzkości przez pracę. Być wytworem historii znaczy więc; być swoim własnym tworem"[1"]. Walicki także odtwarza ideał autokreacji w teorii Brzozowskiego. Oto jego warunki[13]:

1. Wolność. Podmiotem wolności jest zbiorowość, którą należy rozumieć jako zdobywanie władzy nad światem poprzez pracę.

2. Autodeterminacja, a zatem praca wyzwolona, a nie zniewolona.

3. Świadomość, samoświadomość. Wszystko powinno być pod kontrolą, władza woli nad naturalnymi popędami.

4. Siła i sprawność.

Wszelki postęp niemoże - wedle Brzozowskiego - polegać na przystosowaniu się człowieka do procesu rozwoju, dlatego krytykuje naturalistyczną koncepcję postępu jaki - w jego pojęciu - reprezentuje materializm historyczny.

Twórczość Gombrowicza zaś prawie w całości poświęcona jest ciągłej przemianie osobowości ludzkiej. Bohater Gombrowiczowskich utworów boryka się wciąż z Formą oznaczającą „siłę międzyludzką", która tworzy ludzi[14]. Styl bycia jest więc narzucony z zewnątrz. Zmienność polega tu na najgłębszym uzależnieniu od innej osoby: „[...] filozoficznie - pisze Gombrowicz- bardziej niepokojące jest to, że człowiek jest stwarzany także przez pojedynczego człowieka, przez inną osobę[15]. Nie byłoby zatem momentu autokreacji, gdyby nie to „także" w przytoczonych słowach autora *Pornografii.* Bohater Gombrowiczowski może bowiem nie poddawać się konkretnej formie. Sam fakt takiego „uchylania się" powoduje, że jest tu miejsce na dynamiczną postawę. Józio z *Ferdydurke* szuka dla siebie tej dojrzałej formy

[12] A. Walicki: dz. cyt., s. 106. Rowiński podejmuje inną próbę wyjaśnienia: „Historia, proces historyczny, utożsamia się u Brzozowskiego z życiem. Życie to przypomina rzekę Heraklita; ludzie są jak krople wody, ta rzeka ich stwarza, a oni stwarzają rzekę, nadają jej biegowi kierunek" (dz. cyt., s. 43).

[13] A. Walicki: dz. cyt., s. 106.

[14] Por: F. M. Cataluccio: *Gombrowicz filozof.* W: F. M. Cataluccio, J. Illg (wybór i oprac.): *Gombrowicz filozof.* Kraków 1991, s. 8. Cataluccio twierdzi, że tematyka ta zbliża Gombrowicza do Sartre'a.

[13] Por.: W. Gombrowicz: *Dziennik 1953-1956.* W: *Dzieła,* t. 7, Kraków 1988, s. 8.

i ponosi porażki, ale, jak pisze Jan Błoński, „za każdym razem mniej bolesną i mniej oczywistą. Czy zatem dojrzał? Owszem, ale nie do formy jakiejkolwiek, a raczej - do dynamicznej postawy”[16]. Zgadza się ta interpretacja z twierdzeniem samego autora powieści, który mówi, że egzystencja polega na nieustannym mchu[17]. Sama osobowość jawi się więc jako rodzaj aktywności. Swoista procesualność osoby polega tu na ciągłym dojrzewaniu i natychmiastowym „uchylaniu się” od jakiejś osiągniętej Formy bytowania na rzecz dalszego mchu. Swoisty ruch polega na tym, że człowiek posiada dwa ideały: „Boskość, czyli nieograniczoną wszechmoc, i Młodość - nieograniczoną potencjalność, która oznacza zdolność transformacji”[18]. Wanda Chylicka tłumaczy tę dynamiczną postawę wymianą wartości między Dorosłym a Młodym.

Otóż Dorosły pociąga Młodego egzystencją, zaś Młody (życie naturalne, w stanie rozwoju) - zaspokaja głód życia Dorosłego[19]. Artur Sandauer pisze podobnie: „[...] z jednej strony dążymy do dojrzałości, chcemy «być», z drugiej jednak, ponieważ «być» to usztywnić się, a więc właśnie umrzeć, pragniemy pozostać w niedojrzałości”[20]. Tworzenie siebie samego nie ma kresu, ale nie ma nic nad to[21]. Trudno zgodzić się natomiast z interpretacją - chyba jednak dość płytką - jakoby w twórczości Gombrowicza ujawnił się nowy kształt egzystencjalistycznej idei autentyczności jako groteskowej przebieranki[22]. Sprawę zdaje się wyjaśniać Włodzimierz Maciąg, który owszem, przyznaje podkreślanie w *Ferdydurke* ludycznego pierwiastka działań na rzecz wydobycia się z formy, ale ostatecznie oznacza to opanowanie procesu stwarzania form nowych, własnych, samemu zaprojektowanych, a zatem wejście w sferę „stawania się”[23]. Ukazany jest tu raczej dramatyzm procesu dojrzewania, konflikt uniwersalny, który - wedle Konstantego Jeleńskiego - przybrał postać obsesyjną[24]. Józio w *Ferdydurke* w pewnym momencie wy-

[16] J. Błoński: *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne.* Kraków 1994, s. 66.

[17] Por.: W. Gombrowicz: *Egzystencjalizm.* W: *Gombrowicz filozof,* op. cit., s. 132.

[18] J. Jastrzębski: *Między chaosem a formą — Witold Gombrowicz.* W: B. Faron (red.): *Prozaicy XX-lęcia międzywojennego. Sylwetki.* Warszawa 1972, s. 211.

[19] Por.: W. Czylicka: *Gombrowicz?...* „Więź”, nr 1/1971, s. 49.

[20] A. Sandauer: *Witold Gombrowicz - człowiek i pisarz.* W: Tegoż: *Dla każdego coś przykrego.* Kraków 1966, s. 212.

[21] Por.: J. Fik: *Miny trudne i miny łatwe. (Uwagi na marginesie książki Gombrowicza: „Ferdydurke").* W: *Gombrowicz i krytycy,* op. cit., s. 38.

[22] Por.: M. Głowiński: *„Ferdydurke” Witolda Gombrowicza.* Warszawa 1991, s. 247.

[23] Por.: W. Maciąg: *Antropologia Gombrowicza (Gombrowicz wobec powinności).* W: *Gombrowicz filozof,* op. cit.. s. 246-247.

[24] Por.: K. A. Jeleński: *Bohaterskie niebohaterstwo Gombrowicza.* W: *Gombrowicz filozof,* op. cit., s. 163.

krzyknie: „Ach, stworzyć formę własną! Przerzucić się na zewnątrz! Wyrazić się! ”[25]. Prawdą jest więc tutaj dynamika; Tadeusz Kępiński twierdzi, że ważne są tu nawet nie przemiany, lecz siła, dlatego Gombrowicz usiłuje wyjść poza realia, toteż jego wypowiedziom ciągle towarzyszy kwalifikator zapieczenia. Zatem konkluzja z tych rozważań pokrywa się ze słowami pisarza, który twierdzi, iż „doszedł do wniosku, że moje «ja» opiera się wyłącznie na mojej woli bycia sobą. Nie wiem, kim jestem, ale cierpię, gdy zostaję zniekształcony, oto wszystko”[26].

Na powyższych refleksjach obu myślicieli nadbudowana jest koncepcja stającego się podmiotu narodowego. Autor *Legendy* powie nawet, że właściwą realnością duchową jest naród, a jednostka tylko poszczególnym aktem twórczym. „Każda więc siła - powie Brzozowski - która dotychczasowe szranki i formy rozszerza, jest siłą rozwój narodowy wzmacniającą. Uczyniono z narodu kategorię przeszłości - jest on kategorią przyszłości, gdyż jest najwyższą i najbardziej natężoną postacią życia, którego równoznacznikiem jest stwarzanie”[27]. Stwarzanie również pojęte jako samokreacja. W narodzie tkwią różnego rodzaju procesy krzyżujące się i ścierające nawzajem[28]. Bogdan Suchodolski uważa, że jest to swoista metafizyka Brzozowskiego zorientowana w kierunku dynamiki, która każe pojmować naród „nie jako istniejącą samą przez się, na podstawie praw przyrody, rzeczywistość - ale jako wciąż tworzone dzieło”. Nic dziwnego, że Czesław Miłosz uważa autora *Idei* za spokrewnionego z Teilhardem de Chardin. Jest tu również miejsce na niedojrzałość, pojęte jako podstawowe residuum polskiej kultury, jeszcze nie przystrojone w „schemat uszlachetniający lub poniżający”[30]. Jest to punkt wyjścia, a sam proces przebiegać musi świadomie, w atmosferze przekonania, że oto dochodzi do tworzenia wolnego narodu, a nie poddawania się koniecznościom. Tu również należy się bardzo strzec form: „Trzeba - pisze Brzozowski - zerwać ze wszystkimi dotychczasowymi formami myślenia o istniejącym, myślenia o rzetelnej życiowej treści, zawisnąć jakby w próżni nie istnienia, i nie stracić odwagi, iść naprzód i pracować, aż się odsłoni jedyna rzeczywistość: zbiorowe ludzkie życie, stwarzające pracą swój świat, wszystko, czym żyć ma, co mu jest niezbędne do trwania i rozwoju”[31]. Jest to więc ostateczne uchylenie się od jakiejś plastycznej idei przyszłej formy narodowej. Brzo-

[25] W. Gombrowicz: *Ferdydurke.* W: *Dzieła,* t. 2. Kraków 1989. s. 16.

[26] W. Gombrowicz: *Byłem pierwszym strukturalistą.* W: *Gombrowicz filozof,* op. cit., s. 148.

[27] S. Brzozowski: *Kultura i życie.* Warszawa 1973. s. 195.

[28] Tegoż: *Głosy wśród nocy.* Lwów 1912. s. 370.

[29] B. Suchodolski: *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii.* Warszawa 1933. s. 202.

[30] Por.: S. Brzozowski: *Legenda Młodej Polski.* Lwów 1910. wyd. II, s. 374.

[31] Tamże, s. 178.

zowski również jej nie chce. Ufa jedynie samemu wysiłkowi, procesowi rozwoju, który obraz przyszłej rzeczywistości wykształci, a raczej wciąż będzie wykształcać. Podstawą do takiego twierdzenia było mniemanie, że wartości, które powinny towarzyszyć postępowi, nie mogą pochodzić z zewnątrz, jako wynik osobnego tworzenia schematów poza procesem pracy. Mają być one również wynikiem owego procesu, który jawi się sam jako wartość, na której nadbudować można całą etykę: „Moralność - pisze Brzozowski - polega na nieustannym dążeniu uczynienia z woli naszej, z czynu naszego - woli i czynu wszechświata, powszechności, narodu”[32]. Naród-jako podmiot, rozumiany jest również jako punkt dojścia, choć proces pracy nie jest uwarunkowany celowościowo (jak ma to miejsce u György Lukácsa) ale impulsem woli. Warto zwrócić uwagę na fakt, że choć autor Idei korzystał z myśli marksistowskiej, to nie ma tu mowy o rozwoju pojętym jako walka klas.

Również Gombrowicz, choć indywidualista, przenosi własne osiągnięcia intelektualne dotyczące samokreacji, na płaszczyznę rozważań o podmiocie narodowym. Polacy - zdaniem autora *Ferdydurke* - są w tej chwili ludźmi nieustalonymi, pod ostrym masażem Historii, nie wiedząc kim się staną[33]. „Porzućcie zatem owo cackanie się ze sztuką, porzućcie - na Boga! - cały ten system wydymania jej, wyolbrzymiania; zamiast upajać się legendą, pozwólcie, aby fakty was stwarzały”[3]. Warunkiem tego jest jednak pozbycie się formy starej, co jest naczelnym zadaniem autora Kosmosu, ale również nie utożsamianie się z żadną formą, którą narzuca świat. I znowu, podobnie jak u autora *Legendy*, proponuje się nowe spojrzenie na wartości. „Należy - komentuje Wojciech Karpiński - dokonać takiej interpretacji egzystencjalnych wartości, stworzyć taki model uczestnictwa w kulturze, który określałby konieczne warunki istnienia osobowości w świecie. *Ferdydurke* wykazała, że nie do przyjęcia są wartości absolutne jako dogmatyczny fundament takiej budowli”[35]. Zbieżność z myślą Brzozowskiego jest tu bardzo wyraźna. Również w kwestii braku wiary w przeznaczenie jakiegokolwiek narodu, zbyt pretensjonalny był dla Gombrowicza intelektualista, który ludzkość pouczał, zwykle bowiem świat szedł i tak swoją drogą.

Rozumienie procesu samokreacji zdaje się być u obu pisarzy nie tak bardzo różne i dające się jedynie prosto wytłumaczyć opowiedzeniem się Brzozowskiego za dojrzałością, zaś Gombrowicza za niedojrzałością. Obaj zdają sobie doskonale sprawę, że sam proces jest najważniejszy. Również obaj wyzyskują polską niedojrzałość na swój sposób. *Autor Legendy* upatruje

[32] S. Brzozowski: *Współczesna powieść i krytyka.* Kraków 1984, s. 104.

[33] W. Gombrowicz: *Egzystencjalizm.* Op. cit., s. 132.

[34] W. Gombrowicz: *Ferdydurke.* Op. cit., s. 77-78.

[35] Text of Footnote

w niej powrót do tych wartości, które leżą niejako u podstaw każdego rozwoju, by następnie dojrzewać kulturowo, ale przecież wciąż eksploatuje sferę życia: „Polska - pisze Brzozowski - musi być pojęta jako tragiczny, biologiczny proces. Musimy zrozumieć ją w tym, co ją stworzyło, a nie w tym jedynie, co ją doprowadziło do upadku”[36]. Program *Ferdydurke* natomiast postuluje uczynienie z niedojrzałości narodowej i kulturalnej niedorosłości, młodości cywilizacyjnej - oręż tworzenia nowej, bardziej autentycznej kultury[37]. Pojęcie niedojrzałości w Brzozowskiego koncepcji samokreacji zyskuje nową treść - nawiązuje do siły witalnej, siły woli, odrzucenia schematów myślowych, na rzecz swobodnego tworzenia, bycia podmiotem wyłaniających się nowych kształtów, pozostawania w ciągłym procesie i permanentnym stanie nieukształtowania, gdyż praca nie ma kresu. Niedojrzałość jest więc pewną kategorią formalną. Gombrowicz, choć bez wątpienia akceptuje to stanowisko, zdaje się mieć pomysł na wykorzystanie tych treści kulturowych, które czyniły naród niedojrzałym - jako źródło kultury autentycznej, nie snobistycznej; takiej, która musi się również rozwijać, czyli wybijać się własną formą ponad tę, która jest jej narzucana.

Celem więc twórczości obu myślicieli było ukazanie dynamicznego charakteru człowieka i narodu jako podmiotów kulturowych. Różnica zasadnicza pomiędzy koncepcjami Brzozowskiego i Gombrowicza dotyczy tego, iż pierwszy kładzie nacisk na świadomość zbiorową, zaś drugi - na świadomość indywidualną. Czesław S. Bartnik uważa, że do charakterystycznych cech polskiej umysłowości należy procesualne ujęcie narodu. Elementy takiej postawy zauważa w twórczości Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Cypriana K. Norwida, Karola Libelta, Bronisława E Trentowskiego, Augusta Cieszkowskiego, Wincentego Lutosławskiego, którzy - jego zdaniem - wręcz antycypowali system Teilharda de Chardin. Również w ujęciu Bartnika, „naród jest pewnym procesem ruchu od rzeczywistości materialnej ku psychicznej, duchowej, od sfery rzeczy i przedmiotów ku sferze podmiotów, od wspólnoty natury ludzkiej ku wspólnocie osób, tworzącej pewien wyższy rodzaj bytowania zbiorowego”[38]. Brzozowski i Gombrowicz powiedzieliby, że chodzi o dojrzewanie, w którym trzeba widzieć całą dramaturgię, heroizm i swoistą wiarę w proces, gdzie nie dopuszcza się przeciętności. Ta samokreacja odbywa się nie w obliczu absolutnych wartości, polega ona na ciągłym wyborze własnej podmiotowości, również narodowej; Gombrowicz powiedziałby, że jest ona przerzucaniem się nad cudzą formą. Koncepcja nie-

[36] S. Brzozowski: *Legenda Młodej Polski.* Op. cit., s. 577.

[37] Por.: T. Burek: *Ogromny fragment. (Uwagi na marginesie lektury księgi zbior.: Z problemów literatury polskiej XX wieku).*, J<ullura i Społeczeństwo”, nr 4/1966, s. 265.

[38] Cz. S. Bartnik: *Idea polskości.* Lublin 1996, wyd. II, s. 116.

dojrzałości narodowej spełnia więc inną funkcję aniżeli było to w przypadku krytycznego ustosunkowania się do elementów polskiej kultury. Pojęcie to znaczy tyle, co niedookreślenie podmiotu kulturowego, brak ostatecznej formy. W wypadku formułowania procesualnej wizji narodu powoduje to, że niedojrzałość jest stanem trwałym, a to z kolei rozumiane jest jako potencjalność, warunek dynamiczności w procesie samokreacji.

2. Permanentny kryzys kultury

„Można zatem przyjąć, że w społeczeństwach nowoczesnych istnieje zawsze pewnego rodzaju kryzys kultury, ponieważ ze względu na ich otwartość, mobilność i liczebność, a także postępującą racjonalizację więzi społecznej, nieodpowiedniość odziedziczonego wzoru kultury i wzoru kultury kształtującego się poprzez dynamiczne przemiany społeczne jest ich cechą trwałą”[39] - w tych słowach Andrzej Mencwel komentuje poglądy Brzozowskiego ukazujące dynamizm kultury. Koncepcja ta dopełnia procesualne widzenie narodu przez Brzozowskiego i Gombrowicza, oraz stanowi kolejny przykład wykorzystania pojęcia „niedojrzałości” w ich myśli dotyczącej typu kultury polskiej.

Autor *Legendy* zaczyna rozwijać tę myśl od skrytykowania wszelkich frlozofri bytowych, a jego zdaniem cała dotychczasowa myśl filozoficzna operowała pojęciem bytu. Nawet Heraklitejskie stawanie się - poza byt nie wykracza, widząc go jako potok, byt ciekły. Zmienność w ujęciu starożytnego myśliciela była hipostazowana i uznana za atrybut bytu. Podobnie jest u Hegla. Bytu jednakże nie ma - powie Brzozowski, jest tylko swobodne stawnie się[40]. Stanisław Borzym zwraca uwagę, że sojusznikiem w nowej koncepcji bytu stał się dla autora Legendy Henri Bergson[41]. Rzeczywistość była odtąd widziana jako tworzenie i jest ona przedmiotem filozoficznego zainteresowania człowieka. Każda forma gotowego świata jest tylko hipostazą jakiegoś życia, rozważanego niezależnie od pracy - tworzenia. Kryterium polegające na zgodności intelektu z rzeczami zakładało wiarę w „gotowy świat”, co jest jednym z grzechów intelektualizmu[42]. Cezary Rowiński przypomina, że w koncepcji autora Idei nie ma wyodrębnienia centrum transcendencji, co było „kamieniem węgielnym Brzozowskiego metody ujmowania świata ludzkiego”[4'. Refleksje te zostały przerzucone na rozważania dotyczące kul-

[39] A. Mencwel: *Stanisław Brzozowski - kształtowanie myśli krytycznej*. Warszawa 1976, s. 126.

[40] Por.: S. Brzozowski: *Kultura i życie.* Op. cit., s. 88-89.

[41] Por.: S. Borzym: *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*. Wrocław 1984, s. 150.

[42] Por.: A. Walicki: *Narodziny filozofii pracy: Brzozowski w latach 1904-1907.* W: S. Brzozowski: *Kultura i życie.* Op. cit., s. 14.

tury, którą należy rozumieć nie jako nadbudowę, odbicie rzeczywistości, ale jako twór samoistny i jako zadanie dla człowieka.

Najważniejsza wydaje się być kwestia stosunku podmiotu do przedmiotu i wartości. „Przedmiot - pisze Krzysztof Pomian - jest zawsze czymś już gotowym, aktualnym i statycznym, toteż podmiot ustawia się wobec niego w pozycji widza; wartość natomiast jest czymś jeszcze-nie-gotowym, potencjalnym i dynamicznym, wymaga zatem od jednostki zajmowania postawy czynnej i poza nią nie daje się uchwycić[44]. Słowa te, komentujące stanowisko Brzozowskiego wobec wartości, ukazują podstawową rację, dla której należy przyjąć wizję kultury jako ciągle stającej się. Wartość bowiem jest pierwotniejsza od faktu w sensie ontologicznym[45]. Ona dopiero nadaje kierunek poznaniu i stwarza w ten sposób uporządkowany obraz świata. Kultura musi być zbudowana na świadomej pracy. Takie ujęcie jest antidotum na całkowitą relatywizację i dezintegrację kultury.

W twórczości Gombrowicza również mamy do czynienia z dwojakim podejściem do kultury. Z jednej strony krytykuje jej złe przejawy i wówczas jaki się ona jako ferdydurkiczna szkoła spędzająca wszystkich w niedojrzałość. Z drugiej zaś - pojęta jest równie dynamicznie jak u Brzozowskiego. *Operetka* ukazuje właśnie stan kryzysu kultury starej polegającej na „błazeństwie zmieniania strojów", a jednocześnie zauważa dla niej szansę w żywotności, upersonifikowanej w postaci młodej, nagiej Albertynki. Jan Błoński widzi w finale tego dramatu wezwanie autora do ludzkości, by zaczęła na nowo[46]. Jerzy Jarzębski dostrzega w pisarstwie Gombrowicza przekonanie, iż świat staje się w każdej chwili w ludzkiej świadomości. Niedojrzałość zdaje się być - podobnie jak w koncepcji stającej się rzeczywistości Brzozowskiego cechą całego wszechświata. „Przecie - pisze Ignacy Fik komentując poglądy autora *Operetki* - cały kosmos jest niedojrzały i dziecinny! Słońce też ma pupę. Metafizyczną"[47]. Zdaniem Gombrowicza, forma nieskończona ma przewagę nad dojrzałymi formami kulturowymi, przez możliwość zrealizowania się. W dalszym wyjaśnieniu tego problemu najlepiej sięgnąć do kwestii wartości w Gombrowiczowskich poglądach.

Kryzys wartości dostrzega w *Ferdydurke* Wojciech Karpiński, nazywając ją książką „negatywno-analityczną", zwracając jednocześnie uwagę, że nowela *Dziewictwo* podpowiada pozytywne rozwiązania. Otóż chodzi o inne

[43] Por.: C. Rowiński, dz. cyt., s. 43-44.

[44] K. Pomian: *Wartość i siła. Dwuznaczności Brzozowskiego.* W: A. Walicki, R. Zimand (red.) *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego.* Kraków 1974, s. 53.

[45] Por.: P. Trzebuchowski: *Filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego.* Warszawa 1971, s. 136

[46] J. Błoński: Historia i operetka. „Dialog", nr 6/1971, s. 100.

[47] I. Fik: *Miny trudne...*, op. cit,. s. 39.

podejście do wartości, nie jako danych, ale rodzących się z ekstatycznego podejścia do świata[48]. Czy zatem *autor Ferdydurke* opowiada się za ujęciem relatywistycznym? Nie jest to takie oczywiste. W Kosmosie dochodzi do starcia dwóch postaw, jedna - w osobie Leona - polega na dowolnym nadawaniu sensu światu, druga każe szukać w nim sensu. W sensie teoriopoznawczym zdaje się wygrywać teoria „bembergu", czyli konstytutywna rola podmiotu. W sensie aksjologicznym nie jest to takie proste.

Nieco więcej informacji daje nam dramat *Ślub*, gdzie - zdaniem Jerzego Pawłowskiego - istnieją dwa sprzeczne ze sobą światopoglądy: skrajnie relatywistyczny i absolutystyczny. „Pierwszy - pisze Pawłowski - zakłada względność i połowiczność wszystkich wartości, drugi pielęgnuje wiarę w ich możliwą pełnię; pierwszy szuka dla siebie oparcia w empirii, drugi w metafizyce [...] ich opozycyjność nie zostaje przezwyciężona w ramach jakiejś nadrzędnej syntezy"[4]. Błoński zdaje się rozstrzygać tę kwestię również w kontekście analizy *Ślubu.* Jego zdaniem, przedstawiona jest tam „celebracja znaczeń i wartości, które tworzą się, rodzą i giną w międzyludzkich stosunkach"[50]. Dogmatyczne schematy zdają się dusić osobowość. „Stąd więc - pisze Gombrowicz w przedmowie do *Trans-Atlantyku* - mógłbym może powiedzieć o sobie, iż usiłuję wprowadzić myśl polską w świat niestały, przyzwyczaić ją do tej, która - jak przeczuwam - stanie się chlebem codziennym przyszłości"[51]. W słowach tych zauważyć należy związek wszelkich rozważań na temat niedojrzałości kulturowej z sytuacją konkretnie polską.

Propozycja zmiany stosunku do polskiej kultury jawi się dość jasno. Dla Gombrowicza oznacza ona ciągłe łamanie starych stereotypów, a choć na ich miejsce przychodzą nowe, to poprzez dynamiczną postawę, Polacy sprzyjać mogą żywotności tych przemian. Wartość należy tu rozumieć jako nieustający wysiłek przezwyciężania zastygłych wzorów. W sposób plastyczny pokazane jest to w końcowych fragmentach Gombrowiczowskich utworów. Prawie każdy z nich kończy się chaosem. Tak jest np. w powieściach: *Ferdydurke, Trans-Atlantyku, Pornografii* i *Kosmosie.* Zdzisław Łapiński zauważa, że zwykle ulega dewastacji całość danego systemu[52], następuje powrót do bezkształtu, bezformia, niedojrzałość.

Brzozowski i w tym aspekcie wskaże na pozytywną rolę pracy, podjętej nie w imię norm istniejących, ale wyłaniającej się normy. Jedyną war-

[48] W. Karpiński: dz. cyt., s. 171.

[49] J. Pawłowski: *Erotyka Gombrowicza.* W: *Gombrowicz i krytycy,* op. cit., s. 559, 560.

[50] J. Błoński: *Komentarz do Gombrowicza.* „Przegląd Kulturalny", nr 29/1957.

[51] W. Gombrowicz: *Przedmowa* do *Trans-Atlantvku* [1951], W: Dzieła, t. 3. Kraków-Wrocław 1986, s. 129.

[52] Por.: Z. Łapiński: *Ja, Ferdydurke. Gombrowicza świat interakcji.* Lublin 1985, s. 37.

tością jest twórczość wciąż przekraczająca ramy danej kultury. Andrzej Kojowski sytuuje tę myśl autora *Legendy* w podobny sposób: „Innymi słowy Brzozowski powiada tak: kultura jest tym, co już zostało stworzone, a więc nie tym, co nasz zmysł porządku podsuwa nam jako optimum”[53]. Nowa kultura ma być tworzona przez proletariat, który nie jest obciążony pomysłami mitotwórczymi, o które posądzał Brzozowski Młodą Polskę. Warstwa świadomych robotników, dzięki swej żywotności, reprezentowała będzie stałą dążność do przemiany kultury, jest bowiem podmiotem pracy, która zapewni jednocześnie rozwój i ciągłość kulturową. Inne kultury upadły, gdyż nie miały tych «zdrowych podstaw»”[54].

Leszek Kołakowski pisze, że obok zachowania dynamizmu kulturowego, Brzozowski chciał zachować kulturową ciągłość”[55]. Największą troską - pisze Brzozowski - wszystkich tych, którzy dla rozwoju i przyszłości naszego społeczeństwa pracują, powinno być wyrobienie lub raczej wskrzeszenie zanikłego u nas zupełnie prawie poczucia ciągłości cywilizacyjnej. Pod poczuciem takiej ciągłości rozumiem przeświadczenie, że wszystkie prace dla dobra ogółu dokonywane są tylko dalszym ciągiem prac pokoleń poprzednich i przygotowaniem do pracy tych, co mają nadejść dopiero”[56]. Tomasz Burek zauważa, że to różni autora *Idei* od twórczości Gombrowicza - pisze wprost, że „bez sformułowania planu świata, który jest światem ciągłego działania, bez oparcia więc myśli o człowieku o filozofię historii człowieka społecznego, każdy program wyzwalającej integracji kulturalnej musi dojść do własnego zaprzeczenia i skończyć na utwierdzeniu własnej przypadkowej i fragmentarycznej idei człowieka i wizji świata [...] takie zarzuty przeciwko programowi *Ferdydurke* mógłby wysunąć Stanisław Brzozowski”[57]. Ale i u Brzozowskiego zauważyć można pewną niekonsekwencję, która ujawnia się w jego twórczości pod koniec życia. Oto bowiem zainteresował się katolicyzmem jako modelem kultury i widział w nim tę zaletę, że przetrzymał on próbę 19 stuleci, a wcześniej odrzucał go jako system wspierający się na cudzej pracy, krytykował za nieproduktywność. Wytłumaczeniem tego fenomenu może być fascynacja Brzozowskiego samą strukturą, która oparta była na historycznym światopoglądzie i zdołała ucieleśnić go w swoich instytucjach.

W podsumowaniu tych rozważań należy stwierdzić, że twórczość Stanisława Brzozowskiego i Witolda Gombrowicza spotyka się nie tylko na

[53] A. Kijowski: W *labiryncie.* „Twórczość”, nr 6/1966, s. 168.

[34] S. Brzozowski: *Kultura i życie*, op. cit., s. 50.

[55] L. Kołakowski: *Miejsce filozofowania Stanisława Brzozowskiego.* „Twórczość”, nr 6/1966, s. 52.

[56] S. Brzozowski: *Jan Śniadecki.* Warszawa 1904, s. 5.

[57] T. Burek: *Ogromny fragment...*, dz. cyt., s. 267.

płaszczyźnie krytyki narodowych wad, ale również dotyczy ujęcia procesualnego rzeczywistości kulturowej. Z całą pewnością można zaliczyć obu autorów do grona tych myślicieli, których wymienił w swej książce Czesław Stanisław Bartnik[5].

[58] Cz. S. Bartnik: *Idea*..., op. cit., s. 116.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

RYSZARD JADCZAK
UMK w Toruniu

WŁADYSŁAW HORODYSKI: OD POLITYKI DO FILOZOFII

Władysław Horodyski należy dziś do filozofów niemal zapomnianych. Jego twórczość naukowa, spleciona przez pewien czas z działalnością polityczną, przypadająca głównie na okres do pierwszej wojny światowej, choć dość obfita, nie zapewniła mu stabilnej pozycji w nauce akademickiej. Kiedy już taka możliwość się otworzyła, w związku z powołaniem go do reaktywowanego Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, na przeszkodzie stanęła choroba, która wkrótce doprowadziła do śmierci Horodyskiego. Jego zasługi dla filozofii polskiej wiążą się głównie z badaniami nad mesjanizmem.

Władysław Henryk Franciszek Horodyski urodził się 30 stycznia 1885 roku w Przemyślu[1]. Tam też, w latach 1896-1903, uczęszczał do gimnazjum, które ukończył z odznaczeniem. W 1903 roku podjął studia w Uniwersytecie Jagiellońskim z filozofii ścisłej jako przedmiotu głównego i historii jako pobocznego. W czasie studiów wykonał 4 prace seminaryjne (nagrodzone pieniężnie) oraz uczestniczył w zajęciach pracowni chemicznej i fizycznej. Studia ukończył w 1907 roku, przy czym w półroczu zimowym 1906/1907 przebywał w Lipsku. Doktorat uzyskał w 1907 roku na podstawie rozprawy pt. *Najnowsze próby ujęcia cech zasady przyczynowości.*

W czasie studiów Horodyski był jednym z przywódców prawicowego Związku Młodzieży Polskiej (tze. Zetu) na Uniwersytecie Jagiellońskim. W 1906 roku, wraz z Feliksem Młynarskim i Józefem Bohuszewiczem, wchodził w skład Centralizacji Zetu. Jaki jeden z inicjatorów Zjednoczenia, jawnej ekspozytury Zetu w Krakowie, został w roku akademickim 1906/1907 jej przewodniczącym. Po ukończeniu studiów został w 1907 roku przyjęty do Ligi Narodowej i był od tego czasu do końca I wojny światowej czynnym działaczem Ligi i Stronnictwa Narodowo-Demokratycznego.

Tuż po studiach, w roku szkolnym 1907/1908, pracował jako nauczyciel w prywatnym Polskim Gimnazjum Macierzy w Płocku, gdzie uczył historii powszechnej i historii Polski (kl. III-VIII), literatury polskiej (kl. VIII), oraz

[1] Dane biograficzne o W. Horodyskim za: *Polski Słownik Biograficzny*, t. X. Warszawa 1962--1964, s. 9 (Z. Ciechanowska); „Ruch Filozoficzny" t. V (1920), nr 7-8, s. 150; Akta osobowe W. Horodyskiego. Państwowe Centralne Archiwum Litwy (dalej cyt. PCAL), zbiór 175, opis 1 I B-b, dzieło 81.

był gospodarzem klas V i VII. W sierpniu 1908 roku rozpoczął pracę w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie, początkowo jako praktykant, a od września 1913 r. jako asystent biblioteczny[2].

Działalność dydaktyczną kontynuował Horodyski także w Krakowie, wykładając w 1912 roku historię filozofii i logikę na Wyższych Kursach dla Kobiet im. A. Baranieckiego. Był członkiem Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie oraz współpracował z Komisją do Badań Historii Filozofii w Polsce PAU. Z tego okresu pochodzą też jego pierwsze publikacje, drukowane głównie w takich czasopismach jak: „Ateneum Polskie", „Przegląd Filozoficzny", „Przewodnik Naukowy i Literacki", „Przegląd Narodowy", „Przegląd Polski", „Sfinks", „Świat". Głównym przedmiotem jego zainteresowań badawczych była filozofia Józefa Gołuchowskiego, Hoene-Wrońskiego, Bronisława Trentowskiego. Działalność polityczna w ruchu narodowym wywarła pewien wpływ na sposób, w jaki podchodził do dziejów narodu polskiego, a zwłaszcza na ocenę filozofii narodowej" z jej mesjanizmem. Widoczne to jest wyraźnie w jego artykułach.

Na łamach „Przeglądu Polskiego" Horodyski opublikował szkic pt. *Józef Gołuchowski. Filozof-romantyk,* w którym głównie omawia jego pracę *Filozofia i życie.* W ocenie stwierdza, że czytając ją ma się wrażenie, że miejscami mówi nie Gołuchowski ale dzisiejszy Bergson (wówczas np., gdy pojawia się wyrażenie *intuicja wieczności).* „Jest więc dziełko *Filozofia i życie,* jako zestawienie filozofii z artyzmem, wspaniałą i niezwykle wartościową, jedną z najlepszych po dziś dzień polską obroną - metafizyki, nie jako nauki, lecz jako potrzeby ducha, czyli obrona filozofii pierwszej, wedle terminologii Arystotelesa"[3].

W dyskusji nad rolą polskich idei narodowych, w tym mesjanizmu, Horodyski starał się zajmować stanowisko bezstronnego badacza. Nie oznacza to jednak, aby uchylał się od wyrażania własnego sądu. W artykule *Idea a życie (szkic teoretyczny)* z 1911 roku, odnosząc się do kwestii: „Idea w służbie życia, czy też życie w służbie idei", stwierdził, że nie ma tu przeciwieństwa. Wszelka idea nie jest dana *a priori,* lecz kształtuje się w procesie życiowym na właściwym jej podłożu empirycznym. „Idea jest całkowaniem wszystkich duchowych wysiłków jednostki lub ogółu; jej podłożem empirycznym są ludzie i ich rozwój społeczny"[4]. Horodyski zauważa, że naczelna idea polityczna narodu nie zmienia się jakościowo wcale, ale przybiera postać zależną od istniejących warunków. Horodyski opowiada się za taką

[2] PCAL, dokument nr 10.

[3] W. Horodyski: *Józef Gołuchowski: filozof-romantyk.* „Przegląd Polski" R. XLVI, t. 184, kwartał IV, 1912 r., s. 1-28.

[4] Tenże: *Idea a życie (szkic teoretyczny).* „Przegląd Narodowy" R. IV, t. VIII, 1911 r., s. 533.

interpretacją dziejów, opartą o wiedzę historyczną, wedle której: „Każda idea musi wyczerpać do dna treść życia narodu, jako całości politycznej; wtedy służy się idei życiem indywidualnym i zbiorowym - nie połowicznie, lecz całkowicie i z przekonaniem”[5].

W artykule *Polska filozofia romantyczna a mesjanizm (zarys porównawczy)*[6] z 1912 roku, Horodyski wyróżnia kilka typów mesjanizmu polskiego. Najliczniej byli reprezentowani ci mesjaniści, którzy obdarzali naród polski dziejową misją, przeważnie o religijnym charakterze, przy równoczesnym podkreślaniu roli wybrańców, posuwających rozwój dziejów naprzód (np. Towiański, Hoene-Wroński). Formę „mesjanizmu zbiorowego”, nie zamąconego rolą indywidualną proroków, znajdujemy u Krasińskiego, zaś formę „mesjanizmu indywidualnego” reprezentuje np. twórczość Słowackiego, gdzie Polska jako słowo-klucz jest w istocie podstawą dla występowania na widowni dziejów duchów. Horodyski zauważa, że mesjanizm Towiańskiego jest o tyle odmienny, że jest mesjanizmem filozoficznym, występującym pod postacią filozofii uniwersalnej.

Do tego nurtu zainteresowań Horodyskiego można też zaliczyć artykuł pt. *Filozofia wartości (życia)* z 1914 roku. Omawia w nim głównie podstawowe poglądy Nietzschego i Bergsona, ale przywołuje też prace Jamesa i Fechnera. Stwierdza, że: „Filozofia Nietzschego jest krańcowym, jaki tylko być może, pesymizmem, bo aż takim, że pesymizm ten każe odciąć się od otoczenia”[7]. Bergsona zaś krytykuje za to, że jego poglądy oparte są na antropomorfizmie, a filozofii nie da się stworzyć z pojęć intuicjonizmu. Ogólnie ocenia przedstawione przez siebie koncepcje jako niezadowalające, bo: „zwracają uwagę na funkcje i wartości życia, ale nie dają zadowalającej lub rozstrzygającej odpowiedzi. Jednostronność lub marzycielstwo je cechuje”[8].

Bodaj najwartościowsze z punktu widzenia historycznego są badania archiwalne Horodyskiego dotyczące Bronisława Trentowskiego. Początkowo opublikował je w „Przeglądzie Polskim”[9], a następnie w osobnej publikacji zatytułowanej *Z życia filozofa (materiały rękopiośmienne do Trentowskiego).* Trentowskiego charakteryzuje w następujących słowach: „Najwybitniejszy polski filozof, twórca systemu filozofii, któremu dał nazwę uniwersalizmu, autor znakomitej *Chowanny*, dzieła poświęconego narodo-

[5] Tamże, s. 541.

[6] *Polska filozofia romantyczna a mesjanizm (Zarys porównawczy).* „Biblioteka Warszawska” t. III, 1912 r., s. 492-554

[7] *Filozofia wartości (życia).* „Krytyka”R. XVI, t. XL1, kwartał I, 1914r., s. 97.

[8] Tamże, s. 102.

[9] „Przegląd Polski” R. XL VII. t. 185. kwartał I, 1912 r„ s. 313-331: tamże, t. 186, kwartał II, s. 208-225.

wemu wychowaniu, wybitny polityk, którego niezwykłe w czasach emigracyjnych poglądy przyjmujemy z podziwem, jeden z najznakomitszych przedstawicieli-przewodników umysłowego i narodowego ruchu około połowy minionego stulecia”[10]. Wspomniana praca Horodyskiego zawiera szczegółową biografię Trentowskiego. *Curriculum vitae* pisane dla uniwersytetu we Fryburgu Badeńskim w 1836 roku, gdzie odbyła się jego promocja doktorska na podstawie pracy *Grundlage der universalle Philosophie*, oraz zbiór listów Trentowskiego z lat 1836-1868. Ich adresatami byli: Karol Libelt, Józef Kremer, Aleksander Jałowiecki, Zygmunt Krasiński, Klementyna Hofman owa z Tańskich.

Horodyski poświęcił też Trentowskiemu liczącą ponad 500 stron monografię pt. *Bronisław Trentowski (1808-1869).* Była to wówczas bez wątpienia najbardziej obszerna i kompletna praca poświęcona temu polskiemu mesjaniście, oparta o niezwykle drobiazgowe studia. We wstępie do niej czytamy: „Pisać o Trentowskim oznacza nie tylko poznać jeden z najciekawszych, a zarazem najtrudniejszych systemów, lecz i skonstruować najpierw obraz przeszłości filozoficznej, a następnie dokonać gruntownej rewizji dotychczasowych poglądów na całą epokę Trentowskiego”[11].

W przedmowie do tej pracy Horodyski poczynił wiele interesujących uwag, tyczących pojmowania *filozofii narodowej* i jej roli w dziejach Polski. Usprawiedliwiając filozofię polską za jej „narodowość” pisze, że „narodową” była ona przez związanie się najściślejsze z kulturą narodu, z jego konkretnym życiem. „Taka filozofia narodowa kwitła w Polsce błądząc nie w tym, że chciała wniknąć w życie narodu i w jego istotę duchową, lecz w tym, że rodząc się na gruncie tzw. czystej filozofii, była dogmatyczną. Pod tym jednak względem nie jest nasza filozofia wcale gorszą od tylu zagranicznych systemów filozoficznych, znanych nam już od dawna. Więc badania naszej przeszłości filozoficznej będą dzisiaj, w epoce nowego filozoficznego renesansu, tematem z pewnością wdzięcznym dla najszerszego koła; miłośników polskiej filozofii”[12].

To przekonanie kierowało też Horodyskim przy pisaniu dzieła o Trentowskim. Ujmuje tę postać na szerokim tle życia narodowego i filozoficznego epoki. Dokonania Trentowskiego ocenia Horodyski bardzo wysoko. Stwierdza, że dla tego myśliciela *filozofia narodowa*, polska, była nowym systemem myśli wyrosłym na gruncie cech narodowych w celu poznania „rzeczywistej prawdy”. Miała to być „prawda narodowa”, bo jej zadaniem było wychować naród, kierować jego dalszym rozwojem. Trentowski jednak tym się różnił

[10] Z *życia filozofa (materiały rękopiśmienne do Trentowskiego).* Kraków 1912-1914, s. 3.

[11] *Bronisław Trentowski (1808-1869).* Kraków 1913, s. V.

[12] Tamże, s. X.

od innych przedstawicieli filozofii narodowej, że jego dzieła zawierają jasne i ścisłe rozwinięcie zasad filozofii uniwersalnej, którą dopiero za filozofię polską uważa.

Trentowskiego *Grundlage der iniversallen Philosophie*[13] z 1837 roku zapoczątkowały w filozofii polskiej okres poszukiwań systemotwórczych. Do nich należy też praca Augusta Cieczkowskiego *Prolegomena zur Historiosophie z 1838* roku. Jak zauważył Andrzej Walicki, to jednak do Trentowskiego, a nie do Cieszkowskiego należy priorytet w wypracowaniu wszechstronnie rozbudowanego, całościowego systemu filozoficznego. Trentowskiemu również trzeba przyznać pierwszeństwo w sformułowaniu postulatu rehabilitacji natury oraz połączenia w wyższej syntezie ducha z naturą, idealności z realnością, bytu z myślą - postulatu również niezmiernie charakterystycznego dla filozofii polskiej lat czterdziestych[14].

Horodyski dowodzi, że Trentowski był twórcą samodzielnego systemu i choć stosował metodę dialektyczną, to jednak nie wolno go zaliczać do heglistów. W dialektycznym systemie Trentowskiego, który Horodyski nazwał systemem genetycznym, rolę podstawową odgrywa pojedynczość, realność. Jego uniwersalna filozofia zbiera i godzi w sobie wszelkie jednostronności i przeciwieństwa. To też cecha szczególna Trentowskiego jako filozofa polskiego, bowiem, jak pisze Horodyski: „Na tle ducha czasu dążył [on] śmiało do takiego systemu, któryby zrywając z Heglem, godził ostatecznie wszelkie sprzeczności, znane w obrębie filozofii. Sądził, że każdemu narodowi odpowiada pewien kąt zapatrywań na początek wszechrzeczy, że więc rzeczywistość taka, jak on ją ujrzał i w dziełach swoich sformułował, jest zdo- byczą (w jego osobie) polską”[15]. Owa metoda filozoficzna Trentowskiego, „różnojednia”, bo uwzględniająca bezwzględną jedność wszechrzeczy i względną (tj. w czasie) ich różnicę zarazem, posłużyła też mu do sformułowania idei „bożoczłowieczeństwa”. Trentowski wskazuje w niej na życie samo, jako na źródło boskości, do której dochodzi się nie drogą panlogicznego zaprzeczenia, lecz przez porównywanie wszechstronne, uniwersalne.

System Trentowskiego miał znajdować się na linii rozwojowej biorącej początek już w średniowieczu. Dowodzi tego Horodyski m. in. w artykule pt. *Średniowieczne źródła do filozofii mezjanizmu* z 1915 roku, w którym głównie jednak zajmuje się przeprowadzeniem analogii w poglądach Eriugeny i Mistrza Eckharta. Rozważania swe poprzedza uwagami na temat warsztatu

[13] B. Trentowski: *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze.* Przekład M. Żułkoś-Rozmaryn. Warszawa 1978.

[14] Zob.: A. Walicki: *System filozofii uniwersalnej i filozofii przyrody B. F. Trentowskiego.* W: B. Trentowski: *Podstawy filozofii uniwersalnej...*, op. cit., s. XXXIX.

[15] W. Horodyski: *Bronisław Trentowski...*, op. cit., s. 11-12.

historyka poszukującego analogii pomiędzy poszczególnymi poglądami. Otóż, wedle niego, historyk filozofii bada istotne warunki rozwoju filozoficznych zagadnień, przyjmując autentyczne brzmienie poszczególnych poglądów na świat za podstawę do porównań i za fakt nie podlegający interpretacji subiektywnej. Tu pojawić się mogą analogie dwojakiego typu: 1. Gdy stwierdzamy bezpośrednią zależność danego myśliciela od poprzednika; 2. Gdy stwierdzamy tylko pośredni związek owej myśli z filozofią minionych epok. W pierwszym przypadku należy wyjaśnić genezę i skutki stwierdzonej zależności, bo w ten sposób uzyska się wiedzę o twórczości samego myśliciela, w drugim zaś przypadku stwierdzamy w istocie tylko ciągłość występowania w dziejach myśli danego zagadnienia filozoficznego, więc badać możemy np. warunki zachowania się i przetrwania owego zagadnienia w zmienionej lub niezmienionej postaci przez dłuższy czas. Może też istnieć kombinacja dwóch wspomnianych analogii, przy czym Horodyski za bardziej owocny uznaje ten rezultat badań, który wskazuje pośredni związek (pokrewieństwo) myśliciela z całą tradycją filozoficzną. Stwierdza: „Wykrycie którejkolwiek analogii, poprawnie sformułowanej, uprawnia do skupienia zebranego materiału w pełnej konstrukcji, tj. w uzasadnionej filiacji genetycznej. Trafna filiacja jest jednym z najważniejszych celów pracy historyka filozofii, jest podstawą znajomości praw rozwoju ludzkiej kultury (kultury w odróżnieniu od cywilizacji)”[16].

Zainteresowania Horodyskiego myślą średniowieczną wzięły się stąd, że nią właśnie mesjaniści polscy posiłkowali się poszukując ideału królestwa Bożego na ziemi. Według niego np. dzieje filozoficznych dowodów na istnienie Boga są etapami idei *powrotu.* Otóż esencjonalną treścią systemów filozoficznych Trentowskiego, jak i Fryderyka Krausego, którego poglądy często obok poglądów Trentowskiego przywołuje, jest idea powrotu. Wszechświat żyje życiem istotnym, rzeczywistym i - celowym, a tym celem jest wyrównanie stosunku między Bogiem a człowiekiem. Stosunek ten rozwiązuje się dodatnio w spekulacji filozoficznej, a raczej teozoficznej, opartej o pojęcie Boga-człowieka. Stosunek ten rozwiązuje się dodatnio w spekulacji filozoficznej, a raczej teozoficznej, opartej na pojęciu Boga-człowieka. W pojęciu Syna Bożego zawarta była i przetrwała wieki właśnie mesjanistyczna w swym wyrazie idea *powrotu.* Można więc, zdaniem Horodyskiego, uważać Trentowskiego i Krausego „za nowożytnych spadkobierców średniowiecznej spekulacji mesjanistycznej. oraz tej nowożytnej, która pozostawała w związku z prądami reformacji”[17].

[16] Tenże: *Średniowieczne źródła do filozofii mesjanizmu.* „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce”, t. I, cz. I. Kraków 1915, s. 2.

[17] Tamże, s. 6.

Późniejsze badania nad twórczością Trentowskiego potwierdziły trafność ocen formułowanych przez Horodyskiego. We wspomnianym już szkicu Andrzej Walicki stwierdza, że filozofię Trentowskiego sytuować należy nie wewnątrz szkoły heglowskiej, lecz poza nią, wśród nurtów opozycyjnych wobec absolutnego idealizmu Hegla, a czerpiących inspiracje z antyheglowskich wątków schelingianizmu[18].

Horodyski także interesował się socjologią, czego dowodem jest publikacja pt. *Cywilizacja i życie,* pochodząca prawdopodobnie z 1912 roku, a poświęcona szczegółowej prezentacji teorii Erazma Majewskiego, zawartej w jego dwóch pierwszych tomach dzieła pt. *Nauka o cywilizacji.* T. I *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów w socjologii* (1908 r.); T. II *Teoria człowieka i cywilizacji* (1911 r.). Całość dzieła Erazma Majewskiego (1858--1922), zwolennika darwinizmu społecznego i liberalizmu gospodarczego, wyszła w czterech tomach (1908-1923). Horodyski ocenia, że teoria socjologiczna Majewskiego ma tę wyższość nad innymi kierunkami w socjologii, że wyrasta „wprost z podstawowego podłoża naszych wiadomości o społeczeństwie", że jest „szeroką teorią życia". Punktem wyjścia teorii Majewskiego jest założenie, że człowiek jest wypadkową sił czynnych w przyrodzie. W niej zaś nic się nie „ulepsza", lecz tylko „przetwarza", a wszystko jest w przyrodzie skutkiem działania jakiejś uprzedniej przyczyny. Stąd też i cy- wilizacja jest w danych warunkach zjawiskiem w przyrodzie koniecznym. Bez cywilizacji nie ma ani ludzi, ani społeczeństwa. Horodyski podkreśla, że wedle Majewskiego: „najistotniejszą zaś cechą rodu ludzkiego zdaje się być zróżnicowane funkcjonowanie osobników żyjących w gromadzie, a jednakowych genetycznie i morfologicznie. To zróżnicowanie widzi się w gromadzie dopiero. W nim tkwi źródło cywilizacji"[19].

Na marginesie omawiania pracy Majewskiego Horodyski poczynił interesujące uwagi tyczące zagrożeń związanych z praktyką naśladowania przez polskich autorów myśli obcej. Krytykuje ową praktykę łatwego wchłaniania pomysłów zagranicznych, a przede wszystkim skłonność do naśladowania zwłaszcza niemieckiego sposobu pisania dzieł naukowych, najeżonych sztuczną architektoniką, strukturą bardzo rozbudowaną i rozdrobnioną na działy, poddziały, rozdziały, podrozdziały, paragrafy itp., a nadto ozdobionych nadmiarem cytatów. Owe *barbaryzmy,* jak je nazywa Horodyski: „zamiast zapalać do pracy badawczej, zamiast pociągać nieprzepartą siłą uroku wiedzy teoretycznej, zamiast jednym słowem być prawdziwą rozkoszą dla młodszych zwłaszcza adeptów nauki, stają się jakimś narzuconym ciężarem [...].

[18] A. Walicki: *System filozofii uniwersalnej...,* op. cit., s. XXII.

[19] W. Horodyski: *Cywilizacja a życie (teoria E. Majewskiego).* Warszawa-Łódź (bez daty wy- dania), s. 22.

Stajemy się bardzo łatwo naśladowcami formy, a tracimy przy tym własną samodzielność, tracimy swój własny rozmach, który może się poważyć także na rozwiązanie najtrudniejszych nawet zagadnień". Jednym z efektów odwoływania się i naśladowania obcych dzieł jest to, że powstaje w Polsce wiele prac, których treść nie ma żadnej wartości ani dla społeczeństwa, ani dla indywidualnego życia, ani dla samej nauki. Tymczasem prawdziwa nauka musi wprawdzie korzystać z kompleksu wiedzy, ale też wypływać z autentycznej potrzeby. Takim też względem powinni się kierować autorzy polscy. „Nauka polska, byle nie płynęła po wodach fantazji i urojenia, a byle tkwiła w przedmiocie, będącym istotnym zagadnieniem, może być rzetelnym wyrazem naszego duchowego bilansu naukowego, nie przywiązując się do cudzego rydwanu"[20]. Znamienne to słowa, współgrające ze stanowiskiem, jakie w kwestii wpływów obcych w filozofii polskiej wyrażali w tym czasie m. in. Henryk Struve czy Kazimierz Twardowski[21].

W 1912 roku wyszła w formie nadbitki rozprawa *Pojęcie stosunku przyczynowego*, wcześniej drukowana w „Przeglądzie Filozoficznym" (1909 r.). Horodyski uznał w niej, że pojęcie *przyczynowości* opiera się na innym zagadnieniu podstawowym w ludzkim poznaniu, a mianowicie na pojęciu *rzeczywistości.* Uważa, że stosunek przyczynowy jest wśród innych stosunków rodzajem specjalnym. Omawia różne koncepcje przyczynowości i dyskusje związane z rozumieniem tego pojęcia, tak w literaturze obcej jak i polskiej (tu głównie odwołuje się do artykułu Jana Łukasiewicza Analiza *i konstrukcja pojęcia przyczyny* drukowanego w 1906 roku w przeglądzie Filozoficznym"). Stosunkiem przyczynowym nazywa Horodyski „ilościowo równoważne zjawisko, będące stosunkiem nieodwracalnej zależności (przedmiotowej")[22], a to oznacza, że tak zdefiniowany przez niego „stosunek przyczynowy" ma zastosowanie tylko do rzeczywistości przedmiotowej.

Również jako nadbitka z „Przeglądu Filozoficznego" wyszła w 1914 roku rozprawa Horodyskiego zatytułowana Z *porównawczych zagadnień logiki obiektywnej*. Autor obszernie omawia w niej trzy typy rozwiązania podstawowych zagadnień metafizyczno-logicznych, trzy poglądy na stosunek logiki do metafizyki i metody logiki obiektywnej, tzn. teorię Hegla, Krausego i Trentowskiego. Po analizach dochodzi do wniosku, że wspólnym błędem tych trzech poglądów, charaktery stycznych dla logiki obiektywnej, jest to, że uważają one przeciwieństwa (np. duch - materia) za sprzeczność. I w tej rozprawie polemizuje z poglądem zaliczającym Trentowskiego do szkoły Hegla

[20] Tamże, s. 8.

[21] H. Struve: *Słówko o filozofii narodowej polskiej.* „Ruch Filozoficzny" t. I (1911). nr 1: K. Twardowski: *Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej.* Tamże, nr. 6.

[22] W. Horodyski: *Pojęcie stosunku przyczynowego.* Nadbitka z „Przeglądu Filozoficznego" 1912 r. s. 45.

oraz jego rzekomą zależność od poglądów Krausego (któremu poświęca specjalny dodatek). Według Horodyskiego, Cechą wyróżniającą myśl Trentowskiego jest *panenteizm*, nauka ześrodkowująca świat i życie w Bogu, w przeciwieństwie do panteizmu, przenoszącego Boga do wnętrza świata, oraz *panharmonizm*, tj. uznawanie wiedzy za całokształt odpowiadający wszelkiej budowie, harmonijnej budowie świata.

Jak z przedstawionych powyżej tekstów widać, dorobek Horodyskiego był znaczny. Mimo to jego starania o przeprowadzenie w Uniwersytecie Jagiellońskim habilitacji napotykały na trudności. Wprawdzie rozprawa o Trentowskim została oceniona pozytywnie przez Witolda Rubczyńskiego i Władysława Heinricha, choć z zastrzeżeniami co do przyjętej w niej metody, to rozprawa Z *porównawczych zagadnień logiki obiektywnej*, została odrzucona. Horodyski habilituje się w Uniwersytecie Jagiellońskim dopiero w 1919 roku na podstawie nieopublikowanej rozprawy *Lambert a Kant*, uzyskując *veniam legenda* z filozofii. Wykładów jednak w Uniwersytecie Jagiellońskim nie podjął.

Tymczasem w związku z zamiarami reaktywowania Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, zaproponowano Horodyskiemu wyjazd do tego miasta. Jak wspomina Michał Siedlecki, pierwszy rektor USB, Horodyski był w grupie 11 osób, które 20 sierpnia 1919 roku wyruszyły z Warszawy do Wilna, aby tam objąć uniwersyteckie funkcje[23]. Powołanie Horodyskiego nastąpiło na podstawie decyzji wydanej przez Generalnego Komisarza Ziem Wschodnich J. Osmołowskiego w porozumieniu z Ministerstwem WRiOP. Odnośne pismo z dnia 26 września 1919 roku stanowi, że powołany on zostaje: „w charakterze zastępcy profesora do wykładów historii filozofii czasów nowszych ze szczególnym uwzględnieniem historii filozofii polskiej w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie na rok akademicki 1919/1920, czyli do końca września 1920 r. Obowiązki Pańskie będą polegały na odbywaniu wykładów i ćwiczeń według obowiązującego w Uniwersytecie Wileńskim planu, na pracy naukowej i na sprawowaniu, wynikających ze stanowiska Pańskiego czynności akademickich. Pobory Pańskie będą wynosiły 2200 (dwa tysiące dwieście) marek miesięcznie, płatnych z góry w Kwesturze Uniwersytetu Wileńskiego, począwszy od 1 października 1919 r. ”[24].

W Uniwersytecie Wileńskim Horodyski podjął współpracę z trzema innymi wówczas profesorami filozofii, tj. Wincentym Lutosławskim, Włodzimierzem Szyłkarskim i Władysławem Tatarkiewiczem. Współkierował seminarium filozoficznym, zajmował się organizacją biblioteki, wchodził też

[23] M. Siedlecki: *Wspomnienia z pierwszych dwu lat organizacji Uniwersytetu Wileńskiego.* W: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu CCCL rocznicy założenia i X wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego.* Wilno 1929, t. II, s. 66.

[24] PCAL.

w skład pierwszego Zarządu Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich, na którego czele stał wówczas ks. prof. Kazimierz Zimmermann.

Na półrocze zimowe roku akademickiego 1919/1920 Horodyski ogłosił następujące zajęcia: 1. *Dzieje filozofii nowożytnej. Część I* - wykład 2 godzinny; *2. Józef Gołuchowski. Filozof-romantyk-wykład* 1 godzinny; 3. *Wstęp do filozofii (podstawy terminologiczne)* - 1 godzina; 4. *Konwersatorium metodologiczne* - 2 godziny.

Jednak Horodyski musiał rozpoczęte zajęcia wkrótce przerwać z uwagi na pogarszający się stan zdrowia. W liście z 17 grudnia 1919 roku do rektora USB donosił m. in.: „Lekarz nie znalazł w organizmie (poza zapaleniem gardła) nic specjalnego, np. w płucach. Mimo to gorączkuję b. silnie. Widocznie i przejścia, i podróż, i przeprowadzka z urządzaniem się tyludniowym - zrobiły swoje. Jestem zupełnie bez sił; rozprzęgło się wszystko”[25].

Horodyski zagospodarowywał mieszkanie przy ul. Zamkowej 11, jakie właśnie wówczas otrzymał. W nim też zmarł nagle w nocy 28 stycznia 1920 roku na gruźlicę, na którą od wielu lat chorował. Obchód żałobny odbył się w Auli Kolumnowej 30 stycznia, a następnie jego zwłoki zostały pochowane na cmentarzu na Rossie. Uczelnie wyższe przesłały na ręce rektora USB telegramy i listy kondolencyjne z powodu śmierci Horodyskiego.

Tak więc los nie pozwolił Horodyskiemu współtworzyć wileński ośrodek filozoficzny, choć właśnie mianowanie go do Wilna dawało szanse na pełne wykorzystanie jego wiedzy filozoficznej i zdolności badawczych. Wiemy, że w Wilnie rozpoczął jednak organizację biblioteki seminarium filozoficznego. Z listu jego brata Wincentego, przechowywanego w Archiwum Wileńskim wynika, że na podstawie woli ustnie objawionej mu przez Władysława Horodyskiego w grudniu 1919 roku, przekazał on w marcu 1920 roku na ręce rektora Michała Siedleckiego prywatną bibliotekę filozofa, wraz z wszystkimi jego drukowanymi pracami, aby służyła studentom Uniwersytetu Wileńskiego[26].

Ponieważ katedra po Horodyskim uległa skreśleniu, a w 1921 roku wyjechał z Wilna Szyłkarski, kształcenie filozoficzne spadło na Lutosławskiego i Tatarkiewicza, a w części też na Mariana Massoniusa, przybyłego w tym czasie do Uniwersytetu. Sytuacja nie była tu jednak stabilna, zważywszy, że już w 1922 roku Władysław Tatarkiewicz przeniósł się do Poznania, a pozostała po nim katedra nie była obsadzona aż do czasu objęcia jej w 1923 roku przez Tadeusza Czeżowskiego.

[25] Tamże.

[26] Tamże.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

ARTUR ANDRZEJUK
ATK w Warszawie

KOMPLEMENTARNOŚĆ POKORY I WIELKODUSZNOŚCI W UJĘCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Wprowadzenie. „W dążeniu do trudnego dobra konieczna jest podwójna cnota - pisze św. Tomasz - pierwsza ta, która zachowuje właściwą miarę i powściąga ducha ludzkiego, aby nie kierował się do tego, co przekracza jego możliwości, i to należy do cnoty pokory; druga zaś, która wzmacnia ducha ludzkiego przeciwko zniechęceniu i pobudza go do podjęcia wielkich dzieł, zgodnie ze słusznym osądem rozumu, i to jest wielkoduszność”[1]. Pokora więc ma strzec człowieka przed skutkami próżnej ambicji, wielkoduszność powstrzymuje go od małostkowego zniechęcenia.

1. Istota pokory jako cnoty. Mistrzowie szkoły w klasztorze św. Wiktora pod Paryżem mawiali, że pokora *(humilitas)* stanowi warunek wszelkiego kształcenia i wychowania. Polega bowiem ona na ocenie zgodnej z prawdą, czyli na osądzie ludzi i rzeczy zgodnie z tym, jak faktycznie się mają. W ten sposób radykalnie przeciwstawili się poglądom średniowiecznych augustyników i zapoczątkowali w tej epoce realistyczne patrzenie na pokorę. Poglądy te kontynuował w XIII w. św. Tomasz z Akwinu, który sądził, że istotą pokory jest zgodna z prawdą ocena siebie i innych". Takie ujęcie pokory wynika z zaliczenia jej do cnót moralnych, które zawsze polegają na wprowadzaniu rozumowego uporządkowania w dziedzinę, której dotyczą. Pokora dokonuje tego w dziedzinie właśnie oceniania i to najbardziej w odniesieniu do samego siebie. Pokora spełnia więc swoiście rolę hamulca wobec naszych zbyt wybujałych ambicji, zamierzeń, planów, czy marzeń. Nie jest jednak zasadą sama w sobie, to znaczy nie jest jej zadaniem pohamowywanie nas dla samego pohamowywania, lecz tylko wtedy, gdy wspomniane ambicje czy marzenia przeciwstawiają się rozumności. Stąd Tomasz pisze, że pokora „jest nie czym innym jak pewnym ładem ducha”Podporządkowuje to ogólnej zasadzie, że

[1] *Summa Theologiae.* II-II. 161. 1c.

[2] W tradycji augostyńskiej 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 w św. Tomasza: *S. Th.* II-II, 161, 6).

[3] *S. Th.* II-II. I61. 4c.

„dobro cnoty ludzkiej polega na porządku wskazanym przez rozum”[4]. Od razu zauważymy, że nie chodzi tu o tzw. zdrowy rozsądek, popychający często aż do konformizmu i skłonny dla świętego spokoju zrezygnować z wszelkich planów i zamierzeń. Wręcz przeciwnie: i tu obowiązuje zasada, że „gdy rozum śpi, budzą się upiory”. Właśnie nierealne marzenia plany z księżyca, szalona ambicja bez pokrycia w umiejętnościach i zdolnościach niejednego człowieka doprowadziły do załamania, rozpaczy czy wręcz śmierci.

Rozważania te skierowują nas do zagadnienia prawdy. Prawda to przede wszystkim tzw. własność transcendentalna, przysługująca wszystkiemu, co istnieje. Prawda w naszych ujęciach - a z nich przecież wynikają i pokora, i wielkoduszność - to zgodność tego naszego pojęcia z rzeczywistymi faktami, z tym, jak się rzeczy mają. Tomasz powołuje się tu na św. Augustyna, który, komentując fragmenty *Listu św. Pawła Apostoła do Filipian* poświęcony pokorze, podkreśla: „Ale nasza ocena tego nie powinna być fikcją, lecz powinniśmy z całą prawdziwością [dokonywać tej oceny]”[5]. Do tego wszystkiego konieczne jest poznanie i zdanie sobie sprawy z własnych sił i możliwości porównanych do tego, co zamierzamy osiągnąć. Negatywny wynik tego porównania jest podstawą pokory, wynik pozytywny wzbudza wielkoduszność[6].

Postulat ujmowania rzeczy zgodnie z tym, jak się do siebie mają, wymaga także od nas określenia miejsca pokory w szerszym spektrum ludzkich relacji, sprawności i cnót, składających się w sumie na osobowość człowieka. Otóż Tomasz ustawia pokorę w dość odległej warstwie tej osobowości, nie jest więc tu pokora cnotą główną, ani nawet jej postacią. Jest jednym z przejawów skromności, która należy do zespołu cnót wyzwalanych przez umiarkowanie, jako cnotę kardynalną. Podobnie rzecz ma się z wielkodusznością. Tomasz pisze: „Chociaż wielkoduszność i pokora zbiegają się w materii, to jednak różnią sposobem, z racji którego wielkoduszność jest częścią męstwa, zaś pokora częścią umiarkowania”[7]. Dlatego Tomasz uważa, że od pokory ważniejsze są relacje osobowe (miłość, wiara i nadzieja), a także cnoty intelektualne oraz sprawiedliwość[8]. Zwraca przy tym uwagę, że chodzi tu o autentyczne cnoty, a nie o nawyki mające tylko pozór cnoty, np. sprawiedliwość złączona z pychą w ogóle przestaje być cnotą[9].

[4] *S. Th.* 161. II-II. 5c.

[5]. S. *Th.* II-II. 161. 3 ad 2. Podaję w przekładzie S. Bełcha w: Św. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna.* t. 22. *Umiarkowanie.* Londyn 1963. s. 248.

[6] *S. Th.* 11-11. 161. 2c.

[7] S. *Th.* II-II. 161. 4. ad3.

[8] 5. *Th.* II-II. 161. 5c.

[9] *S. Th.* 161. 5c. adl.

Ponadto Tomasz - powołując się na Izydora z Sewilli - zauważa, iż niekiedy upokorzenie może wynikać z przyczyny zewnętrznej, tzn. ktoś inny nas poniży, wtedy pokora jest karą. Może jednak wynikać z przyczyn wewnętrznych, i wtedy w jednym tylko wypadku stanowi cnotę, mianowicie gdy człowiek, widząc swoje braki i ograniczenia, określa siebie zgodnie z wyznaczoną przez nie miarą. Można to jednak uczynić w zły sposób, gdy np. człowiek „zatraci świadomość własnej godności i stoczy się do poziomu bezrozumnych zwierząt”[10]. Stąd wynika ogólna zasada, której korzeniem - jak zawsze u św. Tomasza - jest rozum. Pisze on bowiem, że, jak każda inna cnota, tak i pokora ma swą siedzibę głównie we wnętrzu duszy. [...] Natomiast w zewnętrznym praktykowaniu pokory, podobnie jak każdej innej cnoty, należy kierować się właściwym umiarkowaniem”[11].

Dopowiedzieć też warto, że pokorze przeciwstawia się pycha - przez przekroczenie miary rozumu oraz fałszywa pokora, zwana małostkowością - przez niedociągnięcie do własnej miary. Nazwa pychy w języku łacińskim *(superbia)* pochodzi stąd, że ktoś wolą swoją dąży wyżej tego, czym jest. „Prawy rozum” bowiem domaga się, by wola każdego człowieka dążyła do tego, na co ją stać. Pycha wnosi tu coś sprzecznego z rozumem i na tym właśnie polega jej istota[12].

2. Wielkoduszność jako cnota honoru. Według Arystotelesa i **św.** Tomasza honor - spośród dóbr zewnętrznych - jest dla człowieka czymś absolutnie największym i stanowi świadectwo złożone czyjejś cnocie[13]. Oznacza to, że honor jest proporcjonalny do posiadanej cnoty.

Honor jest dobrem zewnętrznym; cnotą, która ten honor w nas chroni i pielęgnuje jest wielkoduszność, która - „jak sama nazwa wskazuje - powoduje w nas sięganie ducha ku czemuś wielkiemu”[14]. Niekiedy wielkoduszność i honor są używane zamiennie[15]. Wielkoduszność Samuel Linde wyjaśnia jako wielkość serca, wielkomyślność, wielkość i moc duszy, zaś Maria Ossowska grecki odpowiednik łacińskiej *magnanimitas* wyjaśnia jako „słusznie dumny”. „Z tego wynika - zauważa Tomasz - że wielkoduszność i pokora nie wykluczają się, chociaż wydają się zmierzać do czegoś przeciwstawnego, ponieważ wynikają z różnych aspektów tej samej rozumności”[16].

[10] *S. Th.* II-II. 161. 1, ad 1. W przekł. S. Belchta. dz. cyt., s. 242.

[11] *S. Th.* II-II. 161. 3 ad 3. Tomasz używa słowa *„moderatio”*.

[12] Tamże. 162. 1c.

[13] Arist. 1123 h 16-25. 5. *Th.* II-II. 129, 1c.

[14] Ibid.

[15] Por.: J. M. Bocheński: *De virtute militari. Zarvs etyki wojskowej*. Kraków 1993, s. 44.

[16] *S. Th.* II-II. 129. 3. ad 4.

Na czym polega istota tej cnoty najlepiej widać poprzez pryzmat opisu człowieka wielkodusznego. „Wielkoduszny z umiarem cieszy się okazywaną mu czcią... bo wie, że żaden zewnętrzny honor nie jest współmierną nagrodą cnoty, gdyż ta swą wartością przewyższa wszystkie wartości zewnętrzne. Wielkoduszny jednak nie oburza się tym, że nie oddają mu takiej czci, jaka mu się należy.... Jeśli go chwalą z powodu innych przyczyn, np. z powodu majątku, nie przejmuje się taką czcią,... nie wynosi się nad innych, nie przejmuje się zniewagami,... nie naraża się dla błahej sprawy ani też nie kocha się w niebezpieczeństwach lekkomyślnie poddając się im, gdyż na niebezpieczeństwo warto narazić się tylko dla takiej sprawy, którą się bardzo ceni.... Stąd wielkoduszny nic będzie się narażał na niebezpieczeństwo dla drobiazgów. Ale dla ważnej sprawy nie waha się narazić na jakiekolwiek niebezpieczeństwo, np. gdy chodzi o dobro ogółu, sprawiedliwość, cześć Bożą itd. Gdy zaś naraża się na niebezpieczeństwo, czyni to całą duszą i bez wahań, nie szczędząc nawet życia, bo woli zdobyć wielkie wartości choćby przez śmierć... Jest skory, by innym dobrze czynić, ale doznaje wstydu, gdy przyjmuje dobrodziejstwa od innych... Jeśli zaś przyjmuje coś, stara się wynagrodzić to czymś jeszcze lepszym.... Jest skory, by służyć innym swą dobroczynnością...

Wobec ludzi, którzy piastują jakiś zaszczytny urząd, zachowuje poczucie swej godności i osobistego honoru. Ale w stosunku do niższych zachowuje się z należytym umiarem, nie przytłaczając ich swą wielkością.... Jest otwartym przyjacielem i otwartym przeciwnikiem.... Więcej dba o prawdę niż o ludzkie zdanie. Dla ludzkiej opinii nie odstępuje od tego co mu cnota nakazuje czynić. Nie przejmując się jednak zdaniem ludzi, nie gardzi nimi ani nie okazuje im braku należytego szacunku, ale też nie ceni ich więcej niż trzeba... Nie jest skłonny do szukania zażyłości ze wszystkimi, ale szuka jej tylko w obcowaniu z przyjaciółmi, bo szukanie zażyłości ze wszystkimi byłoby dowodem służalczego nastawienia.... Nic jest skory do podziwiania,... nie wspomina zbyt wiele doznanych nieszczęść,... ale zapomina je... tak jak Juliusz Cezar, o którym powiedziano, że nie zwykł był zapominać czegokolwiek prócz doznanych krzywd... Nic chwali innych za wiele ani nie obmawia nawet wrogo w... Jeśli cierpi na brak środków do życia lub innych rzeczy, nie płacze, nie narzeka, nie żebrze”[17]. Oto prawdziwy kodeks honorowy! - zauważa Feliks W. Bednarski, znawca tych zagadnień, profesor uniwersytetu Angelicum w Rzymie [18].

Dobrze widać też wielkoduszność w przeciwstawiających się jej wadach, z których najbardziej znane to zarozumiałość i małoduszność. Zarozumialec

[17] 9 *In Ethic.* n. 741-782. Wykorzystałem zestawienie dokonane przez F. W. Bednarskiego w: *Sport i wychowanie w świetle etyki św. Tomaszu z Akwinu.* Londyn 1962, s. 76-77.

[18] Ibid.

uważa, iż wraz z jakimś urzędem lub stanowiskiem otrzymał zdolności do jego sprawowania. Od tej pory na wszystkim zna się najlepiej i nie znosi sprzeciwu. Wszystko ustawia według własnego „widzimisię" i raz po raz ponosi klęski, których zresztą sam nie widzi, polegają bowiem one na kompromitowaniu się w oczach innych ludzi. Nikt bowiem nie może wszystkiego wiedzieć i na wszystkim znać się najlepiej, i wobec tego postępować tak jakby przed nim nie było ludzi mądrych. Taką postawę Józef M. Bocheński nie waha się nazwać zabobonem, polegającym na „pomieszaniu autorytetu deontycznego (szefa) z autorytetem epistemicznym (znawcy). Wielu ludzi mniema, że kto ma władzę, a więc jest autorytetem deontycznym, jest tym samym autorytetem epistemicznym i może pouczać podwładnych np. o astronomii. Piszący te słowa - dodaje Bocheński - był kiedyś świadkiem „wykładu" wygłoszonego przez wyższego oficera i ignoranta w tejże astronomii, a to wobec oddziału, w którym był strzelec, docent astronomii"[19].

Podsumowanie. Pokora pohamowuje człowieka przed dążeniem do rzeczy wbrew prawości rozumu. Wielkoduszność natomiast popycha człowieka do rzeczy wielkich, zgodnie z prawym rozumem. Wynika z tego, że wielkoduszność nie jest przeciwieństwem pokory, lecz że obydwie cnoty spotykają się w tym, co jest rozumne[20]. Rozumna natura człowieka, czyli innymi słowy, człowiek jako osoba, jest podstawą zasygnalizowanej w tytule komplementamości wielkoduszności i pokory. Rozumność człowieka bowiem stanowi korzeń wszelkich cnót, które dla Tomasza są zawsze tymi usprawnieniami władz człowieka, które w jego działania i relacje wprowadzają miarę lub porządek wyznaczony przez intelekt. W takim ujęciu więc, wszystkie cnoty muszą być ze sobą zgodne, gdyż podlegają tej samej zasadzie porządkującej - intelektowi człowieka. Warto dodać, ze wynika to wprost z filozoficznej koncepcji człowieka jako aktu istnienia, który urealnia i wiąże z sobą poprzez formę zarazem możność intelektualną i możność materialną. Możność intelektualna jest przyczyną tego, że człowiek jest osobą. Możność materialna jest podstawą ludzkiego ciała. Tak skomponowany człowiek jest jednością wszystkich swych elementów strukturalnych. Nie może więc doznawać swoistego rozbicia np. na duszę i ciało, rozum i uczucie, czy wreszcie wielkoduszność i pokorę. Brak tej naturalnej jedności w człowieku jego myśli i działali, uczuć i decyzji wynika - według Tomasza - ze złożonej kompozycji bytu ludzkiego, z niedoskonałości poznania, wreszcie z wolności. Uważa on jednak, że uzyskanie jedności naszych działali jest sprawą doskonalenia się człowieka.

[19] J. M. Bocheński: *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów.* Paryż 1987, s. 21-22.

[20] *S. Th.* II-II. 161. 1, ad 3.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

ANDRZEJ POKULNIEWICZ
ATK w Warszawie

PROBLEM WIECZNOŚCI ŚWIATA W TRAKTACIE *DE AETERNITATE MUNDI* ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Wstęp. Głównym przedmiotem *opusculum* św. Tomasza z Akwinu jest zagadnienie odwiecznego *(ab aeterno)* stworzenia świata. Inspirację do zajęcia się tą tematyką stanowił sam tekst św. Tomasza, który był bardzo rzadko opracowywany w literaturze filozoficznej, stąd też i mało znany, jak i sama problematyka stworzenia w aspekcie trwania. Dlatego więc stał się dla mnie interesującym przedmiotem niniejszej pracy.

Materiałem badanym jest tekst łaciński znajdujący się w: *Sancti Thomae Aquinatis: De aeternitate Mundi, Opuscula Omnia nec non Opera minora,* ad fidem codicum restituit ac edidit. R. P. Joannes Perrier O. P. tomus primus, Opuscula Philosophica. Paris P. Lethielleux, pag. 52-61.

Artykuł jest podzielony na dwa rozdziały. Pierwszy jest ukazaniem najważniejszych dziedzin filozoficznych (metafizyka, teoria poznania i logika). Rozdział drugi, jako wprowadzający odróżnienie treści teoriopoznawczej od metafizycznej w tekście, składa się z trzech paragrafów. W pierwszym z nich prezentuję ujęcie teoriopoznawcze występujące w traktacie. W drugim jest wykład ujęcia metafizycznego w *opucculum.* Trzeci jest zebraniem wniosków wynikających z całego rozdziału. Zakończenie artykułu jest podsumowaniem wyników analizy w tymże studium.

Metoda badawcza pracy polega na ujęciu treści traktatu w rozumieniu zgodnym z rzeczywistością, przez ustalenie według kontekstu bezpośredniego i pośredniego, oraz poprzez wskazanie na powody głównych akcentów w tekście w powiązaniu z realistyczną metafizyką św. Tomasza z Akwinu.

Dziedziny filozoficzne

W treści traktatu najwyraźniej rysują się trzy dyscypliny filozoficzne: metafizyka, logika i teoria poznania. Przed omówieniem metafizyki rozważmy przez chwilę miejsce w traktacie zagadnień logiki i teorii poznania. Budując swoje analizy metafizyczne, głównie z przemyśleń Arystotelesa i Awicenny, Tomasz z ujęć tych dwóch autorów czerpie w dużym stopniu także erudycję z zakresu logiki. Dla Arystotelesa, centralnym zagadnieniem logiki jest definicja i dowód. Definicja służy do prawidłowego określenia pojęć przez odniesienie ich do gatunku i rodzaju, dowód polega na znalezieniu dla

danego sądu utworzonego z pojęć, takiego sądu ogólniejszego, który by miał rację sądu mniej ogólnego.

W *De aeternitate mundi* Tomasz dużo miejsca poświęca właśnie dowodzeniu, z którego ma wynikać główna teza metafizyki. Zauważmy, że w traktacie Tomasza nie znajdujemy rozważań, które byłyby wykładem logiki lub jej tworzeniem. Akwinata posługuje się logiką Arystotelesa w wykrywaniu i uzasadnianiu twierdzeń metafizyki, która wyraża się m. in. w stosowaniu sylogistyki zdań modalnych. Stosuje więc niektóre odmiany argumentacji logicznej, przeniesionej z traktatu z logiki Arystotelesa.

Powiedzmy też zaraz, że podobnie usługową rolę wobec metafizyki pełni w tekście Tomasza teoria poznania. Nie służy ona, jak logika, do precyzowania znaczeń terminów metafizycznych, jest jednak argumentem rozstrzygającym prawdziwość jakiejś tezy metafizyki, np. że niesprzeczność rozumień wskazuje na zgodność z rzeczywistością. Pełni też rolę punktu wyjścia jakichś zagadnień. Ta rola teorii poznania jest już widoczna w 2 rozdziale i kolejno w następnych. Prawie cała metafizyczna tematyka współwystępuje z ujęciami teoriopoznawczymi. Nie znaczy to, że Tomasz miesza ujęcia teoriopoznawcze z ujęciami metafizycznymi. Czyni tylko z teorii poznania precyzyjne narzędzie, dzięki któremu wykrywa stany bytowe, identyfikowane w twierdzeniach metafizycznych.

Samą metafizykę Tomasza w *De aeternitate mundi*, jak zresztą każdą metafizykę, należy prezentować w kilku aspektach. Może to być aspekt metodologicznej struktury metafizyki, ukazywanie kolejno warunkujących się zagadnień wynikających z wybranego punktu wyjścia, charakteryzowanie formuły problemów i stosowanych uzasadnień. Może to być prezentowanie zespołu samych odpowiedzi wraz z uzasadnieniami. W niniejszym artykule zastosowany zostanie aspekt identyfikowania różnych od myśli Tomasza nurtów i warstw erudycyjnych, będący zabiegiem wyodrębniania spójnej myśli danego autora, czyli ukazywaniem tylko tego, co dany autor sam wypracował.

Tomasz podjął się wnikliwie rozważyć w traktacie trudny problem: czy świat mógł być zawsze, odwiecznie *(utrum deus mundum facetet ab aeterno)*[1]. Jest to temat szeroko dyskutowany w neoplatonizmie, gdyż św. Augustyn w *Księdze o przyczynach* dużą wagę przywiązuje do zagadnienia wiecznego trwania w świecie. W tytule traktatu termin *„aeternitate”* wskazuje również na to, że oddziałał na tekst wątek panteistyczny, według którego światu przypisuje się ten sam sposób bytowania co i Bogu, mianowicie wieczny. W r. 1 zagadnienie Boga jako pierwszej przyczyny sprawczej, a więc stwórcy istnienia, Tomasz podejmuje także na sposób Arystotelesa (przyczyna spraw-

[1] Św. Tomasz: *De aeternitate mundi, r.* 1, przyp. l. -l.

cza), a przede wszystkim Awicenny. Wyprowadza bowiem zagadnienie Boga z problemu bytu, którym zajmuje się metafizyka. Zagadnienie Boga, podobnie jak dla Awicenny, jest więc dla Tomasza problemem metafizycznym. Stanowi to wyraźne przeciwstawienie się awerroistom i tradycji awerroistycznej. Awerroes wiązał dowodzenie istnienia Boga jako pierwszego motoru przede wszystkim z fizyką. Awicenna, dowodząc istnienia Boga jako bytu koniecznego i pierwszej przyczyny, posługiwał się właśnie metafizyką. Wynikało to z przekonania, że problem bytu jest terenem zagadnienia istnienia Boga. Tomasz dochodzi więc do wniosku, używając języka neoplatońskiego z *Księgi o przyczynach*, że Bóg, poprzez swoją nieskończoną moc, jest sprawcą zawsze istniejących bytów.

Autor traktatu zamierza konsekwentnie rozważyć nasuwający się dalszy problem: czy powstaje" coś odrębnego *(aliquid)* co zawsze istnieje. Zgodnie więc z realistyczną metafizyką bytów jednostkowych, analizuje powstanie konkretnego anioła. Otóż anioł nie powstał z czegoś, gdyż nie wyprowadzała jego istnienia jakakolwiek możność, mimo iż Bóg sprawił, że anioł powstał i w konsekwencji istnieje. Trzeba więc przyznać, że to, co uprzyczynowane przez Boga oraz możność „bierna" (arystotelizm) nie może zawsze istnieć, czyli być współwieczne Bogu. Lecz z tego nie wynika, że Bóg nie może sprawić, żeby jakiś byt powstał od zawsze czyli odwiecznie, bowiem do wszechmocy należy, że przekracza wszelkie rozumienie i moc. Akwinata uważa więc, że to, co powstaje poprzez Boga, jest przez Niego stwarzane[3].

Dotychczasowe rozważania doprowadziły Doktora Anielskiego do głównego zagadnienia całego traktatu: czy być stworzonym przez Boga pod

[2] Św. Tomasz powiada w komentarzu do *De generatione et corruptione:* „... te więc byty które nie przedstawiają się jako substancje, powstają nie po prostu, lecz pod pewnym względem, jak np. pod względem wielkości, jakości lub jakiejś innej przypadłości. Byty natomiast, które przedstawiają się jako substancje, powstają po prostu. Uzasadnieniem tego jest to, że powstawanie jest drogą od nieistnienia do istnienia. I ten byt powstaje po prostu, który utrzymuje takie istnienie, które nie jest uzależnione od innego istnienia. To bowiem, co istnieje, nie staje się. Dlatego to, co już jest, nie może powstawać po prostu, lecz tylko pod pewnym względem. Te przeto bytu, których istnienie jest uzależnione od innego istnienia, nie powstają po prostu, lecz jedynie pod pewnym względem. Istnienie zaś przypadłości jest uzależnione od innego istnienia, gdyż podłoże formy substancjalnej nie jest bytem w akcie, lecz bytem w możności. Dlatego przyjmując formę przypadłościową, powstaje pod pewnym względem. W wypadku zaś wszystkich substancji i przypadłości zachodzi zróżnicowanie powstawania, na powstawanie po prostu i powstawanie pod pewnym względem, w zależności od różnicy w relacji bytu do niebytu albo doskonałego do niedoskonałego, albo dostrzegalnego do niedostrzegalnego. Dlatego w zakresie substancji uznaje się powstawanie za powstawanie po prostu, gdy powstaje ogień, lecz nie gdy powstaje ziemia, w zakresie natomiast jakości uznaje się powstawanie za powstawanie po prostu, gdy ktoś staje się uczonym, nie zaś gdy staje się nieukiem" (Arystoteles: *O powstawaniu i niszczeniu*, tłum. L. Regner. Warszawa 1990, t. 2, s. 369, przyp. 88).

[3] M. Gogacz uważa, że stworzenie u św. Tomasza polega na spowodowaniu przez Boga istnienia, które wyzwala i urealnia w sobie sferę możnościowych treści, kształtujących się w określone struktury pod wpływem istnienia i otaczających nas jednostkowych bytów (M. Gogacz: *Okruszyny*. Niepokalanów 1993, s. 12).

względem całej substancji i nie mieć początku trwania jest zgodne z rzeczywistością.

W liniowym układzie przyczyn, przyczyna sprawcza wyprzedza w trwaniu skutek oraz niezbyt wyprzedza w trwaniu bytowanie i w konsekwencji byt jest stworzony *„ex nihilo”*. Z tego nie wynika, że stwarzanie z niczego ma podstawę w czasowym układzie przyczyn, wziętym z neoplatońskiej metafizyki trwania. Tomasz w dalszej części analiz wykazuje, że porządek trwania ujęty w istotowym układzie przyczyn nie wymaga, aby przyczyna sprawcza, mianowicie Bóg, wyprzedzała w trwaniu swój skutek. Otóż Bóg jest przyczyną sprawiającą swój skutek natychmiast *(subito),* gdyż jest *pryncypium* operacji natychmiastowej, w której przyczyna i skutek są równoczesne. Nie potrzeba więc, żeby w trwaniu przyczyna wyprzedzała swój skutek. Odnosi się to również do Boga jako przyczyny sprawiającej wolę, gdyż również i wola nie wyprzedza w trwaniu swego skutku. Akwinata zauważa dalej, że Bóg, który stwarza całą substancję rzeczy, sprawia, że skutek w trwaniu *(quandocumque* - wieczne trwanie) jest Nim samym[4], czyli jest to zaakcentowanie, że stwarzanie nie jest relacją, również w porządku trwania, a więc to. co jest przez Niego uprzyczynowane, jest stworzone od zawsze *[semper(ab)*[5] *eo posito],* czyli odwiecznie. Ponadto wola Boga w niczym nie umniejsza jego siły *(virtute),* z czego wynika, że stworzył On byty odwieczne *(ab eo).* Trudno więc niektórym zgodzić się z arystotelikami, że rzeczy zawsze były, przez to, że skutek jest na miarę przyczyny, gdyż ich zdaniem, nastąpiło by to, gdyby nie było stwarzającego przez wolę.

Pozostaje jeszcze do zbadania, czy coś odrębnego *(aliquid),* co zostało sprawione, istniało zawsze i było w trwaniu poprzedzone niebytem, gdyż było stworzone *„ex nihilo”*.

Idąc za świętym Anzelmem, Doktor Anielski również uważa, że nie było żadnego tworzywa, z którego stworzony został odrębny, konkretny byt. Co więcej, zaznacza nawet, że nicości[6] nie należy traktować jak byt (zasada niesprzeczności) oraz, że między nicością a bytem jest różnica absolutna. Autor traktatu kładzie zarazem nacisk na to, że jest także różnica co do trwania i na-

[4] W piątym rozdziale traktatu Tomasz dochodzi do wniosku (podobnie jak w odniesieniu do Boga stwarzającego swój skutek) dzięki neoplatońskiej metodzie orzekania analogicznego, że w stworzonym bycie jednostkowym *pryncypium* istnienia zapoczątkowującego i aktualizującego *pryncypium* fonny bytu, w trwaniu (*quandocumque)* jest nim samym, czyli przekładając to na język odnoszący się do czasu, leż poprzez analogię, można powiedzieć, że istnienie stworzone ma moc aktualizowania formy w tym samym punkcie czasowym, w którym została zapoczątkowana przez pochodne istnienia. Jednym słowem, początek i kres byłby równoczesny a nawet ten sam (brak relacji).

[5] Por: Św. Tomasz: *De aeternitate...*, r. 5, przyp. 5. -1.

[6] Nicość według realistycznej metafizyki należy traktować tylko jako samo pojęcie i rozważać w tych kategoriach, jak to zresztą czyni się w filozofii współczesnej, np. u J. -P. Sartre’a (przyp. aut.).

tury, co wynika z różnic porządków w rzeczywistości[7]. Podkreśla więc to, że w aspekcie natury problem wymaga rozstrzygnięcia. Dochodzi więc do wniosku, że to w porządku natury jest powód stworzenia *„ex nihilo”*, gdyż istnienie stanowi o realności natury złożonego, jednostkowego bytu i jest pochodne (pochodność, akcent awiceniański). W bycie jednostkowym wszystko „to, co mu przysługuje ze względu na niego” (r. 7) jest urealniane i aktualizowane przez zapoczątkowujące ten byt stworzone istnienie pochodne. Dalej uwyraźnia, że byt pozostawiony „samemu sobie” (język arystotelesowski) czyli swojej naturze, a więc bez pochodnego istnienia, jest nicością, z czego wynika następny wniosek, że „wcześniej z natury jest dla siebie nicością aniżeli bytowaniem” (r. 7).

Z tego też powodu stworzony byt nie jest w trwaniu (równocześnie) nicością i bytem, ponieważ nie chodzi tu o wyprzedzenie w czasie przez niebyt. Wszystko więc, co zostało stworzone, pochodzi odwiecznie od Boga, który nie jest zarazem współwieczny (*simul esse)* temu, co jest przez Niego uprzyczynowane. W r. 8 Akwinata, korzystając z erudycji, wskazuje na poglądy innych filozofów przemawiające za jego ujęciem, że świat nie został stworzony w czasie. Powołuje się więc najpierw na św. Augustyna, według którego platonicy uważają, że świat i stworzone w nim bóstwa były zawsze, podobnie jak zawsze był ich Stwórca, będąc jednak stworzone przez Niego. Jeszcze inni przyznają wprawdzie, że świat został stworzony przez Boga, jednak sądzą, że miał on początek nie w czasie, lecz początek co do stworzenia.

[7] „Zagadnienie trwania i trwania wszechświata było tematem wielu rozważań filozoficznych. Św. Augustyn utożsamił to trwanie z istnieniem, odwiecznie udzielonym bytom przez Boga. Arystoteles związał to trwanie z głoszoną przez siebie wiecznością materii. Niektórzy tomiści wiążąc myśl św. Augustyna z myślą Arystotelesa podjęli trwanie bytu jako stałą relację do Boga, nieustannie udzielanego istnienia istocie. Utożsamiali samo istnienie ze stwarzaniem istnienia. Św. Tomasz uważał, że istnienie jest aktem, a nie procesem. Jest spowodowane przez Boga i urealnia istotę, którą zapoczątkowuje. To istnienie jest stworzone i nie jest nieustannie stwarzane w bycie jednostkowym, tego bytu jeszcze nie było. Dopiero by powstawał. Tymczasem byt już jest, gdy został stworzony. Bóg więc nie udziela mu nieustannie istnienia. Już je stworzył. Trwanie istnienia bytu musi więc polegać na czymś innym. Możemy tu wymienić dwa powody trwania bytów stworzonych. Pierwszym powodem jest osobowa relacja miłości. Bóg odnosi się z miłością do swego stworzenia. Ta miłość jest motywem stworzenia bytów i jest sposobem chronienia ich trwania. Drugim powodem podtrzymywania lub chronienia istnienia w jego trwaniu jest wyposażenie bytów jednostkowych w cechy lub przypadłości, wiążące się z istotą tych bytów. Są to więc takie przypadłości, jak zdolność myślenia i decydowania, jak fizyczny wzrost, wymiary, organa cielesne. Te przypadłości chronią nas przed agresją otaczających nas bytów” (M. Gogacz: *Okruszyny*, wyd. cyt., s. 13-14).

„Gdy jednak spojrzymy na stwarzanie od strony Boga, który istnieje poza czasem, to możemy powiedzieć, że stwarzanie trwa tak długo, jak długo istnieje byt stworzony. W tej pozaczasowej perspektywie utożsamia się stwarzanie z podtrzymywaniem w istnieniu przez Boga. Takie jednak ujęcie wskazuje, że samo stwarzanie opisujemy w pozycjach pozaczasowych, a podtrzymywanie istnienia w trwaniu ukazujemy w pozycjach czasowych. Nie należy mieszać tych różnych punktów widzenia. Nie mieszając ich możemy zasadnie powiedzieć, że stwarzanie kończy się w momencie, gdy akt istnienia stał się skutkiem, sprawionym przez Boga i udzieloną mu mocą zapoczątkował byt jednostkowy” (M. Gogacz: *Elementarz metafizyki*. Warszawa 1987, s. 87).

W r. 9 Tomasz dodaje, że rzecz toczy się z tymi, którzy utrzymują, iz Bóg jest Stwórcą wszystkich bytów różnych od Niego, które były zawsze. Lecz nie należy z tego wyciągać wniosku, jak uważa Tomasz, za Janem Damasceńskim, że byty są współwieczne Bogu, gdyż nie mają do tego żadnych zdolności, a na poparcie tego poglądu przywołuje zdanie Hugona ze św. Wiktora, że Wszechmoc boża nie ma oprócz siebie nikogo współwiecznego. Na dowód różnicy między trwaniem świata i Boga przytacza definicję istoty wieczności Boga występującą u Boecjusza, w r. 10 traktatu, oraz pogląd Augustyna, że zmienność charakteryzująca świat nie może być współwieczna niezmiennej wieczności Boga, gdyż natura Trójcy jest całkowicie niezmienna i wieczna do tego stopnia, że nie może bytować coś jej współwiecznego.

Odróżnienie treści teoriopoznawczej od metafizycznej

1. Ujęcie teoriopoznawcze. Przez pojęcie teoriopoznawcze[g] rozumiem recepcję i przyswojenie w *species* przez intelekt możnościowy informacji o stanowiących konkretny byt pryncypiach i przypadłościach. Otóż w traktacie *De aeternitate mundi* występuje taki akcent teoriopoznawczy, gdy np. postawiony problem powstawania bytów od zawsze istniejących rozważa Tomasz w temacie rozumienia *(intelligi)*, w którym ujmujemy prawdę o przyczynach *(causas veritatis)* w porządku ontycznym oraz poznawczym (r. 2). Stosownie więc do rozumienia zgodnego z rzeczywistością wynika, w odniesieniu do niego, rozstrzygnięcie prawdziwości tezy metafizyki dotyczącej jakiegoś bytu jednostkowego. W drugiej części r. 2 autor traktatu uważa, że z powodu sprzeczności rozumień *(repugnantiam intellectum)* nie da się udowodnić, że anioł powstał z jakiejś możności biernej *(potentia passiva* - akcent arystotelesowski, *Met.*, IX, 1046a, 11-13) i był zawsze, nie było bowiem uprzednio żadnego tworzywa *(materia praejacens)* z którego zostałby uczyniony i dochodzi do wniosku, że możność, za pomocą której tworzone jest owe bytowanie, zniszczyłaby siebie samą (zasada niesprzeczności).

W r. 3 przechodzi do kolejnego problemu, mianowicie że coś odrębnego *(aliquid)* jest stworzone przez Boga, a jednak bytuje zawsze. Ujmuje w jego przedmiocie przyczyny prawdy, które wywołują rozumienie w intelekcie biernym zgodnie z rzeczywistością, zwracając pizy tym uwagę, czy nie ma sprzeczności rozumień, gdy wynika, że jakiś byt nie istnieje. Przez sprzeczność rozumień Akwinata pojmuje także i to, że coś nie może być i nie być pod jednym i tym samym względem (zasada niesprzeczności), byt nie jest niebytem. W rozwiązaniu wszystkich innych ważnych problemów traktatu

[8] Św. Tomasz nie miesza logiki z teorią poznania, nie uważa więc jednej za drugą, używając właściwej terminologii i metody badawczej zgodnej z przedmiotem każdej z tych dziedzin nauki.

Doktor Anielski postępuje tak samo, pilnując, czy nie ma sprzeczności rozumień w odniesieniu do przedmiotu badanego zagadnienia. Św. Tomasz podkreśla intelektualność w Bogu (koniec r. 5) i zaznacza, że rozumienie Boga przekracza wszystkie inne rozumienia, lecz z tego nie wynika, by to, co sprzeciwia się rozumności, Bóg mógłby sprawić realnie, np. w odniesieniu do rzeczy sprzecznych, gdyż sam jest istnieniem rozumnym.

2. Ujęcie metafizyczne. Przez przedmiotowe ujęcie metafizyczne rozumiem całą występującą zawartość problemową traktatu odnoszącą się do porządku ontycznego w rzeczywistości. Św. Tomasz zarysował w *opusculum* oryginalną i interesującą metafizycznie koncepcję odwiecznego stworzenia świata *(totum mundum fecisset ab aeterno. De aeternitate mundi,* r. 12). Zgodnie z punktem dojścia autora traktatu, istniejący Bóg jest przyczyną sprawczą odwiecznego stworzenia świata *(ab aeterno).* W ujęciu heurystycznym dojście do powyższego twierdzenia przedstawia się następująco: Bóg jest przyczyną sprawczą wszystkich istniejących bytów stworzonych ze względu na Swą nieskończoną moc, gdy zechce, nie wyprzedza w trwaniu Swojego skutku, ponieważ sprawia coś odrębnego nie przez ruch, lecz natychmiast. Dzieje się tak dlatego, że będąc samoistnym *pryncypium* czyli czystym aktem, niczego nie aktualizuje, gdyż zapoczątkowanie[9] i kres stwarzania jest u Niego[10] jednoczesny a nawet ten sam. Ponadto wszechmoc Boża, która jest tożsama z Nim, sprawia, że Jego skutek i On sam w trwaniu jest równoczesny, przy czym wola chcącego w niczym nie umniejsza mocy w Bogu. Dochodzimy więc do wniosku, że stwarzanie nie zachodzi w czasie, lecz od strony Boga jest odwieczne *(ab aeterno),* czyli od Niego pochodzi natychmiastowo na granicy stworzonego skutku pochodzącego od przyczyny sprawczej. Byt pochodny jest stworzony *„ex nihilo”,* jak wiadomo (w filozofii realistycznej) nicości nie ma, a więc i byt nie mógł być co do trwania nicością, co oznacza, że nie było żadnego tworzywa, z którego mógłby zostać dokonany. Konsekwentnie więz z zakończenia r. 7. można dojść do wniosku, że to byt został uczyniony (stworzony) realnym dzięki istnieniu pochodzącemu od Boga.

Warto zauważyć, że po dokonanym stworzeniu byt nadal istnieje trwając wieczyście czy też wiecznie, lecz w sensie *„aeviternitatis”*[11], *„perpetuitas”*[12] *et „sempiternitas”*[13], tzn. wieczyście lub wiekuiście.

[9] Jest to ujęcie wyłącznie w aspekcie trwania.

[10] W Bogu nie ma realnej różnicy między niezmiennością a jej miarą.

[11] *Aeviternitatis* - trwanie aniołów polegające na nieprzemijalności bytowania *(esse intransmutabile),* por. *De aeternitate...,* r. 11, *Sum theol.* l. q. l0, a. 5, c.

[12] *Perpetuitas* - ciąg nieprzerwany (bezkres życia), jednostajność, względna trwałość bytowania, wieczystość. dotyczy również stałego mchu w świecie *(perpetuummobile),* por. F. A. Woelke: *Słownik łacińsko-polski.* Warszawa 1831, s. 556; św. Tomasz: *Sum. theol.* III supl. q. 91, a. 2, 2., S. c. Gent. II, 84.

[13] *Sempiternitas* - wiekuistość, wieczność, zawsze trwający (św. Tomasz: Modlitwy. Warszawa 1928, s. 26).

Św. Tomasz oddala w końcu tezę o współwieczności Boga i świata. Idąc za Hugonem ze św. Wiktora i Boecjuszem wyraża pogląd, że stworzenie w trwaniu nie jest zrównane z Bogiem, w żaden sposób jakikolwiek byt nie może być Jemu współwierny, gdyż tylko Bóg może bytować niezmiennie czyli wiecznie.

3. Wnioski. Podsumowując analizę, która jest tylko sygnalizowaniem zagadnień, a nie ich wyczerpującym przedstawieniem, które to wykracza poza ograniczone ramy niniejszej pracy, powtórzmy, że badanie w traktacie dokonywanych i odróżnianych przez Tomasza dwóch ujęć, mianowicie teoriopoznawczego i metafizycznego, wynika z realistycznego punktu widzenia w filozofii, dzięki czemu unika się sformułowań o wyraźnym zabarwieniu materialistycznym i idealistycznym. W porządku ontycznym Tomasz odkrywa prawdę metafizyczną, że świat jest odwiecznie stworzony przez Boga, co jest z kolei zgodne z intelektualnym poznaniem, z którego nie wynika, by zachodziła sprzeczność rozumień w odniesieniu do badanej przez autora traktatu rzeczywistości, czyli przyczyn owej prawdy.

Zakończenie

Moim zamiarem w artykule było zareagowanie na problem wieczności świata. Zgłoszona w tej pracy propozycja identyfikacji problemów metafizycznych za pomocą analizy struktury ich rozwiązań doprowadza do odpowiedzi, iż zagadnienie jest mieszane, czyli zawierające w sobie zbitkę różnych ujęć filozoficznych (arystotelizm, Awicenna, neoplatonicy, językiem metafizycznym, którym Tomasz posługuje się swobodnie) i rozstrzygane jest w sposób następujący: Bóg jako przyczyna sprawcza wszystkich istniejących bytów stwarza gdy zechce odwiecznie *(ab aeterno)* każdą realną substancję jednostkową. Stwarzanie ujęte od strony Boga w aspekcie trwania, jako pozaczasowe, jest odwieczne czyli pochodne, jednorazowe, w którym początek i kres stwarzania są równoznaczne, a nawet są tym samym *(quando cumque).* Przyczyna bowiem nie wyprzedza swojego skutku, lecz zachodzi „jednocześnie" z nim. Stwarzanie nie jest więc żadną relacją w porządku trwania, ale urealnieniem *„ex nihilo"* pochodnego aktu istnienia przez Akt Istnienia Samoistny. Dla św. Tomasza problem wieczności *(aeternitate)* świata dotyczy zatem stwarzania ujętego w aspekcie trwania, gdyż termin *„aeternitatis"* odnosi się wyłącznie do samego Boga i Jemu tylko przysługuje jednoznacznie.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

JOANNA MAGREL-FEMIAK
AWF w Warszawie

ROLA POJĘCIA MIŁOŚCI W TWÓRCZOŚCI ANTONIEGO KĘPIŃSKIEGO

W niniejszej pracy pragnę dokonać rekonstrukcji i interpretacji myśli antropologicznej Antoniego Kępińskiego, wokół pojęcia miłości.

Kępiński nie uprawiał antropologii frlozofrcznej jako podstawowej dyscypliny, był przede wszystkim lekarzem całkowicie oddanym swoim pacjentom. Liczne dzieła, które po sobie pozostawił, powstały pod koniec jego życia, gdy śmiertelna choroba nie pozwoliła mu na pracę zawodową. Podejmowanie przez Kępińskiego refleksji nad człowiekiem wynikało ze sposobu, w jaki rozumiał naturę zawodu psychiatry: „psychiatria jest dyscypliną lekarską, której zadaniem jest możliwie jak najbardziej całościowe spojrzenie na człowieka: w związku z tym konieczne jest w niej stałe poruszanie się na trzech wielkich płaszczyznach: biologicznej, psychologicznej i społecznej[1]. Dostrzegał on potrzebę opracowania filozoficznej koncepcji człowieka, która zawierałaby odpowiedź na pytanie: kim jest człowiek? Problem ten nie doczekał się z jego strony systematycznego wykładu czy syntezy".

Wypowiedzi antropologiczne Kępińskiego rozproszone są w jego dorobku i wymagają uporządkowania, interpretacji oraz porównania z najważniejszymi nurtami myślenia o człowieku.

Znaczenie jakie Kępiński przypisywał miłości zmusza do rozpatrzenia tego uczucia na trzech płaszczyznach: antropologicznej, epistemologicznej i etycznej.

W dziełach Kępińskiego przeplatają się dwie postawy: humanistyczna i przyrodnicza. Mają one swe uzasadnienie w holistycznej koncepcji życia, którą Kępiński przeciwstawiał koncepcji dualistycznej: „Zakładając bowiem, że biologia uczy nas o obiektywnej stronie życia, a psychologia o subiektywnej, należy spodziewać się pewnych analogii między prawidłowościami obiektywnymi i subiektywnymi”[3]. Dualistyczna koncepcja ujmuje jednokierunkowo relacje między sferą psychiczną a cielesną. Ciało traktowane jest w niej jak skomplikowana maszyna potrzebująca przewodnika (to, co psychiczne kieruje somatycznym). Holistyczna koncepcja przyjmuje, że życie biologiczne i przeżycia wzajemnie się warunkują. Zakłada ona, że u wszy-

[1] A. Kępiński: *Próba psychiatrycznej prognozy.* W: *Rytm życia.* Warszawa 1983, s. i28.

[2] Por.: J. Marciuszek: *Obraz człowieka w dziele Kopińskiego.* Wrocław 1996, s. 6.

[3] A. Kępiński: *Rytm życia,* op. cit., s. 223.

stkich istot żywych istnieje organ psychiczny, choćby w najbardziej zalążkowej postaci (to, co psychiczne wpływa na to, co somatyczne i odwrotnie)[4].

Kępiński stosuje model biologiczny odpowiadający rzeczywistości psychologicznej. Model ten pozwala ją przybliżyć i zrozumieć. Rekonstrukcja antropologicznej koncepcji człowieka wymaga podkreślenia biologicznych aspektów ludzkiego życia. Zdaniem Kępińskiego, przejawiają się one w:

a) uznaniu dwu głównych determinantów ludzkiego istnienia (dwóch praw biologicznych) - zachowania życia i własnego gatunku;

b) przyjęciu biologicznej kategorii życia, która stanowi podstawę dalszych antropologicznych analiz (życie jest procesem całościowym i dlatego nie można jego fragmentów rozpatrywać niezależnie od całości - i na odwrót - nie można całości rozpatrywać niezależnie od jego części składowych);

c) wykorzystaniu głównych założeń podejścia systemowego do organizmów żywych[5].

Na humanistyczną orientację Kępińskiego składa się odrzucenie materializmu metodologicznego, opierającego się na tezie o metodologicznej jedności nauki i postulacie przeniesienia na grunt wiedzy o człowieku metodologicznego modelu nauk przyrodniczych. Kępiński odnosił się krytycznie do materializmu metodologicznego w wersji behawiorystycznej. Behawioryzm, w ramach swojej metody, narzuca konieczność stosowania się do zasady obiektywności, eksperymentu i powszechnej przyczynowości. Właściwości obranej metody narzucają już na wstępie sposób widzenia człowieka. Np. odwoływanie się do przyczyny sprawczej stanowi zakwestionowanie wewnętrznych źródeł aktywności ludzkiej w postaci motywów, zamiarów, celów, woli itp. Zasadniczym punktem behawioralnej koncepcji jest odrzucenie autonomii człowieka[6].

Geneza miłości. W teorii metabolizmów Kępiński ukazał sposób, w jaki żywy organizm bierze udział w relacji z otoczeniem. U człowieka relacja ta angażuje sfery emocjonalną i intelektualną. W trakcie odsłaniania koncepcji antropologicznej, będę niejednokrotnie odwoływać się do teorii metabolizmów (metabolizmu informacyjnego i metabolizmu genetycznego). Pomogą one w zrozumieniu funkcji emocji i intelektu, ich wzajemnej relacji, oraz rodzaju zaangażowania w tworzenie uczucia miłości.

Metabolizm, w wypadku żywego organizmu, oznacza wymianę między ustrojem a środowiskiem[7]. Wymiana ta zachodzi w dwóch ściśle powiązanych ze sobą etapach, energetycznym i informacyjnym. W etapie energe-

[4] Por.: Tamże, s. 223-224.

[5] Por.: J. Maciuszek: Obraz człowieka..., op. cit., s. 6.

[6] Por.: Tamże, s. 34.

[7] Por.: A. Kępiński: *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii.* Warszawa 1978, s. 16.

tycznym dochodzi do wymiany energii ze środowiskiem. Uzyskana energia zostaje zasymilowana przez organizm, w trakcie procesu budowy własnych, biologicznych struktur i ich niszczenia[8].

W metabolizmie informacyjnym główną rolę odgrywa nie ilość energii, lecz jej znaczenie. Kępiński podzielił metabolizm informacyjny na dwie fazy poznawcze, z których pierwsza jest związana ze sferą emocjonalną, a druga ze sferą intelektualną. Na poziomie emocjonalnym dochodzi do poznania nieświadomego, empatycznego. Kępiński ujmuje empatię jako poznanie, którego natura umożliwia przełamanie granic dzielących przedmiot i podmiot. Efektem tego przełamania jest powstanie części wspólnej umożliwiającej odczuwanie stanów świata zewnętrznego jako swoich własnych[9]. Specyfika tego poznania ma konsekwencje dla postrzegania własnego „ja", gdyż zlanie granic między środowiskiem wewnętrznym i zewnętrznym powoduje automatyczne przyjmowanie jednakowej postawy wobec świata i otoczenia. Postawy, jakie człowiek może przyjmować na płaszczyźnie emocjonalnej, są albo akceptujące (siebie i środowisko) - **postawa „do",** albo nieakceptujące - postawa „od". Wybór podjęty w fazie emocjonalnej determinuje dalszy etap metabolizmu informacyjnego, związany ze sferą intelektualną.

Poznanie, które zachodzi w drugiej fazie, cechuje wyraźna granica między podmiotem i przedmiotem, oraz świadomość podejmowanych decyzji.

Kępiński w swoich pracach niejednokrotnie przedstawia sposób, w jaki emocje determinują poznanie intelektualne. Dzięki temu możliwe jest pełniejsze przedstawienie wizji człowieka.

Wybór pomiędzy postawą „do" lub „od" wzbudza w człowieku potrzeby, które nieświadomie lub świadomie zaspokaja w następnych etapach życia. Postawa „do" przejawia się potrzebami związanymi ze zbliżeniem do otoczenia, nawet kosztem własnego zdrowia lub życia (np. poszukiwanie partnera, troska o potomstwo). Postawa „od" budzi potrzeby, których zaspokojenie nie wymaga bezpośredniego kontaktu z innymi osobnikami, gdyż są one związane tylko z zachowaniem własnego życia. Kępiński w wyborze postawy „do" upatruje sposobu, w jaki człowiek uczestniczy w postawach biologicznych kierujących całym światem ożywionym[10]. Opowiedzenie się za prawem „zachowania życia gatunku" lub „zachowania własnego życia" jest w konsekwencji wyborem między postawą akceptującą lub odrzucającą otoczenie, a raczej siebie jako część otoczenia, i otoczenia jako części siebie.

Dla Kępińskiego nieświadomy, emocjonalny wybór między „prawem zachowania własnego życia" a „prawem zachowania życia gatunku" jest

[8] Por.: A. Kępiński: *Lęk.* Warszawa 1978, s. 42.

[9] Por. A. Kępiński: *Poznanie chorego.* Warszawa 1978, s. 17.

[10] Por. Tegoż: *Melancholia.* Warszawa 1974, s. 198.

głównym czynnikiem determinującym kierunek rozwoju osobowości. Wybór ten wpływa także na wszystkie świadome decyzje, które kiedykolwiek zostaną przez niego podjęte w sferze intelektualnej. Intelektowi Kępiński przypisuje zdolność porządkowania wrażeń w czasie i przestrzeni, określenie wyraźnych granic między podmiotem a przedmiotem, możliwość kształtowania przedmiotu swego poznania[11]. Szczególną uwagę zwraca Kępiński na tę własność intelektu, która pozwala kształtować otoczenie „na obraz i podobieństwo swoje"[12]. Sposób w jaki człowiek realizuje swoje zamierzenia, odzwierciedla najwyraźniej emocjonalne nastawienie do świata. Jeżeli w świadomych decyzjach zostaje uwzględnione dobro otoczenia, to jest to efekt wyboru postawy „do". Natomiast gdy dobro otoczenia jest ignorowane i plany człowieka są realizowane jego kosztem, to jest to efekt przyjęcia emocjonalnej postawy „od"[13].

Kępiński w teorii metabolizmów starał się określić rodzaj relacji między sferą emocjonalną a intelektem. Mimo pewnych niejasności (np. nie został sprecyzowany czynnik, który ostatecznie decyduje o wyborze postawy „do" lub „od"), odtworzenie mechanizmu, w którym główną rolę odgrywają emocje - nie nastręcza trudności. Zgodnie z poglądami Kępińskiego, należy podkreślić, iż model opisujący emocjonalne zachowanie człowieka jest tylko narzędziem upraszczającym złożoną i ciągle niezbadaną naturę człowieka[14]

Homo amans. Emocje i zachodzący w ich obrębie wybór postaw „do" i „od" są wspólne całemu światu ożywionemu. Tym, co człowieka wyróżnia jest zdobi ość do kreowania własnej rzeczywistości „na obraz i podobieństwo swoje"[15]. Dzięki niej powstaje kultura, zaś człowiek wykracza poza sferę życia biologicznego[16]. Tę tendencję naturalną dla gatunku ludzkiego Kępiński nazwał postawą **„nad".** „Realizacja postawy «nad» polega na tym, iż na jednych polach człowiek zwycięża, a na innych sam jest zwyciężony. On zmienia otoczenie i otoczenie zmienia jego"[17]. Świadome uwzględnienie w swoich decyzjach wymagań i ograniczeń świata zewnętrznego Kępiński nazywa zdolnością przyjmowania postawy **„pod".**

Postawa „pod" umożliwia podporządkowanie się wymogom otoczenia. Jej zaistnienie jest uwarunkowane emocjonalną akceptacją otoczenia (pos-

[11] Zob. tamże, s. 224.

[12] Tamże, s. 187.

[13] A. Kępiński: *Lęk*, dz. cyt., s. 276.

[14] Por. Tegoż: *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii.* Warszawa 1978, s. 16.

[15] Tegoż: *Melancholia*, wyd. cyt., s. 108.

[10] Tamże, s. 108.

[17] Tamże, s. 109.

tawa „do"). W schizofrenii człowiek nie potrafi znieść ograniczeń swojej wolności, które narzuca mu świat zewnętrzny. Ostra psychoza staje się ucieczką do pełnej wolności[18]. W świecie wewnętrznym nie ma granic i barier. Ceną, jaką człowiek płaci za taką „wolność" jest poczucie realności. „Rodzi się ono z ustawicznego ścierania się z otaczającym światem (...), z oporu, który stawia otoczenie i który trzeba pokonać"[19]. Ucieczka przed otoczeniem jest rezygnacją z rzeczywistości. Człowiek tylko w niej może zrealizować swoje plany, inaczej zamyka się w świecie marzeń, które nabierają cech realności. Zatracone zostaje poczucie odrębności i przeciwstawienia do tego, co dzieje się poza nami. Granica oddzielająca „ja" od świata zewnętrznego zanika. To, co przeżywa chory, staje się atrybutem jego otoczenia, zaś przedmiot nabiera cech podmiotu[21].

Warunkiem zdrowia psychicznego staje się emocjonalna akceptacja siebie jako części świata oraz świata jako części siebie. Należy podkreślić, że akceptacja ta nie jest aktem jednorazowym, ale procesem, który zachodzi w sferze nieświadomej i świadomej człowieka. Efektem tego procesu jest dynamiczna równowaga między postawą „nad" i „pod", która zapewnia zdrowie, rozwój i współdziałanie z otaczającym go światem.

W miłości widzi Kępiński sposób na zjednoczenie sfery emocjonalnej i intelektualnej, która prowadziłaby do utrzymania harmonii między postawą „nad" i „pod".

Kępiński w swoich rozważaniach nie sprecyzował jasno różnicy między emocjami a uczuciami. Używa tych dwóch pojęć zamiennie. Jednak przez analizę funkcji, które pełni miłość w życiu człowieka, jej naturę można ująć jako różną od emocji. Te ostatnie są własnościami pierwotnymi charakterystycznymi nie tylko dla człowieka, lecz i dla zwierząt na wyższych stopniach rozwoju[2"]. Używając języka Kępińskiego można powiedzieć, że obejmują one pierwszy etap metabolizmu informacyjnego, w którym zachodzi nieświadomy wybór postaw „do" lub „od". Miłość jest uczuciem wykraczającym poza nieświadome emocje. Miłość łączy sferę emocji i intelektu, tego, co świadome i nieświadome. Zaistnienie miłości jest uwarunkowane przede wszystkim emocjami. Tylko wybór postawy „do" otoczenia umożliwia jej rozwój. Miłość staje się charakterystycznym tylko dla człowieka sposobem podlegania prawu zachowania życia gatunku. Z drugiej strony, natura decyzji zapadających w sferze intelektualnej (uwarunkowanych emocjami) także

[18] Zob.: *Lęk.* op. cit., s. 259.

[19] Tamże, s. 167.

[20] Tamże.

[21] Zob. tamże, s. 162.

[22] Zob.: S. Gerstman: *Rozwój uczuć.* Warszawa 1976, s, 11.

wpływa na miłość. Wydaje się, iż miłość jest drogą, na której emocje oddziaływują na intelekt, a intelekt na emocje w sposób najbardziej korzystny dla zdrowia człowieka. Miłość umożliwia podejmowanie decyzji uwzględniających nie tylko motywy intelektualne, lecz i treści emocjonalne[23]. Miłość staje się drogą, która człowieka jednoczy wewnętrznie, co służy nie tylko jemu, ale i tym, którzy żyją wokół niego[24].

Miłość i poznanie. Już Platon dostrzegł w miłości drogę poznania i rozwoju człowieka. Miłość, jednocząc intelekt i emocje, może korzystać z dwóch różnych sposobów poznania empatycznego i intelektualnego. Te dwie różne drogi poznania udostępniają różne przedmioty poznania. Kępiński podkreśla w swoich pracach, iż poznawczy aspekt uczuć jest jeszcze przez naukę niezbadany, co nie znaczy, że nie istnieje i nie będzie poznany w przyszłości[25]. Poznanie emocjonalne, choć niezbadane, ma w praktyce duże znaczenie dla lekarza. Związek terapeutyczny jest relacją, w której zaangażowanie pacjenta jest przede wszystkim emocjonalne, a dopiero w drugiej kolejności intelektualne[26]. Trzeba pamiętać, że Kępiński przyczynę wszelkich zaburzeń człowieka upatrywał przede wszystkim w jego sferze emocjonalnej. Dlatego też apelował o dostosowanie narzędzia poznania do jego przedmiotu. Życie emocjonalne drugiego człowieka możemy poznać tylko przez swoje emocje. Natomiast poznanie racjonalne jest następnym etapem, w którym następuje analiza materiału dostarczonego przez poznanie emocjonalne, umożliwiająca jego uporządkowanie. Kępiński niejednokrotnie zwraca uwagę na ujemne strony intelektualizacji życia emocjonalnego, która prowadzi do uproszczeń i naginania faktów do wykoncypowanych teorii[27].

Miłość i wartość. O ile drogą emocjonalną poznanie jest nieświadome i zachodzi w pierwszej fazie metabolizmu, umożliwiając dotarcie do wartości wpisanych w naturę człowieka, o tyle intelekt pozwala na uświadomienie tychże wartości[28].

Kępiński ujmował moralność jako wpisaną w naturę człowieka, a takie założenie pozostaje w zgodzie z fundamentalną tezą tomizmu[29]. Kempiński jednak emocjom, nie zaś rozumowi, przypisuje zdolność poznawania wartości.

[23] Por.: J. Masłowski, A. Jakubił: *Antoni Kępiński - człowiek i jego dzieło.* Warszawa 1981, s. 318.

[24] Zob.: A. Kępiński: *Melancholia,* wyd. cyt., s. 219.

[25] Tamże, s. 196.

[26] Tamże, s. 240.

[27] Tamże, s. 239.

[28] Por.: J. Masłowski, A. Jakubik, dz. cyt, s. 307.

[29] Zob.: Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna. Prawa.,* t. 13, s. 47.

Drugim źródłem moralności jest otoczenie, które w procesie wychowania kształtuje nowe kategorie moralne. Kępiński podkreśla znaczenie zgodności nabytych kategorii moralnych z kategoriami naturalnymi. Człowiek nie jest w stanie uciec od zapisanej w nim naturalnej moralności, tkwi ona głęboko w jego naturze jako sumienie[30]. Wszelka rozbieżność między kategoriami moralnymi wrodzonymi a nabytymi jest źródłem cierpienia i choroby człowieka[31].

Miłość wydaje się być stanem, w którym człowiek świadomie, za pomocą intelektu, odsłania te wątłości, które poznał na drodze emocji. Jeżeli w postawie „do" zostały emocjonalnie zaakceptowane wątłości otoczenia, to decyzje intelektualne, w których przejawiają się efekty poznania emocjonalnego, będą kształtowane przez te same wątłości - lecz już uświadomione. Np. gdy w postawie „do" przejawia się akceptacja wartości jaką jest życie gatunku, to podczas intelektualnych wyborów człowiek będzie się kierował wspólnym dobrem - już świadomą i sprecyzowaną przez siebie wartością. Ten sposób widzenia miłości stawia Kępińskiego w nurcie personalizmu, zgodnie z którym miłość jest udziałem osób „będących w stanie świadomie szukać dobra z innymi i podporządkować się temu dobru ze względu na innych lub ze względu na dobro"[32]. Kępiński podkreśla znaczenie, jakie mają dla człowieka „tendencje transcendentalne", przez które rozumie „(...) takie przedstawienie hierarchii wartości, iż własne życie przestaje być sprawą najważniejszą, cel sięga poza kres indywidualnego życia (...)"[3'].

Wyznaczenie takiego celu jest już przejawem miłości. „(...) miłość jest dążeniem poza pole własnego życia, dążeniem do złączenia się z tym, co jest na zewnątrz nas"[34]. Miłość umożliwia człowiekowi zintegrowanie życia wewnętrznego na drodze do wyznaczonego celu[35]. Pozwala też na zdystansowanie się do własnych potrzeb i tymczasowości własnego istnienia. W miłości człowiek nie utożsamia się ze swoimi niepowodzeniami i swoją śmiercią[36]. Te strony rzeczywistości przestają być źródłem lęku, gdy człowiek upatruje celu swojego istnienia nie w zachowaniach własnych podejmowanych za wszelką cenę, ale w wykorzystaniu ich w sposób twórczy dla siebie i innych.

[30] Zob.: A. Kępiński: *Melancholia,* wyd. cyt., s. 127.

[31] Tamże, s. 127.

[32] K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność.* Lublin 1986, s. 31.

[33] Por.: A. Kępiński: *Lęk,* dz. cyt., s. 294.

[34] Tamże, s. 295.

[35] Tamże.

[36] Tamże, s. 294.

Kępiński w miłości widzi nie tylko źródło zdrowia, lecz i przyczynę, dla której człowiek wychodzi poza zakres swego konkretnego życia, tworząc dla potomnych naukę i kulturę. Właściwie trudno jest zamknąć w określonych ramach zakres wpływu miłości, bo jest ona obecna we wszystkich dziełach Kępińskiego i przenika poruszane przez niego problemy antropologiczne, epistemologiczne i etyczne.

Jak zaznaczyłam wcześniej, Kępiński w swoich dziełach starał się odpowiedzieć na pytanie: kim jest człowiek? Pytanie to jest obecne w całej jego twórczości. I choć Kępiński nie odpowiada na nie wprost, to na podstawie jego prac można stwierdzić, iż drogą do zdrowia i rozwoju - jest miłość. Człowiek to przede wszystkim - *homo amans.*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

KRZYSZTOF KWIECIEŃ

NIETZSCHEANIZM WACŁAWA BERENTA

Gdzie czyny najprawdziwsze, czucie najgorętsze, tam się grób każdy w kwiat życia odmienia. W. Berent

Wacław Berent był w polskim modernizmie jednym z najwybitniejszych propagatorów filozofii Fryderyka Nietzschego. Jako pierwszy przetłumaczył jedno z głównych jego dzieł: *Tako rzecze Zaratustra.* Natomiast w czasopiśmie „Chimera" upowszechniał główne idee nietzscheanizmu.

Berent w swojej twórczości literackiej i publicystycznej sięga do filozofii Nietzschego, znajdując w niej inspirację w poszukiwaniu przyczyn kryzysu kultury współczesnej i dróg wyjścia z niego[1]. O kryzysie kultury świadczą - jego zdaniem - następujące zjawiska: zmaterializowanie kultury, powszechne dążenie do osiągnięcia jak największego zysku materialnego, brak wzniosłych idei integrujących społeczeństwo, które zatraciło łączność pomiędzy instynktem „życia" a kierunkiem świadomych dążeń. O zjawisku kryzysu wartości i ideałów mówimy wtedy - twierdzi Berent - gdy wytwory kultury, będąc już stworzonymi formami, traktowane są jako byty samoistne, niezależne od „życia", określonego za Nietzschem jako „wola mocy" oparta na biologicznym popędzie i instynkcie.

„Zycie" - kategoria chętnie przyswajana przez Berenta - określone jako biologiczna siła witalna jak i duchowa „moc twórcza", jest w istocie rzeczywistością ostateczną, źródłem twórczości i wszystkich stworzonych przez nią form kulturowych. „Życie" jest zawsze autentyczne, bujne, zdrowe i twórcze. Działalność zeń wypływająca to działalność kreacyjna, będąca „wyrazem bogactwa ducha, prężności sił twórczych". Kultura kształtowana przez taką działalność jest kulturą autentyczną, budowaną na rzeczywistych wartościach wzmagających siłę „życiową" człowieka. Potwierdza ona, że „dobrem jest bezwzględnie wszystko, co żywe, twórcze, siewne"[2], oparte na woli i instynkcie „życia". Owo „Życie - powtarza za Nietzschem Berent - ozna-

[1] O inspiracji filozofią Nietzschego w twórczości W. Berenta pisali: H. Floryńska: *Problematyka filozoficzna neoromantyzmu i Młodej Polski.* W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918* (oprac. zbior.). Warszawa 1986, s. 272; W. Mackiewicz: *Nietzscheanizm i marksizm w literaturze i filozofii okresu Młodej Polski.* Warszawa 1989, s. 112-122; T. *Weiss: Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890-1914.* Wroclaw-Kraków 1961.

[2] W. Berernt: *Źródła i ujścia nietzscheanizmu.* Warszawa 1906, s. 22.

cza wewnętrzną bujność", wartościową „żądzę ujawniania wszystkich bogactw natury ludzkiej, prężności wszystkich sił"[3]. Natomiast kultura współczesna przeżywa - jak twierdzi - kryzys wartości, gdyż wyraża się w formach, które nie są adekwatnym wyrazem prężności twórczej, samoistnym przejawem „życia". Są one dla niego zbyt ciasne, tamują i nie pozwalają wyrazić się wrodzonej człowiekowi woli ujawniania najgłębszych, nieświadomych pokładów jego bytu.

Kultura współczesna - uważa Berent - to „kultura dziennikarska", pożywiająca się banalną, często płytką intelektualnie treścią. Cechuje ją stłumienie twórczego entuzjazmu, brak pragnienia „wyższego lotu", wytwarzanie i powielanie płytkich i pospolitych treści w celu wywołania ciekawości, osiągnięcia efektu sensacji. W takiej kulturze główną rolę odgrywa dziennikarz, potrafiący „rozpylić na chudą strawę codziennie nowej ciekawości" te wszystkie pozytywne skłonności człowieka, które są z natury ukierunkowane na spotęgowanie „woli mocy".

Kultura autentyczna wyraża się w haśle: „Bądź sobą! ". Oznacza to, że powinnością człowieka jest urzeczywistniać te wartości, które są oparte na naturalnym, spontanicznym instynkcie „życia" i „woli mocy", afirmowanie istnienia we wszystkich jego aspektach, dobrych czy złych. Korzenie kultury - powtarza Berent tezę Nietzschego - powinny sięgać do „życia" jako rzeczywistości „od miejsca i czasu niezależnej". Wtedy formy twórczości kulturowej byłyby wyrazem dążeń przepojonych „tężyzną i bujnością bytową", a więc wszystkim, „co jest głęboko człowieczym, nieprzemijającym, wiecznym, praludzkim"[4].

Kultura nieautentyczna, dekadencka wyraża się w haśle: „Bądź czymś dla kogoś lub czegoś". „Być dla kogoś" to potwierdzać istnienie polegające na odgrywaniu narzuconych mu ról społecznych, aprobować te zadania i cele, które przez społeczeństwo uznawane są za pozytywne, wartościowe ze względu na osiąganie korzyści, np. materialnych, czy zdobycie pozycji społecznej. W atmosferze takiej kultury uznaje się te wartości, które - pod płaszczykiem wzniosłych idei - służą tak naprawdę wygodzie praktycznego życia. Styl życia wykreowany przez kulturę nieautentyczną nie służy - twierdzi Berent - rozwojowi aktywności twórczej, która powinna się przejawiać w „wykraczaniu poza rzeczywistość zastaną", porzucaniu przeżytych już wartości i ideałów i ustanawianiu nowych. „Być dla czegoś" to uznawać za prawdziwą, ostateczną rzeczywistość to wszystko, co jest tylko jej historycznym kształtem, wytworem, formą. Uporczywie nie dostrzega się tego, że po pewnym czasie są one dla „życia" za ciasne i tylko mogą już służyć

[3] Tamże, s. 13.

[4] *Tegoż: Fryderyk Nietzsche. Z psychologii sztuki.* „Chimera" 1902, s. 17.

usprawiedliwieniu braku odwagi wolności i działania, odwagi podjęcia czynów twórczych. To przywiązanie do wartości służących wygodzie codzienności, w konsekwencji powoduje stopniowy zanik instynktowych sił „życia".

Uznawanie stworzonych już form działalności kulturotwórczej za rzeczywistość ostateczną jest, sądzi Berent, wyrazem twórczej niemocy, przeszkodą dla samoistnego objawu „życia", „tyranią wszystkich wartości i mierników ubóstwa duchowego"[5]. Właśnie wtedy ujawnia się obłuda życia społecznego i kulturalnego, gdyż uznaje się wytwory czynu twórczego za byty niezmienne, istniejące niezależnie od rzeczywistości „głębszej", i tym samym usprawiedliwia się to, co tłumi twórczość: fałsz, słabość, miernotę i przeciętność.

Niezdolność do podejmowania takiego czynu cechuje postaci opisane w powieści *Próchno*. Reprezentują one środowisko literackie polskiego modernizmu, tworzą w atmosferze nihilizmu odrzucającego wszelkie przyjęte zasady, normy i wartości, ale na ich miejsce nie potrafią zaproponować nowych, twórczych. Żyjąc świadomością kryzysu wartości, szukają dróg wyjścia bądź to w wyrzeczeniu się wszelkich dążeń (w nirwanie), bądź w sprowadzaniu rzeczywistości do indywidualnych odczuć estetycznych, albo w spłycaniu jej w formie dziennikarskiego frazesu, albo w samobójstwie. Środowisko modernistycznych twórców cechuje-pisze Berent - „jakieś pragnienie śmierci, grób życia pragnieniom, grób woli i wszelkim porywom"[8]. Odrodzeniu kultury potrzebne jest „ujawnienie wszystkich bogactw pełni człowieczeństwa, sił twórczych".

Czyny „rozpierające w piersi pragnienie lotu" obce są stylowi bycia kształtowanemu przez wielki symbol kultury współczesnej - miasto przemysłowe. Takie miasto dąży do unicestwienia w człowieku wszelkich przejawów indywidualności, spontaniczności, deprecjonuje samo źródło twórczości - uczucia i pragnienia. Styl bycia uznający za nadrzędną wartość to, co wymierne i materialne, co służy osiągnięciu pozycji społecznej i sukcesu - jest w *Próchnie* określony symbolem „dnia". „Dzień" miasta wyraża się w działaniach rutynowych, powtarzalnych, dążących do zdobycia dóbr materialnych. Takiemu stylowi bycia obce są skłonności do nadawania „życiu" sensu wykraczającego poza codzienność, przypadek dnia. Istnienie, w którym brak namiętnego, rozkosznego dążenia do „spotęgowania" wszelkich aspektów „życia", jest - twierdzi Berent - nudnym, rutynowym powtarzaniem tych samych pustych duchowo działań. Z kolei „noc" symbolizuje „ukrytą głęboko, aby w życiu nie przeszkadzała", całą irracjonalną dziedzinę rzeczywistości, źródło autentycznej twórczości - „życie". „Noc" to matka

[5] W. Berent: *Źródła i ujścia*..., op. cit., s. 18.

[6] W. Berent: *Próchno.* Wrocław 1979, s. 281.

„świeżości i niezakłamania, bujności, dumy", to symbol jeszcze drzemiących potencji twórczego „życia", a więc wszystkich czynników mogących przyczynić się do odrodzenia kultury. O sile uczuć, o ciemnej stronie przyzwyczajenia i rutyny, preferowaniu czynności przynoszących materialną korzyść mówi jedna z postaci *Próchna:* „Bo my jesteśmy dniem. A wraz ze świtem odżyły już maszyny i zamarli ludzie. My, ludzie dnia, wzdrygamy się na te wasze nocne, podziemne sprawy. Nasze namiętności są przecież głęboko pod ziemią zakryte, aby życiu nie przeszkadzały. Za dnia snują się już tylko rude, ciężkie kłębowiska dymów: rozpacz po ziemi chodzi"[7]. Za brak tej siły uczuć, która nadaje moc czynom twórczym, tej „ustawicznie odmładzającej się naiwności, niezniszczalnej młodzieńczości duszy", trzeba zapłacić smutkiem, powierzchownością, pustką duchową w życiu indywidualnym, społecznym i kulturalnym.

Egzystencja ludzka - utrzymuje Berent - nie powinna opierać się na automatyzmie i rutynie, lecz wypływać z namiętnego pragnienia wzlotu, poszukiwania nowych wyrazów dla „życia". Jednakże siła przyzwyczajenia i wygody, szukanie pewności w osiąganym sukcesie materialnym jest tak wielka, że - jak ironizuje jedna z postaci *Próchna* - „nie stać nas na uczucia".

Taka postawa życiowa - twierdzi Berent za Nietzschem - jest przykładem osłabionej „woli mocy", świadczy o cofaniu się przed obowiązkiem podejmowania czynów twórczych. W celu uzasadnienia takiej postawy sięga się, jak mówi Berent, po pojęcia intelektualne, za pomocą których tłumaczy się rzeczywistość, która w istocie jest irracjonalna, jest „niepohamowaną żądzą istnienia" przejawiającą się - jak pisze Nietzsche - w walce, męce, zniszczeniu zjawisk, w „nadmiarze niepoliczonych, tłoczących się do życia form istnienia"[8]. Tym sposobem intelekt - uważa Berent - osłabia siłę duchową człowieka, paraliżuje wolę spontanicznego czynu, przeszkadza wyzwoleniu nieograniczonych możliwości twórczych zawartych w „życiu". Przeciwstawienie „życia" poznaniu intelektualnemu - tak charakterystyczne dla „filozofii życia" - stanowi ważną cechę twórczości Berenta. Poznanie intelektualne nie może przyczynić się do spotęgowania energii twórczej, gdyż „życie może zawsze odmładzać się tylko u źródeł instynktu i woli".

Berent nawiązuje do myśli Nietzschego głosząc pogląd o istocie twórczości spontanicznej i niewyczerpanej, a ujęcie jej za pomocą kategorii, norm i narzucenie jej ideałów ma świadczyć już o „zgnuśnieniu ducha", o twórczej niemocy.

Koncepcja odnajdywania źródeł kultury w „życiu" pozwoliła mu odczytać nietzscheański ideał „nadczłowieka" jako postulat „przekraczania samego

[7] Tamże, S. 226.

[8] F. Nietzsche: *Narodziny tragedii.* Warszawa 1907, s. 116.

siebie", przekształcania świata, nieustannego kierowania woli twórczej ku nowemu i nieznanemu. „Nadczłowiek" to nie pojęcie intelektualne zamykające w swych ramach to, co w istocie nie podlega określeniu, ograniczeniu, lecz jest to ideał, skupiający wokół siebie wszelką energię twórczą. Ideał „nadczłowieka" czyni zatem - sądzi Berent - istnienie ludzkie bardziej głębszym i bogatszym duchowo. „Nadczłowiek" nie może być „wcielony w bezpośrednią realność", gdyż może to dać - uważa - tylko karykaturę idei. „Ideał skrzepią wolę tylko temu, kto prócz woli ma jeszcze i cel własny: ma go w sercu, w głowie, w trzewiach... ". Mowa tu już o sile namiętności uczuć.

„Wola mocy" realizuje się w sposób najbardziej pełny w namiętnościach, w głębokim doznaniu uczuciowym. Emocjonalna strona „życia" uzewnętrznia się w dziełach sztuki, a więc „wola mocy" przejawia się w sztuce - powtarza Berent jeden z podstawowych pomysłów Nietzschego. Ale sztuka ma oddać samą istotę rzeczywistości - „życie", zatem jej celem jest przyoblekanie w fromę piękna tego, co przejawia się jako żądza istnienia, walka, męka. Berent z entuzjazmem odnosi się do poglądu Nietzschego o sztuce jako „zachwycającym poczuciu niezniszczalności i wieczności rozkoszy z istnienia", pisząc: „Korzenie najgłębszego instynktu artysty (...) tkwią więc w życiu (...) w tym, co jest w życiu najistotniejszym, od miejsca i czasu niezależnym: a więc w tężyźnie i bujności bytowej" °.

Czyn twórczy jest przymiotem twórczej indywidualności. Jest ona -sądzi Berent - wyrazicielem „twórczo i płodnie ujarzmionego życia"; potrafi ująć w formę dzieła artystycznego irracjonalne odczucie wiecznego, niezniszczalnego „życia", odnalezionego pod rzeczywistością zjawisk. Przeminie tylko ta «sztuka», pod której szatą nie ukrywają się trwałe, niezmienne i wiekuiste pierwiastki życia i duszy"[11]. Nietzscheański portret artysty-twórcy znajdujemy w *Próchnie:* „Poprzez ciemnie zagadek, poprzez otchłanie namiętności i cierpień, poprzez bankructwa wszelkich wartości (...) wydostaje się na świty wiecznych wartości. Oto się przerodził, przetworzył, kulturę czasów skupił, natężył, głodem własnej duszy prześwietlił i ponad nią się wzbił"[12]. Wieczne wartości prawdziwej twórczości są ugruntowane w „życiu", potwierdzają „życie" we wszelkich jego przejawach, służą spotęgowaniu wszystkiego, co bujne, twórcze i świeże, są „nowopoczęciem, świętego «tak» mówieniem". Indywidualności twórcze, realizując w dziedzinie sztuki własne popędy i pragnienia, kreują nowe wartości i idee interesujące społeczeństwo.

[9] W. Berent: *Źródła i ujścia...*, op. cit., s. 41.

[10] W. Berent *Fryderyk Nietzsche*, op. cit., s. 17.

[11] Tamże, s. 18.

[12] Tegoż: *Próchno*, op. cit., s. 324-325.

Gdy wyrazem instynktu twórczego jest „zewnętrzna martwota" przeżytych już wartości, idei, stających się z czasem tylko „obumarłą skorupą owocu" mieszczącego jednak w swoim wnętrzu „zawsze żywe ziarna i nasienia przyszłości", to mamy do czynienia - twierdzi Berent - z objawami dekadencji kultury. Stan twórczego zobojętnienia wywołany życiowym wygodnictwem i przedkładaniem prywatnych aspiracji nad cele społeczne, niemoc twórcza karmiona Jadem wyłącznych myśli o sobie samym", brak idei wyzwalających w człowieku siłę do przerastania siebie samego - oto „próchno" życia społecznego i kulturalnego. Jednakże to „próchno"nie musi być „jałowym piaskiem", lecz może „stać się z czasem płodną mierzwą"[13], nawozem rodzącym nowe wartości kultury. Tu jest optymistyczny wątek w twórczości Wacława Berenta. Wiara w odrodzenie kultury wypływa u niego z przeświadczenia, że w najgłębszych pokładach rzeczywistości, w „życiu" spoczywa wieczna, niezniszczalna energia twórcza. Energia pogrążona w śnie kultury dekadenckiej musi zostać wyzwolona. Symbolika tego wyzwolenia wyrażona jest w micie Dionizosa zaczerpniętego z *Narodzin Tragedii* Nietzschego i opisana w powieści *Ozimina.* Centralnym elementem tego mitu jest „życie". Wyrażone i potwierdzone we wszystkich przejawach: „miłości, namiętności, nienawiści, zemście, wojnie, rozkoszy, czynie i pieśni", symbolizuje siłę, energię, dynamizm oraz wieczne odradzanie po okresach obumarcia. Źródło odnowy kultury bije w „bezkresnych możliwościach natury", potęga twórcza - pisze Berent - mieści się w sile uczuć: „tam, gdzie drga i krwawi serce".

Głoszona przez Nietzschego koncepcja odradzania się „życia": „Burzliwy wicher chwyta wszystko, co przeżyte, spróchniałe, złamane, zmarniałe (...), spojrzenia nasze szukają tego co znikło: bo to, co widzą, wystąpiło na światło złote (...) tak pełne i zielone, tak żywo bujne, tak tęskne niezmiernie"[14], znalazła oddźwięk w twórczości Berenta. „Co bezwłady natury ludzkiej zwyciężać i bezruchy dusz pokonywać miało, wolę skupiać w piersi lub w głowach najdzielniejszych - żyć to musiało ciągle w duszy wspólnej, płonąć świętym zniczem wiary w odnowę dusz, w entuzjazm dla życia samego"[15].

Wacław Berent nie stworzył systemu metafizycznego i sam nie odczytywał filozofii Nietzschego jako takiego systemu. Widział w niej - jak sam określił - „dźwignię psychiczną" wynoszącą na wyższy poziom świadomość społeczną i kulturalną ludzi mu współczesnych. Posiłkując się Nietzscheańską kategorią „życia", nawiązywał do koncepcji odnajdywania źródeł auten-

[13] Tamże, s. 385.

[14] F. Nietzsche: *Narodziny tragedii,* wyd. cyt., s. 141.

[13] W. Berent: *Ozimina.* Wrocław-Warszawa 1974, s. 308.

tycznych wartości kultury w rozwijaniu twórczości opartej na instynkcie „życia" i odczuciu „woli mocy". Czerpiąc z mitu Dionizosa wiarę w odrodzenie kultury, widział w Nietzschem myśliciela „budzącego wszystko gnuśne, wypłaszającego z kryjówek wszystko zakłamane", pragnącego „przerąbać drogę do dzieła najprostszą wszystkiemu, co twórcze... "[1].

[16] W. Berent: *Źródła i ujścia nietzscheanizmu*, wyd. cyt., s. 55-56.

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA - APEL DO AUTORÓW „EDUKACJI FILOZOFICZNEJ"

Poczynając od nr 25/1998 „Edukacji Filozoficznej", tworzymy nowy dział tematyczny pt. *Polska filozofia powojenna.* Będzie on poświęcony prezentacji dorobku najwybitniejszych polskich filozofów działających po drugiej wojnie światowej, w kraju i poza jego granicami. W każdym numerze zamierzamy opublikować sześć szkiców, każdy nie przekraczający objętości jednego arkusza, poświęconych polskim filozofom. Po opublikowaniu sześciu numerów „EF" (okres trzech lat), z pozyskanych tą drogą materiałów wzbogaconych dodatkowymi wstępami i wprowadzeniami (umieszczonymi przed częściami tematycznymi), powstanie publikacja zwarta. Taka książka może być pierwszym, inicjującym etapem opracowania w przyszłości bardziej wyczerpującej *Historii filozofii polskiej po drugiej wojnie światowej.*

Proponujemy omówienie sylwetek i dorobku następujących filozofów:

Kazimierz Ajdukiewicz, Zdzisław Augustynek, Bronisław Baczko, Józef M. Bocheński, Tadeusz Czeżowski, Izydora Dąmbska, Henryk Elzenberg, Marek Fritzhand, Mieczysław Gogacz, Andrzej Grzegorczyk, Roman Ingarden, Henryk Hiż, Henryk Jankowski, Maria Kokoszyńska-Lutmanowa, Leszek Kołakowski, Janina Kotarbińska, Tadeusz Kotarbiński, Władysław Krajewski, Mieczysław Krąpiec, Ija Lazari-Pawłowska, Jan Legowicz, Stefan Morawski, Maria Ossowska, Jerzy Pelc, Marian Przełęcki, Adam Schaff, Barbara Skarga, Władysław Stróżewski, Roman Suszko, Stefan Swieżawski, Klemens Szaniawski, Alfred Tarski, Władysław Tatarkiewicz, Józef Tischner, Karol Wojtyła, Bogusław Wolniewicz, Czesław Znamierowski.

Każdy szkic winien zawierać następujące elementy:

1. Dzieła; 2. Ważniejsze opracowania (jako opinie innych autorów o dziełach filozofa - ich wykaz); 3. Informacje biograficzne; 4. Poglądy; 5. Uczniowie i następcy; 6. Komentarz.

Zgłoszenia o gotowości napisania tak skonstruowanych omówień twórczości polskich filozofów prosimy nadsyłać pod adresem redakcji. W przypadku dublowania się zgłoszeń (gdy kilka osób wyrazi chęć pisania na ten sam temat), redakcja zwróci się do wybranego autora z zamówieniem wydawniczym.

Termin złożenia pierwszej partii tekstów upływa z dniem 28 lutego 1998 roku (drugi termin - 15 września 1998). Natomiast deklaracje o chęci wzięcia udziału w sygnalizowanym zamierzeniu można składać w redakcji „Edukacji Filozoficznej" od dnia opublikowania niniejszego komunikatu.

Zespół redakcyjny

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

RYSZARD JADCZAK
UMK w Toruniu

HENRYK ELZENBERG. DZIEDZICTWO IDEI: FILOZOFIA - AKSJOLOGIA - KULTURA
(Toruń 15-16 maja 1997)

W związku z przypadającymi w tym roku studziesiątą i trzydziestą rocznicą śmierci Henryka Elzenberga (1887- -1967), Zakład Etyki Instytutu Filozofii UMK zorganizował w dniach 15-16 maja 1997 r. ogólnopolską konferencję pt. *Henryk Elzenberg. Dziedzictwo idei: filozofia - aksjologia - kultura.*

Główny organizator konferencji, prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski, w głosie wprowadzającym przypomniał drogę twórczą Elzenberga oraz główne jego dokonania na polu etyki, estetyki, filozofii religii i literatury, zwłaszcza te, które nadal mogą być inspirujące dla współczesnej humanistyki. Uwypuklił też racje, dla których Toruń i jego środowisko filozoficzne interesuje się Elzenbergiem i jego dorobkiem twórczym.

Uczestnicy konferencji, reprezentujący (poza gospodarzami) ośrodki naukowe Warszawy, Szczecina, Katowic, Wrocławia, Lublina, Gdańska oraz Wilna, podjęli w swych wystąpieniach referatowych poszczególne wątki twórczości Elzenberga, dokonując ich analizy, szukając odniesień do tradycji filozoficznej, w której Elzenberg wyrósł i do której się ustosunkowywał w swych pracach, a także do nieprzemijających wartości jego twórczości, zwłaszcza próby zbudowania systemu etyki perfekcjonistycznej. Aksjologiczny nurt rozważań - nad Elzenbergowskimi definicjami wartości, dobra i zła oraz piękna, powinności i obowiązku - był na konferencji wiodącym, ale były też krytyczne analizy osobowości Elzenberga, dociekania biograficzne związane z poszczególnymi okresami jego życia i twórczości, dyskusje nad poetyckimi refleksjami Elzenberga, oraz edytorskimi problemami związanymi z publikowaniem jego prac. Starano się patrzeć na twórczość Elzenberga w kontekście panujących za jego życia tendencji w filozofii, sztuce i literaturze oraz jego pozycji w tych obszarach aktywności.

Oto ważniejsze tezy wystąpień referatowych. **Teresa Rzepa** (Szczecin): *Psychologiczny autoportret Henryka Elzenberga.* Autorka, odwołując się głównie do pracy Elzenberga *Kłopot z istnieniem,* podjęła próbę rekonstrukcji autoportretu filozofa z psychologicznego punktu widzenia, oraz ustalenia głównych założeń teorii osobowości, stanowiącej podstawę tego auto-

portretu (medytacja, praca nad sobą, samotność). **Mirosław Tyl** (Katowice): *Aporie Elzenbergowskiej aksjologii - próba przybliżenia.* Referat dotyczył głównie problemu definicji wartości perfekcyjnej oraz kwestii prawomocności sądów wartościujących w ujęciu Elzenberga. Oba zagadnienia skłoniły autora referatu do refleksji nad metodą, jaką stosował Elzenberg w swoich badaniach aksjologicznych, a w tym nad możliwościami i konsekwencjami uprawiania aksjologii jako dyscypliny niezależnej od innych dziedzin filozoficznego poznania.

Waldemar Prusik (Lublin): *Poznanie aksjologiczne Henryka Elzenberga.* Autor skoncentrował swą uwagę na omówieniu występujących w pismach Elzenberga poglądów na sądy o wartościach (pierwotne i wtórne), epistemiczne rozumienie prawdy i jego implikacje (prawda jako cecha wartościotwórcza), aprioryzm poznania i jego warunki (powinność warunkiem intuicji wartości). **Anna Drabarek** (Lublin): *Intuicyjne poznawanie dobra w rozważaniach Henryka Elzenberga.* Zdaniem autorki, Elzenberg traktuje wartość nie jako cechę, ale jako fakt, jako zgodność między istniejącym stanem rzeczy, a stanem powinnym. Za Elzenbergiem rozróżnia aksjologię formalną i aksjologię merytoryczną, przy czym wedle filozofa ludzie mają przede wszystkim kontakt z aksjologią merytoryczną. Nasze oceny moralne możemy uzasadniać tylko jako prawdopodobne, chociaż zakładamy w poznaniu intuicyjnym dobro jako wartość bezwzględną.

Wacław Mejbaum (Szczecin): *Świat według biskupa Berkeley' a. Uwagi na marginesie Elzenberga "L'idéalisme de Berkeley est-il ub idéalisme immanent? ".* W referacie przedstawiono Elzenberga krytykę obiegowych interpretacji filozofii Berkeley'a. Zwrócono też uwagę na niewyraźność „ramowej" tezy Berkeley'a w języku epoki i interpretacje myśli Berkeley'a na gruncie filozofii XX wieku (zwłaszcza Husserl, Scheler, Popper). **Jerzy Perzanowski** (Toruń): *Filozofia jako „stan wojny".* Odwołując się do niektórych wypowiedzi Elzenberga dotyczących funkcji filozofii i filozofa, referent podjął problem prawomocności tych wypowiedzi oraz ich konsekwencji, tak dla systemu Elzenberga, jak i dla jego odbioru przez współczesnych i potomnych. Niektóre z tych (wprawdzie aforystycznych) wypowiedzi uznał za niesprawiedliwe i niebezpieczne.

Ryszard Jadczak (Toruń): Z *lubelskich listów Henryka Elzenberga.* Autor przedstawił tzw. lubelski okres w życiu i twórczości Elzenberga, który wprawdzie trwał niespełna rok (1945-1946), jednak w tym czasie decydowały się jego losy. Na podstawie korespondencji Elzenberga z Tadeuszem Czeżowskim i Mieczysławem Wallisem dowiadujemy się m. in. o okolicznościach objęcia przez Elzenberga katedry filozofii zwyczajnej w Uniwersytecie Toruńskim. **Marek Rembierz** (Katowice): *Obrazowość a argumentacja - o Źródłach i zasadach myśli filozoficznej. Analiza niektórych wątków w roz-*

ważaniach H. Elzenberga. Referat dotyczył polemiki Elzenberga z koncepcją naukowego sposobu argumentacji i uzasadniania, który promowała m. in. Szkoła Lwowsko-Warszawska, jego obrony praw metafory, obrazowości i intuicji. Przedstawił krytycznie analizowane przez Elzenberga koncepcje filozoficzne Leibniza, Russella (w kwestii argumentacji i intuicji), oraz podjął próbę ujęcia poglądów Elzenberga na tle współczesnych dyskusji o argumentacji i obrazowości języka w filozofii. **Lech Witkowski** (Toruń): *Henryk Elzenberg wobec scjentyzmu w filozofii polskiej (na motywach dylematu: jak filozofować w Polsce?).* Autor, posługując się wybranymi wypowiedziami Elzenberga, odniósł się krytycznie do niektórych tez Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, przeciwstawiając jej logistycznemu (warszawskiemu) kierunkowi, lwowsko-wileńską linię tej Szkoły. Uznał, że prowadzona przez Elzenberga krytyka dotycząca scjentyzmu i logicyzmu w filozofii zachowuje swoją ważność, a troska o „kulturę logiki" w filozofii w Polsce wymaga sprzężenia z troską o filozoficzną obecność „logiki kultury".

Leon Hostyński (Lublin): *Henryka Elzenberga teoria przeżyć estetycznych.* Przedmiotem wystąpienia był problem przeżycia estetycznego, które obok wartości estetycznej stanowi podstawowe zagadnienie koncepcji estetyki Elzenberga. Kwestię tę przedstawił autor poprzez analizę dwóch głównie zagadnień: przeżycia kontemplacyjnego oraz ekspresji i ekspresyjności. Elzenberg wypracował własne, specyficzne ujęcie tych zagadnień (powiązanych m. in. z przeżyciami związanymi z przyrodą). **Ryszard Wiśniewski** (Toruń): *Filozofia wartości H. Elzenberga z perspektywy metaetyki.* W referacie poddano metaetycznej analizie i krytyce rozważania Elzenberga z zakresu filozofii wartości i teorii etyki. W szczególności przedmiotem swej uwagi uczynił autor podstawowe pojęcia aksjologii i etyki, kłopot z ich definiowaniem, sposób uzasadniania wartości i innych zdań etycznych, typologię teorii etycznych i ich uzasadnienie. **Eugeniusz Wasilewski** (Wilno): *Elzenberg o pojęciach dobra i zła.* Omówiono obecne w twórczości Elzenberga pojęcia dobra i zła od strony ich źródeł, konstytucji i struktury. Zagadnienie to powiązano z zaproponowanymi przez Elzenberga dwoma typami odnoszenia się do świata wartości: meliorystycznym i soterycznym. **Mirosław Strzyżewski** (Toruń): *„Poezja to wielkość duszy pomnożona przez artyzm słowa". O poetyckich refleksjach i poetyckich próbach H. Elzenberga.* Autor przypomniał refleksyjne wypowiedzi Elzenberga na temat poezji i krytyki literackiej, a następnie, z pozycji literaturoznawcy, przeprowadził krytykę (od strony formalnej i treściowej) zachowanych w jego spuściźnie rękopiśmienniczej prób poetyckich filozofa.

Marcin Zdrenka (Toruń): *Atrakcyjność światopoglądu Henryka Elzenberga. Kontekst powinności.* Autor odniósł się do roli powinności jako formalnej kategorii systemów etycznych (na podstawie historycznego ujęcia

A. MacIntyre'a), przywołał „wynalazki" stoickie, prawo moralne i obowiązek moralny, oraz odniósł je do systemu etycznego Elzenberga. Uznał, że filozof ten dał interesującą propozycję niwelującą napięcie pomiędzy powinnością i skłonnością, jakie powstało w etykach nowożytnych. **Michał Woroniecki** (Gdańsk): *Dylematy edytora pism Henryka Elzenberga.* Autor, przygotowujący do wydania pisma H. Elzenberga, stanął przed wyborem takiej metody, która z jednej strony wypełniałaby pewne dyspozycje samego Elzenberga, co do publikacji jego prac, jak i charakter tych pism, ich wagę i zainteresowanie nimi potencjalnego czytelnika. **Agnieszka Nogal** (Warszawa): *Wątki antropologiczne w myśli Elzenberga.* Referat dotyczył problematyki miłości, jako relacji obojga płci, obecnej w pismach Elzenberga z lat 1910-1913. Autorka zauważyła, że Elzenberg rozważa miłość na trzech poziomach: duchowy magnetyzm płci, uwarunkowania psychiczne i zmysłowe. Zachwianie współbrzmienia tych elementów może być przyczyną miłości nieszczęśliwej.

Uczestnikami konferencji byli zarówno historycy filozofii, jak i filozofowie kultury, etycy, logicy, literaturoznawcy, edytorzy pism Elzenberga. Metodologiczna odmienność spojrzenia, stosowanych kryteriów przy ocenie prac filozofa, pozwoliła na skonfrontowanie różnych ujęć. Mimo rocznicowego charakteru konferencji, treść i forma referatów oraz towarzysząca im dyskusja, nie były pozbawione wątków krytyczno-polemicznych. To zrozumiałe, jeśli zważyć niejednoznaczność odczytywania myśli Elzenberga i określenia wagi jego dokonań i miejsca w filozofii przez badaczy o zróżnicowanym doświadczeniu, dorobku i preferencjach. Był to w istocie dowód na rosnącą potrzebę głębszej i wszechstronniejszej oceny nie tylko samego Elzenberga, ale także całej filozofii polskiej.

Uczestnicy konferencji z uznaniem wypowiadali się o zasługach toruńskiego ośrodka filozoficznego dla kultywowania pamięci o Henryku Elzenbergu i całej tradycji filozofii lwowskiej i wileńskiej. Konferencja była kolejnym tego przykładem. Referaty na niej wygłoszone zostaną udostępnione w specjalnej publikacji.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

JANUSZ BOCZAR
WSP Rzeszów

CO ZAWIERAJĄ NOWO ODKRYTE RĘKOPISY LEIBNIZA

Pracownicy działu archiwalnego Niedersachsische Bibliotek w Hannowerze dokonali na początku tego roku odkrycia, które uznano powszechnie za sensację naukową. Nowo odkryte rękopisy Leibniza pochodzą z lat 1679-1683, a więc z tak zwanego okresu hannowerskiego. Składają się z trzech części: *Erkenntnistheorie,* czyli elementy teorii poznania, *Bemerkungen über Unendliche* - uwagi na temat nieskończoności, oraz z części opatrzonej tytułem *Methaphisik und Mystik*[1]. Jakkolwiek odkrycie to uznano za ważne wydarzenie naukowe, to jednak wyłoniło ono wśród badaczy, głównie leibniczyków, wiele poważnych rozbieżności i kontrowersji. Okazało się bowiem, że rękopisy nie są kompletne, jakkolwiek zachowane w dobrym stanie. Brakuje środkowych paragrafów z części pierwszej oraz ostatnich części trzeciej.

Grupa archiwistów hannowerskich z Hansem Weberem na czele nie ma absolutnej pewności, czy rękopisy pochodzą od samego Leibniza. Część dopisków napisana jest innym kolorem oraz innym charakterem pisma. Wątpliwości te istnieją, mimo iż grafolodzy potwierdzili tożsamość pisma w rękopisach odkrytych i zachowanych[2]. Jak dotychczas, uczeni ci nie są w stanie sensownie wyjaśnić, w jakim celu Leibniz miałby napisać te trzy części i czemu miałyby one służyć. Archiwiści hannowerscy stwierdzili ponad wszelką wątpliwość, że odnalezione rękopisy nigdzie nie zostały przez Leibniza wykorzystane, ani też nigdzie nie były publikowane[3]. Hans Weber sugeruje, jakoby Leibniz nosił się z zamiarem napisania większego traktatu filozoficznego, lecz nawał pracy na dworze księcia hannowerskiego uniemożliwił mu spełnienie tego planu.

Inny badacz zajmujący się epoką Leibniza, Jörgens Höss, utrzymuje, że sugestia Webera jest mało prawdopodobna, bowiem po 1683 roku Leibniz pisał więcej niż kiedykolwiek wcześniej[4]. Z kolei Herbert Necker wysuwa tezę, że odkryte rękopisy miały rzekomo posłużyć jako materiał polemiczny w obfitej wówczas korespondencji, jaką prowadził Leibniz[5]. Sporom i domy-

[1] Archiv für Philosophie, Hft, Nr 2, s. 7. Hannower 1997, s. 7.

[2] Wykazały to ekspertyzy przeprowadzone na rękopisach Leibniza.

[3] H. Weber: *Nachlass den Leibniz Publikationen.* Hannover 1997, s. 13.

[4] J. Höss: *Leibniz Philosophie* Nb Hf 5 1997, s. 9.

[5] H. Necker: *Leibniz Briefwechsel.* Hannover 1997 Dünn, Verlas.

słom nie ma końca. W związku z tym faktem powołano specjalną grupę roboczą archiwistów z biblioteki hannowerskiej, która podejmie wnikliwe studia nad odkrytymi rękopisami. Jednak już teraz zdołano zrekonstruować niektóre wątki myślowe zawarte w tychże.

W kwestii teorii poznania Leibniz pisze, iż „błędem jest toczyć spory co do wartości poznawczej poznania apriorycznego czy też empirycznego. Obydwa typy poznania są tej samej wartości”[6]. Leibniz objaśnia, że poznanie rzeczywistości musi się odbywać na drodze wielu rozpoznań natury apriorycznej i doświadczalnej. Każde poznanie musi mieć wielorakie oświedenie - pisze Leibniz, lecz w rękopisie nie wyjaśnia, na czym ma ono polegać.

Najmniej kontrowersji i zwątpień budzi część druga. Chodzi w niej bowiem o rozwikłanie tak zwanego *ekstremum* badawczego, czyli nieskończoności. Zdaniem Leibniza, nieskończoność jest kategorią metafizyczną. Odgrywa ona kluczową rolę w rozumieniu zjawisk zawartych między nieskończonościami. Wyjaśnia, że jeżeli chcemy rozumieć zjawiska w skali makro, to nieodzowne jest podjąć zachowanie się, to znaczy - przebieg zjawisk najpierw w nieskończoności[7].

Niezwykle trudne zagadnienie związane z trzecią częścią rękopisu *Methaphysik und Mistyk.* Leibniz pisze, iż mistyka jest poznaniem opartym na intuicji, lecz nie jest intuicjonizmem. Mistyka ogarnia poznanie transcendentalne, a więc dane nie bezpośrednio. Dotyczy spraw pozazmysłowych, poza danych bezpośrednio. Bada więc akty psychiczne dane nam w doznaniach uświadamianych[8].

Podano powyżej najważniejsze ustalenia hannowerskiej grupy archiwistów. Są to ustalenia wstępne. Na kompletne - przyjdzie zapewne jeszcze trochę poczekać.

Odkrycie dokonane w Bibliotece Hannowerskiej ma swoją niewątpliwą wymowę. Może rzucić nieco światła na twórczość Leibniza, która w wielu wypadkach nasuwa liczne wątpliwości, zwłaszcza gdy chodzi o autentyzm niektórych pism i rękopisów. Nie jest wykluczone, że najbliższe ustalenia archiwistów hannowerskich rozjaśnią niejedno takie zagadnienie.

[6] Tamże, s. 183.

[7] Tamże, s. 205.

[8] Tamże, s. 217.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

HENRYK BENISZ

NIETZSCHE I POSTMODERNIZM

Bogdan Baran: *Postnietzsche.* Kraków, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1997, 240 s.

Jak wiadomo, twórczość Fryderyka Nietzschego zdecydowanie przekraczała ramy swej epoki i pod koniec XIX wieku była jeszcze filozofią „nie na czasie". Czy dzisiaj, pod koniec XX wieku, jej czas już nadszedł? Chciałoby się na to pytanie odpowiedzieć twierdząco, ponieważ coraz częściej „perspektywiczne diagnozy" Nietzschego wydają się nam obecnie zadziwiająco aktualne. Jednak z innej, niedostępnej nam jeszcze perspektywy owa aktualność może okazać się pozorna, a my sami - ludźmi daremnie poszukującymi w tekstach Nietzschego potwierdzenia prawdy o sobie. W ten sposób stajemy wobec niezwykle trudnego problemu, który przenosi nas z poziomu jedynie interpretacyjnego na znacznie istotniejszy dla współczesnego człowieka poziom egzystencjalny.

Zgłębieniem jednego z ciekawszych aspektów powyższego problemu zajął się w swojej książce Bogdan Baran. Będąc znawcą filozoficznego postmodernizmu, orientacji (jakby na to nie patrzeć) charakterystycznej dla końca naszego wieku, postanowił porównać ją z Nietzscheańską myślą końca minionego wieku. Pomiędzy Nietzschem a reprezentantami czasu „post" istnieją bowiem szczególne związki, a co najmniej „ponowocześni" lubią wiązać się z Nietzschem w iście szczególny sposób. W rezultacie Nietzsche zdaje się być jakby postmodernistyczny, natomiast postmodernizm jakby nietzscheański. Na ile jest tak faktycznie, dowiadujemy się z książki *Postnietzsche*, napisanej bardzo oryginalnie i z wielkim polotem. Autor zręcznie porusza się w obrębie filozofii Nietzschego, rozplątując różne poplątane ze sobą wątki, aby ukazać ją w możliwie szerokim spektrum. Gdy czytelnik ma już przed oczyma jakąś „całościową wizję" tej trudnej do „uporządkowania" filozofii, rozpoczyna się prezentacja wątków uzupełniających. Jest więc okazja, aby zapoznać się ze źródłami inspiracji dla samego Nietzschego, oraz z formami recepcji niektórych idei zawartych w jego dziełach. Tak kończy się część... *Nietzsche* i rozpoczyna część *Post...* Tutaj Baran okazuje się być wprost niezastąpionym przewodnikiem po obszarze myślenia, które w „postyczności" przekracza nie tylko wymiar nowoczesności, ale jakby i treść samej myśli. Znowu jednak autorowi udaje się jakimś cudem rozplątać coś, co tym razem sprawiało wrażenie węzła gordyjskiego. Nie przeceniając go, możemy przyglądać się zawiłościom postmetafizyki, poststrukturalizmu i post-

modemizmów różnej maści, a wszystko to na tle „klasyki" filozoficznego myślenia oraz najbardziej „nieklasycznych" awangard. W toku rozważań-prezentacji przywoływany jest nieustannie także sam Nietzsche, abyśmy mogli na bieżąco konfrontować jego filozofię z po(wy?)mysłami ludzi „ponowoczesnych". Dzięki temu każdy czytelnik może wyrobić sobie swój własny pogląd na temat rodzaju wspomnianych związków Nietzschego z postmodernizmem. Kto będzie miał z tym pewne kłopoty, powinien uważnie przeczytać *Reset* z końca książki.

Merytoryczne analizy Barana rozpoczynają się od próby przybliżenia znaczeń podstawowych pojęć, jakimi posługiwał się Nietzsche. Jest to w tym wypadku szczególnie ważne, ponieważ każdy *terminus technicus* owej meandrycznej filozofii ma odniesienie do wszystkich pozostałych i dopiero wraz z nimi tworzy całościowy obraz Nietzscheańskiej wizji świata. Autor przede wszystkim wydobywa treści kryjące się pod pojęciem wiecznego powrotu, będącym - jego zdaniem - najbardziej ezoteryczną" (s. 14) i zarazem najbardziej spektakularną" (s. 36) ideą. W tym kontekście pojawiają się też m. in. idee nihilizmu, śmierci Boga, przewartościowania, oraz (nad)człowieka. Osoby słabiej obeznane z filozofią twórcy Zaratustry mają więc okazję zapoznać się z ważniejszymi tekstami, traktującymi o tych zagadnieniach. Pochodzą one nie tylko z dzieł Nietzschego, ale również ze spuścizny, której niełatwego przetłumaczenia na język polski Baran podjął się jakiś czas temu. Zawarte w *Postnietzschem* interpretacje są wyważone i nie sugerują prostych odpowiedzi na złożone kwestie. Jednocześnie jednak dotykają istoty poruszanych przez Nietzschego problemów. Analizy Barana prowadzone są w przejrzysty i interesujący sposób, aczkolwiek miejscami trochę zanadto ulegają postmodernistycznej manierze. Takie sformułowania jak: „Nadczłowiek to przez-człowiek, przezczłowiek, zaczłowiek. Przechodząc przez człowieka zaczłowiek zachodzi" (s. 49)., swą udziwnioną formą wzbudzają wiele kontrowersji. Na szczęście jest ich znacznie mniej, aniżeli można by się spodziewać na podstawie tytułu oraz literackiej formy pierwszych stron książki.

Wspomniane wyżej idee „zawęźlają" się wokół „ostatecznego faktu" (s. 61), jakim jest, według Barana, wola mocy. Tutaj bowiem objawia się początkowa fascynacja Nietzschego filozofią Schopenhauera. Wprawdzie z czasem przeminie ona, a nawet ustąpi miejsca wyraźnej niechęci do nauk „głównego nauczyciela" (s. 64), ale źródłem Nietzscheańskiej woli mocy jest bez wątpienia Schopenhauerowska wola (życia). To w jej obrębie człowiek mógł uwalniać się od powstającej indywiduacji (wola jednostkowa) i powracać do pierwotnej jedni (pra-wola). Jednak w imię samego życia Nietzsche odrzuca „pesymistyczną rezygnację" i „ideał ascezy" (s. 66) Schopenhauera. W konsekwencji zasada indywiduacji nie jest u niego „przekraczana", ale - akurat na odwrót - „potęgowana". Odtąd „ruch odbywa się po okręgu: miast zstę-

powania do praistoty i uszczęśliwionego tam znieruchomienia, jestem skazany na ciągłe powracanie do samego siebie" (s. 67). Tak oto rozpoczyna się prawdziwa, nieustająca *tragedia*, która, wskutek konieczności wiecznego powracania, nie uwalnia człowieka od bólu i cierpienia, ale za to Wraz z nim ofiarowuje mu za każdym razem dionizyjskie, nowe narodzenie do pełniejszego życia. Jest to już zupełnie inne niż u Schopenhauera rozumienie sztuki, ponieważ u Nietzschego prowadzi ona nie do „wygaszenia" woli życia, ale do jej „wzmożenia" (s. 71).

Podobnie jak w innych filozofiach drugiej połowy XIX wieku, tak i w twórczości Nietzschego pojawia się „sceptycyzm wobec metafizyki" (s. 72). Rezygnuje on z „uporządkowanej" wizji świata wraz z jej metafizycznymi kategoriami na rzecz żywiołowo rozwijającego się życia. „Filozofia chemiczna" (s. 74), o której pisze Baran, jest przejściowym, pochodzącym z okresu zainteresowania Nietzschego nowożytną nauką, „ekwiwalentem" metafizyki. Później ustąpi ona zdecydowanie trwalszej i bardziej rozbudowanej koncepcji, którą - dla porównania - można by chyba nazwać „filozofią cielesną". Baran wspomina zresztą dalej o tzw. „wielkim rozumie ciała" i o nadrzędności cielesności (zmysłowości) wobec świadomości. Można się też spierać o to, czy w swym myśleniu Nietzsche rzeczywiście pozostaje zależny od metafizyki, a tym bardziej - jak czytamy w *Antynietzschem* - czy „popada w metafizykę, i to nie używając języka metafizyki, ale też stosując jej odróżnienia" (s. 83). Właściwie dlaczego wniosek taki miałby wynikać z faktu, że Nietzsche traktował życie (stawanie się) jako podłoże i kryterium wszelkiej prawdy (lub kłamstwa)? Ten nader złożony „problem metafizyki" pojawia się zresztą ponownie w dalszych fragmentach książki, przy okazji przedstawienia innych, w tym m. in. Heideggerowskiej interpretacji filozofii Nietzschego.

Prócz Schopenhauera z jego pracą *Świat jako wola i przedstawienie*, podstawowym źródłem rodzących się refleksji była dla Nietzschego filozofia grecka, zwłaszcza zaś filozofia presokratyków. Nie należy się temu dziwić wiedząc, że był on z wykształcenia filologiem klasycznym, a więc badaczem myśli starożytnej. W swych pierwszych pracach, *szczególnie w Narodzinach tragedii*, ukazywał uwarunkowania kształtowania się greckiej sztuki pod wpływem bóstw Apolla i Dionizosa. Od samego początku opowiadał się za wyższością żywiołu dionizyjskiego nad apollińskim umiarem, i z czasem coraz bardziej podkreślał żywotne znaczenie postawy dionizyjskiej oraz poddawał coraz surowszej krytyce wrogą życiu postawę apollińską. Tę ostatnią powiązał najpierw z Sokratesem, przypisując mu pogrzebanie greckiej tragedii, później z Platonem, obwiniając go za „wyidealizowanie" filozofii. Spośród myślicieli starożytnych „duchowo" najbliższy był mu bez wątpienia Heraklit i jego wizja beztrosko bawiącego się dziecka (fragm. B 52). Wydaje

się, że to on właśnie swą „dionizyjskością" najbardziej natchnął go w trakcie pisania *Tako rzecze Zaratustra.*

Autor *Postnietzschego* ukazuje nam jednak nieco inną, interesującą perspektywę Nietzscheańskiej oceny stopnia zależności i rodzaju wpływów między wymienionymi postaciami. Wina Sokratesa jako „filozofa poznania desperackiego" (s. 90), wywołującego „rozpad" greckiej filozofii na „przed- i posokratejską" (s. 92) jest przesądzona. Natomiast wina Platona nie wydaje się być taka oczywista, gdyż jest on wprawdzie również „dekadentem odpadłym od trzonu greckiej kultury" (s. 91), ale zachowującym chyba w jakiejś mierze neutralność, skoro „Platon nie interesował zbytnio Nietzschego ani literacko, ani filozoficznie" (s. 92). Gdy chodzi o odmienne role bóstw sztuki, to Baran polemizuje z Nietzschem, wskazując na „swoiste opętanie", wskutek którego „Apollo nie jest łagodnym bogiem sennego marzenia", ale „konkurentem Dionizosa" (s. 102) w doświadczaniu tragiczności bytowania.

Z recepcją dzieł Nietzschego bywało różnie. Bardzo szybko wykrystalizowało się grono entuzjastów oraz wrogów jego filozofii. Tych pierwszych było oczywiście zdecydowanie mniej, chociaż później te proporcje zaczęły się stopniowo zmieniać. O kłopotach wydawniczych Nietzschego, recenzjach jego książek, powiązaniach z innymi postaciami tej epoki oraz wpływie na niemiecką kulturę Baran pisze bardzo szczegółowo i rzeczowo. Uwzględnia również recepcję poza granicami Niemiec, w tym także na terenie Polski aż po lata dwudzieste naszego stulecia. „Ściśle filozoficzną refleksię nad myślą Nietzschego" (s. 122) zapoczątkowano dopiero w latach 30., ale jeszcze w 1936 roku Heidegger miał powiedzieć, że „dyskusja z Nietzschem ani się zaczęła, ani stworzono jej przesłanki" (s. 127). W tym czasie pojawiają się już jednak pierwsze poważne opracowania na jej temat autorstwa Jaspersa, Heideggera i Löwitha. Do Nietzschego próbowali też w jakiejś mierze nawiązywać ideologowie faszyzmu, a potem ideologowie nowej lewicy. Można jednak chyba powiedzieć, że wszelkie próby „ideologizowania" filozofii Nietzschego kończyły się totalnym fiaskiem. W okresie powojennym dopiero we Francji lat 60. pojawiły się ciekawsze interpretacje tej myśli, jednakże były one już utrzymane w klimacie „post". Derrida, Deleuze i Klossowski to bez wątpienia najbardziej oryginalni myśliciele tego czasu, czerpiący „twórcze natchnienie" z tekstów Nietzschego. Dlatego też Baran poświęca im więcej miejsca w swej książce. Trochę tylko szkoda, że jakby zabrakło już w niej miejsca dla niemieckich interpretatorów filozofii Nietzschego, którzy od około lat 70. do dzisiaj przewodzą w merytorycznym zgłębianiu tej filozofii.

W drugiej części książki jest już mowa przede wszystkim o różnego rodzaju „postach" w odniesieniu do twórczości Nietzschego. Pierwszym z nich jest postmetafizyka, rezygnująca z filozoficznego „układu odniesienia" (s. 149).

Baran ukazuje nam to zagadnienie przez pryzmat analiz Heideggera, poświęconych trzem „subiektywistom": Protagorasowi, Kartezjuszowi i Nietzschemu. W tej wykładni Nietzsche „podporządkowuje się metafizyce Descartesa", której „zasadą jest myślenie, *cogitare"* (s. 150). Ciało w jego filozofii jest rzekomo odpowiednikiem Kartezjańskiego *ja,* przez co Nietzsche „istotnie byłby ostatnim metafizykiem, który na dodatek wykańczając metafizykę i poddając krytyce Kartezjusza i jego podmiot nie dostrzegał we własnej filozofii kontynuacji Kartezjańskiego początku" (s. 153-154). Dalej widzimy Derridę, tropiącego „bezwiedne uprawianie metafizyki obecności" (s. 157) oraz Rorty'ego, wytykającego Nietzschemu „chwile zapomnienia w czasie których popada on w metafizyczną retorykę i zapomina o swej destrukcji metafizycznych pojęć" (s. 165). Ostatecznie Rorty uważa jednak, ze „ostatnim metafizykiem Zachodu" (tamże) nie był Nietzsche (jak sądził Heidegger), ale właśnie Heidegger. Tak czy inaczej, w nurcie tych wykładni Nietzsche mieści się w programie „układu odniesienia" i z „postem" metafizycznym nie ma wiele wspólnego.

Postmetafizyka jest pierwszym „postem", który został zapoczątkowany w latach 30. przez Heideggera. W latach 60. pojawiły się dwa następne, tj. poststrukturalizm i postmodernizm. Różnica między pierwszym a kolejnymi polega na odmiennym stosunku do tzw. kwestii totalności, czy też totalizacji. Zdaniem niektórych (choćby Habermasa), postmetafizyka była jeszcze „przejawem totalizacji", natomiast poststrukturalizm był już „wrażliwy na totalizację". Oba te nurty są „postami" w tym znaczeniu, że powstały *ex post,* czego nie można powiedzieć o postmodernizmie. Baran wskazuje na „nieokreśloną charakterystykę" ostatniego, biorącą się do pewnego stopnia „z nieokreśloności samego modernizmu" (s. 168). Ze znawstwem wyodrębnia jednak i charakteryzuje kilka odmian modernizmu, począwszy od „anglosaskiego" przez „germański i słowiański", „filozoficzny", aż do modernizmu w cudzysłowie, czyli „bezpaństwowej awangardy". Odpowiednio do nich powinny istnieć różne formy postmodernizmu, ale trudno jest je jednoznacznie uporządkować, skoro postmodernizm może być zarówno po-modernizmem, jak i anty-modemizmem. Jak się wydaje, filozoficzny postmodernizm - a więc ten, który nas najbardziej interesuje - następująco dookreślił swoje główne idee: „decentracja, regionalizm, pluralizm rozmów, słowem chwalebna, choć oparta może na indyferencji, tolerancja i równouprawnienie przy równoczesnym braku instancji rozstrzygającej i przy stałej niesprawiedliwości" (s. 173). W tym kontekście Nietzsche mógłby jawić się jako „prekursor postmodernizmu" (tamże), co też zasugerował swym potomnym Habermas. Jednakże mając na względzie Habermasowe utożsamienie modernizmu z awangardowością, Baran dostrzega w Nietzschem raczej modernistę, propagującego „nowe oświecenie" i „filozofię przyszłości" (s. 180).

Przy okazji postmodernizmu pojawia się także kwestia posthistorii i postestetyki. Nowa historiografia skupia swą uwagę na wszystkim, co „nie-logocentryczne, nie-esencjalistyczne" (s. 183) i w ten sposób zbliża się do estetyki. Baran rozpatruje dwa aspekty Nietzscheańskiego estetyzmu: „estetyczną stymulację życia" oraz „estetyczne usprawiedliwienie świata", które jest jednocześnie „aisthetyczne - od *aisthesis*, postrzeganie zmysłowe" (s. 189). Dochodzi do wniosku, że u Nietzschego sztuka „pobudza do życia", natomiast w postmodernizmie „raczej oszałamia, otępia, narkotyzuje, osłabia" (s. 192). Stąd estetyzm Nietzschego jest raczej «klasycznym», upodabniającym się do dziewiętnastowiecznego modernizmu, aczkolwiek jego związek z modernizmem rysuje się «niejasno»" (s. 198), więc tym bardziej trudno jest mówić o związku z postmodernizmem. Sprawa byłaby prostsza, gdyby przyjąć za Lyotardem, że postmodernizm w sztuce to eklektyzm i cynizm; wtedy bowiem „trudno szukać tam wpływów Nietzschego" (s. 199).

Dalej zgłębiając ten problem dochodzimy do Eco i jego rozumienia postmodernizmu jako estetyki cytatu w jego ironicznej funkcji ochrony przed naiwnością, a wówczas jeszcze nieco głębiej „osiadłby Nietzsche ze swoją dionizyjską sztuką" (s. 202). Jednak z uwagi na eksperymentalny („awangardowy") charakter dwudziestowiecznej twórczości artystycznej, jak też na jej terminologiczną nieostrość (w Europie zawsze rozgranicza się modernizm od awangard, w Ameryce nie), stoimy przed nie lada problemem, „czy Nietzscheański klasycyzm jest moderny, awangardowy, postmoderny, czy też zupełnie osobny" (s. 204). Jeżeli Nietzschego w ogóle łączy się z awangardą, to na znacznie głębszym poziomie, na którym zasadniczo nie pojawiają się jeszcze zróżnicowania. Powyżej tego poziomu staje się «burzycielem-klasykiem», którego klasycyzm „wpisuje się w porządek rzeczy i posuwa się po liniach sił obalając, co słabe, i podnosząc, co wyniosłe" (s. 211).

Za charakterystyczną cechę postmodernizmu uważa się dzisiaj jeszcze pluralizm, i to nie tylko w znaczeniu wielości oraz złożoności stylów, ale też w znaczeniu mnogości rozmów, czyli prawa do „wielości stanowisk i sposobów myślenia" (s. 212). W tym świetle Nietzscheański perspektywizm mógłby mieć również charakter pluralistyczny, ale *de facto* nie ma, ponieważ w postmodernizmie „prawda to perspektywa", natomiast u Nietzschego „prawda to **tylko** perspektywa". Jego perspektywizm Baran uważa za „pragmatyczny" (s. 213), ponieważ nie ma on związku z poznaniem, ale służy celom praktycznym. Jednocześnie „mnogość" u Nietzschego opiera się na walce, a nie - jak w postmodernizmie - na „zasobach składu" i „kombinatoryce", stąd „trudno uznać Nietzschego za prekursora postmodernej idei pluralizmu" (s. 217). Trzecią zaś (po estetyce i pluralizmie) cechą postmodernizmu jest gra (zabawa, *Spiel)*. Jednak i tutaj okazuje się, że nie ma ona wiele wspólnego z Nietzschem. W postmodernizmie jest to „zawsze gra z tekstem,

poza który dzieło nie chce wychodzić", natomiast u Nietzschego jest to „gra artysty ze światem, to znaczy artysta gra sobą w świecie" (s. 222).

Dlatego też Baran uznaje Nietzschego za myśliciela „istotnego" dla naszych czasów, a jego filozofię za „nie pokrywającą się" z postmodernizmem. Różnicę między nimi wyraża jeszcze dobitniej: „Nietzsche jest dojrzałym, postmodernizm - przejrzały" (s. 224). Dzieje postmodernizmu nie wyglądają obiecująco, jako że narodził się on „jakby z przygnębienia", jest „bezpłodny", zdany na „starokawalerstwo" i wreszcie „wcześnie się zestarzał, bo ominął go wiek dojrzały" (s. 225). Wydaje się więc, że postmoderniści chcieli jakoś czerpać ze skarbnicy Nietzscheańskich pomysłów filozoficznych, ale później niezbyt dobrze wiedzieli, co właściwie mają z nimi począć. W rezultacie, poza chronologicznym następstwem, niewiele więcej ich ze sobą łączy. Porównując jednak dwa zasadnicze nurty „końca (dziewiętnastego i dwudziestego) wieku" (czy też dwa końce dwudziestego wieku), Baran dochodzi ostatecznie do wniosku, że „zarówno jedna, jak i druga linia znajdowała inspirację u Nietzschego. W ten sposób - przy wszystkich odmiennościach - końca XX wieku, dwie skrajności, w pewien sposób spotykają się" (s. 227). Czy to dużo, czy mało, każdy może sam ocenić.

Książka Barana napisana jest bardzo ciekawie, porusza sporo istotnych kwestii filozoficznych oraz odwołuje się do niebanalnych zjawisk kulturowych, przez co stanowi wręcz pasjonującą lekturę i może być źródłem wielu samodzielnych refleksji. Drobne uwagi zawarte w recenzji mają charakter „kosmetyczny" i należy je traktować raczej jako głos w dyskusji na temat filozofii Nietzschego, aniżeli merytoryczne zastrzeżenia do treści książki. Pozostaje więc już tylko polecić *Postnietzschego* osobom, które „odnajdują się" w tym rodzaju filozofowania i życzyć owocnej lektury.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

STANISŁAW GAŁKOWSKI

JAK ŁATWO I PRZYJEMNIE BYĆ PRZYZWOITYM

Fernando Savater: *Etyka dla syna.* **Z** hiszpańskiego przełożył Janusz Wojcieszak. Warszawa, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1996, 182 s.

Książka Savater'a nie jest podręcznikiem etyki w akademickim tego słowa znaczeniu. Jest podręcznikiem życia. Autor zaznacza, że będzie używał terminów „etyka" i „moralność" wymiennie, „zawsze w sensie *sztuki życia*. Niech mi Akademia wybaczy... " (s. 58). Książka jest napisana w formie listu do syna, językiem łatwym i atrakcyjnym dla młodzieży (a przynajmniej językiem, jaki panowie po pięćdziesiątce za atrakcyjny dla niej uważają).

Savater w omawianym dziele przedstawia wizję człowieka niezwykle twórczego, całkowicie autonomicznego i niezależnego od wpływów zewnętrznych, a przy tym pełnego wewnętrznego spokoju i radości. Ten sielankowy obraz osiąga dzięki dość niezwykłemu połączeniu personalizmu z elementami myśli Nietzschego.

Z jednej strony „każda istota ludzka posiada godność, a nie cenę, to znaczy, że nie może być zastąpiona ani też nie może być **poniewierana** ze względu na korzyści innej osoby" (s. 168), dlatego też nigdy nie przestaną jej przysługiwać pewne względy i szacunek. Ale z drugiej strony, w całej książce nie można znaleźć ani jednej wzmianki, by te deklaracje miały wpływ na to, co autor uważa za dobre lub złe. „Tak więc niektóre rzeczy są dla nas odpowiednie i zwykliśmy je nazywać 'dobrymi', ponieważ *dobrze* nam służą; inne natomiast służą nam źle i te nazywamy 'złymi'. Wiedza o ty, co jest dla nas odpowiednie, to (...) umiejętność odróżniania dobra od zła" (s. 19). Słowa „dobry" i „zły" Savater pisze przeważnie w cudzysłowie, posługując się w to miejsce kategoriami zaczerpniętymi raczej z estetyki, np. „to co się da zaakceptować, (...) co jest odrażające" (s. 121). Jedynym naszym obowiązkiem jest nie być moralnym głupcem (s. 96), przez co Savater rozumie powinność bycia „roztropnym egoistą". Egoista - zdaniem autora - to ten, „kto pragnie wszystkiego, co najlepsze, dla siebie" (s. 102), zaś roztropność pozwala mu rozpoznać to, co jest realnie dla niego odpowiednie. Obywatel Kane, Ryszard III czy inne tragiczne postaci naszej kultury chcieli być egoistami, ale nie potrafili - byli moralnymi głupcami, gdyż nie byli w stanie rozpoznać tego, co dla nich było naprawdę dobre.

Wywód ten, do tej pory przypominający standardowe kazania niedzielne, dopiero w tej chwili zaczyna odbiegać od tego modelu (określając egoizm, Sevater popełnił pewne nadużycie językowe: egoizm to dążenie do własnego dobra kosztem innych, zaś definicja podana przez autora odpowiada raczej powszechnemu dążeniu do dobra, co nie musi mieć wiele wspólnego z egoizmem). Podstawowa różnica polega na tym, co Sevator uważa za najwyższą wartość (chociaż nawet tu unika używania terminów: dobro, cel życia itp.). „(...) **największą nagrodą, jaką możemy otrzymać za cokolwiek jest radość.** Wszystko, co prowadzi do radości da się usprawiedliwić (przynajmniej z pewnego punktu widzenia, choćby nieabsolutnego), a wszystko, co nas od niej nieubłaganie oddala, jest złą drogą. Czym jest radość? Spontanicznym 'tak' dla życia, tryskającym z naszego wnętrza, czasami w najmniej spodziewanym momencie. 'Tak' dla tego czym jesteśmy lub lepiej, czym **czujemy,** że jesteśmy. Kto jest pełen radości, ten już otrzymał najwyższą nagrodę i za niczym nie tęskni; kto nie odczuwa radości - choćby był nie wiem jak mądry, piękny, zdrowy, (...) itp. jest nędznikiem pozbawionym tego co najważniejsze" (s. 151-152). O ile np. u Arystotelesa czy św. Tomasza radość jest czymś towarzyszącym osiąganiu celu, tutaj jest celem samym w sobie i dla siebie.

Dobre znaczy odpowiednie dla podmiotu, jednak nie rozwiązuje to do końca sprawy, gdyż jeszcze nie wiadomo, co jest odpowiednie, a więc który ze sprzecznych motywów jakie odczuwamy, powinien kierować naszym zachowaniem. Wśród tych motywów Savater odróżnia rozkazy i przyzwyczajenia oddziaływujące od zewnątrz nanaszą psychikę, oraz kaprysy oddziaływujące na wewnątrz, jednak - jak zauważa autor - kaprysy przeważnie pojawiają się jako reakcje na rozkazy i przyzwyczajenia i są zwykle ich prostym zaprzeczeniem. Tymczasem „hasłem wyjściowym dobrze rozumianej etyki jest (...) przepis: **rób co chcesz"** (s. 64). „(...) trzeba odrzucić nakazy i zwyczaje, nagrody i kary, jednym słowem wszystko, co steruje tobą z zewnątrz (...) zapytaj o sposób używania swojej wolności... samą wolność" (s. 67). To odrzucenie wszelkich pozasubiektywnych kryteriów oceny postępowania łączy Savater z pewnym obiektywizmem. Kiedy odróżnia prawdziwe pragnienia od ulotnych kaprysów (s. 72), lub gdy nazywa niektórych ludzi głupcami nie rozumiejącymi swego prawdziwego dobra, lub w końcu kiedy pisze „etykę dla syna", przyznaje tym samym, iż istnieją pewne obiektywne standardy, według których można z zewnątrz oceniać życie ludzkie. Połączenie tak wydawało by się wzajemnie wykluczających się wątków wymagałoby szerszych rozważań, których jednak nie ma w omawianej książce.

„Tym, co czynu życie 'ludzkim', jest fakt, że żyjemy w otoczeniu innych" (s. 119). Najważniejszy we współżyciu z innymi ludźmi jest fakt, że ich po-

trzebuję, aby samemu wzmocnić swoje człowieczeństwo. Mimo tak instrumentalnego, nastawionego tylko na własną samorealizację, traktowania drugiego człowieka jest możliwa pokojowa koegzystencja, Savater uważa, że „jest tak, że im ktoś szczęśliwszy i radośniejszy, tym mniej skłonny do zła" (s. 128). Traktowanie drugiej osoby po ludzku ma polegać na umiejętności spojrzenia na świat z jej punktu widzenia i za pomocą jej kategorii myślenia. „Pierwszym z ludzkich praw jest prawo do tego, by nie być odbitką naszych sąsiadów, prawo do bycia trochę **dziwnymi.** I nie mamy prawa zmuszać kogoś drugiego, aby dla swojego dobra przestał być 'dziwnym', chyba że jego 'dziwność' polegałaby na umyślnym i wyraźnym robieniu krzywdy bliźniemu... " (s. 136). Jest to kolejny przykład sygnalizowanej już niespójności - autor czuje się zmuszony zrobić, w imię zdrowego rozsądku, wyłom we własnym systemie. Imperatyw radosnej autokreacji, której podporządkowane mają być relacje z innymi ludźmi, nie zawiera uzasadnienia do czynienia jakichś zastrzeżeń i wyjątków, zrobić to można jedynie w imię określonych ponadjednostkowych standardów. Z faktu, że Savater jest przekonany, iż do zharmonizowania rozbieżnych ludzkich interesów wystarczy to, by wszyscy postawili się na miejscu drugiego, wynika, że żywi on przekonanie, iż wszystkie konflikty mają charakter pozorny, wynikający tylko z niezrozumienia swoich prawdziwych pragnień. Autor wydaje się o tym tak bardzo przekonany, że nawet nie zastanawia się, co można zrobić w sytuacji realnego konfliktu przekonań, interesów czy wartości. Być może zgodnie z jego koncepcjami po prostu takiego konfliktu nie da się rozstrzygnąć. Przekonanie, że wystarczy, by ludzie stali się mądrzy, a wówczas znikną wszelkie konflikty, jest równie stare co nierealrre.

Kontakty z innymi ludźmi nie mogą jednak być zbyt ścisłe: „staraj się zawsze wybierać te opcje, które pozwolą ci potem na możliwie największą liczbę innych opcji, nie zaś na te, które stawiają cię pod ścianą bez możliwości wyboru. Wybieraj to, co cię **otwiera:** na innych, na nowe doświadczenia, na różne radości" (s. 182). Jak bardzo atrakcyjnie by to nie brzmiało, oznacza to np., że nie powinniśmy ślubować wierności drugiej osobie, gdyż to autentycznie „zamyka" nas na inne „opcje"; to samo odnosi się do wszelkich długofalowych i trwałych zobowiązań i związków międzyludzkich.

Ten indywidualizm przejawia się również na płaszczyźnie intelektualnej: „Oczywiście nie mnie ufaj, ani żadnemu uczonemu, choćby był najmądrzejszy, ani burmistrzom, księżom czy policjantom. Miej zaufanie do samego siebie. Do [swojej] inteligencji, która pozwoli ci być lepszym (...) i instynktu" (s. 14). Ale jednocześnie pisze też, że zaufanie jakim obdarza go jego syn, cieszy go, choć właściwie winno martwić.

Logicznym następstwem hasła *carpe diem* i wynikającej z niego, według Savatera, bardzo liberalnej etyki seksualnej jest przekonanie, że „postawą

najbardziej przeciwną etyce” (s. 146) jest purytanizm, „który zapewnia, że oznaką, iż coś jest dobre, jest nasza niechęć, by to robić” (s. 145). Jest to konsekwentne podejście, tylko nie wiadomo dlaczego wśród czterech filozofów, na których autor się powołuje, jest również Kant (oprócz niego także Arystoteles, Spinoza i Nietzsche).

Książka ta nie jest i nie była pomyślana jako podręcznik etyki. Jest raczej ilustracją pewnych trendów w myśleniu współczesnym niż spójną koncepcją. Może więc służyć w szkołach jako punkt wyjścia do dyskusji, jednak nie należy zawartych tam tez traktować zbyt poważnie, np,. jako zwartego i konsekwentnego systemu filozoficznego.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

JERZY ROSIEWICZ

ROZWAŻANIA O FILOZOFII KULTURY

Ks. Stanisław Kowalczyk: *Filozofia kultury*. Lublin, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1996, 218 s.

Ks. Stanisław Kowalczyk jest filozofem o rozległych zainteresowaniach badawczych, cenionym głównie jako znawca personalizmu chrześcijańskiego, antropologii filozoficznej, filozofii Augustyna Aureliusza, filozofii Boga, filozofii społecznej i filozofii kultury. W ciągu ostatnich kilku lat powiększył znacznie i tak bardzo obfity dorobek książkowy o następne ważne dla polskiej myśli filozoficznej pozycje, takie jak: *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego, Filozofia Boga, Zarys filozofii człowieka, Człowiek a społeczność, Człowiek w myśli współczesnej, Liberalizm i jego filozofia.* Najnowszą publikację stanowi właśnie *Filozofia kultury.*

Wszystkie wskazane pola zainteresowań i związane z nimi prace przenika mocno augustyński wątek antropologiczny, tzn. wynikająca z ludzkich oczekiwań potrzeba kontaktu z Bogiem, afirmująca jego istnienie własnościami, postawą, naturą aksjologiczną człowieka. Sprzyja to wnikaniu w ludzkie „ja", rozumieniu siebie przez Boga i rozumieniu Boga przez siebie. Wskazuje, że rozumienie Boga jest zmienne bądź rozwija się lub pogłębia zależnie od tego, jak dana jednostka pojmuje siebie, Boga, społeczeństwo, kulturę i miejsce człowieka w historii. Nie narzuca gotowych tez, prawd dogmatycznych, za pomocą których formuje się wedle niezmiennego wzorca umysł człowieka.

Z kolei w rozważaniach nad społeczeństwem ks. St. Kowalczyk przychyla się do poglądu, że filozofii społecznej nie należy traktować zbyt redukcjonistycznie, zbyt wąsko. Uważa bowiem, że we wskazanej dziedzinie nie powinno zwracać się uwagi wyłącznie na analizę kategorii społecznych, lecz sytuować kontekst uzasadniania w perspektywie antropologicznej, rozszerzać o wszechstronne omówienie różnorodnych związków, jakie zachodzą między człowiekiem a społeczeństwem. Podkreśla też i uzasadnia tezę, że personalistyczna filozofia społeczna stanowi integralną część antropologii filozoficznej, z tego względu, że bada ona „ontologiczny fundament fenomenu społeczności" w relacjach do człowieka jako osoby i jego istotnych komponentów.

Również w metafilozoficznej refleksji na temat filozofii Boga w badaniach dotyczących istnienia, ks. Stanisław Kowalczyk decydujące znaczenie

przypisuje argumentacji antropologicznej. Pozwala ona, a zwłaszcza dynamika umysłu i woli, wnioskować o istnieniu osobowej Przyczyny sprawczej, wskazuje na Boga jako istotę rozumną i wolną, z którą można nawiązać wewnętrzny kontakt odpowiadając na jej wezwanie *(Filozofia Boga.* Lublin 1995, s. 435).

Badania ks. S. Kowalczyka dotyczące kultury także są usytuowane, podobnie jak wyżej wskazane, w perspektywie personalistycznej i antropologicznej. Autor uważa bowiem, że ani człowieka nie można rozpatrywać w oderwaniu od kultury, ani odwrotnie - kultury niezależnie od człowieka. Autentyczna kultura nie jest bowiem odizolowana od zaplecza pełnej prawdy o człowieku jako psychofizycznej osoby. Człowiek jest bowiem jej twórcą i adresatem. „Kultura jest również potrzebna człowiekowi jak spełnienie jego potrzeb ekonomicznych i biologicznych. Nie ma kultury bez wyższych wartości: poznawczych (prawdy), etycznych (dobra), estetycznych (piękna), ideowych oraz religijno-sakralnych (miłości, poświęcenia, dobroci)" (s. 8). Zdaniem autora, odpowiednie zaplecze teoretyczne, podstawy systemowe do rozważania zjawisk kultury stwarza jedynie klasyczna filozofia augustyńsko--tomistyczna, wzbogacona o nurty współczesnego personalizmu, takie jak fenomenologia, aksjologia, egzystencjalizm, personalizm społeczny. Kultura bowiem może być - jak czytamy w książce - trafnie wyjaśniana i oceniana jedynie poprzez jej odniesienie do osoby ludzkiej, a więc z punktu widzenia kategorii personalizmu katolickiego.

Ks. S. Kowalczyk twierdzi, pogłębiając swą filozoficzno-metodologiczną refleksję nad kulturą, że właściwa metoda filozoficzna, jaką należy stosować na terenie filozofii kultury, nie różni się w sposób istotny od takiej metody użytkowanej przez inne dyscypliny filozoficzne, np. filozofię człowieka, filozofię Boga czy filozofię sztuki. Różnice w stosowaniu tej metody oczywiście istnieją, ale dotyczą głównie jej użycia w punkcie wyjścia poszczególnych dyscyplin filozoficznych. „Metody wstępne i pomocnicze omawianej dyscypliny pozwalają stwierdzić bogactwo form kultury. Metoda ściśle filozoficzna wskazuje na ontyczny fragment kultury: człowieka jako istotę rozumną, wolną, wrażliwą aksjologicznie, kreatywną, społeczną, rozpoznającą obecność rzeczywistości transcendującej świat materialny - kultury. Filozofia kultury jest dopełnieniem filozofii człowieka i filozofii wartości, choć nie jest ich częścią składową" (s. 50-51).

Omawiana książka, oprócz *Przedmowy, Wstępu* i *Zakończenia,* składa się z pięciu części dotyczących *Pojęcia kultury* (s. 13-51), *Fenomenologii i ontologii kultury* (s. 53-87), *Antropologii kultury* (s. 89-120), *Aksjologii kultury* (s. 121-169) *oraz Kultury a religii* (s. 171-206).

W pierwszej części autor podjął się wyjaśnienia semantyczno-etymologicznych znaczeń pojęcia kultury, odróżniając je od pojęcia cywilizacji. Przed-

stawi też refleksje o kulturze w perspektywie metodologicznej i koncepcyjno-systemowej. Wskazał także, że kulturę i jej różnorodne ujęcia należy rozważać w świetle teorii bytu, filozofii człowieka i teorii wartości.

Autor, na podstawie szerokiego historycznego kontekstu uzasadnienia, doszedł do wniosku, że najbardziej interesująca jest - jego zdaniem - personalistyczna koncepcja kultury powszechnie przyjmowana przez myślicieli chrześcijańskich. Uzasadnił to, nawiązując do poglądów J. Maritaina, J. Messnera, T. S. Eliota, S. Schweitzera, J. Leclercqa, M. Schelera, A. Dempfa, O. N. Derisiego, a także B. Nawroczyńskiego, A. Rodzińskiego, Jana Pawła II. Nurt personalistyczny w filozofii kultury znajduje swój wyraz nie tylko w pismach klasycznego personalizmu, lecz także w dokumentach międzynarodowych, takich jak tzw. *Deklaracja meksykańska* z 1982 r., Konstytucja *O Kościele w świecie współczesnym* zawarta w dokumencie Vaticanum.

Na tej podstawie ks. S. Kowalczyk sformułował własną definicję kultury. Stwierdza, że „Autentyczna kultura posiada wydźwięk humanistyczny: jest twórczością człowieka z myślą o człowieku. Kultura to świadome przetwarzanie natury ludzkiej i kosmosu, mające na celu dobro człowieka. Takim dobrem jest wszechstronny rozwój osoby ludzkiej: biologiczny, intelektualno-poznawczy, etyczny, estetyczny oraz - w rozumieniu teistów - również religijny. Integralnym elementem kultury ogólnoludzkiej jest kultura duchowa" (s. 28). W związku z tym autor solidaryzuje się z typem polityki kulturalnej, który dystansuje się od podstaw ekonomizmu, konsumizmu i scjentyzmu, a który odwołuje się do potrzeby duchowego wychowania, duchowej dojrzałości tak jednostek, jak i całych społeczeństw. Dlatego wśród wielości różnorodnych (od antyku po współczesność) klasyfikacji form kultury, ks. S. Kowalczyk wyróżnia i sytuuje wyżej tę jej postać, która posiada charakter egzystencjalno-osobowy, oparty na „być" człowieka, oraz podporządkowaną jej w sensie aksjologicznym i instrumentalnym postać o właściwościach materialno-ekonomicznych, związanych z „mieć" człowieka. Obie wymienione formy kultury - pisze ks. S. Kowalczyk - „są niezbędne dla dobra jednostki ludzkiej, lecz bardziej fundamentalną jest kultura duchowa i dlatego jej należy przyznać prymat w sytuacjach konfliktowych" (s. 35).

W drugiej części pracy autor zajął się ukazaniem fenomenologicznych i ontologicznych korzeni kultury. Ponieważ kulturę traktuje się jako zespół wartości, przeto zwrócił uwagę przede wszystkim na jej pojęcia i koncepcje, a następnie na relacje między wartością i bytem oraz sposoby poznania wartości. Wskazał również na wartości absolutne takie jak prawda, dobro, piękno, *sacrum*, i relatywne, a także na autoteliczne i instrumentalne. Przy ustalaniu hierarchii wartości kultury ks. S. Kowalczyk wskazał na konieczność sformułowania kryterium owej hierarchii. Ze względu na to, że wartości są ściśle powiązane z osobą ludzką, przeto także kryterium powinno mieć

charakter antropologiczno-personalistyczny. Autor podkreśla, że jeżeli przyjmie się, iż człowiek jest istotą rozumną i wolną, to właśnie jego dobro powinno być decydujące w aksjologicznej hierarchii bytów i zjawisk kulturowych.

Z rozważaniami zawartymi w tym rozdziale wiążą się ściśle część trzecia i czwarta książki, tj. antropologia i aksjologia kultury. Po pierwsze dlatego, że człowiek jest twórcą kultury, nadaje jej sens i jest jej celem, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Po drugie, z tego względu, że wszelkie wartości kultury, w tym także poznawcze, moralne, estetyczne, powinny być rozpatrywane z punktu widzenia aksjologii.

Szczególne zainteresowanie budzi część piąta, dotycząca relacji między kulturą a religią i kulturotwórczej roli chrześcijaństwa. Ks. S. Kowalczyk podjął się zadania trudnego, m. in. z tego względu, że w refleksji nad kulturą i religią pojawiło się wiele różnorodnych koncepcji dotyczących związków kultury z chrześcijaństwem. Najczęściej spotykane są, jego zdaniem, dwa modele: opozycji i konfrontacji, oraz komplementamości i kooperacji. Zwolennicy pierwszego uważają, iż religijna interpretacja świata odwołująca się do Boga jako transcendentalnej przyczyny, pozbawiona jest wartości duchowej, a rozwój nauk przyrodniczych powinien ostatecznie doprowadzić do zaniku wszelkiej religii (A. Comte). Dostrzegają też w chrześcijaństwie oponenta postępu, wolności i nauki (m. in. De La Mettrie, P. d'Holbach). Przyczyną antagnizmów między kulturą i religią jest też daleko posunięta sekularyzacja kultury i życia społecznego.

Przeciwstawienie kultury i religii prowadzi niewątpliwie do zubożenia i deformacji kultury, a w konsekwencji do dehumanizacji życia społecznego. Wśród zwolenników tego poglądu w kręgu chrześcijańskiej filozofii i teologii kultury, autor wyróżnia dwa charakterystyczne ujęcia i określa je jako inkarnacjonalistyczne i eschatologiczne. Pierwsze z nich uznaje nadprzyrodzony element chrześcijaństwa i akcentuje jego zakorzenienie w dawnej i współczesnej kulturze (A. J. Toynbee, L. Dawson, A. Górski, ks. A. Szymański, C. Strzeszewski). Zwolennicy drugiego uważają (P. Bagby, E. Mounier, J. Maritain, J. Danielou, R. Guardini), że religia jest fenomenem ponadkulturowym. Nie oznacza to jednak, że chrześcijaństwo nigdy nie było „ogniskiem kultury", jak twierdził E. Mounier, ponieważ przeczą temu fakty archeologiczne i dokumenty z epok minionych i współczesności.

Ks. Kowalczyk jest zdania, że religia i kultura nie są wzajemnie przeciwstawne i wykluczające, ani też tożsame, lecz komplementarne. Z punktu widzenia osób wierzących przyjmuje się, że religia jest darem Boga mającym na względzie życie nadprzyrodzone człowieka. Kultura zaś jest wytworem samego człowieka. A zatem istota i cele kultury nie są analogiczne, ale mogą się wzajemnie dopełniać, religie monoteistyczne i inne uznają - zdaniem

autora - priorytet wartości moralnych w życiu ludzkim. Bez nich trudno mówić o prawdziwej kulturze człowieka. Nie ma bowiem kultury bez etosu, dlatego też chrześcijaństwo koncentrujące się na wartościach prawdy, dobra, miłości, braterstwa itp., inspiruje duchową kulturę osoby ludzkiej. Religia z kolei potrzebuje kultury: języka, wiedzy o człowieku i społeczeństwie, środków masowego przekazu, struktur społecznych itd. Potrzebuje zarówno kultury materialnej jak i umysłowej.

Autor, zastanawiając się nad ontologią kultury chrześcijańskiej dochodzi do wniosku, że nie można podważyć faktu istnienia chrześcijańskiej kultury duchowej, religijnej, sakralnej. Jednak podaje w wątpliwość istnienie kultury chrześcijańskiej szeroko rozumianej. Nawet okres średniowiecza, mimo gorącej wiary wówczas żyjących ludzi, był świadkiem faktów kolidujących z duchem *Ewangelii*. Kultura chrześcijańska jest przede wszystkim ideałem inspirowanym przez filozofię i teologię chrześcijańską. Można również mówić o chrześcijańskiej kulturze w tym sensie, iż wiele dziedzin kultury takich jak sztuka, filozofia, nauka było tworzonych przez chrześcijan. Chrześcijańska kultura ustawicznie tworzy się i wzbogaca, wplatając się w sposób nieodwracalny z kulturą światową, a zwłaszcza zachodnią (s. 190). Dowodzą tego nawet procesy sekularyzacyjne, które utrwalają chrześcijańskie archetypy, symbole i wartości w zaszyfrowanej, zmodyfikowanej formie.

Dopełnienie tej ostatniej myśli stanowią poniekąd refleksje Eliadego, który, przyjmując możliwość istnienia przedustawnego, idiogenetycznego duchowego uniwersum religii i kultury twierdzi, że życie ludzkie czy osoby wierzącej, czy też niewierzącej nabiera znaczenia dzięki naśladowaniu paradygmatycznych modeli objawionych ludziom niejako przez istoty nadprzyrodzone, w które, oraz w ich możliwości, kreacyjnie wierzą. Naśladowanie owych transludzkich i zarazem kosmicznych modeli stanowi jedną z podstawowych właściwości życia „religijnego", cechą strukturalną, która jest niewzruszona wobec kultury i epoki. Kultura w ogóle jest inspirowana - zdaniem Eliadego - przez pierwotne w stosunku do niej, wrodzone naturze ludzkiej, ponadhistoryczne *sacrum.* Kultura chrześcijańska natomiast - jak uważa ks. S. Kowalczyk - pojawiła się pod wpływem Boga, który zjawił się w określonym historycznym czasie i kształtowana jest bez mała przez dwa tysiące lat.

Omawiana książka stanowi wykładnię filozofii kultury w ujęciu chrześcijańskim. Jest ona niezbędna dla studentów szkół katolickich. Jest też znakomitą podstawą do dyskusji w gronie filozofów i teoretyków kultury reprezentujących punkty widzenia niezależne od światopoglądu religijnego. Wyróżniają bowiem wysoka erudycja i autorski, oryginalny i konsekwentny sposób uzasadniania.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

ANDRZEJ MIŚ

PAMFLET NA PSYCHOANALIZĘ

Ernest Gellner: *Uwodzicielski urok psychoanalizy czyli chytrość antyrozumu.* Z angielskiego przełożyła Teresa Hołówka. Warszawa, Książka i Wiedza, 1997, 184 s.

Ernest Gellner (1925-1995) jest ceniony za swe akademickie prace naukowe, ale popularność zawdzięcza swej skłonności do wygłaszania niekonwencjonalnych opinii. Oto z całej nieprzebranej wręcz obfitości zdań, jakie wypowiedziano o *Traktacie logiczno-filozoficznym* Ludwiga Wittgenstein a, wyróżnia się - właśnie niekonwencjonalną formą - taka oto konstatacja, zawarta w książce Gellnera *Słowa i rzeczy*, wydanej u nas w roku 1984: „*Traktat* był dziełem z gruntu poetyckim. (...) Powinno się go stawiać na półce obok wierszy T. S. Elliota - przebija zeń ten sam pesymizm, złowieszczość i pretensjonalność oraz ufryzowana mistyka". Specjalnie przywołuję właśnie ten fragment. Wprawdzie nie wiadomo, dlaczego *Traktat* miałby być „złowieszczy", tajemnicze jest też wyrażenie „ufryzowana mistyka" - ale myśl czy może raczej intencja jest jasna: *Traktat* przesiąknięty jest pesymizmem, zasługuje więc na odrzucenie, gdyż nie może ofiarować czytelnikowi żadnego pocieszenia i nie otwiera perspektyw na lepszą przyszłość.

W pracy Gillnera, o której tu piszę, zatytułowanej *Uwodzicielski urok psychoanalizy*, już na początku znajdujemy tezę o zupełnie odmiennym wydźwięku - i jest ona zresztą podstawą całego wywodu. Takie są już jednak prawa pamfletu - a recenzowana książka należy niewątpliwie do tego gatunku[1] - że w celu zdyskredytowania i ośmieszenia przeciwnika można używać różnych chwytów retorycznych i nie przejmować się zbytnio wymogiem jasności i konsekwencji wywodów. Oto psychoanaliza zostaje tu nazwana „świecką religią", a jej wadą główną ma być to, iż obiecuje swoim wyznawcom jeśli nie zbawienie, „uwolnienie się od jarzma", to w każdym razie znaczną ulgę - czyli teoria Freuda zostaje zganiona za jej konsolacyjny i profetyczny charakter. Pizy tym oczywiście nie dowiemy się, co takiego złego jest w religii, że porównanie z nią może zdyskredytować jakąś teorię-wiemy,

[1] Trafnie wyczuł to polski wydawca i neutralny tytuł angielski *The psychoanalitic Movement. The Cunnings of Unreason*, zmienił na *Uwodzicielski urok psychoanalizy*, sugerując publicystyczny charakter książki. Zresztą wystarczy przeczytać niektóre śródtytuły, całkiem jak z powieści sensacyjnej: *Ostami Anioł, Klapka w głowie, Matnia, Chytry bękart, Platon na Sztorc, Wielka Oszustka, Derby* itd.

że to kolejny chwyt retoryczny. Autor liczy też na to, że czytelnik nie będzie się zastanawiał nad sensownością wyrażenia „świecka religia", tzn. nie będzie pytał, jak można łączyć ze sobą zjawiska traktowane powszechnie jako swoje przeciwieństwa.

Rozumiemy też, dlaczego mówiąc o psychoanalizie, autor jednym tchem wymienia ją razem z marksizmem (jeszcze gorszą wersją „świeckiej religii") - chodzi o wywołanie następującego ciągu skojarzeń: marksizm się całkowicie skompromitował, psychoanaliza jest podobna do marksizmu, wierzyć w psychoanalizę więc to być tak samo (niebezpiecznie) naiwnym, jak niegdyś komuniści. Zresztą - uwaga! - psychoanalitycy działają podobnie jak marksiści: w ruchu komunistycznym mieliśmy Gwardzistów Wyzwolenia Ludzkości, czyli Proletariat, czyli Przodującą Partię, a w ruchu psychoanalitycznym mamy Wtajemniczonych - jedni i drudzy przedstawiają się jako wybawcy i przewodnicy do lepszej przyszłości, jednak nikt rozumny nie powinien dać się uwieść tym bałamutnym obietnicom. Itd., itd. - a wszytko po to, aby czytelnik doszedł w końcu do wniosku, że psychoanalityczna zaraza jest równie groźna, jak szczęśliwie już odparte komunistyczne niebezpieczeństwo. Czasem wprawdzie czujemy, że Gellner przecholował. Oto czytamy: „We freudyzmie (...) od początku było widać pewną tendencję do kwietyzmu politycznego. Nasze zbawienie polega na dostosowaniu się - który to termin psychologia głębi wprowadziła do moralnego słownika współczesności. Sugeruje on lub wręcz nakazuje nam zaakceptować świat takim jakim jest. Toteż niektórzy freudyści nie wiedzieli, co począć w czasie hitleryzmu (czy osoba dostosowana powinna 'przełknąć' również tego rodzaju reżim? " (s. 7). Czy nie ma w tym - delikatnej, co prawda - sugestii, że „niektórzy freudyści" (oczywiście żadnych nazwisk) co najmniej nie sprzeciwiali się hitleryzmowi, tzn. zgadzali się na hitleryzm, tzn. hitleryzm akceptowali? Stwierdzenie, że „niektórzy freudyści" itd. jest, jak sądzę, banalnie prawdziwe, tak samo jak teza, że niektórzy komuniści, katolicy, socjologowie, filozofowie, politycy, a nawet zwykle zdecydowani wojskowi, „nie wiedzieli, co począć w czasie hitleryzmu". Tyle że autorowi nie chodziło o stwierdzenie faktu, lecz o przemycenie sugestii, iż wiara w psychoanalizę jest wręcz niebezpieczna, skoro skłania się do pogodzenia z największym nawet złem.

Nie sądzę, aby jakiś czytelnik nabrał się na te wszystkie sztuczki retoryczne, które można znaleźć w przedmowie. Czytamy jednak książkę dalej, gdyż - po pierwsze - autor obiecuje wyjaśnić kwestię społecznych i psychologicznych przesłanek rozprzestrzeniania się psychoanalizy, oraz - po drugie - wiemy, że taki gwałtowny harcownik może obnażyć w swoim przeciwniku wady, które w łagodniejszych starciach nigdy by się nie ujawniły.

Gillner dzieli swoją niewielką książkę na dziesięć efektownie zatytułowanych rozdziałów. W pierwszym (Z *powrotem do natury)* przedstawia freu-

dyzm jako zradykalizowany nietzscheanizm, specyficznie tu rozumiany. Ważniejsze jest jednak to, że Freud, nawiązując do Nietzschego[2], w naukowym żargonie wypowiadał to, co wszyscy czuliśmy od dawna - że są w nas jakieś ciemne moce, które nieraz zdobywają władzę nad rozumem - czyli potocznym przekonaniom nadał formę naukowej prawdy. Najważniejsze jednak było to, że twórca psychoanalizy przy pomocy swoich żydowskich wyznawców[3] zdołał skutecznie rozpropagować tę swoją teorię i wmówić nam, że znalazł metodę obłaskawienia mieszkającej w nas bestii. W rozdziale drugim *(Plaga)* mowa jest o najważniejszej bolączce współczesnego człowieka - dysharmonii społecznej. Owszem, próbują z nią walczyć duchowni różnych wyznań („niestety, głoszone przez nich doktryny nie cieszą się już ogolnym szacunkiem" - s. 37), naukowcy („niestety, abstrakcyjny, bezosobowy, hipotetyczny język współczesnej nauki czyni z niej dość wątpliwą pomoc dla zestresowanych" - s. 37) czy prorocy którejś ze „świeckich religii" (które nas jednak rozczarowują). „Gdyby jednak znalazł się system o prestiżu należnym nauce, a jednocześnie nastawiony na jednostkowe duszpasterstwo i w gruncie rzeczy zeń wyrastający... Gdyby w dodatku okazał się częścią czegoś tak szacownego jak medycyna, to nie mogłoby się z nim równać żadne inne źródło ukojenia. Gdyby... " (s. 38). Te wielokropki nie są wcale takie niewinne: Gellner używa tu tzw. mowy pozornie zależnej, chce wywołać w nas wizję pewnego wiedeńskiego doktora, który (może odpoczywając na owej kozetce, mającej wkrótce zdobyć taką sławę) marzy o podboju całego świata.

Rozdział trzeci *(Efekt Pirandella)* to opis psychoanalizy jako instytucji. Jak ona działa, tzn. z czego żyją, jakie potrzeby zaspokajają psychoanalitycy? Gellner pisze: „Co stanowi nieomylny wskaźnik pozytywnej [samo]oceny? To, że inni naprawdę nas słuchają (co wydaje mi się przeniesieniem marzeń profesora uniwersytetu na wszystkich ludzi - A. M.). (...) Niestety, *na ogół mało kto słucha.* Mało kto dopuszcza nas na scenę. Mało kto interesuje się tym, co mamy do powiedzenia... (...) W gabinecie wysłuchuje się nas - niekiedy po raz pierwszy w życiu - w całkowitym skupieniu (mój znajomy przyłapał wprawdzie terapeutę na drzemce, ale to się chyba rzadko zdarza)"

[2] Skądinąd Freud, widząc podobieństwa między swoją teorią i niektórymi tezami Schopenhauera i właśnie Nietzschego, podkreślał jednak, że do swoich poglądów doszedł niezależnie od swoich wielkich poprzedników: „Daleko idąca zbieżność psychoalizy z filozofią Schopenhauera - nie tylko uznanie dominacji emocji i seksualności, ale też zdawania sobie sprawy z mechanizmu stłumienia - nie wynika z mojej nieznajomości nauki. Schopenhauera czytałem w bardzo późnym okresie mego życia. Nietzsche, inny filozof, którego przypuszczenia i intuicje pokrywają się często w zadziwiający sposób z mozolnymi wysiłkami psychoanalizy, z podobnych powodów był przeze mnie omijany, w mniejszym stopniu koncentrowałem się na problemie pierwszeństwa, niż na zagadnieniu zachowania nieskrępowanego umysłu" (S. Freud: *Moje życie i psychoanaliza.* Warszawa 1991, s. 70).

[3] Jest u Gellnera i taka sugestia, por. s. 16, gdzie Jung nazwany jest „gojem na pokaz", a w podsumowaniu, s. 176, psychoanaliza określona jest jako *hucpa.*

(s. 54-55). Rozdział czwarty *(Na torturach)* to rekonstrukcja najważniejszych filozoficznych założeń psychoanalizy (między innymi epistemologiczna teza „realizmu warunkowego" i etyka specyficznego stoicyzmu). Piąty rozdział *(Przebiegłe maklerstwo)* mówi o centralnym pojęciu psychoanalizy, czyli o podświadomości („naiwny mentalizm" i „hydrauliczne metafory" - cóż, o Kantowskich formach naoczności też można by powiedzieć: „porównania prowincjonalnego optyka").

W rozdziale szóstym *(Rzeczywistość odzyskana)*, najbardziej pomysłowym, ale też najbardziej ryzykownym, Gillner jeszcze jedną przyczynę sukcesu psychoanalizy: „Psychoanalityczny seans stanowi doskonale dobraną mieszankę emocjonalnych uniesień z zachowaniami podporządkowanymi wymogom panującego obecnie etosu indywidualistyczno-racjonalistycznego. Jak wiadomo, seans taki odbywa się zawsze z zegarkiem w ręku (bo już następny pacjent czeka) (...). Wyznaczona godzina minęła i koniec pieśni! Mussolini sprawił, że pociągi zaczęły kursować z dokładnością co do minuty. Freud wprowadził zwyczaj skrupulatnego przestrzegania 'rozkładu jazdy' w psychiatrii. Czy można wyobrazić sobie bardziej wyrazistą apoteozę współczesnej mentalności? " (s. 108). Jak widać, mamy tu wątpliwej jakości argument (że jeśli ktoś robi coś zgodnie z harmonogramem, to sukces ma dziś zapewniony) z wplecionym weń - ni przypiął, ni przyłatał - porównaniem Freuda do Mussoliniego, który wiadomo, kim był i jakimi metodami wymuszał regularne kursowanie włoskich pociągów.

Rozdział siódmy *(Wzmacnjajmy klasę średnią)* oraz dziewiąty *(Granice nauki)* to opis psychoanalizy jako odwróconej wersji Platońskiej paraboli jaskini - pomysłowy i brawurowo wręcz napisany. W rodziale ósmym *(Anatomia wiary)* znajdujemy wyliczenie „chwytów", które chronią doktrynę psychoanalityczną przed falsyfikacją (w istocie rzeczy, psychoanaliza dysponuje wieloma tzw. strategiami obronnymi, zabezpieczającymi ją przed zarzutami, trudno też mówić o bezspornych leczniczych walorach praktyk psychoanalitycznych). Wreszcie ostatni rozdział *(Terapia z urojenia)* to podsumowanie przeprowadzonych rozważań. Widzimy już: psychoanaliza rozpatrywana globalnie to niefalsyfikowalna ideologia, tyle tylko, że jest idealnie zgodna z duchem naszych czasów, zaspokaja potrzeby współczesnych, jest oszustwem idealnym. „Można (...) zdobyć patent i monopol na pewien rodzaj kłamstwa. Musi on tylko nieść ze sobą jakieś ryzyko, jakiś dreszczyk. Musi czymś przywabiać i jednocześnie czymś grozić... " (s. 159).

Tak właśnie robi psychoanaliza. Gellner podziwia rozmach tego projektu myślowego: Freud chce rozwiązać najtrudniejsze problemy filozoficzne - stworzyć etykę rzeczywiście zgodną z ludzką naturą, rozsupłać Kartezjańskie problemy jedności duszy i ciała oraz pewności naszego poznania, wyjaśnić Kantowską kwestię naszego podwójnego *ja*, stworzyć lekarstwo na opisane

przez Webera „odczarowanie" nowoczesnego świata, przedstawić sposób ponownego złączenia w jedną całość wiedzy, rytuału i porządku społecznego, czego nie umiał zrobić Durkheim. Pewne twierdzenia psychoanalizy uznaje nawet za prawdziwe (choć według niego są one najczęściej źle sformułowane). Ostatecznie jednak psychoanaliza uznana zostaje za niebezpieczny zabobon, a Freud przedstawiony jako bezwzględny i przebiegły szef ogólnoświatowej mafii - zresztą Ruch Psychoanalityczny zaczął się od tego, że założono tajne sprzysiężenie do którego weszło siedmiu *śmiałych,* oczywiście z wielkim *padrone* na czele, i „wszyscy zafundowali sobie specjalne złote pierścienie" (s. 109).

Ta mieszanka dobrze przemyślanych - a do tego jasno i atrakcyjnie przedstawionych - argumentów metodologicznych (dotyczących nieweryfikowalności czy niefalsyfikowalności poszczególnych tez psychoanalizy) i mniej czy bardziej wyraźnych insynuacji, połączenie wysublimowanych czasem analiz filozoficznych i deprecjonujących porównań - budzi zdumienie swoją gwałtownością. Czytelnik, który by na serio wziął tę książkę, musiałby się solidnie przestraszyć: oto armia psychoanalitycznych oprawców jest o krok od przejęcia rządów nad światem, trzeba więc bronić się ze wszystkich sił i używając wszelkich dostępnych środków... Nie można przy tym nawet zapytać, co też psychoanalitycy zrobili Gellnerowi, że zareagował z taką furią, gdyż potwierdziłoby to tylko jego oskarżenia: z psychoanalizą albo się zgadzasz, albo psychoanalityk wytłumaczy ci, że twój sprzeciw to „wyraz oporu i nieświadomej wrogości (...) wobec Ruchu" (s. 169), czyli w każdym przypadku poświadczasz słuszność freudyzmu.

Pozostaje więc skonstatować fakt, że taki to już temperament polemiczny - i próbować wynieść z lektury jak najwięcej korzyści. Oto na przykład jest tu sporo trafnych, jak się zdaje, uwag w kwestiach szczegółowych (choćby o teorii przeniesienia czy o celach i granicach psychoanalizy klinicznej). Dalej: Gellner przekonująco wykazał, iż freudyzm jest w całym tego słowa znaczeniu teorią filozoficzną. Odkrywcza też jest w wielu punktach zawarta w książce charakterystyka dzisiejszej duchowości. Czytelnik zostaje również zachęcony do przemyślenia ważnych kwestii metafilozoficznych: np. czy każda teoria filozoficzna zawiera w sobie jakąś koncepcję soteriologiczną (bo odkryć ją można nie tylko w marksizmie i psychoanalizie) i jakie są kryteria uznawania i oceny tez filozoficznych (czy musi to być falsyfikowalność i czy prawdziwość także w tym przypadku jest jedyną i najważniejszą zaletą).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

WITOLD M. NOWAK

FILOZOFIA COLLINGWOODA

Jolanta Zdybel: *Filozofia Robina George'a Collingwooda.* Lublin, Wyd. UMCS, 1997, 175 s.

Ukazała się właśnie pierwsza w Polsce książka poświęcona filozofii Robina George'a Collingwooda (1889-1943), jednego z największych filozofów brytyjskich XX wieku. Recepcja jego twórczości w naszym kraju była dotąd znikoma, czego przyczyna leży po części w powolnym przyswajaniu jego poglądów w samej Wielkiej Brytanii i w innych krajach zachodnich. Jeszcze w latach 70. Louis O. Mink nazwał Collingwooda „najbardziej znanym zapoznanym myślicielem naszych czasów", zaś dopiero w ostatnich latach, za sprawą W. J. van der Dussena, opublikowano część ineditów filozofa, i wszystko wskazuje na to, że zainteresowanych czeka jeszcze sporo niespodzianek, związanych z publikacją jego spuścizny.

Praca Jolanty Zdybel ma charakter wprowadzenia do całej twórczości Collingwooda. Uwaga ta jest istotna, jako że zainteresowanie twórczością tego autora - zwłaszcza w Polsce - dotyczyło przede wszystkim jego filozofii historii. Teraz dysponujemy całościowym zarysem tej twórczości. Praca rozpoczyna się rozdziałem o sporach interpretacyjnych wokół filozofii Collingwooda (znalazł się tam też zarys biografii filozofa i analiza wpływów innych autorów na kształt jego koncepcji), po którym następuje omówienie jego filozofii umysłu (r. II). Następne rozdziały dają przedstawienie poglądów filozofa na, określone tak przez samego Collingwooda, „formy doświadczenia" ludzkiego, którymi są: sztuka (r. III), religia (r. IV), nauka (r. V), historia (r. VI) i filozofia (r. VII). Po r. VI autorka umieściła zarys jego poglądów na cywilizację (r. VII). Uzupełnienie to jest istotne, ponieważ filozof przywiązywał dużą wagę do tych zagadnień, o czym świadczy choćby fakt, że ostatnie miesiące przed śmiercią poświęcił pracy nad *The New Leviathan,* dziełem analizującym podstawy cywilizacji i niebezpieczeństwa zagrażające jej ze strony barbarzyństwa, występującego m. in. w postaci hitleryzmu.

Referat poglądów Collingwooda zawarty w książce jest dobrze ugruntowany. Autorka cytuje stosunkowo obszerne dzieła filozofa, nawet te trudno dostępne, jak *Religion and Philosophy* z 1916 r., dzięki czemu czytelnik może zapoznać się z oryginalnym sposobem wykładu Collingwooda. Nie jest to autor łatwy w lekturze. Mimo, iż stawiał sobie za zadanie unikanie żargonu szkół filozoficznych, jego prace wymagają wielokrotnej lektury. Znaczenie

wielu terminów, i to zupełnie podstawowych, jest w jego książkach bardzo uzależnione od kontekstu ich użycia, ponadto sporo jest w nich wypowiedzi pozornie sprzecznych, mnożenia paradoksów i wyolbrzymiania niektórych aspektów zagadnień. Jego styl nawet przez życzliwych komentatorów określany bywa jako „prowokacyjny" (L. O. Mink) lub taki, w którym mamy do czynienia z „retorycznym przebraniem miary" (D. S. Taylor). Z tego m. in. względu myśl Collingwooda doczekała się rozmaitych, często odległych od siebie, interpretacji.

Nie sposób dziś pisać o filozofii Collingwooda, a już zwłaszcza o jego filozofii historii, bez wnikania w spory interpretacyjne, jakie wokół niej wystąpiły. Podstawowy jest spór o spójność poglądów filozofa, o to, czy jego zawsze śmiałe koncepcje wykładów w kolejnych pracach dają się ze sobą pogodzić; warto zauważyć, iż sam Collingwood w swej *Autobiografii* wyraża przekonanie o ciągłości swego intelektualnego rozwoju. T. M. Knox i Alan Donagan argumentowali za istnieniem wyraźnych cezur w kształtowaniu się poglądów filozofa, podczas gdy L. Rubinoff nie był skłonny do dostrzegania w tym procesie jakichś radykalnych zmian. Ten ostatni sprzeciwiał się też przypisywaniu Collingwoodowi skrajnego historyzmu, który, zdaniem innych komentatorów, cechuje jego późną twórczość. Bez przesady można by powiedzieć, że sporne okazały się wszystkie podstawowe idee Collingwooda, takie jak logika pytań i odpowiedzi, historyzująca metafizyka, koncepcja wyjaśniania motywacyjnego w naukach historycznych czy deprecjacja psychologu. Kontrowersje wokół nich trwają do dziś, co świadczy o niesłabnącej żywotności tej filozofii. Muszę dodać, że sama autorka przychyla się do tezy o spójności koncepcji Collingwooda, jakkolwiek jej praca nie jest szczególnie skoncentrowana na rozwiązaniu tego zagadnienia i przy panoramicznym, z założenia, układzie książki, teza taka nie może jeszcze zostać wyczerpująco udowodniona.

Jednakże nie to ostatnie jest chyba najważniejsze. Otrzymaliśmy książkę, której znaczenie leży, jak sądzę, we wprowadzeniu w główne wątki myśli słabo u nas obecnego, a w rzeczywistości mogącego oddziaływać bardzo inspirująco myśliciela. Książka Jolanty Zdybel przedstawia nam „całego" Collingwooda, a więc już nie tylko jako autora *The Idea of History*, lecz także *An Essay on Philosophical Method*, *The Principles of Art*, *An Essay on Metaphysics*, *The Idea of Nature*, *The New Leviathan* i innych prac. Oczywiście przy tak szerokim ujęciu praca musiałaby mieć chyba trzykrotnie większą objętość, aby można w niej było analitycznie potraktować więzi łączące poszczególne gałęzie twórczości brytyjskiego filozofa, czyli jego metafizykę, filozofię historii, filozofię nauki, filozofię religii, rozważania o naukach przyrodniczych, filozofię społeczno-polityczną, nie mówiąc już o analizie jego praktyki historyczno-archeologicznej, istotnej dla zrozumienia jego poglą-

dów na poznanie historyczne (związek pomiędzy obiema ostatnimi dziedzinami u Collingwooda przekonująco pokazał W. J. van der Dussen).

Omawiana praca koncentruje się na prezentacji głównych wątków filozofii Collingwooda. Sytuując tę filozofię w panoramie myśli XX wieku, autorka wskazuje jednocześnie na Collingwoodowskie zapożyczenia u innych myślicieli i na antycypację niektórych wpływowych idei filozofii współczesnej przez samego Collingwooda. I tak np. jego logika pytań i odpowiedzi przejawia podobieństwa do sformułowanej później przez Wittgensteina koncepcji gier językowych, zaś koncepcja „absolutnych założeń" pokrewna jest późniejszej koncepcji paradygmatów Kuhna. Interesujące byłoby podjęcie wątku wpływu Collingwooda na filozofię współczesną. Dziś wpływ ten widoczny jest najsilniej w filozofii historii, a ściślej mówiąc w anglosaskiej analitycznej filozofii historii, widzącej właśnie w Collingwoodzie swego początkodawcę. R. F. Atkin son i W. H. Dray mówią o autorze *The Idea of History* jako o „najbardziej znaczącym filozofie historii piszącym po angielsku" i opinia ta ma bardzo aktualny charakter. Collingwood nie uprawiał spekulatywnej filozofii historii, lecz po kantowsku pytał: „jak poznanie historyczne jest w ogóle możliwe? ", a jego analizy tego zagadnienia, pełne wielu świetnych spostrzeżeń, inspirowały licznych późniejszych autorów. Jego pomysły są wciąż dyskutowane, o czym świadczy choćby liczba artykułów poświęcanych mu w kolejnych numerach *History and Theory.* W innych dziedzinach filozofii współczesnej odniesienia do koncepcji Collingwooda są nieco rzadsze, ale również wyraźne. Sporo jest ich w metafizyce i estetyce, występują także w filozofii politycznej oraz w filozofii religii.

Na koniec chciałbym jeszcze uzupełnić podane przez autorkę informacje natury bibliograficznej, które są dość istotne. W ostatnich latach ukazały się wzbogacone reedycje dwóch ważnych prac Collingwooda. W 1992 roku David Boucher wydał *Nowego Lewiatana* (R. G. Collingwood: *The New Leviathan or Man, Society, Civilisation and Barbarism. Reserved Edition, edited and introduced by David Boucher with "Goodness, Rightness and Utility" and "What' Civilisation' Means".* Clarendon Press, Oxford), zaś w 1994 roku W. J. van der Dussen przygotował nowe wydanie *Idei historii,* dołączając do dotychczasowego tekstu nieznane wykłady Collingwooda z lat 1926-1928 (R. G. Collingwood: *The Idea of History. Revised Edition with Lectures 1926-1928, edited with An Introduction by Jan van der Dussen.* Oxford Univ. Press, Oxford); przedmowy do obu książek przynoszą interesujące komentarze. Oprócz tego Boucher jeszcze w 1989 roku wydał nieznane dotąd szerzej eseje z filozofii politycznej Collingwooda (R. G. Collingwood: *Essays in Political Philosophy, edited with An Introduction by David Boucher.* Clarendon Press, Oxford). Boucher jest ponadto wydawcą *Collingwood Studies* - rocznika poświęconego badaniom nad życiem i twórczością Collingwooda

(dotąd ukazały się dwa tomy: *Collingwood Studies.* Vol. I: *Life and Thought.* Edited by David Boucher. Swansea, Wales: Collingwood Society, 1995, oraz Vol. 2: *Perspectives.* Edited by David Boucher and Bruce Chaddock. Swansea, Wales: Collingwood Society, 1996).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

TADEUSZ SZKOŁUT

AUTENTYCZNOŚĆ JAKO IDEAŁ MORALNY

Charles Taylor: *Etyka autentyczności.* **Przeł. Andrzej Pawelec. Kraków, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK; Warszawa, Fundacja im. Stefana Batorego, 1996. Seria:** *Demokracja, filozofia, praktyka,* **96 s.**

Książka Charlesa Taylora - profesora filozofii i nauk politycznych w Uniwersytecie McGill w Montrealu - mieści się w nurcie krytyki kultury współczesnej, a ściślej: tej wersji kultury współczesnej, którą wytworzyły bogate społeczeństwa Zachodu, zwłaszcza zaś społeczeństwo amerykańskie. Czytelnik polski jest już dość dobrze zaznajomiony z tego rodzaju literaturą, ostatnio bowiem wydano u nas takie książki, jak *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu* D. Bella, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna* Z. Baumana, *Technopol. Tryumf techniki nad kulturą* N. Postmana, *Umysł amerykański zamyka* się A. Blooma.

Zrozumiałe, iż każda praca traktująca o kulturze współczesnej *nolens volens* musi też ustosunkować się do tradycji Oświecenia europejskiego. Chociaż wyzbyliśmy się wielu złudzeń typowych dla Wieku Świateł, to przecież ciągle żyjemy w świecie pooświeceniowym. Na dobre i na złe związaliśmy swe losy z nauką i sprzężoną z nią technologią, podzielamy też (nie zawsze zdając sobie z tego w pełni sprawę) wiele ideałów moralnych, które w tamtej epoce wywalczyły sobie prawo obywatelstwa w naszej kulturze. Jednym z takich ideałów, uważanych dzisiaj za oczywiste i wobec tego nie poddawanych na ogół wnikliwemu namysłowi, jest - zdaniem Taylora - ideał autentyczności, pojmowany jako niezbywalne prawo jednostki do swobodnego kreowania swego „ja", do realizowania odrębnego, jej tylko właściwego stylu życia. Ideał ów zakłada, że „istnieje pewien sposób bycia człowiekiem, który jest moim sposobem. Jestem powołany, by przeżyć moje życie w taki właśnie sposób, a nie naśladować życie kogokolwiek innego. To jednak nadaje nowy sens wierności samemu sobie. Jeśli nie będę sobie wierny, przegapię sens mojego życia, przegapię to, czym człowieczeństwo jest dla mnie" (s. 30).

Czy jednak rzeczywiście autentyczność jest - jak twierdzi Taylor - ideałem moralnym? Istnieje przecież długa, sięgająca Arystotelesa, tradycja filozoficzna, zgodnie z którą godziwe moralnie są tylko takie sposoby życia, które pozostają w zgodzie z normami zakotwiczonymi w racjonalnej „naturze ludzkiej". Nie wszelkie zatem postępowanie wynikające z głębin naszej jaźni zasługuje na miano moralnego, lecz jedynie takie, które ma za sobą sankcję rozumu. Miara moralności jest dla wszystkich jedna i ustala ją właśnie rozum. Jednostka podążająca za własnymi pragnieniami, starająca się za wszelką cenę urzeczywistnić swój projekt „udanego życia", może rychło zatracić tę miarę i stać się amoralną.

Wiele taktów, które przytacza Taylor, zdaje się potwierdzać te obawy. Nie są dzisiaj rzadkością postawy, które w imię autentyczności, w imię nieskrępowanego rozwoju osobowości, przekreślają to wszystko, co wykracza poza krąg partykularnych interesów i dążeń jedenostki: tradycję, obowiązki obywatelskie, nakazy solidarności, dbałość o środowisko naturalne. A już zupełną karykaturą ideału autentyczności jest instrumentalne traktowanie innych ludzi, podporządkowanie więzi międzyludzkich (nie wyłączając tych najbardziej intymnych) własnej, egoistycznie pojętej „samorealizacji".

W odróżnieniu od takich autorów, jak Christopher Lash, Daniel Bell czy Alain Bloom, którzy skłonni byliby widzieć w upowszechnieniu się owych „narcystycznych", „hedonistycznych" zachowań dowód na fałszywość samej idei autentyczności, na jej niszczące wyłącznie oddziaływanie na moralność współczesnego człowieka. Taylor uważa, iż idea ta kryje w sobie doniosły i pozytywny potencjał moralny (dlatego też nadał swej książce tytuł *Etyka autentyczności).* Innymi słowy, atomizm społeczny i anomia towarzyszą wprawdzie zasadzie autentyczności, lecz nie są zawarte w jej istocie. Autentyczność pozostaje niekwestionowaną wartością kultury nowoczesnej, chociaż sposoby realizowania tej wartości przybierają dzisiaj nieraz formy wynaturzone. Żeby przywrócić autentyczności właściwy blask, żeby na powrót uczynić autentyczność autentyczną, trzeba przeanalizować te szersze procesy kulturowo-cywilizacyjne, które są odpowiedzialne za jej zdeformowanie.

Kanadyjski uczony wymienia trzy takie „bolączki nowoczesności": 1. hipertrofię indywidualizmu; 2. dominację rozumu instrumentalnego; 3. utratę kontroli obywateli nad polityką.

Ad. 1. Jak wszystkie zjawiska kulturowe, tak również indywidualizm ma charakter ambiwalentny (dwuwartościowy). Pojawienie się zasady indywidualizmu było rezultatem rozpadu dawnej, średniowiecznej religijnej wizji świata i życia ludzkiego; wizji, w której człowiekowi przypadało ściśle określone miejsce w „wielkim łańcuchu bytu". Dzięki de sakralizacji obrazu świata, niebywale rozszerzyła się przestrzeń indywidualnej ludzkiej wolności,

jednostka uzyskała szansę wybierania własnego sposobu życia, nie była już tak mocno skrępowana normami pochodzącymi z tradycji. Za ową „nowoczesną wolność" ludzie zapłacili jednak „zawężeniem horyzontów", utratą „wyższych celów", zanikiem „heroicznego wymiaru życia". Jednostka skoncentrowana na samej sobie, nie potrafi już i nie chce angażować się w sprawy wspólnoty. W rezultacie społeczeństwo dzisiejsze może być scharakteryzowane jako społeczeństwo permisywne, narcystyczne, egoistyczne.

Ad. 2. Społeczeństwo „odczarowane"; społeczeństwo, którego instytucje nie są już zakorzenione w „wiecznym porządku rzeczy" danym od Boga, wyzwala ogromne pokłady ludzkiej aktywności. Nic nie stoi na przeszkodzie, ażeby zaprojektować je w taki sposób, który maksymalizuje sumę szczęścia powszechnego. Rodzi się wiara w to, że rozwiązanie każdego problemu ludzkiego (np. sprawiedliwości społecznej, dobrobytu, a nawet szczęścia) to tylko kwestia ściśle techniczna, kwestia wypracowania odpowiedniej metody naukowej, a następnie właściwego skalkulowania poniesionych kosztów i spodziewanych korzyści. Tak pojęta racjonalizacja kieruje się jednym tylko kryterium - kryterium efektywności. Wybieramy nie takie rozstrzygnięcia, które uważamy za słuszne moralnie, służące przyszłym pokoleniom, przyjazne dla środowiska naturalnego itp., lecz takie, które obiecują jak najszybszy i największy zysk. Panowanie „rozumu instrumentalnego" sprawia, że stosujemy skomplikowane procedury „technologiczne" również wtedy, kiedy wystarczyłoby bardziej „ludzkie", zindywidualizowane i zdroworozsądkowe podejście (np. w opiece medycznej, w działaniach niektórych urzędów). W dużej mierze takie postępowanie, kierujące się przede wszystkim racjami instrumentalnymi, wymuszają na nas bezosobowe mechanizmy społeczeństwa przemysłowo-technokratycznego (Weberowska metafora „żelaznej klatki"), chociaż jest również to, że podporządkowujemy się im zbyt łatwo.

Ad 3. Konsekwencją obu tych zjawisk (nadmiernego indywidualizmu i prymatu rozumu instrumentalnego) jest zanik wiary obywateli w sens działań politycznych. W tej sytuacji stają się niepokojąco aktualne przestrogi Tocqueville'a: pojedynczy obywatel, unikający zaangażowania politycznego i osamotniony wobec scentralizowanego i zbiurokratyzowanego państwa, chętnie podda się jego „łagodnemu, opiekuńczemu despotyzmowi". Taylor jest przekonany, że prawa demokratyczne, z których obywatele nie czynią użytku, wcześniej czy później obumierają.

Autor jest niewątpliwie rzecznikiem ideałów oświeceniowych: wolności, równości, racjonalności, indywidualności, autokreacji jednostki i jej moralnej autonomii itp. Jednocześnie jednak wskazuje na ambiwalencję ukrytą w owych zasadach. Doprowadzone do skrajności, przybierające w swym masowym wydaniu strywializowaną postać, ujawniają one swe destrukcyjne

oblicze. Indywidualizm wyradza się w egoizm, racjonalizm prowadzi do ekspansji działania wymykającego się ocenom moralnym, a sprzysiężenie obu tych tendencji grozi politycznym ubezwłasnowolnieniem obywateli. Nie chodzi wszakże o to, żeby wyrzec się owych wartości, lecz o to, by wyzwolić drzemiący w nich potencjał twórczy. A można to osiągnąć poprzez poprawne ich zdefiniowanie, poprzez upowszechnienie w świadomości właściwego ich wizerunku. Filozof zdaje się uważać, iż publiczny dyskurs o kluczowych ideałach kultury stanowi część danej kultury i nie jest obojętny dla przebiegu zachodzących w niej procesów.

Jakie zatem konieczne warunki muszą być spełnione, żeby autentyczność mogła być potraktowana jako pozytywna wartość moralna? Z pewnością warunkiem podstawowym jest możliwość swobodnego działania przez jednostkę, zdolność dokonywania przez nią świadomych i suwerennych wyborów. Taylor trafnie podkreśla jednak, iż upatrywanie w owej możliwości wyboru samoistnego dobra, absolutyzowanie samego aktu wyboru, prowadzi do wypaczenia moralnego sensu ideału autentyczności. Liczy się bowiem nie wybór jako wartość sama w sobie, lecz wybór znaczący, tj. wybór dobra rzeczywistego. Kto jednak wyznacza krąg wyborców „istotnych", kto decyduje o tym, jakie dobra godne są realizacji w życiu jednostki? Czy każdy wybór, który w jakiś sposób wyróżnia mnie spośród innych, ma dla mnie moc samookreślającą, pozwala mi „wybrać samego siebie"? Gdyby tak było, tzn. gdyby jednostka sama wyznaczała to, co znaczące, wszelkie wartości miałyby status bytów czysto subiektywnych. Stanowisko subiektywistyczne uzależnia wartość od poczucia wartości, czyni indywidualną świadomość ostateczną instancją ustalającą wartości. Zgodnie z tym stanowiskiem faktycznie istnieją tylko preferencje aksjologiczne jednostki, a z preferencjami się nie dyskutuje. Innymi słowy: stanowiska aksjologiczne nie są w żaden sposób ugruntowane ani w woli bożej, ani w naturze rzeczy, ani w racjonalności ludzkiej, lecz są po prostu wyrazem takich lub innych upodobań jednostki. W tej perspektywie rozum nie może być sędzią w sporach aksjologicznych. Można oczywiście wskazać komuś groźne następstwa praktyczne jego przeświadczeń aksjologicznych, których nie wziął on wcześniej pod uwagę, lecz jeśli mimo to będzie on trwał przy tych przeświadczeniach, to wszelkie inne argumenty okażą się bezsilne (por. s. 22, 35).

Jeśli zatem chcemy wyjść ze ślepej uliczki subiektywizmu, powinniśmy uznać, iż jednostka tworzy swą tożsamość tylko poprzez takie akty samookreślenia, które są zarazem aktami istotnymi, tj. uzyskały akceptację ze strony innych, zwłaszcza zaś „innych znaczących" (termin G. H. Meada). Nie chodzi wcale o to, żeby podporządkować własne życie konformistycznym zasadom czy szukać oparcia w jakimkolwiek autorytecie. Naszą tożsamość kształtujemy nie poprzez naśladowanie takich czy innych „gotowych" wzor-

ców osobowych, lecz niejako „negocjujemy" ją w toku nieustannego dialogu, czasami zaś w walce, z tymi rodzajami tożsamości, które usiłują przypisać nam inni. Także wówczas, kiedy w końcu „wyrastamy z pewnych autorytetów" (np. wyzwalamy się spod wpływu autorytetu rodziców), to nadal prowadzimy z nimi dialog w swoim wnętrzu. Jak z tego wynika, Taylor opowiada się za Bachtinowską koncepcją człowieka jako bytu dialogowego; bytu, który formuje swą tożsamość nie tylko w odosobnieniu, lecz w równoprawnym dialogu z innym (por. s. 32-33). Nawet pustelnik i niezrozumiany przez swych współczesnych ateista prowadzą swoisty dialog wewnętrzny z innym - z Bogiem czy też z przyszłym odbiorcą.

Istotą tożsamości człowieka nowoczesnego jest więc to, że wymaga ona uznania przez innych. Tożsamość jednostki nie jest już ściśle przyporządkowana do zajmowanej przez nią pozycji społecznej, nie jest darem od wspólnoty, lecz musi zostać wywalczona, musi utwierdzić się wobec innych tożsamości, podobnie jak ona aspirujących do oryginalności. Kłopot z tożsamością w społeczeństwie demokratycznym polega na tym, że uznanie, którego się ona domaga, formalnie przysługuje wszystkim, ale faktycznie zdobywają je tylko ci, którzy dostatecznie energicznie o nie zabiegają. Nie zmienia to jednak faktu, że społeczeństwo demokratyczne może być zdefiniowane jako społeczeństwo rządzące się zasadą „bezstronności, która domaga się równych szans rozwoju własnej tożsamości dla każdego, co obejmuje [...] powszechne uznanie odmienności pod każdym względem istotnym dla tożsamości, czy będzie to płeć, rasa, kultura czy orientacja seksualna" (s. 45). Co więcej: „[...] odmowa takiego uznania - zgodnie z rozpowszechnionym dzisiaj stanowiskiem - może wyrządzić krzywdę. Projekcja na inną osobę uwłaczających czy poniżających wyobrażeń może być wręcz źródłem wypaczeń i ucisku - o ile zostanie zinterioryzowana. Nie tylko współczesny feminizm, ale również relacje rasowe i debaty na temat wielokulturowości zasadzają się na przesłance, że odmowa uznania może być formą ucisku" (s. 44).

Cały wywód Taylora zmierza do konkluzji, że skuteczna obrona ideału autentyczności wymaga porzucenia stanowiska subiektywistycznego i przyjęcia, że istnieje pewien obiektywny, niezależny od woli jednostki, „horyzont znaczenia", który pozwala uznać niektóre wybory za bardziej znaczące od innych: „Wybór siebie jako ideał jest sensowny tylko pod warunkiem, że pewne kwestie są bardziej znaczące niż inne. Nie mógłbym twierdzić, że dokonałem wyboru samego siebie-używając przy tym całego Nietzscheańskiego słownictwa autokreacji - tylko dlatego, że wybrałem na lunch stek z frytkami zamiast hamburgera. O tym, które kwestie są znaczące, nie ja decyduję. Gdyby było inaczej, żadna kwestia nie byłaby znacząca. A w takim przypadku sam ideał autokreacji jako ideał moralny byłby niemożliwością" (s. 37).

Trudno nie zgodzić się z owym rozumowaniem. Trudno też nie przyznać, że kultura zdominowana przez taką formę samorealizacji, która nie liczy się z wymogami moralności, tradycji, solidarności międzyludzkiej itp., sama skazywałaby się na śmierć. Innymi słowy, odmienność odmienności nie równa. Ocena danej odmienności (tj. ustalenia jej „wysokości" względem innych rodzajów odmienności) uchwytna jest jedynie na tle pewnych wspólnych wartości. „Porozumienie w sprawie wzajemnego uznania odmienności - tzn. równej wartości różnych tożsamości - wymaga, by łączyło nas coś więcej niż tylko wiara w tę zasadę; musimy również podzielać pewne wzorce wartości, w relacji do których owe tożsamości okazują się równe. Musi istnieć materialna zgoda co do wartości, bo w przeciwnym razie formalna zasada równości będzie pustą blagą. Musimy bić pokłony zasadzie równego uznania, ale nie będziemy naprawdę rozumieli jednakowo równości, jeśli nie będziemy dzielić czegoś więcej. Uznanie odmienności, tak samo jak wybór siebie, wymaga horyzontu znaczenia - w tym przypadku wspólnego horyzontu" (s. 46).

W tym momencie czytelnik książki Taylora z niecierpliwością odwraca kolejne kartki, oczekując chociażby prowizorycznego wykazu owych „wspólnych wartości". Autor zachowuje wszakże w tej sprawie zadziwiającą wstrzemięźliwość. Możemy jedynie domyślać się, na podstawie jego dotychczasowych rozważań, że w skład owego „dobra wspólnego" wchodzą wartości wytworzone w obrębie kultury europejskiej w jej nowoczesnej postaci. Sam badacz przyznaje wszak, iż ideał autentyczności (implikujący uznanie różnorodności jako wartości) to ideał ukształtowany na gruncie kultury i to stosunkowo niedawno (por. r. III). To samo dotyczy postulatu światopoglądowej neutralności państwa, który jest jeszcze młodszy: państwo autentycznie demokratyczne nie może preferować żadnego systemu światopoglądowo-aksjologicznego, nie może narzucać jednostkom żadnego przepisu na życie szczęśliwe. Zachodzi bowiem obawa, że „organizm polityczny realizujący jakieś mocne rozumienie wspólnego dobra z natury rzeczy przedkłada żywoty jednych ludzi (tych, którzy akceptują owo rozumienie wspólnego dobra) nad żywoty innych (tych, którzy poszukują innych form dobra), a tym samym odmawia obywatelom równego uznania. Podobne rozumowanie [...] stanowi fundament liberalizmu neutralności, który ma dziś wielu zwolenników" (s. 45).

Wydaje się. że Taylor dlatego nie mówi wprost, jakie to wartości stanowią wspólny układ odniesienia dla znaczących samookreśleń jednostki, gdyż musiałby przyznać, że owe wartości zdeterminowane są kulturowo. Okazuje się więc, że argumenty autora celnie uderzają w subiektywizm aksjologiczny, lecz chybiają wtedy, kiedy wymierzone są w relatywizm kulturowy. Główny zamiar autora (odrzucenie relatywizmu po to właśnie, żeby skutecznie bronić

moralnego potencjału zawartego w ideale autentyczności) pozostaje na skutek tego nie zrealizowany.

Bardzo rozczarowują również te partie książki, które zawierają krytykę postmodernizmu, będącego - jak wiadomo - najdobitniej wyrażonym współczesnym wcieleniem relatywizmu kulturowego. Taylor ogranicza się do gołosłownych zapewnień, że postmodernizm (reprezentowany przez Derridę i Foucaulta) „próbuje zdelegitymizować horyzonty znaczenia" (por. r. VI). Istotnie, postmodernistyczna apologia zasadniczej równości różnych kultur mogłaby być groźna, gdyby zyskała powszechny posłuch (groźba polegałaby na wewnętrznym „rozbrojeniu" naszej kultury, na dobrowolnym wyrzeczeniu się przez nią prawa do piętnowania barbarzyńskich praktyk innych kultur). Na razie jednak jest to raczej wygodny straszak propagandowy, chętnie stosowany przez fundamentalistów religijnych i racjonalistycznych (określenia „fundamentalizm racjonalistyczny" używam, podobnie jak E. Gellncr, w sensie nie wartościującym). Czyż jednak postmodernistyczna idea „wielokulturowości" w umiarkowanym sformułowaniu nie mogłaby stać się sojusznikiem tak bliskiej Taylorowi zasady autentyzmu? Czyż wielość różnorodnych norm, wartości i ideałów kulturowych nie jest istotnym czynnikiem poszerzającym „ofertę aksjologiczną" dla jednostki poszukującej własnego stylu życia, myślenia i twórczości? Taylor dostrzega przecież to, iż „słaby relatywizm" (w popularnym wydaniu) nie zawsze wynika po prostu z chęci „ułatwionego życia", lecz kieruje się pewną intuicją moralną, która niewątpliwie zasługuje na szacunek: przekonanie o względności prawdy (w szerokim aksjologicznym tego słowa znaczeniu) sprzyja realizacji demokratycznej zasady, że każdy powinien mieć prawo i możliwość bycia sobą, życia na własny rachunek i wedle własnego wyobrażenia o szczęściu (por. s. 40).

Reasumując: uważam, że obrona autentyczności jako doniosłego ideału moralnego nowoczesnej kultury euroamerykańskiej niekoniecznie wymaga zdecydowanego odrzucenia relatywizmu kulturowego. Wręcz przeciwnie: umiarkowany *(resp.* słaby) relatywizm kulturowy mógłby przyczynić się do pełniejszego wyartykułowania zasady autentyczności, mógłby w istotny sposób podbudować ją teoretycznie. Relatywizm w wersji słabej musiałby oprzeć się na następujących założeniach:

1. Istnieje wiele różnych kultur;

2. Już sama wielość tych kultur jest pewnym bogactwem, gdyż ukazuje różnorodność dróg, na których może realizować się człowieczeństwo. Lecz ponadto każda z owych kultur wnosi konkretne wartości do kultury ogólnoludzkiej (globalnej);

3. Właśnie ów wkład do kultury uniwersalnej powinien być głównym kryterium oceny poszczególnych kultur;

4. Zastosowanie wymienionego miernika pozwoli wykazać, że kultura europejska w swej dojrzałej postaci wytworzyła wiele wartości i ideałów, które składają się na „dobro wspólne" całej ludzkości: nauka jako wartość transkulturowa, otwartość na inność, twórczość i innowacyjność, indywidualizm (autentyczność i samokreacja to aspekty nowoczesnego indywidualizmu), krytycyzm i autokrytycyzm, wolność polityczna i swobody światopoglądowe (ich konkretyzacją są m. in. zasady sprawiedliwości społecznej i równości wszystkich obywateli, idea praw człowieka jako jednostki oraz idea tolerancji);

5. Słuszna duma z osiągnięć naszej kultury nie powinna sprawiać, że zamkniemy oczy na zjawiska barbarzyńskie w jej historii, które tlą się jeszcze dzisiaj: rasizm, nacjonalizm, fanatyzm religijny. Również szacunek dla innych kultur nie powinien posuwać się do pobłażliwego traktowania występujących w nich nieludzkich praktyk (tortury, kamienowanie cudzołożnic, skazywanie na śmierć pisarzy, wykorzystywanie ciał skazańców dla handlu przeszczepami itp.);

6. Relatywizm tak pojęty nie ma nic wspólnego z nihilizmem. Oznacza on tylko tyle, iż wartości, które uznajemy, i którymi kierujemy się w swoim życiu, nie mają żadnego transcendentnego ugruntowania (nie są zakorzenione ani w Bogu, ani w Historii, ani w odwiecznej, niezmiennej „naturze człowieka"). Mają one swe „uzasadnienie" tylko w granicach naszej kultury (chociaż niekiedy, tak jak to się stało np. z wiedzą naukową, przekraczają bariery kulturowe). Lecz w obrębie danej kultury mają moc obligującą dla wszystkich jej uczestników. I w tym sensie nie są one dowolne, arbitralnie przyjmowane bądź odrzucane[1].

[1] Już po napisaniu powyższego tekstu zapoznałem się z pracą W. Mackiewicza *Ontologia jednostki. Indywidualizm filozoficzny na przykładzie własnym* (Warszawa 1995). W rozdziale *O wyborach moralnych* znalazłem ujęcie problemu relatywizmu aksjologicznego bardzo podobne do tego, które zaproponowałem w konkluzjach swej recenzji. Dowodzi to, oczywiście, iż obrona stanowiska relatywistycznego powoli przestaje być sprawą wstydliwą.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

NOTY O KSIĄŻKACH

Richard B. Brandt: *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki.* **Przełożyła Barbara Stanosz. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996, 924 s.**

Publikacja wyszła w znakomitej serii PWN Biblioteka Współczesnych Filozofów. Jest to przekład pochodzącej z 1959 roku pracy Richarda B. Brandta (ur. 1910 r.), mającej formę podręcznika etyki, składającego się z XX rozdziałów. Formy prezentacji materiału są bardzo bogate. Brandt stawia tezy, daje argumenty, przykłady, weryfikuje je, sięga do rozstrzygnięć innych etyków (zarówno współczesnych jak i dawnych), analizuje różne koncepcje i pomysły, poddaje krytyce, sprawdza spójność uzasadnień i stopień samowiedzy metodologicznej autorów. Osobne rozdziały lub podrozdziały w podręczniku są poświęcone szczegółowym kwestiom etyki normatywnej: dobrobyt, prawa człowieka, sprawiedliwość dystrybutywna, problemy kary, tolerancja, odpowiedzialność i powinności.

Po każdym z rozdziałów *Etyki* następuje sporządzony przez autora spis lektur zalecających, mających umożliwić czytelnikowi lepsze zrozumienie problemów omawianych w rozdziale, pozwalających rozszerzyć i pogłębić wiedzę na dany temat. Wydawca polski uzupełnił te pozycje o spis lektur dodatkowych do poszczególnych rozdziałów, dostępnych w języku polskim. Dokonała tego Magdalena Środa. Jest to cenna pomoc dla studiujących i wykładowców.

Polski przekład opatrzony został wstępem Jacka Hołówki. W istocie jest to wprowadzenie do problematyki etycznej. O autorze *Etyki* pisze, że: „formułując zasady standardowej metody myślenia etycznego, staje również po stronie określonych poglądów i rozstrzygnięć normatywnych. Jest więc nie tylko badaczem kultury i systemów etyki; jest nie tylko wnikliwym obserwatorem rzeczywistości społecznej i filozofem teoretykiem; jest racjonalistą i utylitarystą zaangażowanym w świat problemów praktycznych" (s. XII).

Kluczem do zrozumienia propozycji, jaką oferuje Richard B. Brandt w tej książce, ma być *metoda kontrolowanej postawy.* Metoda ta nie tworzy nowych kryteriów oceny, a jedynie ujawnia kryteria stosowane dość powszechnie, prezentuje je i porządkuje. Pełni więc ona kilka funkcji: uczy zrozumienia czym jest etyka, służy jako kryterium wyboru zasad działania, utrwala wybraną postawę moralną sprawcy dając mu nadzieję, że jest to je-

dnocześnie postawa etyczna. Hołówka nie tylko prezentuje tę metodę, ale też krytycznie się do niej ustosunkowuje. Odnośnie natomiast do takich kryteriów pracy naukowej, jak jasność wykładu, krytycyzm, dążenie do wyczerpującego omówienia problemów teoretycznych, wszechstronność podejścia do problemów moralnych, przejrzystość zaproponowanej typologii stanowisk, podręcznik Brandta, jego zdaniem, nie ma sobie równego.

Książka zaopatrzona jest w skorowidze: osób i pojęć.

Ryszard Jadczak

Michel Bounias: *La Création de la vie: de la matière à l'esprit.* **Monaco, Editions du Rocher, 1990, 445 s.**

Michel Bounias jest biochemikiem o międzynarodowej renomie - profesorem uniwersytetu w Awinionie, Belgradzie i Quebecu. Jest także miłośnikiem i znawcą twórczości Richarda Wagnera: publikował na ten temat artykuły i wygłaszał odczyty, m. in. z okazji awiniońskiej premiery opery *Lohengrin.* Nic dziwnego więc, ze głównym bohaterem książki Bouniasa jest „Wszechświat komponujący symfonie życia" *(L'univers composant la symphonie de la vie),* że muzyczna metaforyka jest w książce wszechobecna i że układ całego tomu wzorowany jest na konstrukcji symfonii.

Na początku mamy zatem *scherz. o,* czyli część dotyczącą ewolucji fizycznej *(La creation de la matiere. Au fil de l'Univers,* s. 18-203). Część draga *(Au fil de la vie,* s. 205-386), przedstawiająca chemiczną ewolucję przedbiologiczną oraz początki ewolucji biologicznej - to *andante* przechodzące w *largo.* W części tej omówione zostało kształtowanie się kodu genetycznego, oddychania, fotosyntezy, fosforylacji oraz innych mechanizmów i procesów biochemicznych. Pracę kończy *adagio (Au bout du fil: l'esprit,* s. 387-435), czyli rozważania na temat związku materii i ducha.

W myśl koncepcji Wagnera dramat muzyczny stanowić miał syntezę muzyki, poezji, obrazu i sztuki scenicznej. Zrozumiałe jest więc, że również w eseju Bouniasa - oprócz sporej porcji wiedzy naukowej - pojawiają się motywy zaczerpnięte z literatury i filozofii. I oczywiście z muzyki. Moim zdaniem, muzyczna metaforyka przysparza akurat sporo uroku nawet znanym już skądinąd ideom. Personifikacją twórczych potęg natury - zamiast Wielkiego Budowniczego Wszechświata-jest tu bowiem Wielki Kompozytor. Zamiast tego, co zazwyczaj określa się dość sztywnie brzmiącym mianem „poziomów organizacji materii" mamy taką oto sekwencję narastającego uporządkowania bytu nieświadomego i świadomości: cząstki elementarne - „jeszcze ani melodii, ani harmonii"; atomy - „początki melodii, harmonii zaś

wcale albo niewiele"; życie prymitywne - „rudymentarna melodia i harmonia"; i wreszcie życie w postaci rozwiniętej - „ukształtowana melodia i harmonia".

Z kolei teza, zgodnie z którą *Parsifal* istniał zawsze, setki lat przedtem, nim został skomponowany, jest nowym sformułowaniem spotykanego czasem poglądu, że informacja nie powstaje i nie ginie. Jean Charon, do którego Bounias odwołuje się z aprobatą, utrzymuje np., że jego osobiste doświadczenie sięga 15 mld lat *(J'ai vécu quinze milliards années*, Paris 1983 Michel), według moich danych zaś nie jest to bynajmniej rekord (wszech)światowy: rumuński biofizyk C. Portelli na łamach poważnego skądinąd holenderskiego kwartalnika "Acta Biotheoretica" dowodzi, że informacja biologiczna do naszego cyklu rozwojowego wszechświata przekazana została z cyklu poprzedniego - za pośrednictwem wysokoenergetycznych kwantów świetlnych. (Czytelnikom, którzy nie gustują w tego rodzaju ingrediencjach, nie będą one - jak sądzę - zanadto przeszkadzały w lekturze części pierwszej i drugiej, część trzecią natomiast w ostateczności mogą oni po prostu pominąć.)

Dodam jeszcze, że tekstowi głównemu towarzyszą 183 rysunki - pomysłowe i sugestywne. Jak z tego widać, książka została napisana (i wydana) z wyraźną dbałością o formę. Spośród znanych mi prac przeglądowych dotyczących ewolucji przedbiologicznej może się z nią równać pod tym względem chyba tylko esej Roberta Shapiro *L'origine de la vie: le sceptique et le gourou* (Paris 1994 Flammarion).

Praca Bouniasa w swym gatunku wyróżnia się korzystnie także ze względu na zakres wykorzystywanej w niej literatury źródłowej. Ciekawa jest przy tym nie tylko obfitość przywołanej w przypisach literatury (w drugiej części naliczyłem ponad pięćset przypisów bibliograficznych), lecz także jej geograficzna i językowa dystrybucja: są tu teksty drukowane w Brazylii, Rumunii, kanie, Indiach, Chinach i Japonii; są prace opublikowane w języku duńskim, rosyjskim i słoweńskim. Szkoda tylko, że nie wszystkie cytowane źródła mają pełny opis bibliograficzny; tytuły niektórych tekstów zostały pominięte lub podane w przekładzie.

Książka Bouniasa ze względu na zawartość informacyjną będzie z pewnością przydatna dla specjalistów z pokrewnych dziedzin; myślę, że okaże się też atrakcyjna dla szerszej publiczności. Ale jest w niej coś także dla znawców przedmiotu: nowa koncepcja powstawania życia. Koncepcja ta prezentowana była przez autora w 1986 r. w referacie zatytułowanym *Can substrate create enzyme structures? From the honeybee enzymology back to the origins of life*, wygłoszonym na konferencji zorganizowanej przez Uniwersytet w Belgradzie. Przyrodnikom koncepcja ta wydała się zapewne nieco zbliżona do głoszonej przez A. G. Cairns-Smitha teorii mineralnych po-

czątków życia, filozofia zaś przypomni spór toczący się przynajmniej od opublikowania sławnej książki L. J. Hendersona *The fitness of the environment* (London 1913): czy to życie dostosowało się do środowiska, czy może odwrotnie? *Włodzimierz Ługowski*

Patrick Chalmel: *Biologie actuelle et philosophie thomiste. Essai de philosophie.* **Paris, Librairie Pierre Téqui, 1995, 328 s.**

Książka Patricka Chalmela zwraca na siebie uwagę już przez sam fakt podjęcia przez autora tak śmiałego zamierzenia, jakim jest próba konfrontacji zasad wyraźnie określonej doktryny filozoficznej - w tym przypadku tomistycznej - z całym obszarem współczesnych nauk o życiu, nie zaś wyłącznie - jak to się częściej spotyka - z jedną tylko spośród wielu teorii czy też subdyscyplin biologicznych.

Do zrealizowania tego zamierzenia niezbędne były - jak słusznie stwierdza w *Przedmowie* (s. 9-14) wybitny francuski zoolog, Pierre-Paul Grassé - kompetencje nie tylko w zakresie metafizyki, lecz także biologii. Słowa, jakie widnieją pod nazwiskiem autora książki na stronie tytułowej - *Docteur en philosophie de 1' Université Pontificale Saint-Thomas-d'Aquin* - wolno uznać za świadectwo pierwszego rodzaju kompetencji: o tych drugich zaświadczył swym autorytetem autor przedmowy.

Książka składa się ze *Wstępu* (s. 15-22) i trzech części: *Główne postulaty współczesnej biologii i ich krytyka naukowa* (s. 23-102), *Tomistyczna krytyka postulatów współczesnej biologii* (s. 103-203) oraz *Nauka, filozofia i nowe spojrzenie na życie* (s. 205-309). Każda część podzielona została na trzy rozdziały i zakończona konkluzją; formalnie wyodrębnioną konkluzją kończy się również każdy z rozdziałów oraz książka jako całość. Niewielki aneks nosi tytuł *Mechanicyzm kartezjański i mechanicyzm tomistyczny* (s. 315-319). Bibliografia Uczy 128 pozycji, głównie francuskich i włoskich.

Trzy zasadnicze postulaty współczesnej biologii przedstawiają się, zdaniem autora, następująco: (1) Życie powstało w rezultacie naturalnego procesu kompleksyfikacji związków chemicznych; (2) Wielość istniejących obecnie gatunków to rezultat naturalnych, ewolucyjnych przemian, wychodzących z jednego lub niewielu gatunków istot żywych; (3) Ogół makroskopowych zjawisk życiowych można uznać za przejaw skoordynowanego działania na poziomie mikroskopowym fizycznochemicznych mechanizmów cybernetycznych.

Pisząc w rozdziale pierwszym - *Ewolucja sposobem naturalnym od materii nieożywionej do życia* (s. 25-39) - o naukowej podbudowie postulatu abiogenezy, Chalmel wspomniał dość krótko o kilku klasycznych już dziś

teoriach ewolucji chemicznej, po czym przytoczył - głównie w ślad za R. Fondim i napisaną przezeń we współautorstwie z G. Sermontim pracą *Dopo Darwin. Critica all' evoluzionismo* (Milano 1980) - pewne argumenty przeciwko możliwości powstawania substancji biologicznie istotnych w warunkach pierwotnego oceanu i redukującej atmosfery. Argumenty, świadczące na niekorzyść niektórych tylko spośród wielu proponowanych dotychczas scenariuszy powstawania życia, autor uznał za przemawiające przeciwko idei ewolucji chemicznej jako takiej. Podobny charakter ma argumentacja za i przeciw postulatowi drugiemu, przedstawiona w rozdziale *Transformizm czyli ewolucja gatunków* (s. 41-62). W odniesieniu do obu postulatów - abiogenezy i transformizmu - autor stwierdza, że ich status jak na razie jest tylko hipotetyczny, a weryfikacja eksperymentalna jedynie częściowa.

Przy dokonywaniu oceny postulatu trzeciego - w rozdziale *La cybernetique du vivant* (s. 63-102) - Chalmel wykazuje już znacznie mniej sceptycyzmu: „mechanistyczną" koncepcję życia uznaje za niewątpliwą i całkowicie potwierdzoną. Wedle tej koncepcji, trzy fundamentalne funkcje życiowe - autoregulację, autokonserwację i autoreprodukcję - można ująć w terminach cybernetycznych i sprowadzić do odpowiednich zjawisk na poziomie molekularnym.

Kwestia zgodności tego, co autor prezentuje jako *„l'esprit de la biologie actuelle"* - czyli owej „mechanistycznej" koncepcji życia - z filozofią tomistyczną zainteresuje zapewne głównie zwolenników tej ostatniej. W toku rozważali przeprowadzonych w części drugiej i trzeciej autor wykazuje, że zgodność taka jest całkowicie osiągalna, ale tylko na gruncie tomizmu autentycznego, uwolnionego od naleciałości witalistycznych.

Z metodologicznego punktu widzenia znacznie ważniejsze wydaje się jednak to, czy Chalmel trafnie oddał „ducha współczesnej biologii". Czy można uznać za oczywiste, że w biologii - krótko mówiąc - tyle jest nauki, ile „molekularnej cybernetyki"? Czy postulat pierwszy i drugi - a więc idea ewolucji chemicznej i biologicznej -rzeczywiście dobrze harmonizują z „mechanistyczną" wizją świata żywego? Wątpliwości co do tego mogą się nasunąć w każdym razie tym czytelnikom, którzy zwrócą dokładniejszą uwagę na bazę źródłową wysuwanych przez autora twierdzeń. Jakie teksty przyrodnicze dotyczące np. pierwszego postulatu (biogenezy) spotykamy w spisie literatury? Otóż jest ich razem osiem: cztery pozycje popularnonaukowe, dwie prace ważne, ale zabytkowe (z lat trzydziestych i pięćdziesiątych), oraz dwie książki z pogranicza nauki i fantastyki (autorstwa F. Cricka oraz F. Hoyle'a i Ch. Wickramasinghe'a). Tymczasem w ciągu ostatniego ćwierćwiecza ogłoszonych zostało kilkadziesiąt teoretycznych koncepcji biogenezy; żadna z nich nie została przez Chalmela uwzględniona, co jest o tyle zastanawiające, że przynajmniej kilku badaczy z preferowanego

przezeń obszaru językowego - tj. francuskiego i włoskiego - należy do światowej czołówki w tej dziedzinie. Można tu przykładowo wymienić nazwiska takich autor ów, jak Luca Peliti, François Raulin, Mario Ageno, Francisco Barbieri czy André Brack (ten ostatni zresztą jest obecnie przewodniczącym The International Society of the Study on the Origin of Life).

Krótko mówiąc - współczesna biologia w książce Chalmela reprezentowana jest skromniej niż w tytule. Aby się przekonać, że w tomistycznej filozofii biologii bynajmniej tak być nie musi, wystarczy przejrzeć chociażby kilka tomów publikowanego przez warszawską ATK "Studia Philosophiae Christianae", a jeszcze lepiej - publikowanego (od 1976 r.) przez tęże uczelnię wydawnictwa ciągłego „Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody", które to tytuły pozostaje mi (bezinteresownie) polecić uwadze kierownictwa biblioteki Université Pontificale Saint-Thomas-d'Aquin.

Włodzimierz Ługowski

Jan Dębowski: *Człowiek i przyroda w polskiej myśli filozoficznej XVI-XIX wieku (zarys problematyki).* **Olsztyn, Wydawnictwa WSP, 1997, 103 s.**

Prezentowana publikacja mieści się w nurcie refleksji ekofilozoficznej, a jej celem jest ukazanie źródeł ideowych myślenia ekologicznego, zawartych w polskiej filozofii i myśli społecznej, od XVI po wiek XIX.

Autor podjął badania źródłowe nad piśmiennictwem polskim tych wieków, docierając, omawiając i analizując je pod kątem występującej w nim problematyki ekologicznej, a także próbując, w wielu przypadkach, odnieść ją do myśli europejskiej. Dębowski bowiem zauważa, ze stosunek polskich myślicieli do natury radykalizował się z czasem, wyzwalając równocześnie krytyczną reakcję w stosunku do myśli zachodniej. Owa „Opozycyjność stanowisk w kwestii stosunku człowieka do przyrody prowadziła stopniowo lecz konsekwentnie do artykulacji idei, które stanowią dzisiaj programy ruchów ekologicznych" (s. 100). W tym historyczno-przeglądowym studium pojawiła się więc liczna grupa polskich myślicieli, w znacznej mierze zapomnianych, lub mało dziś już znanych. Autor każdemu z nich poświęca paragraf książki, podzielonej na cztery rozdziały. I tak, filozofia człowieka i przyrody w polskim renesansie dokumentowana jest przez przywołanie 10 autorów, wiek XVII przez 6 stanowisk, a wiek XVIII przez trzy. Szczególnie bogato zaprezentowany jest wiek XIX. W filozofii epoki międzypowstaniowej znajdujemy odwołanie się do 7 autorów, w pozytywizmie - do 10, przedstawiciele idealistycznej metafizyki XIX w. występują w liczbie 6, a refleksja nad

przyrodą w filozofii wczesnego modernizmu obecna jest w trzech stanowiskach.

Charakter materiałów, z których autor czerpał, oraz dobór autorów, mogą rodzić uwagi co do zasadnościi kryteriów, przyjętych dla poszukiwań źródeł refleksji nad przyrodą. Sam autor stwierdza, że „Główną intencją piszącego te słowa było zainicjowanie studiów nad polską tradycją myślenia proekologicznego" (s. 8). Stąd opatruje książkę dopiskiem: *Zarys problemów.*

Ryszard Jadczak

Jan Dębowski (red.): *Światopogląd i ekologia. Materiały z III Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego. Olsztyn 11-13 września 1996 r.* **Olsztyn, Wydawnictwo WSP, 1997, 269 s.**

Jest to zbiór referatów zaprezentowanych na III Olsztyńskim Sympozjum Ekologicznym w 1996 r. Przedsięwzięcie to, mające już swą tradycję, którego głównym inicjatorem jest Jan Dębowski, gromadzi co roku liczne grono przedstawicieli różnych dyscyplin zainteresowanych refleksją ekologiczną i ekofilozoficzną. Olsztyn staje się swego rodzaju centrum badań nad tą problematyką, a umiejętności organizacyjne tego środowiska sprawiają, iż chętnie biorą udział w tej inicjatywie uczeni z wielu ośrodków w kraju i z zagranicy. Dowodzi tego także niniejszy tom, w którym pomieszczono referaty, uczestniczących w III Sympozjum gości z takich ośrodków akademickich, jak: Warszawa, Kraków, Katowice, Lublin, Poznań, Gdańsk, Kielce, Słupsk, Siedlce, Olsztyn, Toruń, a także z Białorusi (Brest) i Rosji (Perm, Syktywkar).

32 teksty drukowane w książce pogrupowano w dwie części, odpowiednio do dwóch problemów, w jakich zawierał się temat III Sympozjum. I tak w cz. I pt. *Filozoficzne i światopoglądowe aspekty współczesnego kryzysu ekologicznego* pomieszczono teksty, w których rozpatruje się m. in. zagadnienia perspektyw ekologizmu, relacje pomiędzy światopoglądem ekologicznym a ekologią i przyrodoznawstwem, świadomość ekologiczną, modele tejże świadomości w ich odniesieniach do działań ekologicznych. Cz. II książki, zatytułowana *Naukowe, kulturowe i społeczne wymiary problematyki ekologicznej* zawiera teksty, które ukazują relacje pomiędzy światopoglądem a ekologią w różnych aspektach. Są tam więc rozważania nad miejscem przyrody w tworzonym przez człowieka obrazie świata, stosunkiem człowieka do przyrody w różnych epokach i kulturach, nad metodyką przekazywania wiedzy ekologicznej i edukacją ekologiczną w różnych typach szkół. Należy podkreślić fakt sponsorowania wspomnianych Sympozjów przez duże przedsiębiorstwa i instytucje Olsztyna.

Ryszard Jadczak

Czesław Głombik: *Impulsy i zbliżenia.* **Katowice, Wydawnictwo „Śląsk", 1996, 205 s. i 2 nlb.**

Spośród ubiegłorocznych publikacji książkowych Wydawnictwa „Śląsk" na prezentację zasługują *Impulsy i zbliżenia* Czesława Głombika - katowickiego mediewisty i jednego z najlepszych znawców polskiej i czeskiej neoscholastyki.

Książka jest jakby drugą częścią wydanego przed dwoma laty w Czechach - i dla czeskich czytelników - interesującego studium pt. *Český novotomismus třicátých let* (rec. w „Edukacji Filozoficznej" nr 21/1996 - N*oty o książkach).* Składa się z siedmiu szkiców, które są, jak stwierdza we wstępie autor, „tekstami otwartymi na dalsze przemyślenia i nie pretendują do przesądzania ani o ujęciu, ani o rozstrzyganiu spraw poruszanych". Na okładce wydrukowano zbliżone do siebie podobizny Jana Husa (1370-1416) i Władysława M. Kozłowskiego (1858-1935), wymownie symbolizujące podjętą tematykę filozoficznych kontaktów i kulturowych związków między czeskimi i polskimi uczonymi w wieku XIX i w pierwszej połowie mijającego stulecia.

Szkice, z których każdy stanowi odrębną całość tematyczną, zostały ułożone wedle chronologicznego następstwa przedstawianych faktów oraz wydarzeń. Szkic pierwszy otwierający cały ich zbiór nosi tytuł: *Jan Hus w perspektywie polskiego myślenia ekumenicznego* (s. 9-39). Postać męczennika Jana Husa Czesław Głombik trafnie ujął w kontekście tzw. „sprawy Husa", w kontekście dyskusji i oczekiwań dotyczących tego problemu, pobudzonych m. in. głosami polskich filozofów (np. Stefana Swieżawskiego, autora znanego artykułu pt. *Jan Hus - heretyk czy prekursor Vaticanum Secundum?)* i teologów na czele z papieżem Janem Pawłem II. A oto tytuły kolejnych szkiców: *Jeszcze raz o odgłosach twórczości Jana Kollára w Polsce* (s. 41--71); *Oldřich Kramár a Uniwersytet Jagielloński* (s. 41-71); *Historia filozofii i filozofia w neoscholastycznej wykładni Josefa Kratochvila* (s. 99-119); *Czesi i Polacy wobec słowiańskiego zjazdu filozoficznego - czyli o nadziejach i rozczarowaniach z początków stulecia* (s. 121-155); Z *dziejów najnowszej filozofii czeskiej. Na marginesie książki wydanej przez Uniwersytet Masaryka w Brnie* (s. 157-168). Całość tego pięknego opracowania zamykają szkice do portretu filozoficznego Tomáša G. Masaryka (s. 169-196).

Nowatorstwo prezentowanej pracy polega na przybliżeniu i ocenie mniej znanych lub celowo pomijanych postaci nowoczesnej filozofii czeskiej. Szczególnie w rozdziałach poświęconych Kramárowi (1848-1924) i J. Kratochvilowi (1882-1940), Głombik nie tylko bardziej obiektywnie od specjalistów czeskich ocenił znaczenie obu tych myślicieli, ale także wzbogacił

naszą wiedzę o czołowych przedstawicielach czeskiej neoscholastyki i czeskiego neotomizmu. Tytuł książki odwołujący się od „impulsów i zbliżeń" należycie oddaje ów pozytywny proces wzajemnego przenikania wartości kulturowych Czechów i Polaków.

Józef A. Dobrowolski

Jost Herbig, Reiner Hohlfeld (red.): *Die zweite Schöpfung. Geist und Ungeist in der Biologie des 20. Jahrhunderts.* **München, Carl Hanser Verlag, 1990, 536 s.**

Tom, którego tytuł w wolnym przekładzie mógłby brzmieć *Stwórcami teraz będziemy my. Blaski i cienie biologii dwudziestego wieku,* składa się z dwóch części. Pierwsza z nich, zatytułowana *Poznawanie i zachowanie się jako spuścizna ewolucyjne* (s. 33-277*)*, obejmuje teksty następujących autorów: Ernst Mayr, Benno Müller-Hill, Christian Vögel, Stephen J. Gould, Wolfgang Wickler, Hans Mohr, Franz M. Wuketits, Reinhard Löw i Gerardo Reichel-Dolmatoff. W części drugiej - *Organizm jako maszyna chemiczna* (s. 279-514) - zamieszczone zostały artykuły lub fragmenty książek Gunthera S. Stenta, Jamesa D. Watsona, Erwina Chargaffa, Sydneya Brennera, Emsta-Ludwiga Winnackera, Reginy Kollek, Rogera Lewina, Lewisa Thomasa, George'a L. Engela, Waltera Heitlera, Thure'a von Uexkülla i Wolfganga Wesiacka, a także drobniejsze teksty innych autorów. Niemal wszystkie teksty były już uprzednio publikowane, mogłoby się więc wydawać, że jest to tylko antologia. Lektura partii napisanych przez Herbiga i Hohlfelda - przedmowy (s. 9-16), wstępu (s. 17-31), obszernych komentarzy oraz epilogu (s. 516-522) - przekonuje jednak, że opracowany przez nich tom stanowi propozycję oryginalną i koherentną (i to bardziej od niejednej monografii).

A poza tym - stanowi wyzwanie. Przyznam, że spodobała mi się śmiałość, z jaką redaktorzy poddają krytyce rozmaite mity rozpowszechnione wśród uczonych, w świadomości potocznej, a także w kręgach władzy, której służą one często do pseudonaukowej „legitymizacji" jej strategii ekonomicznych lub decyzji politycznych. Producentami mitów, przejmowanych później przez filozofów, dziennikarzy i polityków, są często sami badacze, w tym przypadku biologowie, i to nawet - ewolucjoniści. Jedną z przyczyn owej mitotwórczej aktywności niektórych biologów redaktorzy tomu upatrują w niedostatku refleksji wokół filozoficznych podstaw i granic poznawczych biologii. Zamiast filozofii biologii krzewi się - jak piszą - biologia filozofii: *„anstatt nach den philosophischen Grundlagen und damit auch nach den Grenzen der Biologie zu fragen, wollen Evolutionsbiologen eine Biologie der*

Philosophie entwickelt haben" (s. 14). Zrozumiałe jest więc, że nie wszystkie teksty zamieszczone w antologii służyć w niej mają jako przykłady pozytywne. Zrozumiałe jest także, że za swoją główną powinność - i za powinność filozofii biologii w ogóle - Herbig i Hohlfeld uznają krytykę nauki o życiu - oczywiście krytykę pojmowaną jako refleksja nad podstawami i granicami tej dyscypliny.

Krytyka poznania naukowego - jakkolwiek rozumiana - nie może liczyć na dobre przyjęcie w panującym wciąż klimacie „ślepej naukolatrii" *(blinder Wissenschaftsglaubigkeit)* Herbig i Hohlfeld słusznie zatem wielokrotnie podkreślają, że ich krytyka nie jest skierowana przeciwko biologii jako takiej, lecz przeciwko niektórym tendencjom w ramach biologii, zwłaszcza zaś przeciw nieuzasadnionym ekstrapolacjom. Mogło by się wydawać, że darwinizm społeczny, eugenika i *die Rassenhygiene* nie mają już dziś szans na uzyskanie pieczęci naukowości, redaktorzy tomu wyliczają jednak cały szereg nazwisk współczesnych uczonych, którzy owszem, jak najbardziej pieczęci owej skłonni są koncepcjom tym udzielić. W ostatnich latach w każdym razie dość powszechne jest przekonanie, że ustalenia naukowe dotyczące filogenezy ludzkiego zachowania i poznawania mogą służyć jako podstawa „legitymizacji" teorii społecznych i doktryn politycznych. Na domiar złego, biologia traktowana jest już jako nauka wcale nie gorsza i nie mniej „obiektywna" od fizyki, jej aplikacje zaś wydają się nawet jeszcze bardziej obiecujące: pomaga ona wszak „obiektywnie i naukowo" uzasadniać istnienie nierówności między ludźmi, może też posłużyć jako fundament etyki ewolucjonistycznej - a więc niewątpliwie naukowej.

Mają rację edytorzy gdy twierdzą, że wśród biologów nieświadomość granic własnej dyscypliny wcale nie jest mniejsza niż wśród fizyków. Słusznie też w epoce krzewiącej się „biologii filozofii" głoszą program uprawiania filozofii biologii jako krytycznej refleksji nad podstawami i granicami poznania biologicznego. A w dodatku sami program ten realizują - bez ukrywania się za tarczą „obiektywności edytorskiej": *„die Tatsache, dass es auf dieser allgemeinen Weltbildebene konkurrierende Wahrheiten nicht geben kann, veranlasste uns, die traditionell distanzierte Heraugsgeberrolle aufzugeben"* (s. 517). Rzeczywiście, tym, którzy walczą z mitem „filozoficznej neutralności nauki" i nie godzą się na to, że dwie wizje świata mogą być jednocześnie prawdziwe, przystoi tylko otwarta stronniczość. I właśnie ona sprawiła, że tom przygotowany przez Herbiga i Hohlfelda uznałem za najlepszy spośród przynajmniej setki tomów z zakresu filozofii biologii, jakie zdarzyło mi się spotkać w ciągu ostatnich kilkunastu lat.

Włodzimierz Ługowski

Józef Jaroń: *Ekologia, sozologia, ekofilozofia, ekoetyka, ekonomia proekologiczna (przegląd zagadnień).* **Warszawa, Spółka Wydawnicza HEIDOR, 1997, 236 s.**

Autor na wstępie stwierdza: „Wszystko wskazuje na to, że w XXI w. ekologia i sozologia, wchodzące w skład **bioetyki,** staną się jednymi z podstawowych i bardzo ważnych dyscyplin naukowych" (s. 8). Prezentowana tu książka ma dać, w zamierzeniu autora, uzasadnienie dla tego właśnie poglądu. Zawiera też przebogaty materiał informacyjny, dotyczący tych dyscyplin, odnoszący się tak do Polski, jak i Europy i świata. Rozdział I w znacznej mierze poświęcony jest na porządkowanie terminologii naukowej. Rozdział II zajmuje się problemami dewastacji przyrody i kierunkami jej ochrony. Czytelnik znajdzie tu m. in. wykaz instytucji i organizacji światowych działających na rzecz ekologii, oraz podstawowe normy prawne dotyczące ochrony środowiska przyrodniczego, obowiązujące w Polsce.

Rozdziały III i IV omawiają główne teorie ekologiczne, ekoetyczne i ekofilozoficzne. I tak, Jaroń prezentuje w nich stanowiska Henryka Skolimowskiego, Al Gore'a, Arne Naessa, Jurgena Moltmanna, których nazywa twórcami ekofilozofii, a dalej przedstawicieli ekoetyki: Toma Regana, Robina Attfielda, Paula Taylora, aldo Leopolda i Bairda Callicotta, Aene Naessa, Holmesa Rolstona, Jamesa Lovelocka, Edwarda Goldsmitha. Rozdział V poświęcony jest ekonomii proekologicznej, a w indeksie autor podejmuje problem etyki biznesu, w kontekście zachowań proekologicznych.

O tym, jak szybko rozwija się problematyka ekologiczna i ekofilozoficzna, świadczy pomieszczenie przez autora obszernego wykazu publikacji z tej dziedziny, pochodzących głównie z ostatnich 7 lat. Daje on także krótką charakterystykę ośrodków naukowych w Polsce, w których najżywiej uprawia się problematykę ekologiczną, ekofilozoficzną i ekoetyczną.

Ryszard Jadczak

Jan Pawlica (red.): *Etyka a życie publiczne. Materiały VIII Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego.* **Kraków, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1997, 181 s.**

Podjęta swego czasu przez Jana Pawlicę inicjatywa organizowania w Uniwersytecie Jagiellońskim corocznych sympozjów etycznych znalazła w środowisku etyków polskich, ale nie tylko u nich, żywy oddźwięk, czego dowodem jest fakt, że w 1997 r. odbyło się już IX takie Sympozjum. Jest to też jed-

na z niewielu niestety form integracji środowiska etycznego oraz miejsc pozwalających, w żywych dyskusjach, na konfrontowanie wyników ich badań z przedstawicielami innych dyscyplin filozoficznych. Poprzednie Sympozja poświęcone były np. problematyce wartości, etyce ekologicznej, autokreacji, odpowiedzialności. Tematykę każdego następnego Sympozjum ustalają jego uczestnicy sami w wyniku dyskusji.

Materiały VIII spotkania (Kraków 7-8 czerwca 1996 roku), obradującego pod hasłem *Etyka a życie publiczne*, które tu właśnie odnotowujemy, zawierają 23 teksty i dobrze świadczą o merytorycznym poziomie wystąpień. Podjęto w nich refleksję m. in. nad teoretycznymi podstawami etyki i jej składowymi, relacjami pomiędzy moralnością a różnymi przejawami życia praktycznego (głównie politycznego), sensem wyborów i odpowiedzialnością za nie, nad potrzebą życzliwości, kompromisu, uwzględniania etyki gospodarowania, odniesieniami prawa naturalnego i prawa państwowego, ideą państwa prawnego, przejawami patologii życia politycznego i sposobami ich zaradzania.

Wygłaszane podczas Sympozjum teksty, które zainteresowany czytelnik znajdzie w omawianej tu publikacji, mimo odmiennych ujęć światopoglądowych i metodologicznych, przekonują, że w istocie nie da się i nie powinno odgraniczać moralności i etyki od polityki.

Ryszard Jadczak

Włodzimierz Tyburski (red.): *Ekonomia - ekologia - etyka. Materiały konferencyjne.* **Toruń, TOP KURIER, 1996, 143 s.**

Prace zebrane w tomie stanowią plon konferencji zorganizowanej w grudniu 1996 r. przez Polski Klub Ekologiczny Oddział Pomorsko-Kujawski oraz Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Jest to kolejne przedsięwzięcie konferencyjno-wydawnicze, będące efektem trwających już od kilku lat intensywnych prac zespołu badaczy, reprezentujących różne dyscypliny naukowe, których jednak integrują zainteresowania ekologiczne (głównie etyka ekologiczna i ekofilozofia).

Również autorzy prezentowanych tu referatów koncentrują się na ukazaniu różnorodności i bogactwa możliwych ekonomicznych i etycznych implikacji problematyki ekologicznej. Oto ich tematy: J. M. Dołęga: *Miejsce problematyki etycznej i ekonomicznej w ekofilozofii;* Z. Hull: *Aksjologia ekonomii a ekologia;* A. Kiepas: *Ryzyko ekologiczne - wyzwanie dla nauki i etyki;* W. A. Godlewska-Lipowa: *Ekologiczne uwarunkowania niektórych chorób infekcyjnych;* L. Andrzejewski: *Krajobraz jako obiekt badań ekologi-*

cznych; J. Jaroń: *Ekonomia proekologiczna (zarys problematyki);* J. Dębowski: *Etyka ekologiczna a rozwój gospodarczy,* K. Musolf: *Ekologia a rachunek ekonomiczny;* A. Papuziński: *Etyka środowiskowa a ekonomia środowiska;* D. Liszewski: *Założenia i wartości ekonomii w świetle etyki ekologicznej;* M. A. Michalski: *Problem zagrożeń ekologicznych w nauce społecznej Kościoła Katolickiego;* W. Tyburski: *Aksjologiczny wymiar edukacji ekologicznej;* L. Kożuchowski: *Edukacja ekologiczna w szkołach wyższych;* A. Marek-Bieniasz: *Środowisko przyrodnicze jako przedmiot kwalifikacji moralnej;* L. Mizarewicz: *Ekorozwój — aktywność wyzwolona czy reglamentowana? Próba oceny stanu obecnego;* O. Budzyński: *Ekologia i gospodarka w perspektywie przyszłości.*

Ryszard Jadczak

Włodzimierz Tyburski, Andrzej Wachowiak, Ryszard Wiśniewski: *Historia filozofii i etyki. Źródła i komentarze.* **Toruń, Wyd. TNOiK, 1997, 493 s.**

Renomowane wydawnictwa oraz poszczególne ośrodki akademickie, wychodząc naprzeciw potrzebom kształcenia filozoficznego, publikują materiały pomocnicze, najczęściej o charakterze podręcznikowym, ale też źródłowym, adresowane głównie do młodzieży uczącej się i studiującej. Publikacja trzech toruńskich autorów o tyle wyróżnia się od innych tego typu inicjatyw, że umiejętnie łączy materiał źródłowy z komentarzami do niego.

Autorzy prezentują sylwetki filozofów, odwołując się do ich najważniejszych tekstów. Każdą prezentację poprzedza notka wprowadzająca, a tekst źródłowy wiąże komentarz. Przy czym nie jest to komentarz zastępujący tekst czy nakłaniający do określonego odczytania danego fragmentu, ale raczej naprowadzający i objaśniający. Jest to szczególnie ważne, bowiem nie wszyscy filozofowie, zwłaszcza starożytni i średniowieczni, wypowiadali się jasnym językiem i w sposób zwarty. Stąd znaczne zróżnicowanie formy, w jakiej prezentuje się epoki i postaci filozoficzne, w dużej mierze determinowane było właśnie charakterem materiału źródłowego. Ważną rolę pełnią wskazówki bibliograficzne, dotyczące omawianego autora bądź kierunku filozoficznego.

Książka składa się z XX rozdziałów, które w kolejności prezentują materiał odnoszący się bądź do jednego konkretnego myśliciela (np. Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza), bądź do pewnego okresu filozoficznego (odrodzenie, filozofia nowożytna we Francji, brytyjska filozofia nowożytna, nowożytna filozofia niemiecka) lub w końcu szkół filozo-

ficznych (pozytywizm, marksizm). Taka narracja dziejów filozofii kończy się na wieku XIX. Autorzy nie zdecydowali się włączyć tu filozofii współczesnej, której w istocie trzeba by było poświęcić osobny tom.

Percepcję treści ułatwiają umiejętnie stosowane pogrubienia (terminów, nazwisk, ważniejszych praw i definicji).

Ryszard Jadczak

Jan Woleński: *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach.* **Warszawa, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 1997, 206 s.**

Prezentowana tu rozprawa Jana Woleńskiego, będąc efektem realizacji programu obchodów stulecia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, jest przede wszystkim odpowiedzią na zarzuty wysuwane wobec tej Szkoły o jej jednostronność i pełne zdominowanie filozofii polskiej, nie dopuszczającej jakoby innych stanowisk do głosu. Tymczasem Szkoła Lwowsko-Warszawska nie tylko nie zagospodarowała całego obszaru problematyki filozoficznej, ale też nie była jednorodna, wchodziła w spory z innymi stanowiskami i sama krytyce podlegała.

Książka Jana Woleńskiego może być zasadnie potraktowana jako monografia dotycząca historii pewnego nurtu krytyki filozoficznej (naukowej) w Polsce. Autor opiera się głównie na tekstach pisanych, z których część jest trudno dostępna dla mniej wprowadzonych badaczy. Nie sposób oczywiście w jednej publikacji poświęcić należytej uwagi wszystkim polemicznym wątkom. Sam Woleński stwierdza, że opuścił polemiki dotyczące kwestii np. aksjologicznych, historycznych oraz nauk przyrodniczych. Jasno z tych wyłączeń widać, że autor pragnął się skupić na problemach odpowiadających ściśle jego preferencjom badawczym i kompetencjom. Jest i inne ograniczenie, a mianowicie skupienie się w zasadzie na polemikach toczonych do II wojny światowej.

Książka pisana jest, można tak rzec, z pozycji krytycznego sympatyka Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Jest jednak także wyrazem pewnego przekonania filozoficzno-metodologicznego, zawartego w następującym stwierdzeniu adresowanym do przeciwników Szkoły: „Czy to się komu podoba, czy nie, Szkoła Lwowsko-Warszawska jest jak dotychczas najważniejszym wydarzeniem w historii filozofii polskiej. Niekiedy mówi się o niej tak: «ścisła jak angielska, systematyczna jak niemiecka». Może dlatego warto tę tradycję kontynuować, a nie ulegać postmodernistycznej modzie. Temu ma służyć m. in. niniejsza książka” (s. 201).

Oto co znajdzie czytelnik w czternastu rozdziałach książki. W r. I wątki polemiki Twardowskiego skierowane przeciwko tym, którzy uznawali istnienie tzw. przedstawień bezprzedmiotowych (Bolzano, Kerry, Höfler). W r. II polemikę z tezami rozprawy habilitacyjnej Twardowskiego *Zur Lehre* przeprowadzoną w tekstach Husserla oraz uwagi i komentarze Blausteina, Dąmbskiej, Ingardena, Tennerówny. R. III poświęcony jest Twardowskiego krytyce relatywistycznej teorii prawdy i tekstom Kokoszyńskiej, która tezy rozprawy Twardowskiego rozwinęła i dała im pełniejszą argumentację. Wystąpienia Łukasiewicza przeciwko psychologizmowi dotyczy r. IV, a jego uwagi - wystąpienia przeciwko indukcji, krytyce indukcji dokonanej przez Poppera, oraz dyskusji właśnie z wystąpieniem Poppera w polskim środowisku filozoficznym (Kotarbińska, Tarski, Hosiasson), r. V. Sprawa polskiej filozofii narodowej jest tematem, r. VI. chodzi tu o wystąpienia Struvego, Twardowskiego i Łukasiewicza, dopominające się większego uznania dla filozofii własnej oraz uwolnienie jej od nadmiernych, bezkrytycznych wpływów filozofii obcej zagrażającej samodzielności myśli rodzimej.

W r. VII autor przedstawił polemiczne uwagi Leśniewskiego w sprawach zasady sprzeczności, wieczności i odwieczności prawdy w związku z wystąpieniem Tadeusza Kotarbińskiego, zasady wyłączonego środka, kwestii istnienia przedmiotów idealnych, sensu niektórych stwierdzeń w *Principia Mathematica* Russella i Whiteheada, oraz logiki wielowartościowej (m. in. w polemice z Łukasiewiczem). Zaprezentował też tu Chwistka krytykę poglądu Leśniewskiego na klasy puste. R. VIII dotyczy Łukasiewicza analizy tez zawartych w pracy Zaręby *Arytmetyka teoretyczna* (1912). W r. IX przedstawiony został spór wywołany wystąpieniem Twardowskiego w obronie jasności stylu filozoficznego oraz przeciw symbolomanii i pragmatofobii („Ruch Filozoficzny" 1919-1920, 1921). Zarzut o niejasności niektórych dzieł filozoficznych wywołał wypowiedzi Metallmana, Ingardena, Einhorma. Argumentem na rzecz reizmu Kotarbińskiego oraz ich krytyce zajął się autor w r. X. Wystąpieniu Kotarbińskiego, tym razem co do używania nazwy „filozofia" (1921 r.) oraz głosom polemicznym Gaweckiego i Ingardena w tej sprawie poświęcił autor r. XI. Obszerny r. XII dotyczy, jak się tu stwierdza, „kluczowego problemu metafizycznego rozważanego w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, mianowicie roli logiki w filozofii" (s. 125).

W r. XIII Woleński odnosi się do kwestii, na ile zasadne są poglądy o podobieństwie Koła Wiedeńskiego i Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. R. XIV skrótowo przypomina o kilku innych spornych kwestiach, jakie znalazły swe odzwierciedlenie w literaturze filozoficznej w Polsce. Niektóre z nich wywołały dyskusję. I tak, jest tu zreferowana polemika między Mahrburgiem i Twardowskim na temat stosunku psychologii i filozofii, jaka toczyła się w 1 numerze „Przeglądu Filozoficznego" (1897/1898); uwagi krytyczne Ajdu-

kiewicza do tez sceptyków, że niemożliwe jest podanie wiarygodnego kryterium prawdy; wymianę zdań między Ossowską a Szoberem w kwestii definicji znaczenia realnego; polemika Kotarbińskiego i Tarskiego z nihilistyczną koncepcją prawdy; uwagi Tarskiego o Ajdukiewicza konwencjonalizmie radykalnym; krytyczna opinia Dąmbskiej o teorii stylów myślowych Flecka; uwagi Ajdukiewicza o klasyfikacji rozumowań Łukasiewicza.

W epilogu Woleński za szczególnie aktywnych krytyków Szkoły Lwowsko-Warszawskiej skłonnny jest uznać Ingardena i Elzenberga, co poświadcza kilkoma ich wypowiedziami. Odnosi się też do źródeł, celności, zasadności i konsekwencji ferowanych wobec Szkoły ocen. Wynika z nich jasno, że większość uwag zwracała się w stronę przedstawicieli Szkoły Warszawskiej i była prowokowana właśnie owymi „uroszczeniami logistyków", postulujących radykalne niekiedy ograniczenia w uprawianiu problematyki filozoficznej.

Książka Jana Woleńskiego wpłynie zapewne na wyrobienie sobie przez zainteresowanego czytelnika bardziej sprawiedliwego sądu o tej Szkole, jej miejscu w kulturze polskiej i roli, jaką odegrała w historii filozofii.

Ryszard Jadczak

Giulio Cesare Vanini. Dal testo all'interpretazione. **A cura di Giovanni Papuli. Taurisano (Lecce), novembre 1996, 94 s.**

Prezentowany tom pod redakcją G. Papulego, kierownika Katedry Historii Filozofii na Uniwersytecie w Lecce, jest kolejnym interesującym studium poświęconym analizie najnowszych interpretacji dzieł włoskiego filozofa-naturalisty G. C. Vaniniego (1585-1619).

Książka w ładnej szacie graficznej (na tytułowej okładce kolorowa fotografia popiersia Vaniniego) wydana została przez włoski Ośrodek Studiów nad Vaninim z siedzibą w Taurisano, miejscu przyjścia na świat myśliciela. Zawiera cztery wybrane, najbardziej wartościowe intelektualnie oceny dokonane przez współczesnych znakomitych znawców pism filozoficznych Vaniniego oraz krótką notę wydawniczą.

Wprowadzeniem do prezentowanego tomu i zarazem jego pierwszą częścią jest opracowanie G. Papulego pt. *Tekst i interpretacja najnowszych studiów vaniniańskich* (s. 7-29). Część druga nosi tytuł: *Juliusz Cesar Vanini: retoryka wywrotowa* (s. 31-44). Autor, Jean-Robert Armogathe - kierownik Katedry Historii idei religijnych i naukowych w École Pratique des Hautes Études w Paryżu, przedstawia wyniki własnych badań nad obecnością Vaniniego we francuskiej literaturze filozoficznej w XVII stuleciu. Także

polemizuje ze zwolennikami tezy Luigi Corvaglia (1892-1966), że około dwóch trzecich obu dzieł Vaniniego *(Amphiteatrum aeternae providentiae* oraz *De admirandis)* - odpowiednio zmodyfikowanych - ma swoje źródło w pismach następujących myślicieli renesansowych: G. C. Scaligera (1484--1558), P. Pomponazziego (1462-1525), G. Cardena (1501-1576), L. Lemen - sa (Lemnius, 1505-1568), Jean Femela (1497-1558), G. Fracastoro (1478--1553) i A. Nifo (1473-1546). Armogathe zajmuje stanowisko wyważone i umiarkowane. Zgadza się z Corvaglią, że w dalszych studiach nie można abstrahować od owego zestawu źródeł. Ale też sądzi, że nie wolno redukować dzieł salentyńskiego myśliciela od elementów zapożyczonych od innych autorów. Na ten aspekt przed dziesięcioma laty zwrócił uwagę Andrzej Nowicki w swojej książce pt. *Vanini* (Warszawa 1987).

Andrzeja Nowickiego, autora trzeciej części omawianego tomu, czytelnikom „Edukacji Filozoficznej" przedstawiać nie trzeba (zob. Jubileusz Profesora Andrzeja Nowickiego, „EF" nr 17/1994, s. 333-335). Opublikowany szkic to starannie zredagowana wersja referatu, jaki A. Nowicki - jeden z najbardziej autorytatywnych znawców pism Vaniniego - wygłosił 9 maja 1996 roku na międzynarodowej sesji naukowej w Taurisano-Lecce. Swoje wystąpienie rozpoczął od postawienia pytania (problemu): czy zmarli mogą być obecni wśród nas? Zdaniem Nowickiego, w pytaniu tym tkwią trzy kwestie. Pierwsza, ogólna, odnosząca się do wszystkich zmarłych. Druga - specyficzna, dotycząca form obecności myślicieli w kulturze czyli w świecie ludzkich dzieł. Kwestię trzecią Nowicki zredukował do „najbardziej pożądanych form obecności vaniniańskiej". Podkreślając wieloznaczność wyrażenia „wśród nas" stwierdza, że dla podniesionego problemu, fundamentalny charakter mają cztery pojęcia: a) nazwisko, które pozostaje po naszej śmierci; b) historia, w której chcielibyśmy być obecni; c) republika literacka (Nowicki używa zamiennie drugiego określenia „świata dzieł ludzkich"), do której pragniemy należeć i d) portrety nas przedstawiające. Dwóm ostatnim pojęciom Nowicki poświęcił dwie - w Polsce pionierskie - książki: *Człowiek w świecie dzieł* (Warszawa, PWN, 1974) i *Portrety filozofów* (Lublin 1978).

W części czwartej pt. *'Apologia' Arpego pośród pierwszych lektur oświeceniowych o Vaninim* (s. 59-94), Francesco P. Raimondi - profesor historii filozofii w Lecce - omawia rozprawy Petera F. Arpe, niemieckiego historyka z pierwszej połowy XVIII stulecia. Referując poglądy tegoż apologety dzieł Vaniniego, Raimondi w sposób interesujący i z dużym kunsztem dokonuje ich komparacji z opiniami innych uczonych-pisarzy epoki Oświecenia. Zarówno niemieckich: G. Arnolda, C. Naumana, J. G. Olearіusa, J. F. Reimanna, G. Stollego, a także G. W. Leibniza, jak i francuskich i włoskich.

Francesco P. Raimondi udowadnia, że to właśnie uczeni w XVIII w. przywrócili Vaniniemu należne miejsce w dziejach nowożytnego racjonalizmu

i materializmu. Vanini przedstawiony został jako myśliciel niezależny, którego filozofia jest daleka od założeń ontologicznych św. Tomasza z Akwinu. Prace Raimondiego były już recenzowane na łamach „Edukacji Filozoficznej", „Ruchu Filozoficznego" i „Przeglądu Religioznawczego".

Książka stanowi rezultat wieloletnich szczegółowych badań. Autorów całości łączy określona postawa metodologiczna, która ma również określone konsekwencje światopoglądowe.

Józef A. Dobrowolski

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 24 1997

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ

SPROSTOWANIE
do II polskiego wydania *Traktatu* Wittgensteina

W moim wstępie do drugiego polskiego wydania *Traktatu* Wittgensteina *(O Traktacie,* PWN, Warszawa 1997), znalazł się błąd wydawniczy, który czyni odpowiedni *passus* zupełnie niezrozumiałym; a *erratę* dodano nie do wszystkich egzemplarzy. Otóż na str. XXI zdanie w wierszach 3-9 od góry winno brzmieć:

> Wtedy formuła P„ *'a R b'* mówi, *że a Rb"* przechodzi najpierw w formułę «to, że *„a" S „b"*, mówi, *że a R b»,* a następnie w zwykłą koniunkcję. - jest tak, że *„a" S „b",* przy czym nazwa *„a"* reprezentuje tutaj przedmiot *a,* nazwa *„b"* - przedmiot *b,* zaś forma „(...) *S* (...)" reprezentuje formę *(...) R (...).*

Koniunkcją, o której mowa, jest oczywiście cały tekst od dwukropka aż do końca. W dodatku spójnik koniunkcyjny „zaś" zastąpiono w druku niedorzecznie spójnikiem „bowiem".

Warszawa, 15 października 1997 r.

Errata do „Edukacji Filozoficznej” 23 1997

strona i wiersz	jest	powinno być
119, 7 g.	warunkiwm	warunkiem
129, 12 d.	Lell-Manna	Gell-Mann a
130, 10 g	Domański	Demiański
161, 17 g.	mię- dzy	między
161, 20 g.	na- sze	nasze
231, 3 d.	dzia- łalność	działalność
234, 14 d.	sie	się
238, 4 d.	antyrealizmu.	antyrealizmu”.
239, 20 g.	powołał	powołał
239, 8 d.	firmalnemu	formalnemu
241, l d.	1966	1996
242, 6 g.	szykującym	szykującej
245, 12 d.	miemiecką	niemiecką
394. 1 d.	brak nazwiska	*Krzysztof Koptas*

CONTENTS

Ulrich *Schrade - Jubilee of the 70th Birthday of Professor Bogusław Wolniewicz* 5
Adam Horbowski — *Meeting with Philosopher and Philosophy* 15

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Ryszard Panasiuk - Reason *and Time. Idea of Historizing of Absolute in the Classical German Philosophy and Its Consequences* 19
Adam Drozdek - *Between Faith and Knowledge: Locke about Infinity* 27
Agnieszka Czajkowska - *God and Faith according to Kant and the Problem of the Essence of Religion* 43

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Philosophy of the Sciences - Which One and Why? A Discussion 59
Stefan Zamecki - *Supplement to the Discussion "Is the Idea of the Scientific Philosophy Sensible? "* 137
Jerzy Kosiewicz - *Kant, Nietzsche and Copernicus' Discovery* 153
Paweł Okołowski - *The Dispute about Human Nature* 163
Romana Kolarzowa -*I Do Not Contest What I Am Ignorant of* 165

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Mieczysław Boczar - *The Traditional and the New in the Interpretation of Biblical Cosmogony at the Turn of the 12th Century* 167
Arkadiusz Chrudzimski - *Types of Epistemological Fundamentalism* 183
Janusz Czerny - *Philosophy of Contemporary Germany* 195
Zbigniew Zwoliński - *On the "Philosophy of Contemporary Germany"* 201
Witold P. Glinkowski - *Reading Hume* 205
Krzysztof A. Wieczorek - *On the so-called Indirect Acts of Speech* 215
Piotr Kozioł - *World and God in Approach of the First Greek Philosophers* 227
Mieczysław Gałuszka - *Medical Ethics in Opinion of Medical Students* 241
Jędrzej Stanisławek - *A Piece from Descriptive Ethics of the End of the 20th Century: Transplantations* 253

IN THE PHILOSOPHERS ' WORKSHOPS

Rafał Kazimierz Wilk OSPPE - An *Outline of Doctor's Thesis* 255

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Kazimierz *Szewczyk - Ethical Aspects of Genetic Experiments* 257
Witold *Mackiewicz - Nietzsche and "The New, Socialistic World"* 269
Stefan Zabieglik - *Thomas Reid (1710-1796) - Life and Work* 285
Krzysztof Wójtowicz - *What Does Quine's "Indispensability Argument" Consists in?* 297
Ryszard Wysokiński - *Władysław Tatarkiewicz - Man and Style (1)* 307
Roman Jędrzejewski - *Stanisław Brzozowski's and Witold Gombrowicz' Philosophy of Process* 323
Ryszard Jadczak - *Władysław Horodyski: From Politics to Philosophy* 335
Artur Andrzejuk - *Complementarity of Humility and Magnaminity in St Thomas Aquinas' Approach* 345
Andrzej Pokulniewicz - *Problem of Eternity of the World in St Thomas Aquinas' Treatise "De aeternitate mundi"* 351
Joanna Magrel-Femiak -*Role of Love in Kępiński's Output* 359
Krzysztof Kwiecień - *Wacław Berent's Nietzscheanism* 367

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

The Polish After War Philosophy: An Appeal to Authors to "EF" 374
Ryszard Jadczak - *Henryk Elzenberg. The Heritage of Idea: Philosophy - Theory of Value - Culture* 375
Janusz Boczar - *What There Is in the Newly Discovered Leibniz' Manuscripts* 379

REVIEWS AND NOTES

Henryk Benisz - *Nietzsche and Postmodernism* (B. Baran: *Postnietzsche.* Kraków 1997) 381
Stanisław Gałkowski - *Haw Easy and Pleasantly Is to Be Decent* (F. Savater: *Etyka dla syna.* Warszawa 1996) 389
Jerzy *Kosiewicz - Reflections on the Philosophy of Culture* (Ks. S. Kowalczyk: *Filozofia kultury.* Lublin 1996) 393
Andrzej Miś - *Pamphlet on Psychoanalysis* (E. Gellner. *Uwodzicielski urok psychoanalizy czyli chytrość antyrozumu.* Warszawa 1997) 399
Witold M. *Nowak - Philosophy of Collingwood* (J. Zdybel: *Filozofia Robina G. Collingwooda.* Lublin 1997) 405
Tadeusz Szkołut - *Authenticity as a Moral Ideal* (Ch. Taylor: *Etyka autentyczności.* Warszawa 1996) 409
Notes on Books 417
Bogusław Wolniewicz - *Correction to the 2nd Polish Edition of Wittgenstein's "Tractatus"* 435
Errata for "Edukacja Filozoficzna, vol. 23, 1997 436
INHALTSVERZEICHNIS 439

INHALTSVERZEICHNIS

Ulrich *Schrade - Jubiläum des 70. Geburtstages Professors Bogusław Wolniewicz* 5
Adam Horbowski - *Begegnung mit dem Philosoph und der Philosophie* 15

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Ryszard Panasiuk - *Vernunft und Zeit. Die Idee der Historizierung des Absolutes in der klassischen deutschen Philosophie und ihre Folgen* 19
Adam Drozdek - *Zwischen Glaube und Wissen: Locke über Endlosigkeit* 27
Agnieszka Czajkowska — *Gott und Glaube bei Kant und das Problem des Wesens der Religion* 43

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Philosophie der Wissenschaften - welche und warum? Eine Debatte 59
Stefan Zamecki — *Zur Discussion u. d. T. "Is das Begriff der wissenschaftlichen Philosophie sinvoll? "* 137
Jerzy Kosiewicz - *Kant und Nietzsche und die Entdekung des Kopernikus* 153
Paweł Okołowski - *Der Streit über die Natur des Menschen* 163
Romana Kolarzowa - *Ich streite nicht um etwas, über was ich weiß nichts* 165

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALIEN

Mieczysław Boczar - *Das Traditionelle und das Neue in der Auslegung der biblischen Kosmogonie um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert* 167
Arkadiusz Chrudzimski - *Die Formen des erkenntnisstheoretischen Fundamentalismus* 183
Janusz Czerny - *Philosophie in Deutschland heute* 195
Zbigniew Zwoliński - *Zur "Philosophie in Deutschland heute"* 201
Witold P. Glinkowski - *Das Lesen von Hume* 205
Krzysztof A. Wieczorek - *Über den sogenanten undirekten Sprachakten* 215
Piotr Kozioł - *Welt und Gott bei den ersten griechischen Philosophen* 227
Mieczysław Gałuszka - *Schäzungen der medizinischen Ethik von Medizinstudenten* 241
Jędrzej Stanisławek — *Von der deskriptiven Ethik am Ende des 20. Jahrhunderts: Traansplantationen* 253

IN DER ARBEITSSTÄTEN DER PHILOSOPHEN

Rafał Kazimierz Wilk OSPPE - *Abriß der Doktorarbeit* 255

REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN

Kazimierz Szewczyk - *Ethische Aspekte der Genexperimente* 257
Witold Mackiewicz - *Nietzsche und die "Neue, sozialistische Welt"* 269
Stefan Zabieglik - *Thomas Reid(1710-1796)-Leben und Werk* 285
Krzysztof Wójtowicz - *Was ist das "Unentbehrlichkeitsargument" bei Quine* 297
Ryszard Wysokiński - *Władysław Tatarkiewicz - der Mensch und der Stil(l)* 307
Roman Jędrzejewski - *Philosophie des Prozesses bei Stanisław Brzozowski und Witold Gombrowicz* 323
Ryszard Jadczak - *Władysław Horodyski: von Politik zu Philosophie* 335
Artur Andrzejuk - *Komplementarität der Demut und der Großmut bei Thomas von Aquin* 345
Andrzej Pokulniewicz - *Idee der Ewigkeit der Welt in Abhandlung "De aeternitate mundi" von Thomas von Aquin* 351
Joanna Magrel-Femiak - *Die Role von Liebe bei Kępiński* 359
Krzysztof Kwiecień - *Nietzscheanismus des Wacław Berent* 367

BERICHTE, MITTEILUNGEN, ARCHIVMATERIALIEN

Polnische Philosophie nach dem Kriege - ein Appell zu den Autoren der "EF" 374
Ryszard Jadczak - *Henryk Elzenberg. Erbe der Idee: Philosophie - Axiologie - Kultur* 375
Janusz Boczar - *Was ist in den neugefundenen Manuskripten von Leibniz* 379

REZENSIONEN UND NOTEN

Henryk Benisz - *Nietzsche und Postmodernismus* (B. Baran: *Postnietzsche.* Kraków 1997) 381
Stanislaw Galkowski - *Wie leicht und angenehm kann man anständig sein* (F. Savater: *Etyka dla syna.* Warszawa 1996) 389
Jerzy Kosiewicz - *Erwägungen über Philosophie der Kultur* (Ks. S. Kowalczyk: *Filozofia kultury.* Lublin 1996) 393
Andrzej Miś - *Pamphlet über Psychoanalyse* (E. Gellner *Uwodzicielski urok psychoanalizy czyli chytrość antyrozumu.* Warszawa 1997) 399
Witold M. Nowak - *Philosophie Collingwoods* (J. Zdybel: *Filozofia Robina G. Collingwooda.* Lublin 1997) 405
Tadeusz Szkołut - *Authentizität als Moralideal* (Ch. Taylor: *Etyka autentyczności.* Warszawa 1996) 409
Noten über Bücher 417
Bogusław Wolniewicz - *Berichtigung zur 2. polnischen Ausgabe des "Tractatus" von Wittgenstein* 435
Errata zu "Edukacja Filozoficzna", Bd. 23, 1997 436
CONTENTS 437