

Edukacja Filozoficzna

**UNIwersYTET
WARSAWSKI**

25 1998 WARSZAWA

Rada Programowa

Antoni B. Stępień (przewodniczący),
Jan Woleński (zastępca przewodniczącego), Witold Mackiewicz,
Ryszard Panasiuk, Andrzej Półtawski, Bogusław Wolniewicz,
Zbigniew Zwoliński

Zespół redakcyjny

Anna M. Rędzio (sekretarz redakcji), Stanisław Czerniak,
Ryszard Jadcza, Antoni Jarnuszkiewicz SJ,
Witold Mackiewicz (redaktor naczelny), Paweł Milcarek,
Mieczysław Omyła

Tytuł dotowany z funduszy Komitetu Badań Naukowych
i Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

Adres redakcji:
ul. Krakowskie Przedmieście 3
00-047 Warszawa 64
tel. 620-03-81 w. 119
(środy 10-12)

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

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Gunzelin Schmidt Noerr - <i>Dreszcze Adorna</i>	5
Dieter Birnbacher - <i>Indukcja czy ekspresja?</i>	15
Konrad Waloszczyk - <i>O estetycznych wartościach natury</i>	31

POLEMIKI I DYSKUSJE

<i>Epoka zamętu. Rozmowa z prof. Bogusławem Wolniewiczem</i>	41
Zbigniew Musiał - <i>Życie jako wartość</i>	47
Kazimierz Szewczyk - <i>Psucie złota</i>	59
Piotr Moskal - <i>Filozoficzne podstawy jakości życia ludzi terminalnie chorych</i>	71
Henryk Benisz - <i>Kant i Nietzsche a odkrycie Kopernika</i>	79

O DYDAKTYCE FILOZOFII MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Ryszard Panasiuk - <i>Jan nauczać filozofii?</i>	83
Artur Andrzejuk - <i>Uwagi o wykładaniu nauki o moralności w komentarzu św. Tomasza do Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa</i>	95
Stanisław Gałkowski - <i>Zagadnienie rozwoju moralnego w pismach Immanuela Kanta</i>	105
Aldona Pobjewska - <i>Warsztaty z dociekań filozoficznych</i>	117
Mike W Martin - <i>Broniąc wartości: profesjonalizm w nauczaniu etyki</i>	131

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA

Wojciech Chudy - <i>Ks. Kazimierz Kłósak</i>	149
Ulrich Schrade - <i>Henryk Józef Maria Elzenberg</i>	167
Roman Darowski SJ - <i>Ks. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ</i>	185
Ryszard Wiśniewski - <i>Marek Fritzhand</i>	199

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

Dariusz Barbaszyński - <i>Zarys rozprawy doktorskiej</i>	217
Habilitacje w dziedzinie filozofii (1997): <i>Wykaz i Autoreferaty</i>	219

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Rafał K. Wilk OSPPE - <i>Struktura osoby ludzkiej jako jej istotowa charakterystyka według Karola Wojtyły</i>	237
Arkadiusz Chrudzimski - <i>Teoria intencjonalności Romana Ingardena</i>	249

Piotr Cysiura - <i>Metafizyczna zasada niesprzeczności Arystotelesa</i>	263
Ryszard Wysokiński - <i>Władysław Tatarkiewicz - człowiek i styl (II)</i>	275
Ryszard Jadcak - <i>Wileński epizod w działalności filozoficzno-pedagogicznej Ludwika Chmaja</i>	281
Hanna Walentowicz - <i>Dialektyka Oświecenia jako historiozofia</i>	289
Witold Mackiewicz - <i>Nietzsche w polskiej myśli chrześcijańskiej</i>	305

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

Ryszard Jadcak - <i>Perfekcjonizm aksjologiczny - w kręgu myśli Henryka Elzenberga</i>	317
Włodzimierz Zięba - <i>Stan współczesnego człowieka</i>	321

RECENZJE I NOTY

Wioletta Dziarnowska, Wojciech Palczewski - <i>Historyczne rozdroża nauki</i> (R. B. Silvers, red.: <i>Ukryte teorie nauki</i> . Kraków 1996)	331
Jerzy Kolarzowski - <i>Rozprawa z nierealnymi założeniami czy polemika prowadząca donikąd?</i> (A. Siemianowski: <i>Proces hellenizacji chrześci- jaństwa i programy jego dehellinizacji</i> . Wrocław 1996)	339
J. Kosiewicz - <i>Czy filozofia kultury fizycznej jest możliwa?</i> (I. Bittner: <i>Kultura fizyczna jako sfera psychofizycznej aktywności człowieka</i> . Łódź 1995)	345
J. Kosiewicz - <i>Zachęta do filozofii i literatury filozoficznej</i>	355
Stanisław Kowalczyk - <i>Wokół problematyki Boga, człowieka i religii</i> (J. Kosiewicz: <i>Bóg, cielesność i przemoc</i> . Warszawa 1997)	363
Robert B. Lisek - <i>Wprowadzenie do logiki modalnej</i> (G. E. Hughes, M. J. Cresswell: <i>A new Introduction to modal logic</i> . London-New York 1996)	371
Krzysztof Łastowski - <i>Filozoficzne i naukowe założenia badań nad początkami życia</i> (W. Ługowski: <i>Filozoficzne podstawy protobiologii</i> Warszawa 1996)	375
Ewa Nowak-Juchacz - <i>Czy filozof powinien być heurystą?</i> (J. Hartman: <i>Heurystyka filozoficzna</i> . Wrocław 1997)	385
Zbigniew Wójcikiewicz - <i>Czy „filozofia medycyny”?</i> (H. K. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg: <i>Filozofia medycyny</i> . Warszawa 1993)	391
Ryszard Wysokiński - <i>Piekło ostatniej nadziei</i> (J. Goff: <i>Narodziny czyśca</i> . Warszawa 1997)	395
Stefan Zamecki - <i>Śladami Kazimierza Twardowskiego</i> (R. Jadcak: <i>Mistrz i jego uczniowie</i> . Warszawa 1997)	399
<i>Noty o książkach</i>	407
<i>Errata do „Edukacji Filozoficznej” 24/1997</i>	421
CONTENTS	422
INHALTSVERZEICHNIS	424

GUNZEUN SCHMIDT NOERR

Max-Horkheimer- Archiv
Frankfurt am Main

DRESZCZE ADORNA

Wariacje na temat uścisku dłoni^{*}

W głównym gmachu uniwersytetu we Frankfurcie nad Menem, gdzie niegdyś mieścił się także Instytut Filozofii, trzeba było - chcąc dotrzeć do biblioteki - przemierzyć ciemny hol, przedzielony ciężką kotarą; tworzyła ona wraz ze ścianą pozbawioną okien coś w rodzaju ciemnego tunelu, przez który wiodła droga. Tam właśnie pewnego dnia w zimowym semestrze 1968/1969, będąc wówczas studentem piątego semestru, zderzyłem się nagle z nadchodzącą z przeciwka postacią, która, próbując w chwilowym przestachu wybrnąć z sytuacji, ujęła moją - nieznanego dłoni i potrząsnęła nią, by następnie bez słowa oddalić się. Był to Adorno¹.

Jego nieomal wymuszoną reakcję na ów moment strachu należałoby pewnie tłumaczyć w ten sposób, że gest powitalny, który zazwyczaj znosi dystans, potraktował on i zastosował jako zarazem mechanizm obronny, za pośrednictwem którego przywrócił dystans mimowolnie pokonany. Strach wynikał z tego, że zderzający się w ciemności utracili na moment orientację, która umożliwiłaby samozachowawcze rozeznanie sytuacji. Ciało znalazły się w czysto naturalnej, fizycznej styczności, jak gdyby na krótką chwilę porzuciły cywilizację. Osobliwy wydaje się nie strach obu uczestników

**Adornos Erschauern. Variationen ueber den Haendedruck. W: G. S. Noerr: Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses. Darmstadt 1990. Gunzelin Schmidt Noerr, dyrektor Archiwum Maxa Horkheimera we Frankfurcie nad Menem, należy do tych kontynuatorów Teorii Krytycznej, którzy na spuściznę twórców Szkoły Frankfurckiej spoglądają przede wszystkim z perspektywy psychoanalizy. Jest on autorem licznych publikacji z zakresu tej problematyki oraz współwydawcą dzieł M. Horkheimera a także innych tekstów poświęconych filozofii pierwszego pokolenia Frankfurtyczyków (przyp. tłum.).*

¹ Minęło sporo czasu od pierwszej publikacji tego tekstu, gdy natknąłem się na pośmiertne wspomnienie o Maxie Horkheimerze (Vernunft in die Welt bringen, w: "Frankfurter Rundschau", 14 lipca 1973, nr 161, s. VII), w którym jest opisane podobne spotkanie, jakie miało miejsce między pewnym studentem pierwszego semestru i Horkheimerem, pod koniec lat sześćdziesiątych. W efekcie rozmowy z autorem okazało się, że źródłem owego tekstu nie było zniekształcenie ustnego przekazu mojego przeżycia, lecz że chodzi rzeczywiście o dwa różne zdarzenia tego rodzaju w tym samym miejscu. Zdumiewająca jest, wobec odmiennych struktur osobowości Horkheimera i Adorna, identyczność ich reakcji.

zdarzenia, lecz spontaniczna reakcja Adorna mająca na celu jego przeciężenie - sięgnięcie po moją dłoń i potrząśnięcie nią. Świadczy ona o tym, że Adorno wyraźnie uświadamiał sobie, co tkwi w podziemiu komunikatywnego działania: groźba przemocy obłaskawiana przez codzienny rytuał.

Zachowanie zwierząt dowodzi, iż naturalną reakcją na fizyczne zagrożenie jest ucieczka lub atak. Także zespoły symptomów neurotycznych zawierają jeszcze oba wzorce zachowania jako elementy regresywne, gdy odwrót lub agresja kieruje się ku odpowiednim obiektom przeniesienia. Ich siłę napędową stanowi obrona przed odwiecznym strachem. By go zażegnać, od niepamiętnych czasów stosowano stworzone przez kultury rytuały, między innymi uścisk dłoni. Już w przypadku hord szympanów zaobserwowano regularny wzajemny dotyk rąk, który można interpretować jako wyraz przyjaznego usposobienia². Uścisk dłoni oznaczający zachodnioeuropejską formę pozdrowienia wywodzi się z kultury średniowiecznej. Pojmowano go w ogólności jako symbol wzajemnego zaufania: pozdrawiający pokazuje pozdrawianemu, że nie ma w prawicy żadnej broni a zarazem przekonuje się o jego pokojowym usposobieniu³. Podobnie jak prawo gościa kształtujące się tam, gdzie obcy był pierwotnie utożsamiany z wrogiem, gest ów przywodzi na myśl archaiczny stan przemocy. Jest on archaiczny o tyle, że poprzedza - realnie lub w imaginacji - osiągnięty w danym razie poziom kultury, lecz jako złowroga możliwość nie znika. Za pośrednictwem owego gestu wspólnota kulturowa upewnia się, iż okiełznała samowolną przemoc.

Reakcja Adorna zdradza strach przed ową przemocą. Cieleśną bliskość, budzącą w nim idiosynkrazję, odczuł on najwidoczniej jako coś więcej, niż tylko naruszenie zwyczajowej formy bycia, które z pomocą jakiegoś frazesu dałoby się uczynić niebyłym. Jak gdyby kolizja ciał wywołała stale obecne pod powierzchnią cywilizacji, a także w jej strukturze, zagrożenie odziedziczonym archaicznym stosunkiem przemocy i panowania; i jak gdyby miał on być na nowo zniesiony dzięki równie archaicznemu rytuałowi. W odczuciu Adorna została równocześnie zagrożona sama umowa społeczna, którą musiał on raz jeszcze przypieczętować gestem dłoni niczym przysięgą: jako umowę wykluczającą wszelki atak, jako wyraz tego, że ci, którzy mogą sobie nawzajem grozić, oddają się jednak w ręce innego i w ten sposób angażują swą osobę na rzecz dotrzymania umowy.

Adorno istotnie pojmował uścisk dłoni jako rytuał archaiczny. W ramach ankiety "Frankfurter Neuen Presse" z roku 1967 na temat: *Uścisk dłoni* -

² I. Eibl-Eibesfeldt: *Die Bedeutung des Grussverhaltens beim Menschen und bei Tieren*. W: Meyers *Enzyklopaedisches Lexikon*, t. 11. Mannheim 1974, s. 130.

³ Por. np. G. Revesz: *Psychologie des Haendedrucks und der Weltsprache*. W: "Universitas" 11 (1956), s. 143 i n.; J. Duenninger: *Gruss und Anrede*. W: "Der Deutschunterricht" 15/2 (1963), s. 21 i n.

symbol dobrej woli. Za czy przeciw?, powiedział: „W krajach anglosaskich obserwowałem niejednokrotnie, że uścisk dłoni ma się nam - Niemcom za złe. Zapewne jest w tym coś archaicznego, co nie daje się pogodzić z racjonalną cywilizacją zachodnią. Z drugiej jednak strony ludzie, którzy mi nie podają ręki, lub zamiast ręki podają tylko mały palec, wydają mi się niesympatyczni”⁴.

Archaiczny charakter uścisku dłoni okazuje się na tle racjonalnego obcowania nastawionego na skuteczny przepływ informacji, czymś zbędnym czy wręcz przeszkadzającym. Adorno obcuje jednak przy nim, świadom cywilizacyjnego usidlenia przemocy. Że nie jest to bynajmniej efektem przywiązania do starofrankońskiego obyczaju, wynika z gramatycznej konstrukcji wypowiedzi. Ponieważ opis niesympatycznej dlań odmowy podania ręki jest poprzedzony wyrażeniem „z drugiej strony”, przeciwne zachowanie, którego uprzednia prezentacja nie została opatrzona zastrzeżeniem „z jednej strony”, także uzyskuje ostatecznie pejoratywne zabarwienie. Adorno identyfikuje się z owym archaicznym zwyczajem nieomal wbrew swej woli. Nawijający doń gest dłoni uznaje być może za przejaw wsteczności.

Umożliwia on jednak przeciwstawienie się poczytywanej przez Adorno za tendencję współczesnego społeczeństwa, fałszywej akomodacji subiektywnej formy wypowiedzi do komunikatów instytucji-molochów: jeśli organa administracji i przemysłu kulturalnego przemawiają w coraz większej mierze jak zaprzyjaźniony sąsiad, to z kolei jednostka staje się instytucją w miniaturze. Uścisk dłoni nie towarzyszył najpewniej pożegnaniu, o którym opowiada Adorno dla zilustrowania języka w świecie administrowanym: „Byłem świadkiem, jak kiedyś na ulicy pewna - całkiem rzeczywista - kobieta powiedziała - równie realnemu - mężczyźnie <do usłyszenia> i żaden grom z nieba tego monstrum nie trafił”⁵. W obliczu cywilizacyjnego postępu w zakresie racjonalizacji i wyparcia starzy bogowie, zsyłający gromy, stali się bezsilni. Adorno zaś nie widzi lepszej możliwości, niż wejść - z wyraźnym zresztą ukontentowaniem - w rolę diabła, który także nie zadowala się małym palcem, gdy go już pochwyty; nie wiadomo, dokąd mógłby zaprowadzić jego dialektyczny kunszt zwodzenia kogoś, kto mu - choćby z wahaniem - zawierzy.

O ile jednak diabeł nie lęka się niczego, co ludzkie i przez człowieka stworzone, gest Adorno podszyty jest strachem, który ujawnia się, gdy, sięgając po rękę z krwi i kości, napotyka on zamiast niej coś mechanicznego.

⁴ Th. W. Adorno: *Haendedruck - Symbol des guten Willens. Soll man oder soll man nicht?*. W: Tegoż: *Gesammelte Schriften*, t. 20. 2. Frankfurt/M. 1986, s. 738.

⁵ Th. W. Adorno, K. Kom: *Die Sprache in der verwalteten Welt*. W: Tegoż: *Gesammelte Schriften*, t. 20. 2, 1. c., s. 516.

Sam opisuje taką scenę, pragnąc wyrazić uznanie dla talentu Chaplina: „Wraz z wieloma innymi osobami byliśmy zaproszeni do pewnej willi na plaży w Malibu, poza Los Angeles. Gdy jeden z gości żegnał się wcześniej, obok mnie stał Chaplin. W odróżnieniu od Chaplina nieco roztargniony, podałem mu rękę i nieomal w tym samym momencie mocno zadrżałem. Żegnający się był jednym z odtwórców głównych ról w filmie <*The Best Years of Our Life*>, który zaraz po wojnie zyskał popularność; w czasie wojny stracił rękę i miał zamiast niej żelazną, ale ruchomą protezę. Gdy potrząsnąłem jego prawicą a ona odwzajemniła uścisk, przestraszyłem się śmiertelnie, lecz natychmiast zdałem sobie sprawę z tego, że w żadnym wypadku nie wolno mi okazać mego doznania poszkodowanemu i w ułamku sekundy przeobraziłem strach w grymas zobowiązania, co musiało wypaść znacznie gorzej. Gdy tylko aktor oddalił się, Chaplin odegrał całą scenę. Tak to śmiech, który on wywołuje, graniczy z trwogą, tylko w takim sąsiedztwie jego komizm zyskuje rację bytu i ocala”⁶.

Adorno ukazuje tu samego siebie jako reprezentanta normalności („razem z wieloma innymi osobami [...] nieco roztargniony [...]”), Chaplina zaś jako filozofującego kłowna, który mimetycznie odgrywa normalność i dzięki temu demaskuje jej ciemną stronę. Lecz wraz z charakterystyką Chaplina przedstawia zarazem istotę własnego myślenia: „dorosłe życie podporządkowane celom, samą zasadę racjonalności sprowadza on jak gdyby z powrotem do mimetycznych sposobów zachowania i w ten sposób je łagodzi”⁷. Tak więc doznanie dreszczu trwogi i późniejsze poszukiwanie formy wyrazu (*Nach-Fassung-Suchen*)** - zdaje się stanowić metaforę przewodniego motywu własnych analiz Adorna. On sam charakteryzuje myślenie negatywno-dialektyczne okazjonalnie, podobnie jak zachowanie estetyczne, jako zwrotne oddziaływanie ratio i mimesis, które wzajemnie się kompensują i transformują. W kontekście *Teorii estetycznej* określa subiektywne przesłanki takiego myślenia jako zdolność do bycia wytraconym przez innego z własnej samopewności, bez trwożliwego drętwienia i poszukiwania schronienia w fałszywej pozytywności: „Na koniec należałoby zachowanie estetyczne

⁶ Th. W. Adorno: *Zweimal Chaplin*, II. In Malibu. W: Tegoż: *Gesammelte Schriften*, t. 10. 1. Frankfurt/M. 1977, s. 365 i n.

⁷ Tamże, s. 365.

** Zwrot ten jest w języku niemieckim dwuznaczny: oznacza bowiem zarówno teoretyczne poszukiwanie właściwej formuły, jak i praktyczne usiłowanie wybrnięcia z kłopotliwej sytuacji. Autor, używając w niniejszym tekście owego zwrotu trzykrotnie, ma za każdym razem na względzie oba jego znaczenia: teorię Adorna uznaje najwyraźniej za wyraz przeżycia grozy rzeczywistości, za pośrednictwem którego filozof znajduje w ramach tejże rzeczywistości modus vivendi. Niestety, w języku polskim dwuznaczności tej oddać nie sposób, dlatego też tłumaczę ten sam zwrot na dwa sposoby, uwzględniając każdorazowo tylko jedno jego znaczenie, to mianowicie, które w danym kontekście odgrywa pierwszoplanową rolę (przypr. tłum.).

zdefiniować jako zdolność reagowania na coś dreszczem, jak gdyby gęsia skóra była pierwszym obrazem estetycznym. To, co później nazywa się subiektywnością, uwalniając się od ślepej trwogi dreszczu, jest zarazem własnym rozwinięciem; nic nie jest życiem w podmiocie poza tym, na co on reaguje dreszczem, reakcją na totalność siły zakłętej, która ten dreszcz transcenduje. Świadomość bez dreszczu grozy jest świadomością urzeczowioną. Ten dreszcz, w którym porusza się subiektywność, jeszcze nią nie będąc, powstaje wszakże pod dotknięciem tego, co jest inne”⁸.

Nie czyniąc gwałtu powyższemu sformułowaniu zaczerpniętemu z dygresji dotyczącej *Teorii źródeł sztuki*, można by potraktować je jako zarazem autoprezentację stylu poznania Adorna. Także Habermas, znający z ustnego przekazu Adorna ową scenę obrazującą jego przeżycie dreszczu grozy wywołanej mechaniczną ręką i Chaplinowską mimesis, interpretuje ją w tym samym duchu. Aczkolwiek Habermasowska wersja zdarzenia różni się od ujęcia Adorna tylko nieznacznie, różnica ta jest wymowna: „Gdy spotkaliśmy się ostatnio, przed kilkoma tygodniami, Adorno opowiedział pewną historię o niezrównanym talencie Chaplina. Było to po wojnie, w Hollywood, w czasie przyjęcia na cześć odtwórcy głównej roli w filmie *<Najlepsze lata naszego życia>*, inwalidy wojennego, który stracił obie ręce. Adorno, jedyny nieorientowany, podał fetowanemu bohaterowi rękę i wzdrygnął się, gdy zamiast ręki poczuł metalową protezę przedramienia. Chaplin zareagował podobno w tym momencie błyskawicznie, przekładając, zarówno wyraźnie widoczne przerażenie Adorna, jak i beznadziejną próbę jego zatuszowania, na pantomimę. Ta opowieść o Chaplinie jest naturalnie opowieścią o Adornie. Chłód uznał on za zasadę mieszczańskiej podmiotowości, bez której nie byłby możliwy Oświęcim. W najzwyczajszej normalności demaskował oziębłość. W jego do wirtuozerii rozwiniętej intuicji dochodziła do głosu nie - jak mniemał Bloch - złośliwość doświadczonego mizantropa, lecz przejaw nie wyzbytej, płochliwej i stale ranionej naiwności. W trakcie towarzyskiego spotkania, które przecież zostało zorganizowane specjalnie dla unaocznienia nieożywionej części ciała, napotkał Adorno nieoczekiwanie chłód metalu. To, czego zdołała dokonać niema mimesis wielkiego kłowna na krótką chwilę, mianowicie - rozładowanie napięcia wstrząsanego dreszczem grozy i usiłującego trzymać fason (*des nach Fassung Suchenden*) - pozostało zapewne motywem mowy Adorna i jego zaklinających analiz”⁹.

Cytowane wyżej relacje różnią się znaczeniem, jakie przypisują obecności na przyjęciu osoby okaleczonego przez wojnę aktora. Zakładając, że

⁸ Th. W. Adorno: *Teoria estetyczna*. Warszawa 1994, s. 601.

⁹ J. Habermas: *Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung*. W: Tegoż: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt/M. 1971, s. 184in.

mechanizm cenzury pamięci i wyobraźni działał dłużej przy pisaniu, niż w wypadku ustnego przekazu, można byłoby na jego tle zaobserwować przesunięcie akcentu w tekście Adorna, które pozwoliło mu, skierować spojrzenie czytelnika z autoprzესłanek dreszczu trwogi na moc mimetycznej refleksji. Lecz mimo tej różnicy wykładnia Habermasa nosi piętno własnej wykładni Adorna. W opisie oraz metaforycznej interpretacji Habermasa irytujące jest to, dlaczego Adorno był Jedynym nieorientowanym” „na przyjęciu, które zostało zorganizowane specjalnie dla unaocznienia nieożywionej części ciała”. Rozpatrzmy więc raz jeszcze ów epizod z perspektywy literalnego znaczenia tego, co się zdarzyło, abstrahując od jego metaforycznego sensu. Jak mamy wyobrażać sobie ów makabryczny uścisk dłoni? Czyżby weteran wojenny wyciągnął na pożegnanie swą protezę w kierunku Adorna? Mało prawdopodobne. Zatem on sam musiał po nią sięgnąć, stosując staroeuropejską konwencję jako antidotum na hollywoodzki chłód. Że właśnie w tym momencie znów napotkał chłód, chłód protezy, wpawiło go w przerażenie, co można by pewnie powiedzieć o każdym, kto nieoczekiwanie znalazłby się w takiej sytuacji. Wcześniej jednak musiał on pominąć rzut oka, wymianę drobnych gestów, które poprzedzają zazwyczaj uścisk dłoni: porozumiewawcze spojrzenie, postawę wyrażającą gotowość ciała. Uścisk dłoni jest bowiem rodzajem pomostu między różnymi obszarami działania komunikatywnego. Adorno przerzucił ów pomost, nie bacząc na brzegi. Nie zauważył on początkowo, że ciało innego jest jednością witalności i okaleczenia, natomiast później, w dreszczu trwogi, zostało ono przezeń bez reszty zredukowane do okaleczenia i kompensującej je protezy. Źródło takiego braku spostrzegawczości i doznania trwogi tkwi najpewniej głównie w wyparciu, nie zaś w „zranionej naiwności”. Równie irytująca jest reakcja na spóźnione spostrzeżenie protezy - nieudana próba zamaskowania przestachu. Adorno poszukuje odvodu przede wszystkim w zakwestionowanej na moment przez okaleczone ciało konwencjonalnej formie zachowania, jak gdyby jej naruszenie było znacznie dotkliwsze, niż zranienie ciała. Paradoksalnie splata się tu szok wywołany nagłym odczuciem chłodu z obstawianiem przy kulturze mieszczańskiej, której znamieniem jest nic innego, niż ów chłód właśnie.

To także rys scenicznego obrazu intuicji Adorna. Niezwykła przenikliwość, dostrzegająca „ozieźbłość nawet w najzwyklejszej normalności”, idzie w parze z niedostatkiem identyfikacji z cudzym cierpieniem, a nawet zdaje się go zakładać. Formy wyrazu (*Fassung*) szuka przestraszony w medium myślenia krytycznego, które jawi mu się nieomal wyłącznie jako namiestnictwo wolności w zniewoleniu. Tak więc wspomniany epizod ilustruje nie tylko przestach Adorna spowodowany nieoczekiwanym doznaniem zimna, które - w ujęciu metaforycznym - zidentyfikował on na gruncie swych analiz jako

zasadę podmiotowości mieszczańskiej; ujawnia ponadto cenę tak motywowanej teorii, dystans jej prawdy wobec rzeczywistości innych. By osiągnąć swą przenikliwość, musi on najpierw sprawić zawód. Chciałoby się wręcz powiedzieć, że ową sytuację, która go przyprawiła o dreszcz trwogi, sam zainscenizował dla upewnienia się o swej analitycznej intuicji.

Uścisk dłoni jako narzędzie dystansu wobec grożącej bliskości fizycznej, jako kulturowe refugium, ale także zapewnienie, że inny nie podporządkował jeszcze ciała bez reszty imperatywom racjonalności, wreszcie, jako stymulator dreszczu grozy, gdyż już w samym archaicznym rytuale mechaniczny chłód urzeczywistnionego oświecenia staje się nieoczekiwanie wyraźnie widoczny - są to także obrazy całkiem realnego lęku przed niezapośredniczoną cielesnością. Ten lęk ujawnił się w innej scenie, której byłem świadkiem na początku semestru letniego 1969 r. Owa scena zyskała rozgłos. Wcześniej, pod koniec semestru zimowego, Adorno wydał polecenie opróżnienia przez policję Instytutu Badań Społecznych, zajętego przez studentów bez pozwolenia w następstwie akcji na rzecz radykalnej reformy szkolnictwa wyższego. Gdy kilka tygodni później, w kwietniu, chciał rozpocząć swój wykład pt. *Wprowadzenie do myślenia dialektycznego*, na znak protestu przeciwko wspomnianemu wcześniejszemu zdarzeniu, trzy studentki z „Bazowej Grupy Socjologii” wskoczyły na podium z obnażonymi piersiami, po czym zaczęły całować rozpaczliwie opierającego się Adorno w oba policzki, obsypując go różami i tulipanami. Ten, zasłaniając się pośpiesznie pochwyconą aktówką, z trudem uwolnił się z szyderczo miłosego objęcia. Gdy jego ultimatywne żądanie, by słuchacze opowiedzieli się za kontynuacją wykładu, nie przyniosło rezultatu, salwował się opuszczeniem sali wykładowej.

Adorno miał niewiele zrozumienia dla teatralnych form protestu mchu studenckiego, zakłócających racjonalny dyskurs. Całe jego życie zostało napiętnowane doświadczeniem narodowosocjalistycznego terroru państwowego, który wcale nie na ostatku posługiwał się rzekomo spontaniczną erupcją uczuć ludu, deklaratywnie wywyższaną a w aktach przemocy wywyższającą się cielesnością. To doświadczenie przeniósł także na zupełnie inaczej motywowane formy studenckiego protestu. Nie widział w nich, powiedzmy, politycznego pendant do artystycznych form happeningu, lecz wyraz akcjonizmu, irracjonalizmu, wrogości wobec teorii, regresywnej słabości „ja”, jeśli nie wręcz zwiastun nowego faszystowskiego barbarzyństwa. Na zarzut rezygnacji teorii w obliczu praktyki, replikował zarzutem, iż pseudo-aktywni zrezygnowali wobec wymogów bezkompromisowo krytycznego myślenia¹⁰. O ile na przykład w dziedzinie estetycznego doświad-

¹⁰ Por.: Th. W. Adorno: *Resignation*. W: Tegoż: *Gesammelte Schriften*, t. 10. 2. Frankfurt/M. 1977, s. 794 i n.

czenia i teorii był otwarty dla momentu absurdu, „szoku, za pośrednictwem którego [dzieło sztuki] gwałtownie przerywa komunikację”, gdyż „[podejrzała], że zwykła zrozumiałość jest jałowa, wytarta, rzeczowa”¹¹, to inaczej reagował w wypadku, gdy skutkiem takiej akcji, jak wyżej opisana, właśnie tworzenie teorii stawało się podejrzone i napotykało przeszkody.

Sam Adorno określił swą reakcję na pierwsze zakłócenie wykładu, które miało miejsce dwa lata wcześniej, jako „bezgraniczne zdumienie”¹². Była to jednak raczej stylizacja na ową „zranioną naiwność”, którą scharakteryzował w innym kontekście Habermas. W każdym razie w wywiadzie z maja 1969 r., który dotyczył wspomnianego przerwania wykładu, sprawia wrażenie mocno skonsternowanego. Ujawnia się to w jego wypowiedziach częściowo kompromisowych, częściowo agresywnych. Odnośnie do odmowy kontynuowania wykładów powiedział tylko: „Tak postępują wszyscy koledzy wobec podobnych ekscesów”¹³, jak gdyby usiłując uchronić się przed dreszczem za pomocą wykoncypowanej naprędce konwencji stosownego postępowania profesorskiego. Natomiast o formie zajścia wyraził się następująco: „Drwić ze mnie i podjudzać przeciwko mnie trzy dziewczęta zrobione na hippiski! Obrzydliwość. Wesołość, jaką to wywołało, była w gruncie rzeczy reakcją kołtuna, który chichocze chi, chi!, widząc dziewczynę z nagim biustem. Ten idiotyzm został oczywiście wykalkulowany”¹⁴. Przytoczona wypowiedź ma charakter projekcji. Jeśli bowiem można w ogóle mówić o śmiechu słuchaczy, to z pewnością nie o kołtuńskim chichocie, wzbudzonym niespodzianie skompromitowaną kobietą ofiarą, lecz jedynie o drwinie ze skompromitowanego profesorskiego gestu teoretyka. Był to element tumultu spowodowanego storpedowaniem wykładu, co także wówczas należało do niecodziennych zdarzeń. Adorno czuł się jako wykładowca obezwładniony i to sprawiło, że ze swej strony pozbawił podmiotowości winowajczynie: nie jawią się one jako one same, lecz jako „zrobione na hippiski”, „podjudzone” przeciwko niemu; w tle ich czynu zdaje się kryć jakaś anonimowa zła moc, która wszystko „kalkuluje”.

Niczym Odyseusz, który oparł się pokusom mitycznych niewiast - Kirke czy Scylli i Charybdy, Adorno stawiał opór prowokacji w sali wykładowej, aczkolwiek nie trwało to długo - dopóki nie znalazł ratunku w ucieczce. Według *Dialektyki oświecenia* przebiegły Odyseusz, który nie dał się porwać

¹¹ Th. W. Adorno: *Voraussetzungen*. W: Tegoż: *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften*, t. 11. Frankfurt/M. 1974, s. 431.

¹² Th. W. Adorno: *Kritische Theorie und Protestbewegung. Ein Interview mit der Sueddeutschen Zeitung*. W: Tegoż: *Gesammelte Schriften*, t. 20. 1. Frankfurt/M. 1986, s. 400.

¹³ Th. W. Adorno: *Keine Angst vor dem Elfenbeinturm. Ein Spiegel-Gespraech*. W: Tegoż: *Gesammelte Schriften*, op. cit., s. 402.

¹⁴ Tamże, s. 407.

regresywnemu prądowi zmysłowości, wykazywał już cechy współczesnego podmiotu. Tak Odyseusz, jak Adorno kierował się w swych reakcjach imperatywem samozachowania, kontynuacji powołania, z którym się utożsamiał. Odyseusz zinstrumentalizował ciała swych towarzyszy, obracając je w narzędzia pracy, własne zaś ciało uczynił organem kontemplacji. Natomiast Adorno zinstrumentalizował ciała swych słuchaczy, sprowadzając je do organów kontemplacji, a własne ciało zredukował do narzędzia pracy swej mowy.

Tym samym została jednak ustanowiona decydująca różnica obu konstelacji. Źródłem niebezpiecznej pokusy nie były w wypadku Adorna zastygłe na skałach syreny, lecz sama załoga statku. Syreny stopiły się tu ponieważ z towarzyszami Odyseusza, którzy ze swej strony uznali jego mowę za syreni śpiew, próbowali uwolnić się ze swojej skały, gdyż nie chcieli już dłużej, nieruchomi „jak [...] publiczność sal koncertowych”¹⁵, słuchać wykładu odległego od politycznej praktyki. W rzeczywistości nie mieli oni zamiaru kusić Adorna, lecz tylko potraktowali go instrumentalnie, wyznaczając mu rolę elementu ironicznej parafrazy pewnej pokusy. I zamiast odczekać, aż bohater oczarowany ich śpiewem przedzierzgnie się w rozbitka, mszyli od razu do dwuznacznego ataku. Atak wyszedł z szeregów samych słuchaczy, od których mówca był zależny. Słuchacze nie żądali, by mówca zamilkł, lecz by opowiedział się za protestem.

W rezultacie tej modyfikacji „Bazowej Grupy Socjologii” zabrakło mitycznej chytrkości, która umożliwiłaby skuteczne przesłonięcie przemocy natury zmysłową obietnicą. Tylko takiej chytrkości mógłby podmiot tożsamy ze sobą oraz panujący nad sobą i innymi przeciwstawić własną oświeconą chytrą racjonalność: „Formuła chytrkości Odyseusza polega na tym, że oderwany, instrumentalny duch, z rezygnacją przystosowujący się do natury, oddaje jej należny trybut i właśnie dzięki temu ją oszukuje”¹⁶. Tymczasem został on skonfrontowany z niezapośredniczoną jednością zmysłowości i przemocy, która już w wypadku figur mitycznych uległa niegdyś rozszczepieniu. Wydaje się, że skoro nie sposób stawić jej czoła, pozostaje tylko ucieczka.

Gdyby chodziło tylko o fizyczne zakłócenie publicznej debaty, niechby nawet w teatralnym kostiumie ironicznej nagości, obrona taka byłaby w istocie odpowiednią reakcją. Lecz atak ten zawierał niestety także - w odmiennym układzie - moment dobrowolnego przymusu (*zwanglosen Zwangs*) lepszego argumentu, o ile protest, mimo że porzucił poziom dyskursu, stano-

¹⁵ M. Horkheimer, Th. W. Adorno: *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Warszawa 1994, s. 51.

¹⁶ Tamże, s. 75.

wił formę immanentnej krytyki Teorii Krytycznej. Nie na ostatku bowiem był on skierowany przeciwko wyparciu ciała, które akademicka mowa siłą rzeczy uskutecznia także wtedy, gdy zgodnie z założeniami materializmu nawiązuje do jego permanencji. Jako autorefleksja odcina się ona krytycznie od ślepego samozachowania i właśnie w ten sposób tworzy swoją własną zasadę samozachowawczą.

Adorno stawiał sobie za punkt honoru odrzucenie odyseuszowego oszustwa, które czyniłoby zadość obu stronom: protestującym i jemu samemu; nie potrafił przezwyciężyć strachu przed symbolicznym atakiem cielesnym. Intuicja, którą niejednokrotnie wykazywał w teorii, zawiodła go w konfrontacji z nieoczekiwaną praktyką, gdy chodziło o odróżnienie tradycyjnego, autorytarnego fetyszyzmu cielesnego służącego panowaniu od anarchiczno-prowokacyjnej, nowatorskiej zmysłowości. Zbity z tropu dostrzegał tylko wtargnięcie w refugium teoretycznego wywodu mocą cielesnej bliskości, która cywilizacyjne instancje - formy bliskości i dystansu, jak uścisk dłoni, bezceremonialnie pominęła. Jednak wywód teoretyczny nie mógł ogarnąć nadziei i tęsknot protestu, który stał się już faktem. Takie aktualizujące się „przypomnienie natury w podmiocie”¹⁷ nie przypadło mu w udziale. Zabrakło też Chaplina, który swą bezsłowną mimesis raz jeszcze uwolniłby Adorna od grozy. Był to jego ostatni wykład.

Z niemieckiego przełożyła: *Halina Walentowicz*

¹⁷ Tamże, s. 57.

DIETER BIRNBACHER *

INDUKCJA CZY EKSPRESJA? Przyczynek do metafizologii Schopenhauera**

I. Do osobliwości filozofii należy, iż refleksji nad własną istotą nie może ona odesłać do żadnej innej dyscypliny. Dla matematyka zbędne są w zasadzie rozmyślanie nad podstawami swej dyscypliny. Jako matematyk może on cieszyć się uznaniem bez wdawania się kiedykolwiek w metamatematyczne rozważania. Praca przyrodzawcy zapewne może zostać wzbogacona zajmowaniem się teorią nauki, jednakże brak wykształcenia teorionaukowego nie dyskwalifikuje go eo ipso. W filozofii natomiast kwestii rzeczowych i metodycznych nie można tak łatwo oddzielić. Od filozofa, posiadającego określoną *filozofię*, wolno również oczekiwać określonej *metafilozofii* - mniej lub bardziej wyeksplikowanej i wypracowanej koncepcji racji bytu, zadań i metod, możliwości i granic filozofii.

Metafilozofia Schopenhauera jest pod wielu względami bardziej „ponadczasowa” od jego filozofii. Jest ona bowiem w mniejszym stopniu niż jego filozofia umotywowana zarówno szczegółnością jego osobowości, jak i jego pozycją w historii filozofii. „Bardziej ponadczasowa” jest ona jednak również dlatego, ponieważ podejmuje się udzielenia odpowiedzi na pytanie, jakie nasuwa się w ogóle każdemu, kto po przeprowadzonej przez Kanta radykalnej krytyce rozumu chce jeszcze uprawiać metafizykę: pytanie, jak możliwa jest metafizyka rezygnująca z roszczenia do apodyktycznej ważności (tak jak było ono charakterystyczne dla nowożytnego racjonalizmu, który przez Kanta raz na zawsze został zniwelowany), a zarazem wykraczająca poza ograniczone możliwości artykulacji czysto transcendentalfilozoficznej refleksji. Czy jest możliwe orzekanie o istocie rzeczy w taki sposób, iż z jednej strony respektowane będą granice poznania osiągnięte przez Kanta, a które zarazem zostaną także przekroczone? Jeżeli metafizyka „która będzie mogła wystąpić jako nauka”*, ograniczona jest do minimum prawd transcenden-

* Dieter Birnbacher (u. 1946), od r. 1993 jest profesorem filozofii na uniwersytecie w Dortmundzie, a od r. 1996 na uniwersytecie im Heinricha Heinego w Düsseldorfie. Jest pierwszym wiceprzewodniczącym Schopenhauer-Gesellschaft we Frankfurcie n/M. Główne prace: *Die Logik der Kriterien. Analysen zur Spätphilosophie Wittgensteins*. Hamburg 1974; *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart 1988 (wyd. francuskie 1994); *Tun und Unterlassen*. Stuttgart 1995 (przyp. red.).

** Tytuł oryginału: *Induktion oder Expression? Zu Schopenhauers Metaphilosophie*. "Schopenhauer-Jahrbuch" nr 69/1998 (przyp. red.).

*** Podtytuł do: I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* (przyp. tłum.).

talnych, jak rzecz ma się wówczas z perspektywami metafizyki nie rozumiejącej się jako nauka i która swoich źródeł nie znajduje ani w rozumie dedukcyjnym, ani w transcendentalnej refleksji?

Pierwszą odpowiedzią Schopenhauera na to pytanie jest jego koncepcja metafizyki indukcyjnej o zredukowanym hipotetycznym, miast apodyktycznego roszczenia do ważności. Kant chciał widzieć dostęp do tego, co transcendentne, wyłącznie w apriorycznych elementach poznania syntetycznego, w formach poznania tkwiących w samym podmiocie i wskazujących na jego kondycję jako rzeczy samej w sobie. Jedyną drogą prowadzącą do transcendencji powinna być droga prowadząca poprzez to, co transcendentalne. Jednakże z takim zawężeniem filozofia Kanta sama tkwi jeszcze w tym samym racjonalistycznym ideale apodyktycznego poznania metafizycznego, wykazanie nieosiągalności którego jest jej centralnym zamierzeniem. Schopenhauer natomiast dokonuje decydującego kroku poza Kanta: kwestionuje on ideał nowożytnej metafizyki, restytuując możliwość metafizyki i nie wracając przy tym poza to, co osiągnęła już Kantowska krytyka rozumu.

Główne komponenty Schopenhauerowskiej koncepcji metafizyki indukcyjnej znajdują się w 17 rozdziale drugiego tomu jego głównego dzieła *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*Świat jako wola i przedstawienie*) zatytułowanym *Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen* (*O metafizycznej potrzebie człowieka*). Metafizykę określa się tu jako „każde rzekome poznanie, które wychodzi poza możliwość doświadczenia, a więc poza przyrodę, czyli poza dane zjawisko rzeczy, aby udzielić wyjaśnienia o tym, przez co przyroda, w jednym lub drugim sensie, byłaby uwarunkowana; albo, mówiąc popularnie, poza to, co tkwi za naturą ją umożliwiającą”¹. Podczas gdy nauka poszukuje wewnątrzświatowych, naturalnych warunków fenomenów, metafizyka ma celu struktury poza dającym się doświadczyć światem, poprzez które te naturalne warunki ze swej strony są uwarunkowane. I podobnie jak zadaniem nauki, tak też i zadaniem metafizyki jest dostarczanie wyjaśnień, tłumaczenie fenomenów. Ale w odróżnieniu od nauki, jej starania o objaśnienie dochodzą do skutku dopiero tam, gdzie kończą się wyjaśnienia nauki, gdzie nauka zgodnie ze swymi metodologicznymi zasadami musi ustanowić bądź przyjąć coś niewytłumaczalnego; i w odróżnieniu od wyjaśnień nauki, wyjaśnienia metafizyki nie dotyczą jednostkowych zjawisk, lecz ogólnych, rozszerzających struktur świata zjawisk.

Również co do ich motywacji nie ma między nauką a metafizyką żadnych głębiej sięgających dyferencji. W metafizyce działa bowiem to samo dążenie do rozjaśnienia pytania skąd i dlaczego zjawisk, jakie działa też w naukach

¹ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, s. 180. Dzieła Schopenhauera cytowane według: A. Schopenhauer: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Arthur Hübscher. Wiesbaden 1948.

szczegółowych, tylko że w metafizyce korzysta ono w większym zakresie ze środków intuitywnych i spekulatywnych: „Wyjaśnianiem zjawisk w świecie zajmuje się również fizyka (w najszerszym sensie tego słowa). Jednak w samej naturze jej wyjaśnień tkwi już to, że nie mogą one wystarczać. Fizyka nie jest w stanie stać na własnych nogach, lecz wymaga metafizyki, aby oprzeć się na niej; nawet jeśli tak wyniosłe temu przeczy”². Metafizyka nie stanowi więc alternatywy wobec nauki, lecz jej uzupełnienie. Metafizyka jest przy tym tak samo zdana na uzupełnienia ze strony fizyki - przyrodoznawstwa - jak i sama fizyka ze strony metafizyki. Tylko za pomocą fizyki dają się sformułować problemy, które ma rozwiązać metafizyka. Nikt nie powinien się zatem podjąć uprawiania metafizyki „bez uprzedniego uzyskania choćby tylko ogólnych, ale gruntownych, jasnych i zwięzłych znajomości wszystkich gałęzi przyrodoznawstwa”³. Nie jest tym jednak powiedziane, iż czysto deskryptywna czy też analityczna filozofia byłaby dla Schopenhauera bez wartości. Czysto analityczne zagadnienia, jak np. doprowadzenia do „wyraźnej świadomości” wszystkiego, co rozumie się samo przez się, to nie tylko prawomocne, ale i niezbędne cząstkowe momenty żądanego rodzaju filozofii⁴. Tylko że - inaczej niż np. dla późnego Wittgensteina - sprawa nie ma się na tym skończyć. Zamiast bowiem poprzestać na „ostatecznych” danych jako zwykłych kontyngencjach (jak miało to miejsce w przypadku Wittgensteinowskiego: „*Gramy w tę grę językową*”⁵), mają one wręcz odwrotnie być ujmowane jako problemy. Stanowią one bowiem materiał wyjściowy, na którym muszą się sprawdzić metafizyczne starania o wyjaśnienie.

II. Metafizyka rozumiana jako kontynuacja nauki innymi środkami musi odpowiadać określonym kryteriom. Schopenhauer w żadnym miejscu nie sformułował ich w sposób kanoniczny, nietrudno je jednak uzyskać na podstawie porównania rozdziału *O metafizycznej potrzebie człowieka* z pierwszym rozdziałem drugiego tomu *Parerga und Paralipomena: Über Philosophie und ihre Methode* (*O filozofii i jej metodzie*):

1. Pierwsze kryterium to *przekazywalność* (*Mittelbarkeit*). Teorie metafizyczne muszą być przekazywalne, muszą być pojmowalne, zdolne do pojęciowego uchwycenia. Muszą odpowiadać elementarnym wymogom jasności i wyrazistości. Nawet gdyby doświadczenia, z jakich wykrystalizowały się myśli filozofa, były tak bardzo chwiejne, ciemne bądź niewymowne, to myśli te muszą jednak znaleźć językowo ustrukturyowaną, przejrzystą postać.

² Wyd. cyt., s. 190 n.

³ Tamże, s. 198.

⁴ *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, s. 4.

⁵ L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Teil I, § 654.

„Bezpośrednie poznanie”, jakie pchało Platona, Spinozę, Melabanchęła i niektórych innych, jak przypuszcza Schopenhauer, do ich konstrukcji systemowych, „nikogo nic nie obchodzi”⁶. Jakże mistyczne by nie były źródła przeżyć, z jakich wyrasta metafizyka to jednak nie wolno jej się zamykać w mistycznym szeptaniu. I o tyle „zasadniczą wadą” mistycyzmu według Schopenhauera jest, „że jego poznanie jest poznaniem nieprzekazywalnym”. Jako „poznanie przekazywalne” filozofia jest jednak z biedą racjonalizmem⁷.

2. Drugie kryterium to racjonalność. Inaczej niż opierająca się na autorytecie religia („metafizyka dla ludu”), filozofia zasadza się *na podstawach*. Nie autorytety, lecz racje są „orzędem filozofa”⁸. Oczywiście o czymś w rodzaju ostatecznej, przekonującej podstawy, nie wymagającej zgody żadnego dalszego uzasadnienia, nie może być przy tym mowy. Każde roszczenie do ostatecznego uzasadnienia dla filozofii jest bowiem chybione. Wszelkie uzasadnienia wysuwają warunki, zakładają określone naczelną zasady ugruntowania jako obowiązujące. „Każde rzekomo bezwarunkowe postępowanie w filozofii to zwykłe fanfaronady: albowiem zawsze trzeba uznać coś za dane, by móc od tego wyjść”⁹.

3. Po trzecie, metafizyce nie wolno pretendować do apodyktycznego obowiązywania. Wypowiedzi metafizyczne nie są bowiem ani oczywiste, ani też w ogóle *aprioryczne*¹⁰. Filozofii nie da się, „tak jak chciał tego Spinoza, w demonstrujący sposób wyprowadzić *ex firmis principiis*”¹¹. Również fakt, iż metafizyka ustanawia w sposób charakterystyczny twierdzenia egzystencjalne, źle znosi się z apriorycznym statusem twierdzeń metafizycznych. Bo jeśli byłyby one a priori pojmowalne, wówczas twierdzenia metafizyczne albo nie mogłyby się wcale odnosić do świata doświadczenia albo też - w sensie filozofii transcendentalnej Kanta - odnosiłyby się jedynie do koniecznych warunków istnienia pewnego świata doświadczenia. W ten sposób treść jej wyjaśnień byłaby decydująco osłabiona. Dlatego też twierdzenia metafizyki mogą być wyłącznie twierdzeniami syntetycznymi - tj. takiego rodzaju, dla którego w schemacie klasyfikacyjnym Kanta, niedostatecznie uwzględniającym hipotetyczną naturę naszej wiedzy, nie ma miejsca. Tak więc zgodnie ze swym logicznym statusem będąc syntetycznymi, nie sposób ich, jako że nie pretendują do właściwej wiedzy, zaliczyć zgodnie z ich

⁶ *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, s. 11.

⁷ Wyd. cyt., s. 10 n.

⁸ *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, s. 90.

⁹ *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, s. 35.

¹⁰ Wyd. cyt., s. 12.

¹¹ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, s. 97 n.

teoriopoznawczym statusem ani do twierdzeń apriorycznych, ani aposteriorycznych. Są one nie tylko omylne, ale nie mają też nic więcej do przeciwstawienia sceptycznym wątpliwościom niż twierdzenia matematyki i przyrodoznawstwa¹². Wprawdzie ich baza jest „rodzaju empirycznego”¹³, ale inaczej niż twierdzenia nauk opisowych nie są one zabezpieczone przed rewizjami na podstawie zarówno nowych doświadczeń, jak i nowych interpretacji doświadczalnych. Wycofanie roszczenia do ważności tych twierdzeń na rzecz roszczeń mniej lub bardziej zrozumiałych przypuszczeń stanowi zatem cenę, jaką trzeba zapłacić za to, iż odważają się one wnioskować wstecz za zjawiska o tym, co się w nich manifestuje o rzeczy w sobie oddzielonej od zjawiska „głęboką przepaścią”¹⁴.

4. W ten sposób metafizyka traci zarazem wszelkie roszczenie do *zupełności*. Żadna kwestia metafizyczna nie zostanie rozwiązana ostatecznie, raz na zawsze odkryta żadna tajemnica. Nawet jeśli zjawiska pozwalają na wyciągnięcie wniosków o tym, co leży u ich podstaw, to zasięg tych wniosków jest ograniczony. Mrok oświecić można zawsze tylko na pewną odległość: „Jakąkolwiek zapalimy pochodnię i jakąkolwiek by ona oświeciła przestrzeń; nasz horyzont zawsze pozostanie ograniczony głęboką nocą. Albowiem ostateczne rozwiązanie zagadki świata z konieczności musiałoby traktować tylko o rzeczach w sobie, a nie o zjawiskach. A właśnie tylko do nich urządzone są wszystkie formy naszego poznania”¹⁵.

Patrząc od tej strony brzmi to paradoksalnie, że to właśnie metafizycy, których wypowiedzi najmniej były zabezpieczone dowodami, rościli sobie prawo do wiedzy o absolutie, o tym, co pierwotne o rzeczywistości tak jak prezentuje się ona z „perspektywy Boga”. Takiemu rodzajowi pychy Schopenhauer przeciwstawia zdrową miarę sceptycyzmu. W konsekwencji tego odwołuje on również implikacje tego, co ostateczne i pierwotne w swoim przejętym od Kanta sposobie mówienia o „Kecz w sobie”. Wobec Frauenstdta podkreślił on, że dla niego Kecz w sobie to nic ostatecznego, absolutnie pierwotnego, lecz znowu *coś względnego*. Rzecz w sobie jest Jedynie w z g 1 ę d n a, tj. w swoim stosunku do zjawiska”¹⁶. Nawet jeśli „Kecz w sobie” z konieczności jest transcendentna, to - inaczej niż nasuwa to na myśl wyrażenie „sama w sobie” - nie jest ona nieuchronnie ostateczną, fundamentalną transcendencją w ogóle. Nic bowiem nie wyklucza, iż ze swej strony zależy ona od warunków, które dla umysłu ludzkiego są jeszcze bardziej

¹² Por. *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, s. 12

¹³ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, s. 201.

¹⁴ Wyd. cyt., s. 198.

¹⁵ Wyd. cyt., s. 206.

¹⁶ A. Schopenhauer: *Gesammelte Briefe*. Hrsg. von Arthur Hbscher, Bonn 1978, s. 290 n.

nieprzeniknione i być może na zawsze uchylają się od jakiegokolwiek kognitywnego ujęcia. A więc nawet i najbardziej doskonała filozofia będzie zawierała pewien element niewyjaśniony, „podobny do nierozwiązalnego osadu lub reszty, jaką stale pozostawia irracjonalny stosunek dwóch wielkości”¹⁷.

Postulowane przez Schopenhauera *kryteria prawdziwości* dla metafizyki konsekwentnie wypełniają powstający obraz metafizyki indukcyjnej. Ponieważ metafizyka ma objaśniać empirię, kryteria jej prawdziwości ostatecznie muszą się także odnosić do doświadczenia. Schopenhauer przytacza zasadniczo dwa kryteria: kryterium koherencji i kryterium integracji. Po pierwsze, prawdę pewnej wypowiedzi metafizycznej oznacza się według tego, na ile „odpowiadają” jej nasze doświadczenia, na ile uda się jej wytłumaczyć w nich to, co zagadkowe, co wymaga wyjaśnienia. „Odkryte rozwiązanie pewnej zagadki okazuje się prawdziwe przez to, iż odpowiadają jej wszystkie jego wypowiedzi”¹⁸. Po drugie, prawdę pewnej wypowiedzi metafizycznej oznacza się na podstawie tego, na ile uda się jej sprowadzić pod jednolite zasady wyjaśniające z pozom odmienne i „sprzeczne” fenomeny: „Takie odszyfrowanie świata pod względem tego, co się w nim przejawia, musi już samo z siebie otrzymać swoje potwierdzenie dzięki zgodności, do jakiej nawzajem sprowadza tak rozmaite zjawiska świata, a których bez niego się nie postrzega”¹⁹. Schopenhauer pozwala więc w dziedzinie metafizyki obowiązywać na ogół tylko takim kryteriom prawdy, jakie obowiązują także dla stojących na wyższym stopniu naukowych koncepcji teoriitwórczych.

Przedstawieniem metafizologii Schopenhauera można by na tym poprzestać, gdyby nie jeszcze to, iż u Schopenhauera można odnaleźć cały szereg dalszych wypowiedzi metafizologicznych, w znacznym stopniu między sobą koherujących, ale wydają się one w żaden sposób nie do pogodzenia z zarysowaną powyżej pozycją. I właśnie taki zagmatwany stan rzeczy trzeba teraz dokładniej wyjaśnić.

III. Powyżej przedstawiona koncepcja filozofii stanowi centralną, ale nie jedyną koncepcję zawartą u Schopenhauera. Obok koncepcji metafizyki indukcyjnej, orientującej się na modelu nauki, Schopenhauer reprezentuje zarazem koncepcję od tej zupełnie odmienną koncepcję metafizyki jako *ekspresywnego opisu*.

Według koncepcji ekspresywnego opisu metafizyka nie ma na celu *wyjaśniania* fenomenów poprzez ustanawianie transcendentnych względem doświadczenia struktur - jestestw, sił i praw - lecz *tłumaczenie* fenomenów

¹⁷ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, s. 664

¹⁸ Wyd. cyt., s. 206.

¹⁹ Tamże, s. 204.

za pomocą wykazywania wewnętrznego związku ich sensu. Cel metafizyki nie polega więc w myśl tej koncepcji na tym, by świat zjawisk tłumaczyć jako manifestację pewnego dziania się sięgającego do niego z czegoś transcendentnego, lecz na odkrywaniu w nim jakiegoś sensu, w którym odzwierciedla się własne tak zewnętrzne, jak i wewnętrzne, kognitywne oraz afektywne doświadczenie bez jakiegokolwiek wykraczania poza zakres immanencji.

Nietrudno znaleźć przyczynę tego, iż Schopenhauer opuszcza zawsze koncepcję metafizyki indukcyjnej na rzecz koncepcji ekspresywnego opisu. Tkwi ona w niezgodności Schopenhauerowskiej *metafilozofii* induktywistycznej z *jego filozofią*, a dokładnej: z jego koncepcją przyczynowości.

Jak wiadomo, Schopenhauer przejmując od Kanta koncepcję przyczynowości, zgodnie z którą przyczynowość stosowalna jest wyłącznie do obszaru zjawisk, a nie do rzeczy w sobie. Dlatego też pomiędzy zjawiskiem a rzeczą w sobie nie mogą zachodzić jakiejkolwiek związki przyczynowe: „Zasada podstawy objaśnia powiązania między zjawiskami, ale nie same zjawiska: dlatego też filozofia nie może wychodzić ku temu, by szukać jakiejś *causa efficiens* czy *causa finalis* całego świata”²⁰. Tym niemniej trudno sobie wyobrazić, w jaki sposób metafizyka indukcyjna ma móc zrezygnować z postulowania związków przyczynowych pomiędzy zjawiskami a tym, co tkwi u ich podłoża. Albowiem zjawiska interpretuje ona nie jako ugruntowane w sobie, lecz jako ugruntowane w czymś innym. Jakkolwiek więc w szczególności określony by nie był związek między istotą a zjawiskiem, to o tym innym należy myśleć jako przyczynowo odpowiedzialnym za to, co się przejawia.

W ten sposób Schopenhauer skonfrontowany jest tu - co wśród komentatorów zauważył przede wszystkim Johannes Volkelt²¹ - z tym samym dylematem, wobec którego stał już i Kant: nie może on jednocześnie ograniczyć zakresu obowiązywania kategorii przyczynowości do świata zjawisk, objaśniając przyczynowo zjawiska rzeczą w sobie. Nie może on również przypisać filozofii zadania rozwijania wyjaśnień na rzecz egzystencji i struktury świata zjawisk, obstając zarazem przy zasadniczych założeniach własnej filozofii.

Wyjście z tego dylematu polega dla Schopenhauera na tym, aby od filozofii nie oczekiwać żadnego transcendentnego, lecz wyłącznie immanentnego wyjaśniania świata. W ten sposób opuszcza on jednak obszar metafizyki indukcyjnej, co więcej, metafizyki w tradycyjnym sensie w ogóle. Miejsce wyjaśniania za pomocą przyczyn zajmuje tłumaczenie świata jako

²⁰ Wyd. cyt., Bd. I, s. 98.

²¹ J. Volkelt: *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, sein Leben, sein Glaube*. Stuttgart ³1907, s. 142-154.

związku jego sensu. Analogia do metody nauk przyrodniczych zastąpiona zostaje analogią do metody hermeneutki. Oczywiście rzeczą zadziwiającą poniekąd jest, że jak bezproblemowe Schopenhauer zdaje się uważać przejście z jednej koncepcji do drugiej i jak też na pozór płynnie przechodzi z jednej do drugiej np. w pracy *O metafizycznej potrzebie człowieka*. Jest bowiem rzeczą oczywistą, iż obu tych koncepcji nie można ze sobą pogodzić pod względem ich treści. Najwyraźniej różnica ta ukazuje się w odnośnych pojęciach prawdy: metafizyka indukcyjna jest prawdziwa wtedy i dokładnie wtedy, gdy odpowiada obiektywnie istniejącym realnościom. Tylko co to znaczy, orzekać o prawdziwości pewnej określonej interpretacji świata zjawisk? O obiektywnie prawdziwej interpretacji świata zjawisk można by bowiem mówić tylko wtedy, gdyby było do pomyślenia, iż to właśnie ta „prawdziwa” interpretacja ustanowiona jest w jakiś niezależny sposób od subiektywnych, ekspresywnych tłumaczeń jego sensu. Ale jak może być ona ustalona, skoro rekurs do transcendentnych zasad wyjaśniających (takich jak intencje twórcze transcendentnego Boga, czy strukturalne zasady a osobowego, transcendentnego dziania się) ma być wykluczony? Bo już pod względem swego pojęcia (a nie dopiero swoich kryteriów) prawdziwość pewnego tłumaczenia sensu [świata] zdaje się być zawsze subiektywna, możliwa do pomyślenia jedynie jako osobowo zależna, jako prawda względna, ekspresywna, prawda, jaką ma na myśli sztuka a nie nauka.

Filozofia, rozumiana w tym sensie jako wykładnia „sensu i treści” świata, zdaniem Schopenhauera nie wykracza „właściwie nigdy poza doświadczenie, lecz otwiera tylko prawdziwe rozumienie istniejącego w nim świata”²², przy czym Schopenhauer posuwa się nawet tak daleko, iż charakteryzuje ją wręcz jako „naukę doświadczalną”, oczywiście doświadczenia nie pojmując przy tym jako doświadczenia jednostkowego, lecz jako „całość i ogólność doświadczenia wszelkiego”²³. To, co metafizyczne, nie stanowi już zatem więcej źródła, lecz treść doświadczenia. Natomiast tym, co w tekście świata interesuje filozofa jest to, co oznacza on sam z siebie, a nie to, co ewentualny autor chciał nim powiedzieć. Jeśli więc filozofia podobna jest do odszyfrowywania tajemnego pisma, to tylko tak jak podejmuje się tego językoznawca jako umożliwienie semantycznego rozumienia, a nie jako pośredniego wyprowadzania jego autora tak jakby podjął się tego archeolog.

Jako samo „powtórzenie” i „odzwierciedlenie” konkretnego świata filozofia zbliża się do sztuki. Podobnie jak sztuka, tak też i filozofia podejmuje się opisywania fenomenów w jednolity i systematyczny sposób, koncentrując i sprowadzając je przy tym do centralnej zasady organizacyjnej jako ich

²² *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, s. 204.

²³ *Wyd. cyt.*, s. 204.

jądra. Schopenhauer w jednoznaczny sposób wyraził ściśle powiązania między filozofią a sztuką, między filozofem a artystą. Filozofia jest „niemalże tak samo spokrewniona ze sztuką jak i z nauką”²⁴, i podobnie jak genialność artysty, tak też genialność filozofa ukazuje się dla Schopenhauera nie w zdolnościach dyskursywnych, lecz intuicyjnych. Jeszcze węższa analogizacja filozofii i sztuki od przeprowadzonej w opublikowanych pismach znajduje się w zapiskach drezdeńskich do metafizologii z roku 1814. Tu nie tylko odmawia się filozofii wszelkiej funkcji wyjaśniającej, lecz hipotetyczność, jaka tkwi we wszelkim wyjaśnianiu, piętnuje się wręcz jako źródło błędu i uwiedzenia. Wydaje się, jakbyśmy słyszeli Wittgensteina z jego lapidarnym zdaniem: „W naszych rozważaniach nie może być nic hipotetycznego. Wszelkie wyjaśnianie musi zginąć...”²⁵. Natomiast Schopenhauer „Filozofii na próżno próbowano tak długo, ponieważ szukano jej drogą nauki, miast drogą sztuki [...] Starano się roztrząsać pytanie dlaczego, zamiast pytania czym; dążono do tego, co odległe, miast sięgnąć po to, co wszędzie bliskie”²⁶. „Filozofowi nigdy nie wolno zapominać, iż uprawia on sztukę, a nie naukę. Jeśli da się on choćby trochę przesunąć z miejsca przez burzę, jeśli wda się w przyczyny i skutki, w to co wcześniejsze a co późniejsze lub w rozwiązywanie z samych pojęć; wtedy straci filozofię, a na jej miejsce otrzyma bajki. Filozof nie powinien iść śladem *dlaczego* tak jak fizyk, historyk czy matematyk, lecz powinien rozważać tylko czym, tak jakby zawarte ono było w pojęciach (które dla niego są tym, czym marmur dla rzeźbiarza), rozdzielając je i porządkując, wszystko wedle swego rodzaju, wiernie powtarzając świat w pojęciach tak jak malarz na płótnie”²⁷.

IV. Dotarłszy do tego miejsca nasuwają się natychmiast kolejne pytania:

1. Jak przedstawia się stosunek obu tych koncepcji filozofii dla samego Schopenhauera? 2. Jakiej koncepcji odpowiada - w ujęciu Schopenhauera - jego własna filozofia? 3. Jakiej koncepcji odpowiada ona faktycznie?

Ad 1. Nic nie przemawia za tym, aby Schopenhauer definitywnie preferował jedną lub drugą koncepcję. Stosunek między metafizologią transcendentno-induktywistyczną a immanentno-hermeneutyczną pozostaje więc dwuznaczny. Uderzające natomiast jest, iż Schopenhauer skłania się do koncepcji induktywistycznej tym bardziej, im bardziej chodzi mu o „filozofię” w ogóle, a tym mniej, im bardziej o jego własną filozofię. Podczas gdy większość wypowiedzi na temat filozofii w ogóle przypoiządkowuje koncepcję hermeneutyczną koncepcji induktywistycznej, w przypadku wypowiedzi

²⁴ Tamże, s. 140.

²⁵ L. Wittgenstein, wyd. cyt., § 109.

²⁶ *Der Handschriftliche Nachlaß*, Bd. I, s. 154.

²⁷ Wyd. cyt., s. 154 (przypis).

wyrażających własną pozycję rzecz ma się dokładnie odwrotnie²⁸. Otóż wedle przyczynku *O filozofii i jej metodzie*, wykazanie sensu i związku w świecie to nic innego jak tylko środek do celu: „Następująca po takich badaniach filozofia w węższym sensie to metafizyka; ponieważ nie uczy ona tylko poznawania tego, co istnieje, natury, porządkując to i rozważając w swoim kontekście; lecz ujmuje to jako dane, ale w pewien sposób uwarunkowane zjawisko, w którym prezentuje się różna od niego samego istota, co stanowiłoby rzecz samą w sobie. I właśnie to stara się ona poznać bliżej: a środki po temu to po części łączenie doświadczenia zewnętrznego z doświadczeniem wewnętrznym; a po części zdobywanie zrozumienia wszelkiego zjawiska za pośrednictwem odkrywania jego sensu i związku...”²⁹. Natomiast w notatkach z roku 1814 odwrócenie się od paradygmatu wyjaśniania - niewiele inaczej niż u Wittgensteina i Heideggera - święci się jako właściwe uwieńczenie, ba, jako koniec filozofii. Po staraniach filozofii w jej pierwszej fazie do dorównania nauce, jak i wykazaniu związku między zjawiskami tylko po to, aby na jego podstawie wnioskować o czymś, co tkwi poza zjawiskami, filozofia w drugiej fazie przeszła do ujmowania zjawiska samego - jako idei Platńskiej - w abstrakcyjnych pojęciach. „Wraz z tą drugą fazą jednak nastąpiłby też zapewne koniec (historii filozofii)”³⁰.

Ad 2. Najbardziej przemawiającym dowodem na to, iż Schopenhauer interpretował swoją własną filozofię jako immanentne tłumaczenie świata bez jakichkolwiek roszczeń wyjaśniających, jest jego „epifilozofia” dołączona do jego głównego dzieła jako część ostatnia. Tu, gdzie Schopenhauer patrząc wstecz objaśnia metodę swojej filozofii, odnaleźć można najbardziej jednoznaczną rezygnację z tradycyjnego roszczenia wyjaśniającego metafizyki. Jako że zdaniem Schopenhauera, jego filozofia nie wyciąga „żadnych wniosków o tym, co istnieje poza wszelkim możliwym doświadczeniem, lecz dostarcza jedynie wykładni tego, co dane jest w świecie zewnętrznym, jak i w samowiedzy, a więc zadowala się pojmowaniem istoty świata zgodnie z jej wewnętrznym związkiem z sobą samą”³¹.

Ad 3. Trzeba jednak poddać w wątpliwość, czy taka samocharakterystyka wytrzyma konfrontację z tym, do czego faktycznie pretenduje przeprowadzona metafizyka Schopenhauera. Albowiem filozofia ta wysuwa jak najbardziej roszczenie do prawdziwości sięgające o wiele dalej niż filozoficzne roszczenie jakiegoś odpowiednika poetycznych interpretacji świata okresu romantyzmu literackiego. Schopenhauer to więc literat, który wybrał sobie

²⁸ Por. Volkert, wyd. cyt., s. 144.

²⁹ *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, s. 19.

³⁰ *Handschriftlicher Nachlaß*, Bd. I, s. 171 n.

³¹ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, s. 736.

filozoficzny systemat jako formę wyrazu? Zapewne, wielu miłośników filozofię tę chętnie będzie chciało czytać właśnie tak, zwłaszcza gdy przejrzą jej konstrukcyjne słabości wiedząc zarazem o tym, iż nie mogliby się w niej gustować w tym samym stopniu co w poważnym „naukowym” wyjaśnianiu świata. Powstaje tylko pytanie, czy takie „literackie” interpretowanie czyni zadość roszczeniu, jakie filozofia ta wysuwa od siebie. Gdyby bowiem w przypadku systemu Schopenhauera nie chodziło faktycznie o nic innego jak tylko o prezentację określonego sposobu *widzenia* rzeczy, to ściśle rzecz biorąc byłaby ona do pogodzenia z każdą dowolną metafizyką łącznie z najbardziej sztywnym materializmem. Albowiem nie czyniłaby ona żadnych wypowiedzi na temat egzystencji, lecz tylko wypowiedzi na temat znaczeń (przy czym takie pozorne jej wypowiedzi egzystencjalne należałoby interpretować jako wypowiedzi semantyczne), wówczas byłaby ona kompatybilna z wypowiedziami egzystencjalnymi jakiegokolwiek rodzaju. Ale po co tedy należy się zapytać ta Schopenhauerowska polemika w stosunku do materializmu? Po co ta krytyka *jakiegokolwiek* konkurencyjnej metafizyki? Gdyby faktycznie rzecz miała się tak, iż intencją Schopenhauera była jedynie artykulacja pewnego określonego sposobu *widzenia* rzeczy, wówczas krytykę tę można by było w najlepszym razie rozumieć jako krytykę paradygmatu tychże metafizyk, a więc jako krytykę *metafilozoficzną*, a nie jako filozoficzną krytykę treściowej zawartości poszczególnego paradygmatu. Przedsięwzięcie Schopenhauera należałoby wówczas do zupełnie innego rodzaju niż przedsięwzięcia wybrane przez Platona, Locke’a czy Kanta i w ścisłym sensie byłoby z nimi nie do pogodzenia.

Ale po co tedy, jeśli w przypadku filozofii Schopenhauera miałoby tylko chodzić o pewien „światopogląd”, ten cały nakład uzasadniania, argumentowania, po co ten rekurs do pojęcia „rzeczy w sobie” jako (jak zawsze relatywnej) transcendencji? Po co to odwoływanie się do nauk przyrodniczych jak np. w pracy/ *Über den Willen in der Natur*? Nie ma innego wyjścia: Metafizyka Schopenhauera zdaje się być raczej urządzona do tego, by wystarczać jego głównej metafilozoficznej koncepcji indukcyjnego, bazującego na doświadczeniu wyjaśniania świata niż pobocznej koncepcji ekspresywnego opisu nawet jeśli stanowi to dla niej tę przykrą konsekwencję, iż nie jest ona w stanie wyjaśnić swego własnego statusu ani też nawet do niego dopuścić. Schopenhauerowska hermeneutyka ludzkiego istnienia nie zostaje przez to przyporządkowanie w swoim znaczeniu bynajmniej pomniejszona. Bo gdyby nawet w ramach jego filozoficznego przedsięwzięcia odgrywała ostatecznie rolę jedynie posiłkową, to jednak pozostanie ona najbardziej charakterystycznym i zapewne też najbardziej trwałym osiągnięciem spośród wszystkich filozoficznych osiągnięć Schopenhauera.

Ujęta jako metafizyka indukcyjna, filozofia Schopenhauera nie jest jednak na ogół w stanie wystarczać tym standardom, jakie ustanowił on w swojej metafizologii. Przede wszystkim brak tu niekiedy postulowanej skromności intelektualnej. Roszczenie do prawdziwości, jakie Schopenhauer wysuwa dla swojej filozofii, wychodzi bowiem daleko poza miarę tego, co metafizycznie dopuszczalne. A mimo okolicznościowego sposobu mówienia o jedynie „przybliżonej” prawdziwości metafizyki³², z myśli o apodyktycznej, jako w ogóle „słusznie” rozpoznawalnej metafizyki, Schopenhauer najwyraźniej nie jest w stanie zrezygnować tak łatwo jak wymaga tego od metafizyka jego własna metafizologia. I jak objawia to następująca zdradziecka sentencja, wydaje się, jakby nie mógł się on ostatecznie uwolnić od myśli o poznaniu metafizycznym: „Jeśli zostanie jednak kiedyś znaleziony - o ile pozwolą na to ograniczenia ludzkiego intelektu - słuszny system metafizyki, to będzie mu przysługiwać niezmienność *a priori* rozpoznanej nauki”³³. W ten sposób Schopenhauer jednak nie tylko popada w sprzeczność wobec żądania hipotetyczności, ale też wobec żądania bazowania metafizyki na doświadczeniu. Jeżeli mogłaby bowiem kiedykolwiek zaistnieć metafizyka rozpoznawalna jako „słuszna”, wówczas nie zachowałaby się zależność metafizyki od doświadczenia. Albowiem metafizyka, dla której można by było wysunąć roszczenie do definitywnej, „ponadczasowej” prawdziwości, z konieczności byłaby statyczna. Byłaby ona indyferentna zarówno w stosunku do kulturowych przemian form doświadczenia, jak i wobec zmian naukowych koncepcji wyjaśniających i nie mogłaby się też tym samym odnosić ani do zmieniających się treści i struktur doświadczenia, ani też do każdorazowo najdalej posuniętych naukowych modeli koncepcyjnych.

V. Zainteresowanie metafizyką indukcyjną odczuwalnie wzrosło w ostatnim czasie przede wszystkim wśród filozofów nauki³⁴. Pragnienie przecięcia metodycznych zawężeń filozofii wyłącznie analitycznej oraz zintegrowania ze sobą tak naukowych, jak i metafizycznych koncepcji wyjaśniających, wiąże się tu z dążeniem do możliwie pełnego zachowania argumentacyjnej ścisłości analitycznej teorii nauki. Mimo wszelkich różnic w programie i realizacji, pomiędzy tymi nowszymi koncepcjami a induktywistyczną koncepcją filozofii Schopenhauera zachodzą najwyraźniej analogie. Najbardziej rzucające się w oczy odpowiedniki do metafizologii Schopenhauera

³² *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, s. 12.

³³ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, s. 202.

³⁴ Por. np. K. R. Popper: *Objective knowledge*. Oxford 1972; M. Bunge: *Ontology. The Furniture of the World*. Dordrecht 1977; B. Kanitscheider: *Analytical and Synthetical Philosophy*. W: G. Andersson [wyd.]: *Rationality in Science and Politics. Festschrift fr G. Radnitzky*. Dordrecht. 1983, s. 159-190; G. Vollmer: *Mesocosm and Objective Knowledge*. W: F. M. Wuketits [wyd.]: *Concepts and Approaches in Evolutionary Epistemology*. Dordrecht 1984, s. 69-121.

w filozofii XX wieku nie występują jednak w tychże nowszych koncepcjach, lecz w metafizologicznych projektach Whiteheada. Na te po części niespodziewanie wąskie odniesienia zwrócę teraz pokrótce kończąc uwagę.

Zarówno dla Whiteheada, jak i Schopenhauera (Schopenhauera koncepcji induktywistycznej), metafizyka odniesiona jest do doświadczenia oraz analogiczna wobec nauki. „Filozofia spekulatywna” to wedle Whiteheada próba „znalezienia koherentnego, logicznego i koniecznego systemu ogólnych idei, za pośrednictwem którego wszystkie składniki naszego przeżywania staną się interpretowalne. Przy czym interpretowalne oznacza, iż każdy z tych składników musi być pojmovalny jako pojedynczy przypadek, w którym zrealizowane są cechy ogólnego schematu”³⁵. Jakkolwiek „system konieczny” w tej programatycznej wypowiedzi mógłby nasuwać wpierw na myśl apriorystyczne myślenie systemowe, to już w następnych zdaniach Whitehead wyjaśnia, iż dla niego myślenie metafizyczne jest z istoty hipotetyczne oraz tentatywne. Filozofia spekulatywna używa „hipotez roboczych” w celu „skoordynowania podstaw różnych zakresów ludzkiego doświadczenia, wykazania między nimi harmonii oraz wykrycia istniejących rozbieżności”³⁶. Wobec nauk przyrodniczych metafizyka nie stoi zatem w stosunku antagonistycznym, lecz komplementarnym. I to w końcu z tej przyczyny, ponieważ antagonizm między filozofią a przyrodoznawstwem „doprowadził po obu stronach do pożałowania godnego ograniczenia myślenia. Filozofia zrezygnowała z przysługującego jej roszczenia do bezgranicznej ogólności; przyrodoznawstwo natomiast zamknęło się w wąsko ograniczonym kręgu swej metody”³⁷.

Główne zadanie metafizyki polega według Whiteheada na ukazywaniu rzeczy „przejrzystymi”³⁸. W tym celu musi ona z jednej strony wykluczać poza doświadczenie, z drugiej zaś strony utrzymywać kontakt z doświadczeniem. Jej pojęcia muszą być bardziej ogólne od pojęć nauk szczegółowych, bo inaczej związek między nimi nie doszedłby do wyrazu³⁹, a zarazem musi ona w razie wątpliwości dać pieiwszeństwo faktom przed spekulacjami⁴⁰. A więc zarówno na skutek swego odniesienia do doświadczenia, jak i swej hipotetycznej natury, jest ona skazana na omyłność i niezakańczalność. „Ostateczny, wolny od wszelkich wątpliwości sąd” o zgodności z doświadcze-

³⁵ A. N. Whitehead: *Adventures of ideas*. Cambridge 1961, s. 223; oraz *Proces and reality*. New York/London 1978, s. 3 n.

³⁶ A. N. Whitehead: *Adventures of ideas*, s. 223.

³⁷ Tegoż: *The function of reason*. Boston 1958, s. 61.

³⁸ Wyd. cyt., s. 80.

³⁹ Tamże. s. 86.

⁴⁰ Tamże. s. 80.

niem nie jest więc możliwy⁴¹. Nawet jeśli metafizyka nie przejmuje bezkrytycznie koncepcji innych nauk, a między metafizyką i naukami szczegółowymi zachodzić ma stosunek wzajemnej krytyki⁴², jest ona uzależniona od każdorazowych naukowych koncepcji interpretacyjnych, od „ogólnych idei obowiązujących dla obecnej epoki wszechświata” i tym samym jest też z konieczności od niej uzależniona⁴³.

Również przytoczone przez Whiteheada kryteria prawdziwości dla wypowiedzi metafizycznych zgadzają się w znacznej mierze z kryteriami Schopenhauerowskimi. W podanym w *The function of reason* sformułowaniu brzmią one następująco: 1. zgodność z doświadczeniem naocznym; 2. jasność treści myślowej; 3. wewnętrzna konsystencja logiczna; 4. zewnętrzna konsystencja logiczna (tj. konsystencja z innymi wypowiedziami, zaakceptowanymi już jako prawdziwe); 5. włączenie do schematu logicznego, który (a) w wysokim stopniu zgadza się z doświadczeniem, (b) nigdzie nie wchodzi z nim w konflikt, (c) opiera się na koherentnych pojęciach podstawowych resp. na kategoriach, oraz (d) ma określone konsekwencje metodologiczne⁴⁴.

W koncepcji filozofii Whiteheada można więc widzieć soczewkę koncepcji Schopenhauerowskiej, w której kontury branego na cel przez Schopenhauera typu metafizyki stają się dokładniejsze i wyraźniejsze niż u niego samego. Wyraźniejsze stają się też jednak związane z taką koncepcją trudności. Otóż u Whiteheada zachodzi problem, zawarty już także u Schopenhauera, jednak wobec idealistycznej tendencji jego filozofii ma on znacznie mniejsze znaczenie: problem wartości dowodowej nie tylko doświadczenia zmysłowego, ale też doświadczenia emocjonalnego dla metafizyki. Metafilozofia Schopenhauera, jak i Whiteheada, przyznaje bowiem emocjonalności ludzkiej pewną kognitywną funkcję. U Schopenhauera do rangi stałej wiedzy podniesione ma zostać uczucie za pomocą filozofii nie odnoszącej się tylko do doświadczenia zewnętrznego, lecz do „wszystkiego, co znajduje się w ludzkiej świadomości”⁴⁵. A więc nie tylko Schopenhauer, ale i Whitehead zbliża prawdę metafizyki do prawdy sztuki⁴⁶. Również i u Whiteheada działa wyobrażenie, iż metafizyka mogłaby posłużyć do zniesienia panującego rozdzielenia na „czysto kognitywny”, przyrodoznawczy obraz świata oraz afektywne, życiowe doświadczenie świata. (W ten sposób można by też wytłumaczyć jego na pierwszy rzut oka zagmatwany zwyczaj używania

⁴¹ Tamże, s. 68.

⁴² Tamże, s. 77.

⁴³ Tamże, s. 87.

⁴⁴ Tamże, s. 67 n.

⁴⁵ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, s. 99.

⁴⁶ Por. A. N. Whitehead: *The function of reason*, s. 80.

takich psychologicznych pojęć jak „odczucie”, „decyzja”, „ujęcie” („*prehension*”) do na pozór najprzód całkowicie nie stosownych *fizycznych* stanów rzeczy. Jednakże włączenie doświadczenia emocjonalnego do warunków weryfikacyjnych metafizyki nie jest u obu metafizyków bezproblemowe. Jakkolwiek zrozumiałe jest pragnienie, by istota rzeczy odpowiadała odczuciom, jakie wyzwalają w nas rzeczy, by między naszym własnym wnętrzem a „wewnętrzną stroną” świata istniała harmonia, tym niemniej w takim ogólnym modelu wyjaśniającym metafizyki indukcyjnej nie powinno być miejsca na antropomorfizm, który wewnątrz świata przypisuje charakter podmiotu, przeżywanie („*feelings*” Whiteheada) lub chcenie („*wolę*” Schopenhauera).

Jakby się rzecz w szczególności też nie miała, to samo „romantyczne” pragnienie zgodności pomiędzy tym, co najbardziej bezpośrednie a tym, co najbardziej zapośredniczone, pomiędzy najbliższymi a „ostatecznymi” rzeczami, działające w takich metafizycznych antropomorfizmach, tłumaczy też zapewne część ambiwalencji, na jaką natrafiamy zarówno u Schopenhauera, jak i - w nieco mniejszym stopniu - u Whiteheada pragnąc się dowiedzieć, któremu z obu tych modeli dają oni pierwszeństwo: modelowi metafizyki jako nauki czy też modelowi metafizyki jako sztuki.

Przełożył: Andrzej Lorenz

KONRAD WAŁOSZCZYK
Politechnika Łódzka

O ESTETYCZNYCH WARTOŚCIACH NATURY

Temat estetyki natury, a zwłaszcza jej wątki *kontrybucyjnych* (w stosunku do innych, np. etycznych wątki) pojawia się stosunkowo rzadko, zarówno w literaturze ekofilozoficznej, jak estetycznej. Zajmują się nim bardziej poeci niż filozofowie-esteci. Tymczasem wrażliwość na piękno, wzniosłość i tym podobne wartości natury może skłaniać do jej ochrony przed współczesną degradacją nie mniej niż przewidywanie katastrof klimatycznych czy granic wzrostu gospodarczego. Ponadto estetyka środowiska jest istotną częścią ludzkiego szczęścia, mimo całej względności tego pojęcia.

Główna teza artykułu jest następująca: **Piękno, wzniosłość i inne podobne cechy natury mają wartość samocelową i istotną dla poczucia sensu życia. Ta wartość jednak uwydatnia się i wzmacnia przez to, że współwystępuje z innymi jeszcze wartościami o charakterze etycznym i duchowym.**

Dostrzegam cztery kategorie wartości, z którymi estetyka natury zwykła współwystępować, to znaczy w pewien sposób zalecać je, prowadzić ku nim, być jedną z ich przyczyn. Mówiąc konkretnie:

- * skłania do zachowań etycznych, takich jak poszanowanie natury oraz przyjaźń i miłość w stosunkach międzyludzkich;

- * uczy widzenia ludzkich problemów we właściwych proporcjach, inaczej mówiąc ma przyporządkowaną sobie wątk katarktyczną, to znaczy oczyszczającą z antropocentrycznych i egocentrycznych iluzji;

- * wzmacnia ogólną chęć do życia, działania i poznawania;

- * przybliża do religijnych intuicji związanych z przyrodą.

1. Wyjaśnienie pojęć. Naturą będę nazywał „to wszystko, co powstało i co dzieje się bez kierowniczej woli człowieka”¹. W tak zdefiniowanym pojęciu mieści się nie tylko natura w stanie dzikim, ale także w stanie do pewnego stopnia przekształconym i kontrolowanym przez człowieka (kierownictwo człowieka jest tu wprawdzie daleko posunięte, ale nie aż tak, jak w przypadku procesów technologicznych czy kulturowych). Naturę przekształconą stanowią parki, ogrody, pola siewne czy wyhodowane gatunki zwierzęce. Jednak piękno natury dzikiej, która, według wyrażenia Schopen-

¹ M. Gołaszewska: *Zarys estetyki*. Warszawa 1986 (wyd. 3 uzup.), s. 92.

hauera, „nie wyrosła pod różgą wielkiego egoisty”, jakim jest człowiek, ma rangę pierwszorzędą².

Wartości estetyczne natury to jej piękno, wzniosłość, urok i tym podobne cechy. Wzniosłość tym się różni od piękna, że budzi nie tyle upodobanie, ile poczucie wielkości, która skłania do refleksji o miejscu człowieka w przyrodzie i wszechświecie. Wzniosłość wznosi umysł ku niepowszednim ideom (stąd jej nazwa), mimo iż nie wywołuje zmysłowej przyjemności. Za wzniosłe uważa się zwykle obiekty przyrody nacechowane ogromem lub siłą, na przykład gwiaździste niebo, bezkresny step, góry, burzę, ocean, huragan i inne podobne zjawiska. Są one niekiedy groźne, budzące jednak, jak mówi Kant, „lęk bez lęku”, gdyż towarzyszy im nasze poczucie, że „możemy mierzyć się z pozorną wszechmocą przyrody”³. Piękno (w estetyce tradycyjnej) jest naczelną wartością estetyczną, choć nie jedyną; z tego względu, a także dla oszczędności słów, zamiast wyrażenia „wartości estetyczne”, będę używał niekiedy słowa „piękno”.

Nie wszystko w przyrodzie jest piękne. Gdyby takie było, wówczas prawdopodobnie nie potrafilibyśmy owej jakości zauważyć. Podobnie jak odpychający widok przedstawiają wnętrzności organizmu ludzkiego czy zwierzęcego, a dopiero ich całość obleczone w skórę niekiedy bywa piękna, tak materialny rynsztunek przyrody, jakim są procesy odżywiania się, rozmnażania, gnicia, starzenia się i wszelkiego rozkładu, piękny raczej nie jest. Piękno zakwita tu i ówdzie na obrzeżach zasadniczych procesów przyrodniczych.

2. Transcendentalność i samocelowość wartości estetycznych. *Wartości estetyczne mają charakter nieopisowy.* Znaczy to, iż nie są rzeczami, zdarzeniami czy procesami, które dadzą się adekwatnie opisywać, ale są ich *szczególnymi jakościami*. Po pierwsze, szczególność ta polega na tym, że nie można ich opisać wcale lub tylko z trudem i częściowo w rozumowych pojęciach; wartości estetyczne uchwytuje i ocenia nie rozum dyskursywny, ale tak zwany „smak” estetyczny lub, według określenia Immanuela Kanta, „władza sądzenia”. Nie sposób mieć racjonalnej i dającej się opisać wprost teorii piękna, choć to nie znaczy, że nie istnieją żadne jego obiektywne kryteria. Mówiąc inaczej, piękno ma charakter transcendentalny wobec rozumu dyskursywnego; w nim, jak mówi Kant „w jakiś wspólny i nieznaný sposób łączy się rozum teoretyczny z praktycznym”, czyli intelekt ze zmysłem moralnym⁴. W ujęciu Alfreda N. Whiteheada, piękno „jest kategorią szerszą i bardziej fundamentalną niż prawda”⁵, a według wyrażenia Pierre’a

² A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. Warszawa 1994, t. 2, s. 580.

³ Por. I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*. Warszawa 1964, s. 158.

⁴ Tamże, s. 303.

⁵ A. N. Whitehead: *Adventures of Ideas*. London 1948, r. 18, sec. 1.

Teilharda de Chardin, jest ono zwiastunem (*avant-coureur*) prawdy i miejscem jej narodzin⁶.

Drugą, istotną cechą piękna jest to, że powoduje ono upodobanie ze względu na nie samo, a nie jako środek do dalszych celów. Simone Weil, francuska myślicielka z pierwszej połowy obecnego stulecia, mówi o tym następująco: „Piękno w naturze: jedność zmysłowego wrażenia i poczucia konieczności. To powinno być takie, jakie jest (przede wszystkim) i naprawdę jest takie... Chce się zjeść wszystkie inne przedmioty naszych pragnień. Piękno jest tym, czego się pragnie bez chęci zjedzenia. Pragniemy jedynie, żeby było... Dystans jest duszą piękna”⁷.

Transcendentalizm zatem i *samocelowość* - to dwie istotne właściwości piękna, jak zresztą w różnym stopniu i innych wartości estetycznych. Warto ponadto zaznaczyć, że trudno orzec, czy charakter tych wartości jest obiektywny, subiektywny, czy może częściowo jeden i drugi. Filozofowie różnią się w odpowiedzi na pytanie, czy dany krajobraz byłby piękny, gdyby go żadne oko nie widziało.

3. Estetyka natury jest wartością samą w sobie. Filozofia wartości dzieli je na *użytkowe* i *perfekcyjne*; w innym nazwaniu na instrumentalne i samcelowe lub jeszcze inaczej - na zewnętrznie i wewnętrznie dobre. Na przykład kawałek drewna jest użyteczny dla zrobienia skrzypiec: jest to jego wartość użytkowa. Skrzypce są środkiem do tworzenia dobrej muzyki - mają wartość instrumentalną, bądź „zewnętrznie dobrą” (to także jest wartość użytkowa, ale już bardziej ukierunkowana i zawężona); muzyka zaś sprawia *satisfakcję*: jest to wartość, która już niczemu innemu nie służy, toteż nazywa się *perfekcyjną*, „wewnętrznie dobrą” lub samcelową. Taka satisfakcja może jednak być częścią większego zespołu wartości, na przykład dobrego wieczoru i wtedy nie przestając być celem samym w sobie, ma jeszcze wartość *kontrybucyjną*⁸. Otóż piękno, wzniosłość i tym podobne jakości natury mają wartość *perfekcyjną* i *kontrybucyjną*, aczkolwiek ten drugi aspekt bywał dotąd mało rozwijany.

Wartości perfekcyjne w pewnym sensie stoją wyżej od użytkowych, jeśli już zechcemy je hierarchizować. Są wprawdzie bardziej kruche, ulotne i trudniej osiągalne niż te drugie, ale bardziej decydują o tym, co w pojęciu wielu, jeśli nie większości filozofów i innych twórców kultury, można nazwać *szczęściem* człowieka. Henryk Elzenberg uważał nawet, że wyłącznie wartości perfekcyjne zasługują na swoje miano, a użytkowe wykluczał z ram aksjologii, proponując dla nich odrębną dyscyplinę o prowizorycznej naz-

⁶ Por. P. T. de Chardin: *Przemówienie do artystów w roku 1939. Oeuvres* t. II, s. 95-97.

⁷ S. Weil: *Wybór pism*. Kraków 1991, s. 112.

⁸ Por. W. K. Frankena: *Value and Valuation*. W: P. Edwards: *Encyclopaedia of Philosophy*. New York 1967, t. 8, s. 229-232.

wie „biotechniki teoretycznej”⁹. Pogląd ten wydaje się przesadny, ale wyższość wartości perfekcyjnych nad utylitarnymi jest uznawana także przez innych wybitnych teoretyków tej dziedziny, takich jak Roman Ingarden, Nicolai Hartmann czy George Santayana. Ich zdaniem, wartości utylitarne, np. zaspokajające podstawowe potrzeby życiowe, są bardziej niezbędne dla samego trwania życia ludzkiego, ale o jego jakości decydują wartości samocelowe: etyczne, estetyczne i duchowe. Santayana twierdzi, że te ostatnie są kwintesencją życia, a jest to tym bardziej interesujące, że myśliciel ten uważał się za materialistę¹⁰.

Piękno czy wzniosłość natury wzbudzają *upodobanie*, to znaczy doznanie pewnej przyjemności, dotyczącej zarówno zmysłowego czucia, jak refleksji. Przyjemność ta jest częstką naszego szczęścia, a to nie ma już dalszego celu poza sobą¹¹.

W tym miejscu oczywiście nastroczają się pytania: czym w ogóle jest szczęście i czy jakieś drogi mogą do niego skutecznie prowadzić? Nie możemy tu podejmować tych zagadnień mających długą tradycję. Warto tylko zauważyć, iż jest wątpliwe, czy szczęście jest celem ludzkiego życia, a przynajmniej takim, do którego należałoby bezpośrednio dążyć, ale z pewnością można i trzeba go sobie i innym życzyć. Wielu myślicieli twierdziło, że szczęście jest produktem ubocznym godnego życia, na przykład spełnienia moralnego obowiązku (Kant), czy twórczego wysiłku (Teilhard de Chardin).

Tę teorię zdaje się potwierdzać sama natura, która swoje przyjemne nagrody - choćby wartości estetyczne, o których mowa - niejako *dowiodła* do swoich celów bardziej podstawowych, takich jak przetrwanie, krzewienie się, dążenie do coraz wyższych form psychizmu (oczywiście użycie słowa „cel” jest tu tylko analogiczne do celowości ludzkiej). Dlatego też nie wszystko w naturze jest piękne, a to, co takim jest, zdaje się wynikać z nadmiaru jej witalności, z jej *bujności* (Santayana i Teilhard de Chardin używają tu słowa „*exuberance*”, co znaczy: „*great abundance, luxuriance*”). Z owego niejako przekraczania miary przez witalność przyrody wywodzi się niezwykła różnorodność jej bytów, a ta, powiązana w różne całości, wywołuje wrażenie piękna.

4. Geneza upodobania w pięknie natury. W tym miejscu warto zapytać: dlaczego estetyka natury wzbudza w nas upodobanie? Jaka może być jego geneza? Wydaje się, że sprawia to *pochodzenie człowieka z łona natury*, a dotyczy ono nie tylko jego organizmu, ale także emocji, umysłu, a nawet do

⁹ H. Elzenberg: *Pojęcie wartości i powinności*. „Ruch Filozoficzny” 1937, t. XII, s. 147b; Por. L. Hostyński: *Problem wartości utylitarnych w filozofii polskiej XX wieku*. W: T. Szkołut (red): *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej*. Lublin 1994, s. 63-74.

¹⁰ Por. G. Santayana: *Realms of Being*. Scribner ed., 1942, p. II „The Realm of Spirit”, s. 549-825.

¹¹ Por. Tegoż: *Reason in Art*. New York 1962, r. 11.

pewnego stopnia tego, co co zwykło się nazywać duchem. Takie stwierdzenie nie musi kolidować z intuicją, że „nie tylko z tego świata jesteśmy”, gdyż innym światem nazywa się często (choć może nie zawsze) tylko jakościowo wyższe niż powszednie stany duchowe. Czy jednak ostatecznie opowiemy się za monistyczno-spirytualistyczną, czy za dualistyczną wizją świata i w konsekwencji za naturalnym bądź nadnaturalnym pochodzeniem duchowej sfery w człowieku, to z pewnością korzenie cielesne człowieka i w dużym zakresie emocjonalne tkwią w przyrodzie, a to wystarczy do wyjaśnienia owego z nią rezonansu, którym jest odczuwanie jej piękna.

W postrzeżeniu piękna przyrody przypominamy sobie ten podstawowy, tkwiący w naszej głębokiej podświadomości fakt, że do niej należymy. *Nie dostrzegalibyśmy jej piękna, gdyby to nie było zarazem nasze własne piękno.* Można tu mimochodem dodać, że również nie byłibyśmy w stanie jej poznawać, gdyby nasz umysł nie był z zawartą w niej myślą kompatybilny. Dziwił się temu A. Einstein, mówiąc; „Nie do pojęcia jest to, że świat jest do pojęcia”.

Jak wspomniałem na początku, estetyka natury nie występuje w naszym doświadczeniu wewnętrznym sama, ale w towarzystwie innych wartości, do których w naturalny sposób prowadzi czy nakłania. Powiedziawszy więc parę słów o wartości samocelowej piękna natury, przyjrzyjmy się teraz jego wartości *kontrybucyjnej*.

5. Duchowo-terapeutyczna funkcja piękna natury. Estetyka natury relatywizuje ludzkie problemy. Przez słowo „relatywizuje” chcę powiedzieć, że uczy postrzegania proporcji tych problemów na tle fizycznej i metaforycznej wielkości świata, do którego one należą. W obliczu wzniosłości gór, morza czy gwiazdzistego nieba człowiek czuje się mały i wielki zarazem. Mały ze swymi zmartwieniami i uroszczeniami do panowania, czy to nad przyrodą, czy nad ludźmi. Jego egzystencja jawi się jako krótka i mało znacząca wobec tamtych obiektów, które istniały długo przed nią i będą istnieć po niej; i nie ona jest tym obiektom potrzebna, lecz one jej. Ta świadomość wzmacnia się jeszcze przez naukową wiedzę o *trwaniu* dzieł przyrody, o ile taką ktoś posiada. Wiedza ta mówi, na przykład, że gdyby istnieniu ludzkiego gatunku, nawet sięgając do form dawniejszych niż obecne, wyznaczyć długość Jednego metra, to początki życia na Ziemi byłyby odległe o 30 kilometrów¹.²

Zarazem człowiek w obliczu majestatu przyrody czuje w sobie wielkość, choćby dlatego, że, jak stwierdza Pascal w swej znanej metaforze trzciny myślącej, on wie o wszechświecie, podczas gdy ten o nim nic nie wie. Uwydatnia się też w tej sytuacji specyfika ludzkiego powołania, którą jest nie determinizm, lecz kształtowanie swego losu:

¹² Por. Z. Piątek: *Teoria ewolucji i światopogląd*. W: J. Dębowski (red): *Światopogląd i ekologia*. Olsztyn 1997, s. 43-54, tu s. 47.

Skałom trzeba stać i grozić,
 obłokom deszcze przewozić,
 błyskawicom grzmieć i ginać,
 nam - płynąć, płynąć i płynąć.

(z *Liryk lozańskich* A. Mickiewicza)

Im bardziej przeżycie piękna i wzniosłości przyrody jest czyste i głębokie, tym bardziej zawiesza się w nim nieuniknione w powszednim życiu nadmierne skupienie świadomości na własnych, jednostkowych problemach. Schopenhauer twierdzi, że w przeżyciu takim „znikło szczęście i nieszczęście; nie jesteśmy już jednostką, nie pamiętamy o niej, jesteśmy już tylko czystym przedmiotem poznania; istniejemy już tylko jako jedyne oko świata, które wyziera ze wszystkich poznających istot, ale tylko w człowieku może się uwolnić zupełnie od służenia woli, dzięki czemu wszelkie różnice indywidualności zanikają tak całkowicie, że wszystko jedno czy widzące oko należy do potężnego króla, czy do udręczonego żebraka”¹³.

Biblia zawiera pewną szczególnie ekologiczną księgę, która uwydatnia powyższą intuicję. Idzie o *Księgę Hioba* (pochodzącą z V w. pne.). Jej tematem jest sens cierpienia niewinnego człowieka. W paru zdaniach można ująć treść księgi następująco: Hiob, człowiek prawy i pobożny, cieszył się wszelkiego rodzaju pomyślnością. Bóg poddał go jednak próbie i Hiob nagle utracił wszystko: dobra zewnętrzne, potomstwo, zdrowie. Przyjaciele próbują mu wyjaśnić, że Bóg zsyła cierpienie tylko na grzeszników, zatem i on musiał gdzieś w przeszłości zgrzeszyć i w ten sposób na swój los zasłużyć. Hiob protestuje, gdyż sumienie niczego mu nie wyrzuca; żąda osobistego posłuchania u Boga - najwyższego sędziego. Istotnie, na końcu długich ludzkich dyskusji głos zabiera sam Bóg: „I z wichru Pan odpowiedział Hiobowi tymi słowami:... Gdzieś był, gdy zakładałem ziemię?” (38, 14).

Następują po tym opisy piękna przyrody i ukrytej w niej mądrości Bożej: w gwiazdach, morzu, zjawiskach atmosferycznych, instynktach zwierząt. Hiob uznaje konkluzję tych opisów: „To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem” (42, 3). Odwołuje dramatyczne skargi na bezsens swego życia, czyni pokutę i poprzednie szczęście zostaje mu przywrócone w dwójnasób.

Czytelnik może się jednak czuć zawiedziony zakończeniem całej księgi. Pytanie o sens ludzkiego, niezawinionego cierpienia zostało postawione w niej z niezwykłą ostrością, a nawet z literacką przesadą (Hiob przeklina dzień swego narodzenia itp.). Przez cały tok utworu narasta oczekiwanie na odpowiedź proporcjonalną w swej jasności do głębi ludzkiej tragedii. Tymczasem tą odpowiedzią mają być opisy tego, co bez szczególnego trudu może dostrzec każdy, a przynajmniej ludzie bliżej obcujący z przyrodą, jak paste-

¹³ A. Schopenhauer: *Świat jako...*, op. cit., t. 1, s. 312.

rze, rybacy, leśnicy czy naukowcy-przyrodnicy. Pizy pierwszym wrażeniu nie wiadomo, dlaczego właściwie Hiob mówi; „To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem”. Co tu jest do zrozumienia?

Wydaje się, że w języku dyskursywnym sens Bożej odpowiedzi można ująć następująco: Człowiek nie powinien rozpatrywać swych problemów tylko w perspektywie osobistej, w izolacji od całego otaczającego go środowiska, przyrodniczego i kosmicznego. *Sens ma wszystko lub nic, ma go życie wszystkich istot lub żadnej*. Patrząc jednak na całość żyjącej przyrody człowiek może dostrzec tak wiele mądrości, ładu, sensu, słowem śladów Istoty od niego większej i troszczącej się o wszystkie swe stworzenia, że snadź również jego cierpienie ma sens, choć on nie jest dla niego widoczny. Odpowiedź na pytanie o sens cierpienia nie jest w *Księdze* sformułowana wprost, gdyż prawdopodobnie przekraczało to - wtedy i po dzień dzisiejszy - pojętność jakiegokolwiek autora, również w oczach teologii „natchnionego”. Została jednak wskazana *metoda, droga* poszukiwania tej odpowiedzi. Dzisiaj powiedzielibyśmy, że jest to droga ekocentryczna, przeciwna do antropocentrycznej.

6. Estetyka przyrody sprzyja zachowaniom etycznym. Pierwszą z nich wydaje się poszanowanie natury - postawa, która jest istotą rozwijającej się dziś etyki ekologicznej. Najważniejszą sprawą w tej etyce jest nie tyle wytyczenie trafnych zasad obchodzenia się z przyrodą, ile znalezienie motywacji do ich przestrzegania. Wciąż bowiem aktualne jest motto Schopenhauera do jego dzieła *O podstawie moralności*: „Głosić moralność jest łatwo, uzasadnić trudno”. Piękno natury jest właśnie jednym z takich uzasadnień, albowiem jest tym, czemu życzy się trwania, czego nie chce się skonsumować.

Jednak piękno natury prowadzi także do zachowań etycznych w stosunkach międzyludzkich. Kant utrzymuje - a obcowanie z osobami autentycznie kochającymi przyrodę zdaje się to potwierdzać - że „bezpośrednie interesowanie się pięknem przyrody zawsze jest oznaką dobrej duszy... i świadczy przynajmniej o nastroju umysłu sprzyjającym uczuciu moralnemu”¹⁴. Dawid Hume zaś zauważa, iż „piękno... wywołuje przyjemną melancholię, która ze wszystkich stanów umysłu najbardziej usposabia do miłości i przyjaźni”¹⁵.

Skąd może pochodzić owa melancholia? Być może jest to ściszona tęsknota za kolebką naszego bytu, za miejscem ewolucyjnego pochodzenia? Może jest to tęsknota do świata idealnego, w którym zanika troska, walka, cierpienie, przemijanie, niespełnione pragnienia właściwe światu realnemu? Może jest to żal, że przyjemność doznań estetycznych jest krótkotrwała i po niej trzeba szybko wrócić do powszedniej rzeczywistości? Może wreszcie

¹⁴ I. Kant: *Krytyka władzy sądzienia*, op. cit., s. 218.

¹⁵ D. Hume: *Eseje z dziedziny moralności i literatury*. Warszawa 1955, s. 6.

piękno przez to, że ma w sobie aspekt pozaczasowości, oświecla przemijalność wszystkiego, co nim nie jest, ukazuje *smutek rzeczy*? Jakkolwiek byśmy przyczynę owej melancholii tłumaczyli, jest ona psychologicznym klimatem inspirującym do kultywowania tego, co stosunkowo najbardziej opiera się czasowi: miłości, przyjaźni, miłosierdzia. Tego rodzaju postawy czy wartości, „są w czasie, ale wbrew czasowi”, by użyć określenia Karla Jaspersa. Tak więc estetyka prowadzi ku etyce, i to nie tylko elementarnej, zabraniającej bezsensownego niszczenia, ale także wyższej, aspiracyjnej, która nie obowiązuje, ale jest zalecana.

7. Piękno przyrody a piękno sztuki. Piękno obiektów przyrody ma pewne cechy wspólne z pięknem sztuki, a niektóre sobie tylko właściwe. Pierwszą cechą wspólną dla obu jego rodzajów jest to, że wzbudzają *bezinteresowne upodobanie*. Podkreślał to już Kant u zarania estetyki jako odrębnej dyscypliny filozoficznej. Uważał on jednak, że piękno ludzkich wytworów jest w pewnym stopniu podatne na instrumentalizację, i dlatego stoi niżej od piękna przyrody, które tej pokusie całkowicie się opiera. W interesującym pomyślanym przykładzie Kant mówi, że gdyby w miejsce naturalnych kwiatów i ptaków ktoś poumieszczał kwiaty i ptaki sztuczne całkowicie od tamtych nie dające się odróżnić, obserwator jednak odkryłby to oszustwo, to pierwszym jego odruchem byłoby wziąć owe sztuczne twory dla ozdobienia swego mieszkania, po to, by inni je widzieli. Przyroda bowiem, konkluduje Kant, wzbudza zainteresowanie bezpośrednie, sama w sobie, powodując rezonans z prawem moralnym w nas, a sztuka, nawet przewyższająca swym pięknem przyrodę, tylko pośrednie, „ze względu na społeczność”¹⁶.

Kant twierdzi również, iż piękno przyrody cechuje „niezamierzona celowość” lub inaczej „celowość bez celu”, jakby przyroda była piękną niejako od niechcienia, bez wysiłku, sama z siebie. Tę jej cechę, utrzymuje autor *Krytyki władzy sądzienia*, powinna naśladować sztuka, która, chcąc być piękną, musi być celowa, ale powinna tę celowość ukrywać, być „bez pedanterii, bez występowania na jaw formy akademickiej, to znaczy bez wykazywania nawet śladu tego, że artysta miał przed oczyma (owe) prawidła i że nakładały one pęta na jego władze umysłowe”¹⁷. Warto tu zauważyć, że do tego poglądu Kanta stosuje się, być może bezwiednie, sztuka nowoczesna, która za jedną ze swych zasad przyjmuje tak zwany *aleatoryzm*, to znaczy pozostawienie pewnych elementów w procesie twórczym przypadkowi¹⁸.

W rezultacie swych rozważań Kant sądzi, że *piękno natury jest wyższego rodzaju niż piękno sztuki*, choć zarazem podkreśla komplementarność obu

¹⁶ Por. I. Kant: *Krytyka władzy sądzienia*, op. cit., s. 218.

¹⁷ Tamże, s. 230.

¹⁸ Por. T. Pękała: *Estetyka otwarta - estetyka nowoczesna?* W: T. Szkołut (red.): op. cit., s. 129-136.

tych dziedzin. Jego uzasadnianie tej hierarchizacji nie zawsze wydaje się jasne i przekonujące, ale można z niego przejść przynajmniej to, że *piękno natury nie da się zastąpić przez piękno ludzkich wytworów*, jak zresztą i odwrotnie. Nie dostrzegają tego ci dzisiejsi zwolennicy postępu, którzy podkreślają możliwość znalezienia równowartościowych substytutów, nie tylko dla surowców, ale także i pozaekonomicznych wartości natury¹⁹.

W dziedzinie sztuki istnieje dziwne zjawisko *piękna przewrotnego* czy wręcz demonicznego²⁰. Przykładami na to mogą być pewne rodzaje współczesnej muzyki, która inspiruje do agresji, lub pewne odmiany malarstwa, którego celem wydaje się wzbudzenie w odbiorcy obrzydzenia do świata. Nie są to jednocześnie twory pospolite czy kiczowate. Jeśli idzie zaś o pokrewne pięknu odczucie wzniosłości, to nie były go pozbawione faszystowskie czy komunistyczne parady, mityngi, pieśni itp.

Nie możemy się tu wdawać w bliższe analizę fenomenu sztuki demonicznej. Sądzę, że natura nie zna czegoś takiego, jak demonizm piękna. Można co najwyżej powiedzieć, że pewne rodzaje jej piękna są jakby poza kategoriami dobra i zła, na przykład piękno pioruna czy pożaru. Jeśli idzie o demonizm ludzkich wytworów estetycznych, to wystarczy zaznaczyć, że piękno może podlegać deformacjom i instrumentalnemu spożytkowaniu podobnie jak prawda, i właśnie owa domieszka pozytywnych wartości sprawiła bądź sprawi, że zła ideologia zdobywa władzę nad umysłami, niekiedy na skalę masową. Można to np. powiedzieć o hitlerowskiej idei „praca i chleb dla wszystkich”, czy o komunistycznym wezwaniu „powstańcie, których dręczy głód”. Ten mariaż słuszności i kłamstwa nie udaje się jednak na dłuższy czas. Trafną wydaje się tu refleksja Simone Weil:

„Jest, sądzą, coś, czego diabeł zrobić nie potrafi. Inspirować malarza, żeby namalował obraz, który umieszczony w celi człowieka skazanego na zupełnie samotne zamknięcie, byłby mu ciągle pociechą po upływie dwudziestu lat. Trwanie oddziela pierwiastek diaboliczny od boskiego. Jest to sens przypowieści o ziarnie i kłokolu²¹.

8. Dygresja: o finalizmie w przyrodzie. Pojęcie „niezamierzonej celowości” w przyrodzie, jakiego używa Kant, wydaje mi się wiele mówiącym skrótem myślowym, dotyczącym ewolucji przyrody w ogóle, nie tylko jej piękna. Przyroda w swym rozwoju posługuje się przypadkiem, grą wielkich liczb, ale na zapleczu tej strategii, by tak rzec, działają i posługują się nią stałe siły, które najogólniej można nazwać *wolą życia i wyższego życia*. Romantyczni filozofowie przyrody, niektórzy poeci i mistycy mieli skłonność do

¹⁹ Ich publikacje są dostępne w Internecie pod hasłem *Sustainability of Progress*.

²⁰ Por. J. Rudniański: *Człowiek i sztuka*. Warszawa 1984, s. 34-38.

²¹ S. Weil: *Wybór pism*. Warszawa 1983, s. 165.

dywinizacji tych sił, a potem religijni apologety brali stąd asumpt do konstruowania dowodu na istnienie Boga z celowości przyrody. Umysły zaś o nastawieniu pozytywistycznym negowały wartość takiego dowodu, a wraz z nim obecność w świecie wszelkiego tajemniczego i godnego zadumy pierwiastka. Dzisiejsza nasza znajomość przyrody, a także logiki, zaleca, jak sądzę, stanowisko pośrednie, uwzględniające intuicyjną prawdę zawartą w obu poprzednich nastawieniach, odrzucające jednak ich przedwczesne konkluzje. Piękno przyrody czy przejawy zawartego w niej rozumu nie są dowodem na istnienie Boga, ale jednak „dają do myślenia”, zawierają przesłanie zaszyfrowane (Jaspers): szyfr może być otwarty kluczem intuicji (w ujęciu Jaspersa „egzystencji”).

9. Podsumowanie i refleksja końcowa. Dotychczasowe rozważania można podsumować następująco: Piękno, wzniosłość, urok i inne wartości estetyczne przyrody stanowią najpierw wartość samocelową, która w istotny sposób przyczynia się do naszego szczęścia. Wprawdzie pojęcie szczęścia jest bardzo relatywne i można wątpić, czy należy mu się najwyższa pozycja w hierarchii ludzkich wartości, niemniej jednak jest to dobro wysokiej rangi i należy go sobie i innym jak najbardziej życzyć.

Ponadto wrażliwość na estetykę przyrody idzie w parze z innymi wartościami o charakterze etycznym i duchowym. Nakłania do poszanowania natury i do zachowań etycznych w ogóle, w tym do przyjaźni i miłości w stosunkach międzyludzkich. Jest znamię dobrej duszy, jak utrzymywał Kant, i co doświadczenie zdaje się potwierdzać. Wrażliwość ta ma także funkcję duchowo-terapeutyczną (lub katartyczną, oczyszczającą), pozbawiając nas egocentrycznych i antropocentrycznych złudzeń, wskazując zarazem na rzeczywistą wielkość i sens życia człowieka. Można by jeszcze mówić o ich znaczeniu dla czegoś tak ważnego, jak ogólna chęć do życia, działania i poznawania oraz dla uczuć religijnych, jednak brak miejsca już nie pozwoli na objaśnienie tych wątków.

Już to jednak, co powiedziano, uprawnia do praktycznego wniosku, że piękno natury, tak dziś zagrożone, trzeba chronić, a wrażliwości na nie trzeba uczyć. Jak bowiem realistycznie zauważa Schopenhauer, „większość ludzi niechętnie pozostaje sam na sam z przyrodą; potrzebuje towarzystwa lub przynajmniej książki. Albowiem ich poznanie pozostaje na służbie woli”²², a dziś powiedzielibyśmy - pragnień konsumpcyjnych, które - jego zdaniem, potwierdzanym przez doświadczenie - albo rodzą nowe pragnienia, albo nudę.

²² Jak wyżej, przyp. 8.

EPOKA ZAMĘTU*

**Z prof. Bogusławem Wolniewiczem o filozofii, rozterkach moralnych
i życiu rozmawia Tomasz Stoppa**

Nie ma Pan pozytywnej opinii o filozofii postmodernistycznej, choć słyszy się wiele zdań pochlebnych na jej temat. Biorąc pod uwagę mgławicowość wiedzy o tym zjawisku, a jednocześnie duże zainteresowanie i szum w mediach, czy zechciałby Pan Profesor zdefiniować postmodernizm oraz swoją opinię?

Postmodernizm jest to ostatnie stadium rozkładu zachodniego lewactwa - anarchistycznego i komunizującego. Tym samym jest to wyraz filozoficznego nihilizmu: filozofia traktowana serio jako dążenie do prawdy jest ich zdaniem *passé*, czymś przebrzmiałym. Nie można już nic twierdzić, można tylko w kółko pytać i dywagować. Nie mając nic nowego ani istotnego do powiedzenia, postmoderniści próbują nadać tej swojej intelektualnej niemocy postać kosmicznego dramatu. Tak lepiej wygląda.

Jak wytłumaczyć popularność jednego ze sztandarowych postmodernistów Derridy w Polsce wśród niektórych filologów polskich, krytyków literackich i pisarzy?

To wyjaśnił już Mickiewicz: co Francuz wymyśli, to Polak polubi. Tak jest właśnie z Derridą. Będąc w Warszawie, cały swój wysiłek wkładał w to, by nie stało się jawnym, że nie ma nic do powiedzenia. Proszę np. przeczytać wywiad z nim w „Rzeczypospolitej” (*Plus Minus* z 27-28 grudnia 1997 r.), gdzie to jest pięknie widoczne. A że nasi krytycy i teoretycy literatury się nim entuzjasmują, to mówi jedynie coś o nich, nie o nim. Podziwiają nowe szaty króla.

Do jakiej tradycji filozoficznej Pan siebie zalicza, jaka jest Panu najbliższa? Jakich miał Pan mistrzów? Czy może Pan krótko o nich powiedzieć?

Filozofia współczesna dzieli się na czworo, według dwu krzyżujących się linii podziału: na racjonalizm i antyracjonalizm z jednej, i naturalizm i antynaturalizm z drugiej strony. Derrida i cały ów „postmodernizm” to jest naturalistyczny antyracjonalizm. Moje stanowisko jest dokładnie przeciwne, bo jest nim antynaturalistyczny racjonalizm. Moimi mistrzami byli moi nauczyciele: Tadeusz Czeżowski i Henryk Elzenberg. A głównym źródłem inspiracji był *Traktat logiczno-filozoficzny* Wittgensteina, największe moim zdaniem dzieło w filozofii XX wieku.

W XX wieku filozofia polska rozwijała się bardzo dynamicznie, wielu jej przedstawicieli zaliczyć można do elity europejskiej filozofii. Co Pan najwyżej

*Pierwodruk w: „Vivat academia” nr 2/luty 1988 r.

ceni w filozofii polskiej XX wieku? Jakie widzi Pan etapy rozwoju polskiej myśli filozoficznej tego stulecia?

W polskiej filozofii XX wieku najbardziej cenię właśnie jej racjonalizm, przejawiający się w uporczywym dążeniu do jasności myśli i słów. W wersji pozytywistycznej - a więc i naturalistycznej - dążenie to reprezentowała szkoła warszawska z Tadeuszem Kotarbińskim na czele. Ale to samo w wersji anty-naturalistycznej reprezentował Henryk Elzenberg. Dla naszej filozofii w pierwszej połowie stulecia to są dwa nazwiska-klucze. W drugiej połowie sytuacja się zmieniła. Przede wszystkim filozofia akademicka schodzi coraz bardziej na margines życia intelektualnego kraju, stając się - jak mawiał Nietzsche - „filozofią profesorską dla profesorów filozofii”. Główni dziś przedstawiciele polskiej filozofii o randze światowej to Stanisław Lem i Czesław Miłosz - obaj racjoniści, choć znowu Lem naturalistyczny, a Miłosz anty.

Druga połowa naszego wieku to okres rządów komunistycznych. Czy filozofia polska w okresie panowania instytucjonalnego marksizmu miała wartościowe osiągnięcia? Na czym polegała trudność życia filozofa w państwie ideologicznym?

W latach PRL polska filozofia przechodziła zmienne koleje, jak cały kraj. Jest wielkim błędem, gdy cały ten okres traktuje się jako jeden niezróżnicowany blok. Generalnie można rzec tak: filozofia podlegała dość drastycznym ograniczeniom, ale mogła żyć. Tak np. przez cały ten okres istniało i działało autonomicznie Polskie Towarzystwo Filozoficzne, ostoja wtedy niezależnej myśli. W porównaniu z innymi krajami socjalistycznymi polityka władz wobec filozofii była liberalna.

Chciałbym teraz, spytać Pana Profesora o stan dzisiejszej polskiej filozofii. Czy coś Pana niepokoi, czy widzi Pan jakieś zagrożenia? Jakież pozytywwy?

Już o tym mówiłem. Niepokoi mnie nade wszystko to, że nie pisze się dla szerokiej publiczności, lecz jedynie dla kolegów - nikt inny przy zdrowych zmysłach tego nie czyta. Są trzy główne odmiany tego filozoficznego akademizmu. Pierwszy nazywam filozofią antykwaryczną; uprawia się wyłącznie historię filozofii, nie bacząc, że jest to wtedy nie filozofia, lecz filologia. Bo historia filozofii tak samo nie jest filozofią, jak historia biologii nie jest biologią. Drugą odmianą tego eskapizmu jest tzw. „filozofia nauki”: współczesna postać filozoficznego kultu nauk przyrodniczych. Przez to swe dążenie do „naukowości” filozofia ta jest jak sparaliżowana, bojąc się wypowiedzieć cokolwiek, co nie byłoby „empirycznie sprawdzalne”. Trzecią wreszcie jest owo postmodernistyczne gadulstwo nie wiadomo o czym. Ci piszą tak, jak gdyby wzięli sobie do serca Gombrowiczowskiego narratora: „nie takim ja szalony, bym w tych czasach coś mniemał, albo i nie mniemał”.

Wypowiadał się Pan wielokrotnie na aktualne tematy społeczne i polityczne. Jak ocenia Pan moralno-polityczne postawy Polaków po wybiciu się na niepodległość? Co zdarzyło się dobrego, a co złego?

Wypowiadam się na tematy ogólnie interesujące, bo takie jest moim zdaniem społeczne zadanie filozofii: wносить jasność i ład myślowy do sporów, które toczą się poza nauką. (O porządek myślowy w nauce nauka troszczy się wystarczająco sama). Epokę naszą cechuje niebywały zamęt pojęciowy oraz pustka wartości. Ideologią obu - i pustki, i zamętu - jest właśnie postmodernizm, który je z jednej strony jeszcze zwiększa, a z drugiej sankcjonuje. Temu zamętowi i tej pustce filozofia powinna się przeciwstawiać, i powinna to czynić w sposób powszechnie zrozumiały. A nie jak to robią Derrida czy Bauman - jeszcze je powiększać.

Zabierał Pan głos w bardzo ważnych i kontrowersyjnych kwestiach, m. in. w sprawie eutanazji i transplantacji, którą nazwał Pan neokanibalizmem. Z jakimi reakcjami spotkało się Pańskie stanowisko tych sprawach?

Z różnymi. Co do transplantacji, to ludzie mają mi za złe, że odnoszę się do nich krytycznie. Ja nie neguję, że transplantacja może komuś ratować życie, wskazuję jedynie, że tak samo może komuś uratować życie ludożerstwo. Nie ma tu istotnej różnicy, więc trzeba sobie jasno zdawać sprawę, co tu robimy i w co się wdajemy. Tymczasem woli się udawać, że to żerowanie na trupach to są „dary miłości”. Nie jest zadaniem filozofii iść za powszechną hipokryzją. A co do eutanazji, to wielu zapatruje się na nią tak samo jak ja: że jest to najrozumniejszy i najprzystwoitszy sposób kończenia własnego żywota. Wiadomo jednak, że stanowisko katolickie jest wręcz przeciwne.

Dlaczego jest Pan Profesorem zwolennikiem eutanazji?

Jestem zwolennikiem nie eutanazji, tylko legalizacji eutanazji. Po pierwsze dlatego, że każdy człowiek może ze swym życiem zrobić, co zechce - jeżeli tylko nie będzie to ze szkodą lub krzywdą dla jakiegoś drugiego człowieka. W tej mierze każdy jest całkowicie suwerenny i ani państwa, ani kościoły nie powinny my w tym przeszkadzać. A po drugie, jak już powiedziałem: gdy z powodu nieuleczalnej choroby własne życie staje się nieznośnym i beznadziejnym ciężarem, to jaki sens jest je dalej podtrzymywać?

Rozpoczął Pan swoją pracę w Gdańsku i z tego, co wiem, nadal utrzymuje Pan kontakty z tutejszym środowiskiem naukowym. Czy może Pan opowiedzieć o tych kontaktach?

Pracę w filozofii zaczynałem nie w Gdańsku, tylko w Toruniu. Byłem tam asystentem w katedrze filozofii. W 1953 r. odszedłem dobrowolnie od filozofii, nie godząc się z szerzącym się w niej wtedy stalinizmem. Przeniosłem się wtedy na Wybrzeże i robiłem różne rzeczy: pracowałem jako urzędnik, jako bibliotekarz, jako tłumacz, a nawet w PGR-rze. Gdy jednak - wbrew wszelkim oczekiwaniom - w 1955 r. zaczął się okres tzw. „odwilży”, czyli od-

chodzenia od stalinizmu, spróbowałem do filozofii wrócić. Udało mi się uzyskać stanowisko wykładowcy logiki w istniejącej wtedy - i do dziś jak najlepiej przeze mnie wspominatej - Wyższej Szkole Pedagogicznej w Gdańsku. Pracowałem tam do 1963 r., czyli do chwili przeniesienia mnie służbowo do pracy w katedrze filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

Czy mógłby Pan Profesor powiedzieć coś o atmosferze jaka panowała w połowie lat 50. w WSP? Czy w Pana życiu coś ważnego się wówczas wydarzyło?

Najważniejsze było, że skończył się stalinizm i można było znowu swobodnie oddychać. To było wyzwolenie, o jakim dziś nie ma się nawet wyobrażenia: przełom większy niż ten z 1989 roku. Wstąpiłem wtedy do partii. Organizacja partyjna na gdańskiej WSP była w swoim czasie bardzo dobrą organizacją, bojową i silną. Star czy powiedzieć, że już w czerwcu 1956 r., więc jeszcze przed Październikiem, doprowadziła ona wbrew oporowi komitetu wojewódzkiego PZPR do obalenia stalinowskiego rektora. Był to ewenement, pierwszy taki wypadek w Polsce, a pewnie w całym tzw. obozie socjalistycznym też. Organizacja ta stała się dla mnie szkołą politycznego myślenia i działania, tam nauczyłem się wypowiadać swobodnie w sprawach publicznych, nie oglądając się na rangę krytykowanych notabli. Demokracja wewnątrz partii dobrze wtedy funkcjonowała.

Wspomniał Pan o swoim członkostwie w PZPR. Po roku 1989 dawna przynależność do tej partii często jest oceniana wyłącznie negatywnie. Czy taki obraz jest prawdziwy? Czy w PZPR istniały jakieś istotne różnice poglądów?

Do PZPR wstąpiłem w jej najlepszym okresie, wręcz heroicznym. Dziś się tych spraw dobrze nie rozumie. Tak np. Zbigniew Herbert - kiedyś kolega z seminarium Elzenberga - powiada, że wstępowano do partii tylko z dwóch pobudek: albo ze strachu, albo dla kariery. To nie jest prawda. Bywało oczywiście i tak, nawet często, ale nie zawsze. Wielu wstępowało do partii nie ze strachu, i nie dla żadnej kariery, tylko z chęci działania; a także dlatego, że przemówiła do nich idea socjalizmu: że świat nie jest tylko dla bogatych, a Bogiem jego nie musi być pieniądź. Okazało się potem wprawdzie, że były to złudzenia - ale nic w nich haniebnego. W partii istniało silne skrzydło demokratyczne, które prawie w całości wyszło z niej w latach 1980/1981. (W początku 1980 r. PZPR liczyła 3 mln 200 tys. członków, a w tych dwu latach wystąpiło z niej 800 tysięcy, czyli 25 % jej składu). Oprócz tego było nacjonalistycznie przebrane skrzydło neostalinowskie, którego eksponentami byli Moczar i Gierek, a także wielkie oportunistyczne centrum, jak wszędzie. Oni to, sieroty po komunizmie, występują dziś w nowym przebraniu jako tzw. Sojusz Lewicy Demokratycznej.

Wracając do kontaktów dzisiejszych z gdańskim środowiskiem naukowym, na czym one polegają?

Moje dzisiejsze kontakty z gdańskim środowiskiem naukowym to już tylko więź sentymentalna z tutejszym oddziałem Towarzystwa Filozoficznego. A także z paru osobami stąd, jak doc. Marian Pyrz i dr Janusz Golichowski, których zdanie naukowo i politycznie bardzo sobie cenię.

Dziękuję Panu Profesorowi za rozmowę.

ZBIGNIEW MUSIAŁ

Uniwersytet Warszawski

ŻYCIE JAKO WARTOŚĆ

I. W toczącej się od kilku ostatnich lat żywej dyskusji między zwolennikami kary śmierci - *rygorystami* a jej przeciwnikami - *abolicjonistami*, rzuca się w oczy asymetria przytaczanych argumentów. Rygoryści odwołują się do rozsądku i racjonalistycznie uzasadnianej moralności, a przede wszystkim do poczucia **sprawiedliwości**; abolicjoniści zaś do uzasadnień emocjonalnych oraz do wiary w dobrą naturę człowieka, i tym samym w nieograniczone możliwości resocjalizacyjne każdego. Karę główną ujmują jako niegodny cywilizowanego świata akt zemsty, który ponadto - jak twierdzą *contra factum* - nie ma żadnych konsekwencji prewencyjnych.

Jednakże fundamentalnym dogmatem w mniemaniu abolicjonistów, a zarazem swego rodzaju *wunderwaffe* w sporach z rygorystami, jest filozoficzna teza, że *życie człowieka jest wartością najwyższą*. Dogmat ten jest jednocześnie głównym argumentem, do którego odwołują się przeciwnicy eutanazji i aborcji, a także moralnym oparciem dla entuzjastów nieograniczonych praktyk transplantacyjnych i manipulacji genetycznych. Do tezy tej odwoływali się ostatnio m. in. Prezes Polskiego Trybunału Konstytucyjnego Andrzej Zoll (w telewizyjnym wystąpieniu na krótko przed wizytą Jana Pawła II), Jan Woleński w tekście *Kara główna* („Prawo i Życie” z 19. 07. 1997), oraz Paweł Lisicki: *Życie nie ma ceny* („Rzeczpospolita” z 12-13. 07. 1997).

Twierdzenie, że życie ludzkie jest wartością najwyższą, abolicjoniści traktują jako nie budzący żadnych wątpliwości aksjomat teoretycznych konstrukcji etycznych i praktycznych decyzji moralnych, a nawet podstawę unormowań prawnych. W orzeczeniu PTK stwierdza się mianowicie:

Demokratyczne państwo prawa jako naczelną wartość stawia człowieka i dobro dla niego najcenniejsze - życie w każdej fazie jego rozwoju. Wartość tego życia nie może być zróżnicowana zależnie od okresu jego rozwoju, gdyż brak precyzyjnych kryteriów pozwalających na to. Od momentu powstania życie jest wartością chronioną konstytucyjnie. Dotyczy to także fazy prenatalnej.

Tymczasem, teza ta nie jest ani jasna, ani oczywista, a jej konsekwencje mogą iść w rozmaitych kierunkach, a nawet może być ona - i faktycznie była - ideologicznym uzasadnieniem zbrodni.

Uderza przede wszystkim jej arbitralny, antropocentryczny, a więc nieobiektywny charakter. Nie widać bowiem jakichś ontologicznych jej podstaw ani racji rzeczowych, ani moralnych, któreby ją uzasadniały. Z pewnością nie

jest to teza właściwa dla tradycji chrześcijańskiej. Nie człowiek i nie jego życie - rozumiane jako biologiczny proces - jest tu wartością najwyższą. Twierdzić bowiem, że jest nią życie samo w sobie, to tyle, co twierdzić, że sensem życia jest samo życie. Albo, że poza życiem nie ma pic, dla czego warto byłoby żyć.

Teza ta wywodzi się z Oświecenia i to z jego nurtu antyreligijnego. Ta okoliczność nie musi oczywiście i nie dyskwalifikuje jej, zwłaszcza w oczach przedstawicieli tzw. „humanizmu nowoczesnego”. Jak natomiast godzą ją w swoim sumieniu świątli wyznawcy chrześcijaństwa z artykułami tej wiary - tego nie podejmujemy się zrozumieć.

Nie będziemy jednak dociekać tu metafizycznego uzasadnienia tej tezy i przyjmujemy ją na takiej zasadzie, na jakiej funkcjonują podobne jej hasła profetyczno-populistyczne, m. in. takie, jak „każdy ma prawo do szczęścia”, „wszyscy ludzie są równi”, „każdy ma prawo do życia”, „człowiek to brzmi dumnie” itp. Skoncentrujemy swą uwagę wyłącznie na jej możliwych sensach znaczeniowych i konsekwencjach z nich wypływających.

Zamierzenie nasze motywowane jest głównie okolicznością, iż w dyskusjach z rygorystami abolicjoniści, pod naporem krytyki, wykorzystują nieokreśloność tej tezy i rozmyślnie lub mimowolnie popełniają błąd *equivokacji*, przemieszczając się niepostrzeżenie z jednej jej możliwości interpretacyjnej na inną, a kiedy zaatakowana zostaje i ta, uciekają się albo na powrót do pierwszej, albo jeszcze jakiejś innej. Manewr ten przypomina swoistą ciuciubabkę logiczną, którą Karl Jaspers określił jako „współczesną sofistykę”.

Pierwsze narzuca się pytanie: czy twierdzenie, że „życie człowieka jest wartością najwyższą” znaczy to samo, co „żywy człowiek jest wartością najwyższą”?, a przede wszystkim, czy **każde** życie **każdego** człowieka, lub w drugim wariantcie: czy **każdy** żywy przedstawiciel gatunku *homo sapiens* jest wartością najwyższą?

Pozytywna odpowiedź na te pytania zmusza nas do uznania życia największych nawet zbrodniarzy za wartość absolutną i tym samym chronioną konstytucyjnie. Życie Hitlera, Stalina, Berii, Eichmanna dla im współczesnych, a dla nas życie np. Pol Pota i podobnych mu morderców - ma więc **taką samą** wartość jak każdego z nas. W takim **bezwzględnym**, absolutystycznym ujęciu wartość ta jest cechą immanentną, wrodzoną, stałą i niezmienną od urodzenia, lub - jak chcą inni - od zapłodnienia aż do śmierci. Dopiero wówczas człowiek traci wartość absolutną i jako trup nabiera natychmiast całkiem nowej, oczekiwanej przez kapłanów kultu życia, wartości użytecznej jako skład części zamiennych dla żywych. Wartość życia nie ma skali, nie można jej ani spotęgować, ani umniejszyć i całkowicie nie zależy od czynów. Działa zero-jedynkowo: albo jest, albo jej nie ma. Jeśli jest, to tylko w wymiarze najwyższym i absolutnym. Inaczej mówiąc, wartością

najwyższą w aksjologii abolicjonistów jest każda istota człekokształtna, niezależnie od tego, jaką kreaturą moralną by nie była.

Jeśli takie ujęcie tej tezy budzi sprzeciw tych, którzy słowo „człowiek” rozumieją jakoś inaczej, tzn. nie tylko jako „istota człekokształtna”, lecz przypisują jej ponadto jakąś wyróżnioną cechę konstytuującą wartość lub ich wartościotwórczy zbiór, to co należałoby tu uwzględnić konkretnie? Może **świadomość**, zdolność do rozpoznawania wartości lub jakieś inne, w tym również potencjalne, pozabiologiczne właściwości człowieka sprawiające, że jego życie uznać trzeba za wartość najwyższą?

Przyjmijmy, że jest nią np. świadomość, czyli zdolność do rozpoznawania i odzwierciedlania rzeczywistości. Nikt jednakże nie będzie chyba twierdził, że wszyscy mają taki sam stopień świadomości lub identyczną wrażliwość na dobro i zło, czyli, że wszyscy są pod tym względem jednakowi. Należałoby więc wprowadzić jakąś jej skalę, np. na podobieństwo ilorazu inteligencji (*IQ*) i określić minimum progowe, powyżej którego życie istoty człekokształtnej uznawałoby się za wartość najwyższą. Jednakże i wówczas wartość ta musiałaby być stopniowalna; każda wyższa od progowej byłaby jakąś *nadwartością*, a więc wyższą od najwyższej, i tym samym relatywizowana, co prowadzi do sprzeczności samej w sobie i absurdu. Kiedy bowiem mówimy „wartość najwyższa”, znaczy to przecież tyle, co *supremalna wartość absolutna*.

Nie te jednak trudności interpretacyjne i wątpliwości są tu istotne. Przyjmując rozumienie tezy, że życie człowieka jest wartością najwyższą w znaczeniu, że „życie człowieka świadomego” jest taką wartością, zmuszeni bylibyśmy do odmówienia takiej wartości istotom ludzkim pozbawionym tej własności, np. w wyniku defektu genetycznego lub urazów i stanów patologicznych, ludziom znajdującym się w stanie trwałej śpiączki, nie mówiąc już o embrionach, osobach chorych umysłowo itd.

Omawiana teza nie musi być jednak interpretowana wyłącznie w wymiarze absolutnego antropocentryzmu, tzn. takim, w którym za wartość najwyższą uznaje się każdego przedstawiciela gatunku *homo sapiens*. Dopuszcza ona również wersje bardziej lub mniej *relatywizowane*, tzn. takie, w których „wartość najwyższa” przypisywana jest wyróżnionym podmiotom. W przeciwieństwie do absolutystycznej wykładni tezy antropocentrycznej, jej wersje relatywistyczne mogą mieć, i faktycznie miały praktyczne, w tym również prawne, zastosowania. Jedną z nich jest wersja *egocentryczna*, a mianowicie: wartością najwyższą jest nie życie człowieka w ogóle, lecz **moje życie**. Życie każdego innego człowieka byłoby dla mnie wartością tylko w takim stopniu, w jakim służyłoby mojemu życiu. W sytuacji zagrożenia mojego życia, lub nawet jego umniejszenia, obowiązkiem moim, ze względu na taką hierarchię wartości, byłoby jego ratowanie, nawet za cenę życia

innych. Mami do tego moralne prawo, bo ich życie, w przeciwieństwie do mojego, ma tylko wartość względną. W ograniczonym zakresie prawo to jest faktycznie respektowane w sytuacji tzw. „obrony koniecznej”. W przypadku nieograniczonej okolicznościami wersji egocentrycznej, życie innych ludzi zależałoby od subiektywnego poczucia stopnia zagrożenia mojego życia, nieograniczonego warunkiem zagrożenia bezpośredniego. Łatwo stąd widać, że gdyby takie subiektywistyczne poczucie najwyższej wartości mojego życia miało stać się zasadą ogólną, to nie pozwalałaby ona na osądzenie i skazanie kogokolwiek. Nawet w przypadku udowodnionego zabójstwa, subiektywne poczucie niewinności - wynikające w gruncie rzeczy z podniesionego do rangi najwyższej wartości aksjologicznej biologicznego instynktu samozachowawczego - czyniłoby go bezkarnym.

Nie tylko kara śmierci, ale każda inna byłaby, w myśl takiej zasady, nadużyciem sprawiedliwości. Każde podlegaliby ewentualnie tylko ci, którzy wyrazili poczucie winy i sami o nią prosili, czyli ci, którzy życie ofiary ceniliby wyżej niż własne. Nawiasem mówiąc, absurdalna byłaby sytuacja, w której w przypadkach udowodnionych przestępstw pospolitych nie uwzględniałoby się subiektywnego poczucia niewinności, natomiast subiektywne poczucie najwyższej wartości życia zbrodniarza byłoby, jak chcą abolicjoniści, wystarczającym argumentem na rzecz zniesienia kary śmierci. Egocentryczna teza w wersji *uniwersalistycznej* natomiast, według której „wszyscy ludzie mają subiektywne poczucie najwyższej wartości swego życia”, a możliwość takiej interpretacji dopuszcza cytowana sentencja Polskiego Trybunału Konstytucyjnego, jest ewidentnie fałszywa. Empirycznym dowodem tej fałszywości są wszyscy ci, którzy świadomie i z wyboru oddali swoje życie dla ratowania życia innych lub jakichś idei prawdziwie lub fałszywie przez nich rozpoznanych jako wartości wyższe niż ich życie (wojny, powstania, walka z żywiołem, indywidualne i masowe samobójstwa członków sekt, terroryści itd.).

Na szczególną uwagę zasługuje natomiast jej wersja *altruistyczna*: wartością najwyższą jest **życie bliźniego**. Takie ujęcie wydaje się oczywiste, i, jak można przypuszczać, w odczuciu części jej wyznawców, zgodne z duchem chrześcijaństwa. Przeświadczenie to utrzymuje się tak długo, dopóki teza ta jest tylko deklaratywnym zawołaniem. Kiedy jednak potraktować ją poważnie i przyjąć jako zasadę prawną w zastosowaniu do konkretnych sytuacji, jej oczywistość staje się pozorna. Wątpliwości co do jej zakresu znaczeniowego, zwłaszcza w odniesieniu do kary głównej, ujawniają się z całą mocą, kiedy zmuszeni zostaniemy do odpowiedzi na pytanie: kogo w świetle prawa uznać należy za „bliźniego”? Czy za bliźnich powinno się uznać, na przykład, tylko członków rodziny i osoby spokrewnione albo najbliższy krąg znajomych? Życie pozostałych ludzi nie miałyby wówczas, rzecz jasna, wartości

najwyższej, i tym samym zabicie kogoś spoza kręgu bliźnich miałoby inną kwalifikację prawną. Idąc dalej, pojęciem „bliźni” obejmować można coraz większe, socjologicznie określone zbiorowości, takie np. jak grupy etniczne, narody, klasy społeczne, albo wyodrębnione przez kryteria ideologiczne wspólnoty religijne, rasowe, polityczne itd. Jeśli natomiast za bliźnich w znaczeniu prawnym uznać wszystkich przedstawicieli rodzaju ludzkiego, wówczas godzić się musimy na jeszcze większe nonsensy niż w przypadku absolutystycznej wersji antropocentrycznej.

Prawnie zakazuje się zabijać zabójców, bo ich życie jest więcej warte jako bliźnich każdego z nas. Ich ofiary nie są naturalnie naszymi bliźnimi, bo przecież już nie żyją. Tego, że zabójca pozbawił życia bliźniego swego, a więc kogoś, czyje życie powinno być dla niego wartością najwyższą, nie bierze się w ogóle w rachubę, a słowo „bliźni” ma tu wyłącznie charakter dekoracyjny, bo bliźnim jest się niezależnie od tego, cokolwiek by się nie uczyniło. Inaczej mówiąc, jest się bliźnim dopóki się żyje. Zamordowany przestaje nim być. Bo wartość najwyższą mają tylko żywi.

W sprzeczności z taką absolutystyczną wykładnią zasady altruistycznej jest prawo do obrony własnego życia w przypadku jego zagrożenia przez bliźniego. Napadnięty broniąc się może przecież pozbawić bliźniego wartości najwyższej i tym samym sprzeniewierzyć się zasadzie ogólnej.

Altruizm zrelatywizowany, czyli ograniczony do pewnej wyróżnionej zbiorowości, unika wprawdzie absurdałnych konsekwencji altruizmu bezwzględnego, ale ma jednak dwa przeciwne sobie oblicza. Jego szacowną stronę najkrócej można wyrazić następująco: *ginęli jedni, by żyć mogli inni*. Tym, którzy dobrowolnie i świadomie oddali swe życie, uznając, że życie innych ma wartość wyższą, lub poświęcili je dla narodu, wiary lub idei, stawia się pomniki, a niektórych wynosi na ołtarze.

Teza zrelatywizowanego altruizmu dopuszcza jednak również inwersje, które stały się ideologicznym fundamentem zbrodniczych precedensów, aż do masowego ludobójstwa włącznie. Odwoływali się do niej zarówno ideolodzy narodowego socjalizmu jak i teoretycy bolszewizmu. Pierwsi za wartość najwyższą ogłosili przedstawiciele własnego narodu, rozumianego jako rasowo wyodrębnioną zbiorowość, poza którą są tylko *podludzie*; drudzy *kolektyw* albo *naród radziecki* - wyróżniony przez kryteria ideologiczne. Bliźnim jest tu nie człowiek w ogóle, lecz przedstawiciel tak rozumianego narodu, kolektywu lub partii. „Jednostka niczym... jednostka zerem”-wykrzykiwał jeden z trubadurów tej ideologii. Do tego sprowadzał się w istocie tzw. „humanizm socjalistyczny”. Wszystko co dobre dla narodu-kolektywu-partii, jest dobre dla jednostki; ale nie na odwrót. Kto nie tylko postępował, ale nawet myślał inaczej, stawał się w myśl prawa „wrogiem narodu”. Dla takich budowano obozy koncentracyjne i gułagi - pozostawały po nich masowe groby.

Dotąd poszukiwaliśmy sensu tezy, że życie ludzkie jest wartością najwyższą w możliwych odpowiedziach na pytanie: czy życie **każdego** człowieka jest taką wartością? Analogicznie można zapytać: czy **każde** życie ma wartość absolutną? W pytaniu tym nie chodzi nam bynajmniej o jego „fazy”, o których się mówi w orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego, lecz o to, czy ma ono dla każdego wartość *bezwzględną i stałą*, niezależnie od jego jakości i we wszystkich okolicznościach oraz sytuacjach?

Wątpliwości nasze ograniczymy tu tylko do jednego konkretnego pytania, mianowicie: czy życie człowieka skazanego przez nieuleczalną chorobę na biologiczną egzystencję pozbawioną wszelkiej godności, bez możliwości ludzkiego doznawania świata, otumanionego przez środki uśmierzające ból, kiedy dalsze trwanie traci jakikolwiek sens, a życie staje się nie do zniesienia i lepsza jest już śmierć, to życie takiego człowieka jest lub powinno być dla niego wartością najwyższą? I dla kogo? Dla żywych i zdrowych, czy dla tego umierającego bez godności? A jeśli ten umierający wcale nie uważał swego życia za wartość najwyższą, a teraz jest ono dla niego przeciwartością, to jakie moralne prawo mają ci, którzy wbrew jego woli nie pozwalają mu umrzeć z godnością?

Słyszysz się często argument teologiczny, mianowicie, że zdarzają się cudowne uzdrowienia i niczego nie można być pewnym, nawet śmierci i trzeba zdać się na Opatrzność. Są jednak tacy, co w cuda nie wierzą, a jeśli nawet ich nie wykluczają, to nie chcą brać udziału w tej grze, podobnie jak ci, którzy nie grają w toto-lotka, mimo że zdarzają się główne wygrane.

Tacy ludzie, oczywiście, nie znajdują ani zrozumienia ani miłosierdzia u tych, którzy swą wiarę, że każde życie w każdych warunkach jest wartością najwyższą, chcą uczynić dogmatem prawa powszechnego. Spektakularnym wyrazem takiego stanu rzeczy jest właśnie zacytowane orzeczenie PTK. Autorzy sentencji, że „demokratyczne państwo prawa jako naczelną wartość stawia człowieka i dobro dla niego najcenniejsze - życie...”, własny pogląd czynią arbitralnie obowiązującą podstawą prawa. Wszyscy, którzy tego poglądu nie podzielają, sytuują się odtąd poza prawem, i ponadto znajdują się teraz w opozycji do demokratycznego państwa prawa.

Orzeczenie to dopuszcza wszakże inną interpretację. Można je mianowicie odczytać niejako narzucenie pewnego punktu widzenia na życie, lecz jako konstatację przeświadczenia, że dla wszystkich ludzi („dla człowieka” - jak się mówi) życie jest wartością najcenniejszą, a demokratyczne państwo prawa to subiektywne poczucie sankcjonuje.

Jakie z takiego rozumienia tej sentencji wynikać mogą konsekwencje prawne, mówiliśmy już wyżej. Powtórzmy tu tylko to, co tam już m. in. powiedzieliśmy: twierdzenie to jest ewidentnie fałszywe. Nie wszyscy mają takie poczucie wartości swego życia. Nie znaczy to, oczywiście, iżby nie

cenili swego życia, ani życia innych w ogóle. Uważają tylko, że nie jest ono wartością najwyższą, ani bezwzględną lub absolutną.

Jeśli ze zbioru wartości absolutnych, takich np. jak *wolność*, *godność*, *sprawiedliwość*, *ojczyzna*, *prawda* wyróżni się życie jako najwyższą, czyli supremalną (zgodnie z regułami języka i logiki najwyższym w jakimś zbiorze hierarchicznie uporządkowanym może być tylko jeden jego element), to tym samym pozostałe stają się tylko wartościami względnymi i w stosunku do życia przybierają charakter utylitarny. Są wartościami tylko w stopniu, w jakim życiu służą. W przypadkach skrajnych, dramatycznych, konfliktu wartości (a takie tylko są empiryczną próbą sensowności systemów aksjologicznych), kiedy np. zagrożone jest życie i godność jednocześnie, to zgodnie z tak wyznaczoną hierarchią wybierać należy oczywiście życie. Analogicznie rzecz się ma w przypadku pozostałych wartości. Nie tylko moralnie, ale w świetle orzeczenia PTK, również prawnie, w demokratycznym państwie usprawiedliwiony być musi każdy wybór ratujący życie. Nie ma takiej granicy, ani takiej sytuacji, w której życie nie miałoby wartości bezwzględnej. Nawet w warunkach zniewolenia, fizycznego i moralnego upodlenia, odarte z godności przez system sprawowania władzy lub przez naturę, okupione zdradą lub za cenę sprzeniewierzenia się prawdzie, zbrodni i kanibalizmu - biologiczna egzystencja człowieka jest wartością najcenniejszą. I nie znajdują zrozumienia ci, którzy wolą śmierć niż życie pozbawione człowieczeństwa, ani ci, którzy gotowi są oddać swe życie za prawdę, wolność, ojczyznę, sprawiedliwość. Co więcej, w świetle takiej aksjologii ich wybór jest nie tylko nierozumny i dziwaczny, ale niemoralny, bo szafuje tym, co dla człowieka powinno być najcenniejsze.

Trudno jest uwierzyć, że wszyscy ci wyznawcy kultu życia nie zdają sobie sprawy z tego, iż traktowanie każdego życia jako *sacrum*, jest najlepszym gruntem dla despotyzmu. Wpojony kult życia umożliwia despotom stosowanie właściwego im oręża - strachu. Za cenę biologicznego przeżycia taki człowiek i takie społeczeństwo gotowi są znosić największe upodlenie. *Better red than dead*¹ - jak głosił wielki humanista Bertrand Russell.

Istnieją jednak również inni, dzisiaj mniej liczni - w powszechnej recepcji postrzegani jako dziwacy - dla których wartość życia wyznaczona jest granicami człowieczeństwa. Rozumieją przynajmniej to, co mówił jeden z nich - też wielki humanista - Henryk Elzenberg: „Radować się życiem można tylko lekceważąc je”. Dla despotyzmu, wobec takiej postawy w stosunku do życia, są tu widoki niewielkie.

¹ „Lepiej być czerwonym niż martwym” - wyrażenie Russella na wieść o tym, że Rosjanie także dysponują bombą atomową (przyp. red.).

Słowo reasumpcji. Teza, że życie ludzkie jest wartością najwyższą, należy do zbioru tych filozoficznych glosolalii o charakterze profetycznym, których zwodniczość ukazuje się wyraziście dopiero wtedy, gdy czyni się ją podstawą jakiejś doktryny politycznej lub prawnej.

Kiedy filozof mówi, że życie jest wartością najwyższą, to odnosi to do jakiejś rozumianej przez siebie metafizyki możliwości, a nie do świata rzeczywistego. Podobne zawołania nie należą bowiem ani do sfery bytu, ani nawet powinności, lecz zazwyczaj do utopijnych wyobrażeń wymaginowanego świata, lub mają charakter kultowy. Przeniesienie ich na grunt rzeczywisty ukazuje ich absurdalność, a w skrajnych przypadkach nawet grozę - jak to miało miejsce na przykład z hasłami komunizmu.

Filozofia nie jest nauką, a jej twierdzenia mają często charakter antynomiczny. Są tacy, którzy w jej obrębie twierdzą z przekonaniem, że świat istnieje i tacy, którzy dowodzą, że nie istnieje; albo że świat jest poznawalny, inni, że niepoznawalny; że życie ma wartość, inni, że nie ma żadnej. I to jej uchodzi. Kiedy jednak to samo powtarza polityk lub prawnik, a w omawianym przez nas przypadku, gdy w miejsce zasady sprawiedliwości podstawą prawa chce się uczynić jedną z takich glosolalii jaką jest właśnie maksyma o wartości życia, to rzecz nabiera całkiem innego wymiaru. Prawo ma wówczas taką wartość, jaką ma podstawa na której jest osadzone.

II. Jeśli jednak pominąć przedstawione wyżej wątpliwości, jakie budzi maksyma, że życie człowieka jest wartością najwyższą, oraz zignorować jej możliwe interpretacje prowadzące z koniecznością do nonsensów, i przyjąć ją z całą powagą w wersji absolutystycznej, to nie widać żadnych logicznych ani rzeczowych podstaw, by uznawać ją za uzasadnienie stanowiska abolicjonistów. Przeciwnie, teza ta w naturalny sposób, bez nadużyć interpretacyjnych, uznawana być może za aksjologiczne uzasadnienie racji *rygoryzmu skrajnego*. Za pozbawienie kogoś wartości najwyższej trzeba zapłacić tylko wartością najwyższą. Tak mówi *prawo talionu*, czyli wyrównania. Tak też powiedziane jest w *Piśmie Świętym*: nie będziesz zabijał. Kto zabije, ten musi być zabity, bo człowiek jest stworzeniem Bożym. W oryginale brzmi to tak:

„Co do ludzi - upomnę się o życie każdego u bliźniego jego. Kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego; bo człowiek został stworzony na obraz Boży” (*Rdz.* 9, 5-6).

Czy ten imperatyw można ująć jaśniej? Czy potrzebne są tu jakieś wykładnie lub interpretacje słów Jahwe? Można to ująć tylko krócej - tak, jak jest u Kanta: życie za życie. I na nic zdadzą się tu częste manipulacje tekstami biblijnymi, polegające głównie bądź na pomijaniu istotnych fragmentów jeśli są niewygodne, bądź - w zależności od forsowanej tezy - na odwoływaniu się do *Nowego Testamentu* kwestionując *Stary*, lub na odwrót.

Kto zaś twierdzi serio, że życie ludzkie jest wartością najwyższą, a jednocześnie jest przeciwnikiem kary śmierci, popada w niekonsekwencję i - logicznie rzecz ujmując - w grancie rzeczy stoi na stanowisku, że życie zabójcy ma większą wartość niż życie jego ofiary. Jedynym sposobem uniknięcia tej niekonsekwencji może być tylko takie rozumowanie abolicjonisty, w którym ofierze odmawia się miana człowieka, a wykonanie kary głównej utożsamia się z zabójstwem. Najkrócej zrekonstruować je można bez eufemizmów następująco: morderca *jest człowiekiem* i jego czyn nie pozbawił go ani nie umniejszył mu „wartości najcenniejszej - życia”, ofiara zaś nie żyje, nie jest zatem żywym człowiekiem i tym samym została tej wartości pozbawiona, a śmierć zabójcy mu jej nie przywróci. Zabicie zabójcy zaś byłoby pozbawieniem go najwyższej dla niego wartości (por. J. Woleński, tekst cyt.), a więc kolejnym zabójstwem, tyle że prawnie usankcjonowanym. Kara śmierci... „jest kolejną zbrodnią dodaną do tej którą popełnił przestępca” - oto typowa wypowiedź abolicjonisty (z „Gazety Wyborczej”, 26. 07. 1997).

W rozumowaniu tym sprzeczności logicznych wprowadzić nie ma, ale zostało to okupione z jednej strony cynizmem, a z drugiej zupełnym brakiem zrozumienia dla sprawiedliwości. Cynizm ten polega tu na tym, że człowiek liczy się dla drugich póki żyje, tzn. kiedy jest jeszcze potencjalną ofiarą. Kwalifikacja wykonania kary głównej zaś jako zabójstwa w świetle prawa” nie tylko uchybia zdrowemu rozsądkowi, ale przez analogię, na takiej samej zasadzie i w takim pejoratywnym ujęciu mówić można o wszelkiej karze - np. „zniewolenia w świetle prawa”, „pozbawienia praw człowieka w świetle prawa” - w przypadku aresztu lub osadzenia w więzieniu, a kiedy kogoś zasądzi się np. na karę grzywny lub konfiskatę mienia - byłby to „rozbój” lub „grabież” usankcjonowana prawem itd. Wynika stąd wniosek, że żadna kara nie przynosi dobra, tylko zło, i tym samym należałoby znieść sądy i wszelkie prawo karne jako instytucje szkodliwe. Taki sposób myślenia najlepiej ukazuje przedstawione przez prof. Bogusława Wolniewicza na swoim seminarium w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego następujące rozumowanie: bierze się pod uwagę dwa zdarzenia - pierwsze: ktoś zabił - jest to pewne zło. Zdarzenie drugie: jego za to zabili - to też jest zło. Przyjmijmy te dwa zła za pewne wielkości ujemne, np. -1. Rozumuje się tu tak, że $-1 + -1 = -2$. Znaczy to, że skutek wykonania wyroku, zło w świecie nie tylko się nie zmniejszyło, ale jeszcze się powiększyło. Błąd polega tu na tym, że nie widzi się, iż fakt, że zabija się kogoś za to, co uczynił, zmienia charakter tej operacji. Wielkości ujemne w tym przypadku nie dodają się, lecz mnożą: -1×-1 . Czyli w efekcie pojawia się w świecie nie zło, tylko dobro. Inaczej mówiąc, z tego, że zabito zabójcę wynikać może tylko dobro, bo

stało się zadość sprawiedliwości. Pod warunkiem jednak, że sprawiedliwość traktuje się jako wartość naczelną prawa.

Konkluzja jest tu oczywista: jeśli już ktoś z powagą przyjmuje zasadę, że życie człowieka jest rzeczywiście wartością najwyższą, a sprawiedliwość jest dla niego główną podstawą prawa i nie traktuje ani *wartości życia* ani *sprawiedliwości* wyłącznie jako politycznych zawołań i niejasnych intencji - to praktycznym probierzem tych wartości może być tylko stosowanie kary głównej. W przeciwnym wypadku, zarówno pojęcie sprawiedliwości jak również zasada najwyższej wartości życia pozostaje pustym frazesem.

Do podobnego wniosku dochodzi również, wymieniony na wstępie, Paweł Lisicki. Za wartość bezwzględną jaką jest życie zapłacić można tylko życiem. Każda inna kara jest odejściem od sprawiedliwości. Jego rozumowanie jest bez zarzutu. Kiedy jednak w zakończeniu stwierdza, że kara śmierci powinna być stosowana jak najrzadziej, popada w niekonsekwencję. Jak staraliśmy się wykazać to wyżej, jeśli przyjmuje się zasadę, że każde życie, każdego człowieka jest wartością najwyższą, którą autor w pełni podziela - to kara śmierci nie może być stosowana wybiórczo. Jedyną logiczną konsekwencją tej zasady jest mianowicie prawo talionu: życie za życie. Stojąc na stanowisku, że kara śmierci powinna być wykonywana jak najrzadziej, twierdzi się zarazem, że nie każde życie ma wartość najwyższą i tym samym zasadę tę się relatywizuje. Jakież byłyby to przypadki, w których zasądzona byłaby kara śmierci? Tego autor nie mówi, ale przypuszczamy, że chodziłoby tu o morderstwa szczególnie odrażające, lub dokonywane na ludziach powszechnie szanowanych, albo w przypadku recydywy, tzn. wówczas, gdy dopiero jakaś znacząca ilość zamordowanych złożyłaby się na kwalifikację czynu jako zamach na wartość najwyższą. Niemniej, byłoby to odejście od absolutystycznej wykładni inkryminowanej tezy: życie nie każdego człowieka okazywałoby się wartością najwyższą.

Zaniechanie zabicia zabójcy, a nawet prawne zagwarantowanie mu nietykalności, może być z punktu widzenia tej zasady ujmowane jako akt *łaski* (nawet kara dożywotniego więzienia nie może być tu bowiem sprawiedliwym wyrównaniem). Jednakże, z punktu widzenia elementarnych zasad moralności, prawo do łaski i przebaczenia mają tylko ofiary i co najwyżej, w jakichś szczególnych okolicznościach, ich najbliżsi. W każdym razie tylko osoby przez owe czyny dotknięte. Ale nie społeczeństwo i nie sądy. Papież - jako ofiara zamachu - miał moralne prawo przebaczyć Ali Agcy, ale takiego prawa nie ma na Ziemi poza nim nikt. Ci, którzy sądzą, że mają prawo do przebaczenia, przepraszania lub łaski w cudzym imieniu i bez ich upoważnienia, fałszywie interpretują jedną z głównych idei chrześcijaństwa. Jak bowiem zwrócił na to uwagę Bogusław Wolniewicz, w *Modlitwie Pańskiej* mówi się o odpuszczeniu *naszym* winowajcom, a nie cudzym („Życie”, 29 lipca 1997).

Abolicjoniści, przypisując sobie prawo do łaski lub miłosierdzia na rachunek ofiary, stoją na pozycjach parachrześcijaństwa, wyrażającego się tu ekstrawaganckim Jezusostwem i fałszowaną ewangelicznością.

III. W zakończeniu, by uniknąć nieporozumień, przedstawimy krótko stanowisko własne. Nie akceptujemy ani tezy wyjściowej, że życie człowieka jest wartością najwyższą, ani żadnego z jej wariantów interpretacyjnych na gruncie abolicjonizmu. Wszystkie próby nadania jej jakiegoś sensu znaczeniowego prowadzą bowiem do konsekwencji, które są albo wewnętrznie sprzeczne, albo nonsensowne, albo po prostu fałszywe. Teza ta, rozumiana dosłownie i absolutystycznie, ma natomiast sens wyłącznie jako uzasadnienie rygoryzmu skrajnego; jej logiczną konsekwencją jest mianowicie reguła wyrównania. My zaś podzielamy stanowisko rygoryzmu umiarkowanego, według którego nie każde zabójstwo powinno być karane śmiercią, a tylko takie, którego sprawca przekroczył granicę człowieczeństwa. Granicę tę wyznacza faktyczna zdolność odróżniania wartości od antywartości oraz intencja czynienia dobra. Jeśli zabójca miał świadomość czynu, a jego intencją było bezinteresowne zło, to tym samym przekroczył rozmyślnie tak wyznaczoną granicę, poza którą nie może być ani litości ani łaski. Stanowisko nasze ugruntowane jest zatem na zasadzie, że nie człowiek ani jego życie są wartością najwyższą, lecz jego człowieczeństwo. A dla zachowania człowieczeństwa trzeba nieraz poświęcić życie, nie tylko cudze, czasem również własne.

Taki stosunek do wartości i człowieczeństwa wyznacza również stosunek do aborcji. Z naszego punktu widzenia zatem, każda aborcja jest zabiciem niewinnej istoty ludzkiej i dlatego każda jest złem, którego nie mogą usprawiedliwić żadne racje utilitarne, takie jak warunki materialne lub trudna sytuacja osobista kobiety. Są jednak sytuacje (takie np. jak w przypadku, gdy ciąża jest skutkiem przestępstwa lub kazirodczego gwałtu, albo gdy płód jest nieodwracalnie i głęboko genetycznie zdefektowany), w których odmowa unicestwienia płodu byłaby jeszcze większym złem. Granice tego zła wyznaczają najwyższe nieutilitarne wartości kultury, takie jak respektowanie człowieczeństwa i godności. Czymś bowiem nieludzkim i pozbawiającym kobietę godności byłoby zmuszanie jej do urodzenia tak poczętego lub tak kalekiego dziecka.

Tak więc, mamy wtedy nie przypadek poświęcenia wartości nieutilitarnej dla utilitarnej, lecz poświęcenie wartości nieutilitarnej dla drugiej, jeszcze wyższej.

Konsekwencją prezentowanego tu systemu wartości jest z zasady negatywny stosunek do praktyk transplantacyjnych. Traktowanie zwłok, w tym również płodów ludzkich jako rezerwuaru części zamiennych dla żywych jest - niezależnie od okoliczności - zawsze profanacją kulturowego *sacrum*.

Szczególną zaś odrazę budzi możliwość wykorzystywania ludzi znajdujących się w trwałej śpiączce lub z uszkodzeniami genetycznymi jako urządzeń do produkcji krwi oraz tkanek i narządów. Każde utylitarne traktowanie zwłok i w ogóle ciała ludzkiego jest przekroczeniem bariery cywilizacyjnej, wyznaczonej przez odwiecznie ugruntowane wartości perfekcyjne. Spektakularnym wyrazem takiego przekroczenia jest ustawa o upaństwowieniu trupów, przyjęta przez Polski Sejm dnia 26. 10. 1995 roku pt. *O pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*. Ustawa ta sytuuje Polskę w awangardzie jakiejś nowej cywilizacji, w której poza życiem nie będzie już nic świętego.

Niemniej jednak, ani ten negatywny stosunek do tej ustawy, ani nasze zastrzeżenia do praktyk transplantacyjnych nie skłaniają nas do postulowania całkowitego zakazu tych praktyk. I nie dlatego, że nie widać takiej siły, która mogłaby je powstrzymać, lecz dlatego, że jak dotąd, każdy może poddaniu się przeszczepowi odmówić. Kto nie chce - nie musi, tak jak to uczynił np. Josif Brodski. Decyzje te są sprawą sumienia. Jednakże konsekwencje cywilizacyjno-kulturowe tych decyzji są ogromne. Prawdą jest, że przeszczepy ratują życie. Ale prawdą jest też, że życie ratuje kanibalizm głodowy. Czy nie wynika z tego, że nie tylko dopuszczalne powinno być ludożerstwo, ale nawet usankcjonowane prawem? Zwłaszcza jeśli się twierdzi, że wszystko, co życiu służy, jest już dobre samo przez się, bo życie jest wartością najwyższą? Nawiasem mówiąc, różnica między przeszczepami a kanibalizmem jest niewielka, a nawet, jak twierdzą nie bez racji Bogusław Wolniewicz i Stanisław Lem - transplantacje są współczesną formą kanibalizmu. W obu przypadkach, za uratowanie życia płaci się dewastacją wartości, które wynoszą człowieka ponad jego biologię.

Jednakże i tu, podobnie jak w przypadku aborcji, mogą zdarzyć się sytuacje, w których ratowanie czyjegoś życia ma nie tylko utylitarно-hedonistyczny charakter, tzn. nie służy tylko życiu zainteresowanego. Myślimy tu np. o ratowaniu w ten sposób życia matce nieletnich dzieci, której śmierć pozbawiłaby je opieki macierzyńskiej i związanych z nią doznań. Mielibyśmy tu nie tylko zrozumienie dla zgody na przeszczep, jak zresztą w każdym innym przypadku, ale coś, co nazwać by można jego moralnym usprawiedliwieniem. Nie mamy natomiast zrozumienia dla bezkrytycznego entuzjazmu, jaki otwierającym się możliwościom transplantacyjnym towarzyszy. Niedostrzeganie tu drugiej, ciemnej strony tych praktyk jest, naszym zdaniem, moralną ślepotą i tryumfem egoizmu nad człowieczeństwem.

KAZIMIERZ SZEWCZYK

Akademia Medyczna w Łodzi

PSUCIE ŻŁOTA

Pod koniec ubiegłego roku na półki księgarń dotarła, wydana staraniem PIW, książka znanego bioetyka australijskiego Petera Singera zatytułowana *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*. Od wielu już lat jej autor zwalcza „etykę świętości życia” opowiadając się za radykalną postacią „etyki jego jakości”. Omawiana praca stanowi swoistego rodzaju podsumowanie owej krucjaty. Polemiczne zacięcie, jednoznaczność i bezkompromisowość w formułowaniu radykalnych wniosków czynią z tej książki lekturę niezwykle fascynującą. Jej atrakcyjność wydatnie powiększa przejrzyste i kompetentne tłumaczenie Anny Alichniewicz i Anny Szczęsnej - pracowników naukowych Zakładu Etyki i Filozofii Medycyny łódzkiej Akademii Medycznej.

Czytelnik *O życiu i śmierci* żadną miarą nie może pozostać obojętny wobec zawartych w niej twierdzeń, co stanowi, jak sądzę, podstawową i niekwestionowaną zaletę pracy. Wyczerpująca ich dyskusja wymagałaby traktatu objętościowo równego, zapewne, oryginałowi. Odkładając tę przyjemność na czas sposobniejszy, skupię się obecnie na zasygnalizowaniu najistotniejszych, moim zdaniem, mankamentów książki.

1. Manicheizm. Singer wydaje się przyjmować założenie o zdominowaniu współczesnej kultury Zachodu przez wywodzący się z chrześcijaństwa absolutyzm etyczny głoszący niepodważalną zasadę świętości życia. Dążenie do literalnego wypełniania tej maksymy zawsze dawało wzrost sumy niepotrzebnych cierpień. Zaawansowane technologie biomedyczne sprawiły jednak, że, według Singera, dogmat ów stał się zupełnie bezużyteczny jako norma etyczna. Zamiast przyczyniać się do wzrostu dobra, działania zgodne z nim powiększają obszar moralnego zła. W zaistniałej sytuacji należy całkowicie odrzucić zasadę świętości życia, a co za tym idzie, również ufundowaną na niej „etykę tradycyjną”. Jest jeszcze dragi ważki powód rozstania się z dotychczasowym systemem, mianowicie jego przesadny antropocentryzm, wyrodniejący w rodzaj gatunkowego rasizmu - „gatunkowizmu”, jak przekładają tłumaczkę angielski termin *speciesism*. Ów rasizm, powiada autor, znajdujący teoretyczną podbudowę już w *Księdze Rodzaju*, także ma swój znaczny wkład w niczym nieusprawiedliwione wprowadzanie bólu w świat.

Złą etykę należy zastąpić dobrą, co zapewne spotka się ze „wściekłym oporem” (s. 207) tej pierwszej. Singer proponuje konsekwencjalizm, którego

„pierwsze przykazanie” każe „uznać, że wartość ludzkiego życia się zmienia” (s. 208), że drogowskazem naszego postępowania nie jest świętość, lecz jakość życia. Praktycznie w każdej ze swych norm propozycja filozofa z Melbourne stanowi przeciwieństwo systemu identyfikowanego przez Singera z katolicką doktryną moralną i powinna być przyjęta „zamiast” owej „dawnej etyki”. Między zasadami obu teorii nie ma żadnej korespondencji, żadnej przekładalności czy kumulacji. W królestwie dobra, identycznie jak w obszarze prawdy, nie ma ewolucji, lecz zmiany zachodzą rytmem wyznaczanym (*quasi*)kuhnowskimi rewolucjami. Dawna etyka nie radzi sobie z coraz nowymi problemami wynikającymi z postępu medycyny, staje się niespójna, „pełna fałszu” i ekonomicznie szkodliwa, słowem, jest potrójnie zła: w sensie aksjologicznym - generuje zło moralne, w znaczeniu teoriopoznawczym - grzeszy niekoherencją, w aspekcie ekonomicznym - przyczynia się do nieracjonalnego zwiększania wydatków na służbę zdrowia. Przeniesiony z teorii poznania do etyki antykumulatywizm epistemologiczny zmienia się w manicheizm.

Singeru widzenie uniwersum aksjologicznego jest - rzecz można bez większego ryzyka - skrajnie czarno-białe i przez to uproszczone, manichejskie właśnie. Nie dopuszcza możliwości jakiegokolwiek dialogu, lub choćby „pokojuowego współistnienia” „dawnej” i nowej etyki, co w dzisiejszej światopoglądowo zróżnicowanej rzeczywistości stanowi, jak sądzę, dużą koncepcyjną wadę, a zarazem potwierdzenie wcześniej przeze mnie postawionej tezy, że utylitaryzm i etyka świętości życia są „zamkniętymi w sobie systemami-światami o rozbudowanej ontologii i aksjologii”¹. Z zasygnalizowanego manicheizmu wynikają, mniej lub bardziej pośrednio, kolejne mankamenty omawianej książki.

2. Preparowanie i skrajna interpretacja zasady świętości życia. Prawdą jest, że Kościół katolicki głosi zasadę świętości ludzkiego życia. Natomiast nie jest prawdą, że nakazuje heroiczną i bezwzględną walkę o każde istnienie w każdych warunkach. W *Deklaracji o eutanazji* opublikowanej przez Kongregację Doktryny Wiary znajduje się między innymi takie oto stwierdzenie: „W obliczu zbliżającej się, pomimo zastosowanych środków, nieuchronnej śmierci wolno świadomie podjąć decyzję rezygnacji z zabiegów, które przyniosłyby tylko niepewne i uciążliwe przedłużanie życia, nie przerywając jednak normalnych zabiegów, należnych choremu w podobnych przypadkach. Dlatego lekarz nie ma powodu do czynienia sobie wyrzutów, tak jak gdyby nie udzielił był pomocy osobie będącej w niebezpieczeństwie”². Nes-

¹ K. Szewczyk: *Etyczne aspekty eksperymentów z użyciem człowieka*. „Edukacja Filozoficzna” nr 24/1997, s. 257 i n.

² *Deklaracja o eutanazji*. „L'Osservatore Romano”, 1980, nr 10.

tor światowej bioetyki, protestant i propagator omawianej zasady, wypowiada się w bardzo podobnym duchu: „Prawdziwy humanizm moralistów [...] doprowadził ich do jednomyślnego stwierdzenia, że w pewnych warunkach wysiłki ratowania życia mogą stać się dowolne, nawet jeśli są na pewno skuteczne. Gdy lekarz rezygnuje lub - jeszcze lepiej - sam ustępuje wobec tych szerszych pod względem moralnym i ludzkim ocen, czyni to zapewne nie na podstawie swej ekspertyzy lekarskiej, lecz jako człowiek, który będąc lekarzem zdobył moralny autorytet wobec swego pacjenta i jego rodziny”³.

Singer oczywiście zna przywołane wypowiedzi, jednak są one, według niego, zakamuflowanym, „pełnym fałszu” właśnie, ustępstwem na rzecz jakości życia ze strony głosicieli jego nienaruszalności. Niewątpliwie są wśród lekarzy - szczególnie starszej, odchodzącej już generacji - zwolennicy skrajnego rozumienia świętości życia. Należą do nich np. Singerowski antybohater dr C. Everett Koop czy David Karnofsky, z którym polemizuje Ramsey. „Zaniechania agresywnego lub nadzwyczajnego leczenia - twierdzi Karnofsky - mogą żądać i popierać je planiści państwowi, eksperci od wydajności, pracownicy społeczni, filozofowie, teologowie, ekonomiści i filantropi. Jest to bowiem środek zapewnienia sprawnego, produktywnego, uporządkowanego i wolnego od bólu społeczeństwa drogą codziennego wymiatania nieuniknionych gruzów życia”⁴. Natomiast żadną miarą nie mogą tego żądać lekarze.

Skrajne rozumienie nakazu świętości życia wynika, w uproszczeniu rzecz ujmując, z nasilającego się wprost proporcjonalnie do stopnia zaawansowania techniki, zacierania różnicy między ludzkim działaniem - jednostkowym i społecznym - jako przyczyną zdarzeń w świecie, a przyrodniczymi, niezależnymi od człowieka, np. biologicznymi, procesami prowadzącymi do tych samych rezultatów, np. do śmierci. W efekcie przyjęcia takiej postawy, zwanej przez amerykańskiego bioetyka D. Callahana, technologicznym monizmem⁵, śmierć przestaje być zjawiskiem naturalnym, przeistaczając się w „sztuczny” przebieg poddany kontroli medyków, za który biorą całkowitą odpowiedzialność.

Moralną normą monizmu jest technologiczny imperatyw⁶, nakazujący nigdy nie zaprzestawać walki o (prze)życie. Powstaje paradoksalne sprężenie między moralnością, techniką biomedyczną i życiem: ludzkie biologiczne trwanie wydaje się zyskiwać coraz większą wartość (świętość) w miarę postępu nauk medycznych.

³ P. Ramsey: *Pacjent jest osobą*. Warszawa 1977, s. 166.

⁴ Tamże, s. 177.

⁵ D. Callahan: *The Troubled Dream of Life*. Simon & Schuster, New York 1993, s. 67.

⁶ Tamże, s. 85.

Technologiczny monizm zrodziła i konserwowała „modernistyczna” wiara w potęgę nauki oraz Benthamowsko-Millowski utilitaryzm. Ponowoczesność zakwestionowała ową wiarę. Współczesna, dojrzała medycyna zna swe ograniczenia. Coraz mniej jej przedstawiciele ma ochotę podporządkować się imperatywowi technologicznemu, uznając heroiczną walkę o przeżycie za działanie nieodpowiedzialne. Pałeczkę od Kaniofsky’ego przejmują obecnie niezwykle aktywne, rzecz można - krzykliwe - organizacje typu *Pro Life*. Same w sobie są ciekawym zjawiskiem kulturowo-socjologicznym. Ich działalność jednak nie tyle kierowana jest imperatywem technologicznym, ile stanowi przejaw swoistego „karnawału etycznego”. „Krótkotrwałe, skondensowane w czasie i przestrzeni rytuały zbiorowego współodczuwania i litości, jarmarki lub nabożeństwa na rzecz zasad etycznych, w dni powszednie nie honorowanych - pisze Z. Bauman⁷ - pełnią dziś ową leczniczą funkcję «zawieszenia rutyny», którą pełniła «kultura karnawałowa» w jej pierwotnej, opisananej przez Bachtina postaci”.

Historia tzw. „regulacji Baby Doe” jest, moim zdaniem, spektakularnym przykładem takiego właśnie karnawału⁸, zaspakajającego zarazem „dążenie Amerykanów do eliminacji moralnego osądu poprzez mnożenie coraz bardziej szczegółowych zasad”⁹. Zgodnie z regulacjami Baby Doe, bez względu na stan zdrowia i stopień upośledzenia noworodka, lekarz musi zaordynować nawadnianie i odżywianie. Innymi słowy, szpital podpisujący owe regulacje nie może dopuścić, aby śmierć dziecka nastąpiła wskutek odwodnienia bądź wygłodzenia. Lekarze nie muszą natomiast podejmować terapii w pewnych ściśle określonych sytuacjach, np. gdy leczenie jedynie przedłuża umieranie, lub jest „daremne” dla przeżycia noworodka.

Singer szczegółowo analizuje regulacje, zarówno we wcześniej napisanej wspólnie z Helgą Kushe pracy¹, jak w recenzowanej pozycji. Niestety czyni to, jak zauważyły w *Posłowie* tłumaczki, w sposób stronniczy, mający potwierdzić jego tezę o psuciu normy świętości życia przez niejawne oceny jego jakości. Autor zupełnie nie uwzględnia faktu, że każde dziecko trzeba odżywiać i nawadniać, co czyni zadość nawet bardzo rygorystycznie pojmowanej etyce świętości życia.

Komentarz Singera do przykładów Nancy Cruzan i Joey Fio, pacjentów znajdujących się w stanie trwale wegetatywnym, pokazuje *eksplicite*, że sądy amerykańskie w swych decyzjach nie kierowały się etyką świętości życia,

⁷ Z. Bauman: *Etyka ponowoczesna*. Warszawa 1996, s. 331.

⁸ Por.: A. L. Caplan, R. H. Blank, and J. M. Merrik (red.): *Compelled Compassion. Government Intervention in the Treatment of Critically III Newborns*. Humana Press, Totowa 1992.

⁹ M. Hilberman i in.: *Marginally Effective Medical Care: Ethical Analysis of Issues in Cardiopulmonary Resuscitation*. „Journal of Medical Ethics”, 1997, nr 6, s. 363.

¹⁰ H. Kushe, P. Singer: *Should the Baby Live?* Oxford University Press, Oxford 1985.

lecz „kładły nacisk na autonomię jednostki” (s. 75). Wyrażając zgodę na odłączenie N. Cruzan od respiratora sędziowie mieli poczucie, że działają zgodnie z jej życzeniem, wypowiedzianym niegdyś w gronie przyjaciół. Nie mając takiego dowodu, sąd zdecydował pozostawić sondę utrzymującą J. Fiori przy życiu. W sprawie Cruzan sędziowie nie kierowali się więc zasadą jakości życia, zezwalając na śmierć pacjentki. Również pozostawienie przy życiu J. Fiori nie miało nic wspólnego z tą regułą. Kazus ów ilustruje krzywdę, jaką może wyrządzić ze wszech miar słuszny nakaz szacunku dla autonomii pacjenta, gdy z „dobra moralnego” zmienia się w „moralną obsesję”¹¹.

Z dotychczasowego omówienia treści książki wynika, jak sądzę, że zasadą świętości życia - w postaci nadanej jej przez Singera - kierują się przede wszystkim lekarze akceptujący monizm technologiczny, oraz radykalne odłamy ruchów „za życiem”. Kościół katolicki w oficjalnych dokumentach nigdzie nie wypowiada się za heroiczną, uporczywą bądź daremną walką o biologiczne trwanie chorego. Autor doskonale o tym wie. Przytacza nawet fragment listu arcybiskupa Melbourne, w którym dostojnik ów stwierdza, że „przesadna gorliwość” aktywistów takich organizacji „może ludziom szkodzić” (s. 143). Przypisanie Kościołowi skrajnie pojętej etyki świętości życia pozwala Singerowi także i to upomnienie potraktować jak objaw upadku „dawnego” systemu.

3. Nadmierna wiara w skuteczność regulacji etyczno-prawnych. Niemal lustrzanym odbiciem krytyki radykalnej postaci zasady świętości życia jest Singerowska analiza słabości definicji śmierci. Obiektem jego rozważań jest zespół kryteriów sformułowanych w 1980 r. w USA przez Prezydencką Komisję, znanych pod nazwą *Uniform Determination of Death Act* (UDDA)¹². W odróżnieniu od tzw. klasycznego -krążeniowo-oddechowego- kryterium śmierci, UDDA proponuje kryterium śmierci całego mózgu. Singer słusznie podkreśla, że podane przez Komisję testy mające stwierdzić śmierć nie obejmują wszystkich funkcji mózgu. Ich dobór jest bowiem, jego zdaniem - i zdaniem wielu innych bioetyków - sprawą kompromisu między możliwością wykorzystania organów do przeszczepu, a upiorną wizją zapełnienia szpitali pacjentami podłączonymi na trwale do respiratorów. Autor nasz, obnażając - zdroworozsądkowy i psychologiczne zrozumiały - koncyliaryzm członków Komisji, stwierdza z niejaką satysfakcją, że pojęcie śmierci jako braku funkcji całego mózgu jest „trochę oszukańcze”, gdyż stanowi w istocie „etyczny wybór w przebraniu faktu naukowego” (s. 61).

¹¹ D. Callahan: *Autonomy: A Moral Good, Not a Moral Obsession*. „Hastings Center Report”, 1984, No 5, s. 40 i n.

¹² Por.: A. Szczepna: *Wokół medycznej definicji śmierci*. W: M. Gałuszka, K. Szewczyk (red.): *Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*. Warszawa 1996, s. 63 i n.

Rozumowanie Singera wydaje się przebiegać następująco: Życie dla protagonistów jego świętości jest realnością, którą nauka może i powinna uchwycić i zdefiniować. Jednakże członkowie Komisji udają tylko, że są realistami epistemologicznymi. W rzeczywistości zaś czynią ustępstwa na rzecz nienaukowej - bo etycznej - oceny życia jako wartego bądź niewartego przeżycia. Oszukują więc zarówno zwolennicy świętości życia, jak i prota- goniści śmierci mózgowej. Autor słowem nie wspomina, że są kraje, w tym Anglia i Polska, w których przyjmuje się tzw. zmodyfikowane kryterium śmierci mózgu jako **całości**¹³. Testy wykrywają tu ustanie czynności pnia, bez których zintegrowane funkcjonowanie mózgu jako całości jest niemożliwe, co pociąga za sobą śmierć organizmu.

Z tym ostatnim ujęciem byłoby mu zapewne trudniej polemizować, a jest ono objawem - powolnej i bardzo ostrożnej - ewolucji pojmowania śmierci prowadzącej do większej zgodności definicji śmierci z jej kryteriami i testami. Najprawdopodobniej, według Singera, również zmodyfikowane kryte- rium śmierci byłoby „trochę oszukańczą” i „wygodną fikcją”. Jedyne sku- teczny, dostrzegany przez autora, sposób uniknięcia owych oszustw polega na odrzuceniu zasady świętości życia i zaakceptowaniu twierdzenia, „że sam fakt bycia żywą istotą ludzką nie rozstrzyga jeszcze, czy pozbawienie jej ży- cia jest złem moralnym” (s. 119).

Nawet jeśli zgodzimy się z filozofem z Melbourne, że członkowie Komi- sji poczynili wiele ustępstw na rzecz antyrealizmu, a - być może - nawet pra- gmatyzmu¹⁴, to jednak skonstruowane przez nich kryterium jest nie tylko wygodną, lecz także bardzo ostrożną fikcją, zgodną w dużej mierze ze współ- czesną praktyką moralną zachodniego świata. Z odrzuceniem definicji śmierci mózgowej - jak pisze zwolennik tego kroku, usiłujący skuteczniej sprawić się z problemem deficytu organów do przeszczepu - „wiąże się trudne wyz- wanie, jakim będzie konieczność akceptacji stanowiska usprawiedliwiają- cego w pewnych okolicznościach konieczność zabójstwa w celu uzyskania owych narządów”¹⁵. Cytowany bioetyk ma nadzieję, że właściwe stosowanie dwóch zasad fundamentalnych dla etyki lekarskiej - zgody i nieszkodzenia - uratuje nas przed katastrofą równi pochyłej; stawia więc W rozwiązywaniu dylematów moralnych na nasze kompetencje etyczne. Singer zaś zdaje się bardziej wierzyć w ludzkie zdolności do uchwalania jednoznacznych regula- cji etycznych w formie gotowej do zaakceptowania przez sądy, jako pow-

¹³ Por.: Stanowisko Zespołów Specjalistycznych w sprawie kryteriów śmierci mózgu. W: K. Szewczyk: *Etyka i deontologia lekarska*. Kraków 1994, s. 199.

¹⁴ W sprawie opcji teoriopoznawczych w definiowaniu śmierci por.: A. Szczesna, op. cit, s. 86 i n.

¹⁵ R. D. Truog: *Is It Time to Abandon Brain Death?* „Haslings Center Report”, 1997, nr 1, s. 36.

szechnie obowiązujące normy prawne. Należy, między innymi, „zalegalizować pobieranie narządów od spełniających ściśle określone warunki i zdiagnozowanych w sposób nie nastroczający żadnych wątpliwości żywych noworodków z bezmózgowiem lub takich, których kora mózgowa uległa zniszczeniu” (s. 63). Następnie trzeba - jak proponowała Duńska Rada Etyki - wyróżnić „nieodwracalny punkt umierania”, po którego przekroczeniu zwolnieni jesteśmy z konieczności utrzymywania człowieka przy życiu (s. 66). Należy także ustalić „wyraźną granicę między noworodkiem, który niewątpliwie nie jest osobą w sensie etycznie znaczącym, a małym dzieckiem, które nią jest” (s. 237). Singer, wraz z H. Kushe, proponuje termin 28 dni po urodzeniu.

Autor doskonale zdaje sobie sprawę z arbitralności wielu tych regulacji. W przeciwieństwie jednak do normatywnej fikcji uprawianej przez etyków świętości życia, proponowane przez niego zasady są - jak twierdzi - bardziej użyteczne, tzn. efektywniejsze w pomniejszaniu sumy cierpień, trafniej oddające przekonania lekarzy i rodziców, oraz wyzbyte fałszu cechującego „dawną” etykę. Australijski filozof w swym optymizmie prawnym nie bierze pod uwagę całkowicie realnej, „galopującej inflacji” etyczno-prawnych zasad, napędzanej, np. strachem pacjentów i potencjalnych chorych przed zabiciem usprawiedliwionym jakimiś wyższymi racjami. Powodowana tą obawą pojawi się - jak można sądzić - silna presja społeczna żądająca coraz bardziej szczegółowego określenia okoliczności, w których wolno zabić, i w których żadną miarą nie wolno tego uczynić.

W propozycji Singera widać typową dla utylitaryzmu i - moim zdaniem - przesadną wiarę w racjonalność człowieka, dzięki której można zharmonizować interesy jednostkowe z ponadindywidualnymi. Odzwierciedla ona także niepokojącą tendencję do przekształcania się etyki w prawo medyczne. „Jeszcze nie tak dawno - pisze profesor tej dyscypliny z uniwersytetu w Manchester¹⁶ - prawo odgrywało znikomą rolę w dramacie dziejącym się między moralnością i medycyną. Dzisiaj wszystko się zmieniło: prawo stało się jego gwiazdą. Od sędziów, którzy niespodziewanie dla siebie znaleźli się «pod telefonem», żąda się, jak od lekarzy, podejmowania decyzji o narodzinach i śmierci [...]”.

Nie trzeba, jak Bauman¹⁷, twierdzić radykalnie, „że moralne jest [tylko - K. Sz.] to, co się opiera kodyfikacji, formalizacji, uspołecznieniu i upowszechnieniu”, aby zauważyć, iż wchłanianie etyki przez prawo stanowione zwalnia jednostki - lekarzy, rodziców - z konieczności podejmowania moralnych decyzji, a więc również z odpowiedzialności za nie. Moralność prze-

¹⁶ M. Brazier: *Hard Cases Make Bad Law?* „Journal of Medical Ethics”, 1997, nr 6, s. 341.

¹⁷ Z. Bauman, op. cit., s. 74.

istacza się w etyczno-prawny biznes, zatrudniający wysoko wykwalifikowanych fachowców świadczących usługi dotychczas zastrzeżone dla indywidualnych sumień i pobierających za to wynagrodzenie.

4. Utożsamienie etyki ogólnej ze szczegółową. Podobnie jak przedstawiciele chrześcijańskiej etyki świętości życia Singer uważa, że proponowana przez niego wersja utilitaryzmu stanowi system uniwersalny, obejmujący wszystkich ludzi. Tymczasem znakomita większość jego analiz dotyczy dylematów moralnych związanych z rolą zawodową lekarza (szerzej: przedstawiciela służby zdrowia), a więc mieści się w obszarze szczegółowej etyki medycznej. Dokonane przez autora rozszerzenie zakresu owej etyki jest częściowo usprawiedliwione zjawiskiem całkowitej nieomal medykalizacji wszelkich przejawów życia obywateli zachodnich społeczeństw. Niemniej jednak konieczne jest, z kilku ważkich powodów, w miarę wyraźne rozgraniczenie obu tych systemów. Na dwa z nich zwróciła uwagę I. Lazari-Pawłowska: (1) Nie jest „technicznie możliwe” opracowanie systemu etyki ogólnej regulującego w sposób jednoznaczny zachowanie się ludzi w każdej sytuacji. Można natomiast, jej zdaniem, skonstruować kodeks etyki zawodowej „sugerujący” lub „narzucający” członkom danej profesji określony wybór w sytuacji konfliktu wartości¹⁸. (2) Etyki zawodowe są nie tylko możliwe, ale - w przypadku niektórych profesji, między innymi medycznej - wręcz konieczne, gdyż dają nam poczucie bezpieczeństwa i stoją na straży zaufania usługobiorców do usługodawców¹⁹. Z punktu widzenia potrzeb tego opracowania należy jeszcze wymienić co najmniej dwa kolejne powody: (3) ochronę integralności moralnej członków zawodu, oraz (4) konieczność sprawowania kontroli społecznej nad daną profesją.

Pierwsze trzy czynniki prowadzić można - choć niekoniecznie trzeba - do jednego stwierdzenia utrzymującego, że etyki zawodowe są „przystosowaniem naszej obiegowej moralności do pewnych określonych sytuacji” służącym „usprawnieniu działalności zawodowej”²⁰. Czwarty powód jest szczególnie istotny dla etyki medycznej, przez wzgląd na medykalizację naszej kultury i silne eksperckie skłonności przedstawicieli tej profesji, grożące swoistą formą „medykokracji” (jatrokracji). W tym miejscu nie od rzeczy będzie przypomnieć, że powstanie współczesnej formy etyki medycznej związane było w dużej mierze z dążeniem społeczeństwa amerykańskiego do ograniczenia władzy lekarzy nad pacjentami. Książka K. Keseya *Lot*

¹⁸ I. Lazari-Pawłowska: *Etyka. Wybór pism*. Wrocław 1992, s. 89.

¹⁹ Tamże, s. 57.

²⁰ M. Ossowska: *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa 1966, s. 366.

nad kukułczym gniazdem stanowi najbardziej znany artystyczny wyraz ówczesnych obaw.

W tym kontekście, jak zauważyły tłumaczki w *Posłowie*, powszechne zalegalizowanie eutanazji proponowane przez Singera byłoby przyznaniem lekarzom ostatecznej władzy nad ludzkim życiem i śmiercią. Ponadto i wbrew temu, co sugeruje autor, eutanazja jest silnie kontestowana przez wiele środowisk medycznych. Także znaczna część chorych i potencjalnych pacjentów nie zgadza się na śmierć zadawaną przez lekarzy w majestacie prawa. Uznanie eutanazji za usługę medyczną mogłoby więc doprowadzić do utraty zaufania do medyków i medycyny, z jednej strony, a z drugiej - do nazbyt częstego naruszania integralności moralnej członków personelu medycznego, objawiającej się dysonansem między godnością zawodową i osobistą, między obowiązkami, celami i postawami akceptowanymi przez jednostkę i wynikającymi z pełnionej przez nią roli społecznej²¹.

Stosując klauzulę sumienia można zminimalizować ów konflikt ról. Zwalnia ona lekarza od czynności sprzecznych z jego sumieniem, w tym od eutanazji. Jednakże przez wzgląd na wymienione przed chwilą ujemne skutki jej zalegalizowania właściwsze jest, jak sądzę - zgodne z pierwszym powodem kreowania etyk zawodowych - „narzucenie” służbom medycznym absolutnej przeciweutanatycznej normy, jako nieprzekraczalnej granicy strzegącej ich integralności zawodowej.

Natomiast korzystanie z klauzuli sumienia przy dokonywaniu aborcji wydaje się słuszne. Skutecznie eliminując konflikt ról nie zagraża erozją zaufania pacjentów, ani nie przyczynia się w znaczący sposób do niebezpiecznego w społecznych skutkach wzrostu władzy medyków. Można nawet zaryzykować hipotezę, że dopuszczenie (pod pewnymi warunkami) aborcji z możliwością odmowy jej wykonania chroni tę grupę zawodową przed nadmierną ingerencją rozmaitych fundamentalizmów etycznych, będących przyczyną niejako „odwrotnego” naruszenia integracji moralnej: Po wprowadzeniu zakazu aborcji lekarz, uznający za powinność zawodową ratowanie życia, w pewnych sytuacjach musiałby patrzeć bezradnie na śmierć i matki, i płodu.

Zarówno odrzucenie zasady świętości życia dopuszczające możliwość zabijania, jak i jej bezwarunkowa akceptacja dają medykom zbyt dużą władzę nad pozostałymi członkami społeczeństwa, narażają przedstawicieli profesji lekarskiej na utratę integralności i utrudniają wykonywanie zawodu, co może odbić się ujemnie na stosunku obywateli do służby zdrowia. Pomieszenie

²¹ Por.: L. B. McCullough: *Preventive Ethics, Professional Integrity, and Boundary Setting: The Clinical Management of Moral Uncertainty*. „The Journal of Medicine and Philosophy”, nr 1, 1995 s. 3 i n.

przez autora etyki ogólnej ze szczegółową powoduje, iż proponowany przez niego system wykazuje istotne wady, zarówno jako etyka medyczna, jak i ogólna.

5. Jednostronnie niepełna diagnoza rewolucji w etyce. Rewolucyjną przemianę współczesnej etyki Singer, jak wiemy, wiąże z odrzuceniem zasady świętości życia. Jest to, moim zdaniem, tylko częściowo trafna diagnoza. Autor pomija bowiem milczeniem dwie okoliczności, które - jak sądzę - są co najmniej równie rewolucyjnie w swych skutkach dla medycyny i społeczeństwa, jak uznanie przez sądy aborcji i jawnej bądź zakamuflowanej eutanazji. Myślę tu o bujnie rozwijającym się ruchu hospicyjnym, a także o zjawisku, które określić można mianem „medycyny sytuacji niedoboru”.

Wywodząca się z etycznej szkoły Hipokratesa tradycyjna medycyna za swą najwyższą powinność uważała walkę o zdrowie i życie pacjenta. Wymienione wartości stanowiły zarazem owo „dobro chorego będące najwyższym prawem lekarza”. Po drugiej wojnie światowej, kiedy to służba zdrowia staje się potężnym przemysłem zdolnym - dzięki zastosowanej technice - przedłużać biologiczne istnienie jednostek w skali dotychczas niewyobrażalnej, bezwarunkowa realizacja „najwyższego dobra” rodzi „syndrom Kamofsky’ego” i sprawia, że usługi medyczne stają się niezwykle drogimi. Zorientowana na leczenie trudnych, nieraz - beznadziejnych - przypadków służba zdrowia okazuje się ekonomicznie niewydolna i mało skuteczna w wypełnianiu swych zadań. Są dwie drogi wyjścia z impasu: (1) merkantylizacja medycyny i uczynienie zdrowia towarem²², lub (2) redefinicja najwyższego dobra i zmiana celów (priorytetów) przemysłu biomedycznego²³.

Merkantylizacja jest terapią paradoksalną. Z jednej strony umacnia *status quo* - heroiczną walkę medycyny o życie, a z drugiej, podsyca nastroje pro-eutanatyczne. Jednakże jej paradoksalność jest pozorna, gdyż uporczywą terapię nie motywuje już szacunek dla świętości życia, lecz względy ekonomiczne - wysoki zysk z drogich i długo stosowanych środków leczniczych. Także prośby o „dobrą śmierć” wydają się wynikać nie tyle z (samo)oceny jakości życia, lecz ze strachu przed zubożeniem powodowanym kosztownym umieraniem. Strach dotyczyć może tak chorego, jak i jego najbliższych. Ostatecznie więc wartości ekonomiczne mogą zdominować cele medycyny,

²² Por.: R. M. Sade: *Medical Care as a Right: A Refutation*. W: S. J. Reiser, A. J. Dyck, and W. J. Curran (red.): *Ethics in Medicine. Historical Perspectives and Contemporary Concerns*. Cambridge 1977, s. 573 i n.

²³ Por.: *The Goals of Medicine. Setting New Priorities*. „Hastings Center Report”, 1996, No 6.

a ona sama przekształcić się, „z przedsięwzięcia w istocie swej moralnego”²⁴, w ekonomiczny biznes.

Radykalne odrzucenie normy świętości życia skłania medycynę do obrania tej właśnie drogi, czyniąc ją ślepą na zalety alternatywnego sposobu. Polega on na łagodzeniu kryzysu sytuacji niedoboru dzięki przekształceniu **etyki walki** o (abstrakcyjnie pojmowane) zdrowie i życie, w **etykę troski** (o chorego)²⁵. Aby to się dokonało, medycyna - a w ślad za nią kultura Zachodu - musi uznać śmierć za pełnoprawny i ważny etap życia. Innymi słowy, „dotychczasową ucieczkę od śmierci zastąpić musi towarzyszenie umieraniu”²⁶. Ideowo-instytucjonalną manifestacją tej przemiany jest nich hospicyjny, będący zaczynem głębokich przemian w medycynie i kulturze²⁷.

Włączenie śmierci w obszar życia pozwala przyjąć „pierwsze nowe przykazanie” etyki medycznej: „Uznaj, że przejawy troski, jakiej wymaga człowiek się zmieniają”. Moim zdaniem, może ono zastąpić Singerowskie pierwsze przykazanie nowej etyki: „Uznaj, że wartość ludzkiego życia się zmienia” (s. 208). Zaprzestanie walki o życie chorego jest motywowane troską o chorego, a nie oceną jakości jego życia, które jest jednako „święte”, zarówno w pełni rozkwitu, jak i w chwili śmierci.

W praktyce lekarskiej jednakże zdarzają się przypadki, w których bardzo trudno jednoznacznie stwierdzić, czy dane działanie służy jeszcze przedłużaniu życia, czy jest już „beztroskim” przedłużaniem umierania. Stąd też, jak stwierdza z niejaką rezygnacją komentator prawny zasłużonego dla bioetyki periodyku, „pewne sądy o «jakości życia» mogą okazać się nieuniknioną cechą procedur regulujących działania zezwalające na śmierć”²⁸. Być może rację miał Montaigne, gdy pisał, że „ułomność naszej natury sprawia, iż rzeczy w swej pierwotnej prostocie i czystości nie zdadzą się do naszego użytku. [...] Aby przysposobić złoto do naszej służby trzeba je spodlić jakąś inną materią”. Osobiście wszakże zdecydowanie wolę, aby złoto świętości życia psuła kultura troski o mnie niż cywilizacja oceny jakości mojego istnienia.

²⁴ B. Williamson: *Medical Ethics, Teaching and the New Genetics*. „Journal of Medical Ethics”, 1996, nr 6, s. 325.

²⁵ K. Szewczyk: *Etyka medyczna jako etyka troski*. W: D. Walczak-Duraj (red.): *Etyczne problemy medycyny chińskiej i polskiej* (w druku).

²⁶ A. Alichniewicz: *Tanatologia filozoficzna jako podstawa tanatologii lekarskiej*. W: M. Gałuszka, K. Szewczyk, op. cit., s. 156.

²⁷ Por.: D. Cundiff: *Euthanasia Is Not the Answer. A Hospice Physician View*. Humana Press, Totowa 1992; K. Gibiński (red.): *Terminalnie chon. Hospicjum*. Prace Komisji Etyki Medycznej PAU. Kraków 1996.

²⁸ A. M. Capron: *Death and the Court*. „Hastings Center Report”, 1997, nr 5, s. 26.

PIOTR MOSKAL
KUL w Lublinie

FILOZOFICZNE PODSTAWY JAKOŚCI ŻYCIA LUDZI TERMINALNIE CHORYCH

Przez jakość życia¹ czy też raczej przez ocenę jakości życia² rozumie się ocenę aktualnej, realnej sytuacji chorego w porównaniu z sytuacją wymarzoną czy upragnioną. Zagadnienie jakości życia czy oceny jakości życia ma ogromne znaczenie tak dla chorego, w jego reakcji na chorobę i zbliżającą się śmierć, jak i dla otoczenia chorego, co przejawia się w komunikacji z chorym (mówienie prawdy)³, opiece nad nim, w przygotowaniu duchowym na śmierć oraz w ocenie eutanazji i tzw. uporczywej terapii⁴.

Przywołana wyżej kategoria jakości życia ma charakter zasadniczo subiektywny: chodzi w niej o to, jak człowiek chory, a także jego otoczenie, oceniają wartość życia. Poniżej proponuje się prezentację nie tego, jak ocenia się wartość ludzkiego życia, ale prezentację faktycznej, niezależnej od ludzkiej oceny, wartości tegoż życia. Podstawą odpowiedzi jest prawda o ontologicznej strukturze człowieka i o jego obiektywnych, wcześniejszych od ludzkich decyzji - wyborów, ukierunkowaniach (zagadnienie obiektywnego celu życia ludzkiego).

Wartościowanie życia ludzi terminalnie chorych przez nich samych i przez ich środowisko zależy od sposobu rozumienia człowieka.

Jeżeli życie osobowe sprowadza się bez reszty do procesów neurofizjologicznych, materialnych, jeśli traktuje się człowieka jako wiązkę instynktów czy popędów, jeśli człowiek jest tylko jakąś manifestacją (przejawem) życia jakiegoś absolutu: społeczeństwa czy sił kosmicznych, i jeśli w konsekwencji takich interpretacji człowieka wartość ludzkiego życia mierzy się jego siłą

¹ Por. np.: R. G. Twycross, D. R. Frampton: *Opieka paliatywana nad terminalnie chorym*. Bydgoszcz 1996, s. 15-16.

² Por. np. K. de Walden-Gałaszko: *Eutanazja a jakość życia pacjentów w terminalnym okresie choroby nowotworowej*. W: A. Biela i in. (red.): *Eutanazja a opieka paliatywna. Aspekty etyczne, religijne, psychologiczne i prawne*. Lublin 1996, s. 60-65.

³ Por. np. M. Hebanowski, J. Kliszcz, B. Trzeciak: *Poradnik komunikowania się lekarza z pacjentem*. Warszawa 1994, s. 73-77.

⁴ Por. m. in. Jan Paweł II.: *Encyklika „Evangelium vitae”*. Rzym 1995 [liczne wydania, skrót: EV]; Św. Kongregacja Nauki Wiary: *Deklaracja o eutanazji*. Rzym 1980. W: *W trosce o pełnię wiary*. Tłum, i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995, s. 141-147; Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia: *Karta Pracowników Służby Zdrowia*. Watykan 1995 (skrót: *Karta...*); *Eutanazja a opieka paliatywna*, passim.

witalną, urodą, konsumpcją i użyciem, sumą doznanych przyjemności czy wydajnością produkcyjną, wówczas umieranie da się zrozumieć jako przykre ale nieuniknione zjawisko rozkładu, sensowne tylko na tyle, na ile daje miejsce na powstanie czegoś nowego. Życie ludzkie w okresie terminalnym, często naznaczone dotkliwym cierpieniem fizycznym i psychicznym, zdaje się nie posiadać, tak w oczach chorego jak i osób mu towarzyszących, żadnej wartości, a przeciwnie, staje się tylko ciężarem nie do uniesienia. W takim kontekście eutanazja wydaje się być jedynym rozwiązaniem bezsensownej sytuacji, rozwiązaniem korzystnym tak dla człowieka cierpiącego, jak i dla społeczeństwa, które zostanie zwolnione z troski o chorego.

Na bazie materialistycznej koncepcji człowieka wyrasta także zgoda przeciwstawne wartościowanie końcowego okresu życia ludzkiego. Wyraża się ono praktyką tzw. uporczywej terapii, sztucznie przedłużającej agonię. Skoro bowiem traktuje się śmierć jako absolutny koniec życia osobowego, to pragnienie życia można na tyle zrealizować, na ile oddali się moment śmierci.

Inaczej przedstawia się sprawa w tych systemach filozoficznych, w których przyjmuje się dualistyczną koncepcję człowieka. Dusza jest wówczas rozumiana jako byt samoistny, a śmierć - jako wyzwolenie duszy z więzów ciała. Owo platońskie rozumienie człowieka, gardzące cielesnością i emocjonalnością, a absolutyzujące moment świadomościowy w człowieku, funduje wartościowanie ludzkiego życia w zależności od jego świadomego charakteru. Co więcej, bycie człowiekiem rezerwuje tylko dla ludzi posiadających aktualnie poznanie intelektualne i świadomość.

Jeżeli przyjmie się kołowrót wcieleń (reinkarnację), życie jest interpretowane jako kara za grzech i okazja do odpokutowania wcześniejszych win, zaś śmierć przestaje być czymś jednorazowym. Błąd i zło w sposobie życia, także w okresie terminalnym, mogą być naprawione w kolejnym wcieleniu. Odpowiedzialność za życie nie ma aż tak wielkiego znaczenia jak wówczas, gdy przyjmuje się jego jednorazowość.

Wartość ludzkiego życia. W nurcie realistycznej filozofii, nawiązującej zwłaszcza do dorobku św. Tomasza z Akwinu, pojawiają się dobrze uzasadnione tezy dotyczące sensu i wartości ludzkiego życia, także w jego okresie terminalnym. Chodzi tu o następujące tezy: Człowiek jest bytem duchowo-cielesnym. Istnieje dzięki niematerialnej i nieśmiertelnej duszy, która jest zarazem tym czynnikiem, dzięki któremu pewna porcja materii jest ludzkim ciałem. Chociaż ciało jest współczynnikiem bytu ludzkiego, człowiek dzięki swej duchowości przerasta cielesność i materialność. Co więcej, dzięki swej duchowości człowiek przekracza nawet całość społeczną, kulturę i historię. W dynamizm człowieka (wcześniejszy od aktów decyzyjnych) wpisane jest osobowe, tzn. przez poznanie i miłość, zjednoczenie z Absolutem będącym pełnią Prawdy i Dobra. To zjednoczenie jest osiągalne dzięki nieśmiertelności

duszy oraz w zależności od tego, czy człowiek sam się ku absolutnej Prawdzie i Dobru skieruje. Powyższe tezy mają swoje uzasadnienie w strukturze ludzkiej rzeczywistości. W doświadczeniu zewnętrznym człowiek jawi się jako jestestwo przyrodnicze, a zarazem przez naukę, moralność, sztukę, technikę oraz religię, tę przyrodę przerastające.

Interesujące są także dane doświadczenia wewnętrznego: rozpoznaję siebie (ja) jako spełniającego to, co moje - moje czynności fizjologiczne, zmysłowo-psychiczne i duchowo-psychiczne. Doświadczam siebie jako pewne centrum spełniające owe czynności, a owe czynności, jak i ich organy rozpoznaję jako moje: to moje płuca, to moje oddychanie, moje procesy trawienne itd. Jako centrum i spełniacz moich czynności fizjologicznych, dokonujących się w moich organach, stwierdzam immanencję mnie w tym, co moje. I skoro to, co moje, ma charakter materialny, to i ja, jako podmiot tego, co materialne (cielesne organy i ich czynności), jestem w jakiś bliżej nieokreślony sposób materialny: bądź jako tożsamy z materią, bądź jej przyporządkowany lub ją organizujący.

Obok wspomnianej immanencji zauważam także, że ja to nie to samo, co moje cielesne organy i moje czynności fizjologiczne: ja się w nich nie wyczerpuję ani się z nimi nie utożsamiam. Pozostaję sobą nawet wtedy, gdy niektóre organy utracę lub zastąpię je innymi (przeszczepy, protezy). Zachowuję swoją tożsamość mimo wyłonienia licznych czynności. Doświadczam zatem transcendencji siebie w stosunku do mojej cielesności i moich materialnych czynności. A zatem, chociaż jestem w jakiś sposób materialny, to jednak z materią i procesami materialnymi identyczny (tożsamy) nie jestem.

Analogicznie dostrzegam transcendencję i immanencję mnie w stosunku do moich czynności psychicznych niższych: zmysłowego poznania i zmysłowego pożądania. Ja, który oddycham, jestem tym samym ja, który słyszę, doznaję wrażeń zmysłowych, odczuwam miłość lub odrazę itd. Skoro zaś psychika niższa wyczerpuje się w obszarze tego, co cielesne, mogę powtórzyć wcześniejsze rozpoznanie, wedle którego ja jestem w bliżej nieokreślony sposób materialny. Ponieważ jednak ja to nie to samo, co moje słyszenie i mój gniew, nie mogę siebie z materialnością utożsamić.

Doświadczam wreszcie siebie jako spełniacza czynności moich, które, choć funkcjonalnie są związane z procesami materialnymi, nie tłumaczą się bez reszty procesami cielesnymi. Chodzi tu o moje pojęciowanie, sądzenie, rozumowanie oraz o moją miłość, która jest duchowym chceniem pokierowanym poznana prawdą, a nie tylko emocjonalno-instynktowym poruszeniem (uczuciem miłości)⁵. Jestem więc spełniaczem czynności niemate-

⁵ Niematerialność czynności intelektualnego poznania i intelektualnego dążenia podlega w filozofii osobnemu uzasadnieniu (Por. M. A. Krapięć: *Ja - człowiek. Dzieła*, t. 9. Lublin 1991⁵, s. 144-152; Tenże: *Psychologia racjonalna. Dzieła*, t. 20. Lublin 1996 s. 129-278)

rialnych (duchowych); jestem w stosunku do nich immanentny ale i transcendentny. Skoro wyłaniam z siebie czynności niematerialne, sam też jestem (wedle zasady racji bytu) niematerialny.

Wyjaśnieniem tego, że ja jestem spełniaczem i jedynym centrum różnorodnych moich czynności (wegetatywnych, zmysłowych i duchowych) jest to, że ja jestem podmiotem, czyli bytem samobytującym. Świadczy o tym także doświadczenie samoistnienia: „ja jestem”. Jestem więc podmiotem, tzn. istnieję w sobie a nie w czymś innym. Skoro tak, to człowiek nie jest ani funkcją instynktów, ani procesów neurofizjologicznych (czy w ogóle materialnych). Nie istnieje też jako fragment czy moment większej całości (kosmicznej czy społecznej).

Z kolei wyjaśnieniem faktu jaźni (i bycia podmiotem), jawiącej się jako w jakiś sposób materialna i niematerialna, immanentna a zarazem transcendentna w stosunku do rozlicznych czynności, jedna i tożsama, chociaż organizująca wielość, jest czynnik zwany tradycyjnie duszą. Ten czynnik jest natury duchowej (niematerialnej). W przeciwnym wypadku nie znajdziemy dostatecznej racji istnienia ludzkich niematerialnych czynności poznawczych i dążeńiowych (choć są one funkcjonalnie z materią związane). Czynnik ten istnieje w sposób samoistny. Inaczej mówiąc, czynnik ten ma swoje własne istnienie (nie jest to istnienie będące funkcją materii albo istnienie dopiero w następstwie połączenia z materią). To bowiem, co duchowe, nie otrzymuje istnienia od tego, co materialne. Wówczas bowiem zaistniałby absurd: nie-byt (nie-duch) byłby racją bytu (ducha). Dusza jest tzw. formą (nie mylić z figurą-kształtem) ludzkiego ciała, czyli tym czynnikiem, dzięki któremu materialny substrat stanowi konkretne ludzkie ciało (a nie ciało innego człowieka, sosnę czy królika). Do natury duszy należy więc organizować i ożywiać to a nie inne konkretne ciało, a do natury ciała należy być ożywianym i organizowanym przez tą a nie inną duszę. Materia organizowana przez inną duszę będzie już innym ciałem: ciałem innego człowieka. Gdyby zaś (co jest niemożliwe) dusza miała zostać przyporządkowana buremu ciału, utraciłaby swoją tożsamość. Teoria reinkarnacji jest więc teorią błędną, suponującą błędną koncepcję człowieka jako duszy bytowo samodzielnej (taka dusza nie byłaby formą ciała), uwięzionej w ciele. Jest to błąd między innymi platonizmu, hinduizmu czy teozofii.

Dusza jako czynnik samoistny i jako forma jest zarazem tym czynnikiem, dzięki któremu istnieje cały człowiek (a więc i ciało). Będąc czynnikiem samoistnym, dusza nie istnieje jednak na mocy swej natury. Racją jej istnienia, a w konsekwencji istnienia całego człowieka, jest Byt Absolutny (przez człowieka religijnego utożsamiany z Bogiem), który chce, aby świat istniał⁶.

⁶ Filozoficzne rozważania dotyczące Boga i jego związków ze światem przeprowadza się w ramach teodycei (filozofii Boga).

W tym sensie, jako chciane i podtrzymywane w istnieniu przez Byt Absolutny, jestestwa stanowią wartość (dobro) podstawową. W tym podstawowym sensie każda rzecz, każde jestestwo, także człowiek, skoro tylko istnieje, bez względu na kondycję tego istnienia, jest wartością. Jednak człowiek i jego istnienie (życie) jest wartością wyjątkową.

Przyjęcie tezy o istnieniu tak rozumianej duszy pozwala zrozumieć dane doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego odnośnie człowieka. Jako forma ciała, dusza jest wyjaśnieniem materialnego charakteru ludzkiej jaźni, faktu wyłaniania czynności materialnych. Jako niematerialna dusza, stanowi wyjaśnienie faktu czynności duchowych. Jako samoistna, czyni zrozumiałym doświadczenie transcendencji mnie w stosunku do tego, co moje.

Tak rozumiana dusza jest nieśmiertelna. Nie ulega rozkładowi ani wskutek rozpadu ciała, ani przez rozpad na swoje części. Śmierć biologiczna następuje w wyniku dezorganizacji ciała. Gdyby dusza była funkcją cielesności, ginęłaby wraz ze śmiercią biologiczną. Ponieważ jednak jest samoistna, nie ginie wskutek zniszczenia ciała. Będąc niematerialną, nie jest złożona z elementów składowych do siebie fizycznie przylegających. Toteż jest niepodzielna na części i nie może w ten sposób ulec rozkładowi. Tylko Byt Absolutny, który jest racją jej istnienia, mógłby ją unicestwić.

Z kolei ludzkie ciało, chociaż podległe zniszczeniu, nie jest w stosunku do człowieka czymś zewnętrznym, ale jest współczynnikiem ludzkiej osoby i jej działania. Ciało jest ludzkim ciałem dzięki duszy. W oderwaniu od duszy ciało staje się zwłokami, a następnie - prochem. Ciało istnieje istnieniem duszy, dzięki czemu mamy do czynienia z jednym bytem ludzkim (jedność psychofizyczna). Dusza, stanowiąc naczelną zasadę, niejako rdzeń czy podstawę osoby ludzkiej, wspólnie z ciałem stanowi istotnie jeden byt ludzki i przez to ciało wypowiada się w swej aktywności. Nawet ludzkie działania duchowe będą funkcjonalnie związane z cielesnością; niematerialne ze swej istoty pojęciowanie będzie funkcjonalnie związane z wyobraźnią, która jest przestrzenią życia zmysłowego, a zatem materialnego; ludzka miłość, ze swej istoty duchowa, będzie funkcjonalnie związana z życiem uczuciowym itd.

Człowiek jest strukturą dynamiczną, tj. istotą żyjącą. Życie ludzkie jest ze swej istoty jednym życiem jednego podmiotu, chociaż można poznawczo wyróżnić w tym życiu różne poziomy: życie wegetatywne, motoryczne, funkcjonowanie poznania zmysłowego i intelektualnego, zmysłowe poruszenia (uczucia) i miłość jako pokierowane przez rozum dążenie wolnej woli ku dobru.

To, co wegetatywne i to, co zmysłowe, staje się substratem życia osobowego: życia intelektu i woli, skierowanego na prawdę i dobro, które w sposób zasadniczy stanowią o racji i sensowności ludzkiego życia. W zakresie poszukiwania prawdy i dobra daje się zauważyć dwa charakterystyczne fakty.

Po pierwsze, jest to pragnienie nieskończone: jest to szukanie prawdy i dobra (miłości) bez ograniczeń. Po drugie, jest to poszukiwanie skierowane przede wszystkim w stronę osób, a dopiero wtórnie w stronę rzeczy. Życie dla świata rzeczy a nie osób prędzej czy później okazuje się nie do uniesienia. Z filozoficznej analizy rzeczywistości (teodycea) wiadomo, że istnieje osobowy Byt Absolutny, będący pełnią prawdy, dobra i piękna. W ramach życia doczesnego człowiek nie osiąga bezpośredniego zjednoczenia przez poznanie i miłość z owym Absolutem. Jednak w świetle tezy o nieśmiertelności duszy możliwość taka istnieje w życiu wiecznym.

Człowiek posiada zatem wielką wartość, tzw. godność. Jej fundamentem jest duchowość człowieka, dzięki której przerasta on świat przyrodniczy i kulturowy, i dąży ku osobowemu, przez poznanie i miłość, zjednoczeniu z absolutną osobową Prawdą i Miłością. Jako taki człowiek może być tylko celem wszelkiego działania. Nie może być traktowany instrumentalnie, jako przyporządkowany innym dobrom tego świata, bo jest obiektywnie ukierunkowany na osobowy Absolut. W tym sensie Absolut jest gwarancją ludzkiej godności⁷.

Wartość życia ludzkiego w okresie terminalnym. Stawiamy obecnie kluczowe dla naszych rozważań pytanie: Czy człowiek terminalnie chory ma mniejszą godność? Czy jego życie posiada niniejszą wartość osobową?

Choroba, także choroba śmiertelna, jest niedyspozycją całej osoby, całego człowieka w jego psychofizycznej jedności. Przejawia się dezorganizacją czynności cielesno-zmysłowych a także i duchowych, które w swym funkcjonowaniu zależą od cielesności. Zanikają wartości fizycznej i intelektualnej sprawności, atrakcyjności czy produktywności. Towarzyszy temu ból i cierpienie, zarówno w wymiarze cielesno-uczuciowym jak i duchowym.

Czy jednak choroba i cierpienie powodują zniszczenie duszy stanowiącej o podmiotowości człowieka, jego transcendencji w stosunku do świata i ukierunkowaniu na osobowe zjednoczenie z osobowym Absolutem? Z przejawów życia ludzkiego wnioskuje się o strukturze bytowej człowieka, w tym i o naturze jego duszy. Z tego jednak, że niektóre życiowe przejawy, także duchowe, ulegają osłabieniu lub zdają się nie występować, wcale nie wynika, że dusza obumiera, lub że człowiek przestaje być skierowany na Absolut. A jak wcześniej wskazano, to właśnie stanowi o godności człowieka i wartości jego życia osobowego. Człowiek nie jest ani funkcją procesów materialnych czy intelektualnych, ani sumą przyjemności, ani momentem spo-

⁷ W przeprowadzonych rozważaniach wykorzystano, oprócz klasycznych tekstów św. Tomasza z Akwinu, m. in. następujące pozycje: M. A. Krąpiec: *Ja - człowiek*; Tenże: *Psychologia racjonalna*; Tenże: *Człowiek w kulturze*. Warszawa 1996; B. Mondin: *Przegzystecja - nieśmiertelność - reinkarnacja*. Kraków 1996

lecznej czy gospodarczej całości. A zatem niedyspozycja osoby ludzkiej nie powoduje pomniejszenia jej osobowej godności i wartości jej życia.

Wobec powyższego, można przyjąć oceny moralne o nieadekwatności eutanazji w stosunku do sytuacji człowieka chorego i cierpiącego (nikt nie ma prawa do eutanazji) i o stosowności opieki paliatywnej oraz pełnej miłości obecności najbliższych.

Wobec nieśmiertelności ludzkiej duszy i możliwości osobowego zjednoczenia z Bytem Absolutnym śmierć nie jest unicestwieniem ludzkiego życia, ale momentem jego radykalnej przemiany, porównywanej niekiedy do faktu narodzin. W związku z tym negatywnie trzeba ocenić zabiegi tzw. uporczywej terapii, polegającej na stosowaniu środków dla chorego uciążliwych, a powodujących jedynie sztuczne przedłużanie agonii. Należy raczej pomóc choremu w zaakceptowaniu śmierci i przeżyciu jej jako ostatniego doświadczenia ziemskiego życia. Dotykamy w tym miejscu kontrowersyjnego zagadnienia prawdy w relacji pacjent-lekarz. Skoro się jednak przyjmie, że człowiek chory, także śmiertelnie chory, nie traci swej osobowej godności, to należy go traktować jako podmiot choroby i zabiegów medycznych, a nie jako przedmiot medycznej interwencji. Pacjent ma więc prawo do prawdy o stanie swego zdrowia i ewentualnych szansach terapeutycznych, aby móc świadomie wyrazić zgodę na działania medyczne, a dalej, aby móc świadomie przygotować się na śmierć⁸.

Z opieką paliatywną łączy się problem stosowalności środków uśmierzających ból, zwłaszcza gdy ograniczają one świadomość i ubocznie przyczyniają się do skrócenia życia. Gdy nie ma innych środków, należy je uznać za dopuszczalne. Podanie ich bowiem nie zmierza wprost ani do zabójstwa, ani do ograniczenia życia osobowego, ale jedynie do złagodzenia bólu. Jednak ze względu na cały antropologiczny wymiar umierania należy, mimo wszystko, zadbać, aby chory miał możliwość wypełnienia swych obowiązków moralnych i rodzinnych a także świadomego przygotowania się na ostateczne spełnienie swego życia przez śmierć⁹.

⁸ Por. Karta..., s. 72-74, 77, 125-127.

⁹ W sprawie antropologiczno-etycznych aspektów choroby i umierania por. zwł.: EV 64-65; Św. Kongregacja Nauki Wiary: *Deklaracja o eutanazji*; Karta..., s. 53-55, 114-121. Są to dokumenty kościelne. Zawierają jednak, obok wątków teologicznych, analizy filozoficzno-etyczne.

HENRYK BENISZ
AWF w Warszawie

KANT I NIETZSCHE A ODKRYCIE KOPERNIKA

(wyjaśniająco o tym, co powinno być zrozumiałe)

Lektura polemicznego tekstu Jerzego Kosiewicza pt. *Kant i Nietzsche a odkrycie Kopernika (edukacyjnie o tym, co powinny być znane)* [„Edukacja Filozoficzna” 24/1997, s. 153-162], wywołała we mnie mieszane uczucia. Z jednej strony ucieszyłem się, że mój skromny artykuł pt. *Od pierwszego do drugiego „przewrotu kopernikańskiego”*. *Sformułowanie podstaw nowej filozofii jako rezultat twórczej polemiki Nietzschego z poglądami Kanta* („Edukacja Filozoficzna” 23/1997, s. 145-159), stał się dla Jerzego Kosiewicza inspiracją do napisania bardzo interesującego tekstu poświęconego pokrewnej tematyce. Natomiast z drugiej strony, zdziwiłem się, że ostrze surowej krytyki wymierzone zostało w tezę, której - jak mi się wydaje - wcale nie postawiłem, co w konsekwencji doprowadziło do niesłusznego zakwestionowania poglądów wielu, Bogu ducha winnych, filozofów.

Zamierzeniem mojego artykułu było ukazanie dwóch wielkich zwrotów w filozofii (dokonanych najpierw przez Kanta, a potem przez Nietzschego), jakie nastąpiły w wyniku przyjęcia nowej „perspektywy poznawczej”, tradycyjnie już (za sprawą Kanta) określanej mianem *przewrotu kopernikańskiego*. Kosiewicz trafnie zauważa, że „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”¹, jednakże w prowadzonych przez siebie wywodach wyraźnie zmierza do wykazania, że Kopernik nie powinien być uznawany za twórcę teorii heliocentrycznej. W tym celu odwołuje się do historii astronomii, przedstawiając rozwój poglądów na temat tego, co się wokół czego kręci, ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych, starożytnych koncepcji kosmologicznych. Z niewiedomego dla mnie powodu okazuje się więc, jakoby to moim niecnym zamiarem było przekreślenie wielowiekowych obserwacji i badań astronomicznych, oraz wyniesienie na piedestał Kopernika, który dokonał jedynie naukowego plagiatu. Polemiczny tekst kończy się stwierdzeniem, że „jeżeli Kant, Nietzsche, Benisz i Kraszewski, a za nimi inni (np. Ryszard Palacz) są przekonani o prawdziwości tego poglądu (iż Kopernik

¹ J. Rosiewicz: *Kant i Nietzsche...*, op. cit, s. 153.

jest twórcą systemu heliocentrycznego - H. B), to warto wskazać nie tylko studentom mogącym podzielać ich punkt widzenia, że jest on niezgodny z historią astronomii”².

Nie czuję się wprawdzie wystarczająco kompetentny do zabierania głosu w tej akurat sprawie, jednakże - skoro już o tym mowa - wydaje mi się, że za twórcę teorii naukowej może być uznany ktoś, kto nie tylko zaobserwował jakąś przyrodniczą prawidłowość, ale także wystarczająco dobrze ją teoretycznie opracował. Zdaje się, że podobnie uważa Kraszewski, widząc zasługę Kopernika w tym właśnie, iż „on pierwszy dostrzegł ruch obrotowy Ziemi i dowiódł tego”³. *Nota bene* już starożytni zdawali sobie chyba sprawę z konieczności właściwego uzasadnienia swego stanowiska, skoro zaczątkowe koncepcje greckich mędrców - które w jakiejś mierze były zbliżone do teorii heliocentrycznej, ale w gruncie rzeczy stanowiły tylko rodzaj intuicyjnych wyobrażeń - zostały szybko zapomniane i przez długi czas nikt nie miał ochoty do nich powracać. Zresztą nawet dzisiaj rzadko kto wie, czym „wsławili” się przed wiekami np. Filolaos, Hiketas czy Ekfantos. Na tej podstawie przyjąłem (podobnie, jak Kant), że dopiero odkrycie Kopernika stało się przełomowym wydarzeniem w przyrodoznawstwie. Generalnie rzecz biorąc, od tego bowiem czasu teoria heliocentryczna, jako już naukowo uzasadniona i wystarczająco przekonująca, stała się rodzajem „obowiązującej” koncepcji. Nie wydaje mi się, aby w odniesieniu do osób podobnie myślących jak ja, należało mówić o „bezkrytycznej admiracji jego (tj. Kopernika - H. B.) poglądów astronomicznych”⁴. Powyższe kwestie pozostawiam jednak do rozstrzygnięcia specjalistom od budowy kosmosu. Ze swej strony pozwolę sobie jeszcze tylko wyrazić podziękowanie Jerzemu Kosiewiczowi, że moje nazwisko zostało wymienione w szeregu tak znamienitych postaci (zob. cyt. 2). Wprawdzie na pewno sobie na to nie zasłużyłem, ale ten nieoczekiwany zaszczyt bardzo mi schlebia...

Niejako „przy okazji”, ostrze krytyki trafiło również w dwie moje wypowiedzi, związane z twórczością Nietzschego. Pierwsza dotyczy fascynacji Nietzschego filozofią, która to - jak napisałem w swym artykule - pojawiła się podczas lektury książki Schopenhauera *Świat jako wola i przedstawienie*. Kosiewicz jest innego zdania i uważa, że „raczej podczas pracy nad rozprawą *O źródłach Diogenesa Laertiosa*”⁵. Właściwie problem nie jest aż tak istotny, a na dodatek trudno jest wykreślić ostrą granicę między zainteresowaniem a fascynacją. Jednak faktem jest, że Nietzsche przeczytał wspomnianą ksią-

² Tamże, s. 162.

³ Z. Kraszewski: *Logika - nauka rozumowania*. Warszawa 1975, s. 198 (cyt. za: J. Kosiewicz: op. cit., s. 162).

⁴ J. Kosiewicz: op. cit., s. 154.

⁵ Tamże, s. 160.

żkę Schopenhauera w 1865 roku, zaś w kwietniu 1867 roku stwierdza, że w ciągu ferii chciałby napisać pracę o Diogenesie Laertiosie, jednak jest jeszcze „poniekąd u początków”⁶. Praca ta męczy go, dlatego często pisanie odkłada na później. Gdy w końcu jest już gotowa i chwala go za nią, to od dawna pracuje już nad „większą pracą”⁷ o Demokrycie. Jednak umiarkowane zainteresowanie Nietzschego Laertiosem najlepiej przejawia się w słowach skierowanych do Paula Deussena. Nie ukrywa przed swym przyjacielem, że będąc filologiem nauczył się, że tam, gdzie jest się w stanie coś osiągnąć, tj. porządnie opracować jakieś naukowe zagadnienie i zyskać za to uznanie, „rzadko można zrywać najwonniesze kwiaty i zażywać najwyższych rozkoszy ducha i umysłu”. Dlatego radzi mu, aby jako temat swej dysertacji wybrał „jakiś całkiem skromny, odległy zakątek, nic więcej”, aby wybrał sobie pole badawcze „z rezygnacją” i opracował je „z oddaniem”, jako że na początku jest się zdolnym tylko do pełnienia „najpospolitszej służby”. Całkiem szczerze dodaje: „Czy myślisz, że mnie przy tych moich pracach nad Laertiosem i Suidasem jest tak cudownie, jak przy lekturze *Fausta* albo Schopenhauera?”⁸.

Znane są również wspomnienia Nietzschego, w których ujawnia swe pierwsze zetknięcie z książką Schopenhauera. Już po wzięciu jej do ręki i pobieżnym przekartkowaniu stwierdził, że musi ją bezzwłocznie kupić. Jest to bardzo wymowna informacja dla osób, które wiedzą, z jakimi poważnymi problemami Nietzsche się wówczas borykał i jakie niemalże błagalne listy słał do domu z prośbą o przesłanie „świadcstwa ubóstwa”, umożliwiającego skorzystanie z ulg przy uiszczaniu różnych obowiązkowych opłat. Po przybyciu do domu usiadł w kącie sofy i czytał *Świat...* bez opamiętania, a był przejęty do tego stopnia, że wydawało mu się, jakby każda linijka do niego krzyczała. Sam przyznawał otwarcie, że należał do tych czytelników Schopenhauera, którzy „po przeczytaniu pierwszej strony [jego dzieła] na pewno wiedzą, że przeczytają wszystkie struny i będą wsłuchiwać się w każde słowo, jakie on w ogóle wypowiedział. Moje zaufanie do niego pojawiło się natychmiast [...]. Rozumiem go [tak], jakby napisał [je] dla mnie”⁹. Oczywiście, z czasem entuzjazm dla filozofii Schopenhauera ostygł, a nawet przemienił się w proklamowaną niechęć; jednakże zafascynowanie filozofią pozostało u Nietzschego do końca. Dzięki temu właśnie stworzył swą własną filozofię, zakorzenioną bardzo mocno - czemu nikt nigdy nie zaprzeczał - w nader istotnych zagadnieniach, niegdyś żywo obecnych w myśli presokratejskiej i w kulturze antycznej.

⁶ List do Carla von Gersdorffa z 6 kwietnia 1867 roku. W: F. Nietzsche: *Listy*. Kraków 1994, s. 50.

⁷ List do Hermanna Mushacke z 13 lutego 1868 roku. Tamże, s. 58.

⁸ List do Paula Deussena z 22 czerwca 1868 roku. Tamże, s. 60.

⁹ F. Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher* 2, 2 (KSA 1, 346).

Gdy chodzi o drugi zarzut pod moim adresem, to powstał on ewidentnie w wyniku nieporozumienia. Pisząc o realnych uwarunkowaniach, w jakich powstają nowe teorie, w tym również teoria Kopernika, miałem na uwadze uwarunkowania natury psychologicznej, a nie merytorycznej. Wyraźnie zaznaczyłem (nawiązując zresztą wprost do Nietzschego), jak ogromną rolę odgrywa pozorna oczywistość i związana z nią siła przyzwyczajenia. Poczciwość uczonych jest wyrazem postawy, w której naukowa rzetelność ustępuje na rzecz swoistego konformizmu i trzymania się dotychczasowych ustaleń naukowych (lub pseudonaukowych). W przypadku Kopernika uwarunkowania te mogły doprowadzić do wszczęcia działań represyjnych wobec jego osoby¹⁰. Czy z historii badań astronomicznych nie można by wskazać na przejmujące grozą i niezwykle smutne w swej wymowie fakty, świadczące o prymacie owych psychologicznych uwarunkowań nad merytorycznymi? Kontekst mojej wypowiedzi nie wskazuje zatem wcale na to, jakoby twierdził, iż Nietzsche orientował się w matematyczno-fizykalnych zawiłościach teorii Kopernika, co sugeruje mój polemista pisząc, że „być może Nietzsche miał ogólne pojęcie o tym, jak powstają nowe teorie, ale na pewno nie znał wszystkich realnych uwarunkowań kopernikowskiego systemu heliocentrycznego”¹¹.

Kończąc, chciałbym jeszcze raz podkreślić, że tekst Jerzego Kosiewicza uważam za bardzo interesujący i - jak mi się wydaje - wnikliwie przedstawiający kształtowanie się poglądów na temat budowy kosmosu, które doprowadziły do powstania teorii heliocentrycznej. Jednak nie dostrzegam powodu, dla którego tekst ten musiał przybrać formę polemiki, a nawet wyrażonej krytyki, wymierzonej w sformułowania zawarte w moim artykule. Chyba, że rzeczywiście nastąpił już czas „prawdziwych filozofów” (o których piszę w zakończeniu mojego artykułu), i mój czcigodny polemista, będący „rozkazodawcą i prawodawcą”, swym tekstem wypowiada wolę mocy i panowania «Tak musi być! ». Lub też - usuwając żarty na bok - chodzi o to, aby nieco ożywić środowisko filozoficzne i skłonić do prowadzenia jakby zapomnianych już dzisiaj dysput filozoficznych, w których swobodnie wypowiada się różne, nawet najbardziej kontrowersyjne poglądy. Jeżeli sprawy tak się mają, to prowadzona przez nas dyskusja na temat „przewrotów kopernikańskich” może być uznana za sensowną i celową.

¹⁰ Por. mój artykuł, s. 150.

¹¹ J. Kosiewicz: op. cit., s. 161.

RYSZARD PANASIUK

Uniwersytet Łódzki

JAK NAUCZAĆ FILOZOFII? *

Pytanie tak sformułowane zakłada, iż doskonale wiemy, czego właściwie mamy nauczać - idzie tylko o dobór najbardziej efektywnych metod, że pytanie dotyczy jedynie dydaktyki. Czy jednakowoż mieniąc się nauczycielami filozofii jesteśmy w takiej samej sytuacji jak wykładowcy określonych przedmiotów w szkolnym czy uniwersyteckim systemie nauczania, powiedzmy matematyki czy chemii, albo też jak instruktorzy określonych umiejętności czy sprawności, jak prowadzenie samochodu czy pływanie?

Zgodzimy się, że na to pytanie należałoby odpowiedzieć przecząco. Idzie bowiem o to, że nie możemy z góry zakładać, iż w nauczaniu filozofii już w punkcie wyjścia rozstrzygnięty został problem, czego właściwie mamy nauczać i jaki miałyby być cel tego nauczania. Próba odpowiedzi na te nieproste pytania być może przybliżyłaby nas do rozważań odnoszących się do wyboru metod i środków nauczania filozofii, choć trzeba przyznać, że nie możemy mieć co do tego całkowitej pewności.

Już przy konstrukcji programu wykładowca filozofii nieuchronnie staje przed dylematem: czy winien wybrać drogę historycznej prezentacji poglądów myślicieli znanych z dziejów interesującej go dyscypliny, czy może raczej prowadzić wykład systematyczny tego, co współcześnie uważa się za aktualne, ważne, powszechnie dyskutowane, a może nawet modne? - Przy tym zarówno w pierwszym jak i w drugim przypadku musi dokonywać selekcji programowego materiału, przez co pojawia się natychmiast pytanie o kryteria tej selekcji. A przecież pozostaje jeszcze problem, jak ma się odnieść do wyselekcjonowanego przez się materiału.

Można by bronić tezy, że nauczyciel filozofii winien ograniczyć się do roli informatora, że więc celem jego działań jest przekazywanie informacji, dążenie do tego, by adept przyswoił sobie określone *quantum* materiału erudycyjnego. Jest to niewątpliwie oczywiste minimum założonego celu dydaktycznego, jako że asymilacja przez ucznia podstawowych wiadomości jest niezbędnym warunkiem dowolnego studium, tym bardziej zaś, gdy dotyczy ono tak złożonego obszaru rzeczywistości duchowej jaki stanowi filozofia.

Już tu jednakże, na podstawowym poziomie edukacji filozoficznej, przy dążeniu do wpojenia uczniom podstawowych informacji, ich przekaz nie

* Wprowadzenie do dyskusji na temat dydaktyki w Katedrze Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego.

może być całkiem bezstronny, jako że nauczający, nawet bez świadomego przyjęcia określonych preferencji, dokonywać musi z konieczności zróżnicowanego traktowania przekazywanego materiału. Z jednej strony bowiem sam ów materiał jest zbyt obszerny, by mógł być w całym zakresie rzetelnie wyłożony, z drugiej - nauczyciel filozofii nawet o najskromniejszych ambicjach teoretycznych, jest w jakimś stopniu filozofem, czyli posiada określone przekonania, a tym samym preferencje, choćby stąd, że sam kiedyś był kształtowany z określonym ukierunkowaniem.

Jednakże, mimo podnoszonych zastrzeżeń co do możliwości obiektywizacji procesu nauczania, trudności z całkowicie bezstronnym podejściem nauczyciela do przekazywanego materiału można bronić tezy, że rzetelne i solidne przekazywanie wiedzy odnośnie do filozofii jest możliwe. Wymaga to, rzecz jasna, nie tylko rzetelnego merytorycznego przygotowania ze strony nauczyciela, ale też określonych umiejętności dydaktycznych, wśród których szczególne znaczenie ma właściwa postawa zarówno wobec materiału przekazywanego, jak też wobec pragnących przyswoić sobie wykładane treści studentów. Postawę tę możemy określić najogólniej jako otwartość na drugiego człowieka, jego wrażliwość i zdolność pojmowania, umiejętność nawiązania kontaktu partnerskiego z adeptem, słowem - zdolność prowadzenia z nim dialogu. Jednocześnie musi to być otwartość skierowana ku rozumieniu różnorodności dziedzictwa myślowego przyszłości i teraźniejszości, będącego przecież materiałem roztrząsań w procesie dydaktycznym. Idąc za intuicją Heideggera, właściwie pojęte wtajemniczenie w arkana filozoficznego myślenia winno być **rozmową** z myślicielami przeszłości prowadzoną przez nauczyciela wspólnie z uczniami. Ma to być wielość, w którym uczestniczący w nim zapraszają do wypowiadania swoich racji duchy przeszłości i teraźniejszości za pośrednictwem ich dzieł.

Docieramy w ten sposób do najtrudniejszego i zarazem najistotniejszego problemu dydaktyki filozofii: problemu **rozumienia** sensu wypowiedzi filozoficznych uobecnionych w dziełach ich twórców. Kryje się tu tajemnica tajemnic nauczania filozofii. Każdy, kto próbował lektury takich tekstów, jak choćby *Metafizyka* Arystotelesa, czy *Fenomenologia ducha* Hegla wie, co mamy na myśli. Pouczające w tym względzie jest świadectwo jednego z największych umysłów, Ibn Siny (Avicenny), któremu - jak to wyznaje - dopiero komentarz Al Farabiego pomógł rozjaśnić zagadki Arystotelesowego traktatu. Na tym przykładzie jakże wyraziście ujawnia się rola przewodnika po labiryncie filozoficznej myśli.

Teksty filozoficzne są nie tylko trudne do zrozumienia, ale także notorycznie wieloznaczne. Przy tym owa wieloznaczność nie jest ich wadą, ale śmiemy twierdzić - zaletą. Pozwala bowiem na wielokrotne wczytywanie się i ciągle na nowo odkrywanie różnych, kryjących się w nich sensów i znaczeń.

Akt rozumienia - jak wiemy - nie jest jednorazowy. Historia myśli filozoficznej ukazuje, że rozwija się ona i kształtuje w nieustannym dialogu ze znaczącymi przekazami przeszłości. Tak więc nie tylko nauczanie filozofii jest rozmową, filozofowanie również. Stąd tak fundamentalne znaczenie ma -zarówno w nauczaniu filozofii jak w jej uprawianiu -nieustanne obcowanie z dziedzictwem minionych wieków. Tak więc można powiedzieć, że w nauczaniu filozofii rola horyzontu historycznego nabiera szczególnego znaczenia i zasadnie można bronić stanowiska, że filozofowanie poza kontekstem historycznym, jeżeli nie jest zgoła niemożliwe, będzie w każdym razie ułomne. Znajomość dziejów myśli nie ma wyłącznie znaczenia erudycyjnego, stanowi istotny składnik kultury filozoficznej.

Jednakże, jeżeli myśliciele przeszłości, przynajmniej ci najbardziej znaczący, są współobecni na równi z dziś żyjącymi w naszym myśleniu filozoficznym, znaczy to, że wielorakie prawdy głoszone w przeszłości są dla nas równie ważne jak filozofowanie współczesne. Jednakowoż, jeżeli historia filozofii w naszym nauczaniu jak i filozofowaniu musi się uobecniać na równi z treściami współczesnymi, znaczy to, że nie możemy przekazywać - jak to jest w naukach dawniej zwanych pozytywnymi-jakieś określonej doktryny jako prawdy definitywnej i ostatecznej.

Nie tylko nauczyciel, ale też każdy, kto pragnie filozofować dziś, staje przed dylematem: prezentować różne dawniejsze i współczesne nurty myśli, które przecież w swoim czasie ogłaszały się jako ekskluzywnie pojęte wcielenia prawdy, pozostawiając ucznia w rozterce, wobec braku kryteriów racjonalnego wyboru, bądź też arbitralnie komunikować jakąś wybraną orientację, zaręczając jej prawdziwość swoim nauczycielskim autorytetem.

Czy jest wyjście z tego dylematu? - Uważamy, że tak, przynajmniej jeśli idzie o rozumnego nauczyciela. Musi on uświadomić swoim uczniom, że w jego trudzie przewodzenia po labiryntach dziejów myśli, wtajemniczania adeptów w zaszyfrowane treści dawniejszych i współczesnych doktryn nie o dotarcie do prawdy przede wszystkim idzie, ale o zrozumienie tego, co potrafili przekazać nam twórcy owych doktryn.

Dla tych, którzy pragną prawdy, mogącej uczynić rzeczywistość nas otaczającą przejrzystą, jest to rzeczywiście niewiele. Powstaje bowiem pytanie: skoro zgromadzona w historii wielość filozoficznych przekazów nie może być nam pomocna w uzyskaniu prawdy, przeciwnie - wielość różnorodnych, częstokroć nie dających się ze sobą uzgodnić pomysłów zaświadcza, że cały ten wysiłek był w istocie daremny, to po co podejmować trud wnikania w treści zawikłanych doktryn?

Pytanie to, stojące w równym stopniu przed nauczycielem jak i uczniem, nabiera wagi i znaczenia tym bardziej, że staje ono przed każdym, kto dziś próbuje podjąć ryzyko filozofowania. Historia dziejów myśli jawi się jako

historia daremnych wysiłków dotarcia do prawdy, nie zaś jest drogą - jak to jeszcze mniemał Hegel - do pełnego i definitywnego ogarnięcia istoty bytu. Taka właśnie, wyrażająca się w przekonaniu niemożliwości uzyskania definitywnych rozstrzygnięć w istotnych kwestiach - pragniemy to podkreślić - jest dziś samowiedza filozofa. Jest oczywiste, że nauczyciel nie może od tej samowiedzy abstrahować w procesie dydaktycznym.

Można by powiedzieć tak: sytuacja filozofii obecnie nie jest tak całkowicie beznadziejna, jak to starają się nam wmówić różni rzecznicy jej śmierci czy końca. Przekonaliśmy się wprawdzie, że cel jej główny, dążenie do osiągnięcia którego stanowiło czynnik napędzający wysiłek wielu myślicieli na przestrzeni wieków, mianowicie uchwycenie rozumem natury absolutu - okazał się niemożliwy do osiągnięcia, jednakowoż filozofowie znaleźli wyjście, podejmując inne, może mniej ambitne, ważne jednak dla zrozumienia człowieka i tworzonej przezeń kultury problemy.

Tak więc filozofie dziś uprawiane możemy określić zasadnie jako nie-metafizyczne, czy nawet anty-metafizyczne. Z dawnej triady obiektów filozoficznego namysłu: Bóg - Świat - Człowiek, pozostał jako obiekt zainteresowania właściwie jedynie człowiek, ujmowany oczywiście wspólnie z różnymi obiektywizacjami jego aktywności. Filozofia współczesna przeto - i to nauczyciel winien uświadomić swoim adeptom - wyraźnie zawężyła obszar swego zainteresowania, i to realizując niejako postulat antycznych mędrców, by człowiek starał się poznać samego siebie. Jednakże ta deklaracja wierności swemu pierwotnemu przesłaniu w myśli współczesnej jest jednocześnie istotnym sprzeniewierzeniem się temuż przesłaniu. Idzie bowiem o to, że myśl filozoficzna pierwotnie, w postaci podejmowanego przez podmiot racjonalnego dyskursu, miała ambicję pełnego przejęcia programu stanowiącego rdzeń myślenia mitologicznego. Stając się filozofem, człowiek przestał wierzyć w mityczne opowieści, które miały go zintegrować ze światem jako sensowną całością, ale przekonany był, że mocą własnego rozumu odsłoni ładu ukryty w *universum* i zjednoczy się z nim w poczuciu pewności obcowania z absolutnym porządkiem wiecznotrwałych wartości, że rozum pozwoli mu wyjść poza czas i przemijanie.

Przypominamy tę pierwotną, prostą ideę myśli filozoficznej, tak wyraźnie obecną u jej początków, gdyż adept filozofii winien uświadomić sobie ów nie zawsze jawny, ale zawsze obecny u dawniejszych myślicieli, cel wszelkiego filozofowania. Cel ten wyraża się w przekonaniu, że poznanie prawdziwe (*gnosis*) prowadzi niezawodnie do obcowania z odwiecznym porządkiem wartości. Należy przypomnieć, że wiedza uzyskiwana przez filozofa nie ma charakteru instrumentalnego, i w żadnym razie nie jest skierowana ku usprawnieniu działań w otoczeniu, ale zmierza ku uzyskaniu stanu dającego poczucie spełnienia wyrażającego się w obcowaniu z racjonalnym łańcem kosmicznym.

Jeżeli taki jest cel filozofii, jeżeli jest nim dążenie do poznania PRAWDY mającej dać ukojenie, czy też może redukcję lęku zagrażającego ze strony chaosu, to nie ulega wątpliwości, że myśl współczesna tym się charakteryzuje - czego symptomy były zresztą sygnalizowane niejednokrotnie już wcześniej - iż zwątpiła ona w ów cel i powołanie całkowicie. Nietrudno zauważyć, że zmienia to radykalnie jej status.

Adept studiujący dzieła myśli filozoficznej łatwo dostrzeże, że proces odchodzenia od pierwotnego programu filozofii, wyrażającego się w przekonaniu, iż możliwe jest dotarcie rozumem do aksjologicznego absolutu, nieustannie postępuje kulminując w ostatnio wyrażanych coraz częściej deklaracjach bezowocności czyhania na prawdę o bycie bezwzględny. Jeśli więc tak się rzeczy mają, jeśli rozum ludzki w swoich aspiracjach odkrycia ładu absolutnego w *universum* poniósł klęskę, do czego tak wielu myślicieli dziś się przyznaje, wtajemniczany w arkana myślenia filozoficznego adept ma prawo zapytać, jaki jest sens studiowania przeszłości daremnych usiłowań; stanowią one przecież jedynie gruzowisko porzuconych, nieudanych starań? - Po co studiować w ogóle filozofię, skoro - jak poucza zarówno jej historia jak i stan terażniejszy - nie spełniła ona swych założonych w punkcie wyjścia celów i obietnic? -

Nauczyciel winien podjąć próbę odpowiedzi na tak postawione pytanie. Adept musi w pełni uświadomić sobie, w jakiej sytuacji znajduje się przedmiot jego studiów, jaki jest jego status w sensie teoretycznym. Musi zdać sobie sprawę, że u współczesnych nie znajdzie odpowiedzi na pytania metafizyczne, zaś historia go pouczy, że i dawniejsze próby były daremne.

Jaką więc filozofia może pełnić rolę, skoro nie jest w stanie - by wyrazić się patetycznie - odsłonić prawdy bytu? Czy jest do czegoś jeszcze potrzebna? - By odpowiedzieć na to pytanie, należy zastanowić się: jaką właściwie rolę pełni filozofia dziś, filozofia rozumiana jako forma refleksji nawiązująca do przeszłych jej postaci, jednocześnie jednak rezygnująca z właściwej tym przeszłym formom ambicji dotarcia do prawdy ostatecznej?

Można by powiedzieć tak: Niezależnie, jakimi ambicjami napędzana była refleksja filozoficzna i jakie złudzenia żywili jej twórcy i wyznawcy w przeszłości, zawsze stanowiła ona najbardziej dojrzałą i najbardziej świadomą swojej roli i zadań postać duchowej aktywności człowieka, próbującego za jej pośrednictwem wyrazić kształt i prawdę jego czasu. Stanowiła, jakby się wyraził Hegel, epokę zamkniętą i wyrażoną w myślach. Było tak, jeżeli idzie o samowiedzę swojej roli myślicieli w ich czasie, jak też, gdy zwracamy się do jej form przeszłych aby zrozumieć czas, w którym one powstały. Jest to owa Heideggerowska mądrość tradycji, która, mimo upływu czasu, nie ulega wyblaknięciu.

W tym względzie rola filozofii, można powiedzieć - społeczna jej rola, rola filozofii jako składnika kultury jej czasu nie zmieniła się. Samowiedzę swojej epoki wyrażali zarówno Platon gdy pisał *Politeję*, jak Husserl szkicu-
jący *Kryzys nauk europejskich*. Różnica polega jedynie na tym, że filozofia
dzisiejsza swoją mądrość wyraża w ten sposób, iż wolna jest od złudzeń,
którymi tak bardzo obciążeni byli myśliciele dawniejsi. Możemy powiedzieć,
że jeżeli nawet nie w poznaniu świata i jego tajemnic dokonał się tu postęp,
niewątpliwie daje się on zauważyć, jeżeli idzie o samowiedzę filozoficznej
myśli, o jej refleksyjne ujęcie samej siebie. Myśląc, zatem filozofując,
człowiek starał się przede wszystkim wyrazić swój niepokój i z troskanie,
mające swe źródło w fakcie, iż jest on jedynym w *universum* bytem świad-
omym. Świadomym, a więc niepewnym podstaw i racji swego bytowania,
kwestionującym te racje, by następnie poszukiwać ich myślowego ugrun-
towania. Niepewność towarzysząca niewiedzy - oto źródło filozoficznego
czuwania, czuwania wyrażającego się zarówno w formułowaniu twierdzeń
z przekonaniem o ich pewności, jak też w ich podważaniu, kwestionowaniu,
- po to, by otworzyć się na nowe pytania i nowe próby odpowiedzi na nie.
Tak rozumiane filozofowanie wyraża naturę ludzkiej kondycji, naturę bytu
obdarzonego świadomością, przeżywającego więc dramat swego istnienia,
poczucie zagrożenia i lęku, remedium na które ma być filozofowanie właśnie.

Tak pojmowana filozofia stale towarzyszy ludzkiemu bytowaniu i zawie-
ra w sobie żywotne treści, niezależnie od tego, jak dawno i w jakich okoli-
cznościach zostały wyrażone. Jedyne, co tu ulega w ciągu dziejów prze-
kształceniu, to stopnie iluzji, związane z historycznie określonymi postaciami
filozofii, dotyczące wiary, że właśnie trapiąca człowieka zagadka bytu została
rozwiązana. Historia myśli filozoficznej, z tej perspektywy widziana, to pro-
ces wyzbywania się przez podmiot filozofujący, a więc rozum ludzki, różno-
rakich złudzeń dotyczących metafizycznej esencji bytu, złudzeń i iluzji, któ-
re mimo swego, właściwego jej krytycyzmu, filozofia przecież wytwarzała
lub przejmowała z innych form kultury (sztuka, religia). Historia filozofii we
właściwym sensie, to historia samopoznania rozumu ludzkiego, zdobywanie
wiedzy o jego możliwościach i granicach.

Tak to przecież filozofujący rozum, niezmordowany w krytyce swoich
dokonań wcześniejszych, przekonał się nie tylko o tym, że niedostępna jest
dlań rzeczywistość sytuująca się poza obszarem wszelkiego doświadczenia,
ale też, że konstrukcje teoretyczne budowane na bazie owego doświadczenia
nie mogą uzyskać bezwzględnej pewności, że rozum ludzki, a więc jedyne
narzędzie filozofowania, nie tylko jest skończony, ale także nie w pełni jest
w swoich aktach sądzenia suwerenny. Jest bowiem zależny nie tylko do do-
świadczenia, ale też od ułomnej cielesności skończonego podmiotu, jego za-
korzenionych w cielesno-emocjonalnej sferze pragnień, potrzeb, pożądań i na-

miętności. Dochodzą do tego uwarunkowania wynikłe z określonej formy życia społecznego i kultury, a także języka. Wywodzące się z tych obszarów ludzkiego bytowania nieuświadomiane impulsy są w stanie częstokroć uczynić rozum swoim niewolnikiem i zmusić go do racjonalizacji, nie mających żadnego ugruntowania w *ratio* swoich interesów.

Jednakże refleksyjno-krytyczna praca rozumu doprowadziła do ujawnienia w znacznym stopniu owych nieuświadomianych uprzednio ograniczeń, i jeżeli owe limitacje możliwości rozumu, jak też czynniki zakłócające i deformujące jego aktywność stały się dlań jawne - znaczy to, że filozofujący rozum dokonał (odnosi się to w znacznej mierze do myśli nowożytnej i współczesnej) znaczącego postępu w samopoznaniu.

Wydaje się więc, że w procesie wtajemniczania adepta w arkana filozofowania, te właśnie okoliczności - określające status myśli filozoficznej we współczesnej kulturze, winny być mu jak najbardziej wyrażone. Należałoby go uświadomić, że współcześnie filozofujący podmiot ludzki utracił co prawda długo żywione złudzenia co do możliwości obcowania z *trenscedncją*, zyskał jednakże rozległy obszar możliwej penetracji spraw ludzkich wraz z ich wielorakimi uwikłaniami w historię, formy życia społecznego, działalność wytwórczo-technologiczną oraz różnorakie formy kultury duchowej.

Dzieje filozofii są znaczone przez różnorodne, nie do końca przejrzyste relacje zachodzące - w zależności od epoki i kształtu właściwej jej kultury - między filozofią właśnie a sztuką, religią, czy wreszcie nauką. Studiujący dziś filozofię winien uzyskać przekonanie, że relacje te uzyskały dziś, w porównaniu z dawniejszymi czasy, pewne wyklarowanie. Winien zdawać sobie sprawę, że filozofia w chwili obecnej nie może być po prostu utożsamiona z nauką - ani w tym sensie, że mogłaby nauki zastępować, ani też w tym, że mogłaby właściwymi tylko sobie metodami uzyskiwać równoważny naukom poziom poznania.

Podobnemu wyklarowaniu uległ, jak się zdaje, zadawniony, obciążony wieloma nieporozumieniami a jednocześnie w znacznym stopniu pobudzający niegdyś refleksję filozoficzną spór między rozumem a wiarą. Złudzeniem okazało się mianowicie dość powszechne w pewnych okresach historii intelektualnej Zachodu przekonanie, że rozum może ugruntować wiarę, dostarczając jej argumentów i uzasadnień dla głoszonych przez wyznawców prawd. Z drugiej strony, prysło także złudzenie - złudzenie, które pojawiło się w nowszej historii intelektualnej naszego kręgu kulturowego, że rozum, dzięki krytyce przesądów oraz zdobyczom przyrodznawstwa i nauk społecznych, może ze świadomości ludzi gruntownie wyeliminować przekonania religijne, zastąpiwszy je całkowicie racjonalnymi, opartymi na wiedzy przeświadczeniami.

Względna jasność współczesnych form myślenia filozoficznego odnośnie do wspomnianych wyżej sfer życia duchowego nakłada na obie strony procesu dydaktycznego - zarówno nauczyciela jak ucznia - obowiązek takiego sposobu studiowania filozofii, by możliwie najszerzej uwzględniony był ów kontekst kulturowy i społeczny, w którym myśl filozoficzna rodziła się i funkcjonowała dawniej, jak też funkcjonuje obecnie. Znaczy to, że dla właściwego zrozumienia natury myśli filozoficznej przyswojona ona być musi, w zakresie możliwym technicznie do zrealizowania, z uwzględnieniem wiedzy o społeczeństwie, jak też różnych obszarów aktywności duchowej człowieka. Jest oczywiste, i tylko dla porządku o tym przypominamy, że adept filozofii niewiele zrozumie z jej problemów, jeżeli nie podejmie trudu choćby elementarnego przyswojenia sobie wyników współczesnego przyrodoznawstwa i nauk społecznych. Przecież to właśnie szczególne znaczenie nauk we współczesnej rzeczywistości kulturowo-społecznej skłania tak wielu filozofów do podjęcia pogłębionej refleksji nad naturą tych nauk, analiz ich metodologicznych podstaw jak też społecznych funkcji.

Studiując filozofię należy mieć świadomość, iż jest to dyscyplina powiązana wielorakimi nićmi nie tylko z naukami epoki, ale także formami życia, literaturą, sztukami plastycznymi i religią. Stanowi więc integralny i znaczący składnik kultury umysłowej epoki, wyraża tę epokę i jednocześnie pomaga zrozumieć jej ducha.

Mówiliśmy już, że najpierwotniejsze źródła myślenia filozoficznego tkwią w najdawniejszych formach życia społecznego, gdzie sfera duchowa stanowiła jeszcze pewną całość, mocno zakorzenioną w transcendencji i porządku *sacrum*. Dziś żyjemy w świecie, w którym mitologiczno-religijne formy przeżywania świata zostały zepchnięte na margines życia duchowego, w świecie, który bogowie opuścili, pozostawiając człowieka swemu losowi. Ta sytuacja radykalnej desakralizacji życia społecznego i towarzyszącej mu kultury nie może nie znaleźć odzwierciedlenia we współczesnej filozofii. Owszem, w istotny sposób wywiera wpływ na jej kształty i formy, wyznacza zarówno styl uprawiania filozofii dziś, jak też określa problemy stanowiące przedmiot namysłu.

Nie ulega wątpliwości, że świat, w którym żyjemy, cechuje radykalny brak równowagi między tymi formami użycia rozumu - jak pamiętamy: narzędzia filozofowania - które wyrażają się w wytwarzaniu konstrukcji teoretycznych, umożliwiających niebywałe poszerzenie możliwości ludzkich działań w porządku technologicznym, a tymi, które mają doprowadzić do odsłonięcia porządku aksjologicznego i obiektywnego systemu wartości. Tak więc, mimo tryumfów rozumu, określanego niekiedy mianem rozumu instrumentalnego, mamy do czynienia z poważnym deficytem filozoficznych wskazań, które miałyby organizować życie ludzkie wokół jakiejś formy jego usensownienia

w rozumieniu aksjologicznym. Obserwujemy w tym obszarze niewątpliwą atrofię działań i możliwości rozumu.

Dla zainteresowanego filozofią adepta sytuacja ta ma znaczenie fundamentalne, zważywszy, że najbardziej właściwą domeną użycia rozumu w charakterze filozofującego podmiotu jest domena aksjologii.

Studiujący filozofię winien zostać uświadomiony, że sytuacja ta stanowi **wyzwanie** dla myśli filozoficznej, że tworzy sytuację **nową**, jeśli patrzymy na istniejący stan rzeczy z perspektywy historycznej. Musi on zdawać sobie sprawę i zadaniem nauczyciela jest, by sobie to właśnie uświadomił, że stanowi *krytycznemu* współczesności, mającemu swe źródła m. in. w laicyzacji kultury, towarzyszą symptomy zagrożeń realnych, jak możliwość konfliktów zbrojnych w skali globalnej, wyczerpywanie się zasobów naturalnych, postępujące zatrucie środowiska naturalnego oraz przeludnienie wraz z towarzyszącymi mu i nieustannie wybuchającymi konfliktami lokalnymi, epidemiami i głodem.

Dzieje ludzkości od swego zarania - można by na to rzec - pełne są lęków i niebezpieczeństw, oczekiwania na apokaliptyczny koniec i zagładę. Jednakże dopiero dzisiaj towarzyszące stale człowiekowi wizje unicestwienia całego rodzaju ludzkiego stały się groźbą realną.

W tej sytuacji, która może być charakterystyczna jako wyraz globalnego kryzysu cywilizacji, w szczególności cywilizacji zachodniej, bądź też jako stan przesilenia, w którym dotychczas funkcjonujące formy życia i towarzyszące im idee okazują się niewystarczające, co zmusza do poszukiwania rozwiązań nowych, w tej sytuacji właśnie rozsądnie jest zapytać, i studiujący filozofię ma prawo takie pytanie postawić - mianowicie: jaką rolę ma tu do odegrania wybrana przezeń dyscyplina studiów?

Można by na nie odpowiadać całkowicie projektując, zgodnie z wyznaczanym przez odpowiadającego systemem wartości oraz prognozą, co do możliwości wprowadzania tych wartości w życie. Trudno tu oczekiwać, rzecz jasna, zgodnego stanowiska odpowiadających, których przecież jest wielu.

Bardziej instruktywne, naszym zdaniem, było by przyjrzenie się różnym nurtom myśli współczesnej pod kątem, jak różni jej reprezentanci oceniają obecną sytuację, jakie stawiają prognozy na przyszłość, jak widzą istniejące zagrożenia, jakie proponują drogi wyjścia. Debata tego rodzaju toczy się w myśli współczesnej i było by niewłaściwe, gdyby student filozofii nie miał możliwości zapoznania się z nią.

Jeśli wolno wyrazić własne stanowisko, to radziłbym studiującym filozofię, aby krytycznie dystansowali się wobec stanowisk skrajnych, wyrażających nihilizm w aksjologii, czy radykalny pesymizm co do przyszłości rodzaju ludzkiego, stanowisk, których zwolennicy pracują usilnie, by ów wieńczony przez nich smutny koniec w miarę swych możliwości przybliżyć.

Owa *pars destruens* współczesnej filozofii przejawia swoją aktywność, rzecz jasna, w obszarze dla filozofii właściwym, tj. w sferze ducha. Wyraża się to przede wszystkim poprzez hiperkrytycyzm wobec dotychczasowych dokonań umysłu ludzkiego, gdzie ulega totalnemu zakwestionowaniu nie tylko zdolność rozumu ludzkiego do obcowania z porządkiem wartości czy z transcendencją, ale także właściwie dokonań wszelkich nauk. Stare pojęcie prawdy (*veritas*, *aletheia*), towarzyszące nieodmiennie odysei ducha, poddane zostaje delegitymizacji. Nawet medium, w którym się dotąd wyrażała, język, poddany zostaje - by użyć terminu technicznego, który pojawia się w tych nurtach myśli - dekonstrukcji.

Wyrażające skrajny pesymizm zawołanie Heideggera z ostatniego jego wywiadu, że tylko Bóg może nas uratować, nabiera w tej sytuacji szczególnie ironicznego sensu, jako że w perspektywie filozofowania, gdzie myśl już do niczego nie dąży igrając jedynie sama z sobą i kwestionując jednocześnie sens tej zabawy, bogowie dawno umarli.

Adept filozofii powinien jednakże wiedzieć, że przecież istnieją myśliciele, którzy nie całkiem i nie we wszystko zwątpili. Nie zamykając oczu na trudne problemy współczesności, mając świadomość, że ludzkość znalazła się w szczególnie krytycznym momencie swoich dziejów, nie zwątpili w zdolność rozumu ludzkiego, co do jego możliwości szukania szczęśliwych rozwiązań palących problemów, a także znajdowania dróg wyjścia. Poszukiwania te wyrażają się w różnych postaciach filozoficznej refleksji i dotyczą różnorodnych obszarów problemowych. Jedni podejmują próby przemyślenia na nowo dziedzictwa duchowego ludzkości, uwzględniając treści ideowe powstałe poza kręgiem kultury śródziemnomorskiej, by tam znaleźć inspirację dla działań kształtujących przyszłość. Inni znowu podejmują próby resytucji jakichś form sakralnego porządku, zmarginalizowanych w kulturze współczesnej. Szczególnie głębokiemu przewartościowaniu poddawana jest problematyka etyczna, w szczególności podejmowane są próby poszerzenia obszaru wartościowania moralnego na rzeczywistość pozaludzką, co ma fundamentalne znaczenie dla uporządkowania relacji między człowiekiem a jego otoczeniem naturalnym. Dalej - czynione są godne uwagi próby analizy krytycznej dotychczasowych form społecznej organizacji. Idzie tu nie tylko o rozliczenie się z monstualnych doświadczeń ludzkości ostatnich czasów, w rodzaju faszyzmu czy komunizmu, ale o poddanie krytycznemu rozbirowi instytucji liberalnych oraz towarzyszących im idei. Wszystko to po to, by ograniczyć negatywne aspekty funkcjonowania dominującej na Zachodzie formy życia oraz znaleźć bardziej optymalne rozwiązania na przyszłość.

Debata nad współczesnym stanem ludzkości jest gorąca i wyraża się w wielości stanowisk oraz propozycji rozwiązań palących problemów współczesności. Uczestniczą w niej nie tylko filozofowie, ale także politycy

i uczeni różnych specjalności, żywo interesuje się nią opinia publiczna. Można nawet twierdzić, że debata, a więc dialog, rozmowa jest cechą charakterystyczną życia duchowego naszej współczesności. Być może, że przynajmniej dla małodusznych, debata ta zastępuje zagubioną wśród rozlicznych idei i pomysłów prawdę, ale przecież - chcąc pozostać wiernym pierwotnym źródłom filozoficznej sztuki myślenia, tylko drogą dyskusji i sporu można do prawdy zmierzać, choćby nawet pełne jej osiągnięcie wydawało się problematyczne.

Można by powiedzieć, że jeżeli idzie o przyswojenie sobie arkanów sztuki myślenia filozoficznego, to również jedyna ku temu droga prowadzi przez debatę i dialog, który, w naszym przekonaniu, winien być rodzajem partnerskiej rozmowy między nauczającymi a uczniami. Starożytne wzorce nic tu nie straciły na aktualności. Przywołując je, uczymy się - podobnie jak spacerujący niegdyś po ateńskim rynku czy alejach Lykeionu uczniowie i mistrzowie - nie tylko filozofii, ale filozofowania, a o to przecież cały czas chodziło.

ARTUR ANDRZEJUK
ATK w Warszawie

UWAGI O WYKŁADANIU NAUKI O MORALNOŚCI

w *Komentarzu św. Tomasza do Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa*

Wstęp. Koncepcje pedagogiczne Arystotelesa, a zwłaszcza poglądy w tej kwestii św. Tomasza, są dość dobrze i wszechstronnie opracowane w literaturze filozoficznej¹. Autorzy tych opracowań korzystają głównie z odnośnych kwestii *Summy Teologii*², a ponadto z *Questio disputata de Magistro*.

Nas interesuje tutaj pewien tylko wycinek tych zagadnień, ten mianowicie, który dotyczy nauczania etyki, zwłaszcza, że nie ma na ten temat osobnego studium. Z tego też względu uzupełniono artykuł o uwagi Tomasza zawarte w tekstach bodaj nigdy nie komentowanych: prologu do *Summa Theologiae* oraz listu *De modo studendi*. Motywem tego posunięcia było właściwe tym tekstom nachylenie praktyczne; w prologu Tomasz przemawia jako autor podręcznika uniwersyteckiego, zaś w liście występuje jako starszy i bardziej doświadczony przyjaciel młodego adresata.

Właściwe analizy filozoficzne poprzedzono w opracowaniu historycznymi informacjami dotyczącymi opracowywanego tekstu; pozwoli to na usytuowanie rozważań Tomasza w określonych warunkach historycznych - jak się okaże - podobnych do naszych czasów, gdyż we wszystkich czasach ludzie w tym, co dla nich istotne, są do siebie podobni.

Każdy komentarz jest swoistym dwugłosem: autora komentarza oraz autora komentowanego tekstu. Komentarze Tomasza do pism Arystotelesa mają ponadto strukturę dialogiczną - są bowiem *expositio* - wykładem tekstu stanowiącego dzieło uznanego autorytetu. Stwarza to określone problemy interpretacyjne, ale i stanowi wspaniałą intelektualną przygodę polegającą na śledzeniu rozumienia komentowanego tekstu, rozkładu akcentów, akceptacji lub odrzucania zastanych tam poglądów. Z tego względu komentarz zawsze ma podwójne autorstwo; w tym wypadku samego Arystotelesa i niewątpliwie największego perypatetyka średniowiecza - Tomasza z Akwinu.

¹ Zob.: J. Woroniecki: *Wychowanie człowieka*. Kraków 1961; F. W. Bednarski: *Zagadnienia pedagogiczne*. Londyn 1982. Tam też znajduje się szeroka bibliografia tematu.

² S. Thomae de Aquino: *Stanina Theologiae*. Editiones Paulinae, Alba-Roma 1962, I, 117, a. 1; II-II, 181, a. 3; III, 42

1. Historyczne aspekty powstania Tomaszowych komentarzy do pism Arystotelesa. Dawniej uważano, że owe wykłady dzieł Arystotelesa powstały dla potrzeb studium dominikańskiego w konwencie św. Sabiny w Rzymie, którego Tomasz był twórcą i pierwszym regensem. Miałyby one być wyjaśnieniem „trudnego” Arystotelesa dla młodych adeptów Zakonu Kaznodziejskiego. Stąd przez lata uczeni lekceważyli wszelkie komentarze Tomasza, a jego komentarze pism Stagiryty w szczególności. Dziś historycy są raczej zgodni, że komentarze te powstały w okresie „drugiej” katedry na Uniwersytecie Paryskim w latach 1269-1272, a tekst interesujący nas tu szczególnie powstał w 1271 r³. Warto w tym miejscu poświęcić trochę miejsca dla uzmysłowienia sobie szczególnej atmosfery tamtego miejsca i czasu oraz tego wzburzenia umysłów, ze względu na które Tomasz został ponownie skierowany do pracy na późniejszym Sorbonie.

Teksty Arystotelesa, nieznane wczesnym średniowieczu, dotarły do Europy w XII w. dzięki uczonym arabskim. Wraz z myślą Stagiryty docierały, głównie z Toledo, interpretacje i poglądy Arabów: al-Farabiego, Awicenny, a przede wszystkim Awerroesa - najbardziej kontrowersyjnego filozofa arabskiego. Wyakcentował on aż do granic absurdu koncepcję wspólnego dla wszystkich ludzi intelektu czynnego. Intelekt ten, znajdując się w sferze księżycowej, dostarcza form poznawczych ludzkiej pamięci, dzięki czemu staje się ona intelektem możliwościowym. Człowiek wzbogaca uzyskane formy poznać swoimi życiowymi doświadczeniem. Po śmierci trwa jedynie owo doświadczenie stanowiące wspólne dziedzictwo całej ludzkości. Trwa ono dzięki łączności ze wspólnym intelektem czynnym. Awerroes radykalnie likwiduje zagadnienie osobistej odpowiedzialności człowieka za jego czyny, unicestwia cały eschatologiczny wymiar ludzkiej egzystencji, podobnie rozumiany przez chrześcijan i muzułmanów. Dlatego koncepcja Awerroesa zaniepokoiła już jego rodaków; bronił się on wtedy teorią dwu prawd: inne mogą być owoce poznania uzyskiwane drogą rozumowego dociekania w filozofii, inna zaś prawda objawiona, stanowiąca przedmiot zainteresowań teologów. Awerroes w Europie został, dzięki swoim komentarzom do pism Arystotelesa, uznany za najwierniejszego ucznia twórcy Lykeionu. Wyrazem tego przekonania było przyznanie mu zaszczytnego przydomka *Commentator*. Szermierzem poglądów Awerroesa na Uniwersytecie Paryskim stał się mistrz wydziału sztuk Siger z Brabancji.

Tomasz, jako dominikanin, był też personalnie kwestionowany przez odnowioną opozycję antymentykancką pod wodzą archidiakona Gerarda d'Abbeville. Przypomnieć warto, że właśnie ataki na Tomasza ze strony wspomnianej opozycji, walczącej o zachowanie swoich uposażeń i wpływ-

³ J. A. Weisheipl: *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*. Poznań 1985, s. 462.

wów na Uniwersytecie, były bezpośrednim powodem odwołania Tomasza z Paryża pod koniec 1259 r.

Interesujące jest pisy tym to, że Siger powoływał się w swych poglądach na wierność tekstom Arystotelesa, Gerard zaś na wierność tradycji chrześcijańskiej. Tomasz bronił zakonów żebraczych i ich misji w dziełku *De perfectione spiritualis vitae*, podejmuje polemikę w ramach wielkopostnych kwodlibetów i pisze traktat przeciwko poglądom Gerarda. Znacznie więcej jednak uwagi poświęca wykładaniu poglądów Arystotelesa. Znaczący życia św. Tomasza podkreślają, że „Tomasz uważał za swój obowiązek wobec młodzieży studiującej sztuki dostarczenie jej komentarzy, wiernych Arystotelesowi i wolnych od błędów filozoficznych”⁴. W komentarzach tych Akwinata wskazuje na właściwe znaczenie tekstu Arystotelesa (*littera*) oraz usiłuje pokazać prawdziwą myśl Stagiryty (*intentio Aristotelis*).

2. Uwagi dydaktyczne Tomasza zawarte w jego innych pismach. Już we wcześniejszych swoich tekstach Tomasz zawarł swoje poglądy dotyczące dydaktycznych aspektów wykładanych przez niego dziedzin. Znany pogląd Arystotelesa, że nauczanie powinno zaczynać się od tego, co już słuchacz poznał i zmierzać do tego, co jeszcze dla niego nieznane, znajdujemy w słynnym prologu do *Summa Theologiae*, gdzie Tomasz wyraźnie przeciwstawia się tradycjom dydaktycznym związanym z wykładem *Sentencji* Piotra Lombarda. Tomasz pisze tam, że obowiązkiem nauczyciela jest nie tylko kształcenie studentów już zaawansowanych, lecz wprowadzanie w arkana wiedzy uczniów początkujących za pomocą metod dostosowanych do ich umiejętności, przy czym arystotelesowską zasadę ilustruje cytatem z *I Listu do Koryntian* św. Pawła Apostoła, który adresatom swoim, jako niemowlętom w Chrystusie” pisze: „mleko wam dawałem, a nie pokarm stały”⁵. Warto też zwrócić uwagę i na ten akcent, że obowiązkiem mistrza, czyli dzisiejszego profesora, jest według Tomasza nauczanie początkujących - nie powinien on wobec tego unikać prowadzenia zajęć np. na I roku studiów. Rzadko znajduje to dziś zrozumienie, ale np. prof. Mieczysław Gogacz uważa, że nawet ćwiczenia na I roku „powinien prowadzić najdojrzałszy z zespołu nauczającego, sam profesor, gdyż jest to kształtowanie myślenia, spotykanie z rozwiązaniami, które wytyczą przyszłe zainteresowania słuchaczy. Jest to wprowadzenie na drogi, z których niekiedy się nie wraca. A właśnie za realizowanie przez słuchaczy drogi ku prawdzie odpowiada profesor. I chodzi o to, aby szli oni najlepszymi drogami”⁶.

⁴ Tamże, s. 352. Zob. także: O. Lottin: *Psychologie et morale*, t. I. Louvain 1942, s. 252 - 262.

⁵ I Kor 3, 1 -2

⁶ M. Gogacz: *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*. Warszawa 1985, s. 180.

Św. Tomasz wyjaśnia dalej swoje zastrzeżenia odnośnie nauczania początkujących: „Zauważyliśmy bowiem, że dla początkujących często przeskadza to, co pochodzi z różnych pism; częściowo właśnie ze względu na mnogość bezużytecznych kwestii, artykułów i argumentów, częściowo także ze względu na to, że to, co jest konieczne dla takich [tj. początkujących], nie jest wprowadzane według [wewnętrznego] porządku danej dyscypliny [wiedzy], lecz według tego jak się znajduje w wykładanej księdze lub według tego jak wynika przy okazji prowadzenia dyskusji; częściowo również dlatego, że częste powtarzanie [tego samego] rodzi w duszach słuchaczy i niechęć, i zamęt”⁷. Tak wyglądają poruszane tu problemy od strony nauczającego. Tomasz jest także autorem listu do studenta⁸, w którym podaje kilkanaście praktycznych rad dotyczących uczenia się. Na wstępie swego listu Akwinata nawiązuje do cytowanej już zasady Arystotelesa. Píše bowiem do bliżej nie znanego studenta Jana: „wybieraj drogę poprzez strumyki, a nie od razu przez morze, gdyż wygodniej zaczynać od rzeczy łatwych, a potem przechodzić do trudnych”⁹. Dalej Tomasz podkreśla konieczność indywidualnego uczenia się, związanego z pewną izolacją i wyłączeniem się „z orszaku i słów światowych”. „To, co czytasz - pisze - staraj się, abyś zrozumiał, w wątpliwościach upewnij się, a cokolwiek możesz w zbiorach umysłu ponownie uporządkować - uporządkuj”¹⁰. Zaleca ponadto staranny dobór przedmiotów zainteresowań i przedmiotów dyskusji. Ostrzega przed zajmowaniem się wszystkimi i czymkolwiek. Nie radzi podejmowania zadań przewyższających aktualną wiedzę, zdolności, czy siły. Obiecuje jednak Janowi, że pilne studia w winnicy Pana Zastępów spowodują, iż „będzie mógł dosięgnąć tego, czego zapagnie”¹¹.

3. Specyfika nauki o moralności w świetle słów Arystotelesa. Arystoteles, podejmując problem nauczania etyki, korzysta ze swego odróżnienia nauk teoretycznych od praktycznych i wskazuje na specyfikę ich przedmiotu. „Nie we wszystkich wywodach bowiem - pisze Stagiryta - należy szukać tego samego stopnia ścisłości”¹². „Co się tyczy opracowania naszego przedmiotu

⁷ S. Thomae de Aquino: *Summa Theologiae*, praefatio.

⁸ *Epistola de modo studendi*. W: S. Thomae Aquinatis: *Opuscula Omnia*, cura et studio P. Mandonnet, t. IV. Paris 1927, s. 534.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² *Etyka Nikomachejska*, przekład Daniela Gromska. W: Arystoteles: *Dzieła Wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 79. Św. Tomasz w swoim komentarzu korzysta z poprawionego przekładu *Etyki Nikomachejskiej*, dokonanego w latach 1246-1247 przez Roberta Grosseteste'a. Rewizji przekładu miał dokonać - według wydawcy - sam Wilhelm z Moerbecke. Jednakże - jak sądzi Weisheipl - „gdyby rzeczywiście Wilhelm był autorem rewizji, to tekst który Tomasz miał do dyspozycji nie byłby taki skażony” (Tomasz z Akwinu, s. 462). Sądzi się, że ten poprawiony przekład pojawił się ok. 1270 r.

- dodaje - to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot pozwala”¹³. W tym fakcie też upatruje przyczyny dużej rozbieżności zdań ludzi w „materii moralnej”. W drugiej części swoich wywodów Arystoteles zwraca uwagę, że nie każdy jest odpowiednim słuchaczem wykładów z etyki, np. człowiek młody i niedoświadczony w sprawach społecznych nie jest właściwym adresatem nauki o polityce. Doświadczenie bowiem stanowi podstawę wywodów owej nauki. Filozof tu jakby mimochodem wspomina o zasadniczej różnicy metodologicznej występującej pomiędzy naukami teoretycznymi i praktycznymi, którą szczegółowo scharakteryzował w kolejnym fragmencie swojego tekstu.

W swoim komentarzu św. Tomasz korzysta z wyodrębnienia przez Filozofa tych dwóch zagadnień i dość obszernie je omawia. Wiąże on zagadnienie pewności dowodów w jakiejś nauce z przedmiotem materialnym, czyli tym, o czym ta nauka traktuje¹⁴. Przedmiotem materialnym etyki jest ludzkie postępowanie, któremu - z racji na jego naturę nie przysługuje taki stopień pewności jak np. wywodom matematycznym¹⁵. Tomasz ilustruje tę trudność przykładem wytwarzania dzieł zewnętrznych, które także jest dziedziną praktycznej działalności człowieka. Wytwory bowiem, których przyczyną jest sprawność sztuki (*recta ratio factibilium*) wymagają od ich twórcy dostawienia metod wytwarzania do rodzaju materiału¹⁶. Doskonała pewność przedmiotu materialnego etyki jest niemożliwa - zdaniem Awinaty - z dwu powodów: do materii etyki należą dzieła podmiotowane w człowieku przez cnoty. Dzieła zaś cnót podlegają okolicznościom czasu, miejsca i osób oraz wymagają dostosowania do tych okoliczności. Te okoliczności zaś nie są ujmowane przez sąd wynikający z natury rzeczy, ani nie pochodzą z zasady szlachetności postępowania, lecz są konsekwencją zmiennego prawa stanowionego, spisane lub obowiązujące jako pewien obyczaj w danym miejscu, czasie, środowisku. Stąd też pochodzi taka różnorodność opinii ludzkich na temat jak w danych okolicznościach należy postąpić¹⁷.

¹³ *Etyka Nikomachejska*, s. 79.

¹⁴ Tomasz za Arystotelesem wyodrębnia w każdej dziedzinie wiedzy przedmiot materialny (co stanowi obiekt jej zainteresowania) i przedmiot formalny (w jaki sposób ów obiekt jest opisywany). Pozwala mu to na precyzyjne określenie przedmiotu różnych nauk, np. nauki o człowieku, mając ten sam przedmiot materialny, różnią się przedmiotem formalnym, czyli aspektem pod jakim człowiek jest w nich ujmowany.

¹⁵ *Materia autem moralis talis est, quod non est ei conveniens perfecta certitudo* (S. Thomae Aquinatis: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, editio tertia, cura et studio R. Spazzi. Marietti. Torino 1986, Liber I, lectio III*. Dalej cytował będę w skrócie (*In Ethicorum*) podając księgę i lekcję.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ *Principaliter ad materiam morealem pertinent opera virtuosa, quae vocat hic iusta* [Philosophus], (...) Circa quae non habentur certa sententia hominum, sed magna differentia est in hoc quod homines de

Drugim powodem braku pełnej jednoznaczności przedmiotu etyki jest fakt, że ludzkie postępowanie zwykle dotyczy środków, które podejmujemy dla uzyskania postawionego sobie celu¹⁸. Jeden i ten sam cel bowiem można osiągać na wiele sposobów i wobec tego nawet gdy nie ma kontrowersji co do samego celu, może się ona pojawić przy ustalaniu drogi, jaką do tego celu będzie się zmierzać. Innym powodem zbaczania człowieka z drogi do nawet prawidłowo obranego celu może stać się brak konsekwencji, uleganie przeciwnym celowi namietnościom, uczuciom lub nawet zwyczajnemu zniechęceniu. I także z tego wynika, że „materia moralna będąc różnorodna i nie do końca uformowana, nie posiada także pod każdym względem absolutnej pewności”¹⁹.

Po tych ustaleniach wskazać można na metodologiczną różnicę pomiędzy naukami teoretycznymi i praktycznymi. Różnica ta - według Stagiryty - polega na tym, że nauki teoretyczne „wychodzą od zasad”, zaś nauki praktyczne „ku zasadom zdążają”²⁰. Tomasz, komentując ten fragment dzieła Filozofa powiada, iż „przyjmuje [on] różnicę w procesie rozumowania. Są bowiem pewne rozumowania, które pochodzą od pryncypiów, to jest od przyczyn do skutków - tak jak dowodzeniu faktycznym (*propter quid*). Inne zaś na odwrót, od skutków do przyczyn, czyli pryncypiów, których nie udowadnia się w dowodzeniu faktycznym (*propter quid*), lecz jedynie wyjaśniającym (*sed solum quid*)”²¹. Ten typ dowodzenia stosuje się w etyce.

his iudicant. Et in hoc multiplex error contingit. Nam quedam, quae a quibusdam reputantur iusta et honesta, a quibusdam iniusta et inhonesta, secundum differentiam temporum et locorum et personarum. (...) Et ex ista differentia contingit quosdam opinari, quod nihil est naturaliter iustum vel honestum, sed solum secundum legis positionem (Tamże. Szerzej na ten temat piszę w artykule pt. *Zagadnienie oceny moralnej czynów ludziach w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*. „Edukacja Filozoficzna” 22: 1996, s. 217 - 224).

¹⁸ Odróżnienie celu od środków do niego prowadzących jest charakterystyczną tezą etyki Arystotelesa. Celem jest zawsze to, co jest upragnione dla niego samego, nie stanowi więc już środka dla uzyskania czego jeszcze bardziej upragnionego. Celem więc człowieka jest jego dobro najwyższe, skutkiem uzyskania którego jest szczęście. Wszystko zaś, co zdobywamy „po drodze” i ze względu na dobro najwyższe jest środkiem służącym uzyskaniu tego dobra. Samo zaś dobro najwyższe nie jest określane w naukach praktycznych, ale należy je zidentyfikować w naukach teoretycznych - jest ono bowiem wyznaczane przez naturę bytu i jako takie wymaga prawidłowej identyfikacji tej natury. Arystoteles przedstawia błędne mniemania, co do najwyższego dobra człowieka (bogactwo, sława) i odrzuca je na podstawie rozumienia natury człowieka jako bytu rozumnego. Sam upatruje dobra najwyższego człowieka w teoretycznej kontemplacji (*Etyka Nikomachejska*, s. 82).

¹⁹ Et sic manifestum est, quod materia moralis est varia et disformis, non habens omnimodam certitudinem (*In Ethicorum* 1, 3).

²⁰ *Etyka Nikomachejska*, s. 81.

²¹ *In Ethicorum* 1, 4. Korzystam z technicznej terminologii metodologicznej proponowanej przez M. A. Krąpca: *Dzieła*, L IV, *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin 1994, s. 228 - 233.

4. Sposób wykładania etyki. Na podstawie ustaleń Arystotelesa, Tomasz proponuje dwie główne zasady wykładania etyki. Pierwsza z nich dotyczy sposobu traktowania jej przedmiotu, druga zaś wyznacza podział podejmowanych w etyce zagadnień.

Pryncypia postępowania ustalane w etyce mają być podobne do swoich skutków, czyli właśnie aktów rozumnego ludzkiego postępowania. W rzeczywistości bowiem (*realiter*) skutki owe mają z tych pryncypiów wynikać. Biorąc zatem pod uwagę różnorodność aktów ludzkich, aby nie rozminąć się z prawdą należy - zdaniem Tomasza - po pierwsze, starać się swoiście „ogólnie” (*grosse*) stosować powszechne i proste pryncypia do działań, które są zawsze aktami jednostkowymi, ale wewnętrznie złożonymi. Nauka etyczna - podkreśla Akwinata - nie może nie uwzględniać tej złożoności ludzkich aktów²². Po drugie, należy prawdę etyczną prezentować obrazowo (*figuraliter*), to znaczy na zasadzie pewnego prawdopodobieństwa (*versimiliter*). Należy przy tym wychodzić od własnych zasad tej nauki; „albowiem nauka moralna dotyczy aktów dobrowolnych, wolę zaś motywuje nie dobro samo, lecz dobro ujęte”²³. To ujęcie dobra dokonuje się zawsze we władzach poznawczych. Wyraźnie więc w wykładzie etyki pojawia się zagadnienie „prawdy o dobru”. Po trzecie, należy wziąć pod uwagę zależność środków od celu i pamiętać, że środków dotyczy pewna dozwolona dobrowolność i wobec tego wola, dla osiągnięcia zamierzonego celu, decyduje się na jeden rodzaj środków odrzucając pozostałe. Należy więc w dziedzinie środków mieć na uwadze jedynie ich zgodność z głównymi pryncypiami etycznymi.

Podział zagadnień w ramach wykładu etyki proponowany jest w *Komentarzu* następująco: Pierwsza część etyki traktuje o szczęściu, „które jest największym wśród ludzkich dóbr, wynikającym z tego, [...] że jest działaniem według cnoty”. Część drugą etyki zajmuje teoria cnót. Część trzecią stanowi swoiste skompletowanie dwóch poprzednich dziedzin i poświęcona jest ona temu „w jaki sposób i które działania cnotliwe stają się szczęściem”²⁴. Warto zwrócić uwagę, że przedstawiony schemat wykładu nauki o moralności znany jest w historii filozofii jako etyka eudajmonistyczna lub wprost eudajmonologia. Nie jest to jednak etyka subiektywistyczna, gdyż kluczem do jej zrozumienia nie jest - jakby się mogło wydawać - subiektywnie pojmowane

²² In *Ethicorum* 1, 3. Tomasz z naciskiem uwyrażnia różnice pomiędzy naukami praktycznymi i teoretycznymi: *Necessarium est enim in qualibet operativa scientia, ut procedatur modo composito. E converso autem in scientia speculativa, necesse est ut procedatur modo resolutorio, resolvento composita in principia simplicia.*

²³ Tamże. *Nam scientia moralis est de actibus voluntariis: voluntatis autem motivum est, non solum bonum, sed apparens bonum.*

²⁴ In *Ethicorum* 1, 4.

szczęście, lecz tym kluczowym zagadnieniem jest pojęcie cnoty²⁵. Pamiętamy bowiem, że to cnota warunkuje szczęście, a nie na odwrót. Cnota zaś, to wprowadzanie rozumego ładu w określoną dziedzinę. Cnoty bowiem regulują całe rozumne życie człowieka i jego działalność we wszystkich dziedzinach tego życia. Cnota umożliwia prawidłowe funkcjonowanie rodziny, powodzenie w interesach, właściwe zarządzanie i nawet pożyteczny odpoczynek. Wykonywanie aktów cnoty sprawia zadowolenie i jest podstawą sukcesów na każdym polu.

5. Przygotowanie słuchacza wykładów etyki. Ten ostatni już temat dydaktyczny zawarty we wstępnej części *Etyki Nikomachejskiej* Arystoteles dzieli na dwa zagadnienia. Pierwsze dotyczy sposobu korzystania z wykładów, drugie zaś traktuje o rzeczywistej i życiowej kondycji moralnej adepta nauki o moralności.

Jeśli chodzi o pierwszy problem, to Filozof i Autor *Komentarza* właściwie przystosowują to, co wcześniej powiedzieli o samej etyce do sytuacji jej słuchacza. Tomasz wyjaśnia, że słuchacz - przyjmując w całości przedstawiany mu sposób dowodzenia - musi go koniecznie odnieść do przedmiotu wykładu, czyli moralności czynów ludzkich. Tomaszowi chodzi tu przede wszystkim o stosowanie w etyce właściwych metod badawczych, wynikających i dostosowanych do jej przedmiotu. Podaje przykład zastosowania w etyce metod matematycznych w połączeniu z retoryką, których wynikiem jest absurdalna teza, że posiadanie krewnych stanowi grzech człowieka. Pamiętać też w tym miejscu należy o charakterystycznych cechach tego przedmiotu, a zwłaszcza o przysługującej mu, ograniczonej pewności, „zgodnie z naturą rzeczy”. „I dlatego, dobrze uczący się słuchacz, nie powinien poszukiwać większej pewności, ale i nie z mniejszej powinien być zadowolony, niż odpowiednia dla rzeczy, którą się zajmuje”²⁶.

Według Tomasza z Akwinu, „nauczanie to po prostu ukazywanie prawdy, dosięganie słuchacza prawdą, jawiącą się w wykładzie. Nie jest to jednak tylko głoszenie prawdy i powodowanie, by słuchacz przyswoił ją sobie jako wiedzę. Jest to raczej przy pomocy nauczającego wrastanie słuchacza w myślenie orientowane prawdą. Jest to więc wrastanie w myślenie nauczającego, lecz jego myślenie nie jest celem nauczania. Jest pośredniczeniem. Jest przejściem i przekazywaniem prawdy”²⁷. Arystoteles i Tomasz uważają, że nauczanie jest prowadzeniem słuchacza nieznanymi mu ścieżkami prawdy,

²⁵ Warto zwrócić uwagę na kontrowersje jakie pojawiły się w związku z Arystotelesowską koncepcją cnoty w związku z dokonywanymi przekładami jego dzieł. Przykładem może być tu spór o przekład wyrazu cnota (αρετή, *virtus*). Zob.: D. Gromska: *Wstęp tłumacza*. W: Arystoteles: *Dzieła Wszystkie*, t. 5, s. 53-54.

²⁶ *In Ethicorum*, 1. 3.

²⁷ M. Gogacz: *Człowiek i jego relacje...*, op. cit., s. 172.

które w miarę trwania nauki stają się znajome i własne. Kształcenie jest więc raczej prowadzeniem, pobudzaniem do rozumowania, a nie biernym i bezkrytycznym przyjmowaniem martwych dla słuchacza dowodów i tez. Słuchacz więc - wprowadzony w arkana wiedzy - musi samodzielnie i krytycznie pogłębiać ją dalej. Nauczyciel jest tu tylko pomocnikiem - i to pomocnikiem kontrolowanym; uczeń bowiem „pilnuje” wynikania tez, konsekwencji rozumowań, zgodności wniosków z głoszonymi zasadami. Tak dosłownie przebiega kształcenie w naukach teoretycznych. W naukach praktycznych sprawa się o tyle komplikuje, że przecież ich pryncypia są wyprowadzone ze skutków i to właśnie znajomość tych skutków, na które składa się niekiedy całokształt życia ludzkiego, pozwala ocenić trafność identyfikacji ich przyczyn. W naukach praktycznych ważna więc jest szczególnie wspomniana moralna dyspozycja słuchacza. Zwłaszcza - jak podkreśla Tomasz - „celem tej nauki nie jest samo poznanie (*cognitio*) [...], lecz celem tej wiedzy jest akt ludzki, tak jak i wszystkich [innych] nauk praktycznych”²⁸.

Jeśli chodzi o tę dyspozycję, to - jak wspomniano - autorzy nasi wyróżniają trzy jej typy. Słuchacz niedojrzały (*auditor insufficiens*) charakteryzuje się brakiem doświadczenia, nie jest więc w stanie odróżnić dobrze zidentyfikowanych zasad moralnych od nietrafnych ich identyfikacji. Bez-użyteczna będzie, z kolei, nauka o moralności dla słuchacza „niedojrzałego pod względem obyczajów” (*auditor inutilis*). Ktoś taki bowiem kieruje się w postępowaniu uczuciami, których nie umie zdystansować, aby podporządkować swe czyny rozumnym zasadom. I nie sprawia w tym względzie wielkiej różnicy fakt, czy ktoś podporządkowuje swe czyny uczuciom z wyboru, czy ze słabości. Odpowiednim słuchaczem nauk etycznych (*auditor conveniens*) jest ktoś, „kto wypełnia rozumowym uporządkowaniem wszystkie swoje pragnienie i czyny zewnętrzne”²⁹. Tylko dla takiego kogoś znajomość nauki moralnej może przynieść wiele korzyści.

Zakończenie. W oparciu o przedstawione w referacie ustalenia Arystotelesa i Tomasza, nabiera niezwyklej wagi różnica pomiędzy naukami teoretycznymi i praktycznymi. Prof. Władysław Tatarkiewicz w braku tego rozróżnienia w filozofii kartezjańskiej skłonny był upatrywać źródeł pesymizmu Pascala, który „nie rozróżniał wiedzy teoretycznej i praktycznej, więc przekonanie o nieskuteczności wiedzy praktycznej, rozciągał i na teoretyczną”³⁰.

W etyce stosuje się dowodzenie wyjaśniające, to znaczy, że pryncypia etyczne znajdujemy pytając o przyczyny postępowania moralnie pozytywnego. Z kolei te moralnie dobre postępowanie oceniamy po dobrych skut-

²⁸ In *Ethicorum* 1, 3.

²⁹ Tamże

³⁰ W. Tatarkiewicz: *Historia Filozofii*, t. 2, wyd. 14. Warszawa 1995, s. 59.

kach. Aby więc wskazać na dobre skutki musimy rozpocząć analizy etyczne od teorii dobra. Arystoteles wiąże dobro ze szczęściem; można nawet powiedzieć, że dobro, cel i szczęście jest bytowo tym samym, różnią się zaś tym, że dobro ujęte podmiotowo jest szczęściem człowieka, a ujęte przedmiotowo jest celem jego dążeń. Filozof nie pozwala na subiektywistyczne traktowanie dobra i wykazuje, że nie każda rzecz uszczęśliwiająca człowieka jest jego dobrem; dobro bowiem bytu musi być zgodne z jego naturą. Analizując więc dobro w etyce nie uciekniemy od zagadnienia prawdy, i wobec tego od filozofii teoretycznej, z metafizyką na czele. Podstawą więc etyki musi być, jak pisał Karol Wojtyła, „prawda o dobru”³¹.

Ciekawie też przedstawia się w referowanym tekście stosunek etyki do pedagogiki. Otóż Arystoteles i Tomasz uważają, że etyki należy uczyć człowieka już dojrzałego i ponadto starannie wychowanego. W życiu człowieka więc, czyli swoicie w porządku genetycznym (*ordo fieri*), pedagogika, a raczej samo wychowanie jest wcześniejsze niż nauka etyki. W porządku jednak strukturalnym (*ordo esse*), czyli w porządku zależności od siebie różnych dyscyplin filozoficznych, etyka jest przed pedagogiką, gdyż dostarcza jej wskazania na cel. Przedmiot etyki bowiem, czyli dobre moralnie czyny ludzkie, są celem zabiegów pedagogicznych. Wynika dalej z tej zasady, że niewiele także skorzystaby z nauki etyki ktoś pozbawiony wychowania, działający raczej pod wpływem uczucia niż zastanowienia. Celem bowiem nauk praktycznych nie jest sama tylko wiedza, lecz przede wszystkim właściwe działanie. Dlatego kończąc swe wywody Stagiryta podkreśla, że wielką „przynieść może korzyść wiedza o tych Keczach tym, co wedle nakazów rozumu zarówno kształtują swe pragnienia, jak też postępują”³².

³¹ Por. np.: K. Wojtyła: *Człowiek i moralność*, t. 2. *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin 1991, s. 240; Zob. też: M. Gogacz: *Prawda u podstaw przekonań moralnych*. W: *Prawda moralna - dobro moralne. Księga Jubileuszowa dedykowana Pani Profesor Ilji Lazari-Pawłowskiej*. Łódź 1993, s. 46-47.

³² Etyka Nikomachejska, s. 80.

STANISŁAW GAŁKOWSKI
WSP Rzeszów

ZAGADNIENIE ROZWOJU MORALNEGO w pismach Immanuela Kanta

Głównym zadaniem filozofii wychowania jest odpowiedzieć na pytanie, czy i w jaki sposób możliwe jest uczynienie norm moralnych, których uznanie odbywa się na drodze teoretycznej refleksji, motywem naszego codziennego postępowania. Doskonale zdawał sobie z tego sprawę Kant, dlatego też zagadnienia wychowania pojawiają w wielu jego pismach, zaś specjalnie im poświęcił *O pedagogice*¹ oraz drugą część *Krytyki praktycznego rozumu* zatytułowaną *Metodologia czystego rozumu praktycznego*. „Przez niniejszą metodologię rozumie się raczej sposób, w jaki można prawom czystego rozumu praktycznego utorować dostęp do umysłu ludzkiego, by wywierały wpływ na jego maksymy, tj. uczynić obiektywnie praktyczny rozum także subiektywnie praktycznym”². Filozofia wychowania jest naturalnym przedłużeniem etyki i antropologii filozoficznej, wyrasta przecież z pewnej określonej wizji człowieka - tego, jaki on jest i jaki być powinien, jakie jego zachowania są dobre a jakie złe. Dlatego też, jako nieodłącznie związana z praktyką i rzeczywistością z jednej strony, a z systemem spekulacji teoretycznej z drugiej, może stanowić swoisty test ukazujący konsekwencje założeń teoretycznych.

Celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja poglądów na wychowanie Immanuela Kanta. „Kant, który zajmował się wprawdzie pedagogiką, ale którego znaczenie w dziejach pedagogiki przerosło znacznie wszystko, co powiedział on bezpośrednio o teorii wychowania i nauczania; filozofia Kanta otwierała horyzonty w pedagogice, które mieli odkryć dopiero jego uczniowie, „³. Analiza poglądów tego myśliciela może więc (oprócz walorów czysto historycznych) pomóc w lepszym zrozumieniu toczonych dzisiaj dyskusji o istocie wychowania i roli jaką ono pełni. Będę analizował główne założenia systemu Kanta pod kątem ich związku z zagadnieniem rozwoju moralnego

¹ Została ona wydana w 1803 r., niektórzy autorzy (por. np. Paweł Lassota Lewinson: *Kant. W: Encyklopedia wychowania*, t. VI, Warszawa 1904, s. 115.) wątpią w autentyczność tej książki. Lasota uważa, iż 79 letni wówczas Kant nie opracował jej osobiście, że jest ona kompilacją dokonaną przez wydawcę, z luźnych notatek i fragmentów nie przeznaczonych do druku. Świadczyć by o tym miały: odmiennosc stylu, liczne sprzeczności oraz niespójności z wcześniejszymi dziełami Kanta.

² 1 Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Przełożył oraz przedmowę i przypisy opatrzył Jerzy Gałeczki. Warszawa 1984, s. 239.

³ B. Suchodolski: *Filozofia i antropologia.. W: Nauki filozoficzne współdziałające w pedagogikę*. Praca zbiorowa pod red. B. Suchodolskiego. Warszawa 1966, s. 327.

oraz konsekwencji, jakie mają one dla wychowania oraz zastanawiał się, na ile przemyślenia Kanta bezpośrednio odnoszące się do tego tematu są powiązane z resztą jego doktryny.

W procesie doskonalenia moralnego (tak jak pojmował go Kant) można wyróżnić dwa etapy. Pierwszy - gdy wychowawca stara się „zaszczepić w umyśle dziecka prawo moralne”, i drugi, gdy osoba już wychowana, dojrzała (tzn. taka, której prawo moralne stanowi już motyw postępowania) stara się na drodze samorozwoju osiągnąć wyższy stopień doskonałości. Osobnym problemem, który nade wszystko stanowi o specyfice podejścia Kanta do problemu wychowania, jest sposób, w jaki dokonuje się przejście z jednego etapu na drugi.

Temu układowi zagadnień podporządkowana jest struktura pracy. Zaczę od przedstawienia, wynikającej z prac Kanta, sylwetki człowieka dojrzałego, by następnie przedstawić sposoby w jaki dochodzi do tego stanu, i sam moment przejścia z jednego stanu do drugiego.

Człowiek dojrzały. Kant uważa wszystkie czyny, których przyczyną byłoby cokolwiek innego niż bezpośrednie podporządkowanie imperatywom moralnym, za pozbawione cechy moralności. „Istota wszelkiej moralnej wartości czynów polega na tym, aby prawo moralne bezpośrednio determinowało wolę. Jeżeli determinacja woli następuje wprawdzie zgodnie z prawem moralnym, ale tylko za pośrednictwem uczucia jakiego bądź rodzaju, które musi się założyć, aby owo prawo stało się wystarczającym motywem determinującym wolę, a zatem jeśli owa determinacja nie następuje ze względu na prawo, to postępowanie będzie zawierać wprawdzie legalność, ale nie moralność”⁴. „Stopniem moralnym na jakim znajduje się człowiek (i w świetle całej naszej wiedzy również każde rozumne stworzenie) jest szacunek dla prawa moralnego. Usposobienie z jakim mamy się do niego stosować, polega na stosowaniu się doń z obowiązku, a nie z dobrowolnej skłonności, ani też nie na skutek nie nakazanego, lecz chętnie, z własnej inicjatywy podjętego dążenia, a jego stanem moralnym, w jakim zawsze może się on znaleźć, jest cnota, tj. usposobienie moralne w walce, nie zaś świętość w domniemanym posiadaniu całkowitej czystości intencji woli”⁵. Cnota jest więc „walką” z samym sobą, a nie czynieniem dobra, czyli element zewnętrzny - skuteczność i efektywność działania - nie jest w ogóle brany pod uwagę. „Ideą pedagogiki kantowskiej jest ciągły stan napięcia, wieczne zmaganie się woli. Nie widzi on zupełnie tego, co dla Tomasza jest tu właśnie ideą i co

⁴ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 119

⁵ Tamże, s. 140.

nazywa «*habitus conforonitas potentiarum ad rationem*», t. j. stałe usposobienie i usprawnianie wszystkich władz do działania zgodnego z rozumem”⁶.

Bardzo ważne z punktu widzenia problematyki wychowania jest twierdzenie Kanta, że wszelkie skłonności podmiotu do jakiegoś czynu istniejące przed podjęciem decyzji o działaniu, powodują obniżenie rangi moralnej tej decyzji, gdyż akt woli, idąc za jakimikolwiek naturalnymi skłonnościami, nawet w ramach określonych przez prawo moralne, włącza się w determinacyjną przyczynowość powszechną, która panuje w świecie zjawiskowym, taka zaś determinacja wyklucza moralność⁷. Czyli „moralnie lepsza” jest decyzja „nie przygotowana”, tzn. podjęta jako skutek „bezprecedensowego” przeżycia powinności, każda decyzja o działaniu (lub jego zaniechaniu) powinna być podejmowana tak, jakby była podejmowana po raz pierwszy w życiu. Jeżeli analogiczna decyzja została podjęta kiedykolwiek wcześniej, nie powinna mieć wpływu na następne. Od takiego przeświadczenia tylko krok do stwierdzenia, że wychowanie przeszkadza jedynie w osiągnięciu moralności. Przesłanką tego jest pogląd, że o moralnej wartości czynu można orzec po rozstrzygnięciu, czy wola w jego trakcie była bezpośrednio determinowana przez prawo moralne. Wszelkie więc wpływy wychowawcze, nawyki czy sprawności, skoro nie polegają na owej bezpośredniej determinacji przez prawo, a co najwyżej są pośrednikiem prawa - lokują czyn nie w kategorii czynów moralnych, a „tylko” legalnych. Jest wprawdzie w pismach Kanta pojęcie usposobienia, które stanowi pewnego rodzaju trwałą dyspozycję, nabiera ono jednak znaczenia dopiero w *Religii w obrębie samego rozumu*, a w świetle powyższych uwag jest ono właściwie niewytłumaczalne, a nawet sprzeczne z etyką Kantowską.

Gdyby jednak chcieć mówić o wychowaniu będąc wiernym tym założeniom, trzeba by przyjąć, iż celem wychowania ma być tylko przyjęcie przez wychowanka „prawa”. Innymi słowy, celem wychowania byłoby doprowadzenie do tego, by wychowanek znał zasady dobrego zachowania, a nie to, by umiał dobrze czynić. Oznaczałoby to, iż wychowanie odnosi się tylko do sfery poznawczej.

Nabycie jakiejś umiejętności czy cnoty (w rozumieniu arystotelesowskim) jest więc właściwie niepożądane, gdyż pojęcie umiejętności niesie ze sobą już określone konotacje: pewne doświadczenia i w związku z tym pewną skłonność, by w danym wypadku dokonać określonej decyzji, która to skłonność obniżyłaby wagę moralną tego czynu. Czyn, który „umiemy” dokonać, możemy określić tylko jako legalny, ale nie jako moralny. Nacisk na poznanie i w związku z tym eliminacja zewnętrznych określników moral-

⁶ J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza*. Lublin 1986, t. 1, s. 371.

⁷ Por. K. Wojtyła: *Wykłady lubelskie*. Lublin 1986, s. 45-46

ności, sprawiałyby, że pojęcie „człowiek wychowany” oznaczałoby tyle, co „człowiek dobrze myślący”, a nie „dobrze czyniący”. Skoro prawo moralne i obowiązek nie wynikają z transcendentnej rzeczywistości ani nie są odpowiedzią człowieka na nią, nie mają więc żadnego związku z rzeczywistością. „Powinność w tym wypadku nie jest przedmiotem poznania teoretyczno-filozoficznego, ale jest stanem podmiotowym podmiotu poznającego. Zostaje utracony dystans intelektualny między podmiotem a przedmiotem, a właściwie nie może on nigdzie powstać, gdyż sam podmiot, nie mówiąc już o rzeczywistości pozapodmiotowej, nie może być przedmiotem innego poznania, jak tylko w formie powinności. Nie ma więc możliwości intelektualnego sprawdzania słuszności, czy prawidłowości powstającego w człowieku poczucia powinności. Albo to poczucie jest, albo go nie ma”⁸. Skoro poczucie powinności jest zupełnie jednostkowe i subiektywne, to brak jest możliwości racjonalnego dyskursu o powstawaniu powinności, a to uniemożliwia ów aspekt wychowania, który polega na nawiązaniu relacji intelektualnej między wychowawcą a wychowankiem. Wychowanie zakłada możliwość intersubiektywnie sensownego komunikowania się o tym, co ma być jego przedmiotem. Oparcie zaś powinności tylko na stanach podmiotowych, bez odniesienia do rzeczywistości wobec nich zewnętrznej, uniemożliwia komunikację dwóch podmiotów na jej temat, w tym również między wychowawcą a wychowankiem. Wychowanie byłoby więc czymś pozaracjonalnym, a polegać by mogło tylko i wyłącznie nadawaniu przykładu przez wychowawcę⁹. Paradoksalnie Kant, ów „najbardziej formalny z filozofów”, otwiera tutaj drogę najbardziej „anarchicznym” teoriom pedagogicznym. Współcześnie tylko tzw. antypedagogika¹⁰ wysuwa podobne postulaty odrzucając wychowanie, gdyż pojmuje je jako narzucanie swoich własnych przekonań i kategorii myślenia wychowankom przez wychowawcę. Ów brak wspólnej płaszczyzny, na której mogłoby dojść do porozumienia i dialogu, jest następstwem myśli Kantowskiej.

Wychowanie. Należałoby w tym miejscu przywołać próby zdefiniowania wychowania na terenie nauk szczegółowych, zwłaszcza psychologii. Ciekawym przykładem może być definicja zaproponowana przez Antoninę Gurycką. Określa ona wychowanie jako „dynamiczną strukturę czterech czynników. Są to: 1) cel wychowawczy procesu [...], nadający kierunek i synchronizację wewnętrzną całemu procesowi, a zarazem stanowiący kry-

⁸ J. W. Gałkowski: *Z historii pojęcia wolności - Duns Szkot, Kant, Sartre*. „Roczniki Filozoficzne KUL”, 1971, t. XIX, z. 2, s. 79.

⁹ Por. I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., ss. 239 - 245.

¹⁰ Por. np. B. Śliwerski, T. Szkudlarek: *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*. Warszawa 1991; L. Witkowski: *W stronę edukacji (dla) pogramiczy (pedagogiczne „Bachlinalia”)*. „Kwartalnik Pedagogiczny”, 1990 nr. 4(138).

terium oceny jego skuteczności; 2) sytuacje wychowawcze [...], które aranżuje (reżyseruje) wychowawca, aby zrealizować swój cel wychowawczy; 3) doświadczenia, które wychowanek zdobywa, doświadczenia te stanowią główny i podstawowy efekt procesu wychowawczego; 4) zmiany zachodzące w osobowości wychowanka [...], które pozwalają na zasadne powiązanie ich z nabywanymi w toku wychowania doświadczeniami. [...] Istotę procesu stanowi układ trzech czynników: cel - sytuacje - doświadczenia. [...] Przedstawiony schemat zakłada, że wychowanie jest skuteczne wtedy, gdy związki między trzema podstawowymi czynnikami procesu są izomorficzne: sytuacje i doświadczenia są pokrewne celowi wychowania”¹¹. Ta sama autorka w innym miejscu podaje definicję będącą niejako streszczeniem poprzedniej: wychowanie to „proces nabywania i modyfikowania doświadczeń wychowanka w konkretnej wychowawczej interakcji”¹².

Jeżeli przyjmiemy taką definicję wychowania, niezwykle trudno będzie je „dopasować” do całości systemu Kanta. Jego koncepcja aktu moralnego odnosi się do człowieka już w pełni uformowanego i ukształtowanego. Nie ma w niej elementów dynamizmu, wizja człowieka jest statyczna, każdy czyn podejmowany jest w izolacji od poprzednich. Nie można tu więc mówić o rozwoju, którego pojęcie zakłada jakąś ciągłość. Trudno taką wizję odnieść do człowieka dopiero budującego swoją osobowość, gdyż odnosi się ona do osoby, który ma już doświadczenia, a nie takiej, która je dopiero nabywa. Gdyby jednak spróbować określić system wychowawczy oparty na Kantowskiej wizji człowieka i moralności, należałoby wskazać, że musiałby się ograniczać tylko do punktów pierwszego i czwartego schematu przedstawionego przez Gurycką, tzn. do celu wychowania i zmian osobowości wychowanka. Polegałoby ono tylko i wyłącznie na spowodowaniu, by wychowanek przyjął (odczuł) prawo moralne. Sytuacje i doświadczenia wychowawcze powinny zostać całkowicie wyeliminowane, lecz nie wyjaśniony byłby sposób, w jaki cel wychowania, czyli prawo moralne przechodzi, odbija się w osobowości wychowanka. Drugą możliwością (lecz równie nie do wykonania, a więc czysto teoretyczną) byłoby zalecenie, by doświadczenia zdobyte podczas wychowania, po jego zakończeniu, powinny zostać odrzucone jak niepotrzebna już drabina, a przynajmniej nie brane pod uwagę w dalszym życiu. Odnosząc to do języka fenomenologii można by powiedzieć, że wychowanie powinno zostać ujęte w coś w rodzaju nawiasu ejdetycznego. Takie sztuczne rozdzielenie życia ludzkiego na „próbne” (czyli wychowanie) i „prawdziwe” (czyli życie dorosłe - dojrzałe) jest oczywiście niemożliwe,

¹¹ A. Gurycka: *Błąd w wychowaniu*. Warszawa 1990, s. 14-16. Por. również tejże: *Struktura i dynamika procesu wychowawczego*. Warszawa 1979.

¹² Tejże: *Struktura i dynamika...*, op. cit., s. 264.

a więc koncepcja myśliciela z Królewca wyklucza tak rozumiane wychowanie.

„Kant interpretuje proces wychowania jako swego rodzaju pomost pomiędzy naturą a moralnością”¹³. Stan naturalny nie jest według niego stanem optymalnym, jak dla Rousseau, lecz stanem dzikości, z którego wychowanie ma nas wyprowadzić¹⁴. Przyznaje wprawdzie, że istnieje w naszej naturze „zarodek dobra”¹⁵, lecz jednocześnie uważa, że nie działa on sam z siebie¹⁶, a nawet nie może być podstawą do działań wychowawczych: „w etycznym kształceniu wrodzonej moralnej predyspozycji nie możemy wychodzić od naturalnej niewinności, ale musimy wyjść od założenia pewnej złośliwości woli w przyjmowaniu maksym, która przeciwstawia się wrodzonej predyspozycji”¹⁷. O ile więc u Rousseau wychowanie polega na usunięciu przeszkód w naturalnym rozwoju człowieka, bez bezpośredniej ingerencji, Kant uważa, że wychowanie ma polegać na usunięciu z natury wychowanka złych skłonności, które bez tej ingerencji wzięłyby górę. Zawarty w naturze człowieka „pierwiastek dobra” nie może więc być wystarczającą przyczyną przyjęcia prawa za naczelną pobudkę naszego postępowania (co nie wyklucza oczywiście, że może być on postawą do której odwołujemy się w trakcie wychowania).

Metodologia czystego rozumu praktycznego. Kant podejmuje wprost zagadnienie wychowania we wspomnianej już drugiej części *Krytyki praktycznego rozumu* pt. *Metodologia czystego rozumu praktycznego*. Sam fakt, iż jest ona piętnaście razy krótsza od części pierwszej pokazuje, że z tym zagadnieniem ma największe kłopoty. Znajdują się tam również sygnalizowane wcześniej niekonsekwencje. Mimo, iż w jego zamierzeniu ten fragment jego dzieła poświęcony jest wychowaniu, tzn. poznaniu prawa oraz metodzie „ugruntowania i kultywowania prawdziwie moralnych intencji”, na początku stwierdza, że do natury ludzkiej należy to, iż prawo moralne stanowi pobudkę do czynów. „Na pierwszy rzut oka raczej całkiem nieprawdopodobne musi wydać się każdemu to, że owo przedstawienie czystej cnoty może mieć także subiektywnie większą władzę nad umysłem ludzkim i stanowić znacznie silniejszą pobudkę, [...] aby dać prawo, z czystego dlań szacunku, pierwszeństwo przed wszelkim innym względem [...]”. A jednak rzeczywiście

¹³ O. Hoffe: *Immanuel Kant*. Przeł. A. M. Kaniowski. Warszawa 1995, s. 172

¹⁴ Por. I. Kant: *O pedagogice*, tłumaczenie Jana Bobrowskiego. Wilno 1819, s. 2; oraz I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 242.

¹⁵ I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłumaczył oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Bobko. Kraków 1993, s. 81. Por. również I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 240 - 241.

¹⁶ „Ponieważ zapomogi natury nie rozwijają się same przez się w człowieku, całe tedy wychowanie jest - sztuką” (I. Kant: *O pedagogice*, op. cit., s. 13).

¹⁷ I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu*, op. cit., s. 75.

tak się dzieje, i gdyby to nie było właściwością natury ludzkiej, to żaden też sposób przedstawienia prawa [moralnego] drogą okrężną i przy pomocy środków zalecających nie zdołałby kiedykolwiek spowodować moralności usposobienia”¹⁸. Skoro szacunek dla prawa z natury jest najsilniejszą pobudką działania, należałoby właściwie przyjąć, że wychowanie jest zupełnie niepotrzebne. Gdyby traktować ten fragment dosłownie, to jedynym problemem etycznym i wychowawczym byłoby wyjaśnienie nie tego, jak sprawić, by ludzie postępowali moralnie, ale dlaczego czasami tak nie postępują.

Stwierdza następnie, iż podczas wychowania dopuszczalne są inne motywacje niż sam szacunek dla prawa; „Nie można zaprzeczyć, że do tego, by umysł jeszcze nie wykształcony albo też zdziaczały wprowadzić na drogę dobra moralnego, potrzeba niejednych zabiegów przygotowawczych celem zwabienia go własną jego korzyścią albo odstraszenia szkodą; ale gdy ten mechanizm, ten pasek do wodzenia dzieci, [choćby] tylko trochę poskutkował, to bezwarunkowo trzeba wprowadzić do duszy czysty moralny motyw działania”¹⁹.

„Ażeby wykształcić w młodym pokoleniu sposób myślenia i charakter, trzeba się starać wyrobić wprawę do działania według maksym, wedle praw, oczywiście wedle praw szkolnych, bo prawa subiektywne wynikają z własnego rozumu każdego człowieka; zanim więc te się wyrobią, należy je zastąpić innymi, które się przyczynią do wyrobienia pierwszych. Przede wszystkim trzeba kłaść nacisk na posłuszeństwo i na prawdomówność”²⁰.

Ponieważ Kant uważa, że doskonalenie moralne ma się zaczynać nie od „poprawy obyczajów”, a od „przekształcenia sposobu myślenia i ugruntowania charakteru”²¹, jedynym środkiem wychowawczym, jaki proponuje, są przykłady. Odpowiednio dobrane przykłady wywierają wpływ na duszę, o ile wskazują na pobudki „czyste bez żadnej domieszki własnych korzyści”²². „Nie wiem dlaczego wychowawcy młodzieży od dawna nie skorzystali z tego pociągu rozumu do wdawania się z radością w najsubtelniejsze nawet roztrząsanie poruszanych zagadnień praktycznych i [...] przyjąwszy za podstawę jedynie katechizm moralny, nie przeszukiwali życiorysów z dawnych i nowszych czasów w tym zamiarze, by mieć dla przedstawionych obowiązków pod ręką [ilustrujące je] dowody, przy których pomocy, [a] przede wszystkim przez porównywanie podobnych czynów [dokonywanych] wśród różnych

¹⁸ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., ss. 239- 20.

¹⁹ Tamże, s. 241. Kant nie uzasadnia tego twierdzenia, chociaż miałoby ono duże znaczenie przy określeniu natury człowieka.

²⁰ I. Kranz: *Teorie i poglądy pedagogiczne Kanta w związku z zasadniczymi pojęciami jego systemu filozoficznego*. Kraków 1902, s. 31.

²¹ I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu*, op. cit., s. 72.

²² Tamże, s. 246 -247.

okoliczności, pobudzałyby zdolność oceniania u swych wychowanków, aby ci zauważyli mniejszą lub większą wartość moralną tych czynów. [...] gra władzy sądenia, w której mogą dzieci ze sobą współzawodniczyć, przecież pozostawia trwałe wrażenie wysokiego szacunku z jednej, a wstrętu z drugiej strony, co już dzięki samemu jedynie przyzwyczajeniu do częstego uważania takich czynów za godne pochwały albo nagany stanowiłoby dobrą podstawę dla prawości w przyszłym życiu”²³. „Sławienie czynów, z których przebijają wielkie, bezinteresowne człowieczeństwo, jest godne zalecenia”²⁴. Rodzi to pewne problemy, a mianowicie: kto i według jakich kryteriów ma dobrać takie budujące przykłady? Zakłada to przecież, iż wychowawca wie lepiej od wychowanka, co powinno być przedmiotem powinności wychowanka. To z kolei suponuje, iż możliwe jest jakieś intersubiektywne kryterium sprawdzania słuszności jednostkowego poczucia powinności. Wspomniany przez Kanta „katechizm moralny” pełni tu rolę zestawu powinności, które wychowanek powinien odczuwać, jest więc szerszą podstawą do określania powinności jako dobrych lub złych, niż sam tylko imperatyw moralny. „Katechizm” stanowiłby więc materię prawa moralnego, co Kant zdecydowanie odrzuca²⁵.

Co gorsza, w innych pismach Kanta możemy znaleźć fragmenty odbierające przykładom jakiejkolwiek znaczenie poza wyjaśniającym; „Kto by chciał pojęcia cnoty czerpać z doświadczenia, kto chciałby to, co może być najwyżej jedynie przykładem służącym do niedoskonałego wyjaśnienia, zrobić wzorem dla źródła poznania (jak to istotnie wielu czyniło) ten zrobiłby z cnoty jakieś monstrum wieloznaczne, zmieniające się wraz z czasem i z okolicznościami i nie nadające się do [utworzenia] żadnego prawidła. Natomiast każdy sobie uświadamia, że gdy mu się kogoś przedstawia jako wzór cnoty, to on przecież zawsze jedynie w swej własnej głowie posiada prawdziwy oryginał, z którym porównuje ów rzekomy wzór i wedle którego jedynie go ocenia. Jest nim idea cnoty, w stosunku do której wszelkie możliwe przedmioty doświadczenia służą wprowadzić za przykłady (za dowody wykonalności w pewnej mierze tego, czego żąda pojęcie rozumu), lecz nigdy za pierwowzory”²⁶. A nawet twierdzenie, że podziw dla cnotliwych czynów nie jest „odpowiednim nastrojem, który powinien posiadać umysł adepta dla

²³ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., ss. 243-244

²⁴ Tamże, s. 245. Odrębnym problemem wartym chyba osobnego namysłu jest, co rozumie Kant poprzez termin człowieczeństwo. Kontekst, w jakim użyte jest to słowo mógłby wskazywać, że traktuje on to jako synonim natury ludzkiej jakiegoś obiektywnego dla wszystkich, zrozumiałego kryterium, wobec którego musimy określić swoje czyny.

²⁵ Por. np. tamże, s. 45-46.

²⁶ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Z oryginału niemieckiego przełożył oraz opatrzył wstępem i przypisami Roman Ingarden, t. II. Warszawa 1986, s. 24-25.

dobra moralnego”²⁷, gdyż są spełnieniem tego, czego wymaga zwykły moralny porządek, a więc ich dokonanie nie zasługuje na specjalny podziw²⁸.

Następną trudnością jest niezborność twierdzenia, że przyzwyczajenie do uważania pewnych czynów za moralne może stanowić podstawę prawości²⁹ w życiu - z twierdzeniem, iż moralne są tylko te czyny, do których wola została zdeterminowana bezpośrednio przez prawo.

Pewną próbą rozwiązania problemu pochodzenia „katechizmu moralnego”, który ma być przekazany wychowankom, mogłoby być wskazanie na instynktowne niejako rozróżnienie dobra od zła przez rozsądek; „czym właściwie jest czysta moralność, na której, jako metalu probierczym, należy poddać badaniu zawartość moralną każdego działania, to muszą wyznaczyć, że tylko filozofowie mogą poddać w wątpliwość rozstrzygnięcie tej kwestii, albowiem pospolity rozsądek ludzki dawno ją rozstrzygnął, wprawdzie nie przy pomocy abstrakcyjnych formuł ogólnych, ale przecież dzięki zwyktemu użytkowi, niejako tak, jak [poznaje się] różnicę między prawą a lewą ręką”³⁰. Rozsądek jest więc albo instynktem - bezpośrednią intuicją (*comon sense* - na wzór Reida i szkoły szkockiej), albo tradycją, zespołem powszechnie i od dawna uznawanych sądów o dobru i złu moralnym. Niemniej powołanie się na niego to tylko odsunięcie problemu, a nie jego rozwiązanie, bo tak pojęty rozsądek, który byłby podstawą owego katechizmu moralnego, nie będąc szacunkiem dla prawa, jest jednocześnie czynnikiem determinującym wolę, a więc pozbawiającym czyny, których byłby motywem, cechy moralności³¹.

Problem przejścia. Próba zastosowania teorii Kanta do konkretnych problemów życia rodzi pewne sprzeczności. Można odnieść wrażenie, że myśliciel ten, przechodząc od wcześniej przyjętych założeń do zagadnień związanych z wychowaniem, odchodził od logiki własnego systemu, a zaczynał opierać się przede wszystkim na wskazaniach zdrowego rozsądku i zwyczajach wychowawczych panującym w jego epoce.

Wypracowana przez myśliciela z Królewca wizja wychowania oparta na ogólnych zasadach jego systemu, jest wizją liberalnego wychowania nastawionego na samorozwój wychowanka i jego samodzielną pracę nad sobą i tak

²⁷ I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu*, op. cit., s. 73

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Termin „prawość” Kant, jak się wydaje, traktuje jako równoznaczny do „moralności” (por. I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., ss. 128 i 189).

³⁰ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 246; por. również tamże, s. 115 i 150.

³¹ Kant uważa, że jedynym moralnie dopuszczalnym, subiektywnym motywem postępowania, może być szacunek dla prawa moralnego (por. m. in. I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, z oryginału niemieckiego przełożył Mściśław Wartenberg, przekład przejrzał Roman Ingarden, Warszawa 1984, s. 22-23).

też wielokrotnie była odczytywana³². Jednak w miarę zagłębiania się w szczególności rośnie ilość dostrzeganych sprzeczności, a wizja samorozwoju zmienia się w wychowanie zdogmatyzowane, oparte na „pruskiej dyscyplinie” („karcenie przemienia zwierzęstwo w ludzkość”³³, gdzie to wychowawca wskazuje podopiecznym cele i wartości, do jakich ma dążyć, oraz cały czas nadzoruje i kontroluje jego rozwój³⁴.

Są więc w pismach Kanta jakby dwie koncepcje wychowania dziecka: liberalna i rygorystyczna. Na pierwszy rzut oka wydają się one ze sobą nie do pogodzenia, co więcej, ta druga, której ślady widać przede wszystkim w *O pedagogice*, jest w opozycji do podstawowych twierdzeń jego filozofii. Różnie też określa on rolę, jaką odgrywa wychowanie w życiu człowieka. „Człowiek może być człowiekiem przez wychowanie tylko. Tym jest jedynie, co wychowanie z niego zrobi”³⁵. Trudno o dobitniejsze podkreślenie roli wychowania w życiu człowieka, jednak w innych pismach Kanta znajdują się fragmenty pozostające w sprzeczności z tym stwierdzeniem: „Człowiek powinien stać się dobry, ale jako moralnie dobry zostaje oceniony tylko podług tego, co można mu poczytać za jego własne działanie”³⁶. Jaką wartość posiada dobroć człowieka, jeżeli nie jest ona jego dziełem, a wychowawcy? Może należy przyjąć, że rolą wychowania jest wskazanie wychowankowi ogólnych norm prawa moralnego i pozostawienie ich przyjęcia i szczegółową interpretację jego samowychowaniu? W takim jednak wypadku niezrozumiałe stałyby się uwagi Kanta o katechizmie moralnym, który należy wpajać podopiecznym³⁷, oraz częste podkreślanie roli dyscypliny w wychowaniu.

Trudności z dopasowaniem tych dwóch wizji wychowania można uniknąć, jeśli przyjmiemy, że nie są to dwie konkurujące ze sobą koncepcje, a dwa etapy jednego procesu. Pierwszy - przygotowawczy, oparty na dyscyplinie i karceniu, ma miejsce gdy wychowanek jeszcze nie przyjął „czystego moralnego motywu działania”. Drugi, gdy osoba już dojrzała - po przyjęciu szacunku dla prawa jako jedynego subiektywnego motywu, samodzielnie chce go ugruntować w swym umyśle. Nierozstrzygnięta pozostaje tylko kwestia, w jaki sposób ten motyw pojawia się w ludzkiej świadomości. Rozwiązanie tej trudności można znaleźć w *Religii w obrębie samego rozumu*

³² Por. m. in.: L. Kohlberg, R. Mayer: *Rozwój jako cel wychowania*, tłum. U. Zbroja-Maciejewska. Toruń 1990, s. 56.

³³ I. Kant: *O pedagogice*, op. cit., s. 2.

³⁴ Kant w *O pedagogice* nie tylko opisuje zabawy w jakie powinny bawić się dzieci, lecz również wskazuje zabawki jakimi powinny się bawić, np. wykazuje wyższość piszczałki nad bębenkiem i trąbką (tamże, s. 56).

³⁵ Tamże, s. 6.

³⁶ I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu*, op. cit., s. 75.

³⁷ Por.: I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 244

mu, gdzie Kant chce obejść trudności piętrzące się przed jego teorią wychowania negując właściwie jego rolę, zastępując proces powolnego dochodzenia do szacunku dla prawa jednorazowym aktem - czymś w rodzaju iluminacji: „Jeżeli jednak ktoś ma się stać człowiekiem dobrym moralnie [...], który, gdy rozpozna coś jako obowiązek, nie potrzebuje już żadnej innej pobudki oprócz przedstawienia samego obowiązku; to nie może się to dokonać poprzez stopniową reformę, dopóki podstawa maksym nie jest moralnie czysta, lecz musi zostać wywołane przez rewolucję w usposobieniu człowieka (przejście do maksymy świętości usposobienia). Przemiana w nowego człowieka jest rodzajem ponownego narodzenia, czymś takim jak nowe stworzenie (*Ew. Jana* 3, 5 porównana z *I Księgą Mojżeszową* 1, 2)³⁸ i przemiana serca”³⁹. Dopiero ta przemiana naczelných podstaw swych maksym „przez jednoniezmiene postanowienie”⁴⁰ staje się podstawą do stopniowego korygowania swojej skłonności do zła⁴¹. Należałoby więc przyjąć, że dalszy rozwój po przyjęciu naczelnej maksymy nie podlega wychowaniu, a odbywa się poprzez samowychowanie, którego jedynym motywem jest szacunek dla prawa. „[...] przemiana usposobienia złego człowieka w usposobienie człowieka dobrego jest zmianą, odpowiednio do prawa moralnego, najwyższej wewnętrznej podstawy przyjmowania maksym, o ile ta nowa podstawa (nowe serce) sama jest niezmienna. Do takiego przekonania człowiek nie może dojść jednak w naturalny sposób, ani przez bezpośrednią świadomość, ani przez świadectwo swego dotychczasowego życia [...] Tylko wtedy gdy nie pogrzebie wrodzonych swych talentów (*Łukasz* 19, 12-16)⁴², kiedy w celu stania się lepszym człowiekiem wykorzysta źródłową predyspozycję do dobra, człowiek może mieć nadzieję na to, że braki jego własnych zdolności zostaną uzupełnione przez współdziałanie niebios. [...] Lecz również wówczas obowiązywać będzie podstawowa zasada: «Nie jest istotne i nie każdy człowiek musi nawet wiedzieć, co Bóg uczyni lub uczyni dla jego świętości»; ważne jest to, co człowiek sam ma czynić, aby być godnym

³⁸ Fragmenty, na które powołuje się Kant, t brzmią: „Jezus odpowiedział: « Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci jeśli się ktoś nie narodził z wody i z Ducha nie może wejść do królestwa Bożego»” (*J.* 3, 5); „Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód a Duch Boży unosił się nad wodami” (*Rdz.* 1, 2).

³⁹ I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu*, op. cit., s. 71.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 72.

⁴² „Mówił więc: «Pewien człowiek szlachetnego rodu udał się w kraj daleki, aby uzyskać dla siebie godność królewską i wrócić. Przywołał więc dziesięciu sług swoich, dał im dziesięć min i rzekł do nich: Zarabiacie nimi aż wrócę» [...] Gdy [...] wrócił, kazał przywołać do siebie te sługi, którym dał pieniądze, aby się dowiedzieć co każdy zyskał. Stawił się więc pierwszy i rzekł: «Panie, twoja mina przysporzyła dziesięć min». Odpowiedział mu: «dobrze sługo dobry, ponieważ w drobnej rzeczy okazałeś się wiemy, sprawuj władzę nad dziesięciu miastami» [...]».

pomocy Bożej”⁴³. Pomoc ta ma charakter łaski, o której nie potrafimy powiedzieć, kiedy ani w jakich okolicznościach zostaniemy ją obdarzeni, możemy tylko hipotetycznie założyć (a raczej tylko mieć nadzieję), że jeśli wykorzystamy wszystkie nasze możliwości, to „łaska dokona to, do czego niezdolna jest nasza natura”⁴⁴. Jest w tym chyba jakiś element predyspozycji typowy dla teologii protestanckiej, gdyż ostatecznie o tym, czy jesteśmy dobrzy lub źli decyduje nie nasz wysiłek, a łaska boża. Wychowanie jest więc czynnikiem koniecznym, ale niewystarczającym, ma przygotować człowieka na przyjęcie łaski, ale w żadnym przypadku nie może być jej przyczyną. Gwałtowność tej przemiany jest widzialna tylko dla Boga, z ludzkiego zaś punktu widzenia jest ona spostrzegana jako nieustanne dążenie do poprawy⁴⁵.

Podsumowanie. Rekonstruując więc przebieg wychowania według Kanta (przy założeniu, że fragmenty dotyczące tego zagadnienia znajdujące się w różnych pismach i tworzone na przestrzeni wielu lat stanowią jedną spójną całość) można stwierdzić, że składa się ono z trzech etapów. Pierwszy zmierza do doprowadzenia wychowanka do momentu, w którym jest gotów samodzielnie uznać prymat prawa ponad wszelkie inne motywy. Drugi etap - polega na jednorazowym i gwałtownym akcie przyjęcia przez wychowanka prawa za naczelną maksymę swego postępowania. Wychowanie jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym dla zaistnienia tego aktu, który, wymagając „współdziałania niebios”, jest ostatecznie wynikiem łaski bożej. Trzeci etap polega na samowychowaniu w celu ostatecznego ugruntowania szacunku dla prawa jako jedynej motywacji własnych działań.

Taka koncepcja jest *de facto* negacją samego wychowania pojmowanego jako stopniowe formowanie charakteru (czy też, używając terminologii Kanta - usposobienia). Parafrazując słowa samego Kanta, można powiedzieć, że tak, jak chciał on obalić wiedzę, by zrobić miejsce dla wiary, tak też „obalił” wychowanie, by zrobić miejsce dla łaski.

Konieczność nadprzyrodzonej interwencji w newralgicznym punkcie jest jednak nieuchronną konsekwencją przyjętych założeń, które nie dopuszczają do intersubiektywnego dyskursu na temat cudzych powinności, a więc podważają samą możliwość wychowania.

⁴³ I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu*, op. cit., s. 75-76.

⁴⁴ Tamże, s. 231.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 72.

ALDONA POBOJEWSKA
Uniwersytet Łódzki

WARSZTATY Z DOCIEKAŃ FILOZOFICZNYCH

Prowadząc przeszło dwadzieścia lat zajęcia z historii filozofii z młodzieżą akademicką poczyniłam następujące spostrzeżenia:

- * studenci niechętnie zabierają głos: ani nie formułują własnego stanowiska w kwestiach teoretycznych, ani nie stawiają pytań,
- * nie dostrzegają problemów filozoficznych w prezentowanym im materiale,
- * nawet studenci starszych lat kierunku - filozofia nie kojarzą stanowisk filozoficznych z problemami, lecz wyłącznie z osobami twórców tych koncepcji.

Przedstawione zachowanie studentów zdaje się być efektem nauczania, na wszystkich jego szczeblach, według tradycyjnego modelu, w którym główny akcent kładzie się na jasny, jednoznaczny przekaz i wierne odtworzenie informacji. Prowadzi to do wyrobienia u słuchaczy nawyku biernego uczestnictwa w zajęciach, ze wszystkimi jego konsekwencjami. Pomijając kwestię, na ile taki model kształcenia spełnia podstawowe cele stawiane współczesnej edukacji, uważałam, że nie powinno się zadowalać wyłącznie na niego przy prowadzeniu zajęć z przedmiotów filozoficznych. Przede wszystkim dlatego, że przekazywanie słuchaczom *ex cathedra* pewnej puli stanowisk filozoficznych, czyli gotowych rozwiązań określonych problemów, zacieria istotną cechę tej dyscypliny. Filozofia bowiem to nie tylko zbiór idei i teorii na temat człowieka i świata, ale również **sztuka myślenia i dialogu**.

Zatem w edukacji filozoficznej należy uczyć koncepcji i systemów. Jednak samo sprawozdanie z cudzych poglądów¹, co Heidegger nazywa „gadaniem” (Gerede), nie wystarcza. Oprócz niego konieczne jest sprowokowanie studentów do filozoficznego myślenia i rozmowy².

Pytanie, które sobie nieustannie stawiam, brzmi: *Jak prowadzić zajęcia, aby uwzględnić wszystkie aspekty filozofii?* Poniżej przedstawiam efekt moich wieloletnich poszukiwań rozwiązania tej kwestii: jest to rodzaj zajęć, które nazywałam **warsztatami z dociekań filozoficznych**. Nie stanowią one

¹ K. Kruszewski w książce *Kształcenie w szkole wyższej. Podręcznik umiejętności dydaktycznych*. Warszawa 1988, pisze: „Wykład to metoda nauczania, dzięki której informacje z notatek wykładowcy przechodzą do notatek studentów, z pominięciem świadomości obu stron”.

² Por. W. B. Irvine: *Nauczanie filozofii bez czytania lektur*. „Edukacja Filozoficzna” nr 17/1994; A. Miś: *Lektury z filozofii*. „Edukacja Filozoficzna” nr 17/1994.

panaceum na wszystkie bolączki dydaktyki filozofii. Zatem nie mają zastąpić innych zajęć z tego przedmiotu, lecz mogą stanowić tylko ich uzupełnienie.

Warsztaty z dociekań filozoficznych nie są nastawione na wyrabianie erudycji, lecz wyłącznie na kształcenie umiejętności myślenia i prowadzenia dialogu, które wbrew pozorom nie ulegają automatycznemu doskonaleniu wraz z przyswajaniem informacji. Pomysł mój ma dwa istotne źródła inspiracji: program „Filozofowanie z dziećmi” oraz metodę pracy warsztatowej.

Program „Filozofowanie z dziećmi” został stworzony w latach siedemdziesiątych przez profesora filozofii Matthew Lipmana (Montclair State College, USA)³. Nazywa się go „nowym paradygmatem w zakresie edukacji filozoficznej”, jak również „nową pedagogiką filozofii”. Nie jest to bowiem propedeutyka tej dyscypliny, nie ma on na celu przekazu jakichkolwiek treści merytorycznych, lecz stawia sobie za zadanie kształtowanie pewnego typu postaw poznawczych i społecznych⁵. Chce przede wszystkim:

- * kształcić umiejętność formułowania własnego stanowiska i argumentacji na jego rzecz w efekcie nawyku krytycznego myślenia, które „po pierwsze, opiera się na kryteriach, po drugie, samo siebie koryguje, po trzecie, charakteryzuje się wrażliwością na kontekst”⁶;

- * podtrzymywać i rozwijać zdziwienie⁷ oraz ciekawość poznawczą, które stanowią motyw dążenia do rozumienia świata;

- * uczyć komunikacji w grupie.

Narzędziem realizacji założonych celów jest w tym programie dialog. Stawia się w nim pytania i poszukuje na nie odpowiedzi, próbuje się zrozumieć stanowisko partnera, podejmuje wysiłek uznania jego zasadności lub zakwestionowania go, dąży się do ukształtowania i wyrażenia własnego zdania na dany temat oraz do przytoczenia argumentów na jego rzecz. Można się zastanawiać, czy jest to rzeczywiście „nowy paradygmat” w nauczaniu filozofii, przywodzi bowiem nieodparcie na myśl majeutyczną metodę Sok-

³ Program „Filozofowanie z dziećmi” realizowany początkowo w kilku amerykańskich szkołach, jest obecnie stosowany w kilkudziesięciu krajach świata. Nieustannie się go doskonalą i przystosowują do realiów różnych społeczeństw. Czynią to placówki stowarzyszone w ICPI (International Council for Philosophical Inquiry with Children). W Europie główne ośrodki znajdują się w Graz, Amsterdamie, Madrycie, Barcelonie, Sofii, Glasgow. Wydają one swoje czasopisma, organizują kongresy, szkółą nauczycieli. W Polsce w 1993 roku założono przy IFiS PAN Podyplomowe Studium dla Nauczycieli, które zajmowało się propagowaniem tego programu. Obecnie działalność Studium została włączona w zakres prac Fundacji Edukacja dla Demokracji (00-252 Warszawa, ul. Podwale 5/30, tel/fax 0-22-8277636, e-mail edudemo@ikp.atm.com.pl.).

⁴ *Filozofia - nie tylko dla dorosłych*. „Ład” nr 51, 1993.

⁵ B. Elwich, A. Łagodzka, R. Piłat: *Filozofia dla dzieci. Informacja o programie*. Warszawa 1996

⁶ M. Lipman: *Czym jest krytyczne myślenie?* W: *Filozofia dla dzieci - wybór artykułów*. Warszawa 1996, s. 13.

⁷ „Twój stan, twoje zdziwienie są charakterystyczne dla filozofa. Nie ma bowiem żadnego innego początku filozofii jak zdziwienie” (Platon: *Teajtet*, 156 cf.).

ratesa. Jednak w zestawieniu z nią oryginalność techniki prowadzenia zajęć w programie „Filozofowanie z dziećmi” polega na odejściu od tradycyjnego wzorca porozumiewania się w procesie nauczania. Komunikacja nie przebiega tu po osi mistrz - uczeń, lecz jej ośrodkiem staje się grupa, której wszyscy uczestnicy, łącznie z prowadzącym, są równouprawnieni w zabieraniu głosu. Nieodzownym zabiegiem technicznym, w którym manifestuje się owo równouprawnienie, i który zarazem sprzyja jego realizacji, jest likwidacja fizycznie wyróżnionego miejsca dla nauczyciela. Nie umieszcza się go przed grupą, której uczestnicy zwróceniu są twarzą do niego, zaś plecami do swoich kolegów, lecz wszyscy uczestnicy zajęć, łącznie z prowadzącym je, siedzą w kręgu - twarzami do siebie.

Kolejną manifestacją zasady równouprawnienia jest dalsza specyficzna reguła pracy w omawianym programie: to nie prowadzący stawia rozważane na zajęciach pytania, lecz członkowie grupy. Funkcja nauczyciela sprowadza się w tej początkowej fazie zajęć do przedstawienia materiału, który staje się inspiracją do formułowania problemów⁸. W klasycznym Lipmanowskim ujęciu jest to tekst⁹, ja zdecydowanie preferuję ćwiczenie związane z konkretnym doświadczeniem życiowym. Jestem przekonana, że im bliżej owo ćwiczenie wiąże się z codziennością, tym lepiej uwidacznia ścisły, lecz tak często nie dostrzegany przez studentów, związek filozofii ze światem; mówiąc inaczej, unaocznia, że „filozofia jest krytycznym rozważaniem rzeczywistości oraz twierdzeń i teorii, które głoszą, że dostarczają wiedzy o rzeczywistości”¹⁰. Nieodzownym warunkiem, który powinien spełniać prezentowany materiał jest zwrócenie uwagi na jakiś filozoficznie istotny aspekt obrazu świata. W kolejnej fazie zajęć prowadzący prosi o formułowanie pytań, problemów, które nasuwają się uczestnikom w kontekście przedstawionego materiału. Wszystkie wypowiedzi bez żadnej selekcji są zapisywane na zawieszonych na tablicy, dużych arkuszach papieru. Dokumentacja tą, pełni wiele funkcji. Umożliwia w każdej chwili, również na następnych zajęciach, przypomnienie tego, co już zostało powiedziane. Pozwala systematyzować i podsumowywać wyniki dociekali. Służy dyżurnemu jako podstawa do napisania relacji z przebiegu zajęć, co jest ważne, ponieważ uczestnicy warsztatów nic nie notują.

⁸ Zainteresowanych detalicznym przedstawieniem kolejnych kroków metodyki zajęć według omawianego programu odsyłam do tekstu: W. Kołodziejczak: „Filozofia dla dzieci” - ciąg dalszy. „Edukacja i Dialog” nr 4/ 1993.

⁹ M. Lipman przygotował cykl powieści dydaktycznych przeznaczonych dla siedmiu grup wiekowych od lat 6 do 16. Stanowią one źródło tekstów do wykorzystywania na lekcjach filozofowania (Zob.: R. Piłat: *Filozofia dla dzieci*. „Biuletyn Olimpiady Filozoficznej” 1992.

¹⁰ E. Nagel: *Naturalizm*. W: J. Krzywicki (red.): *Filozofia amerykańska*. Boston 1958, s. 223.

Etap zbierania pytań kończy się podjęciem decyzji, które z nich większa część grupy uznaje za najbardziej interesujące (wbrew moim obawom, nigdy nie była to kwestia trywialna, pozbawiona ważkich konsekwencji teoretycznych). Wybrane zagadnienie pierwsze staje się przedmiotem rozmowy¹¹. Rozpoczyna się ona wskazaniem wątpliwości, niejasności związanych z omawianym problemem, zostają wyrażone sugestie, co do jego rozwiązania, stopniowo dochodzi do formułowania poglądów i ścierania się ich. Moneta przetargową są argumenty, nie zaś magia przywołanego autorytetu, czy pozycja w hierarchii systemu edukacyjnego. Każdy mówi za siebie i od siebie, przyjęło się, aby nie podierać się nazwiskami uznanych autorów, choć można przytaczać używane przez nich racje w danej sprawie.

Wszystkie wypowiedzi są skrupulatnie notowane. Pomysły jednostki stanowią siłę napędową rozważań, są uzupełniane, zmieniane, zastępowane przez inne. Prawie wszystkie głosy pełnią pozytywną rolę w dociekaniach, choćby taką, że stanowią negatywny punkt odniesienia, pozwalają stworzyć opozycję. Rolą prowadzącego nie jest pouczanie, ocenianie wypowiedzi, czy informowanie, jakie jest jego zdanie w danej kwestii, lecz stymulowanie aktywności uczestników, dbałość, aby każda wypowiedź była jasna, uzasadniona, odniesiona do innych, już sformułowanych przez kolegów stanowisk. Winien także porządkować zebrane wypowiedzi, zachęcać do uszczegóławiania lub odwrotnie do uogólniania ich. Pożądane jest, aby w żadnym stadium zajęć, również na ich zakończenie, nie pozwalał na domknięcie polemiki, lecz otwierał ją, na przykład przez wskazanie trudności związanych z zaprezentowanymi przez uczestników zajęć stanowiskami. Przeto także na koniec zajęć prowadzący nie przedstawia „prawidłowego” rozwiązania poruszanych problemów. Bezwzględnie obowiązuje go zasada: „nie wyprzedzaj grupy”.

Kiedy zetknęłam się z warsztatową metodą nauczania¹² stwierdziłam, że metodyka jej pracy jest zbieżna z regułami stosowanymi w programie „Filozofowanie z dziećmi”. Mimo że w literaturze poświęconej temu ostatniemu nie spotkałam się z odwołaniem do dydaktyki warsztatowej, stosuje się w nim właśnie tę metodę. Metodę, w której szczególny nacisk kładzie się na stymulowanie aktywności intelektualnej uczestników zajęć, ich równouprawnienie,

¹¹ Często ta właśnie kwestia zostaje w sprawozdaniu uznana przez dyżurnego za temat zajęć. Prowadzący nie zaczyna ich nigdy od podania tematu, ponieważ po prostu go nie zna. Nie wie bowiem, ani jakie problemy zostaną wyłonione, ani które z nich staną się przedmiotem rozważań.

¹² Warsztatowa metoda nauczania została wypracowana na gruncie pedagogiki i psychologii humanistycznej, które zastosowały w niej procesualne teorie uczenia się i pamięci. Pierwsze próby pracy tą techniką miały miejsce w końcu lat czterdziestych w USA. Zainteresowanym teorią metody warsztatowej polecam książkę *Metoda warsztatowa w kształceniu umiejętności interpersonalnych*, praca zbiorowa. Warszawa 1996.

szacunek dla różnych opinii i poglądów oraz na eliminowanie elementu oceny¹³.

Wspólna technika nauczania ma u podstaw podobieństwo celów i założeń. Zarówno program Lipmana, jak i metoda warsztatowa, stawiają sobie za zadanie kształcenie przede wszystkim określonych umiejętności, nie zaś przekazywanie treści teoretycznych¹⁴. Łączy je także przekonanie, że praca w grupie może być tu efektywniejsza od pracy indywidualnej i stosując formę nauczania usiłującą wykorzystać potencjał grupy¹⁵. Potencjałem tym są zasoby wiedzy, doświadczenia i umiejętności jej członków, jak również możliwości grupy jako pewnej całości, przejawiające się we wzajemnym inspirowaniu i motywowaniu się jej uczestników oraz stworzeniu sytuacji konfrontacji różnych punktów widzenia. W obu programach prowadzący wykorzystują techniki wyzwalające celową i spontaniczną aktywność oraz osobiste zaangażowanie uczestników. Ma to doprowadzić do sytuacji, w której w proces nauczania zostaje wprzęgnięty nie tylko intelekt, ale również emocje. W przypadku zajęć z filozofii, podejmowane w trakcie nich problemy są precyzowane, rozwijane, kwestionowane na forum grupy, stają się także „sprawą osobistą” każdego z uczestników tych dociekań, co stanowi istotę „autentycznego filozofowania...”, które jest zapytywaniem i odpowiadaniem przez samego człowieka¹⁶. Ponadto oba programy przyjmują identyczne założenie światopoglądowe, iż każda jednostka¹⁷ posiada zdolność twórczego myślenia, uaktywniającą się w sprzyjających warunkach.

Ta ostatnia przesłanka ściśle koresponduje z rozumieniem filozofii przyjętym przez zwolenników jej „nowej pedagogiki”, że filozofia jest nie tylko

¹³ Por. *Metoda warsztatowa w kształceniu umiejętności interpersonalnych*, praca zbiorowa. Warszawa 1996, s. 12.

¹⁴ Tamże s. 69.

¹⁵ Por. ¹⁵ B. Elwich, A. Łagodzka, R. Piłat: *Filozofia dla dzieci. Informacja o programie*. Warszawa 1996. s. 12-18; E. Nęcka: *Umysł zbiorowy, czyli grupowe myślenie twórcze „Przegląd Psychologiczny”* nr 2/1985; *Metoda warsztatowa w kształceniu umiejętności interpersonalnych*, praca zbiorowa. Warszawa 1996, s. 37-38.

¹⁶ W. A. Luijpen: *Fenomenologia egzystencjalna*. Warszawa 1972, s. 11.

¹⁷ Dla programu „Filozofowania z dziećmi” szczególnie ważne jest przyznanie zdolności do filozofowania dzieciom. Wiąże się to, między innymi, z przyjęciem określonych założeń dotyczących natury dziecka (por. E. Martens: *Filozofowanie z dziećmi jako impuls (choć nie tylko) lekcji etyki*. W: *Filozofowanie z dziećmi - wybór artykułów*. Warszawa 1996, s. 41). Koncepcja dzieciństwa uwarunkowana jest socjokulturowo (por. F. Aries: *Historia dzieciństwa*. Gdańsk 1995). Kształtują ją zarówno tradycyjne wyobrażenia, jak również osiągnięcia psychologii rozwojowej. Program Lipmana odwołuje się do rezultatów współczesnych, międzykulturowych badań porównawczych. Wskazują one na olbrzymi wpływ otoczenia w procesie rozwoju możliwości intelektualnych dzieci (por. E. Martens. L. Ruch: *Psychologia i życie*. Warszawa 1988, s. 186). Oddziaływań tego czynnika nie uwzględnił w swoich pionierskich badaniach J. Piaget, co stwarza podstawy do obniżenia ustalonych przez niego pułapów wieku danych aktywności intelektualnych.

wiedzą, ale również myślową aktywnością¹⁸. Podobne stanowisko znajdujemy u wielu myślicieli poczynając od Sokratesa, przez Kanta, a skończywszy na autorach współczesnych. Wittgenstein deklaruje: „Filozofia nie jest teorią, lecz działalnością. (...) Myśli skądinąd mętne i niewyraźne filozofia winna rozjaśniać i ostro odgraniczać”¹⁹.

Oba przedstawione programy dydaktyczne posiadają jeszcze jedną wspólną cechę, mianowicie uniwersalność ich zastosowania. Doświadczenia psychologów wskazują, że metoda warsztatowa nadaje się do pracy z każdym, niezależnie od wieku, wykształcenia, zawodu czy ilorazu inteligencji, mogą to być wysokiej klasy specjaliści, jak i osoby z trudnościami w uczeniu się²⁰. Również metodykę zajęć propagowaną przez program filozofowania z dziećmi” stosuje się powodzeniem na różnych stopniach edukacji: w przedszkolu²¹, w szkole podstawowej²² i średniej²³, na studiach zwykłych i podyplomowych. Owo przystosowanie do różnego wieku i poziomu uczących się jest możliwe dzięki temu, że grupa rozmawia zawsze na interesujący ją temat (sama formułuje dyskutowany przez nią problem) oraz rozważa problem na swoim poziomie intelektualnym i językowym (temat opracowywany jest przez uczestników zajęć, a nie przez nauczyciela).

Przedstawione powyżej zbieżności między programem „Filozofowanie z dziećmi” i metodą warsztatową, jak również fakt, że przedstawiona metodyka jest przydatna na wszystkich szczeblach edukacji filozoficznej, a nie tylko do zajęć z dziećmi, sprawiają, że adekwatną nazwą dla tego typu zajęć z filozofii zdaje się być określenie **„warsztaty z dociekań filozoficznych”**.

Podkreślę raz jeszcze, że warsztaty z dociekań filozoficznych nie mają zastąpić wszystkich zajęć z filozofii. Jest oczywiste, że ani nie można profesjonalnie uprawiać filozofii bez znajomości jej historii, ani kurs przedmiotu „historia filozofii” nie powinien obyć się bez przedstawienia problemów, postaci i tekstów reprezentatywnych dla myśli europejskiej. Jednak „W filozofii nie chodzi (...) tylko o to, by wiedzieć, jak inni rozstrzygają problemy,

¹⁸ D. G. Camhy, G. Iberer. *Nauczanie „Filozofii dla dzieci”*. *Badania nad umysłowym i osobowościowym rozwojem uczniów*. „Edukacja Filozoficzna” nr 5/1988, s. 183; J. Machnac: *Filozofowanie z dziećmi*. „Przegląd Powszechny” nr 2, 1992, s. 307; D. G. Camhy: *Philosophieren mit Kindern und Jugendlichen*. „Information Philosophie” nr 2/1994, s. 70.

¹⁹ L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Warszawa 1970.

²⁰ *Metoda warsztatowa w kształceniu umiejętności interpersonalnych*, praca zbiorowa. Warszawa 1996, s. 85.

²¹ Już w przedszkolu.... ale jeszcze nie w szkole. „Forum” nr 11/1994.

²² M. Nowicka-Kozioł: *Filozofowanie w szkole podstawowej*. „Nowa Szkoła”, nr 4; R. Piłat: „Filozofowanie z dziećmi” M. Lipmana jako program etyki dla szkół podstawowych. „Etyka”, nr 26/1993; J. de Bruijn: *Jak się w Europie naucza dzieci filozofii?* „Edukacja Filozoficzna”, nr 15/1993.

²³ Zob.: D. Kurczab: *Relacje z lekcji*. W: *Konspekty lekcji. Materiały pomocnicze do programu „Filozofia w szkole”*. Warszawa 1994.

ale o to, by samemu stawiać problemy i szukać odpowiednich rozstrzygnięć”²⁴. Omawiane zajęcia służą właśnie rozbudzeniu osobistego podejścia do filozofii oraz kształceniu umiejętności samodzielnego podejmowania refleksji filozoficznej. Nadają się one doskonale do prowadzenia kursów, które są pierwszym zetknięciem z filozofią (unikamy wtedy problemu, czy grupa rozumie to, co się do niej mówi), sprawdzają się jako „wprowadzenie do filozofii” dla studentów studiów filozoficznych. Dobrze funkcjonują na ćwiczeniach z historii filozofii jako „przerywnik” eksplikujący omawianą problematykę²⁵.

Poniżej zamieszczam relacje z kilku przeprowadzonych przeze mnie warsztatów z dociekań filozoficznych. Sprawozdania sporządzili studenci, uczestnicy zajęć, którzy pełnili funkcje dyżurnych, tj. rejestrowali kolejne kroki metodyczne oraz wypowiedzi kolegów, nic nie cenzurując. Wypowiedzi studentów nie były również korygowane przez prowadzącego, ponieważ - podkreślę raz jeszcze - w zajęciach tych nie chodzi o to, aby sprytnie naprowadzić grupę na z góry zaplanowane tory i pozycje, lecz o to, aby sprowokować ją do sformułowania problemu i wspólnego namysłu nad nim.

Łódź, listopad 1997

RELACJA Z ZAJĘĆ WPROWADZENIE DO FILOZOFII DLA STUDENTÓW I ROKU FILOZOFII 1996/1997

Zajęcia zaczęły się od ćwiczenia.

Prowadząca rozdała każdemu taki sam obrazek (3 x 5cm), fragment większej kserokopii, i czystą kartkę formatu A-4 oraz poleciła:

Odtwórz całość, której dany fragment jest częścią.

Przystąpiliśmy do pracy, każdy rysował całość na swojej kartce. Po upływie krótkiego czasu zaczęliśmy prezentować grupie swoje kompozycje. Mówiliśmy kolejno, co one przedstawiają. Pomysły były różnorodne i żaden się nie powtarzał. Były tam: corrida, zabudowa wschodniego miasta, mur, uliczna scenka rodzajowa, obraz abstrakcyjny - nie przedstawiający, labirynt, mozaika, fragment taśmy ozdobnej itp.

Dostaliśmy następne polecenie:

Zastanów się, jakiego zabiegu dokonałeś przy rekonstrukcji całości na podstawie fragmentu.

²⁴ J. Tischner: Wstęp. W: W. Diemer: *Kurs elementarny filozofii - Antropologia filozoficzna*.

²⁵ Jedną z cech specyficznych metody warsztatowej jest trudność wymiernej oceny jej efektów. Po pierwsze, nietławo jest ocenić zmiany w procesie myślenia, aktywność, zaangażowanie, otwartość intelektualną itp. Po wtóre, efekty nie muszą być natychmiastowe, lecz mogą wystąpić dopiero po pewnym czasie.

Dokonywaliśmy zabiegów, które można sprowadzić do:

- * powiększenia fragmentu,
- * powielenia motywu fragmentu,
- * dobudowania sensownego obrazu zainspirowani tylko jakimś aspektem fragmentu,
- * stworzenia sytuacji, w której cały zadany fragment pełnił istotną rolę,
- * konstrukcji abstrakcyjnego obrazu, w której nasz fragment pełnił rolę marginalną.

Prowadząca rozdała nam kopie, z której pochodził dany fragment. Całość przedstawiała obraz gotyckiej katedry, a wycięty fragment stanowił część portalu.

Następnie formułowaliśmy pytania (problemy), które nasunęły się nam w związku z wykonanym ćwiczeniem. Oto one:

1. w jakiej znajdujemy się sytuacji poznając rzeczywistość?
2. czy możemy poznać rzeczywistość?
3. czy nasze poznanie nie jest szukaniem po omacku?
4. co nazywamy całością a co fragmentem?
5. czy na podstawie znajomości fragmentu można odtworzyć całość?
6. co trzeba znać, aby odtworzyć całość?

Pierwsze do rozważań zostało wybrane pytanie nr 5.

Czy na podstawie znajomości fragmentu można odtworzyć całość?

Pojawiły się wypowiedzi:

- * na podstawie fragmentu nie można dojść do prawdy o całości,
- * znając tylko fragment każdy ma inne skojarzenia,
- * fragment fragmentowi nierówny, wielkość i ważność fragmentu decyduje o prawidłowości skojarzenia całości,
- * człowiek nie zawsze szuka po omacku, czasem posiada już jakąś wiedzę i doświadczenie na dany temat,
- * nie tyle wielkość fragmentu decyduje o trafnym odtworzeniu całości, lecz znajomość jego funkcji w tej całości,
- * ważny jest układ całości, jego struktura,
- * tak, znajomość struktury jest bardzo ważna, ona decyduje, czym jest całość, wtedy możemy się mylić co do szczegółów całości, ale odtworzymy tę całość.

* żeby odtworzyć całość musimy ją wpierw znać, na przykład mając porcelanowe ucho - zrekonstruujemy kubek, bo go znamy, ale przecież może to być ucho do innego naczynia, którego nie znamy.

Przeszliśmy do zastanawiania się nad problemem:

W jakiej znajdujemy się sytuacji poznając rzeczywistość?

Padły wypowiedzi:

- * z jakiej pozycji poznajemy rzeczywistość?

- * poznając rzeczywistość nie mamy punktu odniesienia,
- * co tu jest całością? Jakie ramy wyznaczają całość?
- * skąd możemy wiedzieć, że to, co nazywamy całością, nie jest jakimś puzzlem innej większej układanki, zawsze posługujemy się fragmentami rzeczywistości,

- * poznający sam określa, co jest całością, a co fragmentem,
- * ale przecież nie robi tego zupełnie dowolnie,
- * czym się kieruje wyznaczając całość?
- * jedno poznanie wpływa na drugie, doskonalimy swoje poglądy?
- * podmiot, który ma wizję „całej całości” byłby Absolutem,
- * jakie warunki trzeba spełnić, aby być Absolutem?
- * czy Absolutów może być wiele?
- * a czy w ogóle jest jakiś Absolut?

Na tym skończyły się zajęcia, dyskusja została przeniesiona do kularów.

RELACJA Z PROSEMINARIUM WARSZTATY Z DOCIEKA FILOZOFICZNYCH DLA STUDENTW III ROKU FILOZOFII 1997/1998

Zajęcia rozpoczęły się ćwiczeniem przypominającym zabawę w „głuchy telefon”, modyfikacja polegała na tym, że informację przekazywano kolejnym osobom głośno, a cała grupa przysłuchiwała się tym przekazom. W grze uczestniczyły cztery osoby, pozostali byli obserwatorami. Trzy osoby (I, II, III) opuściły salę, a czwarta (IV) wraz z resztą grupy wysłuchiwała tekstu z gazety dotyczącego bandyckiego napadu na taksówkarza. Potem poprosiliśmy jedną z osób (I) przebywających na korytarzu i kolega nr IV opowiedział jej usłyszany tekst. Z kolei osoba, która przed chwilą wysłuchiwała ustnej relacji miała ją przekazać następnej osobie pozostającej za drzwiami. Po chwili sytuacja została powtórzona. Kiedy na koniec zabawy ostatnia osoba powtórzyła głośno zasłyszana informację, porównaliśmy ją z oryginałem. Informacja się zmieniła, czego byliśmy już świadomi w trakcie zabawy, bo na „własne uszy” słyszeliśmy, jakich przekształceń dokonywał każdy sprawozdawca..

Prowadząca postawiła pytanie:

Jak zmieniła się informacja?

Stwierdziliśmy, że uległa skróceniu. Znikło wiele szczegółów. Zabrakło lokalizacji. Zatarły został wiek postaci (w tekście była mowa o nastolatkach, w ustnych przekazach pojawiło się określenie „mężczy<ni”, które sugerowało, że przestępcy byli dorosłymi osobami). Pominięto motyw czynu, jego okoliczności i kontekst (relacja z prokuratury). Zmieniono kwalifikację czynu (tekst głosił, że taksówkarz został ugodzony nożem, ostatni ustny przekaz

sugerował, został on zabity). Miało miejsce poplątanie faktów, ich zmiana. Dokonano uwspółcześnienia sytuacji (w oryginale była mowa o banknocie milionowym, w przekazie stał się banknotem stułotowym). Pojawiły się nowe szczegóły. Zmieniało się zabarwienie emocjonalne opowieści.

Następnie dostaliśmy pytanie:

Co było przyczyną tych zmian?

Wymieniliśmy kilkanaście powodów: złe zrozumienie, nieuwaga, brak koncentracji, słaba pamięć, tendencja do wypełniania luk pamięciowych nowymi szczegółami, brak świadomości celu, w jakim zostanie użyta znajomość wysłuchanego tekstu, fantazja; różne nastawienie emocjonalne, odmienne doświadczenie słuchaczy, inne systemy wartości (zwracanie uwagi na pewne fakty i uznawanie ich za istotne, akcentowanie poszczególnych faktów, a umniejszanie wartości innych).

Podsumowując stwierdziliśmy, że każdy kolejny przekaz (i odbiór) nosił piętno subiektywności danego nadawcy (i odbiorcy). Wszystkie przekształcenia tekstu były dokonywane nieświadomie, nieumyślnie.

Otrzymaliśmy polecenie sformułowania pytań i problemów, które nasuwają się nam w kontekście powyższej sytuacji. Pojawiły się kwestie:

- * Czy tak powstaje plotka?
- * Czy to jest sytuacja powszechna?
- * Gdzie nie zdarza się subiektywizacja przekazu?
- * Co to jest informacja?
- * Czy istnieje obiektywna informacja?
- * Co to znaczy „subiektywna” i „obiektywna”?

Na początek do rozmowy wybraliśmy problem:

Gdzie nie zdarza się subiektywizacja przekazu?

Ktoś powiedział, że informacja nagrana na taśmę nie ulega przekształceniu przy odtwarzaniu. Inna osoba zwróciła uwagę, że na taśmie mogą powstać błędy techniczne, część informacji może zostać skasowana, co zniekształci całość.

Zaczęto się zastanawiać, jak jest z tłumaczeniem tekstu na języki przez dobrego tłumacza. Wniosek był jednoznaczny: przekład jest zindywidualizowany, określone słowo w danym języku można różnie przetłumaczyć (przykład tłumaczenia różnych autorów); przez tłumaczenie można nadać odmienne sensy pierwowzorowi.

Następnie ktoś zauważył, że równania matematyczne można przekazać bez subiektywizowania przekazu. Jednak i tu pojawiły się wątpliwości, bo konkretne równania można umieszczać w różnych kontekstach, systemach i będą miały inny sens. Trudno nam było wskazać przekaz, który nie może być i nie jest zsubiektywizowany. Powstało pytanie, czy fakty nie są obiektywne? Zaczęliśmy rozważać:

Co to jest obiektywny fakt?

Pojawiły się dwa stanowiska. Według jednego - fakt to wydarzenie, coś, co się dzieje poza nami, ale każdy je rozumie na swój sposób. Nie ma więc obiektywnych faktów.

Druga opcja utrzymywała, że istnieją obiektywne fakty. Funkcjonują one w nauce, są tam weryfikowane, poświadczane przez naukowców według określonych kryteriów.

Przeciw ostatniemu stanowisku został wytoczony kontrargument: dlaczego przypuszczać, że kryteria są obiektywne, jeżeli się zmieniają. One nie są indywidualne, lecz grupowe, ale czy to znaczy, że są absolutne, chyba nie. W istocie zaciera się różnica między faktem, a jego opisem, bo co to za fakt, jeżeli nikt o nim nie mówi. Mówi się zaś w języku i choćby on subiektywnie już opis. Mówiąc faktycznie", myślimy, że tak było „naprawdę", ale nie zauważamy, że sami określamy, co było tym faktem.

Zwolennicy drugiego stanowiska bronili się, że przecież są obiektywne fakty, na przykład, że była jakaś bitwa wtedy a wtedy.

Poddano w wątpliwość określenie daty, może być podana w różnych kalendarzach, po wtóre zdarzają się wątpliwości, czy przekaz daty jest dokładny, po trzecie jeden powie, że to bitwa inna, że dotyczy.

Zajęcia się kończyły. Zrobiliśmy jeszcze jedno ćwiczenie. Prowadząca poprosiła nas, aby każdy z nas obiektywnie opisał na kartce zaobserwowane zdarzenie (była to czynność wykonana przez prowadzącą). Po przeczytaniu opisów okazało się, że nie było dwóch jednakowych. Różniły się odnośnie do tego, jaka czynność została wykonana (rzucenie, upuszczenie, położenie), jak ona została wykonana (delikatnie, energicznie), co było jej przedmiotem (notesik, kołonotatnik, organizator).

Stało na tym, że niezaprzeczalnym jest, iż coś się kiedyś wydarzyło.

RELACJA Z ĆWICZEŃ Z HISTORII FILOZOFII DLA STUDENTÓW IV ROKU BIOLOGII 1996/1997

W chwili kiedy zasiedliśmy w kręgu, prowadząca postawiła krzesło na środku sali i powiedziała:

Proszę podać cechy tego przedmiotu.

Padły odpowiedzi:

- * brązowy
- * skrócone na śruby
- * ma oparcie
- * porysowane
- * posiada numer ewidencyjny
- * ma siedzisko

- * ma poprzeczne szczelbelki
- * cztery nogi
- * drewniany

Otrzymaliśmy polecenie, aby dokonać eksperymentu myślowego i zastanowić się, **jak będzie zmieniał się ten przedmiot, jeżeli będą zmieniały się te jego cechy.**

Po kolei rozważaliśmy. Jeżeli ten przedmiot nie byłby brązowy, a na przykład zielony, to w dalszym ciągu byłby tym samym przedmiotem tj. krzesłem, lecz nie takim samym. Podobnie było ze skruceniem na śruby. Inaczej jest z cechą posiadania oparcia. Jeżeli omawiany przedmiot nie miałby oparcia przestałby być krzesłem, a stał się stołkiem, taboret. Posiadanie lub nie posiadanie rysów i numeru ewidencyjnego nie przeszkadzało być temu przedmiotowi krzesłem. Inaczej było z siedziskiem, bez niego przedmiot ten przestawał być krzesłem. Ważna też okazała się liczba posiadanych siedzisk, mianowicie tylko z jednym siedziskiem było to krzesło, natomiast większa ich ilość uczyniłaby z tego przedmiotu ławkę. Zmiana liczby lub likwidacja szczelbelków nie wpływała na to, że mamy do czynienia z krzesłem, tylko trochę innym. Problematyczna okazała się cecha posiadania czterech nóg: aby być krzesłem przedmiot ten, nie musi mieć takiej ich ilości (mógłby mieć np. trzy lub jedną), ale potrzebna jest mu jakaś podpórka, ponieważ bez niej nie byłby krzesłem, lecz siedzeniem na podłodze. Ustaliśmy, że do bycia krzesłem potrzeba mu „nożności”. Ostatnia z omawianych przez nas cech - bycie drewnianym okazała się również nieważna dla tego, czy dany przedmiot jest krzesłem, mogą być przecież krzesła drewniane, plastikowe, wiklinowe.

Ćwiczenie podsumowaliśmy stwierdzeniem, że możemy wyróżnić dwie grupy cech tego przedmiotu. Jedna to takie, które decydują o tym, że jest on krzesłem, czyli należy do gatunku krzesel. Drugie to te, które nie wpływają na jego przynależność gatunkową, ale są właściwe danemu indywiduum.

Następnie zastanawialiśmy się, jak nazwać te dwie grupy cech:

Zaproponowaliśmy:

GATUNKOWE	I	JEDNOSTKOWE
GRUPOWE	I	INDYWIDUALNE
DEFINICYJNE		

Jeszcze raz powtórzyliśmy, o czym cechy te decydują: gatunkowe o przynależności do gatunku, o tym, czym jest dany przedmiot, jednostkowe o indywidualności danego przedmiotu, wyróżniając go spośród innych egzemplarzy danego gatunku, mówią, jaki jest dany przedmiot.

Zostało nam postawione pytanie:

Czy rozdział cech gatunkowych i jednostkowych dotyczy tylko tego omawianego przez nas krzesła, czy też ma szerszy wymiar?

Padały odpowiedzi:

- * ma szerszy wymiar,
- * wszystkie zwierzęta i rośliny przynależą do jakiegoś gatunku i mają cech jednostkowe,
- * nie tylko istoty żywe, ale wszystkie przedmioty mają te dwa rodzaje cech, mówiliśmy tu o krześle, ale mogliśmy mówić o ławce, czy o bucie,
- * zdaje się, że gdyby znaleźć przedmiot, który jest w jednym egzemplarzu, to byłby problem z rozdziałem tych cech,
- * ale co istnieje w jednym egzemplarzu? a nawet gdyby, to opisywałbyś to w przez znane ci cechy,
- * może tak, ale nie wiedziałbym, które z nich są gatunkowe, a które jednostkowe,
- * Bóg jest jeden,
- * a bogowie innych religii?
- * przecież to nie są Bogowie, tylko totemy,
- * no dobrze, ale jakie cechy ma na prawdę Bóg?
- * na prawdę to nie ma żadnego Boga, ale gdyby rzeczywiście był i poznalibyśmy jego cechy, to nie można by ich rozdzielić na gatunkowe i jednostkowe,
- * a Słońce,
- * co ty, Słońce jest przecież jedna z gwiazd,
- * Kosmos jest jeden,
- * właśnie, też nie ma różnicy między jego cechami.

Następne pytanie, jakie otrzymaliśmy, brzmiało:

Czy rozdział cech na gatunkowe i jednostkowe jest wymysłem filozofów, czy używamy go w życiu codziennym?

Odpowiadaliśmy:

- * używamy go w życiu codziennym, np. kiedy idę do sklepu kupić **krzesło**, nie zawsze wiem konkretnie, jakie ono będzie,
- * tak samo, kiedy idę kupić buty,
- * nie muszę nic kupować, lecz myślę, co zrobić na **kolację**,
- * do cech szczegółowych odwołujemy się, kiedy mówimy o jakimś konkretnym indywiduum np. mojej koleżance Marioli K.

Prowadząca postawiła nowe zadanie:

Czy cechy gatunkowe mogą ulec zmianie, jeżeli tak, to w jakiej sytuacji?

- * mogą w czasie ewolucji,
- * ale wtedy masz do czynienia z nowym gatunkiem, stare cechy nie uległy zmianie, jest gatunek nowy i stary,
- * a jeżeli wymrze dany gatunek?

- * wymarły dinozaury, ale my znamy ich cechy gatunkowe, cechy gatunkowe się nie zmieniły,
 - * a gdyby ludzie wymarli, co z cechami gatunkowymi dinozaurów?
 - * przestałyby istnieć, znikłyby,
 - * a jeżeli żyłyby dinozaury, a nie byłoby ludzi,
 - * byłyby cechy gatunkowe,
 - * nie byłoby żadnych cech gatunkowych, bo tylko człowiek wie, które cechy są gatunkowe, a które indywidualne,
 - * a Bóg nie wie, Bóg wie, które cechy są gatunkowe, a które indywidualne, nawet jeżeli nie byłoby dinozaurów i ludzi, to cechy gatunkowe istniałyby w umyśle Boga,
 - * Boga nie ma, cechy gatunkowe istnieją tylko w świadomości człowieka,
 - * ale przecież były gatunki zwierząt przed pojawieniem się człowieka?
- Tym pytaniem skończyły się nasze zajęcia.

MIKE W. MARTIN
Chapman University, USA

BRONIĄC WARTOŚCI: PROFESJONALIZM W NAUCZANIU ETYKI

Czy wykładowcy w trakcie swoich zajęć ze studentami winni być rzecznikami własnych poglądów (*advocacy*) na temat różnych kontrowersyjnych kwestii w zakresie moralności, czy też mają zachować neutralność, pozostawiając lansowanie swoich stanowisk dla działalności ponadprogramowej, np. w publikacjach, odczytach, służbie społecznej czy w prywatnych rozmowach ze studentami? Problem ten (*advocacy*) był niezwykle palący podczas ostatnich „rozruchów studenckich” („*campus wars*”), zatem nie powinien być lekceważony i traktowany jak temat zastępczy wymyślany przez dziennikarzy czy polityków wykorzystujących go do własnych celów.. Problematyka ta jest też ściśle związana z oceną wykładów i poziomem moralnym wykładowców wyższych uczelni.

Zamierzam tu dowieść, że zawodowa odpowiedzialność wykładowców usprawiedliwia próby obrony własnych ideałów i wartości, związanych z dziedzinami ich działalności. Można rzec, że takie uzasadnianie własnych poglądów jest nawet nieuniknione i pożądane. Jednak prawdziwym wyzwaniem jest rozróżnienie pomiędzy dopuszczalnymi i niedopuszczalnymi formami owej obrony wartości, szczególnie w tzw. „szarej strefie” nieuprawnionego oddziaływania (wykładowcy), w której niewłaściwa presja wypacza proces nauczania, niekoniecznie przybierając postać jawnego przymusu, indoktrynacji czy nakłaniania do zmiany poglądów.

Prawda, autonomia i autorytet. W szerokim sensie, omawiana obrona wartości sprowadza się do publicznej prezentacji własnego punktu widzenia. Natomiast w węższym sensie, tu stosowanym, pojawia się ona wówczas, gdy wykładowcy perswadują lub podejmują działania zmierzające do prezentowania swoich wartości, wpływając tym samym na program nauczania bądź (a o to mi tu chodzi) na studentów w sali wykładowej. Zatem przytaczanie podczas wykładu np. danych statystycznych dotyczących aborcji nie jest takim

M. W. Martin: *Advocating Values. Professionalism in Teaching Ethics*. "Teaching Philosophy", 20: 1, March 1997. Przekładu tekstu dokonali studenci Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego w ramach translatorium angielskiego (rok akad. 1997/1998), w składzie: M. Baranowski, M. Belniak, K. Bohdanowicz, T. Brzostowska, M. Byrski, M. Chmielewski, M. Czubak, A. Domańska, M. Fajans, M. Fihel, J. Kisiel, O. Kłosiewicz, G. Komerski, I. Kowalczyk, E. Kowalska, R. Listwon, M. Łuszczczyńska, S. Matuszewski, A. Michalski, P. Mrówczyński, A. Nowosielska, B. J. Obidzińska, M. Pisarek, M. Pokorska, S. Potrykus, A. Puk, A. Rogalewicz, P. Saganek, M. Sepiolo, G. Socala, M. Szafraniec, E. Walentynowicz, G. Witaszczyk, R. Wonicki, M. Żurek.

działaniem dopóty, dopóki taki zabieg nie służy zachwalaniu lub napiętnowaniu przerywania ciąży. Wykładowcy bronią wartości na różne sposoby. Obrona świadoma zakłada celowe w nią zaangażowanie, zaś nieświadoma pozbawiona jest takiego zamiaru. Obrona bezpośrednia (wprost) jest jawną afirmacją czyichś wartości, zaś pośrednia - jest ukryta bądź maskowana. Obrona „mocna” zmierza do wyraźnego nakłonięcia innych do przyjęcia wartości; obrona „miękka” - nie zawiera owego perswazyjnego elementu; natomiast obrona „umiarkowana” zakłada jakieś oczekiwania, ale bez perswazji mającej na celu nakłanianie innych do czegokolwiek. Będę miał tu na względzie wszystkie te formy obrony wartości, biorąc pod uwagę także to, że bezpośrednie, świadome i „mocne” próby demonstrowania własnych przekonań przez wykładowców - niejednokrotnie prowadzą do waśni i niepokojów w środowisku akademickim.

Od czego więc zacząć? Liberałowie, jak wiadomo, przyznają wykładowcom prawo do swobodnego i niczym nie ograniczonego forsowania własnych hierarchii wartości podczas zajęć. Jednak takie odwoływanie się do zasady wolności akademickiej jest zabiegiem jednostronnym i zazwyczaj zgubnym. Wzmacnia ono tylko zarzut, że tzw. „oficjalni radykałowie” usiłują w ten sposób uniknąć odpowiedzialności za przemycanie do sal wykładowych jakichś politycznych treści. Wolność akademicka implikuje prawo studentów do dociekliwości i swobody wypowiedzania się, ale to jednocześnie nakłada określone ramy na działania wykładowców. Sprawą najbardziej istotną jest, aby - w ramach owej akademickiej wolności - wykładowcy, ponosząc zawodową odpowiedzialność, byli w stanie realizować cele nauczania.

Jakie one są? Każda konkretna odpowiedź może zostać tu podważona, zwłaszcza jeśli odwołamy się do podstawowych wyobrażeń o „godnym życiu”, propagowanym przez proces nauczania. To samo, choć może w mniejszym zakresie, dotyczy założonych celów w obrębie innych profesji. Dla przykładu: każdy przyzna, że zdrowie ludzkie jest celem medycyny, zaś sprawiedliwość - systemu prawnego. Jednak dokładne sprecyzowanie pojęć „zdrowie” czy „sprawiedliwość” zawsze sprawia kłopot. Dlatego wyjdę tu od deklaracji określającej zasady etyczne zawodu wykładowcy, przyjętej przez Amerykańskie Stowarzyszenie Wykładowców Wyższych Uczelni (American Association of University Professors), która wyszczególnia cele „wykorzystania, pogłębiania i przekazywania wiedzy”. Realizując owe zadania w trakcie zajęć, wykładowca ponosi dwojakiego rodzaju odpowiedzialność, integralnie związaną z jego pragnieniem prezentowania własnych poglądów. Pierwsza, to *odpowiedzialność za prawdę*, zaś druga, to *odpowiedzialność szacunku*, związana z poszanowaniem studenckiej autonomii, w obrębie istniejących relacji formalnych. *Odpowiedzialność za prawdę* wiąże się

z przywilejem obrony własnych poglądów, zaś *odpowiedzialność szacunku* - ogranicza go.

Zatem z jednej strony wykładowcy „są przede wszystkim odpowiedzialni za poszukiwanie i ustalenie prawdy w obrębie nauczanych przedmiotów”. Taka odpowiedzialność wymusza na wykładowcy osobiste zaangażowanie w przekazywane treści nauczania, jednak polega ona co najmniej na propagowaniu reguł formalnych, które rządzą każdym rzetelnym procesem badawczym i każdym procesem nauczania w dowolnej dziedzinie wiedzy. Zatem *odpowiedzialność za prawdę* wymaga obrony podstawowych wartości, które umożliwiają poszukiwanie prawdy w każdej dyscyplinie. Oczywiście, w każdej dziedzinie mogą się one różnić, ale cnoty, które integrują wszystkie procesy badawcze, to: przejrzystość badań, uczciwość, rzetelność i obiektywizm (bezstronność).

Odpowiedzialność za prawdę pociąga za sobą dodatkowe formy obrony stanowiska wykładowcy, kiedy krytyczne szacowanie wartości jest zasadniczą częścią dyscypliny naukowej, jak to jest w przypadku etyki normatywnej, filozofii społecznej, filozofii polityki oraz estetyki. Jeżeli w tych dziedzinach wiedzy należy dotrzeć do prawdy, to proces dochodzenia do niej wymusza zaangażowanie wykładowcy. Nawet jeśli ktoś sformułuje sceptyczny zarzut, że sądy wartościujące nie mogą być prawdziwe, to już tym samym zajmuje określone stanowisko. *Odpowiedzialność za prawdę* wymusza także określoną postawę wykładowcy przy konstruowaniu zajęć dotyczących wartości, np. przy podejmowaniu decyzji, które tematy zrealizować, jakie lektury uwzględnić, ile czasu dydaktycznego poświęcić na omawianie poglądów poszczególnych autorów, jakie sformułować zadania do wykonania, jak odpowiadać (pozytywnie lub nie) na wątpliwości studentów, czy wreszcie jak oceniać ich odpowiedzi. Takie zalety i umiejętność podejmowania decyzji dydaktycznych są także motywowane troską o spójność działalności naukowej.

Osobiste zaangażowanie wykładowcy (*advocacy*) może się ujawniać na wielu poziomach. *Odpowiedzialność za prawdę* jest problemem zbyt abstrakcyjnym, aby ustanowić coś na kształt zwyczajowego zaangażowania wykładowcy podejmującego sporne kwestie moralne. Nawet gdyby coś takiego ustanowiono, to obowiązek wykładowcy byłby pozorny (ograniczony, z wyjątkami), bowiem byłby równoważony przez wspomnianą *odpowiedzialność szacunku*.

Odpowiedzialność szacunku polega na poszanowaniu moralnej i intelektualnej autonomii studentów. Wspomniana deklaracja określa odpowiedzialność wykładowców jako „zachęcanie studentów do korzystania z wolności nabywania wiedzy”, zaś jej ugruntowanie tkwi w prawach studentów i wszystkich osób dorosłych do moralnych zachowań bez stosowania przymusu. Taka koncepcja autonomii osoby jest proweniencji kantowskiej. Ma

ona wiele odcieni: zwraca się do uzasadnień typu racjonalnego, ale i do ludzkich reakcji na racje typu moralnego. *Odpowiedzialność szacunku* wyklucza jednak indoktrynację (czyli wykorzystywanie środków nieracjonalnych do wpajania określonych wartości) oraz nakłanianie do zmiany przekonań (np. jakieś formy kaznodziejstwa powołującego się na prawdy wiary); należy ona także do bardziej subtelnych form wykorzystania siły autorytetu, jakim zazwyczaj wykładowca cieszy się wśród studentów. Wykładowcy, jak wszyscy profesjoniści, cieszą się autorytetem ekspertów w swojej dziedzinie, a tego z reguły brakuje studentom: jest to połączenie wiedzy teoretycznej z bogatym doświadczeniem życiowym. Nie mniej istotny jest autorytet typu administracyjnego, wynikający z obowiązku wystawiania stopni i oceniania studentów. Dopóki wystawianie studentom cenzurek związane jest z procesem nauczania, dopóty autorytet wykładowcy jest ściśle związany z *odpowiedzialnością za prawdę*. Dopóki zaś ocenianie studentów jest konieczne ze względu na ich karierę naukową i zawodową, ów autorytet wykładowcy będzie ściśle powiązany z przyzwoleniem społecznym na jego działalność.

Wykładowca optujący za swoim punktem widzenia wywołuje tą drogą wiele problemów wynikających z pełnionej funkcji: musi on bowiem jednocześnie uznawać, ale i wspierać poszerzanie autonomii studentów w zakresie postaw moralnych i rozwoju intelektualnego. Studenci wszak są osobami dorosłymi, mającymi prawo do swobodnego manifestowania swoich przekonań. Innymi słowy, zasadniczą ideą uczelnianych doświadczeń jest kontynuowanie rozwoju owej moralnej i intelektualnej autonomii, szczególnie w obrębie przedmiotów związanych z problematyką wartości.

Różnego rodzaju pokusy i nadużycia dochodzą do głosu wówczas, kiedy zawiązuje się interakcja pomiędzy zbyt energicznym forsowaniem stanowiska wykładowcy a jego przywilejem do wystawiania ocen. Np. rozważmy przypadek wykładowcy filozofii religii, który wysoko ocenia tych studentów, którzy nie tylko uzasadniają swoje stanowisko, ale także podzielają jego punkt widzenia na problem istnienia Boga. Wydaje się, że Hugh T. Wilder może być takim przykładem. Otóż oświadczył on, że rozpoczął swoje zajęcia, przyjmując formułę „zasady liberalnej tolerancji”, wyrażonej w następującej obietnicy złożonej studentom: „Oceniając pisemne prace studentów, większą wagę przywiązuję do argumentów niż do konkluzji. I chociaż zwracam uwagę na wasze przekonania, to jednak przede wszystkim interesuje mnie to, *dlaczego* wierzycie w to, w co wierzycie. Prace pisemne winny być oceniane pod kątem trafności argumentacji, nie zaś poprawności ostatecznych twierdzeń. Jednocześnie jednak wiem, że studenci nie muszą zgadzać się z moimi kryteriami oceny ich prac”¹.

¹ H. T. Wilder: *The Philosopher as Teacher: Tolerance and Teaching Philosophy*. W: P. J. Markie (ed.): *A Professor's Duties*. Lanham: Rowman and Littlefield 1994, s. 129.

Swoim studentom złożyłem podobną obietnicę - i staram się jej sprostać. Zwyczajowo więc stawiam porównywalne oceny tym studentom, którzy są w stanie przedstawić przekonującą argumentację nawet opozycyjnych punktów widzenia, np. na temat wierzeń religijnych, aborcji, państwa opiekuńczego, kary śmierci i wielu innych kontrowersyjnych problemów. Taka praktyka wypływa, jak sądzę, z zawodowego obowiązku podobnego do tego, jaki demonstruje lekarz, nie zważając na to, czy pacjent podziela jego opinię na temat kuracji. Toteż zaniepokoiła mnie wiadomość, że Wilder odstąpił od swojej obietnicy.

Otóż pewien student przekonał go, że nie powinien składać obietnic „w dobrej wierze”. Trafny argument, który zarówno jest dobrze uzasadniony jak i ma prawdziwe przesłanki, zawsze prowadzi do prawdziwego wniosku. Wilder, jak dotąd, twierdził, że nie ma żadnych solidnych uzasadnień czy trafnych argumentów za istnieniem Boga. Zatem - wnioskujeł student - winien zawsze prezentować swoją stronnictwość wobec tych prac studentów, którzy usiłują przedstawić trafne, ich zdaniem, argumenty za istnieniem Boga. Mówiąc bardziej ogólnie, prawda i trafny argument nie mogą być traktowane oddzielnie, jak to sugeruje przywołana zasada liberalnej tolerancji. Ośłupiały Wilder zrezygnował więc z niej i teraz mówi studentom, że nie będzie już tolerował fałszywych przekonań (ani argumentów na ich obronę - przyp. tłum.). Oznaczało to „wrażne stwierdzenie, dlaczego jestem przekonany o fałszywości tez studentów, wyjaśnianie dlaczego tak właśnie myślę, uzasadnianie poprawnego stanowiska w danej kwestii, a w końcu wystawianie niskiej oceny w razie konieczności”². Ale to jest przemoc tłamsząca zarówno *odpowiedzialność za prawdę* jak i *odpowiedzialność szacunku*; Zachęcanie studentów do podzielenia czyjejś drogi poszukiwania prawdy, łączenie wystawiania ocen z czyimiś poglądami może jedynie prowadzić do zniechęcania studentów do studiów albo sprzeniewierzenia się swoim przekonaniom. Błąd owego studenta, który tak omotał Wildera, polegał na tym, że silne przekonania własne nie są możliwe do pogodzenia z procesem kształcenia osadzonym na podstawowych zasadach demokracji.

Jeżeli wykładowcy, broniąc własnej hierarchii wartości, będą manifestować te same demokratyczne cnoty, to jednocześnie będą oni inspirować studentów do otwartego myślenia, do poszerzania horyzontów, do tolerancji, poszanowania cudzych postaw oraz do intelektualnej pokory. *Otwarte myślenie* oznacza respektowanie nowych idei i wolę brania pod uwagę punktów widzenia i zachowań, które są dalekie lub nawet całkiem odmienne od na-

² Tamże, s. 139. Wilder zgłasza sprzeciw dotyczący obszarów, w jakich wykładowcy na ogół pomijają rzetelną wiedzę: „wykładowcy niezbyt jasno zdają sobie sprawę z zakresu oczekiwanej zgody studentów na wszystkie prezentowane rozwiązania; niewinna tolerancja oparta bardziej na ignorancji niż tchórzostwie - oto nasza cnota” (s. 140).

szych.. *Szerokość horyzontów* oznacza skłonność do przyjęcia jako uzasadnionego, szerokiego zakresu zachowań i poglądów osadzonych na potwierdzeniu różnorodności, nawet jeśli się z tym nie zgadzamy. *Tolerancja* to wyzbycie się przemocy lub zwalczania zachowań i praktyk bądź przekonań, które oceniamy negatywnie, z wyjątkiem przypadków, w których łączą się one z wyrządzaniem innym krzywdy. *Szacunek* dla przekonania, którego nie akceptujemy, jest stanowiskiem jeszcze mocniejszym: „Nie podzielam twojego zdania, ale twoja droga dojścia do niego jest taka, że jeśli nie mogę wpłynąć na jego zmianę, to sądzę, że raczej winieneś robić (lub próbować robić) tak, jak ty widzisz rację, a nie jak ja ją pojmuję”³. *Pokora intelektualna* polega na rozsądnej ocenie naszych możliwości dochodzenia do prawdy, z jednoczesną umiejętnością dostrzegania ograniczeń ludzkiego poznania. Wspomniane cnoty składają się na „ducha wolnych i otwartych poszukiwań”, który jednocześnie jest „duchem swobód obywatelskich i praw człowieka”.

Mówiąc ściślej: kiedy obrona prawdy, mieszcząca się w obrębie autorytetu wykładowcy, jest niemożliwa do pogodzenia z owymi demokratycznymi wartościami tak dalece, że zagraża to studenckiej autonomii? Stawiając na *równi odpowiedzialność za prawdę i odpowiedzialność szacunku*, stanowisko wspomnianej *Deklaracji* w sprawie etyki zawodowej zmierza do przeformułowania rozstrzygnięć mówiących o prawie wykładowcy do bycia rzecznikiem własnych poglądów (*advocacy*), ale do rozwiązania tego problemu droga jeszcze daleka.

Uzasadnianie, zaangażowanie i wpływ osobowości. Robert L. Simon w pracy *Neutrality and the Academic Ethics* przedstawia wielce obiecujące, choć chyba niepełne rozwiązanie powyższej kwestii. Zgodnie z jego stanowiskiem, wyższe uczelnie w dążeniu do prawdy winny kierować się ideałem „krytycznej neutralności”. Nie znaczy to, że winny być neutralne w zakresie wartości. W rzeczywistości, ów ideał krytycznej neutralności jest samouzasadnialny takimi wartościami jak poszanowanie prawdy i studenckiej autonomii moralnej. Natomiast krytyczna neutralność oznacza kierowanie się standardami racjonalnego badania, które „ustanawiają sąd odwoławczy niezależny od osobistych preferencji rządzących poszukiwaniami badaczy”⁴. Takie zasady obejmują „nie tylko brak przemocy, ale szacunek dla jawności, obowiązek uwzględniania krytycyzmu i wolę konfrontowania czyjegoś poglądu z poglądami przeciwnymi”⁵. Zobowiązują też one wykładowców do „uwzględniania w kwestiach spornych odmiennych punktów widzenia”, zaś uczelnie do tego, aby wytwarzały „taką atmosferę, w której

³ E. A. Langerak: *Values Education and Learning How to Disagree*. W: C. T. Mitchel (red.): *Values in Teaching and Professional Ethics*. Macon, Mercer University Press, 1989, s. 144.

⁴ R. L. Simon: *Neutrality and The Academic Ethic*. Lanham 1994, s. 243-270.

⁵ Ibid., s. 80.

manifestowanie odmiennych poglądów jest promowane i dobrze widziane”⁶. Ponadto zakazują one „wykorzystywania statusu i pozycji wykładowcy do narzucania studentom swoich wartości za pomocą środków pozaracjonalnych”⁷.

Krytyczna neutralność, albo to, co uznają za ideał *naukowej integralności*, prowadzi nas we właściwym kierunku. Niemniej jednak Simon jedynie sygnalizuje, jak ów ideał stosować w demonstrowaniu własnego stanowiska na wykładach. Jak pisze, wykładowcy poszczególnych wydziałów „mają prawo do obrony tych własnych poglądów podczas zajęć, które związane są z ich akademicką profesją i powierzonym im materiałem nauczania, pod warunkiem, że robią to zgodnie z dobrymi wzorami krytycznych dociekań. Oznacza to, iż winni oni być co najmniej otwarci na reakcje negatywne, uwzględnianie przeciwnych punktów widzenia w sposób jawny i bezstronny, umożliwiający najpełniej ujawnianie się wielorakich poglądów”⁸.

Simon pozostawia wrażenie, że wykładowcy mogą, a czasami nawet powinni przedstawiać i uzasadniać swoje poglądy w sposób możliwie bezstronny, albo przynajmniej obiektywnie i niejako bezosobowo, aby uniknąć kaznodziejstwa oraz indoktrynowania słuchaczy. I chociaż nie definiuje on indoktrynacji, to wydaje się, że ma na myśli wykorzystywanie pozaracjonalnych chwytów, które uniemożliwiają studentom dostęp do dobrodziejstw racjonalnego dociekania. Aczkolwiek najbardziej powszechną i kontrowersyjną formą forsowania własnego stanowiska jest ta, która wiąże się z nadmieniem i niewłaściwą presją objawiającą się w ekstremalnych wymiarach: albo jest to jawna indoktrynacja, albo nadmierna dbałość o bezosobowy obiektywizm.

No właśnie. A co można powiedzieć o uzasadnianiu „stronniczym”, osobistym? Oczywiście jest wskazane, aby wykładowcy manifestowali swoje moralne zaangażowanie i emocje, mające związek z wartościami tworzącymi wspomnianą naukową integralność, ale czy z takim samym zapałem winni bronić kontrowersyjnych kwestii etycznych? Czy tak nie kształtuje się negatywnych oddziaływań wypaczających proces nauczania poprzez zastraszenie studentów? Nauczaniu o problemach moralnych brakuje autentyczności, jeśli nie towarzyszy mu zaangażowanie emocjonalne. Ale ono z kolei rzadko kiedy umożliwia bezstronne podejście do omawianych, przeciwstawnych kwestii. Zwłaszcza wówczas, gdy chodzi o problem sprawiedliwości społecznej; wtedy oczekujemy od wykładowcy, aby swoje stanowisko eksponował w sposób wyraźny i umotywowany, nawet jeśli taka postawa uniemożliwia

⁶ Ibid., s. 26, 47.

⁷ Ibidem, s. 20.

⁸ Ibidem, s. 90. Por.: E. Shils: *The Academic Ethic*. Chicago 1983, s. 50-51.

zajęcie się wszystkimi stronami zagadnienia drogą wyważonej i uczciwej analizy. Ponadto wielu wykładowców realizuje swoją misję właśnie poprzez szacunek dla takich ideałów, jak sprawiedliwość, troska o środowisko i prawa zwierząt, postęp techniczny, feminizm, wielokulturowość, religia, piękno czy uprzywilejowanie społeczne. Takie związanie się wykładowców z wartościami ukierunkowuje ich pracę, zatem siłą rzeczy pewnym zagadnieniom poświęcają więcej energii niż innym.

To samo odnosi się do problemów bardziej teoretycznych, które, mimo wszystko, są zakorzenione w indywidualnym pojmowaniu kwestii moralnych. Przypominam, że A. I. Melden podjął próbę rozprawienia się z utyrarystami na swoich wielce interesujących seminariach magisterskich, gdzie badano problem praw moralnych człowieka. Także wielce czcigodny John Rawls większą część swojego wykładu, którego miałem przyjemność wysłuchać, poświęcił na wydobycie własnych kryteriów moralnych, kosztem wielu innych kwestii, zwłaszcza z zakresu teorii polityki. Decydując się na wykazanie, co konstytuuje istotę przeciwstawnych punktów widzenia na wiele spornych spraw, już tym samym zajmujemy określone stanowisko; równy podział czasu i uwagi na wszystkie ważne zagadnienia jest jednym z możliwych sposobów pracy ze studentami, ale nie zawsze gwarantuje on dobre wyniki.

Mówiąc ogólniej: w jaki sposób wykładowca oddziałuje na studentów poprzez cechy własnej osobowości? Wszak nauczanie to coś więcej niż prezentacja problemów i ocena poprawności ich dowodzenia. Nauczanie jest przede wszystkim przekazywaniem określonych cnót, takich jak rzetelność, dokładność, uzasadnianie, docieklivość, skupienie, wysiłek, wytrwałość, zaangażowanie, oraz wielu innych umiejętności, nastawień, wrażliwości czy postaw twórczych. Wartości tych nie wpoi się za pomocą formalnie poprawnego uzasadniania; wszak to właśnie one kierują wszelkim skutecznym rozwiązywaniem problemów. Jak zaznaczył Michael Oakeshott, są one „dyskretnie zaszczipiane samym sposobem przekazywania informacji, w natężeniu głosu, w mimice towarzyszącej wykładowi, w mimochodem wdrażanych emocjach, no i poprzez dobieranie odpowiednich przykładów”⁹. Jest więc oczywiste, że z tych właśnie powodów jednego wykładowcy nie można po prostu zastąpić innym, ani też jakimś urządzeniem (np. komputerem). Ten istotny, osobowościowy wymiar nauczania został pominięty w opisie „zasad racjonalnych badań” proponowanym przez Simona.

Inspirowanie jest tym wpływem osobowości wykładowcy, który zasługuje na osobne omówienie. Znacomici nauczyciele są zdolni zaszczipić w studentach pasję do dociekań, do samego procesu poszukiwań teoretycznych oraz do wartości intelektualnych i moralnych. Mają oni dar wywo-

⁹ M. Oakeshott: *The Voice of Liberal Learning*. New Haven 1989, s. 61.

ływania specyficznego, radosnego nastawienia do wybranej dziedziny wiedzy, do aktywności poznawczej, do norm oraz życia w ogóle. Podobnie jak osobiste zaangażowanie wykładowcy, inspiracja ma różne oblicza, od swego rodzaju wylewności do cierpliwej skrupulatności, od wzniosłych projektów badawczych do zwyczajnej troski o dobro studenta. Czy taka inspiracja jest formą racjonalnego czy pozaracjonalnego oddziaływania wychowawczego? Może jest ona tym i tym, w zależności od konkretnych okoliczności. Jednak nie podpada ona pod koncepcję „krytycznej neutralności” Simona, nie jest także jakąś formą nacisku na podopiecznych. Osoba ulegająca takiemu wpływowi staje się aktywnym uczestnikiem zajęć, z wolą otwarcia się na pozytywne oddziaływanie. Może się to objawiać gotowością do przejęcia wzorów postępowania bądź chęcią zawłaszczenia swoistej „filozofii życiowej” od osoby uznanej za wzór do naśladowania. Jednak inspiracja może także przynieść szkody, jeżeli łączy się z propagowaniem niemoralnych wzorców postępowania, aczkolwiek podejmowanie krucjaty na rzecz jej ograniczenia mogłoby przynieść więcej zła niż pożytku, gdyż bodźce związane z pozytywnym kształtowaniem studenckiej autonomii mogłyby zejść na jakieś boczne tory.

Z inspiracją czy bez niej - dobre nauczanie polega na umiejętności wpływania na sferę emocjonalną studentów, częstokroć za pomocą dobrego bądź stonowanego wyrażania uczuć. Jako psychologowie kognitywni (poznawczy), filozofowie umysłu czy feminiści - czasami uzasadnialiśmy, że sfera emocjonalna nie powinna być zaniedbywana jako poza- czy nieracjonalne narzędzie wychowawcze. Nasza idea integralności badań naukowych wymaga pełnego rozpoznania „rozumnych namiętności”, które kierują zarówno procesem nauczania, jak i procesem uzasadniania. Owe namiętności, które motywują i częściowo obejmują badania naukowe, zawierają w sobie: umiłowanie prawdy, pogardę dla bezprawia, odrzucenie bylejakości w myśleniu, zaangażowanie w proces badawczy i radość z osiągniętego sukcesu. Takie emocje wpływają na kształt wykładów, dobór argumentów, sposób omawiania odmiennych poglądów, ukierunkowują dyskusje oraz mają wpływ na prace pisemne studentów czy egzaminy.

Krótko mówiąc, winniśmy poszerzyć zasady racjonalności wymienione przez Simona, doceniając wagę i charakter procesu kształcenia. Osobowość profesora, manifestowana na polu zaangażowania moralnego, wpływu osobowości czy wyrażania moralnej troski, zaangażowania emocjonalnego bądź innych sposobów ujawniania osobistych preferencji - niezmiennie wpływa na studenckie przekonania. Winniśmy tę stronę naszej pracy rozszerzać i doskonalić. Co prawda dobre nauczanie zawiera także elementy dydaktycznej prowokacji, które jednych studentów fascynują, ale innych onieśmiałają i przytłaczają. Jednocześnie jednak, właściwe nauczanie zawiera w sobie

zdrowe napięcie między indywidualnym stanowiskiem wykładowcy a zasadą akademickiej uczciwości wobec odmiennych opinii, zaś szczególnie - między stanowiskiem wykładowcy a prawem studentów do prezentowania niezależnych opinii.

Nadużycia mogą mieć miejsce wówczas, kiedy wykładowcy są nadmiernie pochłonięci forsowaniem określonego stanowiska. Studenci nie są pobudzani do samodzielnego myślenia, np. wówczas, kiedy wykładowcy rezygnują z argumentów na rzecz odmiennych - w stosunku do własnych - stanowisk. Niekiedy trudno jest ustalić, kiedy obrona własnych przekonań przekracza granicę między efektywnym nauczaniem a nadmiernym wpływaniem na studentów. Toteż oceny zajęć, jakie formułują studenci niezadowoleni z powodu takiej stronniczości wykładowców, winny być rozpatrywane z uwzględnieniem konkretnych okoliczności, stopnia zaawansowania zajęć i przygotowania do nich studentów. Czy mówimy tu o wstępnym kursie filozofii, gdzie studenci nie mają jeszcze możliwości dokonania trafnej oceny stanowiska wykładowców w omawianych przez nich kwestiach, czy też o zaawansowanych seminariach magisterskich, gdzie studenci polemizują z wykładowcą jak równy z równym? Czy należy dopuszczać do konfrontowania szczególnie rozbieżnych opinii na określone tematy, występujących wśród studentów? Czy istnieją tematy przewidziane jakimś zestawem czy planem zajęć? Czy wykładowca może uznać, że określony styl nauczania powoduje zawężenie merytorycznej dyskusji i tematyki prac pisemnych, zamiast stymulować podejście krytyczne studentów? Wszystkie te problemy, zwłaszcza ostatni, są wielce złożone, bowiem każdy odrębny styl nauczania może być podobnie oceniany tylko wówczas, jeśli jest skutecznie stosowany przez różnych wykładowców.

Style nauczania. Style nauczania są indywidualnymi sposobami znajdowania porozumienia ze studentami w trakcie realizacji celów edukacyjnych. Łączą one strategię prowadzenia zajęć, indywidualny styl wykładowcy i określone uwypuklenie alternatywnych metodologii w obrębie przedmiotów nauczania. Jako takie, znacznie różnią się w zależności od osobowości wykładowców, a nawet w przypadku tej samej osoby, ale uwikłanej w różne okoliczności. Wyróżnię tu trzy style nauczania w zależności od sposobu obrony własnego stanowiska przez wykładowcę (*advocacy*), jednak żaden z nich nie ma mocy obligatoryjnej, każdy natomiast niesie ze sobą określone skutki natury moralnej - jest to ryzyko kosztów i zysków, które musi być uwzględniane przy wypełnianiu obowiązku *dążenia do prawdy z jednoczesną odpowiedzialnością szacunku*. Aby wyostrzyć nieco problem, ograniczę się do wstępnych wykładów z etyki, które optymalnie łączą w sobie teorię oraz kontrowersyjne problemy życiowe, takie jak aborcja, eutanazja, kara śmierci,

kłęski głodu, prawa zwierząt, etyka ochrony środowiska, etyka seksu oraz problem akcji humanitarnych.

1. *Nauczać, jak myśleć, a nie - co myśleć.* Jedno z podejść do problemu jest takie, że wykładowcy powstrzymują się od wygłaszania własnych poglądów na kontrowersyjne kwestie, jednocześnie prezentując dwa (lub więcej) przeciwstawne stanowiska, argumenty oraz problemy z nimi związane, tak, aby studenci mogli samodzielnie znaleźć rozwiązanie. Korzyść stąd płynąca jest taka, że studenci śmieiej ujawniają własne stanowiska, bo nie odczuwają presji wywieranej na nich przez wykładowcę. Można to podejście oddać krótką formułą: *Uczmy, jak myśleć, nie zaś - co myśleć.*

Niestety, rozróżnienie między „jak” i „co” myśleć nie jest precyzyjne, gdy idzie o nauczanie z zakresu teorii wartości. Korzystać z autonomii moralnej, to nie znaczy - myśleć tak, jak ktoś sobie życzy, czy po prostu opowiedzieć się za jakąś opcją, jedną z wielu, prezentowanych przez wykładowców. Przeciwnie, oznacza to konieczność zaangażowania się w trafne i wnikliwe rozumowanie na temat moralności. A podstawowym zadaniem nauczyciela jest tu rozwijanie tej umiejętności; takie rozumowanie obejmuje zarówno pewną moralną treść („co myśleć”), ale i metodę tegoż rozumowania („jak myśleć”). Edukacja moralna (oraz autonomia moralna) oznaczają rozwijanie i ćwiczenie racjonalnego myślenia, tyżącego zdolności rozpoznania podstawowych problemów moralnych¹⁰. Gdy kogoś na takie rozpoznawanie problemów moralnych nie stać, to mamy do czynienia z nihillistą albo socjopatą; dla takiego kogoś akademickie wykłady z etyki stają się jedynie „akademicką paplanirą”. Zasadniczo zaś, jak sądzę, istnieje możliwość odróżnienia wzorców racjonalnej argumentacji (jak myśleć) od konkretnych wniosków moralnych (co myśleć), odniesionych do sfery doświadczeń życiowych.

Jeśli jakiś wykładowca stroni od ujawnienia własnego punktu widzenia, to może dać studentom powód do posądzania go o brak kompetencji. Mówiąc konkretnie: od wykładowców oczekujemy przedstawiania teoretycznie pogłębionych (i uzasadnionych) przekonań na temat np. sprawiedliwości, ale czy odwaga konieczna do zaprezentowania czyichś przekonań nie nakazuje, aby zajmować stanowisko w określonej sprawie? Ponadto studenci mogą podejrzewać wykładowców o brak szczerości, czy o to, że - zamiast otwarcie się przyznać - usiłują własny punkt widzenia jakby „przemycić bocznymi drzwiami”. Największym jednakże ryzykiem jest to, że systematyczne powstrzymywanie się wykładowcy od przedstawiania (*advocacy*) własnych przekonań może wywołać zgubne przeświadczenie, że wszystkie punkty widzenia są równie dobre (przynajmniej dopóty, dopóki student dysponuje

¹⁰ Tak uważali J. Dewey i R. Peter, analizujący tę kwestię w swoich pracach poświęconych edukacji. Usiłował ją także zdefiniować W. K. Frankena w pracy *The Concept of Education Today*. W: J. F. Doyle (red.): *Educational Judgments*. London 1973, s. 19-32.

jakimiś racjami na ich rzecz), co prowadzi do spłylenia zagadnienia i postaw cynicznych¹¹. Można tego uniknąć, jeśli wykładowcy potrafią znaleźć sposób na swoiste „wyznanie wiary” w kwestii możliwości formułowania uzasadnionych odpowiedzi, oraz jeśli potrafią przyznać się do tego, że ich uniki w tym względzie są podyktowane koniecznością przyjęcia odpowiedniej strategii pedagogicznej.

Niektórzy mogą bronić pierwszego stylu nauczania jako sprzyjającego uczciwości, nie zaś w celu spłylenia problemu. Elias Baumgarten pisze: „Dla nauczyciela przedmiotów humanistycznych przedstawianie wszystkich możliwych argumentów, nie zaś ściśle określonych wniosków, oznacza jedynie uznanie tej niepopularnej prawdy, iż nie mamy żadnej ostatecznej pewności na temat większości odwiecznych problemów, które warte są tego, by toczyć o nie spory”¹². Baumgarten poleca wszystkim naukom humanistycznym ogólną tezę Russeella o filozofii: „Filozofię należy studiować, ale nie po to, aby uzyskać ostateczne odpowiedzi na stawiane przez nią pytania, bowiem z reguły żadne ostateczne odpowiedzi nie mogą być traktowane jako prawda; filozofię należy studiować po to, aby umieć te pytania stawiać”¹³.

Wyrażenie „ostateczna odpowiedź” jest, oczywiście, dwuznaczne. Russell miał na myśli niepodważalną pewność, ale to wyrażenie możemy także odnosić do odpowiedzi, którą ktoś, po namyśle, uzna za uzasadnioną. Zazwyczaj mamy do czynienia z odpowiedziami w tym drugim znaczeniu, zaś wykładowcy, oczywiście, mają prawo dawać do zrozumienia, iż pewne odpowiedzi są lepsze od innych. Dzięki temu problemy moralne zasługują na poważną analizę jako część naszych poszukiwań sensownego życia. To także usprawiedliwia zajmowanie się problematyką moralną w wymiarze dydaktycznym. Takie poszukiwania, różniące przecież ludzi w ich podejściu do tych spraw, nie zniechęcają, ale przeciwnie - utwierdzają model liberalnego, moralnego pluralizmu określonego przez podstawowe prawa demokracji, powszechnie akceptowane w obrębie moralnych doświadczeń jednostki.

2. *Uczmy tak, jakbyśmy byli równymi sobie partnerami.* Drugie podejście do omawianego problemu polega na żywym, świadomym i zdecydowanym prezentowaniu własnego stanowiska (*advocacy*) w kluczowych kwestiach, jednak z respektowaniem warunku, iż rozmawiamy ze studentami jak równy z równym. Zakładając, że komuś taki styl prowadzenia zajęć odpowiada, możemy osiągnąć znaczne wyniki w pracy ze studentami. Zdarza się nawet, iż niektórzy twierdzą, że ten styl nauczania winien wszystkich obowiązywać,

¹¹ Zob. np.: M. Goldman: *On Moral Relativism, Advocacy, and Teaching Normative Ethics*; oraz M. Scriven: *Professional Ethics*. "Journal of Higher Education", 53 (1982), s. 314-315.

¹² E. Baumgarten: *Ethics in the Academic Profession: A Socratic View*. "Journal of Higher Education", 53 (1982), s. 290.

¹³ B. Russell: *The Problems of Philosophy*. New York 1959, s. 168.

a przynajmniej wtedy, gdy sprzyja dyskusji, a nie ją tłumi. „Wykładowcy winni mieć wpływ na kształtowanie procesu nauczania. Studenci bowiem śledzą poczynania wykładowców i oceniają ich rozumienie tego, co uznają za model obywatela, czy reprezentanta określonej profesji, jako człowieka świadomego i wykształconego w zakresie problematyki moralnej... Nie można więc wpływać na kształtowanie tych umiejętności bez zajmowania stanowiska na temat tego, co jest dobre albo złe w określonych okolicznościach”¹⁴.

Powyższe stanowisko podzielam, ale tylko częściowo. Wykładowcy winni kształtować wrażliwość moralną studentów i ich umiejętności argumentacji, ale mogą tak czynić bez konieczności rozstrzygania w każdym określonym przypadku. Znakomici nauczyciele demonstrowają wrażliwość na odmienne argumenty w kwestiach moralnych, ale czynią to tak, aby ujawnić ich zawłość, oraz aby sprzyjać życzliwemu traktowaniu uzasadnionej odmienności poglądów. Wszelako ten styl nauczania nie jest wolny od ryzyka i własnych ograniczeń. Oto czy możemy przyjąć, że studenci, którzy doskonale znają przewagę administracyjną wykładowców (ocenianie ich pracy) oraz ich przewagę w zakresie wiedzy, dadzą się nabrać na ofertę: „jak równy z równym”? Przecież wielu z nich nie czuje się na siłach, aby stawić czoła wykładowcy, zatem taki zabieg może spowodować, że poczną się zastraszeni i wyobcowani. Wszak mają oni prawo, nawet biernie, oczekiwać od wykładowcy tego, że to on jest nauczycielem i zna odpowiedzi w zakresie przekazywanej teorii. Może więc ów styl nauczania ograniczać swobodę ich myślenia, przynajmniej w obrębie wypowiedzi czy pisania prac kontrolnych, bo przecież będą się oni starali przypodobać wykładowcy, aby zdobyć wyższe oceny. Wszystkie te zagrożenia związane z nierówną relacją nauczyciel - uczeń, utrudniają autentyczne poszukiwanie prawdy; mogą też zachwiać poszanowanie studenckiej autonomii, o której była mowa. Sądzę więc, że próba wyboru tego czy innego stylu nauczania jako obligatoryjnego pomija i lekceważy doniosłość i potrzebę każdorazowego dopasowania metody nauczania do osobowości i umiejętności studentów, z którymi się pracuje.

3. *Korzystajmy z obrony własnych poglądów jako środka dydaktycznego.* Trzecie podejście jest kombinacją dwóch poprzednich: jest to angażowanie się w prezentowanie własnego stanowiska w określonych kwestiach, z jednoczesnym powstrzymywaniem się od tego w odniesieniu do innych zagadnień, z jednoczesnym wyjaśnianiem, kiedy i dlaczego tak się czyni. To podejście ma tę zaletę, że w sposób plastyczny umożliwia korzystanie z pozytywnych stron dwu poprzednich. Jego ryzyko zaś polega na tym, że może spowodować pewną dezorientację wśród studentów, jeśli wykładowca nie-

¹⁴ G. Albrecht i L. J. Weber: *Personal Commitments, Privileged Positions and the Teaching of Applied Ethics*. "Professional Ethics", 3 (1994), s. 143.

zbyt jasno określi swoją rolę jako obrońcy określonych rozwiązań, co może studentom dać asumpt do posądzania go o jakieś ukryte zamiary, zwłaszcza gdy inne możliwości teoretyczne nie są dopuszczane do głosu.

Mając na względzie własną osobowość i doświadczenie dydaktyczne, owo trzecie rozwiązanie oceniam najwyżej: jest to skuteczny sposób poruszania się pomiędzy Scyllą sceptycyzmu moralnego i Charybdą niepożądanego wywierania nacisku na studentów. Spróbuję zaprezentować ten pogląd na kilku płaszczyznach. Rzecz prosta, prezentuję swoje nastawienie do problemu, kiedy oczekuję albo wyrażam nadzieję, iż moja działalność spotka się z szerokim zrozumieniem wśród studentów. Toteż rozpoczynając zajęcia przypominam im, że jesteśmy w stanie podjąć owocny dialog w kwestiach moralnych, bowiem wszyscy wyrażamy zgodę na potępienie np. gwałtu czy zabójstwa jako czynów wysoce niemoralnych, a także dlatego, że większość z nas zakłada, że istnieje powszechny sprzeciw wobec oszustwa, nieuczciwości i niewdzięczności.

Eksponuję także te problemy teoretyczne, które są niezwykle złożone, bądź wyraźnie określają merytoryczne założenia zajęć. Wyjaśniam więc, dlaczego zajęć na temat rozważań etycznych nie można realizować bez odpierania nieuzasadnionego relatywizmu moralnego, który np. zakłada, iż rozważania moralne to nic innego, jak tylko eksponowanie własnego, subiektywnego stanowiska, bądź zgodnego z opinią grupy (relatywizm kulturowy), bądź uwypuklającego własny punkt widzenia (egoizm moralny). Takie redukcjonistyczne podejścia jedynie ugruntowują sceptycyzm moralny, który wyklucza poważny namysł nad argumentami, do których zwykle odwołują się osoby moralnie niezależne. Gdyby bowiem przyjąć taki beznadziejny relatywizm, to moralne rozważania można by zastąpić np. opinią większości; jeżeli zaś subiektywizm etyczny byłby możliwy do przyjęcia bez zastrzeżeń, to nie byłoby możliwe ujawnianie własnego stanowiska w kwestiach moralnych. Aczkolwiek, prezentując najważniejsze teorie etyczne, unikam podejścia stronniczego, koncentrując się raczej na tym, jak główne teorie etyczne (np. etyka praw człowieka, etyka obowiązku czy utilitaryzm reguł) dostarczają nam wielu trafnych rozwiązań użytecznych w rozstrzyganiu rzeczywistych konfliktów moralnych.

Ponadto przedstawiam swój pogląd na wybrane rozstrzygnięcia praktyczne, jeżeli ich pomijanie kłóciłoby się z moim poczuciem uczciwości wobec samego siebie. Taka uczciwość (włączając w nią odwagę do prezentowania własnych przekonań) nie wymaga zajmowania stanowiska w każdej kwestii, nawet jeśli brać pod uwagę podstawowe zobowiązania moralne¹⁵. Wykładowcy potrafią uznać „autonomię konsumenta” („*client autonomy*”)

¹⁵ Zob.: J. Kekes: *Moral Tradition and Individuality*. Princeton 1989.

za nieodparty powód ograniczenia obrony własnego stanowiska, jeśli tą drogą mogą się w sposób odpowiedzialny przyczynić do wykształcenia u studentów umiejętności namysłu nad samym sobą.

Niemniej jednak, rezygnacja z własnego punktu widzenia w sprawach związanych z poszanowaniem ludzkiej osobowości, wystawiłaby na szwank moje poczucie uczciwości. Toteż twierdę, że nie ma żadnych dobrych moralnych uzasadnień (w odróżnieniu od uzasadnień typu religijnego), umożliwiających potępienie np. homoseksualizmu. Wyjaśniam też, dlaczego zajmowanie neutralnego stanowiska w tej kwestii bliskie jest tolerowaniu rasizmu czy seksizmu. (Czy jednak podobne odwoływanie się do poczucia uczciwości wobec samego siebie usprawiedliwia poczynania tych wykładowców, którzy manifestują swoją wrogość wobec homoseksualizmu? Nie. Tacy profesorowie nie tylko potrzebują jakiegoś moralnego oświecenia; ich optowanie za owym werdyktem wyklucza szacunek, jakim winni darzyć studentów będących homoseksualistami).

Wykładając swój materiał, stosuję więc zarówno obronę własnego stanowiska, ale i rezygnuję z niej. Na przykład, staram się życzliwie przedstawiać główne argumenty wszystkich stanowisk wobec aborcji (podejście tradycyjne, liberalne czy umiarkowane): 1. Jaki jest moralny status i znaczenie płodu? 2. Jak należy pogodzić taki status płodu z prawami kobiet lub podobnymi kwestiami moralnymi? 3. Jakie wysiłki rządu dotyczące aborcji są najbardziej defensywne? Ponieważ większość z moich studentów prezentuje postawę liberalną wobec aborcji, dokładałam wszelkich starań, aby przedstawić argumenty konserwatystów czy osób o poglądach umiarkowanych. Zazwyczaj powstrzymuję się od własnych konkluzji (a byłyby one umiarkowane z ukierunkowaniem na liberalizm), szczególnie w pierwszych dwóch kwestiach. Natomiast pozwalam sobie na zajmowanie stanowiska niejako bezosobowo, z pozycji „meta-polemisty” uwikłanego w dysputę na temat aborcji. Wykazuję więc, że problem przerywania ciąży jest wielce kontrowersyjny, bowiem podstawowe wartości moralne, szczególnie poszanowanie życia ludzkiego czy uznanie nietykalności osobistej mogą być interpretowane i rozważane na różne sposoby przez osoby równie inteligentne i moralnie zaangażowane. Bronię także podejścia pluralistycznego: że oto istnieje wiele dopuszczalnych i równoprawnych punktów widzenia na temat tak złożonego problemu, jakim jest aborcja.

Nie twierdę, że moje dydaktyczne podejście do problemu przerywania ciąży jest najlepsze. Przykładu aborcji używam po to, aby zilustrować wzajemne związki między osobistym zaangażowaniem wykładowcy w omawiane kwestie, kultywowaniem określonego stylu nauczania oraz spadającą na wykładowcę odpowiedzialnością zawodowej. Konserwatyści mogliby zarzucić mi moralny pluralizm, zaś liberałowie - powstrzymywanie się od

wyrażania własnego stanowiska. Sądzę, że takie zarzuty odzwierciedlają jedynie hierarchie wartości moich krytyków i ich style nauczania, ale w żadnym razie nie dowodzą, że decydując się na selektywne korzystanie z możliwości prezentowania bądź ukrywania własnego zdania ze względów dydaktycznych, sprzeniewierzam się idei studiów wyższych.

Podsumowanie. Podniesiona tu problematyka zasługuje na szersze omówienie. Styl nauczania związany z obroną stanowiska wykładowcy (*advocacy*) daje wiele możliwości, jest misterny i złożony. Jest wyzwaniem dla teorii moralnej, bowiem dotyczy wielu powiązanych ze sobą elementów zawodowej odpowiedzialności wykładowców. Jest także wyzwaniem dla umiejętności podejmowania decyzji, ponieważ leży na styku dobrego nauczania i akademickiej wolności. Wielu się z nim zetknęło, choćby pizy okazji rozstrzygania spraw personalnych związanych z zatrudnieniem pracownika. Czy np. określone zarzuty studentów, mówiące o nieprzyjaznym nastawieniu wykładowców do obcych im poglądów - są dowodem na niską jakość nauczania i zaprzepaszczenia wspomnianej odpowiedzialności szacunku? A może są one oznaką nadmiernego zaangażowania wykładowcy we własne racje, na co nie tylko zezwala idea akademickiej wolności, ale czego wymaga rozważany tu szacunek dla prawdy? Moje podejście do sprawy, jak sądzą, jest jedynie ogólną propozycją rozwiązania tej kwestii, ale tylko właśnie ogólną propozycją. Szczegółowe rozstrzygnięcia muszą być wypracowane z uwzględnieniem szerokiego kontekstu i wagi poszczególnych problemów dydaktycznych.

Oczywiście, do mojej koncepcji można zgłosić wiele zastrzeżeń, zasługujących na więcej uwagi, niż mogłem im tu poświęcić. W zakończeniu krótko wskażę, jak mógłbym odpowiedzieć choćby na dwa z nich.

Po pierwsze, zarysowałem jedynie swój projekt w obrębie idei dwojakiej odpowiedzialności wykładowców, związanej z dążeniem do prawdy i poszanowaniem studenckiej autonomii. Ale co począć, jeśli nie znamy owej prawdy obiektywnej, przynajmniej związanej z omawianymi wartościami? A jeśli prawda jest w pewnych kwestiach niemal mgławicowa: gdy chodzi o problemy płci, rasy, pochodzenia społecznego i wielu cech osobowości jednostki, które nie tylko wpływają, ale i określają punkt widzenia człowieka na prawdę, racjonalność, uzasadnianie, wartościowanie, uczciwość czy niezależność moralną? Czy modernistyczne, bądź raczej postmodernistyczne, właśnie mgławicowe rozumienie przekonań nakłania nas do rezygnacji z tradycyjnie rozumianej odpowiedzialności, aby tym łatwiej móc poszukiwać prawdy i szanować prawa jednostek?

Kontrowersje będą więc zawsze, gdy chodzi o ścisłe rozumienie i zastosowanie określonych standardów epistemologicznych. Kontrowersje te są zakorzenione w tych samych różnicach, które wywołują u wykładowcy prze-

de wszystkim chęć obrony własnego stanowiska, a są to różnice dotyczące celów i możliwych do przyjęcia środków nauczania. Tak czy inaczej, opowiadam się za dialogiem, który pomoże nam osiągnąć choćby podstawowy konsensus na temat zasad etyki zawodowej wykładowców, co zorganizuje ich wokół idei kształcenia akademickiego. W rzeczy samej, taki dialog winien co jakiś czas gościć na zajęciach z etyki, gdzie potrzeba dookreślania rozwiązań teoretycznych pojawia się w sposób naturalny.

Po drugie, czy czegoś nie rozumiemy opacznie, nakreślając powyższy problem w granicach takich haseł, jak profesjonalizm, działanie autorytetu oraz studentów jako naszej klienteli? Sokrates przewróciłby się w grobie! Wszak nie był on zawodowym nauczycielem; spełniał jedynie misję bez pobierania jakiegokolwiek gaży i działając poza strukturami organizacyjnymi. My zaś jesteśmy zawodowcami pracującymi na kontrakcie, a naszym zadaniem jest świadczenie określonych usług dla płacącej klienteli, ocenianie jej w majestacie naszego urzędowego autorytetu, z uwzględnieniem standardów zawodowych i organizacyjnych. Nie znaczy to, że wykładowcy winni naśladować sędziów, czy występować w roli biegłych sądowych nie angażujących się osobiście w problem. Troszcząc się o studentów jako swoich podopiecznych (głębiej i rozleglej niż w innych zawodach), pamiętajmy, że podstawowym naszym obowiązkiem jest zarówno poszanowanie studenckiego poczucia niezależności, jak i pielęgnowanie entuzjazmu związanego z uczestniczeniem w owym Sokratejskim poszukiwaniu prawdy.

WOJCIECH CHUDY
KUL w Lublinie

KS. KAZIMIERZ KLÓSAK

I. DZIEŁA. Książki: *Skrypt do teorii poznania*. Kraków [b. r. w. - koniec lat czterdziestych]; *Materializm dialektyczny (studia krytyczne)*. Kraków 1948; *Myśl katolicka wobec teorii samoródtwa*. Kraków 1948; *Materializm dialektyczny*. Kraków 1955; *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. I, cz. II. Warszawa 1957; *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody* (red.), t. I. Warszawa 1976, t. II. Warszawa. 1979; *Z zagadnień filo - zoficznego poznania Boga*, t. I. Kraków 1979; *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*. Poznań 1980.

Artykuły: *Maritainowa analiza stosunku filozofii moralnej do teologii*. „Collectanea Theologica” XIX (1938); *Filozofia przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*. „Polski Przegląd Tomistyczny”, I (1939); Ks. Konstanty Michalski, CM. „Ateneum Kapłańskie”, XLVII (1947); *Materializm dialektyczny a fizyka współczesna*. „Znak”, II (1947), s. 719-732; *Dialektyczna interpretacja ruchu*. „Ateneum Kapłańskie”, XLVIII (1948); *Dialektyka a tradycyjna teoria ewolucji*. „Znak”, III (1948), s. 316-325; *Metafizyczna i fizyczna zasada przyczynowości wobec relacji niedokładności W. Heisenberga*. „Roczniki Filozoficzne”, I (1948); *Nowy typ cywilizacji chrześcijańskiej w ujęciu J. Maritaina*. „Przegląd Powszechny”, CCXXVI (1948); *Teoria indeterminizmu mitologicznego a trójwartościowa logika zdań prof. Jana Łukasiewicza*. „Ateneum Kapłańskie”, XLIX (1948); *Zasada „komplementarności” N. Bohra i relacje niedokładności W. Heisenberga a zagadnienie indywidualów fizykalnych*. „Polonia Sacra”, I (1948);

Analiza twórczości naukowej ks. Konstantego Michalskiego, CM. „Analecta Historica Congregationis Missionis Prov. Polonorum”, III. Kraków 1949; *Dialektyczne prawo przechodzenia ilości w jakość*. „Przegląd Powszechny”, CCXXVIII (1949); *Dialektyczne prawo jedności i walki przeciwnieństw*. „Przegląd Powszechny”, CCXXVIII (1949); *Dialektyczne prawo wszechzależności rzeczy i zjawisk*. „Przegląd Powszechny”, CCXXVIII (1949); *Bibliografia ks. Konstantego Michalskiego*, CM (wspólnie z ks. A. Usowiczem, CM), tamże; *Konieczność wyjścia poza logikę dwuwartościową*. „Ateneum Kapłańskie”, L (1949); *Konflikt nowożytnej fizyki teoretycznej Z perypatetyczną filozofią przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina*. „Przegląd Powszechny”, CCXXVII (1949); *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*. „Znak”, IV (1949), s. 392-401; *Życie psychiczne a synteza białek w neuronach*. „Przegląd Powszechny”, CCXXVII (1949); *Dialektycz-*

ne prawo ruchu materii. „Znak”, V (1950), s. 296-308; *Hipoteza Oparina o powstaniu życia*. „Przegląd Powszechny”, CCXXIX (1950); *Katolik wobec dialektyki marksistowskiej*. „Tygodnik Powszechny” VI (21. 5. 1950); *Metoda badań natury duszy*. „Znak”, V (1950), s. 13-26; *Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska doświadczenia bezpośredniego*. „Przegląd Powszechny”, CCXXIX (1950); *Podział kierunków filozoficznych u diamatyków*. „Znak”, VI (1951), s. 126-140; *Zagadnienie początku trwania czasowego Wszechświata*. „Polonia Sacra”, IV (1951); *Z historii krytyki argumentu kinetycznego na istnienie Boga*. „Polonia Sacra”, IV (1951); *Hipoteza samoródtwa wobec badań nad wirusami*. „Znak”, VII (1952), s. 1-16; *Pierwszy argument kinetyczny na istnienie Boga ze Sum. c. Gent. lib. I, c. 13*. „Polonia Sacra”, V (1952); *Pierwszy argument kinetyczny na istnienie Boga ze Sum. c. Gent. lib. I, c. 13*. „Polonia Sacra”, VI (1953); *Dwie teorie rzeczywistości*. „Tygodnik Powszechny” X (14. 2. 1954), nr 446; *Jak pojąć w neoscholastyce przedmiot i metodę filozofii przyrody?* „Roczniki Filozoficzne”, IV (1954); *Od dowodu ex possibili et necessario ze Sum. Theol., I, qu. II, a. 3, do współczesnych form argumentacji za istnieniem Boga z przygodności rzeczy*. „Collectanea Theologica”, XXVI (1955), fasc. 4; *Początek czasowy Wszechświata a zagadnienie istnienia Boga*. „Życie i Myśl”, nr 2-3 (1955); *Poznawalność istnienia Stwórczego Rozumu*. „Collectanea Theologica”, XXVI (1955); *W odpowiedzi księdzu Pietkunowi*. „Collectanea Theologica”, XXVI (1955), fasc. 4; *W sprawie metodologicznej problematyki w teodycei*. „Collectanea Theologica”, XXVI (1955).

Granice supremacji praktyki nad poznaniem teoretycznym. „Tygodnik Powszechny”, XII (15. 1. 1956); *Próba oceny*. „Życie i Myśl”, nr 3 (1956); *Bóg ostateczną podstawą prawd zależnych*. „Collectanea Theologica”, XXVIII (1957); *Kościół wobec teorii ewolucji*. „Tygodnik Powszechny”, XIII (27. 12. 1959); *Zagadnienie współistnienia filozofii przyrody z nowożytną fizyką teoretyczną*. „Roczniki Filozoficzne”, VII (1959), z. 3; *Aktualne kontrowersje w zakresie prolegomenów do filozofii przyrody*. „Zeszyty Naukowe KUL”, III (1960) nr 2; *Dowód św. Tomasza z Akwinu na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej - Analiza i próba krytycznej oceny*. „Roczniki Filozoficzne”, VIII (1960), z. 1; *Natura człowieka w „fenomenologicznym” ujęciu ks. Teilharda de Chardin*. „Znak”, XII (1960), s. 1464-1483; *O właściwą interpretację i krytykę dzieła ks. Teilharda de Chardin*. „Znak”, XII (1960), s. 823-841; *Spór o Orygenesę naszych czasów*. „Znak”, XII (1960), s. 252-268; *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*. „Roczniki Filozoficzne”, VIII (1960), z. 3; *Z zagadnień filozofii przyrody ks. Teilharda de Chardin*. „Zeszyty Naukowe KUL”, III (1960), nr 4; *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*. „Znak”, XII (1961), s. 1181-1234; *Zagadnienie metody filozofii przyrody we współczesnej neo-*

scholastyce. „Roczniki Filozoficzne”, IX (1961), z. 3; *Czy kosmos materialny jest w swych rozmiarach skończony lub nieskończony?* „Roczniki Filozoficzne”, X (1962), z. 3; *Problem odwieczności wszechświata - Próba oceny argumentacji W. Krajewskiego za odwiecznym istnieniem wszechświata.* „Ateneum Kapłańskie”, LIV (1962), z. 3; *Program i metoda nauczania filozofii przyrody.* „Roczniki Filozoficzne”, X (1962), z. 4;

Antropogeneza w empiriologicznym ujęciu ks. Piotra Teilharda de Chardin. „Zeszyty Naukowe KUL”, VI (1963), nr 4; *Czy mamy dowód filozoficzny za początkiem czasowym wszechświata?* „Roczniki Filozoficzne”, XI (1963), z. 3; *Ks. Piotr Teilhard de Chardin a zagadnienie monogenistycznych początków ludzkości.* „Studia Theologica Varsaviensia”, I (1963), nr 2; *„Fenomenologia” P. Teilharda de Chardin w ramowej analizie epistemologicznej i metodologicznej.* „Roczniki Filozoficzne”, XII (1964), z. 2; *Maritainowe próby wyodrębnienia filozofii przyrody od metafizyki i nauk przyrodniczych.* „Roczniki Filozoficzne”, XII (1964), z. 3; *Zagadnienie teleologicznej interpretacji przyrody we współczesnej neoscholastyce.* W: *Pod tchnieniem Ducha Świętego - Współczesna myśl teologiczna*, pod red. ks. Mariana Finkego. Poznań 1964; *Stosunek filozofii przyrody do metafizyki w ujęciu współczesnych neoscholastyków polskich.* „Roczniki Filozoficzne”, XIII (1965), z. 3; *Zagadnienie stworzenia wszechświata w ujęciu P. Teilharda de Chardin.* „Studia Philosophiae Christianae”, I (1965), nr 2; *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej.* „Studia Philosophiae Christianae”, I (1965), nr 1; *„Przyrodnicza” definicja duszy ludzkiej, jej uprawienie i granice użyteczności naukowej.* „Studia Philosophiae Christianae”, 11(1966), nr 1;

Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody. W: *O Bogu i o człowieku*, pod red. bpa Bohdana Bejzego, t. I. Warszawa 1968; *Poznanie istnienia Boga z pozycji ewolucjonizmu w ujęciu ks. P. Teilharda de Chardin.* W: W. Granat: *Teodycea - Istnienie Boga i Jego natura.* Lublin 1968, wyd. 2; *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji z. a istnieniem Boga.* „Studia Philosophiae Christianae”, IV (1968), nr 2; *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm.* „Analecta Cracoviensia”, I (1969); *Zagadnienie możliwości filozoficznego poznania przyrody.* „Analecta Cracoviensia”, II (1970); *Chrześcijańska filozofia historii w ujęciu Jakuba Maritaina (studium krytyczne).* „Analecta Cracoviensia”, III (1971); *Ogólna teoria filozoficzna sztuki w ujęciu Jakuba Maritaina.* W: *Logos i Ethos - Rozprawy filozoficzne.* Kraków 1971; *Przejawy współczesnego kryzysu klasycznej teorii duchowości duszy ludzkiej.* W: *Teologia i antropologia - Kongres Teologów Polskich.* Kraków 1972; *Czy i w jakim zakresie Tomaszowe ujęcie duchowości duszy ludzkiej można bardziej uściślić, poszerzyć a zwłaszcza pogłębić?* W: *Teologia i antropologia*

Kongres Teologów Polskich. Kraków 1972; *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. - Próba jej dalszego rozwinięcia*. „*Analecta Cracoviensia*”, IV (1972);

Próba rewizji metodologicznych podstaw wyodrębnienia przedmiotu badań filozofii przyrody u Jakuba Maritaina. „*Studia Philosophiae Christianae*”, I (1973), nr 1; *Próba uwspółcześnienia Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej*. W: *Studia z filozofii Boga*, pod red. bpa Bohdana Bejzego, t. II. Warszawa 1973; *Zagadnienie sfinalizowania przyrody a koncepcja bytu*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*. Lublin 1973; *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*. „*Analecta Cracoviensia*”, V-VI (1973-1974); *Zagadnienie przygodności człowieka*. W: *Aby poznać Boga i człowieka*, pod red. bpa Bohdana Bejzego. Warszawa 1974, cz. II; *O człowieku dziś*; *Zagadnienie sensowności pytania o początek czasowy wszechświata*. „*Analecta Cracoviensia*”, V-VI (1973-1974); *Z metodologii filozofii Boga*. W: *Aby poznać Boga i człowieka*, pod red. bpa Bohdana Bejzego. Warszawa 1974, cz. I; *O Bogu dziś*; *Próba argumentacji z. a substancjalnością duszy ludzkiej*. „*Analecta Cracoviensia*”, VII (1975); *Wypowiedź na uroczystym posiedzeniu Rady Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK, poświęconym prof. Bolesławowi Gaweckiemu*. „*Studia Philosophiae Christianae*”, XI (1975), nr 2;

Nauki przyrodnicze a filozofia. „*Analecta Cracoviensia*”, VIII (1976); *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*. W: *W kierunku prawdy*, pod red. bpa Bohdana Bejzego. Warszawa 1976; *Przyrodnicze i filozoficzne ujęcie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej*. W: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, pod red. Kazimierza Kłósaka, t. I. Warszawa 1976; *Słowo wstępne*. W: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, pod red. Kazimierza Kłósaka, t. I. Warszawa 1976; *Koncepcja bytu a filozofia Boga*. W: *Studia z filozofii Boga*, pod red. bpa Bohdana Bejzego, t. III, Warszawa 1977; *Teoria ekspansji przestrzennej wszechświata a zagadnienie istnienia Boga*. W: *Studia z filozofii Boga*, pod red. bpa Bohdana Bejzego, t. III. Warszawa 1977; *Zagadnienie filozoficznej argumentacji za początkiem czasowym Wszechświata*. „*Analecta Cracoviensia*”, IX (1977); *Z teorii filozofii Boga*. „*Analecta Cracoviensia*”, IX (1977); *Dusza ludzka w perspektywie filozofii przyrody i metafizyki*. „*Analecta Cracoviensia*”, X (1978); *Próby argumentacji z. a początkiem czasowym Wszechświata w oparciu o drugą zasadę termodynamiki i ich krytyczna ocena*. W: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, pod red. Kazimierza Kłósaka, t. II. Warszawa 1979; *Zasada „równoważności” masy bezwładnej i energii a ontyczna struktura materii*. W: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, pod red. Kazimierza Kłósaka, t. II.

Warszawa 1979; *Próba konfrontacji*. „*Studia Philosophiae Christianae*”, XVII (1981), nr 1; *Próba uściślenia argumentacji za realnością aspektu przygodności rzeczy*. W: *W kierunku Boga*, pod red. Bohdana Bejzego. Warszawa 1982; *Zagadnienie podstaw kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*. W: *W kierunku Boga*, pod red. Bohdana Bejzego. Warszawa 1982; *Konwencjonalizm w dziedzinie zagadnień metafizycznych*. „*Roczniki Filozoficzne*” XXXII (1984, z. 1; *Problem psychizmu ludzkiego w materializmie dialektycznym*. „*Znak*”, XXXVI (1984), s. 21-32 (pośmiertnie; do druku przygotował J. Życiński); *Warianty argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga*. „*Analecta Cracoviensia*”, XVII (1985); (pośmiertnie; do druku przygotował J. Życiński).

Prace redaktorskie (periodyki); *Logos i Ethos - rozprawy filozoficzne*. Kraków 1971; „*Studia Philosophiae Christianae*”, t. I-XVIII (1965-1982); „*Analecta Cracoviensia*”, t. I-XIV (1969-1982).

II. WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA. S. Budzyński: *Ksiądz Profesor Kazimierz Kłósak 1911-1982*. „*Kierunki*”, (18. 7. 1982), nr 1345; J. Dołęga: *Epistemologia i filozofia przyrody w ujęciu Kazimierza Kłósaka*. „*Collegium Polonorum*”, VI (1983); J. Dołęga: *Z problematyki naukowo-badawczej ks. prof. Kazimierza Kłósaka*. „*Biuletyn Informacyjny ATK*”, (1985) nr 6; J. Dołęga: *Kazimierz Kłósak*. „*Ruch Filozoficzny*”, XLII (1986), nr 1 - 2; T. Gadacz: *Krytyka materializmu dialektycznego w pracach Kazimierza Kłósaka*. „*Znak*”, XXXVI (1984), s. 33-48; M. Jaworski: *Ks. prof. dr Kazimierz Kłósak - człowiek i dzieło*. „*Analecta Cracoviensia*”, XIV (1982); to samo po francusku, tamże; M. Jaworski: *Problem koncepcji filozofii*. „*Analecta Cracoviensia*”, XIV (1982); R. Kijowski: *Niektóre nowsze próby przedyskutowania filozoficznej problematyki celowości*. „*Studia Philosophiae Christianae*”, XIV (1987), nr 2; M. A. Krąpiec: *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie na istnienie Boga*. „*Zeszyty Naukowe KUL*” IV (1950), nr 25; M. A. Krąpiec: *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga*. „*Polonia Sacra*” VI (1953/1954), z. 2-4; M. A. Krąpiec: *Aspekty filozoficzne teorii ewolucji*. „*Znak*” XII (1960), nr 6; M. A. Krąpiec: *Niektóre uwagi na temat uwarunkowań poznawalności Boga*. „*Znak*” XVI (1964), nr 6; M. Lubański: *Profesora Kazimierza Kłósaka analizy kosmologiczno-teodycealne*. „*Studia Philosophiae Christianae*”, XVII (1981), nr 1; M. Lubański: *Moje spotkania z ks. prof. Kazimierzem Kłósakiem*. W: „*Zagadnienia filozoficzne w nauce*”, VI (1984); M. Lubański, Sz. W. Ślaga: *Zagadnienie teorii filozofii przyrody*. „*Analecta Cracoviensia*”, XIV (1982); M. Lubański, Sz. W. Ślaga (red): *W poszukiwaniu prawdy. Pamięci profesora Kazimierza Kłósaka*. Warszawa 1987; E. Morawiec: *Ogólne wprowadzenie w problematykę sympozjum (o filozoficznym poznaniu Boga)*. „*Studia Philosophiae Christianae*”, XVII (1981), nr 1; E. Nie-

znański: *Formalizacja tomistycznych podstaw dowodu na istnienie Koniecznego Bytu Pierwszego*. „*Studia Philosophiae Christianae*”, XV (1979), nr 1; E. Nieznański: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny z pomocą logiki formalnej*. „*Analecta Cracoviensia*”, XIV (1982); E. Nieznański: *Thomismus in Polen des XX Jahrhunderts*. W: E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer (Hrsg.), Band I: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band II: *Die Neuscholastik des 19. und 20. Jahrhunderts*. Verlag Styria Graz-Wien-Köln 1987;

W. Pietkun: *Epistemologiczne zastosowanie teorii ontologicznej prawdy*. „*Collectanea Theologica*” XXVI (1955), fasc. 4; *Prawda i etos w życiu filozofa - dyskusja* (I. Dąbmska, M. Jaworski, E. Sowa, W. Stróżewski, J. Tischner, J. Życiński). „*Znak*”, XXXVI (1984), s. 47-53; A. Spychalska: *Neo-becna bliskość*. W: „*Zagadnienia filozoficzne w nauce*”, VI (1984); A. B. Stępień: *O stanie filozofii tomistycznej w Polsce*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*, pod red. Bohdana Bejzego, t. II. Warszawa 1968; Sz. W. Ślaga: *Kierunki pracy naukowej i organizacyjno-dydaktycznej Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka*. „*Studia Philosophiae Christianae*”, XV (1979), nr 1; Sz. W. Ślaga: *Problem abiogenezy w ujęciu K. Kłósaka*. „*Studia Philosophiae Christianae*”, XVII (1981), nr 1; Sz. W. Ślaga: *Ks. Kazimierz Kłósak - filozof i organizator nauki*. W: *W kierunku Boga*, pod red. bpa B. Bejze. Warszawa 1982; Sz. W. Ślaga: *Pologne - Kasimir Kłósak*. „*Revue Philosophique de Louvain*”, LXXXI (1983), nr 49; A. Wawrzyniak, Z. J. Zdybicka: *Z dziejów metafizyki, i nauk pokrewnych na KUL-u*. „*Roczniki Filozoficzne*” XVII (1969), z. 1; P. Wypych: *Status metodologiczny filozofii przyrody w lubelskiej szkole filozoficznej* (1998) - doktorat KUL, w przygotowaniu; J. Życiński: *Vivere non est necesse, philosophari necesse est. O Ks. Kazimierzu Kłósaku*. „*Tygodnik Powszechny*”, XXXV (20. 6. 1982); J. Życiński: *Philosophari necesse est... Filozoficzna sylwetka Kazimierza Kłósaka*. „*Znak*”, XXXVI (1984), s. 3-20.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Ksiądz Kazimierz Kłósak urodził się 1 stycznia 1911 roku w Żółkwi, zmarł 1 czerwca 1982 r. w Krakowie. Wykształcenie podstawowe i średnie uzyskał w Żywcu. W roku 1929 rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Studia te ukończył w 1934 r. doktoratem pt. *Tomizm w ujęciu Jakuba Maritaina*, który napisał pod kierunkiem ks. Konstantego Michalskiego. W tym samym 1934 roku przyjął święcenia kapłańskie. Rok później, w 1935 roku, wyjechał na dwuletnie studia filozoficzne do „*Angelicum*” w Rzymie, a stamtąd do Louvain (Belgia), gdzie studiował również filozofię w *Institute Supérieure de Philosophie*, uzyskując w 1939 roku licencjat.

W roku wybuchu wojny wraca do Polski, gdzie w czasie okupacji uczy w Seminarium Duchownym w Krakowie, a także wykłada filozofię. Od

1945 roku naucza filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie w 1954 roku uzyskuje stanowisko kierownika Katedry Filozofii Chrześcijańskiej, a w listopadzie tego samego roku - tytuł profesora nadzwyczajnego. Od 1957 roku prowadzi ponadto zajęcia w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Krakowie.

Od 1954 roku organizuje Wydział Filozofii Chrześcijańskiej w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, gdzie naucza, w latach 1954-1956 jest prodziekanem, w latach zaś 1956-1957 - dziekanem. Przez wiele lat (1964-1976) sprawuje funkcję dziekana na tym Wydziale, będąc jego filarem naukowym, dydaktycznym i organizacyjnym. Od początku istnienia Wydziału pełni funkcję kierownika Katedry Filozofii Przyrody ATK.

W 1957 roku jest zmuszony do rezygnacji z funkcji dziekana, w 1958 roku zaś Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego zwalnia go z pracy na państwowym etacie w tej uczelni. W latach 1957-1964 K. Klósak nie pracuje w ogóle na ATK. Funkcję dziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej oraz pracę w Katedrze Filozofii Przyrody K. Klósak obejmuje ponownie dopiero od 1964 roku. W 1959 roku to samo Ministerstwo nie zatwierdza księdzu Klósakowi funkcji kierownika Katedry Filozofii Przyrody i zajęć dydaktycznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim; pracuje tam tylko kilka miesięcy, potem - aż do roku 1964 - prowadzi jedynie zajęcia zlecone. Ponownie funkcję kierownika Katedry Filozofii Przyrody KUL pełni od 1964 do 1971 roku; przez pewien czas jest również kierownikiem Sekcji Filozofii Przyrody. Ten rozdział biografii księdza Kazimierza Klósaka, związany ze stosunkiem władz państwowych do niego, wart jest podkreślenia jako typowy i symboliczny dla niektórych uczonych w Polsce. Ze względu na swój krytyczny stosunek naukowy do filozofii marksizmu (ściślej: do materializmu dialektycznego), któremu dawał wyraz publicznie, przez wiele lat doznawał różnych form utrudniania o znamionach represji.

W dziedzinie działalności naukowo-dydaktyczno-organizacyjnej ks. Klósak był aktywny prawie do śmierci. Prowadził działalność wydawniczą i dydaktyczną, był ponadto współtwórcą lub twórcą kilku periodyków. W 1965 roku założył, razem z ks. Józefem Iwanickim, półrocznik ATK „*Studia Philosophiae Christianae*”. Pełnił funkcję zastępcy redaktora naczelnego, następnie redaktora naczelnego tego półrocznika. W 1969 roku założył rocznik Polskiego Towarzystwa Teologicznego „*Analecta Cracoviensia*”, którego wiele lat był współredaktorem. Zredagował trzy tomy cyklu wydawanego przez Akademię Teologii Katolickiej *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*. Pod jego kierunkiem powstało szereg rozpraw doktorskich i prac magisterskich. Odznaczył się jako organizator licznych sesji naukowych, między innymi słynnych sesji teilhardowskich. Był autorem ponad 130 rozpraw i szkiców, w tym kilku książek.

IV. POGLĄDY. Główne obszary działalności naukowej ks. Kazimierza Kłósaka otwiera obszar metodologii filozofii, w którym wyróżnić należy część pozytywną, odnoszącą się do statusu metodologicznego filozofii i jej działów, oraz część krytyczną, obejmującą odsłanianie braków metodologicznych i demaskowanie nienaukowego charakteru niektórych kierunków filozoficznych. Aktywność metafizologiczną K. Kłósaka cechuje zwłaszcza wysiłek łączenia nowego ze starym w płaszczyźnie filozofii klasycznej.

Drugi obszar jego działalności naukowej stanowi filozofia przyrody, która, zgodnie z paradygmatem lowańskiego nurtu filozofowania, łączy się metodologicznie z wymiarem metafizycznym filozofii, oddziałując swoją metodą i aparaturą pojęciową (co najmniej genetycznie oraz heurystycznie) na teorię bytu i antropologię filozoficzną. W tym obszarze działalność ks. Kłósaka dotyczy przede wszystkim badania struktury i przyczyn świata, życia i człowieka.

Najważniejszy - i wywołujący najwięcej głosów dyskusyjnych - obszar działalności K. Kłósaka obejmuje dziedzinę filozofii Boga. Głównym zadaniem, jakie sobie postawił na tym obszarze, było badanie poznawalności istnienia Pierwszej Pizy czyny rzeczywistości.

Metafilozofia i metodologia nauk przyrodniczych. Koncepcja filozofii, którą reprezentował K. Kłósak, bierze swoje początki z filozofii uprawianej w Katolickim Uniwersytecie w Louvain. Pierwszy impuls tego stylu filozofowania K. Kłósak odebrał w czasie studiów na Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie orientację lowańską reprezentował jego mistrz, ks. Konstanty Michalski. Punktem wyjścia tej koncepcji filozofii jest poznanie naukowe, pochodzące najczęściej z nauk przyrodniczych, a następnie poddane swoistej operacji uogólniania filozoficznego. W swojej oryginalnej wersji tej koncepcji K. Kłósak przedstawia propozycję redukcji danych zaczerpniętych z poznania potocznego oraz nauk przyrodniczych do płaszczyzny ontologicznej (metafizycznej). Odpowiadając na wątpliwości podnoszone co do tej metody (głównie co do jej jednorodności metodologicznej), Kłósak argumentował, że nauki szczegółowe, a także poznanie potoczne, nie dostarczają filozofii danych specyficznych dla swoich dziedzin, lecz pomagają w konstytucji problemów filozoficznych poprzez odsłanianie swoich założeń natury teoriopoznawczej i ontologicznej. W związku z tym, ściśle biorąc, zawartość filozofii nie jest czerpana z nauk szczegółowych (*resp.* poznania potocznego), lecz z założeń filozoficznych, które leżą z konieczności u podstaw każdej nauki, a także (częściowo) poznania potocznego.

Podział filozofii według K. Kłósaka wyróżnia metafizykę ogólną - najogólniejszą naukę filozoficzną - która jest nauką o istnieniu czegokolwiek w jakikolwiek sposób jako przedmiotu. Drugą dyscypliną pod względem

ogólności jest metafizyka jako teoria bytu. Na trzecim poziomie ogólności znajduje się grupa nauk filozoficznych, autonomicznych w stosunku do metafizyki: filozofia przyrody, filozofia człowieka i filozofia Boga. Od tych nauk Kłósak odróżniał jeszcze filozofię jako krytykę poznania, którą wykorzystywał w analizach podstaw epistemologicznych zarówno systemów naukowych, jak i filozoficznych.

Aspektu krytycznego metafizologii ks. Kłósaka dotyczą m. in. jego liczne studia poświęcone poglądom Teilharda de Chardin (był największym polskim znawcą jego filozofii), Jacquesa Maritaina oraz wiele publikacji wchodzących w bieżące dyskusje, na przykład z Konstantym Michalskim (odnośnie do metody filozofii przyrody), tomizmem egzystencjalnym szkoły lubelskiej (m. in. co do pojęcia bytu jako bytu), czy z Karolem Wojtyłą (na temat statusu metodologicznego doświadczenia człowieka). W szeregu pism krytycznie odnosi się również do wymiaru metodologicznego współczesnych nauk przyrodniczych: fizyki, kosmologii przyrodniczej i biologii.

Jednak centralnym obszarem krytyki Kazimierza Kłósaka jest polemika z marksizmem, a ściślej z materializmem dialektycznym. W wielu publikacjach (począwszy od publikacji w 1947 roku w „Znaku”) bada poprawność metodologiczną aplikacji materializmu dialektycznego do dziedzin fizyki i biologii oraz aspekty formalne tzw. praw dialektycznych, a także prawomocność twierdzeń wynikających z teorii tych praw, na przykład tezy o wieczności wszechświata. Wykazuje w analizie logicznej i metodologicznej, że dialektyka jako taka nie jest ze swej istoty teorią materialistyczną oraz że w związku z tym może łączyć się z różnymi systemami pod względem charakterystyki ontologicznej. W perspektywie antropologicznej Kłósak wykazuje, że marksizm niezasadnie nadaje sens filozoficzny - czyli sens materialistyczny - wynikom badań przyrodniczych, ponieważ geneza umysłu ludzkiego w ujęciu materializmu dialektycznego jest uzasadniana czysto biologiczną analizą. Pokazuje również w wielu punktach systemu marksistowskiego wewnętrzną sprzeczność monizmu materialistycznego; np. odnosząc się do antropologii filozoficznej Adama Schaffa zakorzenionej w poglądach Feuerbacha pokazuje sprzeczność tez antropologicznych marksizmu z tezami ontologicznymi tego kierunku.

Mimo niekiedy publicystycznego charakteru tych wypowiedzi, racjonalność i spokój analiz Kazimierza Kłósaka przyczyniały się do unaocznienia oczywistości pewnych niespójności i naiwności mieszczących się w filozofii marksistowskiej i doprowadzały do konfuzji rzeczników tego „jedynie słusznego” w tamtym czasie kierunku.

Filozofia przyrody. W ujęciu Kazimierza Kłósaka nauki przyrodnicze są naukami empirycznymi opartymi o obserwację, pomiar i weryfikację empiryczną, u ich podstaw jednak tkwią założenia filozoficzne, w szczególności

o charakterze metafizycznym. Filozofia przyrody z kolei ma za swój przedmiot byt „w aspekcie bycia czymś istniejącym realnie w obrębie przyrody”. Natomiast metafizyka jest nauką zajmującą się wyjaśnianiem rzeczywistości „w aspekcie bycia czymś istniejącym realnie w ogólności”¹.

Filozofia przyrody jest nauką autonomiczną, różniącą się metodologicznie zarówno od metafizyki jak i od nauk przyrodniczych. Jednak w koncepcji Kłósaka filozofia przyrody w aspekcie treści czerpie z wyników nauk przyrodniczych a także poznania potocznego, unikając w ten sposób błędu czystego spekulatywizmu, na który byłaby skazana poprzestając tylko na abstrakcyjnej analizie przyrody. Filozof chcący korzystać z rezultatów nauk przyrodniczych musi jednak dokonać interpretacji filozoficznej tych nauk w celu wykazania doniosłości ontologicznej ich wyników. W związku z tym, nawiązując do ustaleń C. G. Hempla², Kłósak określa istotę metody filozofii przyrody jako redukcyjną interpretację zjawisk prowadzącą (poprzez tak zwaną drogę implikacji o n t o l o g i c z n y c h) do podstaw ontologicznych rzeczywistości przyrodniczej. Owe podstawy ontologiczne, będące danymi opracowanymi przez metafizykę, pozwalają na ostateczne wyjaśnienie podstawowej struktury bytów materialnych. W ten sposób K. Kłósak akcentował i uzasadniał istnienie związku metodologicznego pomiędzy naukami przyrodniczymi, które dostarczają danych, a filozofią przyrody, która opracowuje je filozoficznie oraz metafizyką, która dane te ujmuje i wyjaśnia w aspekcie bytu. Specyfika metody pozwalała na analizy interdyscyplinarne oraz umożliwiała badania porównawcze. Posługując się metodą redukcyjną, K. Kłósak uzasadnia na przykład, że pojęcia z wzoru Einsteina o równoważności masy bezwładnościowej i energii są niesprzeczne z tomistycznym pojęciem substancji i przypadłości, struktura substancjalno-przypadłościowa bowiem stanowi podstawową strukturę bytów materialnych³.

Ks. K. Kłósak zanalizował i zinterpretował wiele szczegółowych problemów w dziedzinie filozofii przyrody. Badał konsekwencje filozoficzne współczesnych teorii fizycznych, między innymi teorii Heisenberga, Bohra, Bohma i Einsteina, zwłaszcza wiele uwagi poświęcając, zarówno od strony nauk przyrodniczych jak i filozofii przyrody i metafizyki, zastosowaniu w tych teoriach zasady przyczynowości. Wielokrotnie wykazywał, że najwybitniejsze współczesne teorie fizyczne są niesprzeczne z filozofią tomistyczną.

¹ K. Kłósak: *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*. Poznań 1980, s. 51.

² Por.: Tamże, s. 127.

³ Por.: K. Kłósak (red.): *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. II. Warszawa 1979, s. 173-216.

W dziedzinie fundamentalnych badań nad światem materialnym podejmował analizy pojęcia filozoficznego i fizykalnego materii. Nawiązując do Arystotelesa, wykazywał na płaszczyźnie filozofii przyrody, że dualizm masy i energii odnośnie do materii ujmowanej w naukach przyrodniczych wymaga jako swojej podstawy ontycznej ostatecznej racji bytowej, którą stanowi metafizyczna struktura złożenia z materii pierwszej i formy substancjalnej. Materię w aspekcie filozoficznym określał szerzej niż w naukach przyrodniczych - jako wszystko to, co jest częścią przyrody. Równie podstawowe analizy z dziedziny zasad istnienia bytu materialnego K. Kłósak prowadził w dziedzinie charakteru zmian i dynamizmu rzeczywistości. Tu badania i interpretacje dotyczyły w szczególności zakresu prawdziwości i racjonalności świata przyrodniczego, dziedziny przyczynowości (zarówno w perspektywie determinizmu jak i indeterminizmu) oraz kategorii czasowości, a także przestrzenności rzeczywistości materialnej. Analizował także kategorię celu; w dziedzinie problematyki teleologicznej dochodził do konkluzji, że pojęcie celu w przyrodzie może być zrozumiane tylko na gruncie metafizyki.

Podejmował szereg zagadnień z dziedziny kosmologii ogólnej. Zajmując się problematyką rozmiarów przestrzennych i czasowych wszechświata wyrażał sceptyczną opinię co do możliwości ostatecznego dowodu jego skończoności bądź nieskończoności w tych aspektach.

W dziedzinie filozofii przyrody ożywionej szczególnie dużo uwagi poświęcił teorii ewolucji. Twierdzenia tomizmu o kreacjonistycznym (absolutnym) charakterze stworzenia świata ujmował w kontekście szerokiego modelu kreacjonizmu ewolucyjnego, wprowadzając do tradycyjnej teorii modyfikacje inspirowane filozofią Teilharda de Chardin, a także innych teorii ewolucjonistycznych. Na gruncie wspólnej płaszczyzny filozofii przyrody i metafizyki wykazywał, że oprócz Pierwszej Przyczyny, która w sposób absolutny powołuje do istnienia rzeczywistość, istnieją przyczyny drugorzędne, które współdziałają w ewolucji świata przyrody.

K. Kłósak badał dziedzinę filozofii biologii zwłaszcza w aspekcie teorii samoródtwa; przeprowadził na tej płaszczyźnie krytykę poglądów Teilharda de Chardin i Oparina odnośnie do tej hipotezy. Sam w swych badaniach zmierzał w kierunku ujęcia systemowego zjawiska abiogenezy. Wykazywał, że nie można udowodnić niemożliwości samoródtwa, i że w perspektywie holistycznej, stojąc na gruncie zasad ciągłości przemian ewolucyjnych, determinizmu oraz nieprzypadkowości przemian dokonujących się w świecie materialnym, można postawić hipotezę o globalnym ukierunkowaniu przejścia w przyrodzie od struktur nieorganicznych do struktur organicznych na bazie przekształceń chemicznych. U podstaw tej hipotezy, której ks. Kłósak

nie zdążył już w pełni uzasadnić, tkwiło przekonanie, że system całościowy życia istnieje w planie wszechświata w zamierzeniu Stwórcy.

Metafizyka. Metafizyka w koncepcji Kazimierza Kłósaka jest nauką abstrakcjonistyczną i najogólniejszą. Jej formalnym przedmiotem jest byt w aspekcie bytowości, czyli ogół, „byt ujęty w analogicznym aspekcie wspólnym dla wszystkiego, co w jakikolwiek sposób jest czymś a nie niczym”⁴. W ścisłym sformułowaniu metafizyka została określona jako „nauka o abstrakcyjnie ujętym bycie realnym jako takim”⁵. Pojęcie bytu jako bytu stanowi najogólniejszą abstrakcję bytu i obejmuje wielość kategorii bytowych, takich jak byty przygodne, byty intencjonalne czy byt absolutny (stanowisko zwane pluralizmem egzystencjalnym).

Szczególnie istotną funkcję w procesie uzasadniania realistycznego charakteru analiz ontologicznych K. Kłósaka odgrywa teoria realizmu pojęciowego, będąca ważnym składnikiem epistemologiczno-metodologicznym w jego argumentacji za istnieniem Boga. Realistyczna teoria pojęć opiera się na tezie, iż gwarantem realizmu pojęć metafizycznych jest ich genetyczne zakorzenienie w świecie przyrody lub rzeczywistości potocznej, skąd pochodzą nawet bardzo abstrakcyjne uogólnienia.

K. Kłósaka koncepcja metafizyki wywoływała wielokrotnie krytykę, zwłaszcza ze strony tomizmu egzystencjalnego w Lublinie. Najczęściej wskazywano na pokrewieństwo tej koncepcji ze skotyzmem czy filozofią Sua-reza, gdzie realizm bytowy jest raczej zakładany niż wyprowadzany z transcendentally i konkretystycznie pojętej analizy bytu.

Antropologia filozoficzna. Główne tematy antropologiczne, będące przedmiotem badań ks. Kłósaka, dotyczyły przygodności człowieka oraz statusu filozoficznego duszy ludzkiej. Zgodnie z ustaleniami filozofii tomistycznej, Kłósak opowiadał się za substancjalizmem i duchowym charakterem duszy, jednak twierdzenia te modyfikował i pogłębiał, w typowy dla siebie sposób, korzystając z wyników metodologii współczesnej i teorii ewolucjonizmu. Na przykład, analizował i interpretował genezę duszy ludzkiej próbując związać uzasadnienie kreacjonistycznej tezy o jej pochodzeniu z teorią ewolucji.

Problematykę antropologiczną podejmował w dwóch aspektach: metafizycznym i merytorycznym. Główne problemy podjęte, zanalizowane i wnikliwie zinterpretowane w pierwszej z tych perspektyw to odróżnienie pojęcia metafizycznego duszy od pojęcia przyrodniczego, a także problem krytycznego ustosunkowania się do Tomaszowej tradycji pojmowania duchowości duszy, która przetrwała do czasów współczesnych.

⁴ Por.: K. Kłósak: *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. I. Kraków 1979, s. 26.

⁵ K. Kłósak: *Słowo wstępne do: Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody* (red.), t. I. Warszawa 1976, s. 6.

Drugi obszar badań dotyczących samego *meritum* natury duszy Kłósak realizował w trzech planach: nauk przyrodniczych, filozofii przyrody i metafizyki. Ta ostatnia dziedzina była, według niego, najważniejsza dla określenia i wyjaśnienia istoty i genezy duszy ludzkiej.

Filozofia Boga. Analiza i interpretacja argumentów za istnieniem Boga były wielką pasją filozoficzną ks. Kazimierza Kłósaka. Poświęcił tej dziedzinie wiele rozpraw, analizował i drażył ją zarówno od strony metodologicznej jak i rzeczowej. Również w tej dziedzinie analizy krytyczne towarzyszą pozytywnym sformułowaniom nowych wersji argumentów. Kłósak, „przyjmując tradycyjną tezę o poznawalności Boga, dowody wypracowane przez tradycję poddaje krytycznej analizie, tropi ich logiczne niedostatki, ustala nowe punkty wyjścia w nawiązaniu do współczesnej metodologii nauk i wyników przyrodoznawstwa”⁶. Kłósak zanalizował filozoficznie wiele argumentów na istnienie Boga, części z nich nadał swoją formułę modyfikując je zgodnie z reprezentowaną przez siebie koncepcją filozofii. Przede wszystkim analizie poddał Tomaszowe „pięć dróg” - „*quinque viae*”, czyli tzw. dowód z ruchu, z przygodności, z przyczynowości sprawczej i celowości (pomijając tzw. czwartą drogę: „*ex gradibus perfectionis*” - ze stopniowania doskonałości). Oprócz „dróg” Tomasza z Akwinu poddawał analizie argumenty dodatkowe przeprowadzone na płaszczyźnie filozofii: argument nomologiczny - z porządku we wszechświecie, argument z prawd zależnych oraz argument z pochodzenia duszy ludzkiej. Listę tę dopełnia Kłósaka krytyka argumentów pozafilozoficznych nawiązujących do wyników nauk przyrodniczych: argumentu z niemożności urzeczywistnienia się w przyszłości nieskończonej ilości zdarzeń, argumentu z entropii, argumentu z rozszerzania się wszechświata (sformułowanego na podstawie tzw. efektu Dopplera) oraz argumentu biologicznego z początku życia organicznego na Ziemi.

Krótko omawiając style i sposoby analiz poszczególnych argumentów trzeba zauważyć:

Argument kinetyczny - z ruchu. Ks. Kłósak przeprowadza krytykę Tomaszowych uzasadnień nawiązujących do pojęć średniowiecznej fizyki, a także krytykę definicji mchu pochodzenia arystotelesowsko-tomistycznego. Następnie unowocześnia tę argumentację korzystając z dynamicznej definicji materii, a także z niektórych pojęć zaczerpniętych ze słownika fizyki współczesnej i chemii molekularnej.

Argument z przygodności („wzorcowy” dla wszystkich argumentów sformułowanych przez Kazimierza Kłósaka). Jego punktem wyjścia jest ujęcie

⁶ T. Ślipko SJ: *Zagajenie* (sympozjum Akademii Teologii Katolickiej zorganizowanego w Warszawie 21 IV 1980 r. z okazji ukazania się książki K. Kłósaka pt. *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*). „*Studia Philosophiae Christianae*” 1981 nr 1, s. 138-139.

faktu bytu jakiegokolwiek rzeczy istniejącej, która, ujęta w poznaniu potocznym, ujawnia swoją przygodność, czyli niewystarczalność (kruchość, utracalność) bytową. Pojęcie przygodności przywołuje jako swój korelat pojęcie bytu koniecznego, który staje się myślowym „wymagalnikiem” całej argumentacji. Dyskurs św. Tomasza oparty na tezie o niemożliwości regresu w nieskończoność w dziedzinie bytowych przyczyn sprawczych, Kłósak zastępuje dyskursem opartym o zasadę racji dostatecznej. Powołując się na swoją teorię realizmu pojęciowego, Kłósak utrzymuje, iż dyskurs ten prowadzi do uzasadnienia realnego istnienia Bytu Koniecznego, który jest Bogiem.

Argument z porządku przyczyn sprawczych. Po części krytycznej ukazującej dzisiejszą anachroniczność sformułowań i tez św. Tomasza, zwłaszcza odnośnie do bytowego statusu przyrody, Kłósak wprowadza modyfikację pojęcia przyczyny, wykorzystując przy tym pojęcia i wyniki nauk współczesnych (używa również w tym argumentie pojęcia czasu zaczerpniętego ze słownika fizyki współczesnej).

Argument z celowości. Argument ten najwyraźniej ukazuje specyficzne dla filozofowania K. Kłósaka połączenie aspektu nauk przyrodniczych z aspektem filozoficznym. Kłósak modyfikuje argument z celowości Tomasza z Akwinu, zastępując w nim „celowość” pojęciami nawiązującymi do współczesnych nauk przyrodniczych (biologicznych), takimi jak „użyteczność”, „koordynacja”, „adaptacja” czy „organizacja”. Pojęcia te - wobec braku w nich elementu absolutnej samowystarczalności — logicznie prowadzą do pojęcia racji ostatecznej wszelkich bytów, czyli wskazują na istnienie Boga. Od strony metodologicznej Kłósak w tej argumentacji redukuje przyczynę celową do przyczyny sprawczej.

Spośród pozostałych argumentów filozoficznych na uwagę szczególnie zasługuje argument z pochodzenia duszy ludzkiej, w którym Kłósak, opierając się na rozległej wiedzy z dziedziny teorii ewolucji, wykazuje niemożliwość zaistnienia ewolucyjnego duszy ludzkiej o charakterze duchowym. Wnioskiem z tej argumentacji jest teza o absolutnym początku duszy, czyli konieczności ingerencji czynnika nieskończonego, o sile sprawczej zdolnej wprowadzić duchowość w strukturę organiczną bytu biologicznego.

Odrębny dział zawiera krytykę argumentów, które występują w literaturze i opierają się na rezultatach nauk przyrodniczych. K. Kłósak wykazuje, że chociaż istnieje logiczny związek pomiędzy tezą o początku trwania czasu wszechświata i tezą o istnieniu Boga, to jednak na podstawie faktów i teorii przyrodniczych nie można wystarczająco uzasadnić twierdzenia o początku wszechświata w czasie. W szczególności pokazuje to na przykładzie argumentów z entropii, rozszerzania się wszechświata, a także z argumentu o początku życia organicznego na Ziemi. Wszystkie te tropy prowadzą do ślepego zaułka, ponieważ zarówno teza o czasowym początku, jak i teza o nies-

kończonym ciągu trwania wszechświata (bez początku) jest na płaszczyźnie samych nauk przyrodniczych jednakowo prawomocna.

V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. Ks. Kazimierz Kłósak działał naukowo w trzech ośrodkach akademickich w Polsce: na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie. Stąd oddziaływanie jego myśli obejmowało szerokie środowiska naukowe, a poprzez publikacje oraz działalność naukową uczniów docierało do większości naukowców zajmujących się filozoficznymi aspektami przyrody. W szerokim znaczeniu wszyscy powojenni filozofowie przyrody orientacji klasycznej (tomistycznej) są uczniami K. Kłósaka. Spośród uczniów wymienić należy co najmniej Józefa Życińskiego, Michała Hellera, Mariana Jaworskiego, Mieczysława Lubańskiego, Remigiusza Sobańskiego, Szymona W. Ślagę i Stanisława Ziębę.

Nie wszystkich uczniów można jednak nazwać kontynuatorami. Na przykład Życiński i Heller realizują odmienny niż Kłósak paradygmat filozofii przyrody, a Jaworski skoncentrował się na dziedzinach metafizyki i antropologii filozoficznej i teologicznej, tracąc z oczu aspekt nauk przyrodniczych.

W węższym znaczeniu do uczniów Kłósaka należy zaliczyć naukowców, którzy pisali pod jego kierunkiem dysertacje doktorskie w wymienionych trzech ośrodkach. Przedmioty, których dotyczyły, potwierdzają rozległość i bogactwo kompetencji ich promotora: począwszy od metodologii przyrodoznawstwa, poprzez filozofię przyrody i teorię bytu, po dziedzinę uwarunkowań filozoficznych współczesnego ateizmu. Wśród doktorantów K. Kłósaka (należeli do nich m. in. R. Kijowski, J. Dołęga, T. Przybylski, J. Nowaczyk i J. Durczewski) znajduje się wielu aktywnych dziś wykładowców i pracowników nauki.

VI. KOMENTARZ. *Philosophia perennis renovata.* Poglądy ks. Kazimierza Kłósaka w dziedzinie filozofii a także wszystkich jej szczegółowych obszarów, charakteryzuje otwartość, wszechstronność, analityczność i krytycyzm. Przede wszystkim należy podkreślić rzetelne opracowanie metodologiczne i epistemologiczne wszystkich podejmowanych przez niego tematów. Dotyczy to w szczególności metodologicznego i teoriopoznawczego opracowania i uściślenia problemów z dziedziny filozofii Boga oraz doprecyzowania i udoskonalenia od strony tak metodologicznej jak i epistemologicznej argumentów racjonalnych za istnieniem Boga. Ważny jest również wkład w krytyczną analizę tradycyjnych dowodów na istnienie Boga, w szczególności „dróg” Tomasza z Akwinu, które Kłósak poddał dość gruntownej krytyce, przy okazji jednak wykazując, że argumenty te są wciąż nośne filozoficznie, a także ciągle rzeczowo walentne w dziedzinie uzasadnień ostatecz-

nych. W czasie gdy były publikowane, jego prace inspirowały długotrwałe dyskusje wokół uwspółcześnionych treściowo i bardziej precyzyjnych formalnie rodzajów argumentacji przemawiających za istnieniem Boga; dyskusje te trwają nadal (m. in. w formie rozpraw doktorskich, nawiązujących do problemów podejmowanych przez Kłósaka).

Ks. T. Ślipko tak podsumował sposób uprawiania metafizyki przez K. Kłósaka: „W filozofowaniu zmierza on przede wszystkim do pogłębienia metodologicznej refleksji odziedziczonej doktryny, do skorygowania i udoskonalenia składających się na nią tez; do wyzwolenia z niej twórczych możliwości i nadania im pełniejszego wyrazu”⁷. Ks. Sz. Ślaga z kolei podkreśla jako największą zasługę tej filozofii próbę uaktualnienia i reinterpretacji filozofii tradycyjnej⁸. W aspekcie metodologii metafizyki wypracowana przez niego redukcyjna teoria filozofii stanowi, mimo szeregu zastrzeżeń metodologicznych i krytyk ze strony przedstawicieli tomizmu egzystencjalnego, pionierską i oryginalną próbę maksymalnego wykorzystania twierdzeń przyrodnoznanstwa w analizach filozoficznych.

Koncepcja filozofii, a także część poglądów szczegółowych Kazimierza Kłósaka, budzi jednak nadal wątpliwości, a nawet podlega dziś zakwestionowaniu. W szczególności dotyczy to statusu metodologicznego ogólnej wizji filozoficznej, za pomocą której Kłósak interpretuje fakty naukowe (redukcja ontologiczna). Czy wizja ta pochodzi z poznania potocznego czy raczej z uprzednio przyjętej metafizyki tomistycznej? Inne zastrzeżenie budzi zasada używania faktów naukowych do budowania filozofii przyrody. Mimo tezy metafizycznej ks. Kłósaka o autonomiczności tych dziedzin filozoficznych, pojawia się groźba błędu *petitio principii*, przenoszonego również na filozofię bytu, związaną wszak w tej koncepcji z naukami przyrodniczymi i filozofią przyrody. Inną wątpliwość budzi abstrakcjonistyczna teoria poznania metafizycznego, niewystarczająca, jak się wydaje, do uzasadnienia realizmu bytowego całej koncepcji filozofii K. Kłósaka.

Główny walor wysiłku i zasługi intelektualnej K. Kłósaka odsłania określenie: *philosophia perennis renovata* („filozofia wieczysta odnowiona”). Przez wiele dziesięcioleci poprzez swą aktywność naukową filozof realizował konsekwentnie program uaktualniania filozofii klasycznej poprzez jej konfrontację z wymogami metodologii współczesnej oraz związanie jej z najbardziej szeroko pojętym obszarem rzeczywistości zmysłowej i materialnej, w szczególności z dziedziną przyrody zinterpretowaną naukowo. Centralnym obszarem tej aktywności była filozofia przyrody. Intencja do-

⁷ T. Ślipko SJ: *Zagajenie*, op. cit.

⁸ Zob.: Sz. W. Ślaga: *Kierunki pracy naukowej i organizacyjno-dydaktycznej Księdza Profesora Kazimierza Kłósaka...* „*Studia Philosophiae Christianae*” 1979 nr 1, s. 9-26.

wartościowania przez ks. Kazimierza Kłósaka tej dziedziny filozofii w kontekście innych nauk filozoficznych, a także opatrzenie jej statusu naukowego najwyższą metodologiczną uwagą potwierdzają słowa Szymona W. Ślaga, który pisze o nim jako o „najwybitniejszym filozofie przyrodoznawstwa wśród polskich tomistów”⁹.

⁹ Sz. W. Ślaga: *Kazimierz Kłósak — filozof i organizator nauki*. W: B. Bejze (red.): *W kierunku Boga*. Warszawa 1982, s. 172.

ULRICH SCHRADER
Politechnika Warszawska

HENRYK JÓZEF MARIA ELZENBERG

L DZIEŁA. *La sentiment religieux chez Leconte des Lisle.* Paris 1909; *Podstawy metafizyki Leibniza.* Kraków 1917; Marek Aureliusz. *Z historii i psychologii etyki.* Lwów/Warszawa 1922; *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu.* Kraków 1963 (II. wydanie zmienione i uzupełnione - 1994); *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne.* Kraków 1966; *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i z filozofii.* Toruń 1966; *Henryk Elzenberg i mistyka* (wstęp J. A. Kłoczowski, opracowanie J. Zubelewicz). Kraków 1990; *Z filozofii kultury* (wybór i opracowanie M. Woroniecki). Kraków 1991; *Z historii filozofii* (wybór i opracowanie M. Woroniecki). Kraków 1995; *Inedita. Materiały Henryka Elzenberga.* Archiwum PAN, 80 teczek opatrzonych sygnaturą III-181.

II. WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA. St. Pacuła: *W kręgu myśli filozoficznej Henryka Elzenberga.* „Życie i Myśl”, 1966, nr. 10, s. 18-28; A. Biernacki: *Henryk Elzenberg (1887-1967).* „Więź”, 1967, nr. 7/8, s. 58-65; I. Dąmbska: *Próby kontaktu z myślą filozoficzną Henryka Elzenberga (1887-1967).* „Znak”, 1967, nr. 9, s. 1121-1127; M. Wallis: *Henryk Elzenberg. Wspomnienia pośmiertne.* „Ruch Filozoficzny”, 1967, t. 26, nr. 2, s. 97-108; T. Czeżowski: *Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki.* „Etyka”, 1969, t. 4, s. 91-102; N. Łubnicki: *O wyzwolonym z „kłopotu z istnieniem” (Dziennik filozoficzny H. Elzenberga).* *Rozprawy filozoficzne.* Toruń 1969, s. 201-237; W. Voisé: *Wspomnienia o człowieku, który myślał inaczej (w pierwszą rocznicę śmierci Henryka Elzenberga).* „Twórczość”, 1969, nr. 1, s. 151-153; T. Szkółt: *Teoria wartości estetycznych Henryka Elzenberga.* „Studia Estetyczne”, 1973, t. 10, s. 239-254; „Studia Filozoficzne”, nr. 12/1986 - numer Elzenbergowski pod redakcją Bogusława Wolniewicza (zawiera wybór rękopisów Elzenberga, a o nim piszą: Wolniewicz, Woroniecki, Schrader, Zubelewicz, Chojnacka, Kalota-Szymańska, Mayenowa, Skarga); U. Schrader: *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga.* Warszawa 1988; „Ruch Filozoficzny”, nr. 1/1989 - zawiera referaty z konferencji Elzenbergowskiej; Tyburskiego, Wiśniewskiego, Woronieckiego, Znamierowskiej-Prüfferowej; „Etyka”, 1990, t. 25 - zawiera inedita Elzenberga i artykuły: Wolniewicza, Musiała, Zubelewicza, Schradego; L. Hostyński: *O wartościach.* *Aksjologia*

formalna, estetyka i etyka Henryka Elzenberga. Lublin 1991; B. Wolniewicz: *Elzenberg a Miłosz*. „Znak”, nr. 12 (1997) - zawiera też niepublikowane dotąd teksty Elzenberga przygotowane przez J. Zubelewicza i B. Wolniewicza.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Henryk Józef Maria Elzenberg urodził się 8 września 1887 roku w Warszawie. Ojciec, także Henryk, pochodzący ze zasymilowanej rodziny żydowskiej, związany był z kręgami literackimi i publicystycznymi polskiego pozytywizmu; matka, Maria, była córką Michała Olędzkiego - inspektora szkół w Łomży. Matka Henryka zmarła już w 1888 roku, a ojciec - w 1899 roku, powierzając wychowanie syna ciotce, Annie Elzenberg. Zabezpieczony materialnie w 1896 roku Henryk zostaje pod opieką ciotki wysłany do szkół w Szwajcarii. Uczęszcza tu do gimnazjum z Zurychu, Genewie, Trogan, aby w 1905 roku zdać maturę w Genewie. W tym samym roku rozpoczyna studia nad nowożytną literaturą francuską w słynnej paryskiej Sorbonie, które kończy rozprawą doktorską: *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle* w 1909 roku. Po ponad rocznym pobycie w Krakowie, od jesieni 1910 do wiosny 1912 roku wykłada jako docent prywatny literaturę francuską na uniwersytecie w Neuchatel. Od 1912 roku przebywa w Krakowie prowadząc intensywne badania nad filozofią Leibniza uwieńczone przekładem *Monadologii* i rozprawą *Podstawy metafizyki Leibniza* wydaną w 1917 roku.

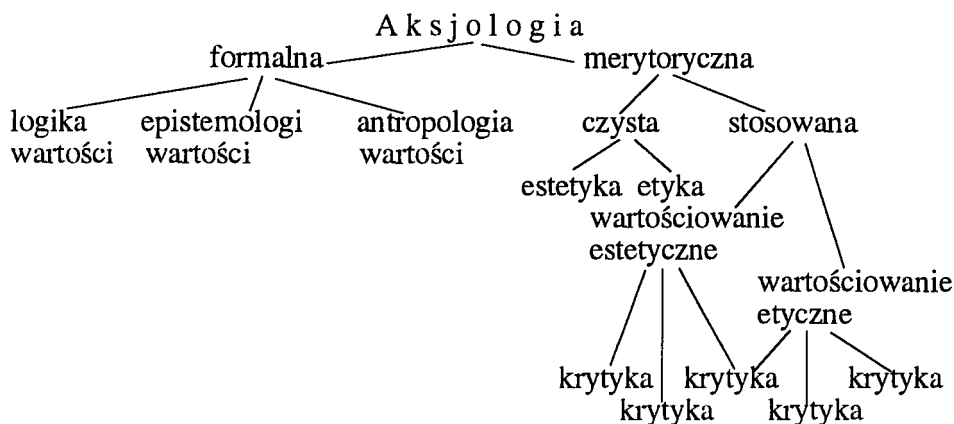
W sierpniu 1914 roku Elzenberg wstępuje do Legionów Piłsudskiego i w 1915 bierze udział w walkach frontowych, a następnie przez rok zajmuje się analizą prasy koalicyjnej w referacie prasy zagranicznej przy Generalnym Sekretariacie Naczelnego Komitetu Narodowego w Krakowie. W latach 1917-1920, z krótką przerwą, pracuje jako nauczyciel gimnazjalny w Zakoпанem, Piotrkowie i Krakowie. W 1920 roku zgłasza się na wojnę polsko-rosyjską, a już w 1921 roku przeprowadza na Uniwersytecie Jagiellońskim habilitację na podstawie rozprawy: *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, wydanej drukiem w 1922 roku. Po przeniesieniu habilitacji na Uniwersytet Warszawski, Elzenberg w latach 1922-1936 mieszka w Warszawie i pracuje jako nauczyciel gimnazjalny, wykładowca w Państwowym Instytucie Nauczycielskim, Państwowym Instytucie Sztuki Teatralnej i Uniwersytecie Warszawskiego. W 1936 roku przenosi się do Wilna prowadząc jako adiunkt zajęcia z historii filozofii, teorii wartości, estetyki i etyki. Po zamknięciu w 1940 roku Uniwersytetu Stefana Batorego, kontynuuje działalność dydaktyczną w ramach tajnych kompletów, utrzymując się z różnych prac dorywczych. W 1945 roku zostaje wysiedlony z Wilna do Lublina, a następnie przenosi się do Torunia, gdzie obejmuje stanowisko profesora zwyczajnego w nowopowstałym Uniwersytecie Mikołaja Kopernika. W 1950 roku zostaje na sześć lat urlopowany dla „celów naukowych” i odsunięty od

zając dydaktycznych jako „niepoprawny idealista” wywierający „zgubny wpływ” na młodzież. W 1956 roku „urlop naukowy” kończy się i Elzenberg zostaje kierownikiem Katedry Filozofii UMK, a w 1960 roku przechodzi na emeryturę. Odtąd prowadzi intensywne prace nad wydaniem swego dorobku naukowego: w 1963 roku „ZNAK” wydaje wybrane przez niego najlepsze myśli i idee zawarte w jego niepublikowanych rękopisach, w formie zbioru aforyzmów ułożonych w porządku chronologicznym pt. *Kłopot z istnieniem*, a w 1966 roku ukazują się dwa zbiory rozpraw i artykułów: *Próby kontaktu* i *Wartość i człowiek*. Henryk Elzenberg zmarł 6 kwietnia 1967 roku w Warszawie.

Henryk Elzenberg jest jednym z najwybitniejszych przedstawicieli humanistyki polskiej XX wieku. Reprezentuje w niej nurt filozofii egzystencji, tj. filozofii, dla której natchnieniem jest groza życia jednostkowego w świecie obcych jej wartości i wiar. Choć Elzenberg stał w opozycji do dominującej wówczas w Polsce szkoły lwowsko-warszawskiej z jej scjentyzmem, logicyzmem i wrogością do metafizyki, to jednak łączyło go z nią usilne dążenie do prostoty słowa i jasności myśli. Stąd też Elzenbergowski egzystencjalizm reprezentuje w nim nurt analityczno-racjonalistyczny, opozycyjny do nurtu hermeneutyczno-irracjonalnego. Przez to filozofia Elzenberga posiada w tym nurcie najwyższą próbę teoretyczną w skali europejskiej.

IV. POGLĄDY. 1. Struktura systemu. Zamiarem Elzenberga było stworzenie zwartego systemu filozofii kultury, którego trzonem miała być ogólna teoria wartości. Teoria ta, nazywana przez niego *aksjologią*, a później *metaetyką*, dzieli się na dwa działy: aksjologię *formalną* i aksjologię *merytoryczną*. Aksjologia formalna ustala ogólne zasady (logiczne, epistemologiczne, antropologiczne) rządzące światem wartości, nie wskazując jednak żadnej z nich imiennie. Ustalenie tych zasad wymaga rozważenia trzech następujących kwestii: 1) Logikę pojęcia wartości; 2) Epistemologiczną analizę sposobów zdobywania i uzasadniania sądów o wartości; 3) Antropologiczną analizę wpływu rozpoznanych wartości na człowieka. Aksjologia merytoryczna wskazuje różne odmiany wartości i analizuje stopień ich rzeczywistnienia w świecie. Stąd dzieli się na czystą i stosowaną. W wyniku analizy subiektywnych postaw wobec wartości, teoretyczna aksjologia merytoryczna wyodrębnia dwie niewątpliwe odmiany wartości - dobro i piękno, które badają odpowiednio estetyka i etyka. Prawda i świętość są wątpliwymi odmianami wartości. Praktyczna aksjologia merytoryczna bada zaś rzeczywistnienia tych odmian wartości w jakiejś ogólnie wskazanej klasie stanów rzeczy (np. w muzyce, literaturze czy malarstwie). Praktyczna aksjologia merytoryczna przekształca się w krytykę, gdy ocenia wartość konkretnych jednostkowych stanów rzeczy, np. poezji Miłosa, prozy Kafki czy muzyki

Mozarta. Sam Elzenberg jest autorem wielu znakomitych recenzji krytycznych, w szczególności z literatury francuskiej. Struktura aksjologii Elzenberga przedstawia się zatem następująco:



2. Aksjologia formalna. Podstawą Elzenbergowskiej aksjologii formalnej jest rekonstrukcja pojęcia wartości leżącego u podstaw, często przez ludzi wydawanych i traktowanych jako bezwzględne, sądów wartościujących i oceniających, oraz dowiedzenie istnienia obiektywnego przedmiotu tych sądów i ocen. Sądy o tych wartościach mają wartość logiczną, a ich realizacja, i tylko ona, nadaje życiu ludzkiemu sens.

a) *Pojęcie wartości perfekcyjnej.* Podstawowym pojęciem aksjologii jest „wartość”. Pojęcie to jest wieloznaczne i przez to nie wyznacza jednorodnej klasy stanów rzeczy, a wyznacza zbiór eklektyczny, tj. zbiór stanów rzeczy nie posiadających wspólnych cech charakterystycznych przysługujących każdemu z nich i tylko im, a nie innym stanom rzeczy. O zbiorach tego rodzaju nie da się zbudować jakiejś spójnej teorii wartości. Niestety, w aksjologii najczęściej pomija się ten fakt i próbuje mimo to zbudować jakąś ogólną teorię obejmującą wszelkiego rodzaju wartości. Próby te kończą się niepowodzeniem. Elzenberg postępuje inaczej. Z eklektycznego zbioru wartości próbuje wydobyć jeden ich rodzaj, eliminując pozostałe. Rodzaj ten nazywa on wartościami perfekcyjnymi (absolutnymi, bezwzględnymi), i tylko im przypisuje miano wartości w sensie ścisłym. Aby z eklektycznego zbioru wartości wydobyć wartości perfekcyjne, trzeba oczywiście wiedzieć, czego się poszukuje, czyli trzeba wstępnie określić warunki, jakie ów rodzaj musi spełniać, aby rzeczywiście był owym zbiorem poszukiwanym. Otóż wartości

perfekcyjne to te, które są przedmiotem rozumowych (aprobata) i uczuciowych (szacunek, cześć, miłość) reakcji dodatnich, dostarczają bezwzględnych dyrektyw postępowania w sytuacji istnienia wyboru, piękno i dobro są ich odmianami i mają wartość ujemną (przeciwartość). Sądy o takich wartościach mają wartość logiczną, a więc są prawdziwe lub fałszywe i nic tu nie zależy od ludzkich preferencji, upodobań i pożądań, a odwrotnie, to te preferencje i upodobania powinny się kierować tymi wartościami. Warunki wstępne nałożone na pojęcie wartości z góry eliminują z ich zbioru wartości logiczno-matematyczne i ekonomiczne. Eliminują one także z tego zbioru to, co powszechnie utożsamia się z pojęciem wartości, a mianowicie wartości użytkowe, inaczej utylitarne. Wartości użytkowe to takie stany rzeczy, które zaspokajają jakieś potrzeby X-a na pożądanym przez niego poziomie. Zmienia X w tej definicji przebiega zbiór ludzi. Już przez to okazuje się, że wartości użytkowe są subiektywne i względne, gdyż zrelatywizowane do określonego człowieka. Dlatego to, co dla jednego jest wartością, nie musi nią być dla kogoś innego, np. posiadanie „malucha” może być wartością dla Fiatowskiego, ale nie musi nim być dla Mercedesowicza, który marzy o innym samochodzie. Elzenberg nie analizuje bliżej pojęcia wartości użytkowej, gdyż nie spełnia ono warunków wstępnie nałożonych na pojęcie wartości i przez to nie należy do poszukiwanego zbioru wartości perfekcyjnych.

Po wyeliminowaniu ze zbioru wartości wszelkich znaczeń pozaaksjologicznych, pozostają w nim już tylko wartości w sensie perfekcyjnym. Wartości te posiadają istotne cechy wspólne. Umożliwia to zbudowanie jakiejś ich spójnej teorii. Pierwszym krokiem w tym kierunku jest skonstruowanie definicji pojęcia „wartość perfekcyjna”. Elzenberg definiował to pojęcie w oparciu o pojęcie powinności. Powinność o którą tu chodzi nie jest jednak powinnością czynu, lecz powinnością bytu. To rzeczywistość sama powinna być „taka a taka”. Powinne są pewne możliwe stany rzeczy, tj. stany te powinny posiadać takie to a takie cechy wartościotwórcze. Stan rzeczy powinny to taki, jaki powinien być, tj. mający wszystkie te cechy, które mieć powinien. Wartością perfekcyjną jest zaś istnienie повинного stanu rzeczy, czyli jego realne istnienie w świecie. Inaczej mówiąc, wartością jest fakt, że rzeczywistość posiada wszystkie te cechy, które mieć powinna. Definicja wartości perfekcyjnej brzmi ostatecznie następująco: stan rzeczy W_p jest wartością perfekcyjną tylko wtedy, gdy jest taki, jaki powinien być, czyli ma wszystkie te cechy, które mieć powinien.

Mógłby ktoś powiedzieć, że o tym, czy dany stan rzeczy W_p jest powinien czy przeciwpowinny, muszą w końcu rozstrzygać jacyś ludzie, a ludzie przecież właśnie różnią się w swoich opiniach na temat tego co powinno, a co nie powinno być. W ten sposób zdefiniowane pojęcie wartości perfekcyjnej nie chroni więc aksjologii przed relatywizmem. Uprzedzając tego typu zarzuty,

Elzenberg wprowadza do definicji jako konstrukcję pomocniczą pojęcie „woli autonomicznej”, przez którą określa powinność bytu w sposób następujący: stan rzeczy powinien, to taki, który każdy podmiot chciałby żeby był, gdyby posiadał wolę autonomiczną. Wola autonomiczna jest zaś chceniem niczym nie zdeterminowanym, a wyznaczonym wyłącznie przez czysto rozumne racje - racje przedmiotowo-poznawcze.

Definicja wartości perfekcyjnej odnosi się tylko do stanów rzeczy ostatecznie perfekcyjnie wartościowych, tj. takich, dla których racją nie jest żadna inna wartość, a tylko ona sama. Wartość stanów rzeczy, które są częścią racji wartości innego stanu rzeczy, należą do wartości pochodnych od wartości ostatecznych czy to dlatego, że są środkami realizacji tamtych, czy mają charakter wartości pamiątkowej lub symbolicznej. Wyznaczenie wartości pochodnych od danej wartości ostatecznej jest żmudne i wymagałoby opracowania ogólnej teorii środków.

Wartość perfekcyjna jest wartością totalną, tj. wartością z każdego możliwego punktu widzenia. Ze względu jednak na naszą własną postawę wobec tych wartości, da się w sposób niewątpliwy odróżnić dwie odmiany tych wartości - piękno i dobro. Pięknem nazywany stan rzeczy, który jest taki, jaki powinien być i dodatkowo subiektywnie (jako istota wrażliwa) kontemplujemy go i kontemplacyjnie przeżywamy. Dobrem nazywamy natomiast stan rzeczy taki, jaki powinien być i dodatkowo subiektywnie (jako istoty rozumne i obdarzone wolą) chcemy żeby był.

W systemie Elzenberga wartościowe dodatnio jest to, co jest takie, jakie powinno być. Analogicznie wartościowe ujemnie jest wszystko to, co jest takie, jakie powinno nie być. Inaczej: cecha, której posiadanie wyklucza w danym przedmiocie jakąś cechę dodatnio wartościotwórczą jest względem niego cecha ujemnie wartościotwórczą, a fakt przysługiwania jej owemu przedmiotowi jest przeciwwartością (wartością ujemną).

Podana definicja wartości perfekcyjnej spełnia więc wszystkie wstępnie na pojęcie wartości nałożone warunki i tym samym jest ową wartością poszukiwaną, tj. wartością w sensie aksjologicznym.

b) *Epistemologia wartości*. Wartością perfekcyjną jest taki stan rzeczy, jaki powinien być zgodnie z wolą autonomiczną. Powstaje zatem pytanie: czy człowiek jest w stanie osiągnąć taką autonomię woli, aby być w stanie rozpoznać prawdziwie wartości tego typu? Dana nam empirycznie wola nie jest autonomiczna. Jest ona owładnięta użytkowymi kryteriami wartościowania, a przede wszystkim dążeniem do zachowania życia i to życia w dobrobycie. Potrzeby i pożądania z tym związane wpływają w sposób przemożny na ludzkie wartościowanie i ocenianie. Z tej właśnie racji istnieją stanowiska epistemologiczne (nihilizm) głoszące, że sądy o wartości nie mają w ogóle

charakteru poznawczego, tj. nie mówią niczego o ocenianym przedmiocie, a są jedynie wyrazem repulsji lub propulsji oceniającego wobec danego stanu rzeczy. W świetle skonstruowanej definicji stanowiska takie są nie do przyjęcia. Definicja wartości perfekcyjnej mówi bowiem coś o właściwościach samych przedmiotów abstrahując zupełnie od uczuć podmiotowych, które owe przedmioty wywołują. Tak skonstruowanej definicji nie są w stanie obalić stanowiska ograniczające wartości wyłącznie do przeżyć podmiotowych.

Bardziej uzasadnionymi teoretycznie są stanowiska epistemologiczne głoszące, że wprawdzie sądy o wartościach odnoszą się do rzeczywistości przedmiotowej, ale mimo to są one w dużym stopniu uwarunkowane przez uczucia oceniającego (katatyzmizm), lub inne pozapredmiotowe czynniki uboczne (determinizm). Jeżeli jednak zależność sądów aksjologicznych od czynników ubocznych jest stopniowalna, to można i należy dążyć do maksymalnego zmniejszenia owego stopnia zależności przez zwiększenie autonomii woli. Pierwszym krokiem na tej drodze musi być uwolnienie woli spod działania wszelkich, wypaczających rozpoznanie wartości, czynników ubocznych. Środkami służącymi temu celowi są: bezinteresowność, obiektywność i kompetencja poznawcza, będące wynikiem określonej postawy etycznej. Wbrew nihilistom i sceptykom, osoby wydające bezwzględne sądy aksjologiczne są w stanie rozpoznać obiektywną powinność bytu, o ile naturalnie trzymają się warunków obiektywności i rzetelności poznawczej.

Człowiek aspirujący do wydawania bezwzględnych sądów o wartościach, a *de facto* ludzie często tak traktują wypowiedziane przez siebie oceny, przewartościowuje otaczający świat dostrzegając dobro i zło w tych stanach rzeczy, w których ich dotychczas nie dostrzegał. Przede wszystkim zmienia się jego emocjonalny stosunek do świata. Jedne przedmioty wywołują w nim uczucia o zabarwieniu dodatnim (szacunek, cześć, miłość), inne - o ujemnym (niechęć, odrazę, nienawiść). Uczucia wywołane przez te różne stany rzeczy stanowią impuls do wydawania sądów o wartości, towarzyszą im i po nich następują. Bezinteresowne uczucia nie są przy tym czymś, co zniekształca sąd o wartości, a zawierają one coś z przeżyć poznawczych, jakoś rzeczywistość odzwierciedlają pełniąc wobec niej rolę *quasi-reprezentacyjną*. Uczucia są więc pierwszym sygnałem wartości lub przeciwwartości danego stanu rzeczy.

Uczuć wywołanych przez dany stan rzeczy nie można jednak uznać za wyraz adekwatnego poznania wartości. Uczucia te muszą zostać poddane dyskursywnemu ujęciu przez rozum, i dopiero po takiej obróbce uzyskują wymiar w pełni poznawczy wzmacniając owe pierwotne uczucia lub je korygując. W ostateczności bowiem rozum, w dążeniu do zbudowania logicznie spójnego systemu wartości, wskazuje na prawdziwość lub fałszywość

owych pierwotnych intuicji aksjologicznych. U Elzenberga granica między rozumem a uczuciem w poznawaniu wartości nie jest ostra. Podstawą sądów o wartości są jednostkowe sądy o wartości danego konkretnego stanu rzeczy lub o cechach względem niego wartościotwórczych. Sądy te mają charakter intuicyjny, gdyż orzeka się w nich cechy wartościotwórcze lub wartość na podstawie czystego oglądu, choć ani na podstawie danych zmysłowych, ani introspekcyjnych. Owe pierwotne intuicje aksjologiczne podlegają stałej kontroli rozumu; są wzajemnie korygowane i uzgadniane. Ostatecznie ich trafności dowodzi dopiero wewnętrzna logika zbudowanego na ich podstawie systemu aksjologicznego.

c) *Antropologia wartości*. Rozpoznanie wartości perfekcyjnych porusza jakość dusze ludzkie skłaniając człowieka ku realizacji wartości dodatnich i eliminacji ujemnych. Motywy do tego go skłaniające mogą być dwojakie - czysto aksjologiczne i ubocznie aksjologiczne. Motywem czysto aksjologicznym jest działanie nie kierowane żadnymi innymi względami, a oparte wyłącznie na rozpoznaniu wartości i ich miłości. Motywy czysto aksjologiczne są jednak rzadkością w dziele realizacji wartości perfekcyjnych. Częściej ludzie realizują wartości z motywów ubocznie aksjologicznych. Wśród nich dwa wybijają się na czoło - dążenie do sławy i dążenie do zbawienia. Licząc na uznanie zbiorowości, jednostka często realizuje wartości przez tę wspólnotę uznawane i pożądane; motyw soteriologiczny natomiast skłania człowieka do realizacji wyłącznie w sobie samym poprzez wyzwolenie się od wszelkiego zła wewnętrznego, a przede wszystkim ze złej woli.

Człowiek motywowany ku wartościom perfekcyjnym staje przed problemem, które z nich wybrać do realizacji. Stosunkowo łatwo odpowiedzieć na pytanie przeciwne: czego robić nie wolno? Otóż nie wolno sprzeniewierzyć się żadnej z rozpoznanych wartości, czyli działać wbrew nim. Aksjologia wyznacza w sposób imperatywny jedynie zakazy, ale nie wyznacza imperatywnie nakazów. Owszem, są sytuacje, w których realizacja pewnych wartości staje się naszym obowiązkiem, ale są one stosunkowo rzadkie. Życie nie jest z obowiązków utkane, a jest nimi tylko poprzątkane. Najczęściej jest tak, że człowiek ma do wyboru między wartościami alternatywnymi, i etyka może w takim przypadku pełnić tylko rolę doradczą, a nie nakazującą. Elzenberg ogranicza zatem zakres koncepcji obowiązku moralnego, uzupełniając ją koncepcją powołania. Każdy człowiek jest z natury powołany do realizacji określonych wartości. Powołaniem człowieka jest w pierwszym rzędzie doskonalenie samego siebie, tj. uczynienie siebie takim, jakim powinno się być, a więc dobrym człowiekiem, a będąc nim - realizować wartości perfekcyjne, które go najbardziej pasjonują i pociągają.

Realizacja wartości perfekcyjnych nadaje życiu ludzkiemu sens. Sens to aksjologiczne uzasadnienie istnienia czegoś, a w tym przypadku życia. Aksjologicznym uzasadnieniem sensu życia jest realizacja celu perfekcyjnie wartościowego lub wartości perfekcyjnej. Aby tak pojęty sens życia w ogóle był człowiekowi dostępny, muszą w świecie istnieć cele obiektywnie wartościowe; cele te muszą się dać rozpoznać i wreszcie człowiek musi być zdolny do ich realizacji. Elzenberg uważał, że jego aksjologia dowodzi, iż w świecie warunki te są spełnione i przez to życie ludzkie w nim może mieć sens.

3. Aksjologia merytoryczna. Aksjologia merytoryczna precyzuje sformułowane na gruncie aksjologii formalnej hipotetyczne charakterystyki wartości, nadając im charakter kategoriyczny. W aksjologii merytorycznej czystej dokonuje się rzeczowej charakterystyki wartości perfekcyjnej w ogóle, i precyzuje pojęcie piękna w ramach estetyki i pojęcie dobra w ramach etyki, a w aksjologii merytorycznej stosowanej dokonuje się oceny wartości konkretnych stanów rzeczy.

a) *Wartość perfekcyjna.* W aksjologii formalnej pojęcie wartości perfekcyjnej zostało zdefiniowane jako stan rzeczy taki, jaki powinien być. W aksjologii merytorycznej chodzi zaś już nie o pojęcie wartości, ale o wskazanie jego desygnatów, a więc stanów rzeczy perfekcyjnych wartościowo. Miała to być centralna część całego systemu aksjologicznego Elzenberga. Niestety, część ta nie została w pełni opracowana. Sam Elzenberg pod koniec życia pisał:

„Potem część centralna: próba odpowiedzi na pytanie, co właściwie, w ostatniej instancji, cechuje to wszystko, co wartościowe. Ale tu właśnie, w miejscu, które sam uważałem za właściwe 'serce' systemu, można powiedzieć, myśl systematyzująca zawiodła. Bo w wytwarzaniu wartości miały jakoś uczestniczyć: ascetyczne-wyrzeczeniowa postawa podmiotu ludzkiego, zmierzająca do kontemplacji i estetyczna wartość rzeczy kontemplowanych - ale ta estetyczna wartość była jakby użyczona rzeczom przez podmiot I przez wiele lat nie udało mi się rozstrzygnąć: czy główny akcent położyć na wyrzeczeniu, czy na piękności; a jeżeli jedno z drugim skombinować, to w jaki sposób? ”¹.

Ostatecznie Elzenberg próbował obie te wartości jakoś scalić w ten sposób, że wartość musi być obecna w przedmiocie w formie piękna, ale wydobyc ją z niego może tylko podmiot żyjący życiem czysto kontemplacyjnym, a więc moralnie czysty. Scalenie to, jego zdaniem, udało mu się najpełniej dokonać na gruncie estetyki.

¹ Wypowiedź osobista o własnej filozofii. W: „Życie i Myśl”, nr. 1/2 (1988), s. 51.

b) *Estetyka*. Najwyższą wartością w aksjologii Elzenberga jest tworzenie i kontemplowanie piękna. Piękno jest przedmiotem badań estetyki. Piękno jest kontemplowaniem wartości perfekcyjnych, a kontemplacja jest najwyższą formą życia duchowego. Estetyka rozważa piękno jako wartość perfekcyjną i jest dyscypliną wartościującą, a nie opisowo-wyjaśniającą, dla której punktem wyjścia jest ogólna teoria sztuki. Jej punktem wyjścia jest fakt istnienia wartości perfekcyjnych. Sztuka jest jednym ze sposobów urzeczywistnienia piękna w konkretnych rzeczach. Piękno przysługuje nie tylko sztuce, ale występuje także w przyrodzie, charakterach, czynach, epokach historycznych, w poznaniu i działaniu. Piękna nie można zatem utożsamiać ani z cechami zmysłowymi, ani też z formalnym ich układem, a jest ono ekspresyjnym wyrazem treści duchowych danego stanu rzeczy. Estetyka bada wszelkie formy piękna.

Przypisując pięknu naczelne miejsce w hierarchii wartości, Elzenberg odrzucał tezy głoszące subiektywizm poznawczy, i uznał wartościowanie (orzekanie o wartościotwórczym charakterze danych cech względem określonych przedmiotów) i ocenianie (orzekanie o wartości danego przedmiotu) za czynności poznawcze. Wartościowanie jest przedmiotem estetyki, a ocenianie - krytyki. Oba te procesy nie są przy tym sprawą jednostki, a są pracą zbiorową. Dzięki temu sądy wartościujące są stale uzupełniane i korygowane.

Organem poznawania piękna jest intuicja. Intuicja jest poznaniem bezpośrednim, ale wspartym o pewne określone procedury. Procedury te to: dokładna znajomość przedmiotu ocenianego, bezinteresowność wartościowania i zgodność wszystkich pracujących we właściwych warunkach niezależnych i kompetentnych sędziów wydających oceny. Przy uznawaniu sądów wartościujących należy zawsze optować za sądami lepiej uzasadnionymi, sformułowanymi przez znawców przedmiotu i uzgodnionymi między nimi w wyniku dyskusji. Czynnikiem sprawdzającym nasze oceny jest znajomość opinii i ocen innych, także argumentów za nimi przemawiającymi, oraz upływ czasu, który dość niezawodnie selekcjonuje to, co wartościowe od tego, co bezwartościowe.

Wartość estetyczną uchwytuje się w przeżyciu estetycznym. Przeżycie to po stronie podmiotowej jest stanem kontemplacji wyrażonej po stronie przedmiotowej ekspresji. Kontemplacja jest rodzajem bezinteresownego, przedłużonego oglądania, takim mianowicie, przy którym w oglądany przedmiot nie wnikamy już dalej poznawczo, ale utrzymujemy w polu świadomości jego elementy i cechy poznane już poprzednio. Kontemplacja jest stopniowalna od przedłużonego oglądu, przez kontemplację, przeżycie kontemplacyjne aż po ekstazę. Przeżyciom tym towarzyszy zawsze miłość wartości wynosząca człowieka ponad wszelki autocentryzm, wyrwywająca go ze świata i przenosząca go w inne obszary rzeczywistości. Drugą składową przeżycia este-

tycznego jest ekspresyjność przedmiotu kontemplowanego, w szczególnym przypadku dzieła sztuki. Ekspresyjność jest wyrazem pewnego stanu ducha bezpośrednio wyrażonego (odciśniętego) w dziele. Stąd da się ją uchwycić jako pewną jakość uczuciową (smutek, wzniosłość, dramatyczność) dzieła lub przyrody.

W Elzenbergowskiej hierarchii wartości tworzenie i kontemplowanie piękna jest naczelnym i najbardziej bezkompromisowym sposobem realizacji wartości perfekcyjnych, gdyż jest balansowaniem na krawędzi bytu i niebytu.

c) *Etyka*. Przedmiotem rozważań etyki jest dobro. Dobro to stan rzeczy taki, jaki powinien być, i dodatkowo subiektywnie jako istota rozumna i obdarzona wolą, chce żeby był. Etyka Elzenberga jest etyką perfekcjonistyczną, zdecydowaną przeciwstawną wobec wszelkich etyk hedonistycznych i utylitarnych oraz społecznych. Jest to przy tym etyka w pełni indywidualistyczna, a nawet autocentryczna, a więc stanem rzeczy takim, jakim powinien być, jestem ja sam - moja doskonałość moralna. Nie mówi się w niej o żadnych aspektach życia wspólnotowego, czy to rodzinnego czy społecznego. Porządek wartości układa się w niej następująco: stała gotowość do śmierci samobójczej, apatia, asceza i bohaterstwo, automelioryzm bądź autosoteryzm prowadzący do zajęcia czysto kontemplacyjnej postawy wobec świata.

Fundamentem etyki Elzenberga jest życie ze świadomością możliwości śmierci samobójczej. Możliwość rozstania się z życiem jest gwarantem, że poniżej pewnego minimum człowieczeństwa, jeżeli nie chcemy, to zejść nie musimy. Minimum to może być przekroczone zarówno przez cierpienia fizyczne jak i duchowe, przez upokorzenie jak i rozbitcie wewnętrzne. Jeżeli dolegliwości te są tak bolesne i zniewalające, że człowieczeństwo jest zagrożone w swych podstawach, to śmierć samobójcza jest jedynym sensownym wyjściem z sytuacji. Świadomość istnienia takiej „ostatniej linii obronnej” i gotowość do jej przekroczenia czyni życie nie tylko spokojniejszym, ale i piękniejszym. Dopiero na tej podstawie można budować ambitny program etyczny.

Pierwszym etapem perfekcjonizmu etycznego jest apatia, tj. uodpornienie się wobec cierpień nieuniknionych. Nieuniknione jest zaś to, czego wyrzec się nie można, a więc zaspokojenia potrzeb elementarnych, pewnych narzucanych nam obowiązków, chorób, upływu czasu, doświadczeń losu i śmierci. Etyka ma nauczyć radzenia sobie z tymi cierpieniami przez osiągnięcie stanu doskonałej apatii (znoszenia cierpień), a nawet nirwany (nieodczuwania cierpień).

Następnym krokiem ku doskonałości etycznej jest asceza i bohaterstwo. Asceza to wyrzeczenie się wszelkich pożądań zewnętrznych (człowiek powinien się wyrzekać rzeczy, których pożąda) i wewnętrznych (człowiek

powinien niweczyć swe pożądanía). Bohaterstwo wiąże się nie tylko z wyłączeniem się pożądań, ale i potrzeb, a że potrzeby są warunkami koniecznymi życia, wiąże się ono zawsze z przewyciężeniem instynktu samochowawczego. W czynie bohaterskim gotowi jesteśmy do ofiary życia w imię uznawanych przez nas wartości dodatnich lub eliminacji ujemnych.

Asceza i bohaterstwo otwierają drogę do czystej i pełnej postawy etycznej, tj. woli etycznej pragnącej urzeczywistnienia dobra i unikania zła w sobie jako jednego z najważniejszych, a nawet głównych celów życiowych. Dążenie to może przybrać postać meliorystyczną lub soteryczną. Meliorysta, zdając sobie sprawę, że pełni dobra nigdy nie osiągnie, troszczy się mimo to o jego przewagę w sobie, mniej uwagi poświęcając walce ze złem. Soteryk odwrotnie, dąży w pierwszym rzędzie do całkowitego wyeliminowania zła w sobie i to wyeliminowania raz na zawsze, bez możliwości jego nawrotu kiedykolwiek - chce on nie tylko czynić dobro, ale i być dobrym, tj. zbawionym. Zbawienie jest wprawdzie tylko pewnym ideałem, ale dążenie ku niemu może być realnym celem dążeń ludziach. Sam Elzenberg zdaje się do niego dążyć.

Celem ostatecznym tak zarysowanego programu etycznego jest kontemplacja własnej doskonałości moralnej, a więc ideał w istocie estetyczny. Kontemplacja czy autokontemplacja czystości własnego życia duchowego jest kresem życia moralnego i zarazem punktem startu kontemplacji mistycznej Nieokreślonego.

4. Filozofia kultury i religii. Filozofia kultury rozważa szanse urzeczywistnienia zarysowanego programu aksjologicznego w życiu społecznym, a filozofia religii - w życiu autocentrycznie pojętej jednostki ludzkiej.

a) *Kultura.* Kultura to ogół wartości perfekcyjnych, które za sprawą wspólnot duchowych pojawiły się w świecie natury. Przeciwnieństwem stanu kultury jest barbarzyństwo, tj. stan społeczny, w którym jedynymi rozumianymi wartościami są wartości użytkowe. Za główną funkcję kultury Elzenberg uznawał poprawienie (melioryzm), a nawet całkowite wyzwolenie człowieka od zła (soteryzm), dokonujące się w życiu doczesnym w obrębie jakiejś wspólnoty duchowej. Dlatego zapewne nazywał swoją filozofię religią kultury. Indywidualna dobroć jest, według niego, pierwszym krokiem na drodze tworzenia kultury, gdyż dobra nie można tworzyć „brudnymi rękoma”.

Wartości kultury skupione są w: estetyce i sztuce, etyce i moralności oraz z pewnymi istotnymi zastrzeżeniami w nauce i religii, a także w służebnych do dzieła melioryzmu antropologicznego organizacjach zbiorowych (narodach, państwach i ojczyznach).

Zastrzeżenia Elzenberga wobec kulturotwórczej roli nauki wynikały z jego niechęci do scjentyzmu. Scjentyzm głosi, że nauka jest najważniejszą, a niekiedy nawet, że jedyną dziedziną kulturotwórczą. Przy pewnym rozumieniu nauki wynoszenie jej na piedestał kultury staje się dla niej zagrożeniem. Istotą kultury jest bowiem wartościowanie (ocenianie). Nauka współczesna chce zaś za wszelką cenę - w imię obiektywności poznawczej - być neutralną aksjologicznie, a więc nie tylko nie zważa na wartości, ale świadomie eliminuje je z wszelkiej działalności poznawczej. Przypisywanie tak pojętej nauce najwyższej rangi w kulturze pociąga za sobą przenoszenie dyrektyw badawczych nauki na inne dziedziny kultury. Jeżeli jednak istotą kultury jest wartościowanie, a nauka jest przeciwna wszelkiemu wartościowaniu, to widać jak na dłoni, że nauka i kultura znajdują się w stanie permanentnego konfliktu. Konfliktu tego można tylko uniknąć uznając, że także w nauce mają miejsce wartościowanie, a ona sama jest przede wszystkim bezinteresownym kontemplowaniem świata przez poznanie, a więc że jest ona częścią kultury, a nie techniki. W przeciwnym razie nauka do kultury nie należy, gdyż pojęta czysto technicznie może ona doskonale współistnieć z barbarzyństwem.

Zastrzeżenia Elzenberga wobec chrześcijaństwa tkwią korzeniami w opozycji między pogańskim idealizmem a chrześcijańskim realizmem. Idealizm ten upatruje źródła zła w cielesności człowieka, a realizm w jego wolności. Stąd idealisci krytykują chrześcijaństwo za to, że podnosi ono do rangi wartości (uświęca) zbyt wiele, a właściwie wszystkie życiowe potrzeby i pożądanie człowieka, dążąc nie tyle do przewyciężenia natury, co do przesycenia całego człowieka i wszystkich sfer życia ludzkiego pierwiastkami wartościowymi. W 1946 roku Elzenberg notował w swym dzienniku filozoficznym:

„Chryścianizm, ten zorganizowany, masowy, ten który był i jest siłą społeczną, to po prostu organizacja Wielkiego Odczepnego dla Absolutu. Mija się ze swym powołaniem religia, która aż tak zasadniczo uświęca ziemskość, która pozwala na wojnie, zanosić modły o zwycięstwo jednej ze stron walczących jednakowo obojętnych na słuszność. Ale czy nie mija się i ta, która uświęca małżeństwo albo rodzinę?”².

Według Elzenberga, skuteczność dzieła melioryzmu lub soteryzmu antropologicznego wymaga całkowitej niezależności ducha od ciała i otoczenia. Im mniej człowiek ma związków ze światem, tym łatwiej mu zachować hart ducha i niezłomność czynu. A takie było tylko chrześcijaństwo pierwszych wieków, i tylko ono może bez zastrzeżeń zostać zaliczone do kultury. Bez zastrzeżeń do kultury zaliczyć też należy, wyrosłe na gruncie chrześcijań-

² *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Kraków 1994, s. 353.

stwa, zakony kontemplacyjne. Kulturotwórczy charakter reszty chrystianizmu jest wątpliwy.

Czysta kultura duchowa składa się więc z estetyki i sztuki, etyki i moralności, bezinteresownego poznania oraz służebnych wobec tych dziedzin organizacji zbiorowych.

Funkcją kultury jest wyzwolenie człowieka od zła poprzez realizację wartości perfekcyjnych. Niestety, człowiek z natury nie ma wyższych aspiracji etycznych, a wartości perfekcyjne słabo go przyciągają. Nie jest on im wprawdzie przeciwny, ale też nie liczy się nimi zupełnie w swych celach i dążeniach życiowych. W notatce *Nieistnienie radykalnego zła* Elzenberg pisał:

„Com nieraz mówił, że nie ma szatańskości, że człowiek na skali dobra i zła nie może zejść poniżej zera (nie jest to termometr ze stopniami minus), że wrogiem dobra jest natura (ów punkt zero właśnie), nie jakieś samodzielne, przeciwstawne mu zło - nie diabeł tylko świnia... człowiek nigdy nie dąży do zła jako zła, ale czyni zło przez to, że idzie za swoimi popędami naturalnymi”³.

Źródłem zła w świecie jest więc sama natura ludzka, W ogólności człowiek jest wobec wartości perfekcyjnych bezwolny. Owszem - powiada Elzenberg - można z natury mieć więcej lub mniej skłonności ku dobremu lub złemu, ale tylko wola wyraźnie skierowana ku wartościom perfekcyjnym może być gwarantem realizacji kultury. Kultura zdająca się na samą tylko naturę musi wcześniej czy później upaść. A tymczasem ideolodzy spod znaku naturalizmu nawołują do powrotu do natury, upatrując w tym powrocie jakiegoś panaceum na bolączki współczesnego świata.

Życie społeczne, życie wśród i z ludźmi także nie jest w stanie wydzwignąć człowieka ponad naturę i skierować jego wolę ku kulturze. Społeczeństwo raczej osłabia aspiracje aksjologiczne jednostek. Elzenberg zauważył, że:

„Społeczeństwo może w swej masie zawierać ludzi mądrych i dobrych: samo zawsze jest głupie i złe. Jest amoralne, egoistyczne, drapieżne, tyrańskie wobec swych członków; aspiracje ma niskie, wierzenia płaskie: jest nieskończenie gorsze od przeciętnej przyzwoitej jednostki”⁴.

Społeczeństwo, owszem, ma pewien pozytywny wpływ na człowieka, ale jest to wpływ ograniczony. Wprawdzie spłascza ono ludzkie dążenia i cele, tłumi ambicje, a już całkowicie nie rozumie i nie aprobuje dążeń do wartości perfekcyjnych, ale za to nie pozwala człowiekowi spaść do poziomu bydlęcia, owej świni właśnie, a utrzymuje go na poziomie cywilizowanych form bycia. Wzajemne tarcia interesów życiowych zmuszają ludzi do utrzymywania jako

³ Materiały Henryka Elzenberga. Archiwum PAN III-181, teczka 18.

⁴ *Kłopot z istnieniem*, s. 357.

takich form wzajemnego współżycia, „do oszlifowania kantów swej natury”, ale i do niczego więcej. Taki szlif jest jednak daleki od kultury. Skoro zarówno człowiek, jak i społeczeństwo w ogólności są obojętne wobec wartości kultury, a mimo to bywały okresy jej rozkwitu, to widocznie twórców kultury należy szukać gdzie indziej. Elzenberg sądził i przez dłuższy czas liczył na to, że w masie społecznej istnieje jakaś taka elita (arystokracja duchowa), która mogłaby utworzyć wspólnotę duchową zmierzającą do realizacji wartości perfekcyjnych w skali społecznej poprzez przejęcie władzy w państwie i pokierowanie obywateli ku wyższemu celom. Rozumował wówczas tak: naród dla państwa, państwo dla ojczyzny, ojczyzna dla wojny, wojna dla bohaterstwa masowego i rycerskiego, a bohaterstwo dla wyniesienia się ponad życie i tworzenia kultury. Sądził nawet, że taka elita wyłoniła się w zaciągu legionowym. Owszem, w czynie Legionów było i bohaterstwo i wyniesienie się ponad życie, ale generalnie nie jakichś ludzi szczególnie szlachetnych, a raczej żadnych przygody Kmiciców. Ujawniło się to w pełni, kiedy Piłsudczycy doszli do władzy. Wówczas interesy własne wzięły górę nad celami perfekcyjnymi, a często uruchamiany aparat przymusu odarł państwo z aureoli blasku kulturotwórczego. Państwo nie tylko nie spełniło oczekiwanej przez Elzenberga misji kulturotwórczej, a okazało się jedynie być złem społecznie koniecznym.

Jedynym masowym ruchem społecznym, w którym Elzenberg dopatrywał się udziału zahartowanej duchowości, był gandyzm ze swoją *ahimsą* - sztuką walki bez stosowania gwałtu i przemocy, a przy tym zwycięską. Gandhi to dla Elzenberga geniusz moralny. W ogólności jednak nadzieje na kulturotwórczą rolę elit zawiodły.

Skoro w życiu społecznym nie realizują się wartości perfekcyjne, to trudno też doszukiwać się w dziejach jakiegoś postępu moralnego. Z punktu widzenia kultury dzieje ludzkości są bezsensowne, gdyż wartości perfekcyjne w nich nie przyrastają. Jest źle i nie będzie lepiej, a w przyszłości będzie zapewne jeszcze gorzej. Pesymizm tej koncepcji uderza ze szczególną siłą w epokę postoświeceniowej wiary w człowieka i postęp dziejowy.

Człowiek w ogólności, społeczeństwo jako całość, elity władzy świeckiej i duchowej - wszystko to prze ku wartościom użytkowym i hedonizmowi społecznemu. Barbarzyństwo czyha w każdym z ogniw życia jednostkowego i społecznego. W tej sytuacji zwolennik kultury opartej na wartościach perfekcyjnych musi utracić wiarę we wszystko i zdać się na samego siebie w dziele realizacji wartości duchowych.

b) *Religia*. Realizacja kultury opartej na wartościach perfekcyjnych w obrębie jakiejś wspólnoty duchowej jest we współczesnym świecie nierealna. Skoro dobrzy żyją w świecie w olbrzymim rozproszeniu i nie są sta-

nie się zjednoczyć, to muszą się do niego odwrócić - uciec od świata i ludzi. Ucieczka ta wymaga zobojętnienia na sprawy człowieka i społeczeństwa oraz różnych organizacji zbiorowych, i zastąpienia obcowania z ludźmi obcowaniem z wartościami i samym sobą - własnym wnętrzem duchowym, które zbudować należy według świata wartości perfekcyjnych, przesyłając wszelkie dokonania w tym zakresie ku Nieokreślonemu. Zerwanie ze światem i budowanie kosmosu aksjologicznego we własnym wnętrzu duchowym, otwierające człowieka ku mistycznemu kontaktowi z Nieokreślonym, Elzenberg nazywał religią. Religia ta ma, przez pogłębioną ataraksję, ascezę i dążenia soteryczne, doprowadzić człowieka do takiego przerostu duchowości, który wyprowadzi go jeszcze za życia poza granice bytu i niebytu - ku Nieokreślonemu właśnie. Religia Elzenberga jest religią śmierci - religią przygotowującą człowieka do niezauważalnego przejścia z bytu do niebytu. W przeciwieństwie do chrześcijańskich cnót wiary, nadziei i miłości, w religii tej dominują cnoty wiedzy, rezygnacji i bezczucia. Jest to więc religia daleka od tradycji chrześcijańskiej, ale za to bliska tradycji wschodniej, szczególnie buddyjskiej, ale nie z nią tożsama. Religia ta nie prowadzi bowiem do całkowitego zerwania ze światem, a jedynie do stanu *quasi-nirwany*. „*Quasi*”, gdyż jedyną nicią łączącą człowieka z otoczeniem pozostaje wartościujące ocenianie świata i czynów ludzkich. Życie duchowe jest jednak skoncentrowane na aksjologicznym doskonaleniu samego siebie i rozplynięciu się jaźni między światem własnych przeżyć duchowych a bezkresem impredykatywnego Nieokreślonego. Ograniczenia życia duchowego do mistyki Nieokreślonego nie jest, naturalnie, w stanie ocalić kultury, ale może jest w stanie ocalić jednostkę w świecie obcych jej wartości i wiar;

V. UCZNIOWIE. Grono uczniów Elzenberga jest liczne i różnorodne. W Wilnie jego uczennicą była m. in. Barbara Skarga, a w Toruniu - Zbigniew Herbert, Janusz Skarbek, Stanisław Soldenhoff, Waldemar Voisé i Bogusław Wolniewicz. Jednak nie wszyscy oni pozostają w kręgu ideowym Mistrza. Pozostaje w nim przede wszystkim Profesor Wolniewicz. W każdej rozprawie z zakresu filozofii wartości i kultury Wolniewicz rozwija i doskonali myśl Elzenberga, ukazując ją w blasku jej głębi i cieniu wątpliwości. Dąży on do wyeliminowania z tej myśli wątków autocentrycznych, które, jego zdaniem, z konieczności prowadzą do irracjonalizmu i rozbudowania wątków obiektywno-poznawczych, które gwarantują racjonalność myśli i idei. Wprawdzie, jak dotąd, poświęcił on myśli Elzenberga *stricte* trzy artykuły (*Myśl Elzenberga*; *Z aksjologii Elzenberga*; *Elzenberg o Miłoszu*), ale za to każdy z nich jest nie tylko rozwinięciem myśli Mistrza, lecz także ostatecznym rozwiązaniem jakiegoś ważkiego filozoficznie problemu, z punktu widzenia określonej opcji filozoficznej. Wolniewicz stale rozbudowuje pewne

Elzenbergowskie inspiracje w zwarte ujęcia teoretyczne, jak np. potrzeby i wartości, etyka abstrakcyjna i konkretna, czy wartość ostateczna i pochodna. Innych wyraźnych kontynuatorów myśli Elzenberga nie ma.

VI. KOMENTARZ. Myśl Elzenberga należy do najgłębszych i najoryginalniejszych dokonań humanistyki polskiej XX wieku. Jego aforyzmy, szkice i rozprawy tchną trafnością obserwacji i świeżością myśli. A im forma krótsza - tym myśl celniejsza. We wszystkim więc, co Elzenberg napisał, leżą źródła wielorakich inspiracji - twórczych i krytycznych. Owe twórcze inspiracje zostały już wielokrotnie wskazane i wykorzystane w stale rosnącej literaturze o myśli Elzenberga. W tym komentarzu chciałbym zwrócić się ku kwestiom wątpliwym, które przy tym zaciążyły na całym dziele Autora *Kłopotu z istnieniem*. Należą do nich: ostre oddzielenie i przeciwstawienie wartości użytkowych perfekcyjnym, umieszczenie samego siebie w centrum zagadnień aksjologicznych, etycznych i religijnych (autocentryzm), i wreszcie - bezkrytyczny stosunek do myśli hiduistyczno-buddyjskiej. To pierwsze prowadziło do tego, że Elzenberg musiał zepchnąć sferę realnego życia jednostkowego i zbiorowego do roli przeszkody, utrudniającej człowiekowi osiągnięcie czystej zbawczej duchowości, i ograniczenie się w tym zakresie do propagowania komunistycznych pomysłów o rozsądnym ubóstwie. Drugie - do irracjonalizmu całkowicie obcego duchowi systemu z gruntu przenikniętego racjonalizmem. Trzecie - do propagowania wątpliwych moralnie środków walki politycznej - strajku głodowego i biernego oporu - w istocie sprzecznych z propagowaną przez niego ideą rycerskości. Te cienie myśli Elzenberga nie są jednak w stanie przysłonić jej blasku teoretyczno-ideowego.

ROMAN DAROWSKI SJ

Wydział Filozoficzny TJ, Kraków

Ks. TADEUSZ TOMASZ ŚLIPKO SJ

I. DZIEŁA. *Zagadnienie godziwej obrony sekretu.* Warszawa. 1968; *Etyczny problem samobójstwa.* Warszawa 1970. *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej.* Kraków 1974 (wyd. 2 zmienione i rozszerzone pt. *Zarys etyki ogólnej.* Kraków 1984); *Życie i płeć człowieka. Przedmażeńskie etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa.* Kraków 1978; *Zarys etyki szczegółowej.* Cz. 1: *Etyka osobowa*, Cz. 2: *Etyka społeczna.* Kraków 1982; *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki.* Warszawa 1988 (2 wyd. Kraków 1994); *Za czy przeciw życiu? Pokłosie dyskusji [Problem aborcji]*, Kraków-Warszawa 1992;

Ponadto ogłosił ponad 160 rozpraw, artykułów i obszernych recenzji. Do ważniejszych artykułów należą:

Współczesne pojęcie sprawiedliwości społecznej a tradycyjny podział sprawiedliwości. „*Studia Philosophiae Christianae*”, 2: 1966, nr 2; *Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu? Zagadnienie wewnętrznej moralności aktu ludzkiego w filozofii św. Tomasza.* W: K. Kłósak (red.): *Logos i Ehtos. Rozprawy filozoficzne.* Kraków 1971; *Ateizm a etyka.* „*Ateneum Kapłańskie*”, 80: 1973, nr 2; *Moralność a dialog humanizmów.* W: B. Bejze (red.): *W kierunku chrześcijańskiej kultury.* Warszawa 1978; *Marksistowska doktryna moralna we współczesnej rzeczywistości polskiej.* Cz. I: *Teoria moralności socjalistycznej w podręczniku „Etyka”.* „*Studia Philosophiae Christianae*”, 21: 1985, nr 2, Cz. II: *Teoria moralności socjalistycznej w publikacjach lat 1974-1984.* Ibid., 22: 1986, nr 1; *Teleologism - Deontologism: a „disiunctio completa”?* „*Dialectics and Humanism*”, 1986, nr 2/3; *Rola rozumu w kształtowaniu moralności.* „*Studia Philosophiae Christianae*”, 24: 1988, nr 1; *Etyka narodu.* „*Roczniki Nauk Społecznych*”, 18: 1990, nr 1; *Współczesne problemy etyczne pracownika naukowego.* W: A. W. Tchórzewski (red.): *Problemy etyczno-deontologiczne zawodu nauczycielskiego w okresie przemian ustrojowych w Polsce. Materiały konferencji naukowej.* Bydgoszcz 1993; *Wolność warunkiem czy skutkiem wartości.* „*Studia Philosophiae Christianae*”, 33: 1997, nr 2.

Interesował się również etyką polską, zwłaszcza współczesną, i na ten temat opublikował kilka prac, m. in. o etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego, o teorii wartości w ujęciu Czesława Znamierowskiego, o aksjologii etycznej Władysława Tatarkiewicza, o myśli etycznej Karola Wojtyły.

Dwa dłuższe artykuły poświęcone etyce marksistowskiej przetłumaczone zostały na język niemiecki przez H. Dahma i ukazały się w scalonej formie pt. *Die Marxistische Morallehre und Probleme der polnischen Gesellschaft der 70er und 80er Jahre*. Köln 1990, Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien. Ks. T. Ślipko współpracował też w przygotowaniu II. wydania *Enciclopedia Filosofica* (t. 1-6, Firenze 1967-1969). Poza rewizją polskich haseł z I. wydania przygotował do druku 27 nowych. W dziele zbiorowym *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas* [XX w.]. Hrsg. von H. Dahm und A. Ignatow, Darmstadt 1996, jest z M. Gogaczem i E. Nieznańskim współautorem działu *Polen*. Poza ogólną redakcją tej części dotyczącej Polski opracował rozdziały: III. *Philosophiegeschichte, Erkenntnistheorie und Theoretische Philosophie*. IV. *Praktische Philosophie* (1. *Ethik*; 2. *Ästhetik*).

II. WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA. *Jubileusz 70-lecia urodzin Księdza Profesora Tadeusza Ślipko*. „*Studia Philosophiae Christianae*”, 25 (1989) 1 (tu m. in. E. Podrez: *Myśl etyczna Księdza Profesora Tadeusza Ślipko*); E. Podrez: *Etyka* Ks. Ślipko na tle innych współczesnych ujęć chrześcijańskiej filozofii moralnej. „*Studia Philosophiae Christianae*” 26 (1990) 2; T. Biesaga: *Wkład Ks. Tadeusza Ślipki w rozwój etyki tomistycznej*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 26 (1990) 2; E. Podrez: *Człowiek - byt - wartość*. Warszawa 1989; J. Galarowicz: *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*. Kraków 1993; S. Jedynak: *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*. Warszawa 1986; *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hrsg. von E. Coreth SJ u. a., B. 2, Graz 1988; „*Rocznik Wydział Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie*”, 1988, Kraków 1989; oraz tamże, Kraków 1994, [Bibliografia, 131 pozycji]; *Informator filozofii polskiej*. Kraków 1995, oraz *passim* (zob. indeks); G. Polak: *Kto jest kim w Kościele katolickim?* Warszawa 1996; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995*. Opracował L. Grzebień przy współpracy zespołu jezuitów. Kraków 1996; *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas* [XX w.]. Hrsg. von H. Dahm und A. Ignatow. Darmstadt 1996.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Tadeusz Tomasz Ślipko, syn Jana i Marii z domu Wierzbińskiej, urodził się dnia 18 I 1918 r. w Stratynie, pow. Rohatyn. Po śmierci ojca, w szóstym roku życia powrócił wraz z matką do rodzinnego miasta rodziców - Gródka Jagiellońskiego, gdzie uczęszczał do szkoły powszechnej, a następnie do gimnazjum im. Króla Władysława Jagiełły. W tym też gimnazjum zdał maturę w maju 1936 r. W 1937 r. rozpoczął studia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, najpierw na

Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym w zakresie geologii, następnie - w r. 1938 na Wydziale Humanistycznym w zakresie literatury polskiej i historii. Dnia 12 X 1939 r. wstąpił do zakonu Towarzystwa Jezusowego i odbył dwuletni nowicjat w Starej Wsi k. Krosna. Następnie w latach 1941-1944 studiował filozofię na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, przeniesionym wskutek wojny do Nowego Sącza. Studia teologiczne odbywał na jezuickim Wydziale Teologicznym „Bobolanum”, z powodu wojny przeniesionym z Lublina do Nowego Sącza (1944-1946), a następnie do Starej Wsi (1946-1948). Tam też dnia 29 VI 1947 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk bpa przemyskiego Franciszka Bardy.

W r. 1948 został przeniesiony do Krakowa i tu w latach 1948-1952 podjął uzupełniające studia w zakresie etyki społecznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Po osiągnięciu stopnia magistra w r. 1949 kontynuował te same studia w charakterze doktoranta przy katedrze teologu moralnej pod kierunkiem ks. prof. Władysława Wichra i współpracującego z nim ks. dra Jana Piwowarczyka. Zakończył je w r. 1952 uzyskaniem stopnia doktora na podstawie rozprawy pt. *Zasada pomocniczości*. Na tymże Uniwersytecie i w tym samym okresie odbywał na Wydziale Humanistycznym studia socjologiczne, zakończone uzyskaniem w lipcu 1952 r. stopnia magistra filozofii w zakresie socjologu.

W ciągu niemal całego toku studiów uniwersyteckich czynny był też duszpastersko, pełniąc w latach 1948-1951 obowiązki kapelana w Klinice Neurologicznej i Neurochirurgicznej. W Krakowie też w dniu 2 II 1957 r. złożył uroczystą profesję 4 ślubów.

Wraz ze studiami na Uniwersytecie Jagiellońskim rozpoczął we wrześniu 1948 r. pracę dydaktyczną na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie - wskutek znacznych ubytków w kadrze profesorskiej na tymże Wydziale. I tak, najpierw jako lektor (odpowiednik adiunkta na uniwersytetach państwowych) wykładał etykę społeczną, od r. 1958 podjął ponadto wykłady z etyki szczegółowej indywidualnej, na koniec zaś od r. 1958 do 1968 także wykłady z etyki ogólnej¹. W r. 1963 został zatrudniony w charakterze wykładowcy etyki ogólnej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie, przekształconym w 1981 r. w Papieską Akademię Teologiczną. Okresowo miewał zajęcia dydaktyczne ze swej specjalności w Wyższym Seminarium Duchownym Paulinów i w Wyższym Seminarium Duchownym Franciszkanów.

¹ Z tego okresu, gdy u Jezuitów filozofię wykładano po łacinie, pochodzi jego podręcznik (skrypt) w tym języku pt. *Ethica generalis*. Kraków 1960, kart 85 (maszynopis, egz. m. in. w Bibliotece Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie, sygn. IV-1768).

W r. 1965/1966 objął etat adiunkta przy katedrze etyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (ATK). Na tymże Wydziale habilitował się w r. 1967 na podstawie rozprawy pt. *Zagadnienie godziwej obrony sekretu*, której recenzentami byli: ks. prof. Stanisław Olejnik (ATK), ks. prof. Władysław Poplatek i prof. Czesław Strzeszewski, obaj z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W 1973 r. uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego, zaś w r. 1982 - profesora zwyczajnego.

Dwukrotnie w ciągu swej pracy dydaktyczno-naukowej pełnił funkcje dziekana: najpierw w latach 1957-1964 na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie, później zaś w latach 1976-1980 na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK. W 1988 r. przeszedł na emeryturę.

W okresie pracy dydaktycznej na ATK 40 studentów uzyskało pod jego kierunkiem tytuł magistra, a 3 osoby stopień doktora, czwarta zaś na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie. Ponadto ks. Ślipko uczestniczył w około 20 przewodach doktorskich jako recenzent broniących rozpraw, tę samą rolę pełnił w 3 przewodach habilitacyjnych, opracował też 10 recenzji dla osób promowanych do tytułu profesora nadzwyczajnego i zwyczajnego.

W ciągu swej czterdziestoletniej pracy dydaktycznej ks. Ślipko otrzymał następujące odznaczenia: Złoty Krzyż Zasługi (1973), Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski (1979) oraz tytuł: Zasłużony Nauczyciel Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (1987).

IV. POGLĄDY. W pracy naukowej Tadeusz Ślipko skoncentrował się głównie na studiach nad chrześcijańską filozofią moralności, śledząc jednak równocześnie rozwój etyki marksistowskiej oraz innych kierunków etyki laickiej reprezentowanych w Polsce. W czasie, gdy nasz kraj pozostawał pod dominacją nie tylko polityczną, ale również ideologiczną materialistycznego komunizmu, wskutek czego wszelkie antychrześcijańskie idee światopoglądowe miały doń nie tylko swobodny dostęp, ale nawet poparcie, ks. Ślipko zwracał szczególną uwagę na ten odcinek umysłowego życia społeczeństwa polskiego. Świadczą o tym nie tylko publikacje poświęcone tej tematyce w najwcześniejszym okresie jego twórczości pisarskiej, ale także niewidoczne w literaturze częste wystąpienia z referatami na sympozjach, konferencjach i zebraniach naukowych. Potrzeby chwili dyktowały też w znacznym stopniu problematykę wydawanych diukiem pozycji książkowych.

Dwie pierwsze, w których omawia zagadnienie obrony sekretu i samobójstwa, były echem pytań nurtujących polską myśl etyczną odnośnie do sytuacji narzucanych stanem okupacji. Następna pt. *Życie i płeć człowieka* ukazała się w związku z nasilającą się wówczas nie tylko w Europie Zachodniej, ale i w Polsce dyskusją na temat etyki seksualnej. Takie same motywy

zdecydowały o podjęciu coraz bardziej aktualnej problematyki bioetycznej w publikacji *Granice życia* i ostatniej pt. *Za czy przeciw życiu*.

Pierwsze w języku polskim i przez Polaka opracowane całościowe ujęcie etyki filozoficznej pod dwoma tytułami: *Zarys etyki ogólnej* oraz *Zarys etyki szczegółowej* miało nieco inną genezę, choć podyktowaną również względami praktycznymi. Myśl napisania tego podręcznika zrodziła się z chwilą podjęcia zajęć dydaktycznych na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK. Zachodziła niewątpliwa potrzeba dostarczenia studiującej tam młodzieży, przede wszystkim na kierunku etyki, całościowego ujęcia chrześcijańskiej filozofii moralności, które by służyło równocześnie za wprowadzenie do metodycznego filozoficznego myślenia. Duże utrudnienia z uzyskaniem zezwolenia władz państwowych na druk publikacji niepożądanych z marksistowskiego punktu widzenia spowodował, że podręcznik ten przybrał rozmiary przerastające nieco tego typu prace.

Inspiracje. Przy pisaniu tego podręcznika cele dydaktyczne spłotły się z końcową w zasadzie fazą formowania się własnych poglądów autora książki. Jak wspomniano, jego pierwsze książkowe publikacje dotyczyły szczegółowych zagadnień moralnych: obrony sekretu, samobójstwa, etyki seksualnej, szerokiego wachlarza zagadnień bioetycznych, a wreszcie aborcji. Jeśli uwzględnimy ponadto fakt, że także wiele artykułów poświęconych jest podobnej materii etycznej, widać jasno, że szczegółowa problematyka etyczna stanowi stały wątek filozoficzno-etycznej refleksji ks. Ślipki.

Etyczne naświetlenie rodzących się na tym gruncie pytań implikuje jednak z konieczności stosowanie ogólnych idei i zasad moralnych. Ks. Ślipko nie miał problemu z tym, skąd je zaczerpnąć. Augustyńsko-tomistyczną etykę w jej postaci wykształconej na przełomie XIX i XX w. nie tylko poznał w czasie swych studiów filozoficzno-teologicznych, ale ją też intelektualnie zaakceptował. Twórców tej etyki, św. Augustyna, a przede wszystkim św. Tomasza z Akwinu, uważał za genialnych myślicieli, którzy w filozofii moralności założyli niezmiennie ważne fundamenty. Zaliczał do nich najogólniejsze założenia światopoglądowe i antropologiczne w postaci teizmu, spirytualizmu i personalizmu, a także naukę o obiektywnych i absolutnych podstawach etyki w ich trojakim uwarstwieniu: celu ostatecznego, wartościotwórczej struktury natury i rozumu ludzkiego, jak również prawa naturalnego, nie mówiąc o kodeksie najważniejszych norm dotyczących głównych kategorii ludzkich działań. Tę więc etykę wprowadził w centrum swego filozoficznego studium i nią się posługiwał, kiedy przychodziło formułować rozstrzygnięcia moralne w zawiłych sytuacjach ludzkiego życia.

Ale na tym terenie stanął ks. Ślipko wobec nowego zadania. Rozpatrując tezy tradycyjnej etyki tomistycznej w ich kontakcie z narzucanymi przez życie pytaniami, od początku samodzielnej pracy naukowej nabierał przeko-

niania, że system ten - niezachwiany w swych zasadniczych fundamentach - wymaga jednak pogłębionej refleksji i reinterpretacji, która zachowując te fundamenty w ich autentycznej treści, dokonałaby jednak radykalnych nawet innowacji, zarówno w aparaturze pojęciowej niektórych zasad, jak i w opartych na nich regułach moralnego postępowania. W realizacji tak rozumianego postulatu przebudowy tradycyjnej wersji etyki tomistycznej widział możliwość i potrzebę sięgnięcia do pozatomistycznych kierunków etycznych celem włączenia niektórych ich elementów w etykę tomistyczną. W zasadzie jednak rolę tych kierunków, głównie fenomenologii i egzystencjalizmu, tym bardziej utylitaryzmu i emotywizmu, ograniczał do szkicowania tła historycznego i ukazywania podejmowanych prób rozwiązywania. Natomiast krytyczne przemyślenie i zmodyfikowanie ujęcia wymagających odnowy idei tradycyjnych uważał za „wewnętrzną sprawę” tomistycznego świata filozoficznego, możliwą do pozytywnego rozwiązania za pomocą właściwych temu światu metod realistycznego myślenia. Po tej linii poszły jego badawcze poszukiwania, których najważniejsze rezultaty zostaną tutaj krótko przedstawione.

Na marginesie tych uwag należy jeszcze zaznaczyć, że choć program krytycznej rewizji tradycyjnej etyki tomistycznej rozpoczął ks. Ślipko już we wczesnych publikacjach, głównie w monografiach poświęconych obronie sekretu i samobójstwu, to jednak przemyślenia swe w pełnym kształcie zawarł w *Zarysie etyki ogólnej* oraz w *Zarysie etyki szczegółowej*. Dlatego te prace zajmują w twórczości ks. Ślipki uprzywilejowane miejsce jako główne źródło danych potrzebnych do rekonstrukcji całokształtu jego koncepcji etyki, o której sam się wyraził, że nie jest „jego etyką”, gdyż mieści się w ogólnych ramach etyki tomistycznej, ale równocześnie jest Jego etyką”, gdyż różni się w wielu punktach od ujęć innych autorów należących do tej szkoły.

Metoda. Dotyczy to najpierw metody badania etycznego. Z dwu orientacji w tomizmie, z których jedna za punkt wyjścia obiera zasady rozumowe, druga zaś sięga do danych doświadczenia, ks. Ślipko opowiada się za orientacją empiryczną. Nie podziela jednak poglądu autorów, którzy głoszą istnienie specyficznego „doświadczenia aksjologicznego”. Daleki jest także od odwoływania się do intuicji rozumianej jako zdolność bezpośredniego odczytania godności osoby ludzkiej - istoty zasługującej na szacunek dla niej samej, czy innych podobnych koncepcji empirii, możliwych w etycznym badaniu. Nawiązując natomiast do zastanego w tomizmie, bo już w XIX w. wyśnuwanego postulatu oparcia etyki „na faktach” (L. Taparelli), rozwija ideę doświadczenia etycznego, w którym wyróżnia dwie jego manifestacje (formy, rodzaje): 1) doświadczenie wewnętrzne, przez które rozumie zdolność uświadamiania sobie własnych intuicji moralnych jako czysto duchowych

przeżyć poszczególnych jednostek, oraz 2) doświadczenie zewnętrzne, które pojmuje jako zobiektywizowane w werbalnym przekazie stany społecznej świadomości moralnej. Przy pomocy zaczerpniętych stąd danych możliwe jest urzeczywistnienie pierwszego etapu badania etycznego, nazwanego „filozofią świadomości moralnej”. Podstawowe zadanie polega tu na ustaleniu najpierw tzw. „faktu etycznego”, potem na jego „filozoficznym opisie”, co prowadzi do ukazania antynomii przenikających świadomość moralną jednostek i całych grup społecznych, bądź innych „pytań” odnoszących się do przeżywanych przez ludzi treści moralnych. Wobec założenia, że struktura rzeczywistości jest niesprzeczna, ujawnione dylematy skłaniają myśl etyczną do sformułowania odpowiednich zagadnień domagających się odpowiedzi. Jest to zatem etap problemotwórczy.

Drugi etap - nazwany „filozofią bytu moralnego” - polega na dokonaniu racjonalnej analizy obiektywnej zawartości tego faktu, uściśleniu pojęć i uprawnieniu odpowiedniej zasady lub normy, czyli na wypracowaniu metodologicznie uprawnionego uzasadnienia postawionej tezy. W tym miejscu dochodzi do głosu metodologiczna zależność etyki od antropologicznych założeń. Ślipko stoi na stanowisku, że etyka nie jest zdolna wydobyć z treści doświadczenia etycznego, a tym mniej poza-etycznego, racji koniecznych do uprawnomocnienia (uzasadnienia) głoszonych przez nią tez normatywnych. Po te racje musi sięgnąć znacznie głębiej: do tych warstw antropologicznej struktury człowieka, na których opierają się konstytutywne determinacje obiektywnego porządku moralnego. Tym samym ks. Ślipko zaprzecza możliwości zbudowania „etyki niezależnej”. Etyka jest „filozofią niezależną” tylko w sferze działań problemotwórczych. W końcowej fazie swych dociekań, która ma charakter „teorio-” bądź „normotwórczy”, pozostaje w merytorycznym związku z filozoficzną wizją człowieka i jego miejsca we wszech świecie; innymi słowy: jest światopoglądowo określona. Owszem, jest taką nawet wówczas, gdy deklaratywnie ogłasza swą światopoglądową „niezależność”. Ta bowiem „niezależność” nie tylko sprowadza się do zaprzeczenia teistycznych założeń ogólnofilozoficznych, ale przekształca się w akceptację materializmu lub agnostycyzmu filozoficznego i odpowiedniej „filozofii człowieka”. Nie dająca się uniknąć więz łącząca etykę z ogólnymi założeniami filozoficznymi powoduje, że stanowi ona integralną część „filozofii” rozumianej ogólnie jako odrębna dziedzina wiedzy ludzkiej.

W zarysowanej metodzie ks. Ślipko znajduje swego rodzaju instrumentarium badawcze, którym posługuje się konsekwentnie w swych filozoficzno-etycznych dociekaniach. Opierając się na swej koncepcji „elementarnego faktu etycznego”, konstruuje zgodnie z tradycyjną etyką tomistyczną strukturalny model etyki, którego zręb tworzą: nauka o celu ostatecznym (eudaj-

monologia), nauka o wartościach moralnych (aksjologia) oraz nauka o prawie moralnym (deontologia). Omówimy je tutaj krótko.

Eudajmonologia. W tej kwestii poglądy ks. Ślipki niewiele się różnią od doktryny tradycyjnej. Zgodnie z nią przyjmuje on istnienie celu ostatecznego jako najwyższego w skali kosmicznej dobra oraz jeszcze ważniejszą tezę, że dobrem tym jest Bóg. Ze swej strony ogranicza się jedynie do wprowadzenia treściowych innowacji w określeniu podstawowych pojęć szczęścia doskonałego i (relatywnie) naczelnego, a także w logicznej konstrukcji uzasadnienia tezy o istnieniu celu ostatecznego. Nacisk kładzie na dysproporcję, jaka by zaistniała między nieograniczoną ekspansywnością ludzkiego dążenia do szczęścia a ograniczonością dóbr leżących w zasięgu owego dążenia. Oznaczałoby to egzystencjalny tragizm ludzkiego istnienia i byłoby nie do pogodzenia z dobrocią i miłością Boga, pod którego Opatrznością pozostaje człowiek. Obydwie te aporie usuwa przyjęcie istnienia dobra zdolnego w pełni zaspokoić nienasyconość ludzkiego dążenia.

Głębiej sięga różnica, która dzieli Tadeusza Ślipkę od autorów tomistycznych w sprawie miejsca, jakie zajmuje eudajmonologia w strukturze porządku moralnego. Jego zdaniem - a wbrew tradycyjnemu mniemaniu - teoria celu ostatecznego ukazuje jedynie horyzontalny kres wszelkiego świadomego dążenia ludzkiego i wyznacza tym samym egzystencjalne pole, na którym człowiek urzeczywistnia moralny sens swego życia. Nie stanowi natomiast immanentnej części składowej tych struktur moralności, które od wewnątrz konstytuują zasady realizacji tego sensu, mianowicie dobro i zło moralne. Tę rolę spełniają wartości moralne i moralny imperatyw. Toteż aksjologię wysuwa Ślipko na czoło rozważań na temat fundamentalnych zagadnień etycznych.

Aksjologia. Ogólną dyspozycję rozważań nad aksjologia autor opiera na znanym już dobrze tradycyjnej etyce tomistycznej, ale przyjmowanym też we współczesnych kręgach etycznych, rozróżnieniu między „tym, co się wartościuje (ocenia)”, a tym, „ze względu na co się wartościuje”, innymi słowy: między teorią czynników, które określają moralną wartość aktu, a teorią wartości moralnych. W tradycyjnym tomizmie traktaty te występowały pod nazwą *Fontes moralitatis* oraz *Norma constitutiva moralitatis*. Przyjmując ten podział aksjologii, ks. Ślipko do obu wprowadza znaczne modyfikacje.

Teoria czynników określających moralną jakość aktu ludzkiego od wieków stanowi teren ustawicznych sporów między różnymi kierunkami filozoficzno-etycznymi. W obrębie etyki chrześcijańskiej osiłą, wokół której obracają się historyczne losy dyskusji, była opozycja dwu czynników strukturalnych aktu ludzkiego: przedmiotu (sprawianego) aktu oraz celu, zwanego też „intencją” (sprawiającego ten akt) podmiotu. To zagadnienie intrygowa-

ło naszego autora od początku jego pisarskiej działalności. Poruszył je już w 1959 r. w artykule pt. *Normy bezwzględne w etyce chrześcijańskiej* („*Hommo Dei*”, 29: 1959, nr 2). Później poświęcił mu większe studium pt. *Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu. Zagadnienie wewnętrznej moralności aktu w filozofii św. Tomasza* (w: K. Kłósak (red.), *Logos i Ethos*, Kraków 1971). Na podstawie tego studium i dalszych badań doszedł do wniosku, że obie strony sporu popełniają ten sam błąd metodologiczny: rozpatrują problem na jednostronnie ustawionej płaszczyźnie. Zakładają mianowicie, że akt ludzki w odniesieniu do moralnej specyfikacji posiada jednolitą strukturę, którą moralnie podkreślają trzy czynniki: przedmiot, cel i okoliczności (*obiectum, finis operantis, circumstantiae*), a spierają się tylko o to, któremu z tych czynników przyznać pierwszeństwo.

Pomijając analizę krytyczną silnych i słabych stron obu stanowisk, przeprowadzoną przez autora, ograniczmy się do spojrzenia na końcowy rezultat jego dociekań.

W teorii czynników moralności aktu, przeciwstawiając się dotychczasowej tradycji chrześcijańskiej, za punkt wyjścia przyjmuje stwierdzenie, że działania ludzkie mają dwojaką strukturę: przybierają bowiem postać bądź „aktu prostego”, bądź też „aktu złożonego”. W akcie prostym (np. jałmużna, kłamstwo) moralną jakość konstituuje przedmiot, a więc obiektywny czynnik strukturalny, zakorzeniony w wewnętrznej celowości aktu. Akty te mocą przedmiotu są więc wewnętrznie dobre/złe lub obojętne, a subiektywna intencja podmiotu i inne okoliczności pełnią w nich rolę wtórną. W tym więc zakresie tradycyjni tomiści mają rację: moralną wartościowość tego aktu konstituuje przedmiot.

W akcie złożonym natomiast, który polega na dynamicznym przyporządkowaniu dwu lub więcej aktów prostych, użytych jako „środki” do osiągnięcia określonego dobra jako celu działania (np. dobroczynność dla zyskania dobrej opinii lub dla osiągnięcia np. mandatu poselskiego), czynnikiem determinującym moralną wartościowość tego aktu jest moralna jakość celu, czyli dobro, ku któremu się zwraca i które chce osiągnąć całość działania. Mimo swej nadrzędnej pozycji, cel aktu złożonego podlega jednemu ograniczeniu: nie zmienia wewnętrznej jakości moralnej występujących w nim „środków”, czyli aktów prostych. Jak intencja nie jest zdolna uzdrowić moralnego zła przedmiotu aktu prostego, tak cel aktu złożonego nie uświęca środków moralnie złych.

W tej koncepcji sygnalizowany wcześniej spór ulega zatem likwidacji - pod warunkiem dojrzenia odmienności struktur aktu oraz wynikającego stąd odmiennego statusu celu jako intencji w akcie prostym oraz celu jako końcowego dobra w łańcuchu dóbr aktu złożonego. Są to - jak widać - pojęcia analogiczne, a nie jednoznaczne.

Wprowadzona przez ks. Ślipkę innowacja nie wydaje się naruszać absolutnych podstaw moralności aktu, natomiast otwiera drogę do zaadoptowania pozytywnych elementów nowszych koncepcji, dzięki którym uzyskuje się m. in. ostrzejszy wgląd w duchową głębię determinant moralnego działania i jego konkretnych uwarunkowań.

W drugiej części tomistycznej aksjologii etycznej, tj. w teorii wartości moralnych, ks. Ślipko podtrzymuje wspólną tomistom podstawową tezę o istnieniu obiektywnych i absolutnych, czyli niezmiennych wartości moralnych, jako odrębnej kategorii dobra moralnego. Odmienne jednak aniżeli wielu tomistów, nie mówiąc o innych filozofach, objaśnia obiektywną swoistość wartości moralnych. Sprowadza je bowiem na grunt wzorczych ideałów postępowania moralnego i z tej wyjściowej pozycji usiłuje pogłębić problem genezy tych wartości, czyli objaśnić konstytuującą je zasadę. Czyni to zaś w ten sposób, że ich zasadę konstytutywną upatruje w relacji odpowiedniości, w jakiej celowościowa struktura podstawowych kategorii aktów ludzkich pozostaje do realizacji wzorczej doskonałości osoby ludzkiej. Tym samym głosi perfekcjonistyczno-personalistyczną koncepcję wartości moralnych.

Budowę tego świata opiera na zasadzie „koordynacji aksjologicznego zakresu wartości”. Konsekwencją tej zasady jest wyłączenie z tego zakresu aktu stanowiącego niezbędny środek obrony wyższej wartości przed aktem agresji skierowanym przeciwko tej wartości. Tą drogą dochodzi do pojęcia „aktu wewnętrznie złego restryktywnie” i to pojęcie służy mu za podstawową kategorię przy rozwiązywaniu dylematów moralnych w tzw. „sytuacjach aksjologicznie konfliktowych”.

W tej ostatniej kwestii wyszedł z rozróżnienia między tzw. „konfliktem psychologicznym”, który polega na konflikcie między wartością moralną a fizycznym dobrem moralnym (np. w sytuacji szantażu - wierność wartości za cenę utraty dobrej sławy lub pozycji majątkowej) oraz „konfliktem aksjologicznym”, który oznacza zderzenie się dwu wartości moralnych (np. prawdomówności i dyskrecji). Istotny problem dotyczy konfliktu aksjologicznego. Ślipko zajął stanowisko, że w obiektywnym świecie wartości obowiązuje zasada „koordynacji wartości” oraz ich „hierarchizacji”. W tym założeniu konflikt wartości nie może wynikać z ich wewnętrznej zawartości, ale ma swe źródło na zewnątrz, zasadniczo - w akcie agresji. Rozumie to w ten sposób, że agresja stawia podmiot działania w sytuacji, w której - przynajmniej z pozoru - uszanowanie jednej wartości implikuje pogwałcenie innej wartości (np. powiedzenie prawdy, co oznacza zdradę sekretu). To też zabezpieczeniem zasady „koordynacji wartości” przed jej naruszeniem staje się zasada „ograniczenia aksjologicznego zakresu” tej wartości, której zachowanie przekreślałoby możliwość skutecznej obrony wartości zagrożo-

nej aktem agresji (np. wyłączenie z zakresu aktów prawdomówności wypowiedzi zgodnej z wewnętrznym przekonaniem, a równocześnie będącej zdradą sekretu). Toteż implikacją tej zasady jest istnienie tzw. „restrykcji”. Przez „restrykcję” rozumie się zawarowanie miejsca na działanie obronne, które w przypadku agresji nie popada w sprzeczność z daną wartością, ponieważ wtedy znajduje się ono poza jej aksjologicznym zakresem. Innymi słowy: „restrykcja” (w przytoczonym przykładzie: mówienie nieprawdy) polega na działaniu - od strony fizycznej - takim samym jak wszystkie inne działania, przez daną wartość napiętnowane jako złe moralnie (np. kłamstwo), ale od strony moralnej jest ono już inne, nie złe, a więc „neutralne”. Występuje tu bowiem jako akt skierowany do odparcia agresji przeciwko wyższej wartości (np. owa właśnie wypowiedź niezgodna z wewnętrznym przekonaniem, a więc fałszywa, lecz skutecznie zabezpieczająca moralnie obowiązujący sekret). Tego typu działania poza agresją stanowią kategorię działań wewnętrznie złych, kiedy jednak są użyte dla obrony przed agresją, na mocy wspomnianej „restrykcji” przybierają postać aktów złych tylko fizycznie, pod względem moralnym jednak możliwych do usprawiedliwienia w imię obrony wyższej wartości.

Wprowadzone przez Ślipkę pojęcie restrykcji w aktach wewnętrznie złych ma ograniczony zakres stosowalności. Nie dotyczy sfery wartości, które nie mogą popaść w konflikt aksjologiczny z inną wartością dla tej prostej przyczyny, że we właściwym dla tych wartości obszarze aktów nie ma w ogóle miejsca na zaistnienie sytuacji agresji. Tak się mają sprawy ze sferą wartości porządkujących wzorczo relacje człowieka do Boga, a podobnie dzieje się w sferze działań, których przedmiotem jest sam podmiot działający. Tu działania naruszające wymienione wartości przybierają postać aktów wewnętrznie złych absolutnie. W dziedzinie jednak stosunków międzyludzkich czy to w wymiarze międzyosobowym, czy też w relacjach makrospołecznych, agresywne działania jednych osób czy grup przeciwko innym osobom i grupom nie należą do rzadkości. Etyka chrześcijańska, również w tradycyjnym tomistycznym nurcie, ulegając presji pojęcia aktu wewnętrznie złego, rozumianego jako nietykalny kanon etyczny, zdobyć się mogła na rozwiązania tylko połowiczne, stosując najczęściej zasadę podwójnego skutku. Ks. Ślipko, widząc nieadekwatność tej zasady, wystąpił z inicjatywą szerzej zakrojonej reinterpretacji rozwiązań tradycyjnych, sięgającej do zmian w teorii wartości i zmodyfikowania pojęcia aktu wewnętrznie złego.

Deontologia. Różnorodność kontekstów, w których występują takie terminy jak: „prawo” (*lex*), „uprawnienie” lub „prawo podmiotowe” (*ius*), „powinność” lub „obowiązek” (*obligatio*, *debitum*, *officium*), a nieraz ich zamienne użycia stały się dla ks. Ślipki bodźcem do poddania merytorycznej analizie dostępnych w tej materii danych doświadczenia moralnego. Wyni-

kiem tej analizy stało się pojęcie „zjawiska deontycznego” jako oddzielnej kategorii moralnej, scalającej te różne elementy w jedną odrębną rzeczywistość moralnej. Przybiera ona postać swoistej, trójpostaciowej struktury złożonej z ogólnego nakazu/zakazu, czyli imperatywu określonego działania, oraz z uwarunkowanego przez ten imperatyw uprawnienia i idącej z nim w parze powinności.

Zarysowane zjawisko deontyczne uczynił ks. Ślipko przedmiotem filozoficznego studium w dwojakim aspekcie. Najpierw rozpatruje je w ujęciu globalnym. Z tego punktu widzenia solidaryzuje się ze stanowiskiem tradycyjnej etyki tomistycznej, przeciwstawiając się krańcowym poglądom etycznego deontologizmu (I. Kant) oraz etycznego aksjologizmu (M. Scheler). Tradycyjną tezę, że oba te aspekty muszą być uwzględnione w adekwatnej teorii filozoficzno-etycznej, rozwinął w szerszym wywodzie poświęconym analizie zjawiska deontycznego. Stara się w nim wykazać, że zjawisko deontyczne stanowi integralny człon porządku moralnego, ponieważ pozostaje w treściowym związku ze światem wartości. Logiczną konsekwencją tego stwierdzenia stała się ogólna zasada, że u podstaw autentycznej deontologii etycznej leży odpowiednia aksjologia.

Ustalona w tych słowach korelacja daje naszemu autorowi możliwość oparcia teorii podstawowego w zjawisku deontycznym elementu, mianowicie ogólnego imperatywu moralnego, czyli tzw. prawa naturalnego, na innej podstawie niż w tomizmie. Normatywną odrębność tego prawa w porównaniu ze światem wartości upatruje Ślipko w odmiennej manifestacji ich moralnego statusu: o ile charakterystyczną cechą wartości jest „moralna zacność” (*honestas*) idealnego wzorca dobra, to prawo naturalne wyróżnia się przede wszystkim tym, że wyraża relację konieczności tą zacnością nacechowanego dobra do realizacji nadrzędnego wzorca osobowej doskonałości człowieka. Odrębność prawa naturalnego nie nadwiera zatem jego wewnętrznego związku z wartościami moralnymi określającymi moralną jakość ludzkich działań. Toteż prawo naturalne w najgłębszej swej treści jest moralnym imperatywem spełniania aktów wewnętrznie dobrych, unikania zaś aktów wewnętrznie złych.

Zależność deontologii etycznej od etycznej aksjologii nie rozciąga się jednak na cały świat wartości moralnych. Zamyka się ona w granicach absolutnych wartości moralnych i to tylko tych, które dotyczą dóbr stanowiących konieczne warunki realizacji naczelnego ideału osobowej doskonałości człowieka (np. życie, prawda, wolność, minimum dóbr materialnych). Nakładająca się na nie imperatywność prawa naturalnego przemienia je w stabilne fundamenty całego porządku moralnego, a zarazem w drogowskazy, według których człowiek może kształtować moralny wizerunek pozostałych kategorii działań o zmiennej treści etycznej. Właściwa absolutnym wartościom

moralnym niezmiennosc ich normatywnego statusu rzutuje także na niezmiennosc chroniacych je norm prawa naturalnego. Na tej podstawie opiera sie deklaratywne opowiedzenie sie ks. Slipki po stronie tych autorow tomistycznych, ktorzy podtrzymuja teorie „prawa naturalnego o niezmiennej tresci” we wspolczesnym sporze ze zwolennikami „prawa naturalnego o zmiennej tresci”.

Dalsza konsekwencja koncepcji aksjologicznego uwarunkowania prawa naturalnego upatruje ks. Ślipko w tym, ze dzieki temu unika sie trapiacych tomistow trudnosci towarzyszacych nieuchronnie odwoływaniu sie do przed-Tomaszowej idei „sklonnosci naturalnych” (*inclinationes naturales*). Wlasnie wartosci moralne wyjasniaja, do jakiej sfery nalezaloby odniesc te sklonnosci, aby nie trzeba bylo ich degradowac do poziomu biopsychicznych popedow, ale traktowac jako normatywne kryteria uszczegolowienia norm prawa naturalnego. W swiecie tez wartosci moralnych prawo naturalne znajduje zrodla motywacji na rzecz moralnej slusnosci i obowiazynalnosci norm wchodzacych w sklad tego prawa. Przez odniesienie sie do wartosci moralnych - zgodnie z zarysowana poprzednio ich wykladnia - uzyskuje sie rowniez bardziej adekwatne rozwiązanie ewentualnych konfliktow norm w obrębie prawa naturalnego.

Koncepcja zjawiska deontycznego oraz idea zakorzenienia prawa naturalnego w porzadku absolutnych wartosci moralnych stanowia dwie zasadnicze innowacje wniesione przez ks. Ślipke w deontologię tomistyczna.

Etyka szczegółowa. Nie tylko w odniesieniu do omowionych wyzej trzech wielkich dzialow problemowych (eudajmonologia, aksjologia, deontologia) mozna mowic o „etyce ks. Slipki” w szerszych ramach etyki tomistycznej. Takze w innych kwestiach tej etyki dokonol pewnych korekcyjnych zabiegow, ale o zasiegu węższym niz poprzednie. Warto jeszcze w kilku zdaniach zasygnalizowac jego oryginalne prace w etyce szczegolowej.

W etyce indywidualnej na podkreślenie zasluguja innowacje wniesione jako konsekwencje zastosowania koncepcji aktow wewnetrznie zlých restryktywnie. Na tej podstawie przedklada on nowe rozwiązanie w kwestii obrony sekretu, obrony wlasnego zycia oraz obrony zycia zbiorowego przed agresja. Nawiązujac do A. Vermeerscha, ale opierajac sie na przeslankach przez siebie wypracowanych w zakresie filozofii mowy, przyjmuje dopuszczalnosc tzw. „mowy defensywnej”, czyli swiadomego falszu, dopuszczalnego wyłacznie w ściśle zakreślonych granicach koniecznej obrony sekretu przed wymuszaniem jego zdrady przez akty przymusu i pogwałcenia naturalnych praw czlowieka. Dopuszcza takze bezposrednio zabójcze dzialanie wobec agresora, karę smierci i sprawiedliwą wojnę - dla odparcia agresji, ale tez tylko w tych granicach. Dlatego zdecydowanie odrzuca koncepcję tzw. „kłamstwa uzytecznego” czy „zabójstwa uzytecznego”, a takze szereg in-

nych koncesji moralnych wysuwanych przez zwolenników etycznego relatywizmu i permissywizmu.

Jednym z nowszych jego osiągnięć jest całościowe opracowanie problematyki bioetycznej, szczególnie zaś zarysowanie podstaw etyki ekologicznej, inżynierii genetycznej oraz diagnostyki prenatalnej.

W dwu innych jeszcze sprawach zapełnił ks. Ślipko lukę, przynajmniej w polskiej literaturze. Jedną z nich jest problem ateizmu. Pizy ogromnej liczbie publikacji z różnych punktów widzenia, zjawisko to nie było przedmiotem szerszej refleksji etycznej. To samo należy powiedzieć o problematyce wolności sumienia i religii, a także wolności nauki i wolności słowa. Tymi także zagadnieniami zajął się ks. Ślipko w swych etycznych rozważaniach i przynajmniej wstępnie je naświetlił.

Dla całościowego obrazu etycznej myśli ks. Ślipki wspomnieć wypada jeszcze o jego wkładzie w problematykę etyki społecznej. Syntezą jego poglądów jest droga część *Zarysu etyki szczegółowej* pt. *Etyka społeczna*. Na uwagę zasługuje przede wszystkim jej część ogólna, w której zaprezentował filozofię bytu społecznego, odbiegającą od tradycyjnych ujęć tomistycznych. Składa się na nią, ujęta w kategoriach etycznych, koncepcja człowieka jako istoty społecznej, której głównym elementem jest moralna determinacja do tworzenia form życia społecznego mocą moralnego imperatywu rozwijania i doskonalenia człowieka jako osoby, następnie zaś na tych samych podstawach oparta eksplikacja genezy i istoty społeczności, na koniec sformułowanie najogólniejszych ontycznych i moralnych zasad życia społecznego w postaci zasady solidarności, pomocniczości i „społecznej koordynacji”.

Na przesłankach wynikających z tych zasad zarysował elementy etyki szczegółowych społeczności naturalnych, od małżeństwa i rodziny poczynając, a kończąc na moralności życia międzynarodowego, pokoju i wojny.

RYSZARD WIŚNIEWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

MAREK FRITZHAND

I. DZIEŁA: *Na manowcach idealizmu obiektywnego w etyce.* „Myśl Współczesna” nr 9, 1951; *O sytuacji w etyce polskiej.* „Myśl Filozoficzna” nr 3, 1952; *Myśl etyczna młodego Marksa.* Warszawa 1961, wyd. II, poprawione i poszerzone — 1978; *Człowiek, humanizm, moralność. Ze studiów nad Marksem.* Warszawa 1961, II wyd. 1966; *W kręgu etyki marksistowskiej.* Warszawa 1966; *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki. O metaetyce, intuicjonizmie i emotywizmie.* Warszawa 1970; *Podstawowe zagadnienia metaetyki.* W: *Etyka.* Praca zbiorowa pod redakcją Henryka Jankowskiego. Warszawa 1973, II wyd. 1975; *O niektórych właściwościach etyki marksistowskiej.* Warszawa 1974; *Wartości a fakty.* Warszawa 1982; *Etyka.* Pisma wybrane, pod redakcją Pawła J. Smoczyńskiego. Wrocław 1986.

II. WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA: S. Jedynak: *Fritzhand Marek.* W: S. Jedynak: *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy.* Oprac. bibliografii L. Zdybel. Wrocław 1986; S. Jedynak: *Kilka uwag o wkładzie Marka Fritzhand do etyki polskiej.* „Ruch Filozoficzny” t. LI, nr 2 (1994); M. Michalik: *Wkład Marka Fritzhand w rozwój koncepcji elementarnych norm moralnych.* „Ruch Filozoficzny” t. LI, nr 2 (1994); S. Soldenhoff: *Profesor Marek Fritzhand.* „Ruch Filozoficzny” t. LI, nr 2 (1994).

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Marek Fritzhand urodził się 12 października 1913 roku w Buczaczu na Podolu, w rodzinie nauczyciela gimnazjalnego. Wychowywał się w Przemyślu, studiował nauki filozoficzne na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie u Romana Ingardena, Kazimierza Ajdukiewicza i Mieczysława Kreutza. Studia skończył w 1936 roku, uzyskując tytuł magistra na podstawie pracy *Pojęcie dobra i zła u Schelera i Hartmanna* (przygotowanej pod opieką prof. Romana Ingardena). Uczestniczył w obradach Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Krakowie w 1936 roku, w sekcji socjologii i etyki, gdzie odnotowany został jego głos w dyskusji na temat pojęcia dobra.

Po studiach był przez pewien czas bezrobotny, a przed wybuchem wojny pracował jako nauczyciel w szkole podstawowej. W latach wojny stracił całą rodzinę z rąk hitlerowców, służył początkowo ochotniczo w Armii Radzieckiej, a później (1943-1948) w Wojsku Polskim, głównie jako oficer prasowy.

Ze służby odszedł na własną prośbę w stopniu podpułkownika. Przez następne dwa lata pracował w Polskiej Agencji Prasowej.

W 1950 roku przeszedł do pracy naukowej jako zastępca profesora na Uniwersytecie Warszawskim, w katedrze profesora Adama Schaffa. Doktoryzował się w 1951 roku pod kierunkiem prof. Tadeusza Kotarbińskiego na podstawie pracy *O powinnościach i normach moralnych*. W 1954 roku otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego, w 1965 tytuł profesora zwyczajnego. Doprowadził w 1962 roku do powstania w Uniwersytecie Warszawskim katedry etyki, co było ewenementem w strukturach filozofii marksistowskiej w tym czasie. Podobnie pionierskie było założenie pierwszego w Europie specjalistycznego pisma naukowego „Etyka”, którym kierował w latach 1966-1968, a następnie aktywnie je przez pewien czas współredagował. Pismo miało charakter pluralistyczny metodologicznie i aksjologicznie. Przez trzy kadencje, w latach 1972-1979 i ponownie w latach 1984-1987, był Przewodniczącym Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk. W 1973 roku został członkiem korespondentem Polskiej Akademii Nauk, od 1983 roku był jej członkiem rzeczywistym. Wychowawca licznej grupy etyków polskich, organizator kilku krajowych i międzynarodowych konferencji (ograniczonych do państw ówczesnego „obozu socjalistycznego”). Inicjował współpracę z działającymi w kraju filozofami szkoły lwowsko-warszawskiej, także z metaetykami brytyjskimi. Zmarł 2 grudnia 1992 roku w Warszawie¹.

IV. POGLĄDY. Zainteresowania filozoficzne Marka Fritzlanda zakreszone zostały w jego pierwszych pracach i w zasadzie pozostał im wierny. Z jednej strony interesował się podstawami etyki (praca magisterska o pojęciu dobra, przygotowana w duchu analitycznym), co określiło przedmiot jego filozoficznych badań, z drugiej strony - ukształtowały go młodościowe, socjalistyczne przekonania, demonstrowane w lwowskich „Sygnałach”². Wojenne przeżycia zbliżyły go ideologiczne do komunizmu i owocowały po wojnie akcesem do filozoficznych, ideologicznych i politycznych struktur marksizmu. A kiedy przeszedł do pracy w uniwersytecie, zaistniała możliwość trudnej syntezy rzetelnego warsztatu naukowego i posiadania przekonań ideowych. Fritzhand został etykiem marksistowskim.

¹ Informacje biograficzne i bibliograficzne pochodzą przede wszystkim z biogramu: *Marek Fritzhand*. W: „Ruch Filozoficzny”, t. XLII, nr 1-2, (1985), s. 95-99. Bardziej szczegółowe dane o młodości Fritzlanda pochodzą z: P. Smoczyński: *Nota biograficzna i bibliograficzna*. W: M. Fritzhand: *Etyka. Pisma wybrane*, s. 595-599. O śmierci M. Fritzlanda donosił „Ruch Filozoficzny”, t. L, nr 1, (1993), s. 132.

² M. Fritzhand nie ujawnia w autobiogramie swoich prac przedwojennych w „Sygnałach”, dotyczących humanizmu socjalistycznego, o czym wspomina Ś. Jedynak w pośmiertnym omówieniu jego poglądów (w „Ruchu Filozoficznym”, t. LI, nr 2, s. 129).

Łączenie obu perspektyw stanie się trudne, spotka się bowiem z próbami odrzucenia w marksizmie etyki normatywnej, a z drugiej strony wśród uprawiających filozoficznie etykę - marksizmu. Dlatego opisanie poglądów i postawy Fritzhanda nie jest proste.

Oczywiste jest, że Marek Fritzhand wyrobił sobie miejsce w polskiej filozofii drugiej połowy upływającego stulecia jako rekonstruktor i obrońca humanistycznych wartości zawartych w myśli etycznej Karola Marksa, ustanawiając aksjologiczny punkt wyjścia dla badań etycznych w obrębie filozofii marksistowskiej. Po drugie - etyczna rekonstrukcja poglądów Marksa uzupełniona została przez niego studiami nad anglosaską metaetyką. Po trzecie - uzyskana kompetencja metaetyczna skłoniła Fritzhanda do podjęcia się próby zbudowania metaetyki marksistowskiej, i jakkolwiek ocenimy wynik tych poszukiwań, ważne jest prześledzenie wysiłku włożonego w budowanie nowych standardów metaetyki. Po czwarte - ostatnie lata twórczości Fritzhanda poświęcone zostały analizie szczegółowych problemów etyki, zwłaszcza teoretycznych podstaw etyki stosowanej.

Jeśli z kolei oddać głos bohaterowi tej prezentacji, to dowiemy się, że za swoje główne osiągnięcie naukowe uważał „reinterpretację etyki Marksa w jej autentycznej, w pełni humanistycznej postaci”. Drugim osiągnięciem jest, jak sądził, „rozwijanie, ukonkretnienie i rozbudowanie tej etyki, odpowiednio do nowych czasów i osiągnięć nauki”. Za ważną podstawę w tym zakresie uznał odróżnienie w myśli Marksa pojęć „natury ludzkiej” i „istoty ludzkiej”, co korespondowało z Fritzhandą koncepcją elementarnych norm moralnych. Sądził, że swoimi pracami przyczynił się do rozbudzenia u polskich etyków zainteresowań „metaetyką, czyli teorią poznania i metodologią etyki”. Wyrażał w tej kwestii przekonanie, że wniósł do metaetyki pewien wkład, „usiłując ją pogodzić z filozofią marksistowską”. Wreszcie za swoją zasługę uznał uczulenie środowiska naukowego na ścisły związek nauk przyrodniczych i społecznych z etyką, pobudzając obie strony do współpracy, organizując konferencje interdyscyplinarne. Ostatnim zainteresowaniem Fritzhandy było - jak deklarował - pogłębienie studiów z ogólnej teorii wartości³.

Omówmy zatem główne tezy etyki Marka Fritzhandy, zaczynając od problemu etycznej reinterpretacji zawartości myśli filozoficznej Karola Marksa. Zaczniemy od tego, że w miarę jak słabł w Polsce stalinowski terror, w zainteresowaniach badawczych Fritzhandy narastało poszukiwanie mocnych podstaw dla humanizacji komunizmu. Podstawy te znalazł u samego Marksa, w jego młodzieńczej twórczości. Przeciwwstawiał się tym samym scjentyistycznej, ekonomistycznej i historycystycznej interpretacji marksiz-

³ Por. powoływany biogram.

mu, która nie zostawiała w strukturze myśli marksistowskiej miejsca dla etyki normatywnej.

Wspomnijmy, że z badaniami nad etyką młodego Marksa wiążą się prace Fritzthanda związane z udostępnieniem polskiemu czytelnikowi, wraz z jego komentarzem, Marksa *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* oraz Karola Kautsky'ego *Etyki w świetle materialistycznego pojmowania dziejów*. Fritzhand wyjaśnia znaczenie pracy Kautsky'ego powstałej z potrzeby polemiki z neokantowskimi (marburskimi) próbami uzupełnienia marksizmu etyką Kanta, jednak miał za złe Kautsky'emu jego skrajny determinizm ekonomiczny, który pozbawia marksizm treści aksjologicznych i tym samym toruje drogę postulatowi dołączenia do socjalizmu naukowego etyki z nim nie związanej. Deterministyczne wyjaśnianie moralności nie może być, zdaniem Fritzthanda, mylone z etyką normatywną, nie może jej bowiem zastąpić⁴. Etyka - obok warstwy opisowo-teoretycznej - ma swą treść normatywną, wymagającą zrozumienia i uzasadnienia. Etyka formułuje ideał społeczny i osobowy, a ta kwestia nie może, jego zdaniem, być rozstrzygana na poziomie etyki opisowej.

Studia nad młodym Marksem prowadzą Fritzthanda do zrekonstruowania ideału człowieka i społeczeństwa. Dokonuje tego w ciągłej polemice już nie tylko ze zwolennikami ściśle naukowej interpretacji marksizmu, ale i z jego przeciwnikami, występującymi z pozycji humanizmu czy teorii „społeczeństwa otwartego”. Metodą, jaką obiera autor *Myśli etycznej młodego Marksa*, jest analiza tekstów, wszelkich wypowiedzi, starannie jednak oddzielająca elementy opisu i wartościowania, użycie terminów w sensie teoretycznym i oceniającym. Autor poszukuje aksjologicznych założeń pomiędzy tezami teoretycznymi, stara się pokazać, że te dwa porządki, opisowo-teoretyczny i aksjologiczny, funkcjonują obok siebie. Oświecla biograficzny kontekst ich współistnienia w rozwoju intelektualnym Marksa, przejawiający się w kolejnych dziełach. Fritzhand uwypukla zarazem te momenty, które ukazują Marksa jako człowieka wrażliwego na krzywdę, poniżenie, wyzysk, i zarazem stwierdza, że „dla Marksa takim ostatecznym aksjologicznym punktem odniesienia, *summum bonum*, najwyższą wartością, która stanowiła podstawę jego systemu etycznego, był człowiek, było dobro człowiecze”⁵. Przekonuje, że Marksowi chodzi o „konkretne, rzeczywiste, indywidualne osobniki ludzkie”, że obce jest mu absolutyzowanie bytu społeczeństwa. „Marks nie mógł społeczeństwa traktować jako «Boga», którego działalność jest niezależna od działalności ludzkiej, przypisywać mu wyższą wartość od wartości rzeczywistych, obdarzonych świadomością, cierpiących i radujących się,

⁴ Por. M. Fritzhand: *Wstęp do: K. Kautsky: Etyka w świetle materialistycznego pojmowania dziejów*. Warszawa 1959, s. 5-23.

⁵ M. Fritzhand: *Myśl etyczna młodego Marksa*, wyd. II, s. 84-85.

zmierzających do określonych celów osobników ludzkich”⁶. Z tezy, że człowiek w systemie aksjologicznym Marksa jest najwyższą wartością, wyprowadza Fritzhand „zasadę samorealizacji”, czyli samourzeczywistnienia. „Głosi ona - pisze - prawo każdego człowieka do wszechstronnego rozwoju swych sił i uzdolnień, do pełnego zaspokojenia swych potrzeb i pragnień”⁷. Ale ludzie mają równe prawo do zaspakajania swych potrzeb, toteż ich dążenia muszą podlegać „zasadzie uspołecznienia”, co oznacza - według słów Marksa - konieczność „ludzkiego ustosunkowania się człowieka do człowieka”⁸. Fritzhand sądzi, że ta zasada ma *par excellence* sens etyczny, jednak podstawą zupełności systemu etycznego Marksa może być tylko związek obu przenikających się wzajemnie zasad samorealizacji i uspołecznienia człowieka.

Tak interpretując Marksa, musiał Fritzhand rozwiązać problem relacji etyki normatywnej do antropologii, ujawnić metodologiczną złożoność tego zagadnienia. Antropologia opisuje gatunkowe cechy człowieka. Ważną rolę w analizie myśli Marksa odegrało rozróżnienie „natury ludzkiej” i „istoty ludzkiej”. Twierdzi, że Marks nie traktował natury ludzkiej jako nieziennej, ale rozumiał ją „historycznie jako produkt i przedmiot rozwoju, jako obiekt zachodzących w przebiegu dziejowym zmian i dyferencjacji społecznych, określonych w ostatniej instancji przez warunki materialnego życia społecznego”⁹. Z drugiej strony, ponad historyczną zmiennością tej natury, wyodrębniał Marks względnie stałe jej składniki, czyli istotę człowieka, „gatunkową istotę”, którą nie tyle przeciwstawiał światu zwierzęcemu, co traktował jako specyficznie ludzkie, powtarzające się właściwości występujące we wszystkich historycznych formach przejawiania się życia ludzi, leżące u najgłębszych podstaw swoistości ludzkiej. A więc historyczna natura ludzka zawdzięcza swą zmienność względnie stałym elementom należącym do istoty człowieka, którą, zdaniem Fritzhand, określa swoiście ludzka praca, świadoma i nasycona aspektami społecznymi. Społeczny sens pracy ludzkiej definiuje istotę ludzką. Człowiek odnajduje swoją istotę w świecie, który tworzy, w tym, co stanowi „uprzedmiotowienie” jego społecznego życia. Dynamikę temu procesowi nadają ludzkie potrzeby, a najważniejsze z nich są te, które wyrażają istotę gatunkową człowieka. Fritzhand odrzuca zarzut relatywizacji istoty gatunkowej, bowiem ponad empiryczną zmiennością form ludzkiej natury kryją się elementy stałe. Koncepcja istoty gatunkowej człowieka stanowi wreszcie dla Marksa, sądzi Fritzhand, punkt odniesienia

⁶ Tamże, s. 109.

⁷ Tamże, s. 118.

⁸ Tamże, s. 124.

⁹ M. Fritzhand: *Człowiek, humanizm, moralność*, s. 75.

dla krytyki historycznych form alienacji człowieka i jego emancypacji, czyli powrotu do siebie, do swojej istoty.

Teraz właśnie należy zapytać, czy etyka nie stanowi tu dedukcji z wyabstrahowanej istoty gatunkowej człowieka, czy nie zachodzi historycznie znane zjawisko wpisywania w istotę gatunkową, w definicję człowieczeństwa, cech uznanych *a priori* za wartościowe? Nie ulega bowiem wątpliwości, że koncepcja gatunkowo istotnych czynników człowieczeństwa stanowi zarazem zestaw wartości, kryteriów oceniania historycznych form życia ludzi. Fritzhand jest świadomy spłotu czynników opisowych i aksjologicznych, odrzuca zarzut dedukcji etyki z antropologii, ale na tym etapie nie formułuje jeszcze adekwatnej do przedmiotu badań metodologii, metaetyki.

Podobne problemy z uzasadnieniem występują, gdy autor rozprawy *Myśl etyczna młodego Marksa* przechodzi od analizy ideału człowieka do ideału społeczeństwa. W aksjologicznej perspektywie prymat należy do ideału człowieka, ale ideał społeczeństwa określany jest w związku z wzorem osobowym człowieka. Fritzhand w tym momencie naraża się swoim przeciwnikom w marksistowskiej rodzinie, dla których ideał społeczny jest wytworem badania historii, a nie wartościowania. Broni się jednak, okazując, że determinizm historyczny nie wyklucza wartościowania. Autor stara się przekonać czytelnika, że trzeba odróżnić Marksowską krytykę ideologii jako utopii od wartościowania historycznych wytworów działania ludzi. Tocząc dalej polemikę z Popperem, Fritzhand stara się dowieść, że świadomi swej działalności ludzie wartościują, wybierają, a więc podlegają kwalifikacji etycznej. Cokolwiek czynią, podlega to prawom determinizmu historycznego, ale to nie oznacza, że ich aktywność historyczna pozbawiona jest momentu woli, oceny, kierowania się ideałem. A właśnie ten ideał wymaga każdorazowo uzasadnienia. Marksowski determinizm historyczny jest przeto aktywistyczny, nie fatalistyczny, i etyka normatywna odgrywa w nim istotną rolę. „Etyka aktywności historycznej i determinizm historyczny Marksa nie są sprzeczne ze sobą, lecz stanowią harmonijnie uzupełniającą się całość”¹⁰. Moment subiektywny współgra tu z momentem obiektywnym, toteż etyka Marksa wolna byłaby w takiej interpretacji od woluntaryzmu i utopijności. „Etyka Marksa jest etyką odpowiedzialności historycznej także w tym sensie - pisał Fritzhand - że zwalcza wszelkie ideały, które są nierealne, odwodzą ludzi od rzeczywistych zadań historycznych i miast spełniania ich celów gotują im nieuniknioną klęskę”¹¹.

Podkreślamy tu ciągle aspekt metodologiczny badań Fritzhand, który stara się respektować zakaz dedukcji wartości z bytu. „Sama wiedza o historii

¹⁰ Tamże, s. 373.

¹¹ Tamże, s. 374-375.

i przygotowywanym przez nią nieuniknionym zwycięstwie proletariatu nie mogła stanowić dla Marksa uzasadnienia etycznego jego wyboru. Nie mogła po prostu dlatego, że z samej wiedzy o konieczności historycznej nie ma ściśle logicznego przejścia do wiedzy o tym, co moralnie słuszne. Chyba że się przyjmie za kryterium moralności konieczność historyczną, mniemając, iż w ten sposób uniknie się wszelkich niezależnych od nauki wartościowań. Lecz mniemanie to jest mylne, gdyż utożsamienie kryterium moralności z koniecznością historyczną wcale nie jest opartą na nauce rzeczową definicją, lecz ukrytym pod postacią definicji sądem wartościującym, którego niepodobna wywieść z nauki. Sądu tego Marks też bynajmniej nie aprobował, w rzeczywistości bowiem nie konieczność historyczna, lecz człowiek i jego potrzeby, jego szczęście i doskonałość były aksjologicznym punktem wyjścia i najwyższym aksjologicznym punktem odniesienia Marksowskiego systemu etycznego¹². Fritzhand uważa, że relacja determinizmu historycznego i aksjologii Marksowskiej opiera się na koniunkcji zdań teoretycznych i zdań aksjologicznych. W koniunkcji tej wyraża się jedność bytu i wartości, ale nie ich tożsamość. Marks, jego zdaniem, nigdzie nie dopuszcza się dedukcji tez aksjologicznych z wiedzy teoretycznej ani nie da się wykazać, że taką dedukcję zakłada. Pada wreszcie sugestia, że zdania teoretyczne mogą co najwyżej stanowić „dobre racje” na rzecz wyborów aksjologicznych, przemawiać za nimi, skłaniać w racjonalny sposób do akceptacji określonych tez aksjologicznych.

W nawiązaniu do wątków swego doktoratu, a poniekąd i do wysuniętych w połowie lat pięćdziesiątych przez swego promotora idei etyki światopoglądowo niezależnej, wreszcie w korespondencji do prowadzonych badań nad wartościami etycznymi zawartymi w pismach Marksa, wysuwa Marek Fritzhand teorię elementarnych norm moralnych. Teoria ta odrzuca wyłącznie klasową i historyczną interpretację moralności, jest próbą ograniczenia w istocie amoralnej, relatywistycznej koncepcji moralności jtko symptomu panujących stosunków ekonomicznych. Twierdzi, że można dowieść istnienia takich norm moralnych, które wyrażają postawy nawet przeciwnych sobie klas społecznych i że trwałość tych norm przekracza granice jednej epoki. Zaliczał do nich, z jednej strony, normy sformułowane na tyle ogólnie, że dopiero ich konkretyzacje wywoływały spory, ale i normy dotyczące elementarnych stosunków społecznych, w szczególności rodzinnych. W argumentacji Fritzhanda można dostrzec strategię zmniejszania różnic moralnych, podkreślenia tego, co wspólne, niezależne od kontekstu klasowego czy historycznego. To ograniczanie relatywistycznego spojrzenia na moralność, wpisywanie marksistowskiej etyki w nurt tropienia treści wspólnych, to

¹² M. Fritzhand: *Myśl etyczna młodego Marksa*, s. 398.

postępowanie typowe dla etyka, który przecież w powszechności norm odkrywa ich moralną rangę: normy o tyle są moralne, o ile obowiązują wszystkich. W sposób charakterystyczny dla siebie zbiera więc Fritzhand argumenty z dzieł klasyków marksizmu, aby wykazać, że istnieją doktrynalne podstawy dla ograniczenia radykalnie klasowego spojrzenia na naturę moralności. W tym kontekście porusza też problem „ogólnoludzkich pierwiastków moralności” (o czym mówił Lenin), do których zaliczał „wszystkie te normy, które powstają w życiu, pracy i walce - przede wszystkim w walce klasowej - mas ludowych i klas postępowych i które gromadzą się przechodząc z pokolenia na pokolenie jako trwała zdobycz ludzkości, jako nieprzemijające wartości przynależne do skarbcza ludzkiej kultury”¹³. Podkreśla się tu związek tego, co ogólnoludzkie z moralnością klasową, ale i moralności klasowej stawiał Fritzhand wymóg rozwijania zdolności do ujawnienia treści ogólnoludzkich. Pierwiastki ogólnoludzkie nie były przez niego rozumiane bynajmniej wyłącznie na sposób empirystyczny, upominał się bowiem o ciągłe odróżnianie tego, co faktyczne od perspektywy aksjologicznej, oceniającej. Perspektywa ta miała u Fritzhanda swoje zaplecze argumentacyjne w humanistycznej aksjologii, antropologii i historiozofii Karola Marksa.

Z początkiem lat sześćdziesiątych Fritzhand poświęca coraz więcej uwagi zagadnieniom metaetycznym. Przechodzi do rozeznania układu szkół metaetycznych, aby poszukiwać rozwiązania kłopotliwego problemu relacji teorii opisowych do etyki, który wystąpił w jego rozważaniach nad naturą etyki marksistowskiej. Konfrontacja etyki marksistowskiej ze szkołami metaetyki brytyjskiej, intuicjonizmem i emotywizmem, przynosi mu wzrost samowiedzy metodologicznej, ale i bezradności, bowiem żadna z rozpoznanych szkół nie pasuje do marksizmu, a naturalizm ze względów logicznych odrzucił już w pracach szkolnych i wykorzystał ten krytyczny stosunek w swojej reinterpretacji etyki Marksa. Pomińmy zarzuty stawiane intuicjonizmowi i emotywizmowi, które dokładnie opisał w książce *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki. O metaetyce, intuicjonizmie i emotywizmie* (1970). Więcej interesuje go nurt „analityczny” w metaetyce (Toulmin, Hare, Baier, Nowell-Smith), ceni w nim bowiem dążenie do wprowadzenia racjonalnego dyskursu do etyki, poszukiwanie logiki tego dyskursu, badanie praktycznego użycia terminów etycznych, ale za złe ma analitykom mieszanie opisowych struktur potocznego języka moralności z ich osobistymi przekonaniem aksjologicznymi. Zarzuca analitykom niemożność wyniesienia się ponad opisywaną praktykę, niemożność rozwiązywania antynomii, jakie na gruncie praktyki pojawiają się, a to grozi, jak sądzi, relatywizmem. Analitycy gubią właściwy sens etyki normatywnej, potrzebę uzasadnienia wartości i norm.

¹³ M. Fritzhand: *O elementarnych normach moralnych*, [1956]. (Cytuję z tomu: *W kręgu etyki marksistowskiej*, s. 90).

Największe nadzieje pokłada Fritzhand w tym czasie w neonaturalizmie metaetycznym, ale ten schemat uzasadnienia etyki nie wydaje się mu dostatecznie jasno określony. Píše: „Zbyt świeżej daty są jego poczynania, a zwłaszcza zbyt różnorodne są koncepcje, aby dały się ująć w jakiejś ogólnej charakterystyce. Można jedynie powiedzieć, że neonaturaliści posiadają samowiedzę metodologiczną, na której zbywało naturalistom tradycyjnego autoramentu. Z jednej strony potrafią przeciwstawić się godzącym w naturalizm zarzutom, jak np. zarzutowi «otwartego pytania» Moore’a, z drugiej zaś przyjąć słuszne obiekcje związane z tradycyjnie naturalistyczną redukcją wypowiedzi etycznych do wypowiedzi empirycznych, i w związku z tym odpowiednio zmodyfikować swoje stanowisko naturalistyczne”¹⁴. Fritzhand powołuje się na pewne próby czynione w kierunku neonaturalizmu, ale nie wchodząc w szczegóły deklaruje: „chcę na zakończenie wyrazić swe przekonanie, że metaetyka marksistowska przyłączy się do kierunku neonaturalistycznego, przyswajając sobie zarazem krytycznie wszystko, co cenne z innych szkół metaetycznych. Oczywiście marksizm stworzy nową odmianę neonaturalizmu, która będzie się harmonijnie godzić z całokształtem jego światopoglądu. Jest to jednak trudne i skomplikowane zadanie”¹⁵. Ten fragment wyjaśnia wiele, gdy chodzi o dalsze poszukiwania przez Fritzhandą odpowiedniego schematu metodologicznego dla uzasadnienia aksjologii marksistowskiej. Neonaturalizm metaetyczny pozostanie łożyskiem, które będzie starał się wypełnić w dalszych pracach. Stąd jego zbliżenie do nauk przyrodniczych, medycznych, społecznych, dążenie do tego, aby etykę uprawiać w kontakcie z naukowym opisem życia. Etyka naukowa, to etyka normatywna uprawiana w ciągłym związku z rozwojem naukowego poznania człowieka i świata, w którym on działa, etyka respektująca metodologiczne reguły uzasadnienia ocen i wartości.

Tymczasem na początku lat siedemdziesiątych poglądy Fritzhandy spotykają się z krytyką z pozycji scjentystycznie pojętego marksizmu. Atakowana jest jego etyczna interpretacja marksizmu i jego łączenie marksizmu z metaetyką. Jedno z drugim ma związek, ponieważ poszukuje on poprawnego uzasadnienia dla etyki normatywnej marksizmu, i za to jest atakowany. Zarzuty wysuwają: Jarosław Ładosz, Wacław Mejbaum i Leszek Nowak. Polemika z ich krytyką zmusza Fritzhandę do doprecyzowania swojego stanowiska, a udzielone odpowiedzi zostały zebrane w tomie *O niektórych właściwościach etyki marksistowskiej* (1974). Autor odrzuca przede wszystkim ten pogląd swoich krytyków, iż cechą etyki marksistowskiej jest nieobecność w niej etyki normatywnej. Fritzhand broni naukowej etyki normatywnej

¹⁴ M. Fritzhand: *Marksizm a metaetyka*, [1965]. (Cytuję z tomu: *W kręgu etyki marksistowskiej*, s. 330.

¹⁵ Tamże, s. 331.

w marksizmie, racjonalności procedur uzasadniających wypowiedzi wartościujące, powtarza, że Marksowska teza o jedności bytu i wartości nie może być interpretowana jako zasada tożsamości bytu i wartości, lecz jako obrona ich związku, a wyjaśnienie tego związku próbuje interpretować w nawiązaniu do analitycznej argumentacji z „dobrych racji”. Pisał wtedy: „Ostatecznie zatem możemy stwierdzić, że swoistość etyki normatywnej marksizmu polega na tym, że czerpie on swe «dobre racje», swe argumenty na rzecz upowszechnianych przez siebie sądów etycznych - poza naukami szczegółowymi - z teorii filozoficznej marksizmu, a więc przede wszystkim z materializmu dialektycznego i historycznego”¹⁶. Właściwością etyki normatywnej marksizmu jest, jego zdaniem, również to, że jej zasady reprezentują dalekosiężne ideały klasy robotniczej i ogólnoludzkie uniwersalne normy, że odrzuca jałowość moralistyki, że jest humanizmem realnym. Dokonuje więc dalej poszerzonego wykładu stosunku marksistowskiej etyki do podstawowych pojęć etyki normatywnej: humanizmu, wolności i odpowiedzialności, indywidualizmu i kolektywizmu, relacji moralności do polityki, równości, stosunku marksizmu do etyki reguł i etyki cnót.

Następne lata przyniosły usiłowanie pogłębienia meta-aksjologicznej raczej niż metaetycznej refleksji nad marksizmem, a w rozwinięciu próbę twórczej konfrontacji nowoczesnych narzędzi metodologicznych etyki i kryteriów uprawianej naukowo etyki normatywnej marksizmu do współczesnych problemów bioetyki i innych dziedzin życia. Wysiłek ten widać w kolejnej książce *Wartości a fakty* (1982), w której szczególnie interesujące jest to, co wyrażone zostało w nowej formie, ale znajome jest z wcześniejszych prac, czyli odróżnienie wartości-faktów i wartości-norm.

Przyjrzyjmy się temu dokładniej, bo w tej pracy ujawnia się charakterystyczne dla szkoły Kazimierza Twardowskiego dążenie do zbudowania etyki naukowej i sformułowania kryterium prawdy w etyce. Zarazem można tu pokazać to, co było najtrudniejsze w poszukiwaniach badawczych Fritzhand. Dlatego ten motyw jego analiz przedstawimy szerzej niż inne, aby ukazać stopień metaetycznego zaawansowania warszawskiego etyka.

Wartości-fakty są, dla autora, przedmiotami cenionymi przez ludzi, natomiast wartości-normy są „przedmiotami przez ludzi słusznie cenionymi, tymi wartościami, którymi ludzi powinni się powodować, choć się nimi w rzeczywistości nie powodowali”¹⁷. Przez termin „słuszny” rozumie tu Fritzhand tyle, co „należyte uzasadnione”. Uzasadnianie wartości-norm odbywa się nieustannie we współżyciu społecznym, żywiołowo i profesjonalnie. Autor znowu podkreśla jedność faktów i wartości, ale jedność nie oznacza tożsamości,

¹⁶ M. Fritzhand: *O niektórych właściwościach etyki marksistowskiej*, s. 55.

¹⁷ M. Fritzhand: *Wartości a fakty*, s. 41.

bowiem wartości pozostając w związku z faktami, nie są z konieczności tym samym, co fakty. Związek świata faktów, w tym świata wartości-faktów, z wartościami-normami określa Fritzhand jako sprzężenie zwrotne, dynamiczne, twórcze, dialektyczne. Problem relacji bytu i wartości zostaje naświetlony w taki sposób, aby uniknąć naturalistycznej redukcji wartości do bytu, ale zarazem - aby wartości pozostawały w genetycznym i funkcjonalnym związku z bytem, jego strukturami, prawidłowościami. Widać tu zarazem trudność określenia się wobec sporu subiektywizmu z obiektywizmem, bowiem żadne z opozycyjnych poglądów na sposób istnienia wartości nie odpowiadało liderowi marksistowskiej etyki; opowiada się więc za trzecim punktem widzenia. Pisał przeto tak: „Stanowisko moje, mniemam, stoi ponad tak rozumianym subiektywizmem i obiektywizmem, każe bowiem widzieć w wartościach określone relacje między podmiotem a przedmiotem. Wartość jawi się jako pewien stosunek podmiotowo-przedmiotowy, dobro zaś i zło to przedmioty w ten stosunek uwikłane. Czy nie oznacza to jednak relatywizmu? Jeśli przez relatywizm rozumieć przekonanie, że dwa rzeczywiście sprzeczne ze sobą sądy wartościujące mogą być na równi prawdziwe (ewentualnie słuszne) - to me twierdzenia bynajmniej nie pociągają za sobą relatywizmu, wprost przeciwnie, one mu przeczą. Albowiem, skoro wartości-normy określa się jako wartości dzięki odpowiedniemu uzasadnieniu uprawnione - to sprawia to, że zwracamy się tym samym przeciw relatywizmowi w przedstawionej postaci”¹⁸.

Fritzhand sytuuje się w opozycji przeciwko sceptycyzmowi etycznemu, opowiada się za stosowaniem procedur uzasadniających i wyraźniej niż dotąd określa swoje stanowisko w sprawie pojmowania prawdy w etyce. Terminów „prawdziwy” i „fałszywy” używa w rozumieniu klasycznym. Antyrelatywizm i antysceptycyzm, jaki jego zdaniem charakteryzuje stanowisko marksistowskie, nie musi bynajmniej pociągać za sobą posługiwania się kategorią prawdziwości sądów etycznych (przy czym ma tu na myśli przede wszystkim sądy o powinności). Sądy prawdziwościowe można wypowiadać o wartościach-faktach, ale w sprawie wartości-norm trudno jest wypowiadać się w sensie klasycznej teorii prawdy. Pierwsze są normalnymi sądami empirycznymi, drugie natomiast, aby być prawdziwe, musiałyby zakładać istnienie rzeczywistości, która sądy o wartościach-normach odzwierciedlałaby. Odrzucenie istnienia takiej rzeczywistości nie oznacza jednak, wbrew niektórym, że sądy etyczne są pozbawione znaczenia poznawczego, że są bezsensowne. Fritzhand jest przekonany, że poza momentem emocjonalnym i poznawczym, sądy etyczne zawierają treści aksjologiczne. (Jeżeli wypowiadamy sąd: „Jan jest zacnym człowiekiem”, to wyrażamy nasze uczucia wobec

¹⁸ Tamże, s. 41.

Jana, informujemy o pewnych jego właściwościach, a także stwierdzamy przynależną mu wartość, osadzoną w tych właściwościach). Wskazany tu moment informacyjno-aksjologiczny nie musi również zakładać istnienia odzwierciedlanej rzeczywistości. Wystarczy, aby taki sąd był obiektywny, to znaczy, aby przekraczał subiektywizm, nie opierał się na aksjologicznym „widzimisie”.

Ostatecznie, po przeprowadzeniu krytyki intuicjonizmu empirystycznego i apriorycznego, zastanawia się Fritzhand nad tym, jak rozumieć „prawdę w etyce”, jeśli tradycyjne pojmowanie prawdy zawodzi, a poczucie obiektywności wypowiedzianych sądów nie ustępuje. Pyta: „Jakież więc pojęcie prawdy będzie stosowne dla etyki? Otóż w moim przekonaniu takie - odpowiada - które w prawdziwym sądzie etycznym upatrywać będzie sąd w sposób właściwy dla etyki zadowalająco uzasadniony”¹⁹. W ten oto sposób nasz etyk odrzuca klasyczne pojęcie prawdy w etyce i proponuje rozważyć zagadnienie prawdy rozumianej szeroko, czyli w kontekście uzasadnienia sądów etycznych. Fritzhand zastanawia się dalej, na ile procedury logiczne nauki znajdują swoje zastosowanie w etyce, i wprawdzie potwierdza stosowność indukcji i dedukcji w etyce, co świadczy, że etyka zmierza do uzasadniania swoich sądów, ale zarazem powszechnie znane procedury uzasadniania naukowego wydają się mu zbyt ciasne jak na swoiste potrzeby uprawomocnienia etyki. Razi go, z jednej strony, możliwość wprowadzania do etyki arbitralnych aksjomatów, z drugiej - uwikłanie indukcji z ocen w faktualność, czyli zatracenie normatywności twierdzeń. „W etyce idzie o to - pisze - jak żyć, jak postępować, nie miejsce więc tu na jakiekolwiek arbitralne ustalenia. Nie może ich również dostatecznie uzasadnić dotychczasowe doświadczenie, bo to, co być powinno, a więc i to, co jest objęte przez twierdzenia pierwotne, nie wynika z tego, co było lub jest”²⁰.

A więc wymaga zmiany, jak sądzi Fritzhand, sama koncepcja uzasadnienia twierdzeń pierwotnych etyki, a jego propozycje odwołują się zarówno do wzorów znanych, jaki i do przeformułowań metodologii stosowanych w innych naukach, czy w samej etyce. Do rozważenia są trzy możliwości:

* Rozwiązanie fizykalistyczne, odwołujące się do procedur konfrontowania teorematu etycznego z faktami (podobnie, jak teorie fizykalistyczne interpretuje się w świecie faktów). Ten rodzaj uzasadnienia opiera się na prawdopodobieństwie słuszności normy - twierdzi Fritzhand, ale ma ono wady, bo naczelne wartości-normy interpretuje się w polu wartości-faktów.

* Rozwiązanie znane z teorii falsyfikacji, uniwersalizujące naczelną normę i badające krytycznie jej konkretyzacje, czyli wydedukowane konsek-

¹⁹ Tamże, s. 56.

²⁰ Tamże, s. 64.

wencji. Lecz i ta metoda odwołuje się do doświadczenia utożsamianego przez Fritzhand z polem wartości-faktów. Ponadto zakłada ona tyle razy już krytykowaną generalizację czyniącą adresatami normy wszystkich ludzi, podczas gdy ignoruje się ich nierówność.

* Teoria „dobrych racji”, zakładająca, że w niektórych przypadkach sądy etyczne znajdują dobre (poprawne) uzasadnienie w zdaniach o faktach i bynajmniej nie jest to przypadek cofnięcia się na pozycje krytykowane przez antynaturalizm w etyce. Dobrą racją normy „Powinieneś oddać pożyczone pieniądze” jest zdanie „Ponieważ obiecałeś”. Język potoczny uprzywilejowuje rozumowania tego rodzaju, a anglosascy analitycy języka moralnego rozumowania takie, w których zdania o faktach są oczywistymi racjami zdań normatywnych, określili jako przypadki tzw. logiki ewaluatywnej czy „trzeciej logiki” (obok indukcyjnej i dedukcyjnej). Fritzhand zgłasza jednak wątpliwości, czy nie mamy tu do czynienia z przypadkiem rozumowania entymematycznego, w którym występują ukryte założenia ogólne. Język potoczny ma to do siebie, że dokonuje derywacji, skrótów myślowych. Nawet jeśli inne wersje etyki „dobrych racji” wskazują na mniej dyskusyjne, a zawarte w języku potocznym pewne sposoby argumentowania z faktów na rzecz norm (np. z kontekstualnej teorii znaczenia terminów etycznych), to jednak Fritzhand odrzuca zasadniczo i to rozwiązanie. Docenia natomiast próby budowania teorii wieloszczeblowego uzasadnienia sądów etycznych: inaczej uzasadnia się sądy naczelne w etyce, inaczej np. sądy o konkretnej powinności, bardziej wrażliwej na empirię i indukcję.

Zobaczmy zatem, jak Marek Fritzhand pnie się po szczeblach uzasadnienia respektując lub starając się respektować ramy filozofii marksistowskiej. Zaczyna od analizy uzasadnienia moralnych zasad i systemów, w którym uzyskują one swoje szczegółowe rozwinięcie. Nie znajduje tu arbitralności, bowiem widoczne są wysiłki uzasadniania systemów. Problem w tym, czy mogą być one uzasadnione obiektywnie. Odpowiedź jest następująca: „«Żywe», czyli społecznie obowiązujące systemy moralne są dalekie od samowoli i kaprysu. Są one tworam i obiektywnymi, które nie powstają same przez się w indywidualnych umysłach, lecz są im w podatnych po temu okresach życia ludzkiego niejako «wszczepiane», wpajane”²¹. Wyjaśnienie sposobu w jaki powstają systemy nie może być jednak utożsamiane z ich uzasadnieniem. „Ukazanie genezy i funkcji systemu moralnego jeszcze nie jest jego uzasadnieniem lub obaleniem - zaznacza - dostarcza jednakże bardzo poważnych racji za jednym lub drugim”²². To, dlaczego ludzie przyjmują jakieś wartości w praktyce życia, nie jest procedurą żadnej „trzeciej logiki”, ale po prostu

²¹ Por. tamże, s. 84-85.

²² Tamże, s. 86.

„dobrą racją”, żeby taki system wartości przedkładać nad inny. Konkluduje więc następująco: „Dowieść zasady, w moim przekonaniu, to wykazać, że jej przestrzeganie służy praktyce moralnej [i. „]”. Widać, że w tej interpretacji etyka marksistowska jest teleologiczna, poszukuje bowiem *summum bonum*, i uzasadnienie owego najwyższego dobra w systemie jest właśnie docelowym zadaniem.

Dobro najwyższe nie jest tu jednak dobrem moralnym. „Gdybyśmy chcieli dowodzić zasad moralnych odwołując się do wartości moralnych, obracalibyśmy się w błędnym kole. Dowodzić ich można jedynie przez odwołanie się do wartości pozamoralnych, takich na przykład, jak szczęście, piękno lub doskonałość”²⁴. Poszukując dalej wartości uzasadniających etykę, kieruje się Fritzhand w stronę problematyki stylów życia, a czyni to w przekonaniu, że tu właśnie funkcjonują jakieś procedury całościowego wybierania i uzasadniania zestawów wartości. Pojęcie *summum bonum* łączy się, w jego przekonaniu, z wyborem stylu życia. Nie rozwijając tych analiz dalej, nie polemizując z niejasnym pojęciem stylu życia, odkrywamy wreszcie, wraz z Fritzhandem, że na szczycie drogi uzasadniania mamy do czynienia z wartością jaką jest podmiot, twórca świata wartości - człowiek. To okrycie aksjologiczne, aczkolwiek zbieżne z innymi modelami etyki, uzyskuje niezbyt jasny status metodologiczny. Jeśli nie mamy tu do czynienia z intuicyjnym poznaniem wartości człowieczeństwa, i jeśli nie dedukuje się wartości moralnych z istoty człowieka, na co wskazywałyby - wbrew jego deklaracjom - wcześniejsze prace Fritzhanda, to na czym polegać ma swoistość metodologiczna uzasadnienia systemu aksjologicznego marksizmu?

Zgodnie zresztą z konkluzjami Fritzhanda musimy stwierdzić, że nie została wypracowana w polskiej etyce marksistowskiej żadna przekonująca metaetyczna konstrukcja, pozwalająca określić kryterium prawdy moralnej. Przy dobrym rozeznaniu stanu dyskusji tego problemu w anglosaskiej filozofii moralnej, Fritzhand raczej ciągle twierdził, że zasadniczym problemem etyki jest okazanie możliwości uzasadnienia systemu etycznego i przekonywał, że takie uzasadnienie jest możliwe. Jednakże rozwiązanie problemu było przez niego zaledwie zasygnalizowane.

W książce *Wartości a fakty*, prócz części teoretycznej, autor podejmuje się aplikacji swych rozważań do problemu socjalistycznego sposobu życia, analizując go jako fakt i jako ideał. Dawne antropologiczne zainteresowania i ich związek z aksjologią powracają w rozdziale o osobowości, rozważanej w perspektywie wartości. Problem ideału zostaje też skonfrontowany z zagadnieniem rewolucji naukowo-technicznej. Etyczne wątpliwości wywo-

²³ Tamże, s. 89.

²⁴ Tamże, s. 90.

łuże współcześnie rozwój genetyki, toteż Fritzhand oddziela pozytywne i negatywne strony eugeniki. Wreszcie na zakończenie pojawia się problem ideału tolerancji i tu opowiada się autor za tolerancją ograniczoną, przeciwko tolerancji absolutnej, bo to byłby relatywizm i indyferentyzm moralny.

Na zakończenie prezentacji poglądów Marka Fritzhanda słowo o sprawach ostatecznych, czyli o jego stosunku do religii. W *Myśli etycznej młodego Marksa* często powołuje się autor na Marksowskie argumenty świadczące o opozycji humanistycznej aksjologii wobec religii. Ateizm marksizmu jest tutaj oczywisty. Później momenty ateistyczne właściwie są niewidoczne w jego twórczości. Są jakby pomijane. W jednej z ostatnich prac pisanych u progu lat dziewięćdziesiątych, publikowanej w partyjnym organie teoretyczno-ideologicznym „Nowe Drogi”, nie unieważnia ateistycznej orientacji klasycznego marksizmu, ale powiada, że wszystko się zmieniło, i Kościół, i socjalizm. Dlatego trzymanie się tamtej formuły stosunku marksisty do religii, wypracowanej w innych czasach, nie musi być po wsze czasy obowiązujące. Inną próbą znalezienia wyjścia jest agnostycyzm w sprawach sporu o istnienie Boga. Pisze więc: „stanowisko to do mnie żywo przemawia i byłbym za jego zaadoptowaniem przez marksizm”²⁵.

V. UCZNIOWIE I NASTĘPCY. Grono pierwszych uczniów Marka Fritzhanda stanowili Henryk Jankowski (doktorat o etyce Ludwika Feuerbacha), Mieczysław Michalik (zaczął od badania wątków etycznych w *Ideologii niemieckiej* Karola Marksa), Emilia Żyro (badała pojęcie sprawiedliwości u Marksa), Stanisław Jedynak, Stanisław Soldenhoff (był pierwszym uczniem Fritzhanda, który podjął badania nad brytyjskim intuicjonizmem i odkrył polskie pokrewieństwo z tym nurtem). Następne pokolenie warszawskich uczniów, to Jerzy Trębicki (badania nad etyką Maxa Schelera), Zbigniew Szawarski (zaczął od badania metaetyki Hare’a), Jacek Hołowka (badania nad analityczną metaetyką), Zbigniew Zwoliński (etyka Nicolaia Hartmanna). Następne pokolenia, to przede wszystkim wychowankowie pierwszych uczniów, którzy szeroko czerpią z dorobku światowej i polskiej etyki. Niektórzy pierwsi uczniowie rozjechali się po kraju. Stanisław Jedynak osiadł w Lublinie, Stanisław Soldenhoff w Toruniu. Dwaj ostami zainicjowali w swoich ośrodkach uzupełniające się badania nad tradycjami i współczesną etyką polską, patronując swego czasu, co ciekawe, bliskim kontaktom swoich wychowanków z Czeżowskim, Kotarbińskim, Tatarkiewiczem. Można powiedzieć, że w licznych przypadkach uczniowie uczniów Fritzhanda wrócili ostatecznie do zasad szkoły, w której pobierał nauki twórca marksistowskiej szkoły etycznej w Polsce. Wszystko to nie wydaje się być przypadkiem.

²⁵ M. Fritzhand: *Czy marksizm jest ateizmem?* „Nowe Drogi” nr 6, 1998. (Cytuję z tomu: *Etyka. Pisma wybrane*, s. 591).

VI. KOMENTARZ. Trudno jest dokonać oceny dorobku naukowego myśliciela, którego twórczość uwikłana była w kontekst silnie zabarwiony kryteriami ideologicznymi i wywołuje często równie silne ideologiczne oceny. Ale spójrzmy na dorobek Fritzhandy inaczej. Studia filozoficzne w uniwersytecie lwowskim nie mogły nie mieć wpływu na jego otwartą postawę intelektualną, nie mogły z czasem, po ustąpieniu gorączki ideologicznej okresu stalinowskiego, nie rzutować na jego postępujące otwarcie się na poglądy i metodologię innych szkół etycznych. Można w tym upatrywać wpływ autorytetu i warsztatu naukowego dawnych mistrzów. Natomiast stosunek do marksizmu był u Fritzhandy konsekwentnie związany z przyjęciem postawy humanistycznej, której wartości szukał w twórczości Marksa, a tym motywem został również zarażony przed wojną, choć szczegółów jego biografii z tego okresu dokładniej nie znamy. Nazwanie go „etycznym socjalistą” nie jest przypadkowe²⁶. Prezentując poglądy czołowego etyka marksistowskiego trzeba więc starać się na razie odłożyć na bok trudne kwestie ideologiczne, aczkolwiek pełne przedstawienie poglądów Fritzhandy nie będzie możliwe, jeżeli nie uwzględni się ich kontekstu ideologicznego, jeśli nie potraktuje się tego kontekstu właśnie jako faktu historycznego, niezależnie od współczesnej oceny marksizmu i komunizmu.

Fritzhand uważany jest za najwybitniejszego etyka marksistowskiego w Polsce, który skupił wokół siebie i wykształcił szkołę marksistowską zorientowaną etycznie. Szerokość zainteresowań etycznych sprawiła, że marksistowska etyka zaczęła pozbywać się z czasem przymiotnikowego określenia, a studia nad współczesną etyką nadawały nowych impulsów zainteresowaniom młodych badaczy. Wszystko to sprawiło, że etyka marksistowska w Polsce była czymś wyjątkowym na tle marksizmu wschodnioeuropejskiego, była bowiem nasycona refleksją metaetyczną, zdecydowanie większą znajomością współczesnej etyki i aksjologii zachodnioeuropejskiej, większą zdolnością do krytyki moralnej rzeczywistości społecznej i politycznej. Nic więc dziwnego, że stopniowo rozrzedzały się szeregi szkoły, że jej przedstawiciele zasilali coraz częściej grono elit intelektualnych opozycyjnie nastawionych wobec realnego socjalizmu. Być może, tę rolę Fritzhand odegrał mimowolnie.

Wspomina się, że Fritzhand witał z uznaniem kolejne przemiany w Polsce, przypisując im głębokie treści etyczne. Każde osłabienie nacisku ideologicznego traktował jako powrót do humanistycznych korzeni marksizmu i komunizmu. Robił to wprawdzie w stylu epoki, z pozycji zdeklarowanie marksistowskich, ale kiedy dziś czyta się ówczesne jego teksty, widać w nich próby mediowania między humanistyczną teorią a naruszającą normy mo-

²⁶ S. Jedynak: *Kilka uwag o wkładzie Marka Fritzhandy do etyki polskiej*, s. 130.

ralne rewolucyjną praktyką, między humanistycznymi ideałami młodego Marksa, ideałami, które Fritzhand całkowicie podzielał, a rzeczywistością, w której głównym orężem była rewolucyjna przemoc, oparta o poczucie dziejowej misji aparatu władzy państwa dyktatury proletariatu. Odwoływanie się do źródeł, do ideałów tkwiących u początków ruchu komunistycznego, było być może ozdobnikiem dla niezbyt chlubnej praktyki politycznej i wywierania presji ideologicznej we wszystkich dziedzinach życia²⁷. Kiedy środowisko przedwojennych filozofów polskich, którego długiej listy nie trzeba tu wymieniać, odzyskało prawo wykładania, zaczęło znowu publikować swoje książki, Fritzhand należał do tych, którzy ponad różnicami ideologicznymi współtworzyli klimat naukowej dyskusji, klimat wspólnych konferencji etycznych, promował badania nad współczesną aksjologią i etyką europejską oraz polską, popierał rozwój filozofii człowieka. Podsumowując okres dwudziestolecia rozwoju etyki w 1964 roku, pisał, że do 1956 roku etyka w Polsce rozwijała w sposób wypaczony. „Jej schematyczne formuły były prokrustowym łożem dla bogactwa idei etycznych marksizmu; jej ujęcia nawet nie sięgały najważniejszych dla człowieka problemów wartości i sensu jego istnienia. Brak jej było samowiedzy metodologicznej, mieszała kategorie socjologiczne i właściwie etyczne; cechowały ją stagnacja, bezczynność i ślepotą na to, co nowe w życiu i nauce”²⁸. Autor chwalił niemarksistowskie prace Marii Ossowskiej, Tadeusza Kotarbińskiego, wkład do etyki wnoszony przez Tadeusza Czeżowskiego, Henryka Elzenberga, Czesława Znamierowskiego i innych, nowe impulsy w marksistowskich pracach Adama Schaffa i Leszka Kołakowskiego. I tak raz uchylone okno na pozaklasowe pojmowanie filozofii nie dało się już zamknąć.

Fritzhand wywoływał krytykę ze strony ortodoksyjnego i scjentyistycznego marksizmu, co musiało zastanawiać. Lecz warto wrócić do analizy polemik z tamtych lat, bo w ich powodach, w ich przebiegu, może da się uchwycić naturę sporów i dylematów teoretycznych i ideowych tamtych lat. Spory teoretyków wyrażały, jak sądzę, różnice argumentowania potocznego, bo jedno i drugie na swój sposób wyrażały sprzeczności życia w realnym socjalizmie. Sprzeczności teoretyczne w pojmowaniu natury etyki odzwierciedlają sprzeczności między etyką i praktyką, między ideałem a rzeczywistością.

Słabością etycznej twórczości Fritzhand'a było ahistoryczne, abstrakcyjne, zależne od Marksowskiej antropologii i historiozofii, ujęcie ideału człowieka i społeczeństwa, stanowiące zaplecze dla równie abstrakcyjnej moralistyki. Jego uwaga koncentrowała się bardziej na ideale człowieka i spo-

²⁷ Takie znaczenie ma artykuł *Ideály komunizmu w świetle nowego programu KPZR* [1962].

²⁸ Etyka polska w minionym dwudziestolecu, w tomie: *W kręgu etyki marksistowskiej*, s. 333.

łączeństwa, co może da się tłumaczyć fascynacją postaciami wybitnych pedagogów. Brakowało natomiast czegoś charakterystycznego dla tak chętnie studiowanego młodego Marksa, mianowicie krytyki zła, krytyki rzeczywistości, krytyki realnego socjalizmu, który w istocie miał niewielki praktyczny związek z wartościami humanistycznymi. Wydaje się, że rozważania Fritzhand'a o humanizmie stawały się w miarę upływu lat coraz bardziej abstrakcyjne i przez to jałowe. Odnosiło się wrażenie, że wobec ewidentnej beznadziejności rozpadającego się realnego socjalizmu Fritzhand nie miał przez kolejne przełomy nic do zaoferowania poza ideałem humanizmu, tymczasem życie potrzebowało wsparcia etycznego dla postaw buntu wobec rzeczywistości żywiącej się ideologią pozornego humanizmu. Kolejni marksiści, także jego uczniowie, odchodzili od złudzeń, a Fritzhand nie był już zdolny do skierowania swej humanistycznej wrażliwości na nowe tory. Ale to nie są problemy do łatwego osądu w tak krótkim szkicu jego postaci i twórczości.

Skończmy jednak pozytywnym wezwaniem do gruntownego przebadania wszystkich aspektów biografii intelektualnej, ideowej i politycznej Marka Fritzhand'a. Kiedy się dziś czyta jego teksty, jeśli odrzuci się, odłoży ideologiczny język, widać przecież zmaganie się dobrze wykształconego etyka, świadomego trudności warsztatu metodologicznego, z przedmiotem, jakim jest moralność, ze strukturą logiczną etyki, z zawartością historycznych źródeł orientacji aksjologicznej, którą sobie obrał za fundament ideowy. Wydaje się, że w swojej epoce i z perspektywy swoich doświadczeń życiowych zrobił tyle, ile było możliwe.

DARIUSZ BARBASZYŃSKI
WSP w Olsztynie

MYŚL FILOZOFICZNA MARIANA ZDZIECHOWSKIEGO

Zarys rozprawy doktorskiej

Promotor: prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski

Obrona: UMK w Toruniu - rok 1997

Autor w pracy konfrontuje myśl Zdziechowskiego z istotą fundamentalnych problemów współczesnego człowieka. W ocenie autora, istniała konieczność wykroczenia poza ukształtowany już kanon interpretacyjny, w którym refleksję filozofa traktuje się jako pewną współczesną analizę sensu idei chrześcijańskiej w kontekście faktu istnienia zła. Sądzić można, że istota jego twórczości wyraża się także w pragnieniu określenia najbardziej elementarnych i - przez to - uniwersalnych właściwości ludzkiego poznania. Powyższa hipoteza badawcza znalazła swoje odzwierciedlenie w strukturze rozprawy. W r. I autor analizuje źródła filozoficznej myśli Zdziechowskiego. Jej rezultatem jest przeświadczenie, że duchowość wileńskiego moralisty ukształtowała się pod wpływem trzech czynników: tradycji romantyzmu, idei pozytywizmu oraz religijno-patriotycznych wątków rodzimej kultury kresowej. Sugerujemy tutaj, że jego fascynacje zjawiskiem mesjanizmu (w szczególności polskiego i rosyjskiego) zrodziły się w efekcie krzyżowania się różnych myślowych światów. Wydaje się, że szczególną rolę w procesie kształtowania się światopoglądu Zdziechowskiego przypisać należy ideom zawartym w przesłaniu romantyzmu. Jego treść wyrażała bowiem w znacznym stopniu intymne skłonności filozofa, sporo mówi się też o kulturowym zapleczu jego twórczości.

Rozdział II dotyczy natomiast wniosków, jakie wyprowadza Zdziechowski z badań nad istotą mesjanizmu. Myśl przewodnia rozprawy streszcza się w przekonaniu, że uczony interpretował istotę tego fenomenu kulturowego z perspektywy krytyki europejskiego racjonalizmu. Różne formy mesjanizmu są bowiem dla niego odpowiedzią na absolutystyczne i totalizujące pokusy heglizmu i jego rozmaitych późniejszych manifestacji (August Cieszkowski). Zwracaliśmy jednakże uwagę na powierzchowny charakter tych ocen. Nie były one bowiem rezultatem wnikliwej analizy istoty europejskiego racjonalizmu, lecz raczej konfrontacją niektórych jego form z gotowym apriorycznym szablonem. Negatywna ocena tej części filozoficznych rozważań Zdziechowskiego nie zmienia jednak faktu, że refleksja na temat istoty mesjanizmu przyczyniła się w konsekwencji do pogłębienia zainteresowań filozofa. W tym rozdziale autor próbuje zatem ujawnić głębsze źródła fas-

cynacji wileńskiego moralisty ideami religijnego modernizmu czy kwestią posłannictwa Kościoła we współczesnym świecie. Stawiamy tezę, że cały kompleks religijnych doświadczeń streszcza się u niego w pojęciu chrześcijańskiego heroizmu. Fundamentalny sens tej postawy wyraża się w afirmacji dwóch podstawowych prawd: uznania realności zła i wiary w istnienie lepszego, bożego świata (*contra spem spero*). Zdziechowski poszukiwał tej płaszczyzny sensu u przedstawicieli różnych tradycji myślowych, tych tylko jednak, którzy posiadali chrześcijańskie czucie „tragiczności bytu”. W jego *opus magnum*, pracy pt. *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, mamy do czynienia z wręcz panoramicznym przeglądem wielu europejskich koncepcji. Analizie zostaje poddana twórczość m. in. św. Augustyna, Byrona, Shelleya, Schopenhauera, Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego, Towiańskiego, Lermontowa, Tołstoja, Sołowiowa, Newmana i Tyrrella. Autor rozprawy uznał jednak, że największą sympatią darzył Zdziechowski Krasińskiego. Refleksję autora *Irydiona* traktował bowiem filozof jako doskonałą ilustrację istoty chrześcijańskiego heroizmu. Nadto Krasiński, na czym myślicielowi bardzo zależało, rozumiał sens misji instytucjonalnego Kościoła, wagę jego głosu i autorytetu w sytuacji istnienia przyrodzonej skazy w ludzkiej naturze.

Rozdział III jest w zasadzie próbą ocena trafności politycznych przymysłów Zdziechowskiego. Na tym etapie jego twórczości interesujące dla autora nin. rozprawy wydawały się jego analizy istoty rewolucji bolszewickiej w Rosji i jej moralnych i politycznych konsekwencji. Wileński uczony definiował fenomen rewolucji w perspektywie eschatologicznych konieczności, jeśli wydarzenia roku 1789 we Francji były jeszcze dla niego skutkiem pewnych okoliczności historycznych, to wybuch rewolucji bolszewickiej wynikał, jego zdaniem, z wkroczenia w ziemskie realia diabelskich mocy z „państwa ciemności”. Zwracaliśmy uwagę, że taka ocena, chociaż była prostą konsekwencją wcześniejszych przymysłów filozofa, jest niezwykle kontrowersyjna. Nie uwzględnia bowiem ekonomicznych i społecznych przyczyn tej rewolucji, co w konsekwencji w dużym stopniu obniża wartość ostatniej fazy myślowych dokonań Zdziechowskiego. W *Zakończeniu* pracy autor podkreśla jednak aktualność myśli wileńskiego moralisty w dobie współczesnej. Zdziechowski nie tylko przewidział destrukcyjną moc idei bolszewickich (z czego w międzywojennej Polsce mało kto zdawał sobie sprawę), ale bardzo trafnie opisał istotę wyraźnego kryzysu europejskiej kultury. Jego istnienie ujawnia się nie tylko w powszechnym „głodzie ontologicznym” i pragnieniu dyskusji na temat „rzeczy ostatecznych”, tzn. sensu śmierci, zła, istoty wolności, ale także w rosnącej tęsknocie Europejczyków do pewnych jasnych, klarownych koncepcji. Wydaje się, że twórczość Zdziechowskiego, w której każde analizowane zjawisko było umieszczane w świetle wieczności, w jakimś uniwersalnym, metafizycznym kontekście, wpisuje się w klimat współczesności.

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII (1997)

WYKAZ

1. Grzegorz Dziamski: *Postmodernizm wobec kryzysu estetyki współczesnej*. Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
2. Tadeusz J. Filek: *Ontologizacja odpowiedzialności*. Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
3. Stanisław Judycki: *Umysł i synteza. Argument przeciw naturalistycznym tendencjom umysłu*. Katolicki Uniwersytet Lubelski.
4. Jacek Migasiński: *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej*. Uniwersytet Warszawski.
5. Ewa Rewers: *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*. Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
6. Kazimierz Swirydowicz: *Logiczne teorie obowiązku warunkowego*. Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu.
7. Tadeusz Szkołut: *Ponadestetyczny sens sztuki. Stanowiska i spory teoretyczne w estetyce rosyjskiej*. Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.
8. Józef Wajszczyk: *Logika a czas i zmiana*. Uniwersytet Warszawski.
9. Marian Wnuk: *Istota procesów życiowych w świetle koncepcji elektromagnetycznej natury życia*. Katolicki Uniwersytet Lubelski.
10. Mirosław Żarowski: *Tożsamość. Problem skażenia natury ludzkiej w filozofii Kartezjusza*. Uniwersytet Wrocławski.

AUTOREFERATY

GRZEGORZ DZIAMSKI:

POSTMODERNIZM WOBEC KRYZYSU ESTETYKI WSPÓŁCZESNEJ
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Autor w rozprawie stawia sobie trzy zasadnicze cele: 1. Przeanalizować powody, skłaniające współczesną estetykę do wysunięcia tezy o kryzysie własnej dyscypliny i prześledzić stanowiska tych, którzy głoszą nieprzystawalność wypracowanych przez estetykę kategorii i pojęć do analizy dwudziestowiecznej praktyki artystycznej; 2. Sprawdzić, dlaczego estetycy tak często skłonni są oskarżać myśl postmodernistyczną o spowodowanie kryzysu ich dyscypliny; 3. Zastanowić się nad tym, czy filozofia postmodernistyczna, która bez wątpienia należy do przeciwników dotychczasowej estetyki, rzeczywiście odrzuca filozoficzne podstawy estetyki.

Książka podzielona jest na dwie części. Część pierwsza prezentuje dyskusję nad aktualnym stanem estetyki, druga zaś proponuje postmodernistyczną rewizję nowoczesnego projektu estetyki.

Pierwsza część pracy składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym autor dokonuje przeglądu głównych stanowisk w sporze o status estetyki. Prezentuje poglądy oraz argumenty tych estetyków, którzy uważają, że estetyka nadal pozostaje dyscypliną aktualną, nie wymagającą żadnych gruntownych korekt; poglądy tych, którzy uważają, że estetyka wymaga głębokich reform, bądź to w zakresie stosowanych metod i podejść badawczych, bądź też w zakresie przedmiotu badań. Wreszcie poglądy tych autorów, którzy przekonani są o zasadniczym, sięgającym samych fundamentów kryzysie estetyki, podważającym dalsze istnienie tej dyscypliny. W drugim rozdziale objaśnia się ideę kryzysu, i za teoretykami kryzysu, takimi jak Reinhart Koselleck, proponuje się trzy interpretacje formuły „kryzys estetyki”. Kryzys ten może być postrzegany jako stan permanentny, nieustanny krytyczny osąd metod, pojęć, a nawet samej możliwości sensownego uprawiania badań estetycznych. W kryzysie estetyki można widzieć moment przełomu, przejście od jednego, nieaktualnego już, modelu uprawiania estetyki do nowego, nieokreślonego jeszcze, modelu badawczego. Wreszcie kryzys estetyki może być interpretowany jako ostateczny kres, decydujący zwrot, prowadzący do zastąpienia estetyki jakąś inną, lepiej dostosowaną do współczesności formą refleksji. Trzeci rozdział analizuje stosunek estetyki do awangardy artystycznej. Dwudziestowieczna awangarda artystyczna nie tylko zanegowała estetyczne kryteria i wypracowany przez estetykę sposób oglądu sztuki, ale zmieniła samą relację między sztuką a estetyką. Estetyka utraciła swoją dotychczasową funkcję teoretycznego uzasadniania praktyki artystycznej, ponieważ awangarda wypracowała własną, metaartystyczną refleksję, która przejęła funkcję uzasadniania nowatorskiej praktyki artystycznej. W ten sposób awangarda artystyczna zmusiła estetykę do rewizji swoich założeń i wyjścia poza granice nowoczesnej estetyki. W czwartym rozdziale wskazuje się na istnienie swoistego wymiaru estetycznego jako stałego źródła oporu wobec nowoczesnego procesu racjonalizacji świata.

W drugiej części pracy autor koncentruje się na postmodernistycznej rewizji racjonalistycznego myślenia. W pierwszym rozdziale tej części została omówiona ewolucja pojęcia „postmodernizm” w refleksji nad sztuką. Wydobywa się tu różnice między postmodernizmem lat 60., 70. i 80. i opowiada się za szerokim rozumieniem postmodernizmu, traktowanym jako nowa perspektywa kulturowa, swoiste pole dyskursywne obejmujące tak różne i częstokroć sprzeczne tendencje, jak poststrukturalizm i retoryczny ruch w naukach społecznych, dekonstrukcja Derridy i genealogia Foucault, neopragmatyzm Rorty’ego i feministyczna krytyka esencjalizmu, lokalne narracje

Lyotarda i analizy zacierające granice między nauką, literaturą i ideologią. Dwa następne rozdziały analizują wkład Derridy i Lyotarda do filozoficznej i kulturowej debaty na temat postmodernizmu oraz ich propozycje zrewidowania filozoficznych podstaw, na których wspierała się nowoczesna estetyka. Prace francuskich filozofów otwierają nową perspektywę, w ramach której kryzys estetyki może być interpretowany jako kryzys nowoczesnego projektu estetyki. Estetyka jako względnie samodzielna dyscyplina badawcza narodziła się na przełomie XVIII i XIX stulecia, a więc u progu nowoczesności, stąd zasadne i zrozumiałe staje się utożsamienie kryzysu estetyki nowoczesnej z kryzysem estetyki jako takiej. Jednak z postmodernistycznej perspektywy, reprezentowanej przez Derridę i Lyotarda, utożsamienie takie traci sens, a kryzys estetyki zmienia się w kryzys filozoficznych założeń, na których ufundowana została koncepcja estetyki, a więc kryzys nowoczesnego projektu estetyki. Postmodernistyczna filozofia dekonstruuje czy też pracowuje filozoficzne podstawy nowoczesnej estetyki, wzniesione przez klasyczne teksty Kanta i Hegla, stawiając pytanie o możliwość uprawiania niefundamentalistycznej refleksji estetycznej.

STANISŁAW JUDYCKI:
UMYSŁ I SYNTEZA. ARGUMENT PRZECIWKO
NATURALISTYCZNYM TEORIOM UMYSŁU
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Naturalizm jest poglądem, że wszystkie fakty są faktami naturalnymi, tzn. mogą być rozpoznane i wyjaśnione przez nauki przyrodnicze. *Umysł i synteza* przedstawia słabości naturalistycznych wyjaśnień umysłu ludzkiego i broni pewnej odmiany dualizmu. W obronie tej centralną rolę odgrywa Kantowskie i Husserlowskie pojęcie 'syntezy'. Główną tezę rozprawy jest, że w umyśle ludzkim dochodzi do fuzji dwóch różnych rodzajów determinacji: fizyczna determinacja obecna w mózgu, łączy się z nie-fizyczną determinacją, tzn. syntezą. Ten rodzaj dualizmu nie interpretuje nie-fizyczności umysłu jako istnienia w nim jakiegoś nie-fizycznego 'materiału umysłowego'. Dualizm ten można więc nazwać 'dualizmem anomalnym'.

'Synteza' należała do głównego repertuaru Kantowskich pojęć odnoszących się do natury umysłu, ale dopiero Husserl jasno wypowiedział twierdzenie, że umysł jest 'wiązką' różnego rodzaju syntez. Bardziej statyczna, tzn. Brentanowska koncepcja intencjonalności jako posiadania treści mentalnych (*aboutness*), otrzymała u Husserla interpretację dynamiczną: intencjonalność jest procesem jednoczenia się różnych prostych elementów należących do umysłu w bardziej złożone i sensowne całości. W ten sposób dla Husserla intencjonalność jako „bycie o czymś” oznaczała faktycznie 'ukrytą'

syntezę. We współczesnej dyskusji problem syntezy pojawia się jako tzw. 'problem wiązania' (*binding problem*). Dennett (*Consciousness Explained*, 1993) odrzuca konieczność przyjmowania syntezy w wyjaśnianiu sposobu funkcjonowania umysłu, proponując swój model umysłu jako struktury złożonej z wielorakich szkiców (*multiple drafts*), natomiast Popper i Eccles (*The Self and Its Brain*, 1977) oraz Putnam (*How Old Is the Mind*, 1986) uznają doniosłość pojęcia syntezy dla filozofii umysłu.

Rozdział pierwszy (*I. Natura umysłu - wprowadzenie*) dotyczy głównie ukazania, jak różne tradycje filozoficzne są zbieżne w przekonaniu, że osobliwość ludzkiego umysłu polega na posiadaniu dwóch cech: umysł jest czymś, co jest prawie nieskończenie plastyczne (*anima quodammodo est omnia* - Arystoteles), oraz jego działanie stanowi swoistą *operatio per se* (św. Tomasz z Akwinu), lub spontaniczność (Kant), tzn. jego funkcjonowanie musi być pojęte jako do pewnego stopnia niezależne od przyczyn fizycznych. W następnych trzech rozdziałach (*II. Synteza aistetyczna; III. Reprezentacja, schematyzm, intencjonalność; IV. Synteza logiczna*) staram się pokazać, jak syntezy mentalne działają na trzech najważniejszych poziomach umysłu ludzkiego. Są to: poziom syntezy aistetycznej (zmysłowej), poziom reprezentacji (traktowanych jako samodzielne całości) i poziom syntezy logicznej, gdzie pojedyncze reprezentacje są łączone w bardziej złożone całości, takie jak przekonania, pragnienia itd. W ostatnim rozdziale (*VI. Substancja, podmiot, identyczność osobowa - rozważania końcowe*) analizowany jest problem: jak twierdzenie, iż najistotniejszą cechą umysłu jest synteza (dynamiczna intencjonalność) ma się do tradycyjnej koncepcji człowieka jako całości z materialnego ciała i niematerialnej duszy (niematerialnej substancji)?

Obiekty poddane syntezie aistetycznej są przed-obiektywnymi, przed-intencjonalnymi i przed-lingwistycznymi jednostkami mentalnymi; są one albo - neuronalnie zakodowanymi w sieci mózgowej bodźcami, albo - na poziomie świadomym - pojedynczymi ('atomowymi') wrażeniami, albo - jeżeli przyjmiemy punkt widzenia psychologii gestaltystycznej - trwałymi temporalnymi częściami (aspektami) pola percepcyjnego. Obiekty poddane syntezie aistetycznej są partykularne, podczas gdy obiekty podporządkowane syntezie logicznej mogą posiadać różne stopnie ogólności, tzn. od ogólności charakterystycznej dla obrazów percepcyjnych aż do pełnej ogólności, jaką mają pojęcia, przekonania, pragnienia itd. Synteza aistetyczna przekształca oddzielnie zakodowane bodźce w bardziej kompleksowe elementy mentalne i zmienia część z nich w całości świadome. Istnieją dwa fundamentalne powody, dla których powinniśmy zaakceptować syntezę jako specyficzny rodzaj determinacji obecny w naszym umyśle. Po pierwsze, na poziomie neuronalnym istnieje całkowite rozproszenie zakodowanych

bodźców (każdy z nich odzwierciedla tylko poszczególne linie, kolory, krawędzie itd. pola percepcyjnego). Składniki tej gigantycznej struktury neuronalnej muszą być odpowiednio połączone w celu wytworzenia sensownych całości. Po drugie, na poziomie świadomości w każdym momencie percepcji mamy do czynienia tylko z fragmentami tego, co rzeczywiście spostrzegamy. Każda część tego, co aktualnie widzimy, musi być odpowiednio związana z tym, co widzieliśmy chwilę wcześniej. Istotnie temporalny charakter naszego umysłu wymusza syntezę. Syntezy tej nie spełniamy świadomie, jesteśmy świadomi tylko części jej efektów.

Synteza artystyczna i synteza logiczna nie mogą być wyjaśnione przez odwołanie się do 'surowych' związków kauzalnych między elementami neuronalnymi w mózgu, ani też przez 'logicznie ustrukturalizowane' związki przyczynowe między tego rodzaju elementami. Pierwszy rodzaj wyjaśniania jest niemożliwy, ponieważ w każdym momencie przyczyny fizyczne determinują całościowo, i trzeba byłoby przyjąć, że całość kauzalnie powiązanej struktury mózgu wytwarza to, co widzimy, czy też to, o czym w danej chwili myślimy. Tego rodzaju determinacja mogłaby wytworzyć jedynie gigantyczny chaos. Drugi rodzaj wyjaśniania twierdzi, że 'surowe' związki kauzalne muszą być w jakiś sposób 'logicznie ustrukturalizowane' po to, aby mogły wytworzyć obdarzone sensem całości mentalne (świadome albo nieświadome). Zgadzam się z Searle'em (*The Rediscovery of the Mind*, 1992), gdy argumentuje przeciwko możliwości istnienia głębokich, nieświadomych reguł, które (według przedstawicieli tzw. nauk kognitywnych) miałyby porządkować 'surowe' związki przyczynowe w mózgu. Nie zgadzam się jednak z jego tezą, że te jeszcze nie uformowane związki wystarczają do wyjaśnienia funkcjonowania naszego umysłu. Umysł nie może być całkowicie zorganizowany w oparciu o pewien zbiór neuronalnie implementowanych, nieświadomych reguł, gdyż dla każdej takiej reguły potrzebna byłaby metaregła, która określałaby jej sposób stosowania. Nie może istnieć nieskończenie wiele reguł zrealizowanych w naszym umyśle. Najbardziej ogólne spośród nich byłyby za mało specyficzne, aby wytworzyć jakąkolwiek aktywność naszego umysłu odpowiednio dostosowaną do aktualnej sytuacji. Nie może istnieć nieskończenie wiele reguł potrzebnych dla otrzymywania innych reguł, albo dla zobaczenia, którą regułę należy stosować jako następną. Stąd też rdzeń aktywności naszego umysłu polega na syntezie (dynamicznej intencjonalności), która jest różna od 'surowej' przyczynowości fizycznej i która nie zawiera żadnych reguł.

Ta syntetyzująca aktywność łączy się z aktywnością neuronalną naszego umysłu. Z tego powodu 'nieświadomy umysł' nie musi być wyłącznie interpretowany jako tzw. umysł komputacyjny, czyli umysł całkowicie zorganizowany według nieświadomych reguł syntaktycznych. Takie reguły mogą

istnieć (i jest to kwestia badań empirycznych), lecz nasz umysł nie może być całkowicie do nich zredukowany. Synteza jest specyficzną, nieprzyczynową i w tym sensie też nie-fizyczną aktywnością umysłu. Z tego punktu widzenia argumentuję, że niemożliwość fizykalistycznego wyjaśnienia świadomości (problem tzw. jakości fenomenalnych) nie powinna być widziana jako główny argument przeciwko naturalizmowi. Fizyczna nieeksplikowalność syntezy (intencjonalności) za pomocą terminów kauzalnych wydaje mi się najlepszym argumentem przeciwko naturalizmowi.

Rdzeń aktywności naszego umysłu może być uznany za nie-fizyczny, ponieważ jest to rodzaj determinacji, który jest różny od determinacji, jaką stanowi fizyczna determinacja przyczynowa. Termin 'determinacja' traktuję jako jeden z najbardziej ogólnych terminów metafizycznych (ontologicznych), który oznacza każdy rodzaj dynamicznej relacji między różnymi rodzajami elementów. W determinacji kauzalnej (a być może również w ramach determinacji teleologicznej i logiczno-matematycznej) należy odróżnić: (a) elementy poddane tej determinacji; (b) regularności powstałe w wyniku jej działania; (c) samą determinację, tzn. wywoływanie skutku przez przyczynę. Trzeci element nie może być zredukowany do dwóch pozostałych. Umysł ludzki jest nie-fizyczny, ponieważ zawiera specyficzny rodzaj determinacji (nazywany tu syntezą lub intencjonalnością dynamiczną), który jest do pewnego stopnia niezależny od determinacji fizycznej. Synteza w tym znaczeniu nadaje przyczynowości fizycznej jej 'formę', tzn. strukturalizuje przyczynowość obecną w mózgu do postaci obdarzonych sensem jedności.

Część tych jedności i ich regularności możemy obserwować dzięki introspekcji. Patrząc z tego punktu widzenia, dualizm nie musi być interpretowany -jak to się dzisiaj powszechnie dzieje - jako stanowisko filozoficzne przyjmujące istnienie jakiegoś (fantastycznego) materiału duchowego, nazywanego Kartezjańską substancją niematerialną. Podobnie przecież nie trzeba przyjmować specjalnego rodzaju materiału leżącego u podstaw determinacji przyczynowej (fizycznej). Broniony w ten sposób dualizm jest podobny do sytuacji, z którą mamy do czynienia w świecie zewnętrznym, gdzie przyczynowość fizyczna jest poddana determinacji logiczno-matematycznej. Istnieje pewien rodzaj zagadkowości dotyczący tego, jak synteza (intencjonalność) i przyczynowość fizyczna są związane ze sobą w ludzkim umyśle, lecz nie jest to bardziej tajemnicze niż pytanie, w jaki sposób przyczynowość fizyczna jest poddana determinacji logiczno-matematycznej. Główną rację, wskazującą na zagadkowość połączenia przyczynowości fizycznej z intencjonalnością (syntezą), widziano zawsze w heterogenicznej naturze odmiennych rodzajów 'substancji' występujących w tzw. związku psychofizycznym, jednak przecież w ramach samej przyczynowości fizycznej istnieje element heterogeniczności między przyczyną a jej skutkiem.

JACEK MIGASIŃSKI:
W STRONĘ METAFIZYKI.
NOWE TRADYCJE METAFIZYCZNE W FILOZOFII FRANCUSKIEJ
POŁOWY XX WIEKU
(Uniwersytet Warszawski)

Praca poświęcona jest prezentacji i analizie specyficznych tendencji metafizycznych, jakie pojawiły się w filozofii francuskiej w latach 30. i 60. naszego stulecia. Specyfika tych tendencji polega, najkrócej rzecz ujmując, na tym, że u niektórych filozofów tworzących w tym okresie można zauważyć wyraźny zwrot w stronę problematyki ontologicznej (ściślej: metafizycznej), ale powstająca w wyniku tego zwrotu metafizyka wykazuje nowe, nietradycyjne właściwości: jest to metafizyka niesubstancjalistyczna, nieprzedmiotowa, antyabsolutystyczna, pluralistyczna, antynaturalistyczna, poszukująca podstaw bytowych w relacjach międzyludzkich i krytyczna wobec „filozofii świadomości”. Cechy te wiążą się również ze specyficzną formą, w jakiej taka metafizyka występuje: jest to na ogół filozofia antysystemowa, „otwarta”, dialektyczna, czasami niewysławialna, „negatywna”, metaforyczna, poszukująca nowego aparatu pojęciowego.

Autor stawia tezę, że pojawienie się tych tendencji jest wynikiem szczególnego zwrotu, jaki dokonał się w filozofii francuskiej w latach 30. pod wpływem nasilonej recepcji niemieckiej fenomenologii i filozofii historii, ale także pod wpływem autonomicznych przemian, jakimi od początku bieżącego stulecia podlegała sama francuska filozofia. Teza kolejna, której dowód stanowią szczegółowe analizy wybranych koncepcji filozoficznych głosi, że te właśnie metafizyczne, a więc pozornie tradycjonalistyczne tendencje przyczyniły się (obok innych jeszcze uwarunkowań) do kolejnych zwrotów, jakim podlegała filozofia francuska w latach 60. (przełom „strukturalistyczny”) oraz 70. i 80. (przełom postmodernistyczny) naszego stulecia. Materiałem dowodowym są analizy pięciu koncepcji filozoficznych: Louisa Lavelle’a, Ferdinanda Alquiégo, Jeana Wahla, Maurice’a Merleau-Ponty’ego i Emmanuel’a Levinasa. Filozofowie ci nie prezentują żadnego jednolitego nurtu, ale występująca w twórczości każdego z nich tendencja metafizyczna zdradza pewne wspólne cechy. Koncepcje tych właśnie filozofów zostały wybrane jako przykłady analizowanych procesów teoretycznych, i wobec tego praca nie ma ambicji być wyczerpującą monografią jakiegoś kierunku (bo listę przykładów można by wydłużyć), ani okresu historycznego (bo w owym czasie we Francji występowały również inne tendencje).

Książka składa się z 5 rozdziałów, poświęconych analizie wybranych koncepcji, ze *Słowa wstępnego*, *Wprowadzenia* i *Podsumowania*. W *Słowie*

wstępnym autor zarysowuje problematykę rozprawy, uzasadnia dobór pięciu filozofów, których twórczość będzie obiektem analiz oraz wykazuje, że zadanie badawcze, jakie sobie postawił nie jest wcale z dzisiejszej perspektywy anachroniczne.

Wprowadzenie składa się z trzech części. W pierwszej autor opisuje francuskie tradycje filozoficzne, rzutujące na współczesny, oryginalny kształt francuskiej filozofii. Szczególną uwagę poświęca trzem wielkim ideom Kartezjańskim: idei metody, idei *cogito* i idei wolności, oraz wpływom twórczości Montaigne'a i Pascala, a następnie roli, jaką odegrała recepcja filozofii Kanta i Hegla we Francji na przestrzeni XIX w. w ukształtowaniu się specyficznego charakteru francuskiej myśli filozoficznej. W części drugiej autor przedstawia sytuację panującą w latach 20. naszego wieku w filozofii francuskiej, zdominowanej przez idee Brunschvicga, Alaina i idee tzw. filozofii refleksyjnej, opisuje gwałtowną recepcję filozofii niemieckiej we Francji w tym okresie, oraz analizuje charakter zwrotu teoretycznego, jaki dokonał się pod wpływem tej recepcji w latach 30. W części trzeciej analizie poddane zostają te historyczne kształty metafizyki, które mogły mieć wpływ na odrodzenie się w połowie naszego stulecia specyficznych tendencji metafizycznych, a więc koncepcje Arystotelesa, Platona, Kartezjusza, Kanta i ujęcie fenomenologii z odróżnieniem ontologii od metafizyki, oraz ze szczególną pozycją Heideggera.

Rozdział pierwszy, zatytułowany *Metafizyka wiecznej obecności (Métaphysique de l'éternel présent)*, poświęcony jest filozofii Lavelle'a, którą tu traktuje się jako przypadek graniczny, przejściowy analizowanych tendencji metafizycznych. Wykazuje się, że chociaż Lavelle'owska „filozofia ducha” demonstruje skłonność „systemową” i operuje tradycyjnym aparatem pojęciowym, to jednak ostateczny jej sens odnajduje się w sprzeczności wobec struktur myślenia narzuconych przez tzw. filozofię świadomości, filozofię podmiotu oraz w akceptacji wyników Kantowskiej krytyki metafizyki. To właśnie pociąga za sobą takie „nowoczesne” aspekty metafizyki Lavelle'a, jak uznanie czasu za istotowy element charaktery styki bytu, uznanie relacji międzypodmiotowej za szczytowy punkt partycypacji w bycie przez ujmowanie bytu w kategoriach nieprzedmiotowych.

Rozdział drugi, zatytułowany *Metafizyka negatywna*, poświęcony jest filozofii Alquiégo. Zostają tu poddane analizie jego interpretacja filozofii Kartezjusza i Kanta, koncepcja wzajemnej autonomiczności nauki i filozofii, oraz specyficzna wersja racjonalizmu wyłaniająca się z prac tego filozofa. W wyniku tych analiz odsłaniają się wielce oryginalne aspekty ujmowania bytu przez Alquiégo: byt jest zarazem narzucającą się oczywistością i nieobecnością przedmiotową, bytu nie można opisać pozytywnie i dyskursywnie, lecz można do niego dotrzeć przez krytykę totalizującego, syntetycznego

modelu poznania, byt, dzięki radykalnej separacji od świata przedstawień, jest nieredukowalną transcendencją, a zarazem można z nim wejść w realcję na drodze wzbogacenia ludzkiego rozumu o wymiar emocjonalny. Takie charakterystyki dają się wypowiadać jedynie na gruncie metafizyki negatywnej, dialektycznej i niespekulatywnej.

W trzecim rozdziale, noszącym tytuł *Metafizyka niewystawialna*, analizowane jest stanowisko Jeana Wahla. Zostaje pokazane, jak Wahl, poprzez interpretacje dzieł innych filozofów - i odległych w czasie, i współczesnych - próbuje poszukiwać własnej metafizyki, której jednak wypowiedzieć środkami dyskursu filozoficznego do końca nie można. Zdaniem Wahla, w sukurs tu może pospieszyć sztuka, która wraz z namysłem filozoficznym może obudzić zdolność do specyficznego „doświadczenia metafizycznego”. Dopiero w tym doświadczeniu, a właściwie w wielorakości jego form, można próbować docierać do samego bytu, ale nie poprzez konstytuujące przedstawienia, lecz raczej emocjonalnie i pasywnie, docierać do bytu nie jako substancji, lecz jako do samego „stwania się” [*devenir*], do bytu o charakterze ontologicznej wielości, nieredukowalnej pozaprzedmiotowej transcendencji. Filozofia, która próbuje to opisać przyjmuje postać niekonkluzywnej dialektyki, zwróconej krytycznym ostrzem w stronę „filozofii świadomości”.

Na rozdział czwarty, zatytułowany *Metafizyka intercielesności*, składają się analizy poświęcone filozofii Merleau-Ponty’ego. Ukazana zostaje droga, która wiedzie filozofa od krytyki przesłanek ontologicznych różnych stanowisk filozoficznych i współczesnej nauki, poprzez eksplikację własnych poglądów ontologicznych, budowanych na podstawie analiz ludzkiego doświadczenia w różnych sferach życia indywidualnego i zbiorowego (struktura zachowania, percepcja, ’refleksyjność’ ciała własnego, ekspresja, język, sfera intersubiektywności, kultura, historia, sztuka), aż do zarysowania właściwej problematyki metafizycznej. Wydobyte zostają charakterystyczne cechy metafizycznej propozycji Merleau-Ponty’ego: poszukiwanie fundamentu bytowego nie w jakichś formach substancjalności, lecz w sferze przedświadomych relacji międzycielesnych, w sferze przedwerbalnej ekspresji, gdzie mają swe wspólne źródło doświadczenia krzepnące z czasem w heteronomiczne obszary natury i kultury.

Rozdział piąty, zatytułowany *Metafizyka poza antologią*, poświęcony jest analizie poglądów Levinasa, ukształtowanych w dwóch pierwszych fazach jego twórczości, zwanych okresem ontologicznym i okresem metafizycznym, tzn. do połowy lat 60. Autor pokazuje drogę, jaką przebyła refleksja Levinasa od wczesnej, „antyontologicznej” fenomenologii po dojrzałą koncepcję metafizyki jako swoistego dyskursu etycznego, jako etyki. Zaakcentowane zostają charakterystyczne (i paradygmatyczne dla późniejszych francuskich formacji intelektualnych) wyznaczniki tej metafizyki, jej pluralizm,

priorytet różnicy wobec tożsamości, niesymetryczność relacji metafizycznej (aabsolutna obcość transcendencji), pasywność doświadczeń źródłowych, konstytutywna funkcja czasu i wykroczenie poza strukturę rozumienia (poza ontologię). Przeprowadzona zostaje porównawcza analiza z niektórymi koncepcjami Husserla i Heideggera, co prowadzi do tezy o autonomiczności filozoficznej myśli Levinasa, którą można badać niezależnie od jej związków z judaizmem.

W *Podsumowaniu* autor ukazuje pewną wspólnotę tradycji filozoficznych, z których czerpią wszystkie analizowane koncepcje (Platon, Kartezjusz, Kant, Bergson, szeroko pojęta fenomenologia), opisuje ich strukturalne podobieństwa, zestawia charakterystyczne elementy proponowanej przez nie metafizyki, na koniec przeprowadza tezę, wspomnianą już na wstępie, że krytyczne nastawienie występujące w omawianych tendencjach metafizycznych wobec paradygmatu „filozofii świadomości” pozwala upatrywać tu jednego ze źródeł (w tym wypadku źródeł wewnątrzfilozoficznych) dominujących najpierw w latach 60., a potem w latach 80. nurtów filozoficznych we Francji, będących efektem swoistej rewolty intelektualnej nakładającej się na kontestację polityczną. Tak oto, paradoksalnie, rewolta zwrócona przeciwko filozoficznym „mandarynom” została, przynajmniej po części, przez nich samych wywołana.

EWA REWERS:

JĘZYK I PRZESTRZEŃ W POSTSTRUKTURALISTYCZNEJ FILOZOFII KULTURY

(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Praca ta oparta została na dwóch założeniach: a) iż u schyłku XX wieku dokonuje się istotna zmiana, która powoduje, że żyjemy w epoce dominacji przestrzeni, umieszczającej rzeczy obok siebie, w symultanicznym układzie budującym nowe doświadczenie; b) oraz że podjęcie tego problemu w późnych pracach R. Barthesa, M. Foucaulta, Ph. Sollersa, J. Kristevej, M. Serresa, przede wszystkim wszakże poddawanie go stałej dekonstrukcji przez J. Derridę i jego kontynuatorów, prowadzi do ukonstytuowania się nowej filozofii kultury. Za jedną z podstawowych własności tej filozofii uznano poszukiwanie przejścia nad pogłębiającą się szczeliną między sferą teoretyczną i praktyczną, tym, co myślowe i tym, co społecznie realizowane, gramatyczne, w sensie nadanym 'gramatyce' przez Noama Chomsky'ego i sytuacyjne - w myśl współczesnych analiz dyskursu.

Przechodzenie od obecności historii (tego, co historyczne) ku doświadczeniu przestrzeni (tego, co przestrzenne 'nominalistycznie') we współczesnym dyskursie filozoficznym ujęte zostało jako konsekwencja rozmon-

towywania utrwalonej w tradycji bardziej złożonej relacji między językiem i przestrzenią, *logosem* i *logosferą*, tekstem oraz środowiskiem, mową i *chorą*. Wydłużając ten szereg, dodano, za Serresem - między czytaniem i podróżowaniem, za Derridą - między pisaniem i zamieszkiwaniem itd. Filozofia faworyzuje czas, pisał Serres, i jego linearną strukturę, ponieważ stanowią bardziej bezpośrednią projekcję *logosu*. Tym samym odsuwa na plan dalszy problem przestrzeni wraz z jej nieuporządkowaniem i wielością. Historia wyklucza równoczesność opisywania zjawisk podkreślając ich linearność. Jej rozszczenia do zniesienia różnicy między dyskursem podmiotu i dyskursem przedmiotu uruchamiają proces selekcji i prowokują dyskusję z założeniami, na których się opiera.

Mapa wskazuje na charaktery styczną dla zjawisk przestrzennych równoczesność. Zamiast rozwoju i hierarchii, które zawsze odwołują się do ustalonego porządku wartości, proponuje współobecność opartą na sąsiedowaniu, z założenia akceptującą różne aksjologie. Granice mapy, włącznie z granicami języka, jawią się w coraz mniejszym stopniu jako czyste linie, częściej jako poplątana sieć, po której wędruje czytelnik mapy. Mapę można czytać od dowolnego punktu. Czytanie mapy jest wstępnym etapem tekstualizacji przestrzeni. Trudno pisać o lepszy przykład przesilenia dokonującego się na krawędzi epoki czasu i historii oraz epoki przestrzeni i geografii niż znamy, które możemy zaobserwować w poglądach Foucaulta. Głównym przedmiotem namysłu stały się w tej książce: 1) ulegająca rozmyciu w perspektywie poststrukturalistycznej opozycja między tym, co językowe a tym, co przestrzenne, co platońsko-systemowe, a co 'nominalistycznie' przestrzenne; 2) możliwość spójnego zjednoczenia argumentów przemawiających na rzecz koncepcji próbujących uchwytować proces rozmontowywania wspomnianych opozycji. Prezentowana praca składa się z dwóch rozdziałów przedstawiających dwie postaci wspomnianego wcześniej procesu rozmywania opozycji w perspektywie poststrukturalistycznej filozofii kultury. Obie postaci stanowią wyraz protestu przeciwko idei pierwotności tego, co językowe względem tego, co przestrzenne.

Rozdział pierwszy, *Tekstualizacja przestrzeni*, opisuje przechodzenie dyskursu filozoficzno-kulturowego do fizykalnego i społecznego ujmowania przestrzeni do interpretowania, a także konstruowania jej wymiarów wytwarzanych przez kulturę: tekstowego i systemowo-wirtualnego. Ważne jest, by wiedzieć, po co, jak i dla kogo się te przestrzenie wytwarza, jak mamy do nich docierać i co swym istnieniem w danym momencie komunikują. A także na ile, i czy w ogóle, język sztuki opisujący i wytwarzający różne przestrzenie, w tym szczególnie język architektury i literatury, wolno taktować jako narzędzia poznania tych przestrzeni na równi np. z językiem naturalnym, na którym opiera się dyskurs filozoficzny. Takie podejście pozwala

spojrzeć na sztukę współczesną, szczególnie na architekturę, jako na „synchroniczną konfigurację” powstającą w konsekwencji społecznej produkcji przestrzeni. Problem polega nie tylko na tym, że architektura jest źródłem metafor dla dyskursu filozoficznego. Nie sprowadza się również do stwierdzenia, iż ma oddziaływanie filozoficzne, lecz także, że staje się paradygmatycznym ekwiwalentem dyskursu filozoficznego postmodernizmu - metaforą epistemologiczną w zaproponowanym przez Eco znaczeniu.

Chodzi tu przede wszystkim o ocenę dwu jednocześnie zachodzących procesów: uprzestrzennienia myślenia, doświadczenia i wyobraźni krytycznej oraz tekstualizacji przestrzeni. Przedstawia się ją często jako postępujące uwikłanie przestrzeni w problemy języka zarówno przez współczesne dyskursy filozoficzne, jak i przez praktyki artystyczne. Jako przykład uwikłania filozofii w ten rodzaj problematyki, służą wypowiedzi powracające do Platńskiego pojęcia *chora*, a zatem eksplorujące nierozstrzygniętą opozycję między idiosynkratyczną przestrzenią tekstową oraz abstrakcyjną przestrzenią platońsko-kantowską. Narastająca sztuczność i tekstualizacja ludzkiego świata u schyłku naszego wieku ogarnia i pochłania świat, przetwarzając go na wyspecjalizowane dyskursy i reprodukujące się teksty. Prowadzi do przekształcenia *milieu* w płaską przestrzeń tekstu. Nadmierna semiotyzacja przestrzeni miejskiej prowadzi do jej odsemantycznienia. O ile tradycyjna sztuka żywiła się zawsze tym, co potrafiła odnaleźć w przestrzeni, miejscu, środowisku, pozostając w pasożytniczej od nich zależności lub, jak wolą inni - symbiozy - o tyle sztuka komputerów zrywa z tą zależnością wytwarzając własne, alternatywne otoczenie, które lepiej opisuje pojęcie systemu niż środowiska. Przyrodniczy determinizm, który obciążał *Taine'*owskie *milieu*, zastępowany jest przez determinizm technologiczny.

W rozdziale drugim: *Uprzestrzennienie dyskursu*, przedmiotem rozważań są zmiany, jakie nastąpiły w kulturze i towarzyszącej jej refleksji filozoficzno-kulturowej, prowadzące do przeformułowania kategorii dyskursu, doświadczenia i przestrzenności. Nie chodzi tu jednak o postępowanie śladem Lyotarda, przeciwnie - o pokazanie, jak spory toczące się wokół języka, dyskursu, *logosu* wpłynęły na stopniowe uprzestrzennienie się językowego świata. Przede wszystkim: jak formalno-lingwistyczna teoria dyskursu przekształciła się w Bachtinowskie 'słowo' wypełniające wraz z milczeniem, niewypowiedzianym, rytmem, zgębkiem itd. logosferę. Bachtinowski projekt logosfery stanowi tu punkt wyjścia dla opisu jednej z najbardziej sztucznych rzeczywistości przenikających i współtworzących wewnętrzne i zewnętrzne środowisko człowieka - rzeczywistości polilogicznego, uprzestrzennionego słowa.

Głównymi problemami, które podejmuje się w tym rozdziale są zatem: 1) pytanie o współczesny status Bachtinowskiej logosfery; 2) pokazanie, jak dekonstrukcja „wielkich” metafor w filozofii postmetafizycznej osuszyła

źródło, z którego czerpała uzasadnienie filozoficzno-estetyczna kategoria doskonałości, a wraz z nią teoretycznoliteracka kategoria literackości, co sprawiło, że Bachtin, Derrida i Rorty mogli posłużyć się literaturą w rozwiązywaniu problemów filozoficzno-ideologicznych; 3) dowiedzenie, że spór o to, co znajduje się w centrum logosfery, który przybrał postać dyskusji wokół relacji między dyskursem filozoficznym i literaturą, pomimo stałych odwołań do literatury, jest w istocie rzeczy wewnętrznym problemem filozofii. Współczesną cywilizację przenikają dwie tendencje: logofilia oraz logofobia. Przewyciężenie tej ostatniej wymaga, jak mówił Foucault, przyjęcia postawy kwestionującej nadrzędność naszej woli prawdy, przywrócenia dyskursowi charakteru zdarzenia i zniesienia wszechwładzy pojęciowości. Poszukuje się tu takich zarysów dyskursu, przez które wielogłosowa materia logosfery mogłaby swobodnie przepływać, nie natrafiając na bariery konstruowane z redukcyjnych nakazów i zakazów poprzedzających daną wypowiedź, podyktowane troską o autonomię, nadrzędną funkcję, czy też „istotę” dyskursu danej dyscypliny.

Jednogłosowość słowa i spójność monologu należą do szerszego projektu idealnej formy dyskursu filozoficznego, wykluczającego sprzeczności wywołane wewnętrzną grą wielości paradygmatów i wzajemnie wypierających się sensów, z których z kolei wyrasta słowo dialogowe. Projektu, który usiłuje uwolnić monolog od nacisków ze strony skonfliktowanego środowiska językowego tak, aby stał się równie bezczasowy, jak matematyczne równanie. Z tego punktu widzenia, ponowoczesne dyskursy teoretyczne mogą być odczytywane jako wstęp do polilogu, kwestionującego drastyczne ograniczanie przez monolog, i - jak się okaże - także swoiście rozumiany dialog, przestrzeni wszelkich dyskursów społecznych. Wydaje się sprawą bardzo istotną, iż polilog tworzy część szczególnego środowiska człowieka, zacierając tym samym granice między *logosem* stoików i lekceważąco traktowanym przez nich otoczeniem. Polilog rozumiany będzie zatem jako współorganizator zarówno przestrzeni wewnętrznej człowieka (polilog wewnętrzny), jak i tej powstającej wokół niego (polilog zewnętrzny). Oba typy polilogu, przenikając się wzajemnie, tworzą niezwykle ważny rodzaj przestrzeni życiowej człowieka. Logosfera, jako jedna z najbardziej sztucznych rzeczywistości współtworzących wewnętrzne i zewnętrzne środowisko człowieka, to także pierwowzór technik symulacyjnych opisywanych przez Baudrillarda. W Bachtinowskiej logosferze dokonuje się już bowiem w przybliżeniu to, co Baudrillard uznaje za cechę społeczeństwa symulacyjnego: erozja dystynkcji między modelem, strukturą kodu i tym, co autentyczne. Polilog nie jest przy tym skierowany ani przeciwko monologowi, ani dialogowi, stara się jednak „wypowiedzieć” inne doświadczenie kulturowe.

MARIAN WNUK:
ISTOTA PROCESÓW ŻYCIOWYCH W ŚWIETLE
KONCEPCJI ELEKTROMAGNETYCZNEJ NATURY ŻYCIA
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

W ramach nurtu filozofii systemowo-informacyjnej, w oparciu o metodę będącą odmianą hipotetyczno-dedukcyjnej, dokonano w rozprawie eksploracji poznawczej nowego, elektromagnetyczno-informacyjnego aspektu natury życia. Przedmiotem szczególnego zainteresowania były dwie klasy niezwykle ważnych procesów życiowych, jakimi są kataliza enzymatyczna i biosystemogeneza. Na ich przykładzie zaprezentowano oryginalne ujęcie istoty procesów życiowych, w którym jest ono przedstawione jako forma istnienia, przetwarzania i generowania informacji elektromagnetycznej. Rozprawa składa się z pięciu rozdziałów: 1. *Życie jako forma istnienia informacji elektro magnetycznej?*; 2. *Bioelektroniczny aspekt katalizy enzymatycznej*; 3. *Bioplazmowy aspekt katalizy enzymatycznej*; 4. *Filozoficzny aspekt katalizy enzymatycznej*; 5. *Biosystemogeneza w świetle koncepcji elektromagnetycznej natury życia*. Bibliografia obejmuje ponad 1. 100 pozycji.

W świetle uwzględnionych (a nie wykorzystanych w dotychczasowych badaniach nad istotą, powstaniem i ewolucją życia) danych doświadczalnych oraz ujęć teoretycznych (dotyczących przede wszystkim submolekularnego poziomu organizacji życia), biosystemy można ujmować jako układy fermionowo-bozonowo-infonowe, będące szczególnymi kondensatami informacji. W tym względzie zaproponowano określenie, zgodnie z którym **życie jest specyficzną informacją elektromagnetyczną, która organizuje nośnik korpuskularny, znajdujący się w metastabilnym stanie wzbudzonym, dzięki czemu jest on zdolny do zainicjowania akcji laserowej. Rezultatem tego jest przenoszenie informacji na inne nośniki, natury niekoniecznie elektromagnetycznej.** Wydaje się, że w kontekście współczesnej wiedzy przyrodniczo-filozoficznej o zjawiskach i procesach życiowych takie ujęcie jest daleko bardziej adekwatne od ujęcia, na przykład, „*życia jako formy istnienia ciał białkowych*”.

Główny nurt współczesnych badań nad biogenezą przyjmuje ideę ewolucji chemicznej, u której podstawy leży założenie, iż życie powstało z systemów podlegających prawom fizyki i chemii. W tej rozprawie usiłowano pójść dalej. Mianowicie, ideę ewolucji informacji przyjmuje się za bardziej podstawową. Życie powstałoby z systemów podlegających prawom tej ewolucji. Ewolucji tej podlegałyby również systemy fizyko-chemiczne, które stały się nośnikiem elektromagnetycznej informacji biologicznej, takiej jak np. glinokrzemianowe autokatalityczne systemy plazmowe, których odległymi następcami stały się współczesne autokatalityczne RNA i enzymy białkowe.

Zgodnie z zaproponowanym w rozprawie bioelektromagnetycznym modelem katalizy enzymatycznej, biokatalizatory są nie tylko generatorami kwantowymi biofotonów, ale również nanoprocessorami informacji, zaś fundamentalne mechanizmy katalizy dokonują się za pośrednictwem stanu plazmowego materii (plazmy fizycznej lub bioplazmy). Propozycja ta rozszerza koncepcję elektromagnetycznej natury życia w kierunku energetyczno-informacyjnym.

Model ten opracowano w dwóch aspektach mających istotne znaczenie filozoficzne. Z jednej strony bowiem, znaczenie filozoficzne ujawnionego tutaj aspektu bioelektronicznego polega na tym, że dotyczy on najniższego poziomu uorganizowania procesów życiowych, jaki obecnie jest w zasięgu metod empirycznych oraz związanych z nimi teorii fizykochemicznych i elektronicznych. Z drugiej zaś strony, filozoficzne znaczenie wyeksponowanego w pracy aspektu bioplazmowego polega na tym, że bioplazma jest uważana za stan materii znamieny tylko dla organizmów żywych. Pomimo znacznego zbliżenia się do możliwości badania go metodami „standardowej” biofizyki i biochemii, ten nowy stan materii nie jest jeszcze w tak bezpośrednim zasięgu empirii, na jaki pozwalają już obecne metody wspomnianych nauk. Okazało się więc, że znaczenie poszerzonego (z jednoczesnym pogłębieniem) poznania istoty katalizy enzymatycznej jest ogromne i daleko wykracza poza zastosowania enzymów w biotechnologii, elektronice biomolekularnej, czy nawet medycynie. Dosięga ono bowiem również fundamentalnych i niezmiernie trudnych problemów dotyczących istoty oraz pochodzenia życia.

W tych ostatnich kwestiach (poznawczo znacznie ważniejszych od - na przykład - kwestii mechanizmów funkcjonowania samych katalizatorów i ich wykorzystania w przemyśle) ujęcie systemowo-informacyjne pozwoliło na wysunięcie następujących wniosków:

1. Życie, jako specyficzny rodzaj informacji na nośniku elektromagnetycznym, może rozprzestrzeniać się dzięki indukowaniu procesów katalitycznych i sterowaniu nimi w taki sposób, iż następuje przeorganizowanie systemów fermionowo-bozonowo-infonowych w samodzielne systemy jeszcze bogatsze w infony i bozony.

2. Systemy ożywione różnią się od tzw. nieożywionych¹ przede wszystkim jakością i ilością infonów; organizm można więc uważać za superkondensat, przetwornik i generator informacji.

3. Życie na Ziemi wywodzi się z informacji, której nośnikiem było pole elektromagnetyczne, a pierwotnymi minimalnymi systemami ożywionymi były prawdopodobnie rezonatory wnekowe koherentnego promieniowania elektromagnetycznego w postaci makromolekularnych katalizatorów. Wyni-

¹ Nie chodzi tu o twierdzenie, że z zasady nie ma różnicy między żywym a nieożywionym, lecz o problem wyznaczenia uchwytnej i jednoznacznej granicy pomiędzy tymi dwoma stanami.

ka stąd, że należałoby zmienić dotychczasowe rozumienie minimalnego systemu żywego (z komórki na układ o niższym stopniu złożoności - nawet makromolekułę), a co za tym idzie - pojęcie minimalnej złożoności biostruktur.

4. Prawdopodobne jest, że w cząsteczce katalitycznego pre-RNA realizowało się sprzężenie chemiczno-elektroniczne. Autokatalizator ten stanowił zapewne jeden z istotnych etapów na drodze rozwojowej minimalnego systemu ożywionego, będąc jego istotnym elementem strukturalno-funkcyjnym.

5. Klasyczne rozumienie fundamentalnych procesów życiowych (określane zbiorczym mianem metabolizmu) należałoby zmienić, przesuwając akcent z katalitycznych procesów przemiany masy i energii przede wszystkim na procesy przetwarzania informacji. W związku z tym przewidywać należy istnienie „organizmów”, mechanizmów czy też systemów przetwarzających wyłącznie informację i energię (energo-informację).

6. Rekonstrukcja biosystemogenezy elektromagnetycznej uwarunkowana będzie uzyskaniem nowych danych empirycznych umożliwiających dalszą konfirmację nowych koncepcji, hipotez i teorii², dotyczących możliwości istnienia i działania takich systemów (lub ich składowych), jak np. biosystemy jako komputery foniczne i elektroniczne, najbardziej fundamentalne elementy (najmniejsze jednostki życia) jako makroprocesory fononów, czy całe organizmy jako systemy procesorów informacji elektromagnetycznej i kwantowoakustycznej, a także dane o paleo-środowisku fizycznym na naszej planecie etc.

7. W związku z powyższym postulować należy podjęcie wysiłków w celu stworzenia w przyszłości **bioinfoniki** jako nowej dziedziny komplementarnej do bioelektroniki i biofotoniki oraz - **infodynamiki** (obejmującej tzw. teorię jakości informacji) jako analogonu elektrodynamiki i termodynamiki.

8. Bioelektromagnetyczny model katalizy enzymatycznej umożliwia pewne osłabienie antagonizmów pomiędzy mechanicyzmem a witalizmem w ich skrajnych postaciach. Z jednej strony bowiem, przeciwko mechanicyzmowi świadczy ujęcie życia jako procesu informacyjnego, z wszystkimi implikacjami tego ujęcia. Z drugiej strony zaś, przeciwko poglądom witalistycznym przemawia bioplazmowy aspekt katalizy. Oba te opozycyjne (zwłaszcza w swych wersjach ekstremalnych) stanowiska filozoficzne mogą być w sposób spójny teoretycznie połączone na gruncie bioplazmowego oraz elektromagnetyczno-informacyjnego podejścia badawczego.

Wydaje się, że ujęcie systemowo-informacyjne, dzięki temu, że uwzględni się nowe możliwości obliczania zawartości informacyjnej enzymów

² Między tymi elementami strukturalnymi nauki istnieje oczywiście istotne i znaczne zróżnicowanie metodologiczne co do ich statusu epistemologicznego, zwłaszcza gdy chodzi o ich stopień konfirmacji i testowalność (choć nie tylko te cechy o tym decydują).

i ich kompleksów oraz innych biostruktur, umożliwia dokonanie znaczących postępów w rekonstrukcji istoty i genezy życia. Poszerza bowiem zasadniczo sposób rozumienia życia o ważny jego wymiar, tj. o aspekt informacyjny procesów bioelektromagnetycznych, w którym informacja jest istotnym i podstawowym składnikiem rzeczywistości - *Universum*, a nie tylko jakimś epifenomenem oddziaływań energetycznych.

Zaproponowane w rozprawie ujęcia są nie tylko atrakcyjnym punktem widzenia, ale i dostarczyły nowego narzędzia, które daje nadzieję podjęcia ambitnej próby zmierzającej w kierunku przewyżczenia starego dylematu: czy powstanie życia stanowi emergencję czegoś całkowicie nowego, czy też jest ono stopniowym przekształcaniem się czegoś już istniejącego? Należy więc wyrazić nadzieję, że ujęcia te mogą również poszerzyć dotychczas istniejące horyzonty poznawcze i dać szansę ujawnienia się nowych, w zakresie nie tylko przyrodniczych nauk o życiu, ale i filozofii przyrody jako ważnej dziedziny przyrodoznawstwa.

Z punktu widzenia metateoretycznego rozprawę można umieścić w takich kompleksach zagadnień, jak „filozofia w nauce” i „filozofia dla nauki”. Autor przyjmuje w sposób arbitralny (bez specjalnych uzasadnień) koncepcję filozofii i filozofowania „w kontekście nauki” i „w związku z nauką”, przede wszystkim przyrodniczą.

RAFAŁ K. WILK OSPPE

STRUKTURA OSOBY LUDZKIEJ ORAZ JEJ ISTOTOWA CHARAKTERYSTYKA WEDŁUG KAROLA WOJTYŁY

1. Wprowadzenie. Na pytanie - dlaczego człowiek jest osobą? - Karol Wojtyła daje następującą odpowiedź: Człowiek jest osobą, ponieważ ujawnia się jako struktura samo-posiadania i samo-panowania oraz zakorzenionego w nich dynamizmu samo-stanowienia¹. Omówienie tej właśnie struktury oraz jej istotnych cech będzie stanowiło temat rozważań niniejszego opracowania.

2. Istotowa charakterystyka osoby ludzkiej. Strukturalny fundament osoby ludzkiej stanowi „samo-posiadanie”. Jakże jednak fakt ten ujawnia się człowiekowi?

Choć podstawowym członem struktury osoby ludzkiej jest samoposiadanie, to jednak, w porządku doświadczenia, pierwotnie jest nam dane samostanowienie. Można by powiedzieć, że postępujemy tu, jakby schodząc od szczytu stożka ku jego podstawie. Takim „punktem szczytowym”, czymś, co jest nam dane doświadczalnie, jest przeżycie „ja-chcę”. Każde takie przeżycie zawiera w sobie moment samostanowienia. Kiedy bowiem „chcę”, to zawsze „ja-chcę” i zawsze chcę czegoś. Jeżeli zaś ja chcę „tego” czy „tamtego” (takiej czy innej wartości), to przez to samo stanowią o sobie samym jako o właśnie „takim”. Kiedy bowiem chcę dobra, sam staję się dobry, kiedy zaś wybieram zło, staję się złym; moje „ja chcę” stanowi o mnie, albo lepiej: ja sam, poprzez akty wyboru „chcę”, stanowią o sobie samym. Takie samostanowienie zakłada samoposiadanie. Jest to sprawa oczywista: przecież, żeby o czymś stanowić, trzeba to najpierw posiadać. Człowiek, posiadając siebie w sposób niepowtarzalny, panuje sobie. Tak więc następny moment struktury osobowej człowieka to samopanowanie.

W przeżyciu „ja chcę” wyraża się władza człowieka, jaką jest wola, uwidaczniają się jej akty, czyli poprzez akty woli urzeczywistnia się i potwierdza samoposiadanie właściwe osobie ludzkiej². Zatem, analiza przeżycia „ja chcę” (analiza aktów woli) naprowadza nas i daje nam wgląd w strukturę osoby ludzkiej.

„Proste przeżycie 'ja - chcę' nie może być w dynamicznym załoksztacie człowieka odczytane poprawnie - pisze K. Wojtyła - jeśli nie uwzględnimy w nim owej specyficznej, osobie tylko właściwej złożoności, jaką wnosi

¹ Zob.: K. Wojtyła: *Osoba i czyn*. Kraków 1969, s. 167.

² Por. tamże, s. 110.

samo-posiadanie. Tylko na jego gruncie możliwe jest samostanowienie, a każde; 'chcę' jest takim właśnie samostanowieniem. Jest nim nie tylko wyrwana z dynamicznej całości treść przeżycia, ale jako treść w całości tej głęboko zakorzeniona. 'Chcę' jako aktualne samo-stanowienie zakłada strukturalnie samo-posiadanie. Stanowić bowiem można tylko o tym, co się realnie posiada. Może zaś stanowić tylko ten, kto posiada. Człowiek stanowi sam o sobie wolą, gdyż sam siebie posiada. Równocześnie wola, każde rzeczywiste 'chcę', potwierdza i urzeczywistnia to samo-posiadanie właściwe tylko osobie - fakt, iż jest ona *sui iuris*"³.

A zatem, choć samoposiadanie i samopanowanie jest bardziej podstawowe niż samostanowienie, to jednak w porządku doświadczenia jako pierwsze dane jest nam samostanowienie. Jest ono, można by nazwać, wynikiem lub pochodną samoposiadania i samopanowania. Tak więc w porządku doświadczenia najbardziej pierwotne jest samostanowienie, poprzez które odkrywamy tak samoposiadanie jak i samopanowanie.

Człowiek jako osoba przedstawia się nam tu jako swoista „złożoność”: jest ona bowiem z jednej strony tym, kto panuje, z drugiej zaś tym, komu panuje⁴. Wyrażenia „samopanowanie” nie należy więc w tym miejscu rozumieć tak, jak to przyjmuje się w znaczeniu potocznym, czyli jako „panowanie nad sobą”. Samopanowanie jest czymś bardziej podstawowym, bowiem jest ono związane z samoposiadaniem w sposób pierwotny i wyjątkowy.

Przez samopanowanie człowiek panuje samemu sobie i władzy takiej nikt inny nie może nad nim sprawować. Filozofowie średniowieczni określali tę właściwość jako „nieodstępność” (*incommunicabilitas*). Tę „nieodstępność” zawdzięcza człowiek swej woli, gdyż w niej, w jej aktach „ja chcę”, znajduje swój wyraz samopanowanie, to zaś w działaniu wyraża się jako samostanowienie⁵.

W innej swojej pracy Karol Wojtyła zagadnienie to przedstawia następująco: „Dzięki temu, że człowiek-osoba posiada wolną wolę, jest też panem siebie samego, o czym mówi łaciński zwrot stwierdzający, że osoba jest '*sui iuris*'. W ścisłym powiązaniu z tym charakterystycznym rysem osoby pozostaje druga jej znamienna właściwość. Łacina filozofów ujmowała ją w stwierdzeniu, że osoba jest *alteri incommunicabilis* - nieprzekazywalna, nieodstępna. Nie chodzi w tym wypadku w znaczenie, że osoba jest zawsze

³ Tamże. K. Wojtyła wyjaśnia tu również kwestię przynależności człowieka, jako stworzenia, do Boga. Czytamy: „W innym porządku, z racji swej stworzoneości, osoba jest posiadana przez Boga, jednakże zależność ta bynajmniej nie unicestwia istotnego dla osoby wewnętrznego stosunku samoposiadania - czy też 'samoświadomości'. Myśliciele średniowiecza dali temu wyraz w zdaniu *persona est sui iuris*" (Tamże).

⁴ Por. tamże, s. 110-111.

⁵ Por. tamże.

jakimś bytem jedynym i niepowtarzalnym, to bowiem można stwierdzić również o każdym innym bycie: o zwierzęciu, roślinie czy kamieniu. Owa nieprzekazywalność czy też nieodstępność osoby jest najczęściej związana z jej wnętrzem, ze samostanowieniem, z wolną wolą. Nikt inny nie może za mnie chcieć. Nikt nie może podstawić swojego aktu woli za mój. Zdarza się, że ktoś czasem bardzo chce, ażebym ja tego chciał, czego on chce. Wówczas najlepiej uwydatnia się owa nieprzekraczalna granica pomiędzy nim a mną, o której stanowi właśnie moja wola. Ja mogę nie chcieć tego, czego on chce, abym ja chciał - i właśnie w tym jestem *incommunicabilis*"⁶.

Analizując samostanowienie, samopanowanie i samoposiadanie dostrzegamy w wewnętrznej osobowej strukturze jej przedmiotowość, bowiem samostanowienie sprawia, że moje własne „ja” czyli podmiot staje się równocześnie dla tegoż „ja” przedmiotem. Nie chodzi tu o przedmiotowość ontologiczną czy teoriopoznawczą, ale o to, że w czynie poprzez samostanowienie, osoba staje się przedmiotem dla samej siebie. Osobie-podmiotowi jako temu, który posiada i panuje, jest dana osoba-przedmiot, który ona posiada i nad którym panuje. Takie uprzedmiotowienie podmiotu nie posiada charakteru intencjonalnego w takim znaczeniu, w jakim odnajdujemy go w każdym ludzkim „chcieniu” (kiedy to właśnie poprzez „chcenie” kierujemy się ku jakiemuś przedmiotowi). Gdy intencjonalnie zwracamy się ku jakiemuś przedmiotowi, wówczas stawiamy przedmiot ten wobec siebie. Oczywiście, możemy „postawić wobec siebie” także własne „ja”, ale taka intencjonalność nie jest właściwa samostanowieniu, w którym tylko aktualizujemy już niejako gotową przedmiotowość „ja” zawartą wewnątrz osobowej relacji samopanowania i samo posiadania. Uprzedmiotowienie charakterystyczne dla samostanowienia zachodzi wraz z intencjonalnością poszczególnych chceń. Kiedy bowiem czegośkolwiek „chcę” - tym samym stanowią o sobie, choć moje „ja” nie jest przedmiotem intencjonalnym tego mojego „chcę”. Jednakże w samym takim „chcieniu” zawiera się zawsze jego przedmiotowość⁷. Tak więc poprzez poszczególne akty „chcenia” realizuje się samostanowienie. Chcąc bowiem określonej wartości, człowiek czyni siebie takim lub innym, ale zawsze jakimś.

Natomiast jeśli chodzi o uprzedmiotowienie osobowego podmiotu (czyli obiektywizację), oprócz woli bierze również w tym udział samoświadomość. Albowiem obiektywizacji w strukturze osoby ludzkiej odpowiada subiektywizacja, która w szczególny sposób jest uwarunkowana samoświadomością, dzięki której człowiek przeżywa siebie jako podmiotowe „ja”⁸. Tak więc

⁶ Tenże: *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. IV. Lublin 1986, s. 26.

⁷ Por.: Tenże: *Osoba...*, op. cit., s. 112-113.

⁸ Por. tamże, s. 117.

samoświadomość i wola spełniają w strukturze osoby ludzkiej dwa równorzędne zadania. Kiedy bowiem „... wola jako samostanowienie sprowadza uprzedmiotowienie - to dokonuje się ono w ramach i niejako łożysku równoczesnego, aktualnego, upodmiotowienia przez świadomość”⁹.

Pizy omawianiu najszerzej rozumianych „chceń” jest czymś niezwykle ważnym, aby dokonać rozróżnienia pomiędzy dwoma, zgola od siebie różnymi, przeżyciami: jednym z nich jest „ja chcę”, drugim - „chce mi się”. Są to przeżycia niesprowadzalne do siebie, wszak tylko przeżycie „ja chcę” zawiera moment samostanowienia. W przeżyciu „chce mi się” samostanowienie nie jest aktualizowane, gdyż nie zawiera ono w sobie dynamiki woli¹⁰.

Podsumowując powyższe analizy należy stwierdzić, że samoposiadanie jest specyficzną strukturalną właściwością osoby ludzkiej i związane jest ono z wolą, a doświadczalnie jest nam ono dane w przeżyciu „ja chcę”. Tylko człowiek, „ten oto”, może przeżyć jako swój akt woli, swoje „Ja chcę”, bo tylko „ja”, jak nikt inny, posiadam siebie samego; tylko „Ja” mogę chcieć „tego” czy „tamtego”. Mogę „chcieć” lub „nie chcieć”. Decydować może tylko ten, kto posiada. Nikt więc nie może mnie zmusić do „tego oto” aktu chcenia, ani nie może mi w nim radykalnie przeszkodzić. Owszem, może mi „ktoś” lub „coś” przeszkadzać w dokonywaniu wyboru, może mnie zmuszać, uwarunkowywać moje wybory, ale wszystkie te okoliczności nigdy nie są w stanie dokonać radykalnej determinacji mojego wyboru, owego „ja-chcę”. Jest to wybór dokonany przeze mnie jako osobę. Możemy powiedzieć, że wybór ten z konieczności musi być dokonany „osobiście”.

Wymienione wyżej struktury ujawniają wolę człowieka. Jest więc ona pochodną struktury osoby, jest równocześnie tym, poprzez co daje się ta struktura rozpoznać. Poprzez analizy aktów woli sama struktura osobowego bytu ludzkiego jest nam dana do „wglądu”.

3. Wola. Wola - pisze Karol Wojtyła - jest tą władzą, której nie sposób ująć „w ramach innej jak struktura osobowa. Tylko tam wola występuje i tylko tam jest sobą. Wola natomiast nie ma żadnej racji bytu w istotach nieosobowych...”¹¹. Wola, dana nam doświadczalnie w przeżyciu „ja chcę”, jest nierozzerwalnie związana z przeżyciami: „mogę” - „nie muszę”. Można by powiedzieć, że przeżycie „ja chcę” leży pomiędzy przeżyciami „mogę” - „nie muszę”. („Mogę” chcieć „tego”, choć „nie muszę” chcieć, ale, ja chcę”).

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. tamże, s. 114-115. Uchwycenie dynamizmu na posiomie osoby jest konsekwencją rozumienia tejże. W niektórych koncepcjach filozoficznych bywa to niemożliwe. Wojtyła poddaje tu krytyce np. myśl Schelera. Czytamy: „Osoba nie jest dla niego sprawczym podmiotem działania” (Tenże: *System etyczny Maxa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności. Człowiek i moralność II*. Lublin 1991, s. 134).

¹¹ Por.: Tenże: *Osoba...*, op. cit., s. 111.

Analizując te przeżycia odnajdujemy wolność właściwą człowiekowi, albo dokładniej - wolność człowieka realizowaną poprzez jego wolę. „Wolność właściwa człowiekowi - pisze Wojtyła - wolność osoby poprzez wolę utożsamia się z samostanowieniem jako rzeczywistością doświadczalną i najbardziej podstawową zarazem”¹².

Kluczem do zrozumienia tej złożonej rzeczywistości, jaką jest wola i wolność, jest właśnie fakt ustanowienia oraz to, co go w strukturze osoby warunkuje, a więc samoposiadanie i samopanowanie. Powyższe struktury stanowią czynnik odróżniający to, co pochodzi z dynamizmu osoby od tego, co jest wynikiem dynamizmu pochodzącego z natury. Ów drugi dynamizm, dynamizm na poziomie natury - a znajdujący swój wyraz w przeżyciu „chce mi się” - nie wchodzi w relacje z samostanowieniem, gdyż brak w nim zależności od własnego „ja”, a ta właśnie „zależność od własnego «ja» jest podstawą wolności - podczas gdy jej brak stawia cały dynamizm właściwy danej jednostce (np. zwierzęcej) poza sferą wolności”¹³. Brakowi wolności odpowiada konieczność, dlatego dynamizmowi na poziomie natury przypisuje się konieczność, a dynamizmowi na poziomie osoby „wolność”¹⁴. Jak widać z powyższego, wolność człowieka, rozumiana jako całkowita niezależność, jest kompletnym nieporozumieniem. Wolność może zaistnieć tylko tam, gdzie jest zależność - zależność od własnego „ja”. Wojtyła pisze: „Abstrakcyjnie bowiem wolność to tyle co niezależność, brak zależności. Tymczasem wręcz przeciwnie: brak zależności od własnego 'ja' w dynamizowaniu się własnego podmiotu jest równoznaczny z brakiem wolności, w każdym razie z brakiem jej realnej podstawy”¹⁵. Pomijając wiele zagadnień związanych z omawianym problemem, dodajmy jeszcze tylko to, że wola jest nastawiona na „dobro”. „Wola- czytamy - zawsze dąży do celu, a celem woli jest zawsze dobro”¹⁶. Dobro to - musi być zawsze dobrem prawdziwym (w odróżnieniu od dobra pozornego), a zatem w realizowaniu się ludzkiej wolności oprócz woli musi brać udział inna władza duchowa, zdolna do rozpoznawania prawdy, czyli intelekt.

I tu ujawnia się relacja woli do prawdy. „Wybierać - pisze Wojtyła - to znaczy przede wszystkim rozstrzygać o przedstawionych woli w porządku intencjonalnym przedmiotach na zasadzie pewnej prawdy. Nie sposób zrozumieć wyboru bez sprowadzenia dynamizmu właściwego woli do prawdy jako zasady jej chcenia”¹⁷. Zagadnienie relacji woli do prawdy wymaga

¹² Tamże, s. 120.

¹³ Tamże, s. 122.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tenże: *Elementarz etyczny*. Wrocław 1982, s. 63.

¹⁷ Tenże: *Osoba...*, op. cit., s. 145.

jednak wyjaśnienia, jest to bowiem - jak pisze Wojtyła - „swoiste odniesienie do prawdy”¹⁸. W jednym ze swoich artykułów pisze tak: „... wola jako władza pożądcwa nie posiada relacji do prawdy. Jakkolwiek jednak wola jako źródło pożądcwania jest ślepa na prawdę, to jest ona równocześnie podatna na nią, sposobna do niej”¹⁹. Problem ten wyjaśnia się w sposób następujący. Dynamika woli sama w sobie nie jest poznawcza, przecież „chcieć” nie znaczy ani „poznać”, ani „wiedzieć”. Jest ona natomiast podporządkowana i uzależniona od prawdy, gdyż *volitum* zakłada *cognitum*. Rozstrzygnięcie czy wybór na korzyść tego, co nie jest dobrem nazywamy winą. Przez to ujawnia się fakt, że w woli ludzkiej tkwi odniesienie do prawdy, gdyż bez niego całe zagadnienie moralności byłoby niezrozumiałe. Rozstrzygnięcie jako wybór stanowi tak bliską analogię sądu, że niekiedy sam sąd bywa z nim utożsamiony. Nie jest to jednak słuszne, gdyż sądzenie ma charakter poznawczy i łączy się z „wiedzieć”, natomiast wybór łączy się z „chcieć”²⁰. Wola jednakże jest „nastawiona” na prawdę, gdyż „przenika” ją rozumność. Czytamy: „... wola jest władzą rozumną, rozumność przenika tę skłonność do dóbr, którą wola ma z natury jako władza pożądcwa. Rozumność pożądcwania stanowi istotę woli, którą dlatego św. Tomasz stale określa jako *apetitus rationalis*. Ta rozumność pożądcwania naturalna dla woli w tym się aktualizuje, że wola dostosowuje swe poruszenia do rozumu, do jego sądów o przedmiotach pożądcwania”²¹. Przedmiotem woli jest wprawdzie dobro, ale jego ujęcie i zobiektywizowanie jest przedmiotem rozumu²².

Jeżeli więc chodzi o zagadnienie współdziałania rozumu i woli należy stwierdzić, że Karol Wojtyła stoi na stanowisku przyjętym przez św. Tomasza. O zagadnieniu tym w ujęciu Akwinaty Wojtyła pisze: „Dobro jest przedmiotem woli, stanowi ono bowiem zawsze cel dążenia czyli pożądcwania. Ujęcie poznawcze dobra, zobiektywizowanie, jest według Tomasza zadaniem i dziełem rozumu. Rozum i wola współdziałają ściśle ze sobą (*utraque ad actum alterius operatur*): wola chce, aby rozum poznawał, rozum zaś pojmuje, że wola chce, oraz to, czego chce. Następcwem tego ściślego współdziałania rozumu i woli jest to, że prawda i dobro wzajemnie się niejako przenikają i zawierają; gdy rozum pojmuje, że wola chce dobra, a tym bardziej, gdy stwierdza, iż coś jest dobrem, wówczas dobro jako przedmiot rozumu staje

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tenże: *Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej*. „Znak” 60(1950), s. 695.

²⁰ Por. Tenże: *Osoba...*, op. cit., s. 141-153.

²¹ Tenże: *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności...*, op. cit., s. 194.

²² Czytamy: „Ten sam rozum, który w swoim poznaniu dociera do samej rzeczywistości, określa też zasady działania” (Tenże: *Elementarz...*, op. cit., s. 35). I w innym miejscu: „Rozum poznaje prawdę o dobru moralnym w odniesieniu do tego, co stanowi przedmiot ludzkich czynów oraz w odniesieniu do czynów samych” (Tamże, s. 31-32).

się pewną prawdą. Z drugiej zaś strony prawda jest dobrem rozumu, a zatem celem woli, która to władza niejako pcha rozum do prawdy”²³.

4. Czyn. Aby lepiej wyjaśnić istotę samostanowienia, po analizie woli i wolności, należy omówić obecnie to, przez co one się realizują i ujawniają, czyli - „czyn”.

Czyn ujawnia wolę jako właściwość osoby²⁴. Co zatem nazywamy czynem? Można nim nazwać tylko takie działanie, które jest świadomym działaniem ludzkim, żadne zaś inne nie może być w ten sposób określone²⁵. Słowo „czyn” jest odpowiednikiem tego, co w zachodniej tradycji filozoficznej było określane jako „*actus humanus*”. Kiedy posługujemy się rodzimym słowem „czyn”, to już nie musimy dodawać „ludzki”, bowiem tylko ludzkie działanie jest czynem. Czyn, jako działanie świadome, dokonuje się w sposób właściwy dla woli, stąd też tym jednym terminem „czyn” określamy to wszystko, co było określane jako „*actus humanus*”, a przez scholastykę dookreślane wyrażeniem „*actus voluntarius*”. W wyrażeniu „czyn” widać wyraźnie ów skrót treściowy, skondensowanie treści tak ontologicznych, jak i psychologicznych eksplikowanych za pomocą dwóch poprzednich terminów²⁶.

Z czynem, jako z działaniem świadomym człowieka, związana jest nieodłącznie moralność. W działaniu przeto człowiek kształtuje swą moralność, tutaj bowiem zawiera się moment twórczości człowieka. Podstawowym tworzywem dla niej jest sam człowiek, który poprzez swoje działanie doprowadza do pełni właściwe mu struktury: samoposiadania i samopanowania. Każde wyjście na zewnątrz siebie (poprzez intencjonalność chcenia i działania) ku przedmiotom jako wartościom stanowi równocześnie wejście we własne „ja”²⁷.

Z czynem, jako z działaniem świadomym człowieka, związana jest nieodłącznie moralność. W działaniu przeto człowiek kształtuje swą moralność, tutaj bowiem zawiera się moment twórczości człowieka. Podstawowym tworzywem dla niej jest sam człowiek, który poprzez swoje działanie doprowadza do pełni właściwe mu struktury: samoposiadania i samopanowania. Każde wyjście na zewnątrz siebie (poprzez intencjonalność chcenia i działania) ku przedmiotom jako wartościom stanowi równocześnie wejście we

²³ Por. Tenże: O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza i Maxa Schelera. W: *Zagadnienie podmiotu moralności...*, op. cit., s. 239.

Tenże: *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów św. Tomasza, Hume’a i Kanta*. W: *Zagadnienie podmiotu moralności...*, op. cit., s. 216.

Por. Tenże: *Osoba...*, op. cit., s. 109.

²⁶ „Czynem nazywamy wyłącznie świadome działanie człowieka. Żadne inne działanie nie zasługuje na taką nazwę” (Tamże, s. 29).

²⁷ Por. tamże.

własne, ja”²⁸. Każdy więc czyn jest spełnieniem się osoby - tak można powiedzieć, mając na uwadze rzeczywistość ontologiczną. Natomiast, gdy wkroczymy na grunt aksjologii, wówczas owo spełnienie dokonywałoby się tylko poprzez realizację wartości pozytywnej, zaś poprzez realizację zła (czyli wartości negatywnej) dokonywałoby się jego „nie-spełnienie”²⁹. Tak więc człowiek, spełniając czyn, spełnia sam siebie - spełnia siebie w sensie pozytywnym bądź negatywnym (i w tym ostatnim przypadku należałoby raczej mówić o nie-spełnieniu). Urzeczywistnia on siebie w sposób pozytywny poprzez dobry czyn, natomiast czyni to w sposób negatywny poprzez czyn zły. Ujmując człowieka w takiej „perspektywie” możemy powiedzieć, że poprzez swój czyn „konstytuuje się”, „staje się” on jako - dobry, bądź zły. Dokonuje się to na podstawie samostanowienia czyli wolności. Wolność zawiera w sobie zależność od prawdy, co znajduje swój wyraz w sumieniu³⁰. (Krótkie wyjaśnienie tego zagadnienia znajdzie się poniżej.)

Spełnianie czynów, a poprzez nie spełnianie w sensie moralnym siebie samego, łączy się z pewną ich cechą, którą Wojtyła określa „przechodnością i nieprzechodnością czynów”. Dzięki takiej ich właściwości każdy czyn utrwala się, niejako zatrzymuje się w osobie. Człowiek - zgodnie z zasadą perfekcjonizmu etycznego - stanowi o sobie poprzez swoje czyny. I tak np. poprzez akt kradzieży człowiek staje się złodziejem, a przez wyratowanie z wody tonącego - bohaterem. Zatem, czyn jest przechodni, wszak przemija z czasem (czynność kradzieży czy niesionej pomocy przeminęła), a równocześnie przechodni, bo zatrzymuje się w człowieku konstytuując go złodziejem, bohaterem itp., ale zawsze jakimś.

Ważne wydaje się być jeszcze rozróżnienie sposobu dokonywania czynu. Może on bowiem być dokonany na sposób wewnętrzny i wtedy nazywał by się „czynem wewnętrznym” (*actus internus*), a stanowiły by taki czyn wszystkie przeżycia „ja chcę”. Albo też może być dokonany na zewnątrz, nosić na sobie znamiona widzialności i wtedy byłby to „czyn zewnętrzny” (*actus externus*)³¹.

I na zakończenie trzeba jeszcze choćby krótko wymienić i rozróżnić fakt czynu, który opisujemy jako „człowiek działa” i fakt uczynnienia, który możemy określić słowami „coś dzieje się w człowieku”, czy podobne temu ostatniemu - „coś dzieje się z człowiekiem”. Dwie wymienione na końcu rzeczywistości wskazują na bierność podmiotu - i to jest ich wspólną cechą. Różnica jaka zachodzi pomiędzy nimi polega na tym, że zdanie: „coś dzieje się z człowiekiem”, wskazuje na jakieś przyczynowanie z zewnątrz. Nato-

²⁸ Por. tamże, s. 72-73.

²⁹ Por. tamże, s. 157-161.

³⁰ Por. tamże, s. 163-165.

³¹ Por. tamże, s. 119.

miast zdanie: „coś dzieje się w człowieku”, wskazuje na wewnętrzny dynamizm człowieka-podmiotu.

Wracając do pierwszego rozróżnienia na fakty: „człowiek działa” oraz „coś dzieje się w człowieku”, i ujmując ich kategoriami językowymi - „*potentia* - *actus*” - należy stwierdzić, że zarówno „działanie człowieka” jak i „dzianie się” można ujmować jako spełnienie się pewnej możliwości. Jedno i drugie jest pewną aktualizacją, jest dynamiczną jednością możliwości i aktu, jedno i drugie tkwi w ogólnym dynamizmie człowieka. Różnica, który zachodzi między dynamiczną czynnością (czyn) a dynamiczną biernością (uczynienie), nie przesłania ani nie niweluje dynamizmu człowieka, który tkwi tak w jednej, jak i w drugiej postaci³². O zasadniczej różnicy, jaka zachodzi pomiędzy faktami „człowiek działa” oraz „coś dzieje się w człowieku”, stanowi moment sprawczości. „Przez moment sprawczości - wyjaśnia Wojtyła - należy rozumieć przeżycie 'jestem sprawcą'”³³. Takim sprawcą ujawnia się człowiek poprzez spełnienie czynu. Natomiast w „czystym działaniu się” nie ujawnia on siebie jako sprawcy, a jest tylko jego biernym podmiotem³⁴.

5. Sumienie. Funkcja sumienia polega na: po pierwsze - określaniu prawdziwego dobra w czynie; po drugie - na stworzeniu powinności; i po trzecie - na uzależnieniu czynu od prawdy. Poprzez taką działalność sumienia samostanowienie jest uzależnione od dobra, od dobra w prawdzie. O tym zadaniu sumienia Wojtyła pisze: „Funkcja sumienia... polega na określeniu prawdziwego dobra w czynie i na stworzeniu wraz z tym powinności... Właściwa i zupełna funkcja sumienia polega na uzależnieniu czynu od prawdy. W tym zaś zawiera się uzależnienie samostanowienia, czyli wolności, od prawdziwego dobra - albo raczej od dobra w prawdzie”³⁵. Uzależnienie to stwarza jakby nową rzeczywistość wewnątrz osoby, rzeczywistość normatywną, która wyraża się przez formułowanie i oddziaływanie norm na czyny ludzkie³⁶. Sumienie wnosi zatem normatywną moc prawdy, która warunkuje spełnienie siebie, w którym struktura samoposiadania i samopanowania potwierdza się i urzeczywistnia³⁷. Warto dodać, że sumienie występuje tu jako twórcze, ale nie w takim znaczeniu, jak to chciał Immanuel Kant, tzn. nie tworzy ono norm moralnych. Jego twórczość dotyczy jedynie prawdziwości

³² Por. tamże, s. 62-67.

³³ Tamże, s. 68.

³⁴ Por. tamże, s. 72-73.

³⁵ Tamże, s. 163.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Por. tamże, s. 168-169. O roli sumienia A. Szostek pisze: „Rola i wielkość sumienia polega na tym przede wszystkim, by wskazać podmiotowi tę prawdę o nim samym, której respektowanie stanowi jedyną drogę samospełnienia osoby ludzkiej, a więc jedyny sposób urzeczywistnienia jej wolności...” (A. Szostek: *Natura, Rozum, Wolność*. Rzym 1990, s. 276).

tych norm. Twórczość sumienia możnaby zatem określić jako „odkrywczą”, nie zaś „wynałazczą”. Wojtyła pisze: „Nie chodzi bynajmniej o to, ażeby sumieniu nadać moc prawodawczą, jak to postulował Kant, utożsamiając ową moc z pojęciem autonomii czyli wolności osoby, sumienie nie jest prawodawcą, nie tworzy samo norm - raczej znajduje je jakby gotowe w obiektywnym porządku moralności czy prawa”³⁸.

6. Świadomość. Samoposiadanie, samopanowanie i samostanowienie najpełniej wyrażają się i realizują poprzez czyn, który jest określany jako „działanie świadome”. Z tej racji problem świadomości był już sygnalizowany przy omawianiu czynu. Czymże jednak jest świadomość? „Świadomość - pisze Wojtyła - jest odbiciem albo raczej odzwierciedleniem tego, co „dzieje” się w człowieku, oraz tego, że i co człowiek „działa”... Świadomość jest również odbiciem, raczej odzwierciedleniem tego wszystkiego, z czym człowiek wchodzi w kontakt przedmiotowy za pośrednictwem jakiegokolwiek działania (a więc również poznawczego), a także przy okazji tego, co w nim się 'dzieje'. Świadomość to wszystko odzwierciedla. Jest w niej poniekąd cały człowiek, a także cały świat dostępny dla tego konkretnego człowieka (tzn. dla tego, którym jestem ja sam)”³⁹.

Świadomość w tym ujęciu nie spełnia funkcji poznawczej *sensu stricte*, ani też nie posiada swojej własnej podmiotowości. Świadomość nie jest władzą poznawczą, ponieważ akty poznawcze zawsze są zwrócone „ku”, mają więc charakter intencjonalny, a to jest obce świadomości. Poznawcza rola świadomości nie polega na wnikaniu w przedmiot, ani na obiektywizacji w celu zrozumienia; sama świadomość jest co prawda rozumieniem (a jej intelektualny charakter nie ulega wątpliwości), jest jednak rozumieniem czegoś już zrozumianego - według stopnia i sposobu zrozumianego. Świadomościowy charakter poznania polega na odzwierciedleniu tak poszczególnych aktów, jak też ich sumy czy wypadkowej. Dodać należy, że właśnie owa suma czy wypadkowa aktów świadomości decyduje o aktualnym stanie świadomości⁴⁰. Stwierdzenia te, zwłaszcza mówiące o nieintencjonalności świadomości, stanowią „kość niezgody” pomiędzy Wojtyłą a innymi filozofami⁴¹.

Dragą funkcją świadomości jest „uwewnętrznienie” (interioryzacja) tego, co zostało odzwierciedlone, czyli danie temu miejsca we własnym „ja” osoby. Jest to świadomość ujęta i opisana w jej rysie refleksywnym. Refleksywność

³⁸ K. Wojtyła: *Osoba...*, op. cit., s. 172.

³⁹ Tamże, s. 36.

⁴⁰ Por. tamże, s. 35-37.

⁴¹ Por. na ten temat np.: S. Grygiel: *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*. „Analecta Cracoviensia” V-VI (1973-1974), s. 139-151; A. B. Stępień: *Fenomenologia tomizująca w książce „osoba i czyn”*. „Analecta Cracoviensia” V-VI (1973-1974), s. 153-157.

świadości to jej naturalny zwrot ku podmiotowi jako takiemu. Zwrot ten jest czymś innym niż samo odbicie (w którym przedmiot zawiera się jeszcze jako podmiot), sprawia on bowiem, że przedmiot (który ontologicznie jest podmiotem), przeżywa siebie jako podmiot, a więc przeżywa swoje „ja”⁴². „To coś nowego i coś innego niż wszystkie dotychczasowe kategorie: czymś innym jest być podmiotem - pisze Wojtyła - czymś innym - być poznanym (= zobiektywizowanym) jako podmiot, również i w odzwierciedleniu świadomościowym - a czymś innym jest samo podmiotowe przeżycie podmiotu”⁴³.

7. Zakończenie. Kim jest człowiek? To pytanie niepokoiło ludzi zawsze, czego wyraz znajdujemy w bogatej literaturze. Później, zwłaszcza w kontekście rozważań religii chrześcijańskiej, pojawiło się pytanie: dlaczego człowiek jest osobą? ⁴⁴.

Karol Wojtyła podjął się próby ponownego wyjaśnienia tych zagadnień. Szczególnie wiele analiz przeprowadził odnośnie do drugiego pytania, dotyczącego osobowego bytu ludzkiego.

Czy nie było to powtórzenie i podanie za pomocą nowego języka starych myśli? Nie. Karol Wojtyła podjął się próby połączenia danych tradycji filozofii bytu z osiągnięciami nowożytnej filozofii świadomości. Nie było to zadanie łatwe. Zdawał sobie z tego sprawę autor *Osoby i czynu*. O swoim przedsięwzięciu pisał on tak: „Zadanie to jest tym trudniejsze, że znajdujemy się w nurcie tradycji filozoficznej, która od wieków wykazuje znamienne rozszczepienie. Można mówić wręcz o dwóch filozofiach lub co najmniej o dwóch zasadniczych metodach filozofowania. Jedną z nich można określić jako filozofię bytu, drugą - jako filozofię świadomości. (...) W pracy niniejszej podejmujemy próbę przezwyciężenia tego rozszczepienia... w samej koncepcji człowieka. Przecież filozofii świadomości pośrednio zawdzięczamy gruntowniejsze poznanie człowieka od strony świadomości - a to na pewno prowadzi do wzbogacenia wizji osoby... Pozostając na gruncie filozofii bytu, chcieliśmy skorzystać z tego wzbogacenia. Próba prawidłowego scalenia w koncepcji osoby... tych rozumień, jakie wyłaniają się z doświadczenia człowieka w obu tych aspektach, musi w jakiejś mierze stać się próbą scalenia dwóch orientacji filozoficznych, poniekąd dwóch filozofii. Każdy, kto zdaje sobie sprawę z głębokości tego rozszczepienia, jakie zachodzi pomiędzy nimi, a w konsekwencji z tej odmienności, jaka cechuje ich styl

⁴² Por. K. Wojtyła: *Osoba...*, op. cit., s. 37-46.

⁴³ Tamże, s. 46-47.

⁴⁴ Szerzej na ten temat zob. np.: W. Granat *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*. Poznań 1985; Ks. J. Tischner *Filozofia człowieka. Od ontologii do metafizyki człowieka*, z. 1. Kraków 1982.

myślenia i styl języka, musi przyznać, że zadanie to nie jest łatwe. Dlatego też na podejmowaną tutaj próbę należy patrzeć z dużą wyrozumiałością⁴⁵.

Zadanie, którego podjął się Karol Wojtyła, było rzeczywiście trudne. Musiał zмагаć się choćby z trudnościami językowymi, musiał „wykuwać” nowe słowa (należy do nich m. in. „uczynnienie”). Niejednokrotnie musiał tłumaczyć znaczenie danego słowa, gdyż to samo określenie w obu nurtach filozoficznych oznacza czasami zupełnie co innego (np. termin „natura”).

Trzeba przyznać, że dzieło podjęte przez krakowskiego Kardynała okazało się bardzo udane. Oto bowiem otrzymaliśmy nowe, bogatsze, pełne świeżości, ujęcie i wyjaśnienie człowieka jako bytu osobowego. Można śmiało stwierdzić, że koncepcja osoby prezentowana przez Karola Wojtyłę należy do najważniejszych w naszym stuleciu⁴⁶.

⁴⁵ K. Wojtyła: *Osoba...*, op. cit., s. 22-23.

⁴⁶ Szerzej na ten temat zob. np.: J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Kraków 1994; R. K. Wilk: *Osobowy charakter relacji międzyludzkich według Karola Wojtyły*. Częstochowa 1996.

ARKADIUSZ CHRUDZIMSKI

Freibourg, Szwajcaria

TEORIA INTENCJONALNOŚCI ROMANA INGARDENA

1. Dwie teorie Husserla¹. Husserl z okresu *Badań Logicznych* proponuje następującą teorię intencjonalności:

(H. 1) Podmiot *S* kieruje się intencjonalnie na przedmiot *P*, za pomocą znaczenia *Z* = df. Podmiot *S* spełnia mentalną intencję o konkretnej, mentalnej treści (materii) *T*, zaś *Z* stanowi gatunek (*species*) owej treści *T*.

Teoria ta nie przetrwała jednak zbyt długo. Husserl bardzo prędko zaczął uważać ją za „zbyt mało fenomenologiczną”. Operuje ona pojęciem *idealnego znaczenia*, epistemicznie dostępnego w zasadzie jedynie w procesie skomplikowanej, nadbudowanej nad spostrzeżeniem immanentnym abstrakcji. Tymczasem znaczenia, których używamy na codzień, dostępne są nam, jak sądzi Husserl, dużo bardziej „wprost”, wydają się one „stać nam przed oczyma”². Husserl formułuje więc swoją teorię noezy i noematu, zgodnie z którą to, co potocznie nazywamy „znaczeniem”, nie jest już przedmiotem idealnym. Husserlowskie znaczenie z tego okresu to to, *co intendowane w akcie, wzięte jako takie*, czyli *przedmiot* odniesienia, wzięty tak, jak jest domniemany. Druga teoria wygląda więc następująco:

(H. 2) Podmiot *S* kieruje się intencjonalnie na przedmiot *P*, za pomocą znaczenia *Z* = df. Podmiot *S* spełnia mentalną intencję (noezę) o konkretnej, mentalnej treści (materii) *T*, zaś *Z* stanowi intencjonalny korelat (noemat) owej treści *T*³

Większość problemów drugiej teorii Husserla dotyczy *ontologicznego statusu* noematu, jego miejsca w strukturze odniesienia intencjonalnego oraz stosunku, w jakim stać miała do noematu ewentualny „transcendentny”

¹ Pierwszy paragraf artykułu stanowi w większej części streszczenie odpowiednich tez artykułu: A. Chrudzimski: *Od Brentana do Husserla. Ontologia intencjonalności*. „Principia”, XVIII-XIX (1997), s. 71-94.

² Por. E. Husserl: *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908* (Husserliana XXVI, hrsg. von U. Panzer). Dordrecht 1986, s. 35n.

³ Pierwsze jasne sformułowanie tej teorii znaleźć można w *Vorlesungen Über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, op. cit. Por. na ten temat G. Kung: *Husserl on Pictures and Intentional Objects*. „Review on Metaphysics”, 23(1973), s. 670-680.

przedmiot odniesienia. (1) Noemat, rozumiany jako intencjonalny korelat możliwej intencji⁴, może być traktowany jako przedmiot Meinongowski⁵. Byłby on w tym ujęciu czymś, co *musiałoby istnieć (czy zachodzić) w świecie*, jeśli dana intencja miałaby być „trafna” czy „prawdziwa”. W takim wypadku noemat stanowi cel intencji. (2) Zgodnie z wieloma oświadczeniami Husserla wydaje się jednak, że noemat może być w równie uprawniony sposób traktowany raczej jako „zapośredniczenie”, a nie cel intencji⁶. (3) Ważne fragmenty sugerują wreszcie, że noemat jest przedmiotem *wytworzonym* w jakiś sposób przez akt świadomy, że mówienie o *korelacji* nie ma charakteru czysto logicznego, lecz oznaczać ma jakąś relację *quasi-przyczynową*.

2. Ingardenowska teoria przedmiotu czysto intencjonalnego. Ingarden widział te niejasności i starał się je rozwiązać przez pewne przeformułowanie *drugiej* teorii Husserla, przy jednoczesnym zachowaniu podstawowych rysów odziedziczonej koncepcji.

Swój odpowiednik Husserlowskiego *noematu* nazywa Ingarden *przedmiotem czysto intencjonalnym*, zaś za punkt wyjścia dla swej teorii przyjmuje ideę, że przedmiot ten, który pełni u niego zasadniczo, choć nie wyłącznie, rolę pośrednika, jest w swym istnieniu zależny od immanentnej treści intencji⁷. U Ingardena jest zatem całkiem jasne, że *istnieją* wyłącznie te przedmioty intencjonalne, które odpowiadają *aktualnym* aktom. Nie są więc to przedmioty Meinongowskie, które *są* (w sensie Meinonga), niezależnie od tego, czy jakaś aktualna intencja „używa” ich, czy też nie.

Z tego wynika jednak następny ważny punkt. Ingardenowski przedmiot intencjonalny ma być, jak powiedziano, dosłownie *wytworzony* przez akt. W takim jednak razie *nie może on* być rozumiany jako *przedmiot aktu wzięty tak, jak jest on w akcie domniemany*, nikt bowiem, być może z wyjątkiem fenomenologów, nie domniemuje tego rodzaju, mówiąc językiem Ingardena *bytowo heteronomicznych*⁸, przedmiotów.

Poza tym jednak przedmiot czysto intencjonalny musi, jeśli w ogóle ma spełnić swe zadanie, oddać sprawiedliwość również i tym intuicjom, które mówią o przedmiocie intencji wziętym tak, jak jest domniemany. Te właśnie

⁴ Por.: Spozrzenie na przykład ma swój noemat, a u samego jego podłoża swój sens spozrzeniowy, tzn. to, co spozrzone, jako takie. ” (E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 182-wg. paginacji wydania niemieckiego z 1913 roku).

⁵ Por. w tej kwestii: A. Meinong: *Über Gegenstandstheorie*, in *Gesamtausgabe*, Bd. II. Graz 1971, s. 481-535.

⁶ Por.: „Każdy noemat ma 'treść', mianowicie swój 'sens', i odnosi się przezeń do 'swego' przedmiotu.” (E. Husserl: *Idee...*, op. cit., s. 267).

⁷ Por. R. Ingarden: *O dziele literackim*. Warszawa 1960, s. 179; Tegoż: *Spór o istnienie świata*, przygotowała i partię tekstu z j. niem. przetłum. D. Gierulanka. Warszawa 1985, tom II, część I, s. 186.

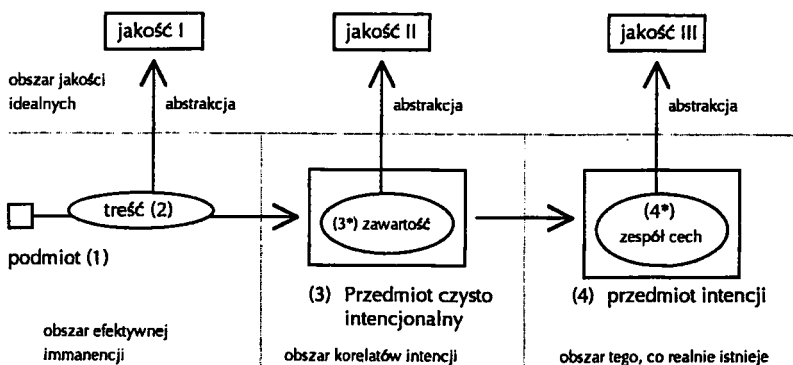
⁸ Tegoż: *Spór o istnienie świata*, t. I, § 12.

intuicje są bowiem jedyną *fenomenologiczną legitymacją* dla wprowadzenia tego rodzaju bytów.

W związku z tym dylematem formułuje Ingarden teorię dwóch szeregów własności przedmiotu czysto intencjonalnego⁹. Własności jednego rodzaju dotyczą przedmiotu intencjonalnego *jako takiego*. Do nich należy np. bycie wytworzonym przez akt, bycie epistemicznie dostępnym jedynie w pewnym specjalnym nastawieniu fenomenologicznym, a także pewna niezwykła, a zarazem kluczowa dla teorii intencjonalności cecha, polegająca na *posiadaniu zawartości*. To zawartość przedmiotu czysto intencjonalnego jest tym, co fenomenologicznie „stoi nam przed oczyma”, gdy pozostajemy w nastawieniu naturalnym¹⁰. Właśnie owa zawartość będzie więc obejmować wszystkie własności tego, co w akcie domniemane. Własności te tworzą drugi szereg własności, o których mówi Ingarden.

Zgodnie z teorią Ingardena mamy więc następującą sytuację: Jeśli myślimy o *Zwycięzcy spod Jeny*, to wytwarzamy tym samym odpowiedni przedmiot intencjonalny. *Zwycięzcy spod Jeny* nie domniemujemy jednak oczywiście jako przez akt ten wytworzonego, dlatego też cecha *bycia wytworzonym przez akt*, dotyczy tylko przedmiotu intencjonalnego jako takiego. Z drugiej strony *przedmiot intencjonalny jako taki* napewno nie miał żadnej możliwości *bycia wodzem oraz zwyciężania wroga pod Jeną*, nie mówiąc już o takich rzeczach, jak *dosiadanie wierzchowca*. Dlatego te ostatnie cechy nie przysługują mu jako takiemu, lecz tworzyć muszą jego zawartość. Ingarden proponuje więc następujący schemat odniesienia intencjonalnego:

(I.1)



⁹ Por. tamże, t. II, cz. 1, § 47, p. A.

¹⁰ Por. tamże; oraz *O dziele literackim*, op. cit., s. 183.

Treść aktu (2) determinuje w pełni zawartość (3*) przedmiotu intencjonalnego. Ta zawartość obejmuje pewne charakterystyki przedmiotu odniesienia. Aby intencja była trafna, musi znaleźć się przedmiot, który posiada odpowiednie cechy (4*), które „zgodne są” z zawartością (3*) przedmiotu intencjonalnego (3). Jeśli elementy (2), (3*) oraz (4*) poddamy Husserlowskiej *ideacji*, otrzymamy ich gatunki, które w terminologii wczesnego Husserla nazwalibyśmy czystymi *species*, a które Ingarden nazywa *jakościami idealnymi*.

Jeśli zatem odniesienie intencjonalne ma dojść do skutku, wówczas jakości występujące w zawartości przedmiotu intencjonalnego muszą być *tymi samymi jakościami*, które występują jako cechy przedmiotu odniesienia. Jeśli myślimy o zwycięzcy spod Jeny, to jakości takie jak *człowiek*, *wódz zwycięskich wojsk...* itd. zostają, według Ingardena, *zaktualizowane* w zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego. Osoba Napoleona jest natomiast *ujednostkowieniem* (*realizacją*) tychże samych jakości idealnych. Właśnie na mocy tego faktu to Napoleon stanowi nasz przedmiot odniesienia. W ten sposób zarysowana wyżej podstawowa teoria intencjonalności Ingardena wydaje się być wersją klasycznej Fregowsko-Russellovskiej linii, którą nazwać można „deskryptywną” teorią odniesienia intencjonalnego. Teoria tego typu głosi, że wszelka reprezentacja (czymkolwiek by poza tym była) reprezentuje swój przedmiot na tej i tylko na tej zasadzie, że w jakiś sposób „wymienia” odpowiednie jego cechy.

(F-R) Przedmiot *P* reprezentuje przedmiot *Q* tylko wtedy, gdy przedmiot *P* w jakiś sposób specyfikuje odpowiedni zestaw cech przedmiotu *P*, pozwalający odróżnić *P* od innych przedmiotów.

Jak zobaczymy dalej, w ramach filozofii Ingardena teoria ta obowiązuje właściwie jedynie dla podstawowego, *quasi*-percepcyjnego odniesienia intencjonalnego. W Ingardenowskim sformułowaniu teorii intencjonalności specyficznie językowej teza (F-R) zostaje zaś w ciekawy sposób ograniczona.

Dla teorii Ingardena kluczowym faktem wydaje się więc *identyczność*, jaka zachodzi pomiędzy przedmiotem ogólnym (jakością) egzemplifikowanym przez przedmiot odniesienia a przedmiotem ogólnym (jakością), który jest w wyżej opisany sposób (jako zaktualizowany w zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego) „używany” przez podmiot. Tego typu odwołanie się w teorii intencjonalności do przedmiotów ogólnych, które mogłyby być z jednej strony w jakiś sposób „ujmowane” przez podmiot, z drugiej zaś „egzemplifikowane” przez przedmioty odniesienia, stanowi bardzo naturalne posunięcie. Ma ono kilka zalet, wśród których najpoważniejszą jest jednolitość, z jaką wyjaśnić można z jednej strony klasyczne zagadki teorii inten-

cjonalności, z drugiej zaś klasyczne platońskie problemy Jedności w wielości”. Teoria intencjonalności, którą głosił Frege¹¹, daje się w bardzo naturalny sposób podciągnąć pod ten prosty schemat. Jak pamiętamy twierdził on, że nasze odniesienia intencjonalne zapośredniczone są poprzez sensory. W sensie zaś, pisze Frege, „[...] zawarty jest ów sposób, w jaki przedmiot jest dany”¹². Jeśli pozwolimy sobie zinterpretować owe sensory jako przedmioty abstrakcyjne, które mogą być egzemplifikowane przez indywidualne przedmioty odniesienia¹³, wówczas uzyskamy następującą teorię:

(F) Podmiot *S* kieruje się intencjonalnie na przedmiot *P* za pomocą sensu *Z* = df. Podmiot *S* ujmuje mentalnie przedmiot ogólny (własność) *Z*, zaś przedmiot *P* egzemplifikuje własność *Z*¹⁴.

Relacje *mentalnego ujmowania* pozostawia Frege jako pierwotny, niedefiniowalny termin teorii. Jeśli teraz porównamy ujęcie Ingardena z koncepcją wyrażoną w (F), widzimy, że teoria Ingardena da się zinterpretować jako wersja (F), według której mentalne ujęcie przedmiotu ogólnego polegałoby na wytworzeniu przez podmiot (1), za pomocą treści mentalnej (2) odpowiedniego przedmiotu intencjonalnego (3) o zawartości (3*), przy czym owa zawartość jest aktualizacją tego właśnie abstrakcyjnego przedmiotu, który ma być, zgodnie z (F), mentalnie ujęty. Można zatem przyjąć, że Ingarden akceptuje teorię (F), lecz zarazem *uszczegóławia* ją twierdząc, że:

(F-I) Podmiot *S* mentalnie ujmuje przedmiot ogólny *Z* = df. Podmiot *S* spełnia pewien mentalny akt, który (jak każdy akt) wytwarza swój przedmiot czysto intencjonalny, zaś przedmiot ogólny *Z* jest zaktualizowany jako zawartość tego czysto intencjonalnego przedmiotu.

Wypada jednak postawić pytanie o uzasadnienie komplikacji, jaką Ingardenowska koncepcja mentalnego ujęcia (F-I) wprowadza do prostej teorii (F). Odpowiedź na to pytanie nie jest niestety prosta. Wydaje się, że skwitowanie całej sprawy uwagą, że teoria (F) jest prostsza, a zatem lepsza, nie na wiele się przyda. Teoria Ingardena ma bowiem ambicje wyjaśnienia bardzo szerokiego spektrum fenomenów, a skomplikowane struktury treści immanentnej,

¹¹ Por. G. Frege: *Sens i znaczenie*. W: Tegoż: *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1977, s. 60-88.

¹² Tamże, s. 62.

¹³ W przypadku sensu całego zdania przyjąć można, że tym abstrakcyjnym bytem jest *stan rzeczy*, który byłby ewentualnie egzemplifikowany przez świat rzeczy indywidualnych, wzięty jako całość, który też traktować możemy jako „wielkie” indywiduum.

¹⁴ Por. w tej kwestii: A. Chrudzinski: *Od Brentana do Husserla...*, op. cit., s. 79.

przedmiotu intencjonalnego oraz jego zawartości mają właśnie umożliwić pojęciowe uchwycenie i rozróżnienie tychże fenomenów.

3. „Przesuwalność” przedmiotu czysto intencjonalnego. Grupy zagadnień szczególnie ważnych dla Ingardenowskiej teorii intencjonalności to, po pierwsze, ontologia wytworów sztuki, po drugie, ogólna teoria przekonania, czy też sądzenia, że..., po trzecie wreszcie, teoria neutralnego „rozważania” pewnych treści, czyli teoria tego rodzaju aktów, które Meinong nazywał „*Annahmen*”. Ingarden może dostarczyć wyjaśnienia wszystkich tych rzeczy dzięki temu, że przyjmuje, iż przedmiot czysto intencjonalny może pełnić w strukturach intencjonalnych bardzo różne funkcje.

W przypadku Meinongowskiej *Annahme*¹⁵, gdy jedynie rozważamy jakiś stan rzeczy, promień intencji kończy swój bieg na *przedmiocie czysto intencjonalnym* (a dokładniej - na jego zawartości)¹⁶. Mamy przedstawiony stan rzeczy przed oczyma *jako przedstawiony* i to wszystko. Możemy studiować jego składniki, rozważać jego konsekwencje, nie stawiamy jednak kwestii jego realnego zachodzenia lub nie. W przypadku wydanego na serio *sądu* sprawa wygląda inaczej. Intencjonalność zostaje tu przedłużona i zawartość przedmiotów czysto intencjonalnych konfrontowana jest z autonomicznie istniejącą rzeczywistością¹⁷. W przypadku udanego pokrycia ze strukturami świata przedmioty czysto intencjonalne niejako znikają, jak mówi Ingarden, z pola widzenia¹⁸. Widoczne stają się dopiero wtedy, jeśli coś się nie zgadza, jeśli nasze przekonania okazały się *nieprawdziwe*. W przypadku przedmiotów przedstawionych w dziele sztuki mamy zaś do czynienia ze stanem pośrednim. Z jednej strony nie stawiamy tu kwestii prawdy, z drugiej jednak nie rozważamy również tych przedmiotów jako „czysto przedstawionych”. Odbiorca dzieła literackiego stosuje, zdaniem Ingardena, pewnego rodzaju grę, „udaje” niejako, że bierze na serio to, co przedstawione, i „przenosi” tym samym intencjonalnie przedstawione przedmioty w świat realny. Wszystko to dzieje się jednak bez ostatniego kroku, którym byłaby konfrontacja z tymże światem w kwestii prawdy. Przedmioty czysto intencjonalne zostają w ten sposób intencjonalnie „zakotwiczone” w świecie realnym (o ile taki istnieje), jednak tylko po to, aby stworzyć swego rodzaju hybrydę, pewien na wpół tylko-domniemany, na wpół zaś autentyczny *ewajz-swiat*¹⁹.

¹⁵ Por. A. Meinong: *Über Annahmen*. Graz 1977 (Gesamtausgabe, Bd. IV), s. 2-5.

¹⁶ Por. R. Ingarden: *O dziele literackim*, op. cit., s. 236.

¹⁷ Por. tamże, s. 230n.

¹⁸ Por. Tegoż: *Spór o istnienie świata*, t. II, część I, op. cit., s. 191; *O dziele literackim*, op. cit., s. 233.

¹⁹ Por. tamże, s. 238n. To, jak głęboko przedmioty przedstawione zakotwiczone będą w świecie realnym, może być zresztą punktem wyjścia dla określenia miary realizmu utworu (w sensie określenia gatunku literackiego). Por. *O dziele literackim*, s. 239n.

Ingarden wprowadza więc swego rodzaju *uzmiennienie stosunku*, w jakim przedmiot czysto intencjonalny może stać do odpowiedniego przedmiotu realnego, względnie do całej dziedziny przedmiotowej (świata). Przedmiot czysto intencjonalny może być, (1) w pewnych typach odniesień intencjonalnych (Meinongowskie *Annahmen*), rozpatrywany sam dla siebie. Wtedy niejako *zastępuje* właściwy przedmiot odniesienia. (2) Może być dalej, jakby *rzutowany* na świat, funkcjonując jako swego rodzaju fantom dostępny estetycznej kontemplacji (przedmioty sztuki). (3) Może stać się w udanym „poważnym” odniesieniu przedmiotowym, „przeźroczysty”, i wtedy kierujemy się wprost na odpowiedni obiekt realny, (4) a może też wreszcie, w przypadku odniesień nieudanych (złudzeń, błędów) niejako „zasłaniać” rzeczywistość, fałszując ją tym samym.

To zatem, co u Husserla było, a co najmniej wydawało się być, pewną nieokreślonością właściwej pozycji noematu w strukturze intencjonalnej, nabiera u Ingardena charakteru zasadniczej i istotnej cechy przedmiotu intencjonalnego. To zaś, co u Husserla wyglądało na niezgodność teorii „wytwarzania” noematu z jakąkolwiek „rozsądną” ontologią, przybiera w filozofii Ingardena postać odróżnienia dwóch aspektów przedmiotu intencjonalnego: jego zawartości oraz jego cech jako takiego.

4. Znaczenie specyficznie językowe²⁰. Ingarden modyfikuje teorię Husserla pod jeszcze jednym, niezwykle ważnym względem. Otóż w obu teoriach Husserla pojęcie *znaczenia* ujęte było niezwykle szeroko. Każde odniesienie intencjonalne odbywać się miało poprzez odpowiednie znaczenie, którym w ramach teorii z *Badań Logicznych* był idealny gatunek mentalnej intencji, zaś w myśl późnej teorii - odpowiedni twór noematyczny. Z tak uogólnionym znaczeniem mamy zatem do czynienia nie tylko w odniesieniach specyficznie językowych. W efekcie różnica pomiędzy referencją specyficznie językową oraz wyłącznie mentalną zostaje u Husserla charakterystycznie zatarta. Wszędzie mamy zapośredniczenie poprzez twory znaczeniowe.

Ingarden idzie inną drogą. W swej teorii *podstawowego* odniesienia intencjonalnego, którą właśnie omówiliśmy, podąża on wprawdzie zasadniczo za wskazaniami późnej nauki Husserla. Jednak ta podstawowa forma odniesienia intencjonalnego, charaktery styczna chociażby dla spostrzeżenia, *nie wyczerpuje* tego, co dzieje się wtedy, gdy mamy do czynienia z intencjonalnością specyficznie językową. W ramach tej ostatniej, głównie z powodów związanych z zagadnieniami intersubiektywności, Ingarden czuje się zmuszony zaangażować przedmioty idealne w sposób dużo bardziej bezpośredni, niż działo się to przy okazji aktualizacji jakości idealnych w zawartości

²⁰ Na temat Ingardenowskiej filozofii języka por. J. J. Jadacki: *O poglądach Romana Ingardena na język*. „Studia Semiotyczne” 5(1974), s. 17-54.

przedmiotu czysto intencjonalnego. W tym celu nawiązuje on poza tym do Husserlowskiej teorii... z *Badań Logicznych*. W ten sposób dwa, następujące po sobie chronologicznie Husserlowskie podejścia do ogólnie rozumianej problematyki intencjonalności (a tym samym do problematyki uogólnionego znaczenia), które wzięte w takiej ogólności wydają się niekompatybilne, wykorzystane zostały przez Ingardena, po dość istotnym ich zmodyfikowaniu, jako teorie dwóch typów intencjonalności: rudymentalnej intencjonalności mentalnej oraz intencjonalności specyficznie językowej.

Jak pamiętamy, Husserlowska teoria z *Badań Logicznych* (H. 1) proponowała traktować znaczenie jako *species*, czyli gatunek mentalnej intencji, która towarzyszy użytemu słowu. Intencjonalność czysto językowa jest, zdaniem Husserla, całkowicie wtórna w stosunku do pierwotnej intencjonalności mentalnej. Nadawanie znaczenia słowu odbywa się przez skojarzenie go z odpowiednim mentalnym aktem, a znaczenie nadane w ten sposób słowu będzie po prostu znaczeniem tego aktu.

Ingarden zwraca jednak uwagę, że nasze znaczenia powstają wraz z powstawaniem nowych słów, ulegają istotnym modyfikacjom, gdy słowa występują w różnych kontekstach, wreszcie ewoluują często zależnie od ewolucji naszej wiedzy. Z tych powodów uznanie ich za niezienne, wieczne byty platońskie nie wydaje się dobrym posunięciem. Wydaje się bowiem, że temu samemu znaczeniu słowa (w rozumieniu potocznym) odpowiada mogą różne gatunkowo intencje (a zatem i różne znaczenia w sensie wczesnego Husserla). W wielu przypadkach, gdy używamy tego samego słowa w (potocznie) *tym samym znaczeniu*, nasze *mentalne intencje* są, co do swej treści, różne. Ingarden nie chce jednak odrzucić całkowicie wczesnej teorii Husserla. Twierdzi, że gatunek mentalnej intencji towarzyszącej słowu jest również istotnym składnikiem znaczenia. W związku z tym Ingarden twierdzi, iż trzeba przyjąć, że znaczenie *może się zmieniać pozostając tym samym znaczeniem*. To jednak oznacza, że nie może być ono tego typu bytem idealnym, za jakie uważać chciał je Husserl²¹. Znaczenie musi więc przypominać raczej takie byty, jak przedsiębiorstwo czy państwo, które pozostać mogą *tym samym* przedsiębiorstwem czy państwem nawet w przypadku zmiany bardzo wielu istotnych elementów.

W związku z tym powstaje jednak problem identyczności znaczeń, związany ściśle z problemem intersubiektywności. Co decyduje o tym, że zmienne znaczenie pozostaje jednak *tym samym znaczeniem*; i jak to się dzieje, że

²¹ W sprawie Ingardenowskiej teorii znaczenia specyficznie językowego, por. również A. Chrudzinski: *Arc Meanings in the Head? Ingarden's Theory of Meaning*. "Journal of the British Society for Phenomenology" [przyjęte do druku].

²² Por. R. Ingarden: *O dziele literackim*, op. cit., s. 159-161.

posługując się znaczeniami, które zmieniają się zależnie od indywidualnych i kontekstowych różnicowań naszych intencji, możemy się jednak porozumieć?

Rozwiązaniem Ingardena jest wprowadzenie dodatkowego czynnika, który determinuje znaczenie słowa, a którym ma być *pojęcie idealne* względnie *idea przedmiotu*, do którego dane słowo się odnosi. Jest to więc pewna wersja koncepcji Husserlowskiej z *Badań Logicznych*. Dziedzina pojęć idealnych czy idei to sfera wiecznych, platońskich przedmiotów, analogicznych w dużej mierze do Husserlowskich idealnych znaczeń. U Ingardena jednak nie są one przyporządkowane *możliwym intencjom*, lecz przede wszystkim ich przedmiotom. Jego koncepcja przedstawia się następująco: Za pomocą naszych chwiejnych *mentalnych* intencji odnosimy się do pewnych przedmiotów. Intersubiektywność tego odniesienia zapewniona jest zaś przez to, iż przedmioty te podpadają pod pewne *idealne pojęcia (idee)*. W trakcie komunikacji językowej możemy więc, mimo zmienności naszych intencji, ustalić „do czego naprawdę się odnosimy”, jeśli tylko zapewnimy sobie możliwość uzyskania stosownego epistemicznego dostępu do odpowiednich idealnych pojęć (idei)²³. W stosunku do koncepcji Husserla dziedzina idealnych bytów, istotnych dla teorii znaczenia, zostaje zatem przesunięta ze strony podmiotowej na przedmiotową. Ingarden twierdzi w efekcie, że każde znaczenie jest „częściową aktualizacją” odpowiedniego idealnego pojęcia czy idei²⁴.

Wprowadzenie idealnych pojęć (idei) jako istotnego komponentu specyficznie językowego znaczenia ma niezwykle dalekosiężne konsekwencje. Zgodnie z teorią Ingardena byty te nie są bowiem w żaden sposób zależne od naszych intencji. Dzięki temu pewien komponent znaczenia znajduje się, przynajmniej zasadniczo, poza zasięgiem działania Husserlowskiej mentalnej intencjonalności. Zauważmy, że, zgodnie z koncepcją Husserla, znaczenia, jakich podmiot używa, z definicji muszą być dla niego *epistemicznie przejrzyste*. Znaczenie jest w sposób kompletny determinowane przez naszą mentalną intencję. W tym sensie według Husserla nie istnieje możliwość, abyśmy *nie znali* znaczeń, jakimi się posługujemy. Koncepcja tego rodzaju jest dziś dość powszechnie krytykowana²⁵, dlatego też fakt, iż teoria Ingardena wydaje się nie implikować tego rodzaju tezy, nie jest bez znaczenia.

Ze względu na to, że znaczenie słowa konstituowane ma być po części przez charakter mentalnej intencji, po części zaś przez byt idealny odpowia-

²³ Tamże, s. 443-446.

²⁴ Tamże, s. 443.

²⁵ Por. H. Putnam: *The Meaning of 'Meaning'*. W: Tegoż: *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press 1975, s. 215-271; S. Kripke: *Nazywanie a konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1988.

dający desygnatowi słowa, dziedzina specyficznie językowego znaczenia przestaje być u Ingardena jasno określonym obszarem bytowym i staje się raczej pewną relacyjną strukturą, rozpiętą pomiędzy idealnym platońskim niebem, a mentalnymi intencjami danej społeczności językowej. Ingardenowska teoria specyficznie językowego znaczenia wygląda zatem następująco:

- (I. 2) Podmiot *S* używa słowa *W* w znaczeniu $Z = \text{df.}$ Podmiot *S*, wypowiadając słowo *W* kieruje się za pomocą intencji *I* na pewien możliwy przedmiot *P*, podpadający pod idealne pojęcie (ideę) *Id*, zaś *Z* jest funkcją zarówno zawartości idei *Id*, jak i gatunku treści intencji *I*.

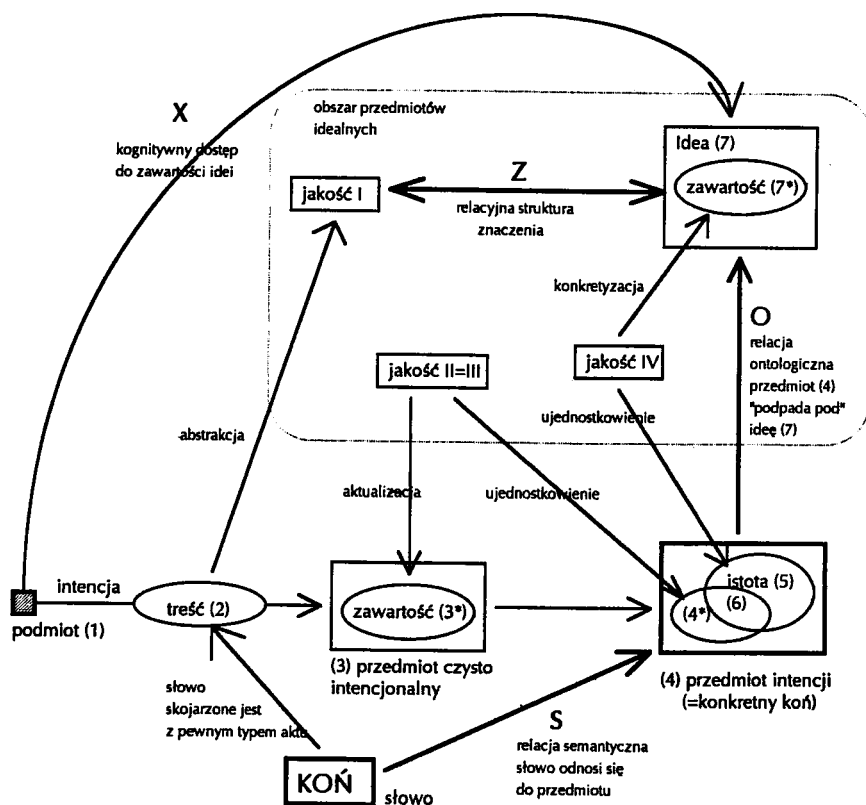
5. Epistemiczny dostęp do idei - podział pracy językowej. Newralgicznym punktem omawianej teorii jest naturalnie *ontologiczny status* idealnych bytów, postulowanych w jej ramach, oraz pytanie o charakter *poznawczego dostępu*, jaki do nich posiadamy. W *O dziele literackim* mówił Ingarden równoległe o *idealnych pojęciach* oraz o *ideach*²⁶. Jednak w swych późniejszych pracach, zwłaszcza w *Sporze o istnienie świata*, rozważa już wyłącznie ontologiczne problemy dotyczące *idei*. Idealnym pojęciom poświęcone są jedynie bardzo ogólnikowe uwagi, z których nie wynika wiele, oprócz tego zaś Ingarden wyraża wątpliwości, czy pojęcia takie w ogóle istnieją²⁷. Zgodnie zatem z ewolucją Ingardenowskiej filozofii, w dalszej części skupimy się wyłącznie na *ideach*, zlekceważymy zaś *idealne pojęcia*.

Idee²⁸ są bytami o podobnie dwustronnej budowie, jak przedmioty czysto intencjonalne. Mają one swe *własności jako idee*, a oprócz tego swą *zawartość*. Istnieje jednak podstawowa różnica: Idee nie są wytworzone przez żaden akt. Są to wieczne byty platońskie, stanowiące przedmiot badania ontologii. Idee przypominają pojęcia w tym, że *mają swe przedmioty*. Przedmioty te nie muszą wprawdzie istnieć, lecz muszą być przynajmniej możliwe. Idea jest ideą tego a tego przedmiotu, jeżeli posiada on (lub posiadałby, gdyby istniał) odpowiednią istotę. Przedmiot *P* podpada pod ideę *I* wtedy i tylko wtedy, gdy *istota* przedmiotu *P* stanowi egzemplifikację tego samego zbioru idealnych jakości, którego *konkretyzację* stanowi zawartość idei *I*. Nie będziemy zajmować się tu kwestiami ontologicznymi, które w związku z teorią Ingardena nieuchronnie się narzucają. Bliżej natomiast przyjrzymy się problemom poznawczego dostępu do idei. Rozważmy następujący schemat:

²⁶ Por. R. Ingarden: *O dziele literackim*, op. cit., s. 446.

²⁷ Pot. tegoż: *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 1, § 38, op. cit.

²⁸ Teoria idei wyłożona została po raz pierwszy w „Essentiale Fragen” (1925). Najpełniejszy wykład znajdujemy w *Sporze o istnienie świata*, por. zwł. r. X.



Użyte przez podmiot (1) słowo „koń” odnosi się do pewnego konkretnego przedstawiciela tego gatunku (4), który, założmy to dla uproszczenia naszych rozważań, istnieje realnie. Relację tę nazwiemy *relacją semantyczną* (S). Odniesienie to jest możliwe tylko dlatego - w tym miejscu Ingarden akceptuje bez zastrzeżeń teorię Husserla - że ze słowem kojarzymy pewną mentalną intencję, której przedmiotem odniesienia jest tenże koń. Intencja ta powtarza strukturę mentalnej treści oraz przedmiotu czysto intencjonalnego ujętą powyżej w schemacie (I. 1). Treść mentalna (2) określa kompletnie zawartość przedmiotu intencjonalnego (3*). Intencja odnosi się zaś do przedmiotu (4)

tylko dlatego, że istnieje pewien zbiór jego cech (4*), które stanowią ujednolickowanie tej samej jakości idealnej, której aktualizacje tworzą zawartość (3*) przedmiotu intencjonalnego (jakość II=III).

Istotne różnice w stosunku do (I.1) pojawiają się w związku z odróżnieniem w przedmiocie (4) drugiego zbioru cech. Chodzi o zbiór cech tworzących jego *istotę* (5). To właśnie posiadanie takiej a nie innej istoty sprawia, że przedmiot (4) podpada pod ideę (7). Relację tę nazwiemy *relacją ontologiczną* (O). Przedmiot (4) podpada pod ideę (7) dlatego, że ta sama jakość idealna (jakość IV), która jest *ujednostkowioną* jako jego istota, jest zarazem *ukonkretyzowana* jako zawartość (7*) rozważanej idei.

Widzimy, że z jednej strony zbiór cech (4*), który sprawia, iż akt odnosi się do tego właśnie przedmiotu, *nie musi* wcale (choć nie wykluczone, że *może*) stanowić istoty (5) tego przedmiotu. Nie jest nawet konieczne, żeby istniała część wspólna (6) owych zbiorów. A zatem wydaje się, że używając danego słowa w sposób znaczący nie musimy, w myśl teorii Ingardena, w jakikolwiek sposób reflektować na ten komponent znaczenia, który oznaczyliśmy jako (7*). To, że (7*) stanowi jeden z czynników relacyjnej struktury znaczenia Z, zapewnione jest nie przez jakąś mentalną aktywność podmiotu, lecz przez łączne zachodzenie relacji S oraz O. Z drugiej jednak strony *jakiś kognitywny dostęp do zawartości odpowiedniej idei* ma być, jak pamiętamy, istotny dla kwestii intersubiektywności. Jako że w mowie bardzo rzadko myślimy o istotach naszych przedmiotów, chodzić może tylko o kognitywną dostępność w *zasadzie*, o idealną możliwość uzyskania (w razie potrzeby) epistemicznego dostępu do zawartości stosownej idei. Jak jednak dostęp taki mógłby wyglądać?

Ingarden pisze o pewnego rodzaju *intuicyjnym (naocznym) ujmowaniu* zawartości idei. Jest to naturalnie, przejęta zasadniczo od Husserla, koncepcja bezpośredniego oglądu uniwersaliów. W zastosowaniu do zarysowanej powyżej teorii intencjonalności językowej koncepcja ta funkcjonuje jednak zdecydowanie źle.

Załóżmy bowiem, że, będąc biegłymi użytkownikami języka polskiego, posługujemy się w sposób znaczący naszym słowem „koń”. Zgodnie z doktryną bezpośredniego oglądu musiałoby to znaczyć, że możemy zasadniczo w każdej chwili unaocznić sobie *ideę konia*. Czy jednak jest tak rzeczywiście? Załóżmy, że nie byliśmy zbyt pilnymi uczestnikami zajęć zoologii i przekonani jesteśmy, że koń jest zwierzęciem parzystokopytnym. Czy przeszkadza nam to posługiwać się słowem „koń” w jego standardowym znaczeniu? Wydaje się, że nie. Jeśli jednak możemy w standardowy sposób używać słowa „koń”, nie wiedząc dokładnie, „o czym mówimy”, to czy istnieje jakiś sposób, w który moglibyśmy unaocznić sobie właściwe pojęcie konia lub choćby odkryć, że nasze pojęcie konia jest nieprawidłowe?

Oczywista zdroworozsądkowa odpowiedź na ostatnie pytanie brzmi naturalnie: „Tak, oczywiście, że istnieje taki sposób. Musimy po prostu zajrzeć do podręcznika zoologii, lub spytać kogoś, kto był lepszym uczniem”. Co więcej, odpowiedź ta jest niezwykle interesująca filozoficznie. Zwraca ona bowiem uwagę na kluczowy dla teorii języka fakt, iż w kwestii wglądu w wartość idei, który ma być istotny dla zagadnień semantycznych, a który oznaczyliśmy jako X, *nie ma równouprawnienia*. Fizyk ma „lepszy wgląd” w pojęcie atomu od socjologa, mimo iż obaj używają tego słowa poprawnie. Stąd też najlepszą metodą uzyskania możliwie najpełniejszych wglądów będzie z reguły *poradzenie się autorytetów, fachowców, ekspertów* w danej dziedzinie, którzy po prostu *wiedzą lepiej*. Odwołanie się do ekspertów nasywa nieodparte skojarzenia ze znaną koncepcją Putnama²⁹, określaną przez samego autora jako *teoria podziału pracy językowej*. Wydaje się, że koncepcja ta może z powodzeniem być zastosowana do eksplikacji tej części doktryny Ingardena, która traktuje o dostępie poznawczym do idei. Idea byłaby, przy tej interpretacji, po prostu *wyidealizowaną, pełną teorią przedmiotu*, do którego słowo się stosuje. Przybliżeniami takiej pełnej teorii będą zaś teorie formułowane przez ekspertów danej społeczności językowej. A zatem nasz dostęp do odpowiednich idei czy pojęć (X) byłby zapośredniczony przede wszystkim poprzez autorytet nauki. Byłby zatem sprawą wykształcenia raczej, niż intuicyjnego wglądu³⁰.

6. Teoria kauzalna. Chwila namysłu wystarcza jednak, aby zdać sobie sprawę, że tego typu uczestniczenie w danej społeczności językowej, jakie jest w naszych rozważaniach istotne, samo *zakłada posługiwanie się językiem*. Smutnym faktem jest, iż z dobrodziejstw podziału pracy językowej możemy korzystać dopiero wtedy, gdy potrafimy już sami wykonać chociażby stosunkowo mały jej fragment. Aby móc uzupełnić swoje rozumienie terminu „atom” musimy umieć znaleźć podręcznik fizyki oraz zrozumieć, co tam napisano.

Jak się to może dziać, wyjaśnia inna słynna teoria semantyczna, sformułowana przez Kripkego. Kripke podkreśla, że to, co istotne dla powiązania słowa z przedmiotem, do którego się ono odnosi, to nie posiadanie w umyśle deskrypcji, jednoznacznie identyfikującej przedmiot, jak chciałby to widzieć

²⁹ Por. H. Putnam: *The Meaning of 'Meaning'*, op. cit.; oraz tegoż: *Znaczenie i referencja*. W: B. Stanosz (red): *Filozofia języka*. Warszawa 1993, s. 246-257.

³⁰ Nie twierdzimy, że *sam Ingarden* zaakceptowałby bez zastrzeżeń takie przeformułowanie swojej teorii. Nie ma najmniejszej wątpliwości, że koncepcja intuicyjnego ujmowania przedmiotów idealnych jest dla całej jego filozofii niezwykle istotna. Twierdzimy jedynie, że Ingardenowska teoria znaczenia *dopuszcza* tego rodzaju eksplikację, oraz że eksplikacja ta może być ciekawa nie tylko z egzegetycznego punktu widzenia. (Szerzej na ten temat w: A. Chrudzimski: *Are Menings in the Head?*..., op. cit).

filozof podążający za ideami Fregego i Russella³¹. Deskrypcji takich z reguły nie posiadamy. To, co istotne, to obecność *realnego łańcucha przyczynowego*, wiążącego osobę, która używa obecnie słowa z sytuacją nadania temu słowu znaczenia w bezpośredniej obecności przedmiotu³². Nasza relacja semantyczna (S) musiałaby zatem okazać się w istocie pewnym realnym stosunkiem uwarunkowanym przyczynowo.

Jeśli jednak spróbujemy postawić tę kwestię w ramach filozofii Ingardena, nie będziemy mogli w sposób bezpośredni pójść za sugestiami Kripkego. Ingarden nie wprowadza bowiem nigdzie powiązań kauzalnych, jako elementów semantycznie istotnych. Odpowiedzi można zatem szukać jedynie w pierwszej części teorii Ingardena, która mówi o niedoskonałej, chwiejnej intencjonalności mentalnej. Teoria ta wzięta w izolacji stanowi jednak, jak powiedziano, wersję Fregowsko-Russellowskiej teorii deskrypcyjnej.

Jeśli zatem zdecydujemy się pójść za naszą interpretacją Ingardenowskiej koncepcji intencjonalności specyficznie językowej, która wydaje się dryfować w przeciwną, „Putnamowską” stronę, będziemy musieli uzupełnić teorię wyrażoną w schemacie (I.1) względnie w formie (F) + (F-I) o jakieś dodatkowe czynniki. Najnaturalniejszym kandydatem na to miejsce będą elementy *kontekstu*, w jakim słowo zostało użyte. Otóż wydaje się, że nie jest wykluczone, iż tego rodzaju chwiejne intencje, o jakich mówi Ingarden, nawet jeśli w żaden sposób nie zawierają Russellowskich deskrypcji określonych (a mamy dobre powody, aby sądzić, że nawet z *reguły* ich nie zawierają), mogą mimo to być wystarczające w sytuacjach jasnego kontekstu oraz bezpośredniej obecności przedmiotu odniesienia. Aby jednak zbudować teorię tego rodzaju odniesienia bez kręcenia się w kółko, sam ów *kontekst* będzie musiał być opisany już w terminach *obiektywistycznych*, czyli angażujących informacje na temat świata realnego, a nie wyłącznie na temat mentalnych aktów podmiotu. Taki zabieg w stosunku do filozofii Ingardena, aczkolwiek dość śmiały, nie wydaje się całkiem nieuprawniony z uwagi na wątpliwości, jakie miał on przez całe życie w stosunku do sensowności oraz granic Husserlowskiego postulatu *redukcji fenomenologicznej*.

³¹ Wydaje się, że obie teorie Husserla są w istocie teoriami deskrypcyjnymi.

³² Por. S. Kripke: *Nazywanie a konieczność*, op. cit., s. 92.

PIOTR CYCIURA
WSP w Bydgoszczy

METAFIZYCZNA ZASADA NIESPRZECZNOŚCI ARYSTOTELESA

Zasada niesprzeczności, według Arystotelesa, jest zasadą zasad, pierwszą zasadą metafizyki wynikającą z poznawczego ujęcia jej przedmiotu - samego bytu. Skoro byt jest przedmiotem metafizyki, na zasadzie niesprzeczności oparta będzie metoda metafizyki. Zasada niesprzeczności dzieliła losy samej metafizyki: była różnie rozumiana, kwestionowana, czy wreszcie całkowicie odrzucana. Wydaje się zatem, że tak długo, jak ludzi intrygować będą kwestie metafizyczne, zasada niesprzeczności będzie również przyciągać ich uwagę.

W niniejszym artykule postaram się zebrać w systematyczną całość szeregu uwag, jakie podsunęła mi lektura IV księgi *Metafizyki* Arystotelesa, oraz najobszerniejszego opracowania tematu w języku polskim, jakim jest książka Jana Łukasiewicza *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*¹. Jak można oczekiwać, już sam aspekt ujęcia tematu przesądza o tym, że wyniki tych przemyśleń są różne od logicznych wniosków Jana Łukasiewicza. Nie wchodząc w trudne kwestie zależności obu nauk i prawomocności ich twierdzeń, warto może jednak zastanowić się raz jeszcze nad zasadą niesprzeczności, wychodząc jedynie od faktu poznawania przez człowieka jednostkowych bytów realnych - przedmiotu metafizyki.

Praca niniejsza składa się z czterech części: 1. *Heureza zasady niesprzeczności*; 2. *Formuła zasady niesprzeczności*; 3. *Elenchos (dowód zasady niesprzeczności)*; 4. *Zakres stosowalności zasady niesprzeczności*.

1 . Heureza zasady niesprzeczności. Według Arystotelesa, badanie filozofii pierwszej odnosi się do bytu, ujętego jednak nie w żadnej jego partykularyzacji, typowej dla nauk szczegółowych (IV, c. 1, 1003a 22-26)². Metafizyka zatem bada byt, jako że jest on bytem (jak nam się on pierwotnie jawi), i to, co mu przysługuje (HAPARCHONTA) (21-22). Wszyscy poprzedni filozofowie poszukiwali jakichś zasad i przyczyn (I, c. 3, 983b 3-4), skoro zaś i my poszukujemy zasad i przyczyn ostatecznych, jasne jest, że musimy odnieść je do jakiejś natury (PHYSEOS TINOS) (1003a 26-28). Pojęcie bytu odnosimy do czegoś jednego i jednej natury (1003a 33n). Pierwotnie byt odnosi się do jednej zasady, a jest nią substancja (1003b 5-10).

¹ J. Łukasiewicz: *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Warszawa 1987.

² Arystoteles: *Melaphysica*, rec. W. Jaeger. Oxonii 1960 (1957).

Broniąc się przed platonizmem Arystoteles zwracał uwagę na to, że byt nie jest jakąś samodzielną substancją, w której uczestniczyłyby poszczególne konkrety (1003b 29-30; 1005a 8; VII, c. 16, 1040b 18-19).

Zagadnienie stawiane już dawniej, ale i w czasach Arystotelesa: „czym jest byt? ” sprowadza się do pytania: „czym jest substancja?”. Jedni mówią, że jest nim jedno, inni, że wiele; jedni, że określone, inni, że nieokreślone (VII, c. 1, 1028b 2-6). Bytem pierwotnie (PROTOS) i absolutnie (HAPLOS) jest substancja (1028a 30-31). Pitagorejczycy wskazywali na nieparzystość i parzystość, nadmiar i ubytek, współmierność i równość - jako na zasady bytu (1004b 10-12), i słusznie, że się tym zajmowali; należy to bowiem istotnie do filozofii. Błąd polegał na tym, że nic nie wiedzieli o substancji, od której zależało zacząć (1004b 8-10)³.

Filozofowie przyrody dostrzegali już niewyraźnie problematykę transcendentaliów, dopiero jednak Arystoteles oprze je [(jedno, które jest zamienne - ANTISTREPHEI) (XI, c. 3, 1061a 15-18) z bytem] na substancji, która według niego jest pierwotna⁴.

Wszyscy filozofowie twierdzili, że byt składa się z przeciwieństw, wszyscy bowiem utrzymywali, że zasady mają charakter przeciwieństw: dla jednych więc będą to: parzyste i nieparzyste, u innych: ciepło i zimno; ograniczone i nieograniczone; miłość i niezgoda (1004b 29-33). Wszystko zaś redukuje się do bytu i niebytu oraz do jedności i wielości (1004b 27-28).

Metafizyka zajmuje się zatem rozważaniem bytu bez wstępnych uaspektowań oraz jego właściwości, a z tego wynika, że rozważa nie tylko substancje, ale i to, co im przysługuje (HYPARCHONTA) (1005a 13), a więc właściwości transcendentalne⁵. Wbrew swoim poprzednikom Arystoteles nie wiąże intuicji właściwości transcendentalnych z zasadami bytu - te bowiem są dla niego zasadami substancji - stwierdza natomiast, że właściwości transcendentalne towarzyszą substancji. Tematu tego jednak w tym miejscu szerzej nie omawia, podsumowuje bowiem swoje rozważania stwierdzeniem, że do metafizyki należy zarówno badanie substancji, jak i pierwszych zasad, zwanych w matematyce aksjomatami (1005a 19n). Pierwsze zasady (wśród nich przede wszystkim zasada niesprzeczności) odnoszą się jednak do sa-

³ cf.: S. Thomae: *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, cura et studio P. Fr. M. -R. Cathela. Taurini 1926, IV, lec. 4, nr 571.

⁴ A. Maryniarczyk: *Transcendentalia w perspektywie historycznej*. „Roczniki Filozoficzne KUL”. XLII (1995), z. 1, s. 139nn; s. 143-144: „Arystoteles odcina się od rozumienia transcendentaliów jako najwyższych orzeczników, a także jako zasad bytu, czyli od tradycji przyrodników jońskich oraz tradycji parmenidejsko-platońskiej. Stanowisko to jest zrozumiałe na tle jego złożeniowej koncepcji bytu. Transcendentalia będąc zasadami musiałyby przyjąć rolę przyczyn bytu: czy to wewnętrznych, czy zewnętrznych. Zredukowanie zaś transcendentaliów do najwyższych orzeczników straciłoby swoje realistyczne znaczenie”.

⁵ Tamże.

mych rzeczy (TOU PRAGMATOS) (1005b 9-10); chodzi o zasady najbardziej niezawodne, dotyczące bytów danych nam w samej ich bytowości (HE ONTA) (1005b 10-11). **Kto rozumie (ujmuje intelektualnie) sam byt, koniecznie musi posiadać poszukiwaną zasadę** (1005b 15)⁶.

Zagadnienie jedności metafizycznej omawia Arystoteles w księdze X *Metafizyki* (1052a 15-34). Píše, że pojęcie jedności sprowadza się ostatecznie do dwu elementarnych pojęć: niepodzielności konkretnego postrzeganego zmysłowo (31-32) oraz niepodzielności *species* poznawczej, na której się opiera wiedza (wyrażona w pojęciach gatunkowych) oraz poznanie (32-33); pierwotnym jest jedno ufundowane w substancji (33-34).

W *Komentarzu* św. Tomasza czytamy, że „jedno” metafizyczne oznacza (*designat*) sam byt, dodaje jedynie pojęcie niepodzielności (*indivisionis rationem*)⁷. Jedno zamienne z bytem to nic innego, jak byt niepodzielny⁸. Podział (*divisio*), o którym mowa w wypadku jedności transcendentalnej, nie jest to podział ilości ciągłej, ta bowiem zakłada podział, który jest zasadą liczby (*principium numeri*), jest natomiast podziałem, który zakłada stwierdzenie niesprzeczności (*quam causat contradictio*), polegające na sądzie: ten byt nie jest innym bytem (*hoc ens et illud, dicuntur divisa, ex eo quod hoc non est illud*)⁹. Zasadą rozróżnienia (*ratio distinctionis*) jest stwierdzenie twierdzenia lub zaprzeczenia¹⁰. Według Tomasza, to Awicenna nie odróżnił jedności transcendentalnej od jedności, która jest zasadą liczby; w konsekwencji potraktował jedność metafizyczną jako coś dodanego do substancji (*aliquid additum substantiae*)¹¹.

Dopiero ustaliwszy, że chodzi o zasadę dotyczącą samych bytów (rzeczywistości), przystępuje Arystoteles do jej sformułowania. „My zaś dopiero co przyjęliśmy, że niemożliwym jest zarazem być i nie być, a z tego wywieśliśmy, że zasada ta (sformułowana 1005b 19 - P. C) jest najpewniejszą ze wszystkich” - pisze Arystoteles w środku rozdziału trzeciego księgi IV. Otóż określenie: „dopiero co przyjęliśmy” nie może się odnosić do niczego innego, jak tylko do wywodów pierwszych dwu rozdziałów i części trzeciego księgi IV *Metafizyki*. Nie ma zatem racji Jan Łukasiewicz sugerując, że jest to stwierdzenie gołosłowne (s. 37). Ewentualna krytyka zasady niesprzeczności - jeżeli chcemy być uczciwi wobec Arystotelesa - winna dotyczyć albo sa-

⁶ Jest to podstawa do wyodrębnienia już w średniowieczu tzw. *principium incomplexum* (byt) i *principium complexum* (zasada niesprzeczności). Por.: St. Kamiński: *Czym są w filozofii i logice tzw. pierwsze zasady*. „Roczniki Filozoficzne KUL”, XI, z. 1, 1963.

⁷ S. Thomae: *In Met.*, op. cit., lec. 2, nr 560.

⁸ Tamże, X, lect. 8, nr 2090.

⁹ Tamże, X, lect. 4, nr 1997.

¹⁰ Tamże. IV, lect. 9, nr 660.

¹¹ Tamże, IV, lect. 2, nr 556.

mego sformułowania pierwszej zasady metafizycznej, albo samych podstaw metafizyki. Sam Arystoteles zastanawia się zresztą nad tym, czy może należałoby przyjąć inną zasadę dla samego bytu (1006a 10-11), tzn. inaczej formułować zasadę, która funkcjonuje przy pierwszym zetknięciu intelektu z rzeczywistością. Chodzi bowiem o zasadę naturalną (PHYSEI ARCHE) (1005b 33)¹², która jest zarazem zasadą zasad (ibidem)¹³.

Podsumowując: metafizyka zajmuje się bytem (substancją) i jego właściwościami transcendentalnymi. Na tych ostatnich opierają się pierwsze zasady - wśród nich zasada niesprzeczności.

2. Formuła zasady niesprzeczności. Zasada niesprzeczności podana przez Arystotelesa (IV, c. 3, 1005b 19-20) wyraża myśl następującą: jedna i ta sama właściwość (którą ujmujemy poznawczo) nie może zarazem konkretnej rzeczy jednostkowej przysługiwać i nie przysługiwać. Konkretniej rzeczy jednostkowej przysługuje poznawalność i jest ona cechą tylko tej oto jednostkowej rzeczy. Innymi słowy: to sam byt jednostkowy jest autorem wiedzy o nim samym. Nie możemy poznać tego oto bytu jednostkowego w oparciu o wiedzę lub inne źródło poza tym oto jednostkowym bytem. Stwierdzamy zatem, że jest on odrębny od innych bytów i od niebytu: „To samo nie może zarazem być i nie być” (III, c. 2, 996b 30). Zasada ta jest dlatego pierwsza, że poznajemy tylko jednostkowe byty. Nieuwzględnienie jej stanowi zatem błąd w punkcie wyjścia metafizyki. Nie możemy poznawać bytów jednostkowych przez odniesienie ich do innych bytów, jak również np. do kategorii apriorycznych. Naruszył zasadę niesprzeczności już Platon, umieszczając zasadę poznawalności rzeczy (u Arystotelesa jest nią TOTIENEINAI) poza samym konkretem jako ideę. Zasadzie koherencji HEKASTON oraz TO TI EN EINAI (istoty) poświęcił Arystoteles rozważania księgi VII (1030a29n; 1031 3n; 1031b 18n; 1037a 33n), polemizując właśnie ze stanowiskiem Platona.

Według Jana Łukasiewicza, „Zasadami ostatecznymi nie są sądy ogólne” (każde A jest B; żadne A nie jest B) (s. 51). Czy zasada niesprzeczności Arystotelesa jest tak rozumianym sądem ogólnym? W ostatnim rozdziale *Analityk wtórych* Arystoteles opisuje powstawanie pierwszych zasad w umyśle. Sprawność pierwszych zasad (NOUS) powstaje z uogólnienia aktów poznawczych, a nie klasyfikacji przedmiotów. Byt realny ujmujemy jako niesprzeczny w każdym analogicznym akcie poznawczym. Nieprzypadkowo zatem Arystoteles użył w sformułowaniu zasady niesprzeczności zaimka TO AUTO - chcąc zaznaczyć, że chodzi o byt identyfikowany jako odrębny od innych. Czy można zatem, jak proponuje Jan Łukasiewicz, zastąpić te zaim-

¹² „naturaliter principium” - Tamże, IV, lect. 6, nr 603.

¹³ „dignitas omnium dignitatum” - tamże.

ki wyrażeniami „przedmiot” i „cecha”, a stosunek ich określić mianem inherencji? (s. 10). Jeżeli chcemy używać terminu przedmiot (*objectum*), należy pamiętać, że w języku greckim jest on oddawany przez imiesłów bierny lub *adiectivum verbale* na - του i oznacza wyłącznie zasadę specyfikacji władz poznawczych (przedmiot intelektu, wzroku itp.), czyli zupełnie co innego niż w filozofii nowożytnej. Ponadto Arystoteles bynajmniej nie mógłby się zgodzić z twierdzeniem J. Łukasiewicza, że aktom poznawczym towarzyszą obiektywne stany rzeczy, powiązane z nimi stosunkiem intencjonalnym (s. 29, 30). Twierdzenie takie byłoby usprawiedliwione na gruncie platonizmu, gdzie rzeczywistość ma strukturę inteligibilną.

Jan Łukasiewicz podaje jako zasadę ostateczną definicję sądu prawdziwego: „Przez sąd prawdziwy rozumiem sąd, który tę cechę przedmiotowi przyznaje, jaką ów przedmiot posiada” (s. 50). Definicja sądu prawdziwego jest zatem racją prawdziwości każdego w ogóle sądu prawdziwego. Wydaje się, że teza ta opiera się na założeniu, że jesteśmy w stanie ująć doświadczalnie stosunek inherencji cechy do przedmiotu (s. 50, 97, 98)¹⁴, z pominięciem ujęcia istoty rzeczy, tzn. bez stwierdzenia, że nasze poznanie odnosi się do czegoś w sobie określonego i odrębnego od innych, co właśnie według Stagiryty jest istotą rzeczy. Istota rzeczy (TO TI EN EINAI) jest, według Arystotelesa, zasadą poznawalności rzeczy. Według Jana Łukasiewicza, zasada niesprzeczności opiera się na hipotezie istoty i substancji (s. 69), doświadczanie zaś stanów faktycznych taką hipotezą nie jest. Aby wyszukać intuicyjnie sąd ogólny, zasada niesprzeczności w ogóle nie jest potrzebna (s. 99)¹⁵, ponieważ możemy ograniczyć się do sądów pozytywnych; brak zaś sądów przeczących oznacza, że nie posługujemy się zasadą niesprzeczności. Ujmując rzecz najkrócej: dla doświadczalnego stwierdzenia faktów zasada niesprzeczności w ogóle nie jest potrzebna.

Charakterystyczne jest w tym rozumowaniu zawężenie doświadczenia do samego doświadczenia zmysłowego. Przeciwnie - według Arystotelesa, na drodze indukcji ujmujemy pierwsze zasady, które są podstawą rozumowania dedukcyjnego i sylogizmu (z tym ostatnim również Jan Łukasiewicz się nie zgadza - możliwy ma być sylogizm bez uwzględnienia zasady niesprzeczności - s. 89n). Mimo to stwierdzić należy, że omawiana zasada nie stanowi koniunkcji dwu sądów logicznych, przeczącego i twierdzącego, ale opisuje właśnie fakt doświadczenia bytu. Na zreflektowane ujęcie tego, co jest nam dane poznawczo, wskazują wyraźnie zaimki TO

¹⁴ Np. s. 108: „Sądami posługujemy się w tym celu, aby w zmysłowo dostrzegalnych znakach odtworzyć rzeczywistość (...) dany sąd jest tylko wtedy fałszywy, gdy nie odpowiada rzeczywistości, czyli jej nie odtwarza”.

¹⁵ Zob. s. 130: „Doświadczenie nie daje bowiem nigdy czystej negacji, lecz zawsze łączy negację z pozycją”.

AUTO, użyte przez Arystotelesa, których jednak nie można chyba zastąpić przez wyrazy: przedmiot i cecha, skoro wyraźnie wskazują na zdwojenie - identyfikujące ujęcie konkretnego bytu. Bez tak rozumianej zasady niesprzeczności wszelka (prawdziwa) wiedza i wszelkie doświadczenie zmysłowe jest niemożliwe; albowiem, by coś mogło być prawdziwe lub fałszywe, musi być najpierw w sobie określone i odrębne od innych.

3. Elenchos (dowód zasady niesprzeczności). Według Arystotelesa, *elenchos* (odparcie) „Jest sylogizmem dowodzącym wniosku sprzecznego” (*O dowodach sofistycznych* c. 1, 165a 2);, jest twierdzeniem sprzecznym w stosunku do jednego i tego samego, nie nazwy, lecz rzeczy” (167a 23, przeł. K. Leśniak). W *Analitykach pierwszych* (II c. 20) czytamy: „jeżeli założenie przeciwne jest wnioskowi, musi powstać odparcie; odparcie bowiem jest to sylogizm dowodzący wniosku sprzecznego” (przeł. K. Leśniak). Oponent musi zgodzić się na jakieś twierdzenie przedłożone mu, aby można było dojść do konkluzji sprecznej z założeniem: „dialektyczne argumenty to te, które z przesłanek wiarygodnych prowadzą do sprzeczności z daną tezą”) *O dowodach...* c. 2, przeł. K. Leśniak). W dowodzie *elenchos* chodzi o to, aby sam oponent doszedł do wniosku sprzecznego z przyjmowaną przez siebie tezą. Czy *elenchos* jest tym samym, co zwykły dowód sylogistyczny? Czy zatem Stagiryta, jak pisze J. Łukasiewicz (s. 54, 55), dowodzi zasady sylogizmu za pomocą sylogizmu? Otóż, według Arystotelesa, punktem wyjścia naszego rozumowania nie ma być stwierdzenie jakiegoś stanu rzeczowego: A jest B; oponent nasz uznałby ten wymóg za *petito principii*, skoro właśnie wszelkiego określonego twierdzenia chce się wyprzeć. Oponent nasz powinien przyznać jedynie, że istnieją dla niego pojęcia znaczące, które zarazem są znaczące i zrozumiałe dla innych (1006a 18n). Jeżeli tego nie przyzna, *de facto* rzeka się pretensji do komunikowania swoich myśli innym. Człowiek taki stałby się podobny do rośliny (1006a 15), nawet bowiem, jak pisze św. Tomasz, zwierzęta przywiązują do znaków określone znaczenia¹⁶. Zamiast zatem przyjęcia jakiegoś twierdzenia, żąda się, aby przeciwnik zgodził się, iż jakaś nazwa jest dla niego znacząca. Zasada niesprzeczności już będzie w tym założeniu *implicite* zawarta (XI, c. 5, 1062a 6-9). Chodzi teraz o to, aby ją z tego założenia wydobyć. Jeżeli nazwa X oznacza coś konkretnego, to trzeba się zgodzić, że oznacza coś jednego. Skoro bowiem jest komunikowalna, to jest ona różna od innych, po prostu oznacza coś jednego (1006a 31, 1006b 11-13); „bo nie znaczyć czegoś jednego, to w istocie nie znaczyć nic, a jeśli nazwy nic nie znaczą, to upada możliwość porozumiewania się z ludźmi, a prawdę mówiąc i z samym sobą” (1006b 7-9)¹⁷.

¹⁶ S. Thomae: *In Met.*, op. cit., IV, lect. 6, nr 608.

¹⁷ Arystoteles: *Metafizyka*, oprac. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk (na podst. tłum. T. Żeleźniaka). Lublin 1996, s. 172, 173.

Jeżeli nazwa oznacza coś jednego, to nie może oznaczać dwu rzeczy (człowiek nie oznacza tego samego, co nie-człowiek), czymś zatem różnym jest być człowiekiem i nie być człowiekiem (1006b 22-24). Danej nazwie nie może przysługiwać zarazem jej znaczenie i zaprzeczenie tego znaczenia. Jedno i to samo nie może zatem zarazem być i nie być. Jakikolwiek pojęcie wzięlibyśmy za punkt wyjścia dowodu, to dowiedzimy, że przysługuje mu tylko jedna definicja, nie przysługuje mu zaś jej zaprzeczenie. Dowodu tego nie można przeprowadzić na papierze, nie można go zatem, jak twierdzi Jan Łukasiewicz, zaliczyć do zwykłych sylogizmów. Arystoteles właśnie wyraźnie zaznacza, że to rozumowanie różni się od zwykłego dowodu (1006a 15-16). Kim innym jest odpowiedzialny (AITIOS) za dowód (jest nim nasz oponent), a kim innym jest dowodzący (APODEIKNYS) (ten, kto wymusza dowód na oponentie) (1006a 25). Ten, kto bierze odpowiedzialność za znaczenie jakiegoś pojęcia (bierze na siebie autorstwo przyznania danej nazwie znaczenia), posługuje się oczywiście w naszym dowodzie zasadą niesprzeczności, jednak zarzut popełnienia *petito principii* nie dotyczy tego, kto dowód ten przeprowadza (wymusza). Założeniem dowodu jest coś, na co oponent zgodził się jako na coś bardziej oczywistego dla niego samego od zasady niesprzeczności - a mianowicie fakt porozumiewania się ludzi, komunikowania sobie zrozumiałych pojęć¹⁸.

Uogólniając: zasada niesprzeczności oznacza wymóg wzięcia przez każdego odpowiedzialności za to, co się już uprzednio przyjęło. Jako zasada metodologiczna oznacza konieczność uzgodnienia nowych twierdzeń z już przyjętymi i musi obowiązywać powszechnie. W metafizyce oznacza ona jeszcze coś ponadto: konieczność uzgodnienia każdego twierdzenia metafizyki z samym bytem realnym, dostępnym nam w pierwszym zetknięciu z rzeczywistością. Podobnie jak w metafizyce istota rzeczy realnej jest tym, co ujmujemy obok własności transcendentalnych, których uwyrażnieniem są pierwsze zasady, również w metodologii nauk powszechnej obowiązywalności zasady niesprzeczności towarzyszy postulat odrębności przedmiotów nauk (TO TI ESTI) (*Anal. wt.*, I, c., 7; *Met.*, XI, c., 7, 1064a 5n). Te dwie zasady muszą obowiązywać koniecznie: w przeciwnym razie twierdzenia danej nauki nie mogłyby się odnosić do czegoś jednego, określonego i nie dałyby się zweryfikować.

Pojęcie *elenchos* występuje już w dialektyce eleatów i Platona. Chodzi o przerzucenie *onus probandi* danego twierdzenia na przeciwnika dyskusji. Metoda ta wiąże się z założeniem, że w rzeczywistości pozaumysłowej bytują poznawalne same z siebie (bez udziału intelektu czynnego, czyniącego go poznawalnymi w akcie) byty (idee) - chodzi jedynie o naprowadzenia „po

¹⁸ S. Thomae: *In Met.*, IV, lect. 6, nr 610.

omacku” na te intelektualnie gotowe treści, a więc „przypomnienie” ich sobie przez rozmówców w trakcie umiejętnie prowadzonego dialogu. Św. Tomasz pisze: „Według Platona postaci umysłowe rzeczy materialnych bytują same przez się (*per se subsistentes*). Dlatego też twierdził on, że intelekt nasz ujmuje intelektualnie coś w akcie dotykając (*attingit*) tychże samobytujących *species*”¹⁹. W *De Potentia* czytamy: „sama rzecz, która jest poza duszą, w ogóle nie mieści się w kategorii tego, co intelligibilne” (*omnino est extra genus intelligibile*)²⁰. „Poza duszą”, nie zaś „poza intelektem” - dlaczego? Otóż niekonsekwencję Platona dostrzegł Plotyn twierdząc, że intelligibilia nie mogą znajdować się poza intelektem, i wyprowadził stąd niesamowitą wręcz konsekwencję, że bytują one wprawdzie samodzielnie, ale wszystkie je obejmuje Umysł, odrębna, druga z hipostaz, wyemanowana z Jedni²¹. Znajdują się jednak owe intelligibilia poza duszą - trzecią w kolei z hipostaz, która dąży do zjednoczenia z Umysłem. Jedną z dróg powrotu-zjednoczenia jest właśnie dialektyka tożsama z filozofią, stanowiącą zarazem podstawę cnót moralnych: „Dialektyki nie stanowią nagie prawa i przepisy, lecz dotyczy ona rzeczywistości, byty ma jakby za materię”²². Przeciwnie pogładowi Plotyna występuje tu Tomasz. Postaci umysłowe nie znajdują się poza duszą. Jedyne, co możemy powiedzieć, to tyle, że poza duszą znajduje się rzecz, która jest w pewnej relacji do tego, kto ją ujmuje intelektualnie²³. Moglibyśmy zatem sformułować następującą zasadę: rzecz poznawana jest odrębna od tego, kto poznaje i od treści intelektualnych ujętych przez umysł. Być może na drodze „dialektyki” jesteśmy w stanie dostrzec jedynie tę elementarną odrębność tego, co jest nam dane w pierwszym kontakcie z rzeczywistością. Rozumowanie sylogistyczne nie jest w stanie przekonać nas o istnieniu świata pozaumysłowego, dlatego też *elenchos* ma na celu „naprowadzić” rozmówcę na tenże świat. Chodzi o to, aby „zmusić” rozmówcę do przyznania się do kontaktu z rzeczywistością²⁴.

Konieczność dowodu zasady niesprzeczności jest, według Arystotelesa, w pewnym sensie warunkowa. Zależy ona mianowicie od uznania faktu, że ludzie komunikują sobie nawzajem zrozumiałe znaczenia pojęć. Pierwszy krok to przyjęcie, że jakieś pojęcie znaczy coś AUTO KAI ALLO (1006a 18-22). Znaczyć ALLO to fakt, że ludzie się porozumiewają; od stwierdzenia zaś tego faktu przechodzimy do stwierdzenia, że poza umysłem istnieje ok-

¹⁹ Tamże, XII, lect. 8, nr 2541.

²⁰ S. Thomae: *De Pot.*, op. cit., q. 7, a. 10, c.

²¹ Plotyn: *Enneady*, V, 5, 1-2.

²² Plotyn: *Enneady*, I, 3, 5, tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 1959, t. 1, s. 71.

²³ S. Thomae: *De Pot.*, op. cit., q. 7, a. 10, c.

²⁴ O dialektyce jako metodzie filozofii por.: M. Gogacz: *Platonizm i arystotelizm*. Warszawa 1996, passim.

reślona w sobie, różna od samego umysłu rzeczywistość. Fakt komunikacji (KOINONIALOGOU-XI, c. 5, 1062a 13) wskazuje na zależność, a więc i pochodność moich ujęć intelektualnych. Skoro jednak są one wcześniejsze od samego faktu komunikacji (najpierw muszą zaistnieć w moim umyśle, by móc być komunikowanymi - znaczą coś AUTO), w komunikacji zaś ujawnia się ich pochodność, to wynika z tego, że są one zależne (pochodne) i nie od komunikacji - a zatem od czegoś innego, co możemy nazwać istotą rzeczy realnej. Niesprzeczność pojęć jest gwarantowana przez ich „wspólnotę”. Niesprzeczność ta jest zarazem zależnością znaczeń pojęć od rzeczywistości. W dowodzie *elenchos* chodzi zatem o wykazanie heterogeniczności pojęć w stosunku do intelektu poznającego. Wydaje się, że to właśnie ma na myśli Arystoteles, kiedy pisze, że aporie związane z argumentami przeciwko zasadzie niesprzeczności byłyby rozwiązywane, gdyby wskazać na pochodzenie tychże aporii (HOTHEN ELETYTHEN HE DOKSA - 1009a 22, 1012a 17-19, 1062b 20). Źródłem poznania jest postrzeżenie zmysłowe, które nie jest postrzeżeniem samego postrzeżenia, ale istnieje coś odrębnego (HETERON) obok postrzeżenia, to zaś musi być w stosunku do niego pierwotne (PROTERON - 1010b 35-37).

4. Zakres stosowalności zasady niesprzeczności. Według Jana Łukasiewicza, Arystoteles wnosi z jednostkowych faktów obowiązywania zasady niesprzeczności o powszechnej jej stosowalności. Popołnia zatem *ignoratio elenchi* (s. 76-82). Czy rzeczywiście? Istotnie, na podanych w IV księdze *Metafizyki* przykładach ustala, że przynajmniej jakaś określona, dająca się zweryfikować z rzeczywistością wiedza (praktyczna lub teoretyczna) jest możliwa. Ale jeśli tak, to cechą tej wiedzy (i każdej wiedzy, która pochodzi przecież jedynie od samej rzeczywistości) jest niesprzeczność. cechą każdego jednostkowego aktu poznawczego jest to, że wzbogaca naszą wiedzę. Dla wykazania zatem, że wiedza nasza jest zdeterminowana i niesprzeczna (istnieje jako suma takich „plus” w stosunku do stanu pierwotnego, kiedy nie wiemy nic), wystarczy pokazanie jednego aktu poznawczego, o którym da się z całą pewnością stwierdzić, że naszą wiedzę wzbogaca. Argumentacja Arystotelesa nie zmierza bynajmniej do zakwestionowania faktu, że możliwe są wewnętrznie sprzeczne konstrukcje umysłu, np. kwadratura koła, lecz do stwierdzenia, że właśnie nie pochodzą one od poznawczego ujęcia jednostkowego bytu realnego, który, jak stwierdza, jest przedmiotem metafizyki.

Na początku II księgi *Metafizyki* czytamy: „Dociekanie prawdy jest pod pewnym względem trudne, a pod pewnym względem łatwe. A znakiem tego jest to, że nikt nie może osiągnąć jej w stopniu należytym, chociaż z drugiej strony nikt nie rozmija się z nią całkowicie”²⁵. W dalszym ciągu Stagiryta

²⁵ Arystoteles: *Metafizyka*, 993a 30n, tłum. j. w.

stwierdza, że źródło trudności leży w nas samych, albowiem intelekt nasz ma się tak do prawd metafizycznych jak oczy nietoperza do blasku dnia. W ks. VII czytamy: „To właśnie jest sposób nabywania wszelkiej wiedzy: poprzez rzeczy mniej znane co do ich natury przechodzić do bardziej znanych. I tak w porządku działania zadanie polega na tym, aby wychodząc od dóbr poszczególnych, uczynić dobro ogólne dobrem dla każdego, tak i tu chodzi o to, by rzeczy z natury zrozumiałe uczynić zrozumiałymi dla siebie, wychodząc od takich dla siebie zrozumiałych. To, co najpierw i osobno każdemu znane, jest często znane zbyt słabo i obejmuje niewielki zakres rzeczywistości, albo nawet nie przedstawia rzeczywistości żadnej. Jednakże od tych rzeczy, choć niedostatecznie, ale komuś znanych i przez nie, jak powiedzieliśmy, trzeba zmierzać do poznania całkowitego”²⁶. Zdobywanie zatem wiedzy polega na odwoływaniu się do tego cząstkowego ujęcia rzeczywistości. To ujęcie ograniczone, a nie synoptyczne, jak chce Platon, wzbogaca naszą wiedzę. A więc i zasada niesprzeczności nie ma się odnosić do wszystkich **możliwych** wypadków (nie można argumentować tak: skąd wiemy, że nie istnieją, choć ich dotychczas nie poznaliśmy, rzeczy w sobie spreczne?) - wręcz odwrotnie, każde aktualne poznanie rzeczywistości zakłada, że istnieje jakiś jej fragment w sobie zdeterminowany, a więc podlegający zasadzie niesprzeczności. Każdy człowiek jakoś ujmuje część rzeczywistości, choć być może małą (MIKRON... ECHEI TOU ONTOS - 1029b 9-10), do tego ułamkowego ujęcia rzeczywistości właśnie się odwołujemy.

Argumentacja Arystotelesa nie zmierza do wykazania, że wszystko w świecie ma naturę określoną, wolną od sprzeczności, ale raczej do wykazania, że istnieją pewne „stałe metafizyczne”, poza którymi jakaś nieokreśloność jest dopuszczalna (1008a 11-34; 1008b 6-7; 31n). Wydaje się ponadto zdawać sprawę z tego, że istnieją podstawy do kwestionowania zasady niesprzeczności w stosunku do niektórych przedmiotów. Píše bowiem, że w przedmiotach postrzeganych zmysłowo ujawnia się natura nieokreśloności (HE TOU AORISTOU PHYSIS - 1010a 1n). Nieokreślonym jest to, co znajduje się w możności, a nie w akcie (1007b 28-29; 1051a 10n; 1066a 17n). Istotę rzeczy poznajemy według jakości substancjalnej, w materii zaś oznaczonej tkwi właśnie owa nieokreśloność (1063a 27-28). Zauważmy dalej, że według Stagiryty, w wypadku niektórych przedmiotów, np. domu (1060b 28) forma substancjalna nie jest samodzielna. Jeżeli w takich przedmiotach brak formy będącej zasadą poznawalności rzeczy (*forma totius*), w nich właśnie tkwiłaby nieokreśloność, a zasada niesprzeczności w stosunku do niech nie obowiązywałaby. Czym jednak są owe przedmioty? W *Komentarzu* św. Tomasza czytamy, że w wytworach figura i formy sztuczne nie są substancjami, ale

²⁶ Tamże, 1029b 3-12.

pewnymi przypadłościami (VII, lect. 2, nr 1277). „Porządek, ułożenie i figura w przypadku niektórych zajmują miejsce formy, zwłaszcza w przypadku bytów sztucznych” (lect. 7, nr 1420). Nie znaczy to oczywiście, że w wytworach materia bytuje bez formy, chodzi jedynie o to, że nie jest nią „istota” wytworu, ta bowiem jest jedynie sposobem komponowania odrębnych bytów, proporcjonalnie do zaplanowanej funkcji wytworu. Arystoteles pisze (VII, c. 16, 1040b 5n), że spośród rzeczy, które zdają się być substancjami, wiele nie jest bytami samodzielnymi (KECHORISMENON), a jeżeli nawet, to jedynie jako materia elementarna: woda, ziemia, powietrze; tym więc rzeczom jedność nie przysługuje, mają bowiem strukturę addycyjną (HOION SOROS). W rozdziale pierwszym ks. X pisze zaś, że jedność przysługuje tym rzeczom, które są jednymi z natury (PHYSEI... ME BIA)), a nie np. takim, jak połączone klejem, gwoździami, czy związane (1052a 19-24). Opozycję wytworów i rzeczy naturalnych podnosi również w ks. II *Fizyki*.

W przeciwieństwie zatem do bytów naturalnych, którym przysługuje jedność transcendentalna, wytwory są jedynie scalone pomysłem wytwórcy, wyznaczoną im funkcją. Proporcjonalnie zatem do rangi jedności i odrębności przedmiotu ważność będzie miała również zasada niesprzeczności.

Takie określenie wytworu (*artificiale*) harmonizuje z tym, co pisze Arystoteles na temat poglądów Protagorasa na zasadę niesprzeczności. Właśnie bowiem wytwory są dokładnie tym, za co uważają je ludzie. Gdyby przestały być przez ludzi postrzegane i używane, straciłyby swoją tożsamość. Im wyższy jest stopień złożoności tworów kultury, tym silniej ujawnia się ta ich właściwość. Dla ludów prymitywnych wytwory kultury i techniki mają inne (o ile w ogóle jakieś) znaczenie niż dla ich użytkownika. Długopis np. jest długopisem tylko dla tego, kto przypisuje mu taką funkcję - dla dzikich może on jedynie być jakimś tajemniczym przedmiotem. Gdyby na skutek jakiegoś kataklizmu ludzkość przestała istnieć, to wytwory natychmiast straciłyby rację swojego istnienia. „Istota” wytworu jest konstytuowana w jakimś nowym aspekcie za każdym razem, kiedy jest on przez kogoś postrzegany i używany. Zasada niesprzeczności ma zatem w stosunku do wytworów jedynie ograniczone zastosowanie, proporcjonalne mianowicie do podmiotowego stosunku do nich pewnej grupy ludzi tworzących kulturę.

To zatem człowiek swoją wiedzą teoretyczną narzuca tym przedmiotom niesprzeczność, przymusza je więc, by były tym, czym są. Podmiotowy stosunek do wytworów zakłada jednak istnienie mniej lub bardziej doskonałej wiedzy o rzeczywistości. Chodzi zatem o to, by budować filozofię w oparciu nie o dowolne konstrukcje rozumowe, ale w oparciu o poznanie jednostkowych bytów realnych.

RYSZARD WYSOKIŃSKI

Uniwersytet Gdański

WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ - CZŁOWIEK I STYL (II)

Artysta słowa

„Za mój obowiązek pisarza mam przede wszystkim wyłożyć rzecz prosto i jasno. Uważam za ciężki zarzut, gdy ktoś mi powie, że mnie nie zrozumiał. Bo raz jeszcze to powtórzę: aby twierdzenie czy pojęcie przeszło z umysłu piszącego (czy mówiącego) do umysłu czytającego (czy słuchającego), musi być dokonana pewna praca, a sądzę, że jest lepiej, gdy ją wykona piszący (czy mówiący). W myśl tego sam postępowałem”¹.

Język i formę dzieł Władysława Tatarkiewicza charakteryzują te same cechy, co jego życie i myśl. Można zaryzykować stwierdzenie, że Dobro ujawnia się tu przez przystępność, przejrzystość dystynkcji. Prawdę wyraża filozoficznie uzasadniona prostota i jasność języka, Piękno zaś emanuje z adekwatności i wykwintu słownictwa oraz elegancji stylu. W ten sposób forma przekazu tego dzieła odpowiada jego funkcji: zgodnemu z zasadami logiki i zdrowego rozsądku porządkowaniu i wyjaśnieniu pojęć, tropieniu ich historii i roli w filozoficznych systemach, niosąc ze sobą przesłanie umiaru i ładu, śmiałości i pokory - jako drogi do szczęścia w tym życiu.

„Nie trzeba oczekiwać od uczonego genialnych pomysłów - zauważa Profesor na kartach autobiografii - ale można i trzeba oczekiwać i domagać się **ładu**. Ładu w myśleniu i pisaniu. Ładu i jasności. Inteligencja i smak są dezyderatami, ale ład jest obowiązkiem uczonego”². Dzieło Tatarkiewicza spełnia zarówno powyższe postulaty, jak i owo koronne przykazanie.

Ten niezrównany erudyta musiał jednak za młodu, jak się zwierza, przebrnąć przez wiele ciemnych bądź rozwlekłych stronic po to, by - mówiąc słowami Bolesława Micińskiego - z wielkich filozofów uczynić „znakomitych stylistów, którymi często nie byli”³. Tak się miała sprawa z Wolffem, którego „wszystkie prace nacechowane były systematycznością i rozwlekłą dokładnością”⁴, z Crocem, którego idealizm wyrósł z pojęciowego bałaganu⁵,

¹ W. Tatarkiewicz: *Zapiski do autobiografii*. W: T. i W. Tatarkiewiczowie: *Wspomnienia*. Warszawa 1979. s. 175.

² Tamże, s. 179.

³ Cyt. za: A. Łaszowski: *Dialog o Profesorze*. W: Tenże: *Literatura i styl życia. Szkice, wspomnienia, rozmowy*. Warszawa 1985, s. 24.

⁴ W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. II. Warszawa 1981, s. 158.

⁵ Tamże, t. III, s. 152-253.

z książkami Whiteheada, określonymi przez Tatarkiewicza jako „ciężkie, nieangielskie w formie, przeładowane terminami fachowymi, często niejasne w sformułowaniach”⁶, z „dziwacznie, ciemno, odrażająco” piszącym Heideggerem⁷. O metafizyce XIII wieku autor *Historii filozofii* pisał: „Zasób pojęć i terminologia tego okresu doszły do tej przesadnej subtelności, która została przysłowiowa dla scholastyki”⁸. Chwalił zaś prostotę i przejrzystość sentencji Piotra Lombarda, pod innymi względami nie wyróżniających się spośród ówczesnych sum⁹.

Na tle historycznym łatwo można zrozumieć przynależność Tatarkiewicza do filozofii analitycznej, gdyż to jej przede wszystkim zasługą, zdaniem uczonego, jest zarzucenie hermetycznej „mowy szkolnej” na rzecz „mowy zwyczajnej i prostej”¹⁰. Jan Woleński sugeruje¹¹, że język i styl swoich wywodów wyniósł Tatarkiewicz ze szkoły Twardowskiego. Pogląd taki wydaje się słuszny zważywszy, że niemiecka praca doktorska o Arystotelesie jest jeszcze utrzymana w mało przejrzystej, gęstej i pełnej specyficznej terminologii stylistyce. Kazimierz Twardowski utożsamiał jasność stylu z jasnością myśli - ryzykując konkluzję, że „kto jasno myśli, ten by też jasno pisał, a o autorze niejasno piszącym należałoby sądzić, że nie umie jasno myśleć”¹². Teza ta jest zbieżna ze stwierdzeniem Tatarkiewicza, że raczej zyskuje niż traci rezygnując z lektury zbyt mało przejrzystej książki¹³.

Maria Rzeuska poświęciła specjalną pracę badawczą zagadnieniom językowym szkoły lwowsko-warszawskiej. Oto jak opisuje „najcharakterystyczniejsze cechy stylu Twardowskiego. Prostota, ani śladu silenia się na ekspresję, rzeczowość, czyli niewybieganie nawet słowem poza temat, na margines właściwego wyводу. Składnia, nawet przy dłuższych okresach nie zawiłana, następstwo zdań dyktowane logiką, nie zaś poszukiwaniem efektu, chęcią przekonania czytelnika albo oddziaływania na niego stylem. Każde zdanie zawiera tylko tyle słów, ile trzeba dla zrozumienia sensu i przejścia do zdania następnego. Odwoływanie się do faktów potocznego życia, używanie pojęć i słów zwykłych, powszechnych, zrozumiałych zwrotów, oparcie wyvodu na rozsądku, ciągły kontakt językowy z doświadczeniem każdego człowieka, brak śladu metafizycznych, oderwanych kalkulacji. (...) Każdy

⁶ Tamże, s. 322.

⁷ Tamże, s. 347.

⁸ Tamże, t. I, s. 314.

⁹ Zob. tamże, s. 225.

¹⁰ Tamże, t. III, s. 372.

¹¹ Zob.: J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa 1985, s. 51.

¹² K. Twardowski: *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*. „Ruch Filozoficzny” 1919, V, s. 347, cyt. za: J. Woleński: dz. cyt., s. 43.

¹³ Zob.: W. Tatarkiewicz: *Zapiski do autobiografii*, wyd. cyt., s. 176.

z uczniów Twardowskiego - zaznacza autorka - oczywiście pisał inaczej, lecz przy wszystkich, głębokich nieraz różnicach styl ich cechują istotne podobieństwa, najwyraźniej mające źródło w świadomym kontynuowaniu zasad głoszonych przez Twardowskiego. (...) żaden uczeń Twardowskiego nie zapuści się w rozważania, zanim nie ustali terminologii i nie zanalizuje zastanych pojęć, nie wyjaśni, w jakim znaczeniu będzie się nimi posługiwał”¹⁴. Doskonałą egzemplifikację powyższych reguł znajdujemy w pierwszej pracy etycznej Tatarkiewicza - (*O bezwzględności dobra*: „Sama książka jest po prostu konspektem. Krystalicznie jasna, ale tak skonstruowana, że czytać ją można tylko powoli, o pominięciu czegoś mowy nie ma”¹⁵. Tatarkiewicz rzadko (w pracy o dobru i w traktacie o szczęściu) operuje symbolami literowymi; ten charakterystyczny dla całej filozofii arralitycznej zabieg formalizacyjny nie jest przezeń nadużywany.

Marek Jaworski w swej popularnej książce o Władysławie Tatarkiewiczu podkreśla rytmiczną kadencję zdań, umiar określeń wyrażający się w oszczędnym stosowaniu przymiotników¹⁶. Jan J. Lipski akcentuje unikanie przez autora *Historii filozofii* wieloznaczności, amfibolii, tendencję do architektonicznego traktowania składni i sekwencji zdań, stanowiącą o ładzie formalnym, warunkującym ład intelektualny, redukcję ilościową i funkcjonalną zdań wielostopniowo podrzędnie złożonych, chętnie posługiwanie się konstrukcjami paralelnymi, logizację stylu udyskretniającą podmiotowość historyka, stosowanie mowy pozornie zależnej - zabiegu umożliwiającego wierne a skrótowe oddanie myśli omawianego przezeń twórcy. „Gdyby przeświadczenie, iż literatura to sztuka słowa, naprawdę było wyznawane i głęboko zinterioryzowane w świadomości krytyków - konkluduje Lipski - Władysław Tatarkiewicz byłby obecny w każdym podręczniku, w każdej krytyczno-literackiej syntezie, w każdej próbie całościowego spojrzenia na literaturę polską, jako jeden z największych artystów w Polsce”¹⁷. Na marginesie niejako nadmienmy, że z wyżej wymienionych względów Tatarkiewicza trudno jest omówić, a tym bardziej streścić (uwaga ta dotyczy nie tylko definicji czy pojęciowych doprecyzowań); tam, gdzie wydaje się to możliwe, badacz nie może oprzeć się uczuciu żalu, że odbiera tej myśli sugestynowość formy.

¹⁴ M. Rzeuska: *O języku, stylu i polszczyźnie filozofów szkoły Twardowskiego*. W: *Rozprawy filozoficzne*. Toruń 1969, s. 317-319. W liście do Twardowskiego z 19 listopada 1930 r. Tatarkiewicz pisze o pierwszym tomie swojej *Historii filozofii*: „Przyznam się, że nieraz pisząc ją, myślałem czy posiada dostateczną jasność i dokładność myśli, układu, wysłowienia się, której przykłady Pan Profesor dał i której przeto ma prawo od polskich pisarzy filozoficznych wymagać”. Cyt. za: R. Jadcak: *Mistrz i jego uczniowie*. Warszawa 1997, s. 190.

¹⁵ M. Rzeuska, dz. cyt, s. 321.

¹⁶ M. Jaworski: *Władysław Tatarkiewicz*. Warszawa 1975, s. 94.

¹⁷ J. J. Lipski: *O pięknej prozie Władysława Tatarkiewicza*. „Więź” 19 (1976), 7-8 (219-220), s. 30-31.

Przypomnijmy w tym miejscu również, że podobna elegancja i klarowność stylu cechowały dydaktykę mowioną Profesora: „Tatarkiewicz wyklądał w sposób jasny, przejrzysty - notował Andrzej Nowicki - dzieląc materiał na działy, punkty, podpunkty - ilustrując każdą definicję tekstami w rozmaitych językach i rysunkami na tablicy. Ułatwia notowanie wypisywaniem obcych słów, nazwisk i tytułów książek”¹⁸.

Wszystkie te cechy języka i stylu, tak nierozzerwalnie związane z analitycznym charakterem Tatarkiewiczowskich badań, są zarazem - powtórzę - wyrazem jego przekonania, że prostota, umiar i ład stanowią obowiązek uczonego, ale i warunek dobrego, szczęśliwego życia. W wypadku zaś samego Profesora, spajają różne dziedziny jego pisanego i przeżytego dzieła, czyniąc zeń przekonujący argument za słusznością tej tezy: „Mając zaszczyt znać autora *Historii filozofii* - zaświadcza Jan J. Lipski - odczuwam niezwykłą harmonię i paralelność osoby i dzieła, w dodatku branego w jego stylistycznej warstwie, w toku i rytmie zdań. To magia sztuki. Mniej pamięta się, że styl to nie tylko człowiek, ale również określony typ kultury. Dziś, gdy nie tylko greka, lecz i łacina znikły ze szkół, gdy historia starożytności znika z programów, gdy być może znajomość Sofoklesa, Wergiliusza i Cyserona będzie w naszym kraju równie rzadka, jak znajomość Konfucjusza - typ kultury, reprezentowany przez Władysława Tatarkiewicza, nie tylko treścią jego prac, lecz i ich stylem - jest na wagę już nie złota, na wagę czegoś więcej: naszej tożsamości kulturowej, jako spadkobierców tradycji i wartości, które powinny pozostać żywe”¹⁹.

Uczony džentelmen

„... niewiele poglądów stworzył, ale wiele umocnił w nauce. Nie był geniuszem, lecz będąc człowiekiem o trzeźwym i pełnym umiaru sposobie myślenia i będąc «właściwym człowiekiem we właściwym czasie» działał więcej od niejednego geniusza”²⁰.

„Miał być człowiekiem niepospolitego uroku, który cięty dowcip łączył z łagodnością, a trzeźwą znajomość ludzi i świata z dobroduszością”²¹.

Pierwszy cytat odnosi się do postaci Johna Locke’a, drugi zaś charakteryzuje osobowość Davida Hume’a. Oba wyjęte są z Tatarkiewicza *Historii filozofii*. Pierwszy daje wyraz przeświadczeniu autora o najwyższej randze rzetelnych, powszechnym odbiorem rzeczywistości kontrolowanych prób

¹⁸ A. Nowicki: *Władysław Tatarkiewicz (3 IV 1886 - 4 IV 1980) albo o filozofii ukrytej*. W: tenże: *Nauczyciele*. Lublin 1981, s. 141.

¹⁹ J. J. Lipski, op. cit., s. 36.

²⁰ W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. II, wyd. cyt., s. 103.

²¹ Tamże, s. 110.

opisu świata i ludzkich o nim pojęć; drugi charakteryzuje tę postawę życiową, którą twórca traktatu *O szczęściu* miał za szczególnie godną humanisty i mędrca, za klucz do własnego szczęścia i ważny przyczynek do szczęścia innych. Oba mogą stanowić najogólniejszą formułę dla samego Tatarkiewicza jako myśliciela i jako człowieka. Pierwszy określa jego miejsce w dziejach filozofii, drugi - wśród spotykających go na swej drodze ludzi. Oba, dodajmy wreszcie, wyjęte są z portretów filozofów angielskich: ten właśnie angielski sposób myślenia i bycia (a nawet stroju) był Profesorowi najbliższy i jemu właściwy.

Władysław Tatarkiewicz uważał się za tego, który raczej porządkuje niż zmienia świat. „Moje względnie największe, bo najtrudniejsze było osiągnięcie w historii filozofii. (...) Ktoś powiedział, że *moja Historia filozofii* jest w swej dziedzinie najłatwiejszą książką na świecie i ta pochwała bardzo mi odpowiada”²². Wprowadził również jednak do nauk filozoficznych nowe pojęcia. Sam w liście do Andrzeja Nowickiego (z 16 lutego 1974 r.) wymienia następujące: „cztery rodzaje sądów etycznych - przeciwstawienie maksymalistów i minimalistów w historii filozofii - koncepcja «implikowanej estetyki»...”²³.

Metodologia, jaką stworzył, opiera się na pluralistycznym, pozytywistycznym (w rozumieniu Massoniusa²⁴) poglądzie na świat, obcym zarówno nadużyciom maksymalistów, jak i przesadnej ostrożności minimalistów. Charakteryzuje ją finezja dystynkcji, analitycyzm zatem, ale i synteza, systematyzm i interwencjonizm, semantyzm i historyzm. Zaproponowana przez niego klasyfikacja nauk (formalne i realne, te ostatnie zaś nomologiczne i typologiczne) weszła na trwałe do arsenału współczesnej teorii wiedzy.

Dwojaki podział wartości: na własne i pochodne oraz na ludzkie i właściwe także rzeczom, rozróżnienie pięciu koncepcji dotyczących hierarchii wartości i propozycja własna w tym względzie - to istotne osiągnięcia uczonego w zakresie aksjologii ogólnej.

Teza o obiektywizmie i absolutyzmie dobra przy względności reguł słusznego postępowania, sprawiedliwość (wymagająca często obrachunku dóbr)

²² Cyt. za: S. Kisiielewski: *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem*. „Tygodnik Powszechny” 28 (1974), 38. s. 2. Już w liście do Twardowskiego z 14 marca 1919 r. Tatarkiewicz, w związku z podaniem habilitacyjnym do władz Uniwersytetu Lwowskiego, relacjonował: „Napisałem w podaniu, że pragnę mieć *veniam legendi* z «filozofii» w ogóle. Ale może potrzebne jest bliższe określenie przedmiotu? W takim razie najbardziej zgodne z życzeniem moim byłoby, gdyby to była historia filozofii: przekonałem się bowiem przez te lata pracy w Uniwersytecie Warszawskim, że historię wykładam najchętniej i, jak mi się wydaje, najlepiej” (cyt. za: R. Jadczyk, dz. cyt., s. 183).

²³ *Listy Władysława Tatarkiewicza do Andrzeja Nowickiego*. „Studia Filozoficzne” 1980, 9 (178), s. 8.

²⁴ Zob.: *Przedmowa do W. Tatarkiewicza: Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*. Warszawa 1971, s. 8.

jako naczelna zasada etyczna, wyznaczająca kierunek i granice ludzkim dążeniom do szczęścia i doskonałości - to konkluzje Tatarkiewiczowskiej etyki.

„Estetyka jego - stwierdza Bohdan Dziemidok - jest estetyką historyczno-filozoficzną, analityczną i nienormatywną, liberalistyczną, pluralistyczną, nastawioną antyformalistycznie i odrzucającą skrajne rozwiązania. Można by ją nazwać estetyką «złotego środka». Głównymi jej walorami są: świetne analizy semantyczne i problemowe, wnikliwe interpretacje, poglądy historyczne oraz precyzyjne klasyfikacje omawianych stanowisk i pojęć. (...) Umiar i liberalizm tej koncepcji - konkluduje współczesny badacz - są więc umiarem i liberalnością mędrca”²⁵.

Historia filozofii została wyznaczona pluralistycznym podejściem do prawdy, które, poprzez analizę dziejów pojęć, poszukuje jej na wyboistych drogach skrajnych, częściowych rozwiązań.

I wreszcie spokojny obiektywizm i optymizm w kwestii szczęścia, wyrażający się tak w skonstruowanej dla niej definicji, jak i w psychologicznej analizie jego źródeł, czynników i warunków - wyznacza Tatarkiewiczowską filozofię życia, której uczony dał osobisty przykład i we wspomnieniach zostawił dokument.

Takie stanowisko w omawianych zagadnieniach i dziedzinach, nazwane przez jednego z badaczy „filozoficznym polimorfizmem”, zapewnia Władysławowi Tatarkiewiczowi trwałe miejsce w historii filozofii oraz filozoficznej i historycznej metodologii.

„Tatarkiewicz - pozwolę sobie zamknąć ten szkic refleksją Alfreda Łaszowskiego - był zawsze w zgodzie ze swym powołaniem. Uważał, że człowiek powinien robić to, co lubi i co mu się w życiu najlepiej udaje. Utożsamiał pojęcie pełni istnienia z pewnego rodzaju mistrzostwem osiągniętym na polu uprawianego przez siebie zawodu. Uczynił proces poznawczy właściwą podstawą twórczej egzystencji ludzkiej. Był wieczną niespodzianką dla tych, którzy z nim obcowali, by się pod jego kierunkiem odnowić i przeobrazić. W toku studiów przekonał nas o tym, że posługiwać się ideami wielu różnych epok, to znaczy żyć wielokrotnie w gronie filozofów w nieustającym pościgu za prawdą, przybierającą tak wiele postaci, że niepodobna jej nigdy wyczerpać”²⁶.

²⁵ B. Dziemidok: *Sztuka, wartości, emocje*. Warszawa 1992, s. 209-210.

²⁶ A. Łaszowski: dz. cyt., s. 277.

RYSZARD JADCAK

WILEŃSKI EPIZOD W DZIAŁALNOŚCI FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNEJ LUDWIKA CHMAJA

Uniwersytet Wileński, wskrzeszony w 1919 roku pod nazwą Uniwersytet Stefana Batorego, przez niemal cały okres swej międzywojennej działalności borykał się z Sopotami kadrowymi. Przyczyn było wiele, ale zasadniczą wydaje się panująca jednak w niektórych kręgach opinia o prowincjonalności tego uniwersytetu, nie dającego, przy niedogodnościach warunków życia materialnego i kulturalnego ówczesnego Wilna, pełnej satysfakcji naukowej. Stąd też zdobycie specjalistów i utrzymanie stałej obsady wielu katedr natrafiało na kłopoty. Dotyczyło to m. in. Wydziału Humanistycznego.

Jednym z problemów, który przez długi czas nie mógł doczekać się pozytywnego rozwiązania, było obsadzenie zajęć z pedagogiki. W związku ze spodziewanym ustąpieniem z katedry, ze względu na wiek, Mariana Massoniusa, który obok filozofii wykładał też pedagogikę, Tadeusz Czeżowski przedsięwziął kroki zmierzające do powołania na katedrę pedagogiki Stefana Szumana. Mimo podjętych przez niego starań, objęcie przez Szumana katedry w Wilnie napotykało na przeszkody, a w 1928 roku został on powołany na katedrę psychologii pedagogicznej w Uniwersytecie Jagiellońskim.

Zajęcia z pedagogiki prowadził więc nadal Massonius, który wprawdzie w 1932 roku przeszedł na emeryturę, ale i potem odbywał jeszcze zleczone wykłady i ćwiczenia. Równocześnie jednak trwały starania o pozyskanie odpowiedniego kandydata na katedrę. W tej sprawie wysłano w listopadzie 1937 roku, zgodnie z obowiązującą wówczas procedurą, ankietę do kompetentnych profesorów filozofii, psychologii i pedagogiki¹. Nadeszło 13 odpowiedzi, z tego w dwóch nie wskazano żadnego kandydata. Na podstawie 11 odpowiedzi Komisja pedagogiczna ustaliła następującą listę kandydatów: Bogdan Suchodolski, Ludwik Chmaj, Józef Chałasiński, Kazimierz Sośnicki. W ankietach padały też nazwiska Ludwika Jaxy-Bukowskiego, Mieczysława Ziemnowicza, Sergiusza Hessena, Teodora Geigera. Z analizy dokumentów wynika, że nazwisko Chmaja wystąpiło na pierwszym miejscu dwukrotnie (Sobeski, Zawirski) i na drugim miejscu dwukrotnie, zaś nazwisko Chałasińskiego na pierwszym miejscu trzykrotnie (dwukrotnie razem z Suchodolskim) i na drugim miejscu trzykrotnie. Suchodolskiego na pierwszym

¹ Państwowe Centralne Archiwum Litwy. *Akta osobowe Ludwika Chmaja*, opis 5 IV B, dzieło nr 294. Odnosząc się do problemu obsady katedry w Wilnie, przywołuję, jeśli tego inaczej nie zaznaczono, materiał z tego właśnie zbioru.

miejscu wskazały dwie osoby (Tatarkiewicz i Szuman), a ponadto dwukrotnie jeszcze wystąpił na pierwszym miejscu razem z Chałasińskim. Sośnicki uzyskał dwa wskazania na drugim miejscu i dwa na trzecim. Warto tu wspomnieć, że kandydatura Chmaja była już wysuwana przy próbie obsady katedry filozofii po Wincentym Lutosławskim. Ówczesny system kształcenia powodował, że przedstawiciele takich nauk jak filozofia, psychologia, pedagogika i socjologia, legitymując się wspólnymi i powszechnie uznawanymi umiejętnościami, mogli ze sobą zarówno współpracować, jak i konkurować do katedr uniwersyteckich. Nie było w tym nic dziwnego, zważywszy, że wielu badaczy pracowało równolegle na kilku polach, ogłaszając stosowne rozprawy.

Większość opinii w sprawie obsady katedry pedagogiki w USB była dość lapidarna. Wskazywano w nich w pewnej kolejności kandydatów, odwołując się niekiedy do ich prac i kwalifikacji. Kilka jednak opinii szerzej odnosiło się do kandydatur, z charakterystyką ich publikacji, działalności badawczej i dydaktycznej, a także ogólnej postawy. Opinie nadsyłane przy okazji rozpisywanych ankiet, poza informacjami o konkretnych osobach, często wiele też mówią o preferencjach stosowanych przez różnych badaczy oraz stosunkach panujących w poszczególnych środowiskach i dyscyplinach naukowych. Otwarcie konkursu było szansą zwłaszcza dla docentów, którzy, ze względu na ograniczoną liczbę katedr, długo niekiedy musieli oczekiwać na ustabilizowanie swej pozycji w nauce. Uzyskanie poparcia osób, do których uczelnie zwracały się z prośbą o opinię, było tu bardzo pożądane, stąd analiza ankiet pozwala niekiedy na stwierdzenie i takich faktów.

W opiniach odnoszących się do Chmaja zwraca się uwagę na liczne już jego publikacje z różnych dziedzin, jakie ukazały się do 1938 roku, głównie w czasopiśmie filozoficznych i pedagogicznych. Dotyczyły one zarówno źródłowych studiów nad arianizmem polskim w konfrontacji z racjonalistyczną myślą europejską, studiów z zakresu historii filozofii ze specjalnym uwzględnieniem XVII w., oraz studiów z zakresu pedagogiki.

Jeśli chodzi o Chałasińskiego, to wskazywano na jego prace z dziedziny socjo-pedagogiki. Tak np. Bogdan Nawroczyński pisał: „Charakterystyczną cechą twórczości Chałasińskiego jest empiryzm. Gromadzi on i porządkuje fakty pedagogiczne, wskazując ich zależność od warunków socjalnych. Nie ogranicza się pizy tym do badania szkoły, lecz poświęca baczną uwagę oświacie pozaszkolnej”. O Suchodolskim zaś wyraził opinię, że jest on teoretykiem kultury, zwracającym szczególną uwagę na zagadnienia wychowania. „Jest również ze studiów swoich historykiem literatury polskiej, większą jednak skłonność okazuje do badań systematycznych niż historycznych. W twórczości swej pedagogicznej zmierza do pogłębienia zagadnień przez wskazywanie ich związku z najżywotniejszymi zagadnieniami

współczesnego życia kulturalnego”. Tadeusz Kotarbiński wskazał na Chałasińskiego: „ze względu na wyczucie bieżącego nurtu życia społecznego - czego daje niewątpliwe dowody, na pozytywną metodę jego pracy socjograficznej oraz ze względu na zdrowy, rzeczowy, na wnikliwej znajomości życia oparty, trzeźwy sąd o ludziach i rzeczach”. Władysław Tatarkiewicz zaś pisał o Sośnickim, że ten „posiada gruntowne przygotowanie filozoficzne i wieloletnią praktykę nauczyciela gimnazjalnego. Jest autorem znanego podręcznika logiki oraz szeregu rozpraw z dziedziny filozofii jak i pedagogiki”.

Komisja pedagogiczna (Czeżowski, Konrad Górski, Jan Oko, Massonius), na posiedzeniu w maju 1938 roku po przeprowadzonej dyskusji nad kandydaturami Suchodolskiego, Chmaja, Chałasińskiego i Sośnickiego, postanowiła wystąpić (trzema głosami za) do Rady Wydziału z wnioskiem o mianowanie Chmaja. Odrębny wniosek - ze wskazaniem na Chałasińskiego - przygotował Czeżowski, bo na posiedzeniu Komisji tylko on się za tą kandydaturą opowiedział.

W dokumentach przesłanych przez Ludwika Chmaja do USB, w tym w *Curriculum Vitae*, czytamy, że urodził się on 15 lutego 1888 roku w Głogowie koło Rzeszowa jako syn Marcina i Marii z Jaroniów. Po ukończeniu szkoły powszechnej w Głogowie, uczęszczał w latach 1900-1908 go rzeszowskiego gimnazjum, po czym zapisał się na studia filozoficzne w Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, które ukończył w roku 1912. Jesienią tegoż roku objął stanowisko zastępcy nauczyciela w IV gimnazjum w Krakowie. W 1914 roku uzyskał w Uniwersytecie Jagiellońskim tytuł doktora na podstawie pracy *Wolzogen przeciwko Descartesowi*. W 1916 roku złożył egzamin nauczycielski z filozofii, języka greckiego i łacińskiego.

Z chwilą wybuchu wojny Chmaj wprawdzie zgłosił się do „Strzelca”, ale ze względu na wadę serca nie odbywał służby wojskowej. Po wojnie uzyskał stałą posadę nauczyciela w I gimnazjum im. B. Nowodworskiego, gdzie pracował do czasu powołania go na katedrę do Wilna. W 1930 roku habilitował się z historii filozofii w Uniwersytecie Jagiellońskim na podstawie rozprawy *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*² i został docentem prywatnym. Jego starania o katedrę w Krakowie spotkały niepowodzenia, m. in. ze względu na racjonalistyczno-świecki charakter głoszonych wówczas poglądów. W roku 1930 otrzymał z Funduszu Kultury Narodowej stypendium na studia naukowe za granicą. Odbywał je w Berlinie, Lipsku, Paryżu oraz w Holandii, a ich przedmiotem były, z jednej strony, dzieje kartezjanizmu w Europie, z drugiej zaś, prądy pedagogiki współczesnej.

Wśród pokażnej liczby prac Chmaja, opublikowanych do czasu objęcia katedry w Wilnie, 11 rozpraw ukazuje, na podstawie materiału źródłowego,

² L. Chmaj: *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*. Kraków 1930. Autor przedstawił rozwój poglądów Kartezjusza do r. 1637, tj. do wydania *Rozprawy o metodzie*.

wpływ Braci Polskich na umysłowość m. in. Spinozy i Grotiusa (drukowane głównie w czasopiśmie „Reformacja w Polsce”). Dowodem uznania dla jego studiów nad Grotiusem było powołanie Chmaja na członka Międzynarodowego Komitetu do spraw wydania pism Grotiusa. W monografiach o Marcynie Ruarze³, Andrzeju Wiszowatym⁴, Samuelu Przyppkowskim⁵ znajdujemy, obok materiału historycznego, wyczerpującą analizę doktrynalną stanowiska filozoficzno-religijnego, zajmowanego przez arian.

Do prac Chmaja z dziedziny historii filozofii należy 12 jego publikacji, głównie poświęconych myśli Kartezjusza (w tym przekłady jego prac: *Prawidła do kierowania umysłem*; *Poszukiwanie prawdy*, *Namiętności duszy*), ale także Hegla, Maine de Birana, Bergsona, drukowane m. in. w „Przeglądzie Współczesnym”, „Przeglądzie Filozoficznym” i „Kwartalniku Filozoficznym”. Wreszcie z zakresu pedagogiki Chmaj opublikował 11 prac, których przedmiotem byli m. in.: Alfred Adler, John Dewey, Emil Durkheim, Stanley Hall. Tu warto wymienić dwa artykuły, w których pisze on na temat idei wychowania państwowego. W artykule z 1934r. pt. *Współczesna polska myśl pedagogiczna*, wychowanie państwowe, za którym się opowiada, definiuje jako: „naukę o budownictwie, o organizacyjnym i gospodarczym ujmowaniu zjawisk życia”. W Polsce przemawiają za nim względy społeczne, polityczne, kulturalne, tradycjonalistyczne i charakterologiczne. „Powiązanie romantycznego idealizmu osobowości ze współczesnym realizmem pracy w twórczym dynamizmie życia społecznego” to - wedle Chmaja - treść polskiej myśli wychowawczej⁶. W tekście zaś z 1937 r. pt. *Granice realizmu w wychowaniu* krytykuje koncepcje „realizmu pedagogicznego”, które główny swój cel upatrują w przystosowaniu dziecka do rzeczywistości, tj. takie jego urobienie i ukształtowanie, by mogło ono całkowicie podobać jej wymogom. Zdaniem Chmaja, celem wychowania winno być natomiast kształcenie twórczej osobowości. „By zaś jednostka osiągnęła swój kształt czysto ludzki i stała się osobowością, należy upatrywać w niej nie środek, ale cel wszelkiej pracy wychowawczo-kulturalnej, należy rozbudzać w niej *twórczą kontemplację* i pogłębiać życie wewnętrzne, albowiem jedynie w twórczej kontemplacji zdobywa człowiek wizję nowych wartości”⁷.

W momencie rozstrzygania kandydatury Chmaja na katedrę do Wilna, drukowała się jego obszerna praca pt. *Prądy i kierunki współczesnej pedagogiki* (Warszawa 1938). W referacie na Radę Wydziału szeroko omawiano właśnie tę publikującą się pracę Chmaja, upatrując w niej zarys jego własnej

³ Tenże: Marcin Ruar. *Studium z dziejów racjonalizmu religijnego w Polsce*. Kraków 1921.

⁴ Tenże: Andrzej Wiszowaty jako działacz i myśliciel religijny. Kraków 1922.

⁵ Tenże: Samuel Przyppkowski na tle prądów religijnych XVII wieku. Kraków 1927.

⁶ Tenże: *Współczesna polska myśl pedagogiczna*. „Zręb” R. V, L 18, 1943 r., s. 12 i 14.

⁷ Tenże: *Granice realizmu w wychowaniu*. „Kultura i Wychowanie” R. IV, z. 3, 1937, s. 147.

„fizjonomii filozoficznej i naukowej”. Z innych prac pedagogicznych Chmaja zwrócono szczególną uwagę na artykuły pt. *Spór o pedagogikę*, w którym scharakteryzował dwa stanowiska teoretyczno-pedagogiczne, a mianowicie „idealizm humanistyczny” Bertranda Russella i „nacjonalistyczną pedagogikę” Ernsta Kriecka. Pracę tę kończy Chmaj następującym wnioskiem: „Jeśli ludzkość nie ma paść ofiarą wyuzdanych namiętności politycznych, należy odrzucić «mechanistyczną koncepcję doskonałości», nie interesującą się jednostką jako taką, wyznaczającą jej jedynie rolę kółka w maszynie, a przyjąć koncepcję humanistyczną osobowości, traktującą każdą jednostkę jako coś posiadającego pewne wewnętrzne możliwości, zdolne rozwinąć się w kształt zachwycający; inaczej mówiąc, należy realizm Kriecka przepoić idealizmem Russella”⁸. Słowa te uznano w referacie za wyznanie wiary samego Chmaja.

Odnosnie do ogólnej postawy Chmaja, w referacie na Radę Wydziału przygotowanym przez Konrada Górskiego, wskazano: „Jest to uczony o bardzo rozległej skali zainteresowań historycznych w zakresie kultury, filozofii i pedagogiki, przy czym ten ostatni dział skupił teraz wyłącznie jego uwagę. Chmaj rozporządza bardzo dużą skalą erudycji, swobodnie włada historyczno-filologiczną metodą badania. W zakresie pedagogiki jest wyznawcą kierunku humanistycznego, który wysuwa jako najwyższy cel wychowania - osobowość człowieka; niemniej Chmaj odnosi się z dużym zainteresowaniem do wyników wszelkich innych systemów pedagogicznych, umiejętnie wyzyskując je dla pogłębienia i rozbudowania kierunku, któremu sam hołduje. Niezależnie od stanowiska, jakie możnaby zająć wobec poglądów, reprezentowanych przez Chmaja, trzeba stwierdzić zdumiewającą pracowitość tego uczonego, czego wyrazem niezwykle bogaty dorobek naukowy, składający się bez wyjątku z rzeczy solidnie opracowanych, z prac, obfitujących w materiał naukowy, zebrany samodzielnie, nowy i cenny. Pracowitość ta jest tym więcej godna uwagi, że autor, nie zajmując dotąd katedry uniwersyteckiej, nie mógł posługiwać się przy zorganizowaniu swej pracy naukowej tymi ułatwieniami i środkami, jakie normalnie stają do dyspozycji profesora uniwersytetu”.

Rada Wydziału Humanistycznego na posiedzeniu w dniu 27 maja 1938 roku poparła kandydaturę Ludwika Chmaja (na 13 głosów - 9 za) i on też został mianowany postanowieniem Prezydenta Rzeczypospolitej z dniem 30 sierpnia tegoż roku profesorem nadzwyczajnym pedagogiki w USB. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego określiło jego obowiązki: „z zakresu nauczania na co najmniej pięć godzin wykładów i dwie godziny ćwiczeń tygodniowo w ciągu całego roku akademickiego, lub wy-

⁸ Tenże: *Spór o pedagogikę*, „Marchoń” R. I, z. 3, 1935, s. 502.

miar temu odpowiedni według zasady, iż dwie godziny ćwiczeń odpowiadają jednej godzinie wykłady”. W ten sposób ostatecznie zamknięta została sprawa obsadzenia tej katedry. W swoich wspomnieniach Czeżowski pisał: „Nie miałem też powodzenia przy obsadzeniu katedry pedagogiki, proponowałem kandydata o nastawieniu socjologicznym, aby wypełnić lukę w składzie Wydziału, w którym socjologia nie była reprezentowana. Rada Wydziału nie przyjęła mojego wniosku i powołała na katedrę po profesorze Massoniusie historyka filozofii Ludwika Chmaja, z którym zresztą byłem w jak najlepszych stosunkach”⁹.

Katedra pedagogiki, na którą Chmaj został powołany, utworzona została dopiero 12 października, zatem odpowiednią przysięgę służbową złożył on 13 października. Jednocześnie od 13 X do 9 XI otrzymał płatny urlop dla załatwienia spraw osobistych, związanych z przeniesieniem się z Krakowa do Wilna.

Okres wileński w życiu naukowym Ludwika Chmaja trwał bardzo krótko. Objął kierownictwo Seminarium Pedagogicznego, które mieściło się przy ulicy Zamkowej, a jego asystentką była Lidia Wołoszynówna, zarazem asystentka Zakładu Psychologicznego, kierowanego przez Bogdana Zawadzkiego. W 1939 roku Chmaj wygłosił w Wilnie kilka odczytów. I tak, w Związku Kobiet Katolickich: 20 stycznia - *Rzeczywistość społeczna a rzeczywistość wychowawcza* i 27 stycznia *Osobowość i autorytet*. Współpracował z Sekcją Pedagogiczną Związku Polskiej Inteligencji Katolickiej, gdzie miał 21 stycznia odczyt pt. *Problemy nauki współczesnej a katolicyzm*, 30 stycznia i 6 lutego dwa odczyty pt. *O freudyzmie (geneza, rozwój, wyniki)*, a 10 marca wykład *Synteza starego i nowego wychowania*. W Oddziale Wileńskim Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych wygłosił 1 lutego odczyt pt. *Ideale młodzieży a współczesność*. 26 lutego na Zjeździe Wojewódzkim delegatów Okręgów i Kół Polskiej Macierzy Szkolnej w Wilnie wygłosił referat pt. *Dążenie oświatowe młodzieży wiejskiej*. 17 maja, na 368 posiedzeniu, w ramach tzw. *śród literackich*, wystąpił z odczytem *Idee apostołskie A. Huxley'a*. Tę działalność Chmaja przerwała wojna i okupacja, podczas której przebywał w Wilnie, prowadząc badania nad historią pedagogiki i filozofii w XVII-XVIII w. Pisał m. in. pracę o Franciszku Ksawerym Michale Bohuszu (1746-1820) - jego życiu i działalności wychowawczej. W jego spuściźnie w PAN Warszawa¹⁰ jest także plan pracy i fragmenty części I rozprawy pt. *Przemiany w filozofii współczesnej* (sprzed 1944 r.), oraz różne wypisy i notatki do historii filozofii i pedagogiki. Gromadził materiały do

⁹ T. Czeżowski: *Wspomnienia*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” R. 22, nr 3, 1977, s. 437.

¹⁰ R. Wołoszyński: *Ludwik Chmaj*. „Biuletyn Archiwum PAN” nr 11/1968, s. 86-111.

dziejów szkół pijarskich w Koronie i na Litwie oraz do dziejów Uniwersyte-
tu Wileńskiego.

W spuściźnie po Chmaju zachował się m. in. rękopiśmienniczy tekst pt. *Rozwój świadomości moralnej młodzieży*, pochodzący sprzed 1939 roku i będący prawdopodobnie podstawą wygłoszonego przez niego w tymże roku odczytu. Zwraca w nim uwagę na nowe tendencje w pedagogice współczesnej, zmierzające do „urobienia, ukształtowania samodzielnej, świadomej swych sił i zadań osobowości”. Wskazuje na potrzebę badań nad rozwojem moralnym młodzieży, które pozwolą wychowawcom „dostosować lepiej i właściwiej formy swego postępowania do linii rozwoju moralnego oddanej im młodzieży”. Zdając sobie sprawę z trudności w przeprowadzaniu tych badań, przedstawia stosowane przez różnych uczonych (obcych i polskich) metody. Podkreśla zwłaszcza wagę tych metod, które prowokują do rozwiązania jakiegoś moralnego konfliktu. Opisuje też fazy rozwoju moralnego dziecka, mierzone m. in. zasobem wiedzy o normach etycznych i poczuciem obowiązków. Sądzi, że nie uwzględnienie przez szkołę faktu różnicy w poziomie rozwoju moralnego młodzieży, prowadzi do opłakanych pod względem wychowawczym skutków¹¹.

W czasie okupacji Ludwik Chmaj uczestniczył w działalności konspiracyjnej. W 1944 roku został aresztowany, w związku z konfliktem wileńskich organizacji zależnych od rządu londyńskiego a władzami radzieckimi, i skazany na 10 lat robót przymusowych. Do kraju powrócił we wrześniu 1954 roku, zamieszkał w Warszawie i podjął pracę w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, gdzie 2 czerwca 1956 roku został profesorem zwyczajnym. W ostatnich latach swego życia (zmarł w 1959 r.) współpracował z Biblioteką Klasyków Filozofii, robił przekłady prac historyczno-filozoficznych (m. in. Kartezjusza), wydawał źródła z historii wychowania¹².

¹¹ Archiwum PAN Warszawa., Sygnatura III-76, dok. 17.

¹² Nekrologi, wspomnienia i noty o L. Chmaju: „Ruch Filozoficzny” t. XIX, nr 3-4 (1959/1960), s. 309b-310a; „Studia Filozoficzne” nr 5/1959, s. 230-232 (K. Lepszy); „Kwartalnik Historyczny” R. LXVII, z. 2, 1960, s. 597-600 (K. Lepszy); *Słownik psychologów polskich*. Poznań 1992, s. 34 (E. Kosnarowicz).

HALINA WALENTOWICZ

Uniwersytet Warszawski

DIALEKTYKA OŚWIECENIA JAKO HISTORIOZOFIA

Może wydawać się paradoksem, iż autorzy dzieła, które głosi, że „żywiołem teorii jest wolność”, tak wiele uwagi poświęcają problemowi zniewolenia, ujarzmienia i ucisku. Okoliczność tę - tylko pozornie paradoksalną - wyjaśnia fakt, że przedmiotem refleksji Horkheimera i Adorna są dzieje, które - w przekonaniu obu filozofów - nie stanowią obrazu dobra, sprawiedliwości i wolności, lecz grozy. Teorie dziejów konstruowane - jak w szczególności Hegłowska - z punktu widzenia finalnego triumfu wolności, wydają się im „swoistym kaprysem”, obracającym dzieje w ich przeciwieństwo oraz zniekształcającym ideę, która ma przeciwko sobie konieczność - logiczny bieg wydarzeń: „dobro, które naprawdę wydane jest na pastwę cierpienia, przebrane zostaje za siłę, która wyznacza bieg świata i na końcu triumfuje”¹. Dobro jest - zgodnie z wykładnią *Dialektyki oświecenia* - bezsilne, wolność stanowi tylko postulat, w rzeczywistości zaś dominuje siła zniewalająca naturę ludzką i pozaludzką. „Od początku swej kariery *species* człowiek ukazuje się innym gatunkom jako najbardziej rozwinięta i dlatego najstraszliwsza siła destrukcyjna, a w obrębie ludzkości bardziej zaawansowane rasy i technicznie lepiej uzbrojone ludy występują w tej roli wobec prymitywniejszych”². Dzieje powszechne są więc dziejami zniewolenia, ujarzmienia i ucisku - dziejami panowania, a także dziejami zapoznawanych na ogół skutków panowania: bezmiernego cierpienia, daremnych nadziei i zaprzepaszczonej szans rozwoju: „Pod znaną historią Europy przebiega historia podziemna. Składa się na nią los stłumionych i wypaczonych instynktów i namiętności człowieka”³. Horkheimer i Adorno nie negują idei rozwoju ani nawet postępu. Negują natomiast historiozoficzny optymizm Hegla: rozum nie jest autonomicznym podmiotem dziejów, który dzięki przyrodzonej mocy przezwyciężania wszelkich przeszkód, osiąga pełną realizację. „Chytrłość rozumu polega na tym, by zrobić z ludzi coraz potężniejsze bestie, a nie na doprowadzeniu do tożsamości podmiotu i przedmiotu”⁴. Podkreślają przy tym z na-

¹ M. Horkheimer, T. W. Adorno: *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Warszawa 1994, s. 247.

² Tamże, s. 212.

³ Tamże, s. 254.

⁴ Tamże, s. 246.

ciskiem ambiwalentny charakter rozwoju dziejowego. „Duch i wszystko, co dobre w jego genezie i istnieniu, jest nieuleczalnie uwikłany w potworność”⁵. Dlatego właśnie „obstawanie przy dobrych stronach bez zniesienia ich w negatywnej całości, uświęca to, co jest ich przeciwieństwem: przemoc”⁶. Całość jest zdaniem obu filozofów - wbrew Heglowi - negatywna; zachodnią cywilizację określają oni jako w ogólności „nieudaną”, co uzasadnia ich przeświadczenie, że zaangażowanie na rzecz realizacji wolności nieuchronnie nadaje teorii negatywny charakter - wymaga demaskowania wszelkich jej realnych ograniczeń: „filozofia jest głosem sprzeczności, która bez niej nigdy nie stanie się głośna i może w milczeniu triumfować”⁷.

Wylania się pytanie, dlaczego całość dziejów Horkheimer i Adorno oceniają negatywnie? Obaj oponenci Hegla, tak jak on sam, rozpatrują przeszłość z punktu widzenia terażniejszości⁸. Różnica w ocenie całości wynika zatem z odmiennej oceny współczesności: o ile Hegel postrzega swą epokę jako ucieśnienie wolności, twórcy *Dialektyki oświecenia* powstałej ponad sto lat po śmierci Hegla, w czasie trwającej jeszcze drugiej wojny światowej, w dotkliwej negacji wolności upatrują kulminację tendencji totalitarnej, która zrodziła się w przeszłości. Współczesność Horkheimera i Adorna stoi więc pod znakiem totalitaryzmu⁹. Stąd spoglądając w przeszłość, poszukują jego korzeni i odnajdują je częściowo w przeszłości bliższej - traktując współczesny totalitaryzm jako efekt immanentnej logiki rozwoju społeczeństwa mieszczańskiego - częściowo zaś w przeszłości dalszej - u zarania dziejów. *Dialektyka oświecenia* odsłania z grubsza biorąc trzy pokłady totalitaryzmu: totalitaryzm polityczny, widziany przez pryzmat najjaskrawszego jego przejawu - dyktatury faszystowskiej, uchodzi tu za najświeższą i najbardziej zewnętrzną warstwę totalitaryzmu, której fundament stanowi supremacja skon-

⁵ Tamże, s. 242.

⁶ Tamże, s. 267.

⁷

⁸ Tamże.

Fakt ten - zresztą nie jedyny - świadczy o istotnym pokrewieństwie historiozoficznej teorii autorów *Dialektyki oświecenia* i autora *Filozofii dziejów*, mimo pewnych znaczących różnic, mocno eksponowanych zwłaszcza przez Horkheimera, który nie tylko nie podziela optymizmu Hegla co do ostatecznego rezultatu dziejów, kwestionuje także jego idealistyczny panteizm oraz aspiracje systemowe w przekonaniu, iż wszelki system jest z racji szablonowości nieuchronnie „totalitarny” i jako taki nieprzystawalny do świata, który, przeciwnie, „jest wydarzeniem jednorazowym”; w myśleniu Horkheimera uwidoczni się jednak wyraźnie motyw heglowski: jest nim rekonstruowana przezeń a potencjalnie przecież systemotwórcza logika rozwoju dziejowego, scalająca - tak w ujęciu diachronicznym, jak i synchronicznym - różne zjawiska i formy uspołecznienia i nadająca im przez to charakter komponentów całości.

⁹ Horkheimer i Adorno koncentrują uwagę na totalitaryzmie faszystowskim, gdyż dopatrują się w nim rezultatu rozwoju cywilizacji zachodniej, podczas gdy totalitaryzm radziecki uznają za formę mieszaną, wyrażającą przede wszystkim cywilizacyjny niedorozwój - brak zasady indywidualności - na który nakładają się jednak zgubne dla sprawy wolności skutki nowoczesnej industrializacji.

centrowanych potęg ekonomicznych; obie formy dyktatu - polityczna i ekonomiczna bazują z kolei na totalitarnym - gdyż wyrażającym się w niepomówianym podboju - stosunku człowieka do przyrody; ta trzecia forma totalitaryzmu - uwzględniając fakt, iż przesądza ona o kształcie tożsamości gatunku ludzkiego, można by rzec: antropologiczna - jest poczytywana za najszerszą, najgłębszą i najstarszą jego podstawę. Podbój przyrody przez człowieka na wielką skalę dokonuje się wprawdzie dopiero w epoce mieszczańskiej, lecz rozpoczyna się znacznie wcześniej, w momencie narodzin cywilizacji. Z tego względu cała historia gatunku ludzkiego jawi się autorom *Dialektyki. oświecenia jako historia totalitaryzmu*.

Podbój przyrody oznacza dla Horkheimera i Adorna ujarzmienie natury pozaludzkiej, jak również człowieka przez człowieka oraz samozniewolenie jednostki - tzn. stłumienie w naturze ludzkiej wszystkiego tego, co nie daje się podporządkować zdeterminowanej przez ów motyw - panowania nad przyrodą i panowania klasowego - strukturze stosunków społecznych. Podbój przyrody staje się środkiem służącym celowi samozachowania. Cel ów uznają obaj teoretycy za wiodący w dotychczasowej historii ludzkości „Twierdzenie Spinozy - <dążność samozachowawcza jest pierwszą i jedyną podstawą cnoty> - jest prawdziwą maksymą całej cywilizacji zachodniej”¹⁰. Motyw samozachowania nie stanowi w przyrodzie żadnej osobliwości, przeciwnie - wyznacza zasadę jej istnienia. Rzecz w tym, że w wypadku gatunku ludzkiego realizacja tego celu wiąże się - inaczej niż w wypadku innych gatunków - z dążeniem do zapanowania nad przyrodą. Toteż realizując to dążenie, gatunek ludzki wyodrębnia się z reszty przyrody, uzyskuje „nadnaturalną” tożsamość - staje się podmiotem społecznym tworzącym własne dzieje. Dzieje gatunku ludzkiego w wymiarze społecznym charakteryzuje więc najdobitniej fenomen panowania nad przyrodą: „Bezgraniczne panowanie nad naturą, przemienianie kosmosu w nieskończony rewir łowiecki, było marzeniem tysięcy”¹¹. Historiozoficzne rozważania zawarte w *Dialektyce oświecenia* prowadzą do wniosku, który sprawia wrażenie projektu systemu: „filozoficzna konstrukcja dziejów powszechnych miałaby pokazać, jak mimo wszelkich manowców i przeszkód konsekwentne dążenie do opanowania natury coraz bardziej stanowczo toruje sobie drogę i integruje wszystkie wewnętrzne właściwości człowiecze. Stąd należałoby też wywodzić formy gospodarki, panowania, kultury”¹².

Narodziny oraz koleje rozwoju społecznej podmiotowości gatunku ludzkiego Horkheimer i Adorno określają mianem oświecenia. Zgodnie z takim

¹⁰ M. Horkheimer, Th. W. Adorno: *Dialektyka...*, wyd. cyt., s. 45.

¹¹ Tamże, s. 271.

¹² Tamże, s. 246.

rozumieniem tego pojęcia „dzieje powszechne i oświecenie stanowią jedno”¹³. Skoro oświecenie pokrywa się z historią, prehistoria jest dziedziną mitu. Jak historia odróżnia się od prehistorii, tak oświecenie przeciwstawia się mitowi. „Oświecenie dopatruje się mitu w każdej ludzkiej reakcji, o ile nie mieści się ona w celowej strukturze samozachowania. Kto bezpośrednio, bez racjonalnego odniesienia do celu, jakim jest samozachowanie, zdaje się na życie, ten cofa się w prehistorię”¹⁴. Rozwój historyczny utożsamiony z oświeceniem jest w tym ujęciu równoznaczny z procesem demitologizacji, co oznacza postępującą racjonalizację stosunków społecznych. Postęp myśli i związany z nim wzrost materialnego bogactwa stanowi dobrodziejstwo oświecenia. Lecz oświecenie ma również stronę mroczną, albowiem rozum umożliwiający gatunkowi ludzkiemu przewycięzenie biologicznej determinacji i przekroczenie prehistorii nie jest suwerenny. Myśl od początku jest tylko środkiem, podporządkowanym celowi samozachowania: „rozum gra rolę narzędzia adaptacji”¹⁵, co upodabnia go do innych organów o tym samym przeznaczeniu, ukształtowanych w toku historii naturalnej. Zdaniem twórców *Dialektyki oświecenia*, ta forma racjonalności, która odcisnęła swe piętno na historii gatunku ludzkiego, bardziej przypomina zęby niedźwiedzia niż „autentyczną myśl”. Owa „intronizacja środka jako celu” równoznaczna z degradacją celu do rangi środka - „rdzeń wszelkiej cywilizacyjnej racjonalności” jest, w ich ocenie, „zarodkiem pleniącej się mitycznej irracjonalności”. Przepojenie rozumu irracjonalnością u zarania dziejów, przybiera w dalszym ich toku „cechy jawnego szaleństwa”¹⁶.

Nie dość że irracjonalny, rozum triumfujący w dziejach jest podszyty cierpieniem: „straszne rzeczy musiała ludzkość wyrządzić sama sobie, by stworzyć jaźń, tożsamy, nastawiony na osiąganie celów męski charakter człowieka i coś z tej pracy powtarza się nadal w każdym dzieciństwie”¹⁷. Jako „bezlitosny”, ludzki rozum, dokonując w służbie samozachowania podboju przyrody, rodzi z jednej strony „stan wojenny”, który panuje między ludźmi zarówno w czasie wojny, jak i pokoju - stan permanentnego konfliktu spowodowanego ujarzmieniem i degradacją części ludzkości¹⁸, a z drugiej stro-

¹³ Tamże, s. 61.

¹⁴ Tamże, s. 45.

¹⁵ Tamże, s. 246.

¹⁶ Z punktu widzenia mentalności historycznie dominującej a przez współczesnych zwanej rozumem, jest dokładnie odwrotnie: autentyczna myśl, która się od tego odrywa, rozum w swojej czystej postaci, nabiera rysów szaleństwa i w oczach tych, którzy mocno stoją na ziemi, zawsze też była szaleństwem”(Tamże, s. 246).

¹⁷ Tamże, s. 49.

¹⁸ „Los starożytnych niewolników był udziałem wszystkich uciemnionych aż po czasy kolonialne: uchodzili za gorszych”(Tamże, s. 255).

ny przyzwala na „totalitarną agresję rodzaju ludzkiego na wszystko, co wykluczył on z siebie”¹⁹. Rozum pozwala człowiekowi nie tylko skutecznie ujarzmić inne istoty żywe; dostarcza ponadto usprawiedliwienia: „wyobrażenie o ludziach jako o panach można już odnaleźć w pierwszych rozdziałach *Księgi Rodzaju*. Nieliczne, chroniące zwierzęta nakazy, jakie spotykamy w *Biblii*, najwybitniejsi myśliciele religijni, święty Paweł, Tomasz z Akwinu czy Luter, interpretowali w tym sensie, że mają one na celu jedynie moralne wychowanie człowieka i w żadnym wypadku nie oznaczają zobowiązania człowieka wobec innych stworzeń. Uratowana może być tylko dusza ludzka; zwierzęta mają prawo jedynie cierpieć”²⁰. Dla społeczeństwa przyroda, dla panujących zaś ludzie stają się materiałem - obiektem wyzysku, który z racji braku rozumnego celu przekracza wszelkie granice. Elementem przyrody poddawanym zwierzchnictwu rozumu dążącego do samozachowania jest także własna natura jednostki panującej. Panowanie nad innymi zakłada bowiem samoopanowanie. Zwierzchnik prześciga podwładnego w samodyscyplinie. Panowanie nad sobą człowieka, dążącego do ujarzmienia innych, zwraca się przeciwko niemu: „Panowanie człowieka nad sobą - na czym zasadza się jaźń jest wirtualnie zawsze destrukcją podmiotu, w którego służbie się dokonuje, gdyż opanowana, uciśniona i rozbita przez samozachowanie substancja to przecież nic innego jak życie, jedyny i determinujący układ odniesienia dla zabiegów samozachowawczych, które są jego funkcją, właśnie to, co ma być zachowane”²¹.

Według *Dialektyki oświecenia*, Odyseusz - którego pełna zbłądzeń podróż z Troi do Itaki jest symbolem emancypacji gatunku ludzkiego od przyrody i narodzin jego podmiotowości społecznej - uchyla się od ofiary, uchodząc w ten sposób władzy mitu; podważa panowanie tradycji - irracjonalnego prawa i ustanawia zwierzchnictwo rozumu; ratuje życie dzięki mimetyzmowi, upodabniając się do tego, co amorficzne, ale za cenę utraty tożsamości - stłumienia swej natury. W ten sposób jednak składa siebie w ofierze. Samozachowanie - tak w eposie, jak w całej historii - wymaga zdaniem Horkheimera i Adorna, zaparcia się siebie. Dlatego historię cywilizacji postrzegają oni jako historię wyrzeczenia, czyli introwersji ofiary. Realizacja celu, jakim jest samozachowanie za pośrednictwem panowania rodzi wyobcowanie:

¹⁹ M. Horkheimer *Krytyka rozumu instrumentalnego*. W: Tegoż: *Spółeczna funkcja filozofii*. Warszawa 1987, s. 342-343. Okrucieństwo gatunku ludzkiego wobec innych gatunków w przyrodzie jest, zdaniem Horkheimera i Adorna, bezprzykładne. „Ludzie nie tylko wypredzili swych bezpośrednich poprzedników, ale wytępiili ich tak gruntownie, jak bodaj nie uczynił tego żaden z nowszych species z innym, nie wyłączając mięsożernych jaszczurów” (M. Horkheimer, Th. W. Adorno: *Dialektyka...*, wyd. cyt., s. 245).

²⁰ M. Horkheimer *Krytyka rozumu instrumentalnego*, wyd. cyt., s. 338.

²¹ M. Horkheimer, Th. W. Adorno: *Dialektyka...*, wyd. cyt., s. 71.

„Ludzie płacą za pomnażanie swej władzy wyobcowaniem od tego, nad czym władzę sprawują”²². Wyrazem wyobcowanego stosunku człowieka do przyrody jest sprowadzenie jej do obiektu manipulacji. Ów instrumentalny stosunek człowieka do przyrody reprodukuje się na gruncie relacji międzyludzkich: znamieniem ich wyobcowania jest ukształtowanie się dwóch „ras” społecznych: zwierzchników i podwładnych; a ponieważ podwładni stają się dla zwierzchników przyrodą, zróżnicowanie społecznego statusu nabiera pozom naturalności - panowanie powiela w obrębie świata ludzkiego różnicę między społeczeństwem a przyrodą. Człowiek wyobcowany od przyrody i uwikłany w wyobcowane stosunki społeczne siłą rzeczy wyobcowuje się też od tego czym - wbrew swej aktualnej formie egzystencji - mógłby być; podporządkowanie wszelkich odruchów życiowych samozachowaniu, ogranicza czy wręcz tłumi możliwości rozwoju przede wszystkim podwładnych, lecz także zwierzchników²³. Autorzy *Dialektyki oświecenia* traktują wyobcowanie jako chorobę cywilizacji - społeczną patologię, którą są dotknięte całe dzieje ludzkości; w niej upatrują źródło okoliczności, iż w czasach im współczesnych sposobem życia społecznego okazał się „obiektowy obłęd”.

Fakt, iż pozyskanie przez ludzkość społeczno-historycznej tożsamości okupione zostaje uznaniem władzy za zasadę wszelkich stosunków, nadaje oświeceniu ambiwalentny charakter. Jedną z głównych tez *Dialektyki oświecenia* stwierdza, że „niepowstrzymanemu postępowi” towarzyszy „niepowstrzymana regresja”: rozwój duchowej i materialnej strony ludzkiej egzystencji, przejawiający się w postępie nauki, techniki, coraz większej obfitości dóbr materialnych, idzie w parze z nasilającym się odczłowieczeniem życia, gdyż struktury organizacyjne społeczeństwa przybierają coraz bardziej nie-ludzki i wrogi człowiekowi charakter. Horkheimer i Adorno są zdania, że linia cywilizacji pokrywa się w istocie z linią destrukcji, zaś samozachowanie oznacza samozniszczenie: „W historii dotychczas pierwiastek humanistyczny wciąż rodzi się właśnie i wyłącznie na gruncie barbarzyństwa i przesłania je humanizmem”²⁴. Dwuznaczność pojęcia oświecenia potęguje fakt, iż jego tendencja totalitarna zbiega się z tendencją wolnościową. „Oświecenie jest totalitarne”²⁵, zakłada bowiem zasadę panowania w życiu oraz zasadę dyktatu w myśleniu: wyraża się w określonym modelu racjonalności, opartym na wymierności, kwantyfikacji, jednolitości i użyteczności²⁶, a dezawuuje jako mit wszystko, do czego kryterium ilościowe nie przystaje. Oświe-

²² Tamże, s. 25.

²³ „Niewolnik ujarzmiony jest cieleśnie i psychicznie, losem pana jest regres”(Tamże, s. 51).

²⁴ Tamże, s. 92.

²⁵ Tamże, s. 22.

²⁶ „Liczba stała się kanonem oświecenia” (Tamże, s. 23).

cenie jest jednak zarazem promotorem wolności społecznej i intelektualnej, gdyż, stawiając na piedestale rozum, służy sprawie przewyciężenia heteronomii człowieka: „oświecenie - rozumiane najszerzej jako postęp myśli - zawsze dążyło do tego, by uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem”²⁷.

Odnosząc szerokie pojęcie oświecenia do całości dziejów objętych przekazem, Horkheimer i Adorno wyodrębniają w swej teorii historiozoficznej oświecenie „nowszych czasów”, którego rzecznikiem jest mieszczaństwo. W tym węższym rozumieniu oświecenie pokrywa się z epoką ekonomicznej i politycznej dominacji mieszczaństwa i może być widziane jako proces kształtowania się, rozwoju, wreszcie degeneracji, słowem - dzieje podmiotowości indywiduum, należącego do klasy burżuazji. Autorzy *Dialektyki oświecenia* traktują Odyseusza także jako prototyp mieszczańskiego indywiduum; *Odyseja* - zgodnie z tym ujęciem - przedstawia prehistorię podmiotowości jednostki. Istnienie widocznej analogii między onto- i filogenezą podmiotowości daje się tłumaczyć na dwa sposoby: pewne tendencje społecznego rozwoju określające charakter epoki mieszczańskiej są zakorzenione w odległej przeszłości, co sprawia, że dzieje jawią się jako całość i poddają uogólniającej charakterystyce, np. takiej, zgodnie z którą „cywilizacja kroczy drogą posłuszeństwa i pracy”²⁸; motyw samozachowania jako cel realizowany za pomocą instrumentu władzy determinuje bowiem całość ludzkich dziejów, niezależnie od specyfiki poszczególnych epok. Ponadto z punktu widzenia przesłanek systemu kapitalistycznego, przedkapitalistyczna przeszłość jawi się jako kraina prehistorii, gdyż burżuazja dogłębnie zmienia zastane stosunki: „burżuazja a priori widzi świat jako tworzywo, z którego sobie świat buduje”²⁹. Toteż oświecenie burżuazyjne postrzega wcześniejszy proces oświecenia jako mit. „Oświecenie nowszych czasów od początku stało pod znakiem radykalizmu - to różni je od wszystkich wcześniejszych stadiów demitologizacji... Podczas gdy wszystkie dawniejsze przemiany... ustanawiały w miejsce dawnych mitologii nowe, tyle, że oświecone... to światło oświeconego rozumu rozbiło jako mit wszelkie oddanie, które uważało się za obiektywne, ugruntowane w rzeczy”³⁰.

Mogłoby się zdawać, że właśnie owa radykalizacja - tzn. nasilenie czy nawet doprowadzenie do skrajności zaznaczających się już wcześniej tendencji społecznego rozwoju, stanowi o różnicy między erą burżuazji a jej prehistorią. Do takiej interpretacji zachęca stwierdzenie Horkheimera i Adorna, że

²⁷ Tamże, s. 19.

²⁸ Tamże, s. 50.

²⁹ Tamże, s. 101.

³⁰ Tamże, s. 110.

„radikalne uspołecznienie to radykalne wyobcowanie”³¹. Wyobcowanie towarzyszy przecież uspołecznieniu od zarania dziejów. Lecz różnica na pozór tylko ilościowa, oznacza w rzeczywistości nową jakość zjawiska wyobcowania, której najogólniejszym przejawem jest urzeczowienie. Koegzystencja oświecenia w epoce przedmieszczańskiej z pewnymi formami mitologii skutecznie poskramiała imperializm zasady samozachowania, który ujawnił się w momencie ich zanegowania. Zapoczątkowana wraz z pierwszymi aktami ujarzmiania przyrody „transformacja w martwość”, prowadzi w efekcie postępującego wciąż „przerabiania natury na tworzywo i materię” do „rozdarcia życia na ducha i jego przedmiot”, a następnie do przeciwstawienia i urzeczowienia obu tych form natury. Urzeczowienie natury ma sens podwójnej degradacji: zostaje ona zredukowana do surowca - przedmiotu opanowania, z drugiej zaś strony - przeobrażona w przedmiot panowania („substrat posiadania”). Urzeczowiona przyroda przybiera postać chaotycznej materii, a wszechmocna jaźń - czystego posiadania. Stosunek przeciwieństwa między człowiekiem a przyrodą reprodukuje się w stosunku indywiduum do jego własnego ciała - przez co „rozdarcie życia” i jego urzeczowienie manifestuje się w obrębie życia ludzkiego jednostkowego i społecznego (podwładni uosabiają w relacji ze zwierzchnikami element ciała, dlatego też rzeczony proces okazuje się dla nich podwójnie dolegliwy). Horkheimer i Adorno wyrażają pogląd, że stosunek cywilizacji do ciała jest „niezdrowy” i „dotknięty kalectwem”, ponieważ postęp cywilizacyjny każe traktować ciało jako podrzędne czy wręcz złe, zniewala je i sprowadza do rzeczy. „Dopiero kultura zna ciało jako rzecz, którą można posiadać, dopiero w kulturze ciało odróżnia się od ducha - kwintesencji mocy i władzy - jako przedmiot, martwa rzecz, corpus”³².

Proces urzeczowienia ogarnia jednak także ducha. „Animizm uduchowiał rzecz, industrializm urzeczowia dusze”³³. Gdy orężem w podboju przyrody a dzięki temu miarą prawdy staje się matematyka - wiedza, której istotą jest technika³⁴ - myślenie już wcześniej zdegradowane do rangi środka nabiera bardziej pragmatycznego a zarazem abstrakcyjnego charakteru, ulega formalizacji i automatyzacji - obraca się w mechanizm. „Myślenie urzeczowia się w samoistnie przebiegający automatyczny proces, skwapliwie upodabniając się do maszyny, którą samo wytwarza, aby ta mogła je ostatecznie zastąpić”³⁵

³¹ Tamże, s. 79.

³² Tamże, s. 256.

³³ Tamże, s. 44.

³⁴ „W technice adaptacja do martwoty w służbie samozachowania... dokonuje się przez automatyzację duchowych procesów, przez ich zamianę w ślepe przebiegi” (Tamże, s. 203).

³⁵ Tamże, s. 41.

Urzeczowienie rozumu uzdatnia go do roli elementu - trybu maszyny przemysłowej. W ten sposób rozum staje się środkiem w dwojakim znaczeniu: służąc samozachowaniu, jest zarazem narzędziem industrializmu, który tymczasem przybiera postać celu samego w sobie: „rozum stał się tylko środkiem pomocniczym wszechogarniającej aparatury ekonomicznej. Służy jako ogólne narzędzie, zdadne do wytwarzania wszelkich innych narzędzi”³⁶.

Urzeczowienie myślenia jest teoretycznym wyrazem urzeczowienia człowieka w sferze praktyki, które dokonuje się przy współudziale techniki. „Wyrugowanie myślenia ze sfery logiki ratyfikuje w salach wykładowych urzeczowienie człowieka w fabryce i biurze”³⁷. Ekspansja techniki wcześniej nieznana a znamienna właśnie dla epoki mieszczańskiej, wymusza dalej niż niegdyś idące podporządkowanie człowieka w procesie pracy środkom oraz przedmiotom produkcji. W samej industrializacji tkwi tendencja do dominacji nad człowiekiem. Wzmacnia ją fakt, że zmechanizowany środek pracy jest kapitałem, a to sprawia, że ucieleśnia on nie tylko techniczną, ale i społeczną dominację nad pracującym, który doznaje podwójnej presji, o tyle jednorodnej, że panowanie w epoce kapitału „przebrało się za produkcję”, tzn. skryło się za rzeczami, przez co nie daje się gołym okiem odróżnić od rzeczowych wymogów podporządkowania producenta procesowi produkcji. Rzecz nie będąca wytworem natury lecz człowieka - system maszyn pretenduje do władzy, władza zaś przybiera postać rzeczy. „Rozwój maszyn przeszedł już w rozwój maszyny panowania, tak, że tendencja społeczna i techniczna, zawsze ze sobą splecione, zbiegają się w totalitarnym zawładnięciu człowiekiem”³⁸. Społeczna władza nad człowiekiem w kapitalizmie ma charakter rzeczowy, gdyż jest zapośredniczona przez posiadanie rzeczy. O tyle społeczne panowanie nie jest bezpośrednie, lecz jego medium stanowi panowanie nad rzeczami³⁹. Urzeczowienie panowania nie zmniejsza jego dotkliwości, za to zwiększa skuteczność; władza jako taka nie jest już bowiem widoczna, więc nawet koryfeusze oświecenia - z zasady przecież antyautorytarne - akceptują ją niepostrzeżenie jako naturalną konieczność pracy: „adaptacja do władzy... jest bezpośrednim produktem kółek zębatych przemysłu”⁴⁰.

Drugim zjawiskiem charakterystycznym dla epoki oświecenia burżuazyjnego jest emancypacja indywiduum. Emancypacja indywiduum oznacza jego

³⁶ Tamże, s. 46.

³⁷ Tamże, s. 47.

³⁸ Tamże, s. 52.

³⁹ „Gdy panowanie w całości przybiera formę burżuazyjną, zapośredniczona przez handel i komunikację, a na dobre wskutek uprzemysłowienia, następuje formalna zmiana. Ludzkość pozwala się odtąd zniewalać już nie mieczem, ale za pomocą gigantycznej aparatury, która ostatecznie zresztą ponownie kuje miecze (Tamże, s. 256).

⁴⁰ Tamże, s. 228.

uwolnienie od zależności osobistej, więzów tradycyjnych wspólnot, podporządkowania obyczajowi, jest przesłanką społecznej samodzielności i samoistności - podmiotowości. Tylko jednostki, które mogą i muszą „troszczyć się o siebie”, „rozwijają Ja jako instancję refleksyjnej przeczności i nadzoru”⁴¹. Tak więc podmiotowość uzyskują wyłącznie jednostki należące do klasy panującej, gdyż w systemie kapitału podstawą samoistności i warunkiem prawdziwej samodzielności jest własność - tylko ona umożliwia skuteczne „troszczenie się o siebie”. *Dialektyka oświecenia* głosi, że „indywidualizm powstało jako dynamiczna komórka aktywności gospodarczej” i upatruje w nim „psychologiczny odpowiednik” drobnej własności prywatnej w sferze produkcji przemysłowej.

Zarówno urzeczowieniu natury oraz stosunków społecznych, jak i emancypacji indywiduum autorzy przypisują pozytywną rolę w dziejach, zauważając, że dzięki tym zjawiskom - których w oderwaniu od kontekstu dziejowego, tj. nie odnosząc do przeszłości ani przyszłości, lecz mając na względzie ich doraźne skutki w teraźniejszości, nie oceniają bynajmniej pozytywnie - stanowiącym o specyfice społeczeństwa w dobie kapitału, „Europa uzdolniona została do najwyższych osiągnięć kulturalnych”. Zjawiska te są wytworem przemian społecznych, które legły u podstaw systemu kapitalistycznego: oddzielenia od pracy własności środków produkcji, która jednocześnie stała się jedynym instrumentem panowania oraz upowszechnienia gospodarki towarowej. Jednakże w dalszym toku owych przemian (gdyż nie były one aktem a procesem), w wyniku własnej dynamiki systemu, pozytywny ich aspekt został wyparty przez jednoznacznie negatywny. Twierdzenie, że przesłanką podmiotowości indywiduum mieszczańskiego jest jego aktywność ekonomiczna uwarunkowana własnością, implikuje wniosek, iż, „Ja” rozszerza się i kurczy wraz z szansami ekonomicznej samodzielności i własności środków produkcji w kolejnych pokoleniach”. W latach 40. Horkheimer i Adorno dochodzą do przekonania, że społeczne okoliczności sprzyjające aktywnej roli jednostki przeminęły, a w systemie gospodarczym zdominowanym przez ekonomicznych potentatów jednostka przestaje się liczyć lub staje się wręcz „hamulcem produkcji”. „Jeżeli w epoce liberalizmu indywidualizacja części ludzkości była elementem adaptacji całego społeczeństwa do stanu techniki, to dziś funkcjonowanie aparatury gospodarczej wymaga kierowania masami nie zakłóconego przez indywidualizację”⁴². Nie samodzielność, inicjatywa, dalekowzroczność czy poczucie odpowiedzialności,

⁴¹ Tamże, s. 104.

⁴² Tamże, s. 255.

⁴¹ Tamże, s. 104.

⁴⁴ Tamże, s. 226.

lecz bierność, posłuszeństwo, konformizm, zdolności przystosowawcze znajdują w społeczeństwie podatny grunt - są cechami społecznie aprobowanymi i premiowanymi: „Wytyczony przez ekonomię kierunek całościowego procesu społecznego, który zawsze odbija się na duchowej i fizycznej konstytucji człowieka, pozwala zmarnieć tym organom jednostki, które działały na rzecz samodzielnego kształtowania własnej egzystencji”⁴⁵. Wraz z koncentracją własności środków produkcji i upadkiem niewielkich przedsiębiorstw, wraz z wypieraniem konkurencji przez monopol znika podmiotowość indywiduum.

Urzeczowienie nie ogranicza się do sfery ekonomii i polityki. Ogarnia wszystkie dziedziny życia społecznego łącznie z kulturą, która zostaje podporządkowana zasadom produkcji i dystrybucji towarów, przeistaczając się w fenomen zwany kultura masową. „Kultura stała się w pełni towarem rozpowszechnianym w trybie informacji”⁴⁶. Towarem staje się także osobowość wraz ze wszystkimi jej atrybutami, w tym - myśleniem. Myśl wprzęgnięta w służbę komercji, wtłoczona w przegródki społecznego podziału pracy, okazuje się niezdolna do wykroczenia poza bezpośrednio daną formę rzeczywistości - jest więzieniem teraźniejszości. Oświecenie, sprowadzając poznanie do wiedzy a wiedzę do rejestrowania faktów, sprawia, że myślenie zostaje pozbawione elementu samowiedzy, traci zdolność rozpoznania swego wyobcowania, co jest rudymmentarnym warunkiem jego przezwyciężenia, a ogranicza się do (prostej) reprodukcji tego, co właśnie istnieje. Współdziałanie trzech czynników: obiektywnej nieprzejrzystości stosunków społecznych⁴⁷, subiektywnej niezdolności ludzi - pozbawionych podmiotowości przez stosunki produkcji w czasie pracy a w czasie wolnym bombardowanych wzorcami pseudo-indywidualności lansowanymi przez kulturę masową - do oderwania się siłą wyobraźni od *status quo* oraz paradygmatu racjonalności oświeceniowej, pozbawionej autorefleksji, w pełni zintegrowanej z wyobcowanym systemem, prowadzi do tego, że znika jakakolwiek możliwość pomyślenia czegoś innego, niż to, co jest. Przekreślenie możliwości zmiany przyczynia się z kolei do „usankcjonowania świata jako swojej własnej miary”, przez co rzeczywistość jest uwieczniana w jej teraźniejszym kształcie, a wszelka nowość *a priori* wykluczana. „Tym, co nowe w fazie kultury masowej w stosunku do fazy późnoliberalnej, jest wykluczenie nowości”⁴⁸. Uwiecznianie rzeczywistości to - jak wiadomo - specjalność mitu.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 219.

⁴⁷ „Sieć pozorów stała się tak gęsta, że przejrzanie jej na wylot, jej zdemaskowanie obiektywnie nabiera charakteru halucynacji” (Tamże, s. 228).

⁴⁸ Tamże, s. 153.

Bezrefleksyjne podporządkowanie się oświeconego rozumu temu, co bezpośrednio dane, prowadzące do mitologizowania teraźniejszości, skłania Horkheimera i Adorna do stwierdzenia, że „oświecenie popada z powrotem w mitologię”.

Przeświadczenie autorów *Dialektyki oświecenia* o immanentnej tendencji oświecenia do autodestrukcji znalazło wyraz w historiozoficznej tezie, zgodnie z którą „historia posuwa się ruchem kolistym”⁴⁹. Warto zauważyć, że ów ruch kolisty odzwierciedla zarówno prawidłowość rozwoju oświecenia burżuazyjnego - tzn. epoki mieszczańskiej jak i oświecenia w ogóle, a więc całej cywilizacji. Jeśli za specyfikę czasów najnowszych uznać destrukcję podmiotowości, ów wsteczny bieg historii należy interpretować jako powrót do prehistorii epoki liberalizmu (która w tej perspektywie sprawia wrażenie „krótkiego interludium”), gdyż rozwój indywidualności jest efektem oświecenia burżuazyjnego. Biorąc zaś pod uwagę erupcję nagiej przemocy, okrucieństwa, zastąpienie prawa siłą⁵⁰, zniszczenie wszelkiej (nie tylko subiektywnej) racjonalności⁵¹, słowem - barbaryzację życia społecznego, trzeba dojść do wniosku, że są to symptomy negacji cywilizacji, przekreślenia zdobyczy oświecenia w ogóle, co jest równoznaczne z destrukcją podmiotowości gatunku ludzkiego, tj. z unicestwieniem jego tożsamości społecznej na rzecz czysto biologicznej (do tego samego skutku prowadzi - w myśl wywodów Horkheimera i Adorna - zanik podmiotowości, który, sprzyjając niwelowaniu różnic osobniczych, okazuje się znaczącym czynnikiem charakterystycznego dla współczesności wielotorowego procesu „standaryzacji ludzi”. Jednostki pozbawione specyficznych różnicujących je cech społecznych stają się jakby tylko istotami gatunkowymi). Dominacja momentu biologicznego nad społecznym w totalitarnym systemie współczesności jawi się jako restytucja stanu natury w najwyższym stadium rozwoju cywilizacji. „Cała wymyślna machina nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego jest tylko naturą, która sama się pożera”⁵². Jednakże autorzy tej posępnej diagnozy stwierdzają jednoznacznie, że „stechnicyzowane”, a to znaczy przecież zracjonalizowane barbarzyństwo, jest barbarzyństwem „nowego rodzaju”⁵³, toteż stanowi „drugą naturę”; w jawnej regresji duchowego wymiaru społecznego nie upatrują zwykłej recydywy mniej lub bardziej zamierzchłych stosunków społecznych, lecz rezultat procesu „problematicznego” rozwoju

⁴⁹ Tamże, s. 153.

⁵⁰ Jedynie perfidna siła, która zdoła przeżyć, ma rację (Tamże, s. 276).

⁵¹ „Ludzie stracili refleksję znowu stali się najprzebieglejszymi zwierzętami” (Tamże).

⁵² Tamże.

⁵³ „Horda, która patronuje organizacji Hitler-jugend nie jest nawrotem do dawnego barbarzyństwa, lecz triumfem represyjnego egalitaryzmu” (Tamże, s. 29).

dziejowego, na który składa się wszystko to, czego ludzkość dokonała - zwłaszcza w dobie oświecenia burżuazyjnego - by, dzięki pozyskanej w ten sposób drugiej naturze, wyzwolić się z jarzma natury prehistorycznej⁵⁴.

Inaczej niż u Hegla, w historiozofii Horkheimera i Adorna terażniejszość stanowi wprawdzie wyróżnioną płaszczyznę odniesienia wszelkich analiz, nie jest jednak punktem docelowym rozwoju dziejowego. Ponieważ nie oznacza urzeczywistnienia wolności, lecz totalne zniewolenie, teoria osnuta na kanwie problemu emancypacji ludzkości dopuszcza logiczną możliwość dalszego biegu dziejów - przyszłości. Oceniając cywilizację jako tego rodzaju triumf społeczeństwa nad przyrodą, który wszystko przemienia w samą tylko przyrodę, uznając za przewodni motyw dotychczasowego rozwoju historii samozachowanie - istotę bytu zwierzęcego, czy wreszcie, traktując istnienie klas społecznych jako przedłużenie oporu przyrody, obaj filozofowie dochodzą do wniosku, że prawdziwie ludzka historia jeszcze się nie zaczęła. Należy przy tym zaznaczyć, że kryterium implikujące ocenę dotychczasowych dziejów jako prehistorii, nie jest ich arbitralnym projektem; miarę tego, co ludzkie - określenie idei człowieka czerpią z tradycji: „idea człowieka w dziejach Europy wyraża się w różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Bezrozumne zwierzęta są dowodem godności człowieka”⁵⁵. Skoro wyróżnikiem bytu ludzkiego jest rozum, przewyżczenie prehistorii oznacza emancypację myśli, którą na rolę środka skazuje ustanowienie samozachowania w charakterze celu. Historia ludzka przestanie być integralnym elementem historii przyrody, gdy rozum zamiast środkiem stanie się instancją wytyczającą cele, zaś samozachowanie będzie środkiem do życia godnego człowieka. Autorzy *Dialektyki oświecenia* są niewzruszenie przekonani o tym, że potrzeba owej emancypacji wyznacza zadanie samemu myśleniu, ogólniej - oświeceniu.

Natura w ujęciu Horkheimera i Adorna nie jest bowiem sielanką, a przekroczenie progu historii nie oznacza wygnania z raju. „Natura sama w sobie nie jest ani dobra... ani szlachetna... jest przeciwieństwem ducha, kłamstwem i bestialstwem” (Tamże, s. 277). Dlatego też w żadnym sensie i pod żadnym względem nie może być dla ducha wzorem czy celem. Jak nie sposób uzasadnić w kontekście teorii dziejów zarysowanej w *Dialektyce oświecenia*, jakiegokolwiek postulatu „naturalizowania” cywilizacji, tak nie budzi najmniejszej wątpliwości fakt, że porzucenie stanu natury było - zdaniem autorów - koniecznym warunkiem socjalizacji. „Istotą oświecenia jest alternatywa, nieuchronna jak panowanie. Ludzie zawsze musieli wybierać między podporządkowaniem się naturze a podporządkowaniem natury wobec jaźni” (Tamże, s. 48). Logika procesu denaturalizacji jest z kolei rezultatem nieuniknionej walki o dominację oraz o narzucenie podporządkowania w stosunkach między ludźmi: „Jednostka miała przed sobą wybór: oszukiwać albo zginać. Oszustwo było znamię rozumu i zarazem zdradzało jego partykularność” (Tamże, s. 79). Ludzie nie mogli obejść się bez ujarzmnienia przyrody, zaś jednostki bez dążenia do zapanowania nad innymi jednostkami. W historiozofii Horkheimera i Adorna nie chodzi o wskazanie zaprzepaszczonej w pradziejach szansy „innego” trybu współżycia, lecz o rozpatrzenie możliwości zmiany zasady organizacji stosunków społecznych, niezmiennie i nieprzypadkowo panującej w dotychczasowych dziejach. O tyle też teoria ta nie jest tęsknie zapatrzona w przeszłość, lecz zwrócona ku przyszłości.

⁵⁵ Tamże, s. 268.

Przewycięzenie kryzysu współczesności nie polega bowiem na negacji oświecenia, lecz na wykroczeniu poza jego dotychczasowe granice, dzięki jego własnemu potencjałowi emancypacyjnemu. Podobnie rzecz ma się z wolnością, której urzeczywistnienie jest sprawą przyszłości. Mimo że przyczynę zaprzepaszczenia wolności upatrują w autodestrukcyjnej tendencji oświecenia, nadziei na jej realizację nie wiążą z jakimkolwiek ograniczeniem roszczeń racjonalności; przeciwnie, zakładają jedność oświecenia i wolności: „Nie mamy wątpliwości - i w tym tkwi nasza *petitio principii* - że wolność w społeczeństwie jest nieodłączna od oświecającego myślenia”⁵⁶.

Prognoza zawarta w *Dialektyce oświecenia* jest niejednoznaczna, co wynika zarówno z ambiwalencji oświecenia, jak i dwoistości układu odniesienia formułowanych tu wypowiedzi dotyczących przyszłego biegu dziejów. Znamionnym wyrazem przekonania autorów o pełnym sprzeczności charakterze oświecenia jest stwierdzenie, iż „partykularna geneza myślenia i jego uniwersalna perspektywa były zawsze nierozłącznie ze sobą związane”⁵⁷. Konstatacja ta dotyczy przede wszystkim „mieszczańskiej *ratio*”, jej podwójne oblicze jest szczególnie jaskrawo widoczne, gdyż ona właśnie musi pretendować do uniwersalności, a zarazem ją ograniczać. Wynika to ze wspomnianego radykalizmu oświecenia burżuazyjnego. Oświecenie burżuazyjne odznacza się w odróżnieniu od innych ideologii antyautorytaryzmem, tzn. kwestionuje zasadę panowania, czyli partykularyzmu; lecz będąc najogólniejszą z dotychczas istniejących formą racjonalności, pozostaje - mimo deklarowanej równości i w jej ramach - narzędziem przywileju, nie wyzbywa się partykularystycznego charakteru. (Horkheimer i Adorno określają racjonalność mieszczańską mianem „refleksyjnej formy wymiany gospodarczej”, w akcie której, choć każdy dostaje swoje, dokonuje się reprodukcja społecznej niesprawiedliwości). Prócz tendencji antyautorytarnej, urzeczowienie panowania w dobie oświecenia burżuazyjnego, prowadzące do jego ograniczenia, jest tym rysem mieszczańskiej racjonalności, w którym autorzy *Dialektyki oświecenia* dostrzegają obietnicę lepszej przyszłości. Panowanie urzeczowione bowiem to panowanie zapośredniczone. Otóż Horkheimer i Adorno uważają, że narzędzie panowania nieuchronnie i niezależnie od woli zwierzchników usamodzielnia się, w czym dostrzegają zapowiedź emancypacji podwładnych. „Narzędzia panowania, które mają stosować się do wszystkich, język, broń, a w końcu maszyny muszą być takie, by wszyscy też mogli je stosować. W ten sposób w panowaniu moment racjonalności zaznacza się jako coś różnego od panowania. Przedmiotowość środków, która sprawia, że można nimi uniwersalnie dysponować, ich «obiektywność» dla

⁵⁶ Tamże, s. 13.

⁵⁷ Tamże, s. 54.

wszystkich, implikuje zarazem krytykę panowania, choć pierwotnie myślenie miało być jego środkiem... pod postacią maszyn wyobcowana ratio prowadzi w stronę takiego społeczeństwa, które dokonuje pojednania między myśleniem utrwalonym w formie materialnej i intelektualnej aparatury a wyzwolonym życiem oraz odnosi myślenie do samego społeczeństwa jako jego realnego podmiotu”⁵⁸.

Współczesność zakreślająca horyzont prognoz, jest w *Dialektyce oświecenia* ujmowana dwojako: autorzy określają tym mianem ostatnie dziesięciolecie, uznając je za schyłek epoki mieszczańskiej zdominowany przez totalitaryzm, bądź odnoszą pojęcie współczesności do całości systemu kapitalistycznego. Obranie za punkt odniesienia czasu erupcji totalitaryzmu, skłania do poszukiwania w przeszłości jego przesłanek (tu na plan pierwszy wysuwa się „partykularna geneza” oświecenia, zwłaszcza burżuazyjnego), z drugiej zaś strony rzutuje na pesymistyczne wyobrażenie przyszłości: pokonanie totalitaryzmu faszystowskiego nie gwarantuje bowiem zdaniem Horkheimera i Adorna przewyciężenia momentu wstecznego oświecenia, tak jak usunięcie objawu nie likwiduje źródła choroby. „Kłęska faszyzmu nie oznacza, że powstrzyma się lawinę”⁵⁹. Natomiast z punktu widzenia całości epoki mieszczańskiej skonfrontowanej z przeszłością przedkapitalistyczną, ujawnia się przede wszystkim „uniwersalna perspektywa” myślenia, gdyż właśnie burżuazyjne oświecenie ją odsłania. Nadzieja obu filozofów na pomyślną zmianę stosunków społecznych znajduje uzasadnienie w postępowym momencie oświecenia.

Obie zarysowane wyżej opcje rzutują na wyobrażenie przyszłości w *Dialektyce oświecenia*, trzeba jednak podkreślić, że przeważa wpływ pierwszej - eksponującej mroczną stronę europejskiej racjonalności i współkształtowanych przez nią dziejów. Pesymistyczną wymowę *Dialektyki oświecenia* wzmacnia wątpliwość dotycząca możliwości wyodrębnienia z arsenału oświecenia elementu uniwersalistycznego - jego autonomizacji względem partykularyzmu, w który był dotychczas uwikłany. Innymi słowy pojawia się pytanie o szansę rozwoju kultury, który dotąd „przebiegał pod znakiem kata”, tzn. pod zewnętrzną presją - a składał się na nią zarówno opór przyrody, jak i stosunki klasowe będące jego kontynuacją w społeczeństwie - w warunkach wolności. Krótko mówiąc jest to pytanie o możliwość logiki społecznego rozwoju, która - wbrew dotychczasowej - nie zwraca się przeciwko ludzkości. W każdym razie autorzy mocno akcentują fakt, iż logika znana „służy rzeczywistości” tzn. jest nierozzerwalnie związana z praktyką, toteż każdy, kto nie chce zrezygnować z myślenia, ma ją przeciwko sobie.

⁵⁸ Tamże, s. 53-54.

⁵⁹ Tamże, s. 244.

Trudność wyobrażenia odmiennej od dotychczasowej formy stosunków społecznych, uwidacznia się najwyraźniej w kontekście problemu indywidualności. Indywidualność - podmiotowość społeczna jednostki jest, jak wiadomo, w ocenie twórców *Dialektyki oświecenia* jednym z najcenniejszych osiągnięć oświecenia (burżuazyjnego) i jako taka stanowi miarę rozkładu indywidualności w późnym kapitalizmie oraz przesłankę krytyki tego procesu. Z drugiej jednak strony skuteczność propagowania przez kulturę masową pseudo-indywidualności, demaskuje fikcyjny charakter samej indywidualności: „kultura masowa odsłania fikcję, jaką od początku epoki burżuazyjnej była forma indywiduum”⁶⁰. A zatem, na tle współczesnego upadku indywidualności, nie tylko ujawnia się historyczność tej kategorii; wyłaniają się ponadto wątpliwości co do jej pozytywnego charakteru. Horkheimer i Adorno dostrzegają wewnętrzną sprzeczność zasady indywiduacji u samych jej źródeł: „Indywidualność przyświecała emancypacji człowieka, ale jest też rezultatem tych właśnie mechanizmów, od których ludzkość ma się emancypować”⁶¹. Jednostka, na której samoistności opiera się społeczeństwo, nosi zarazem jego piętno, jest - wbrew wszelkim pozorom - jako jego produkt z gruntu niesamoistna. Albowiem jedynie za cenę interioryzacji cech społecznej całości - ślepej, irracjonalnej i bezwzględnej - mogła ona naciskowi tej całości stawić opór - zachować indywidualność. W efekcie jednak indywidualność odzwierciedla tylko charakter społeczeństwa opartego na konkurencji: „W najskrytszych zakamarkach swego wnętrza indywiduum styka się z tą samą władzą, przed którą ucieka w siebie. Ucieczka staje się tedy beznadziejną chimera”⁶². Autorzy *Dialektyki oświecenia* skłaniają się do wniosku, że chociaż społeczeństwo mieszczańskie bez wątpienia sprzyjało rozwojowi indywidualności, trwałym rezultatem historycznego procesu indywiduacji okazuje się wyłącznie egoizm - niezłomny upór w forsowaniu partykularnego interesu: „... z indywiduum nie pozostało w rezultacie nic prócz decyzji, by w każdych okolicznościach dążyć do własnego celu”⁶³. O tyle też może być ono stawiane wyżej, nie w oderwaniu od relacji, której jest członem, a właśnie jedynie w jej ramach. „Zatwardziałe indywiduum reprezentuje lepszą część tylko w stosunku do zatwardziałego społeczeństwa, nie w sensie absolutnym”⁶⁴. Konkludując wypada stwierdzić, że znaczenie owej zdobyczy oświecenia dla przyszłości okazuje się więc co najmniej problematyczne.

⁶⁰ Tamże, s. 175.

⁶¹ Tamże, s. 264.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 176.

⁶⁴ Tamże, s. 265.

WITOLD MACKIEWICZ

Uniwersytet Warszawski

NIETZSCHE W POLSKIEJ MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ¹

Już na wstępie warto powołać się na dwie znamienne i całkowicie różne opinie badaczy kultury religijnej i filozofii chrześcijańskiej, wypowiedziane pod adresem Fryderyka Nietzschego i jego dorobku. Dzisiejszy mediewista pisze: „(...) w tych właśnie antynomiach zawiera się główna siła Nietzschego, i to jest zasadnicza przyczyna tego, że jego myśl starzeje się tak powoli, że aż można odnieść wrażenie, iż nie starzeje się ona wcale”². Na ten sam temat nieco wcześniej inny komentator, reprezentant odmiennej, chrześcijańskiej opcji teoretycznej, pisał, że nietzscheanizm „nie stracił w naszych czasach pewnej złowieszczej aktualności. Jego filozofia zachowała urok głównie dla artystów i snobów”³.

Nietzsche programowo występował przeciwko światopoglądowi religijnemu, kulturze chrześcijańskiej i jej hierarchii wartości. Nic zatem dziwnego, że myśliciele chrześcijańscy nie pozostawali mu dłużni. Równie gorliwie Nietzsche zwalczał socjalizm jako teorię egalitaryzmu i społecznego usankcjonowania „średniactwa”, jednak w przeszłości niektórzy teoretycy tej atakowanej opcji usiłowali pozytywnie interpretować jego myśl (np. Anatolij Łunaczarski). Nie słyszałem natomiast, aby z podobnymi próbami wystąpił uznany, polski myśliciel chrześcijański⁴ (stosunkowo łagodnie Nietzscheańską teorię resentymentu krytykował Max Scheler - z pozycji chrześcijańskiego uniwersalizmu wartości, zaś Karl Jaspers w swoim dziele *Nietzsche a chrześcijaństwo*, 1937, usiłował doszukać się u autora *Antychrysta* inspiracji chrześcijańskich⁵; pod wpływem Nietzschego pozostawał Emmanuel Mounier jako krytyk „kultury spożycia” współczesnego kapitalizmu, oraz wielu myślicieli protestanckich). W polskim, przedwojennym piśmiennictwie naukowym ze zdecydowaną krytyką Nietzschego wystąpił ks. Józef

¹ Niniejszy tekst nie jest „spóźnioną polemiką”: jest to fragment zamierzonej pracy pt. *Myśl Fryderyka Nietzschego w Polsce w latach 1945-1995. Studium historyczno-krytyczne*.

² A. Kasia: *F. Nietzsche: średniowiecze i chrześcijaństwo*. „Studia Filozoficzne” 4/1990, s. 195.

³ B. J. Gawęcki: *Zgubna doktryna nietzscheańska*. „Studia Philosophiae Christianae” 1/1965, s. 7.

⁴ Henryk Benisz, od niedawna świecki pracownik naukowo-dydaktyczny AWF w Warszawie, od wielu lat życzliwie interpretuje pisma F. Nietzschego, i czynił to także wówczas, gdy był księdzem (zob. np. H. Benisz SJ: *Prawda a pozór*. „Edukacja Filozoficzna” 19/1995, s. 285-296).

⁵ Zob.: Z. Kuderowicz: *Przedmowa do: F. Nietzsche: Antychryścianin*. Kraków 1996, s. 13-15.

Pastuszka, który pisał np., że idee Nietzschego wywarły wpływ na taktykę socjalistów francuskich i ideologię socjalizmu, zaś „podobne idee leżą u podstaw nie tylko socjalizmu, ale i niektórych prądów nacjonalistycznych i imperialistycznych”. Spostrzeżenie to ciekawe - w świetle żarliwej, Nietzscheańskiej krytyki socjalizmu; ale może chodzi o to, że każda „wywrotowa” społecznie i politycznie teoria ma rodowód nietzscheański? Bo nieco dalej czytamy: „Kult rasy, wiara w wyższość narodów germańskich, zasada egoizmu narodowego, przeprowadzanie zmian społeczno-państwowych pizy użyciu siły, nienawiść do Żydów, a niechęć do chrześcijaństwa - to są przecież tezy nietzscheańskie, które dziś hitleryzm wypisał na swych sztandarach”⁶.

W 1947 roku, nakładem Księgami św. Jacka w Katowicach, opublikowano przekład pracy Hansa Pfeila pt. *Tragizm negacji Boga*. Ta niewielkich rozmiarów broszura, wydana zapewne w znikomym nakładzie, zawiera interesujące, nieszablonowe, a nawet bulwersujące stwierdzenia. Oto autor utrzymuje, że Nietzsche dla chrześcijańskiej Europy, w której wiara w Boga uległa erozji i spłyceniu pod wpływem praw rynku i pogoni za konsumpcją, stał się prawie darem niebios, nowym mesjaszem. Oto Nietzsche dowiódł, że życie i świat bez Boga nie mają wartości, człowiek staje się bytem niższym od zwierzęcia, zaś świat traci sens, staje się chaosem. „Nietzschego należy w zasadzie zaaprobować; to prawda, że człowiek zdrowy dąży do doskonałości i potwierdza świat o tyle, o ile on odpowiada jego doskonałości, należy zwalczać wszystko, co jest przeciwbohaterskie, niewolnicze i przeczące światu, i ten heroiczny pogląd na człowieka i świat da się filozoficznie uzasadnić”. Ale nie poprzez odwołanie się do Dionizosa, ale do wiary w Boga: Nietzsche miał wykazać, że odrzuciwszy Boga, sam dla siebie stał się „dręczycielem i katem”. Tym samym sformułował zbawienną dla ludzi współczesnych przestrożę o katastrofalnych skutkach „uśmiercania Boga”. Zatem autor konkluduje: „Jest to naszym zadaniem podjąć tę religijną misję Nietzschego, pożegnać się z tą połowiczną, drobiazgową, egoistyczną, mieszczańską religijnością i wobec świata całego znów zapalić światło, całkowicie, szerokiego, na Boga zapatrzonego chrześcijaństwa - światło **chrześcijańskiego Bohaterstwa**”⁷.

Komentarze polskich autorów chrześcijańskich były mniej optymistyczne. W Polsce powojennej z najpełniejszą krytyką nietzscheizmu wystąpił ks. Stanisław Kowalczyk, ale w żadnym razie nie jest to próba gloryfikacji czy nobilitacji Nietzschego i jego teorii.

1. Teoretyczne i praktyczne konsekwencje „śmierci Boga”. Pierwszym tekstem, w którym ks. Stanisław Kowalczyk odniósł się do filozofii Nie-

⁶ J. Pastuszka: *Filozofia Nietzschego i jej wpływ na współczesną umysłowość*. „Ateneum Kapłańskie”, styczeń 1933, z. 1, s. 329-330.

⁷ H. Pfeil: *Tragizm negacji Boga*. Katowice 1947, s. 21, 12, 23.

tzschego, był artykuł pomieszczony w „Zeszytach Naukowych KUL” nr 3/1970 (s. 27-34), zatytułowany *F. Nietzsche i jego proklamacja „śmierci Boga”*. Jednocześnie materiał ten został włączony do skryptu dla studentów KUL, autorstwa ks. S. Kowalczyka, pod tytułem *Współczesna filozofia Boga. Wybrane zagadnienia* (Lublin 1970, s. 37-44). Po kilku latach autor ponownie wykorzystał swój wykład w ramach innej książki pt. *Bóg w myśli współczesnej* (Wrocław 1979, s. 75-86), nie wprowadzając do tekstu żadnych zmian. Zatem autor uznał, że materiał pierwotnie adresowany do studentów jako skrót wykładu winien być rozpowszechniony w innych wydawnictwach po to, aby dotarł do szerszego grona odbiorców. Tym samym - myśl Fryderyka Nietzschego, w obrębie wyższego szkolnictwa katolickiego w Polsce, stała się przedmiotem systematycznych studiów i wykładów. W żadnym razie nie można jednak do ks. Stanisława Kowalczyka odnieść wcześniejszej opinii B. J. Gaweckiego, reprezentanta tej samej formacji intelektualnej, iż spuściźną Nietzschego interesują się jedynie artyści i snoby.

Tekst ks. Stanisława Kowalczyka jest przykładem rzetelnej, filozoficznej analizy myśli filozofa, którego nie można lekceważyć, i który wniósł do kultury europejskiej i światowej nowe, cenne elementy. Jednak - jak każdy myśliciel i reprezentant swego czasu - z perspektywy kolejnych doświadczeń, zasługuje on na krytyczną analizę i wytknięcie błędów widocznych z perspektywy czasu. Oto zasadnicze tezy wykładu *F. Nietzsche i jego proklamacja „śmierci Boga”*:

Nietzsche był reprezentantem ateizmu poznawczego. Według niego, jedynym źródłem wiedzy o świecie są zmysły, czym zbliżał się do sensualizmu i pozytywizmu w teorii poznania. Uważał, podobnie jak wszyscy antymetafizycy, że rozum i jego narzędzia poznawcze fałszują bezpośrednią wiedzę o świecie, obierając sobie za przedmiot refleksji byty urojone. Takimi bytami zajmuje się przede wszystkim metafizyka, ale i wiedza objawiona.

Nietzsche, w konsekwencji powyższego poglądu, był także ateistą aksjologicznym: wszelkim źródłem wartości jest witalizm i wola przetrwania. Wartości czy norm moralnych nie można bronić argumentami rozumu, ale argumentami życia, które jest nieustanną walką (przeniósł Darwinowski stereotyp walki gatunków o przetrwanie na jednostkę ludzką). Pochwalał siłę, radość istnienia, odwagę, sferę zmysłowości, ale i nieustanne zmaganie się z przeciwnościami jako drogę do ciągłego samodoskonalenia się.

Takiej jednostce, której Nietzsche daje szansę całkowitego wyzwolenia się od zewnętrznych determinant i kształtowania własnego losu, nie jest potrzebna opieka Opatrzności: Nietzsche był więc z przekonania ateistą i takie stanowisko uznał za nobilitację człowieka, przepustkę do jego pełnej odpowiedzialności za siebie i kształt świata. Ale Nietzsche także w haśle „śmierci Boga” zawarł diagnozę socjologiczno-kulturową: odnotował spo-

łączne zjawisko laicyzacji życia codziennego, pogłębiający się indyferentyzm i ateizację stosunków międzyludzkich. „Bóg umarł w ludzkiej świadomości” - przytacza ks. Stanisław Kowalczyk ocenę Alberta Camusa odniesioną do słynnego hasła Nietzschego o śmierci Boga⁸.

Nietzscheańska ocena wartości kulturowej religii jest jednoznaczna i zbieżna z wcześniejszymi, podobnymi próbami epoki Oświecenia czy wieku XIX, np. Ludwiga Feuerbacha: religijność jest zjawiskiem psychicznym, jest formą kompensacji uświadamianej znikomości człowieka, którą doktryna religijna ludziom konsekwentnie wpaja. Tym samym - religia jest efektem braku wiedzy człowieka o sobie samym, o celach własnego istnienia, o swoich możliwościach oraz braku wiedzy o świecie; jest więc ona - uważał Nietzsche - efektem ignorancji i ciemnoty. Ludzie oświeceni, jeśli wierzą, to dlatego, iż są słabi psychicznie.

Nietzsche odrzucił tradycyjne kategorie filozoficzne, zatem także kategorie przyczyny i celu czy racji dostatecznej. Na tych zaś kategoriach jest oparte chrześcijaństwo, bowiem Bóg jest przyczyną pierwszą i ostatecznym celem. Ale Bóg w myśli Nietzschego jest rozpoznany jako tyran ograniczający ludzką wolność i tłumiący w ludziach spontaniczną radość i szczęście istnienia doczesnego, które w religii jest deprecjonowane na rzecz obiecanego zbawienia wiecznego. Stojąc w sprzeczności z doświadczeniami i wartością życia codziennego - religia godzi w naturę człowieka, czyni zeń byt podporządkowany, niewolniczy. Jej głównym źródłem jest psychiczne upodobanie do dręczenia siebie i innych, do roztaczania przed bliźnimi perspektywy mąk i kar pośmiertnych, do cierpiętnictwa.

Jednocześnie ks. Stanisław Kowalczyk przychyła się do opinii, że pozostawienie człowieka samemu sobie, obdarzenie go pełnią odpowiedzialności zdejmuje zeń rygory moralne, co prowadzi do usankcjonowania dowolności postępowania. Ponadto wyekspozowanie witalnych podstaw kultury, w połączeniu z tak odzyskaną „wolnością”, prowadzi do degeneracji życia, co znalazło dobitny wyraz np. w faszyzmie.

Zdaniem ks. Stanisława Kowalczyka, religia chrześcijańska (w przeciwieństwie do platońsko-hegłowskiego wyobrażenia bóstwa zniewalającego człowieka; Nietzsche słusznie by uczynił, twierdzi ks. Kowalczyk, gdyby podjął krytykę Absolutu tej proveniencji, a - być może - głosił on śmierć takiego boga?) - nie odbiera człowiekowi poczucia własnej wartości i odpowiedzialności za całość współtworzonego istnienia. Dla Boga człowiek jest partnerem w nieustannym dyskursie: permanentne dzieło stwarzania świata jest bowiem rezultatem „dialogu rozumnych i wolnych osób”⁹, jakimi są Bóg

⁸ Ks. S. Kowalczyk: *Bóg w myśli współczesnej*. Wrocław 1979, s. 80.

⁹ Tamże, s. 86.

i człowiek. Nietzscheańska krytyka Boga, przeprowadzona w dobrej wierze (jej celem była próba uchronienia kultury europejskiej przed degeneracją), była rezultatem znikomej, a właściwie wypaczonej wiedzy niemieckiego filozofa o mądrości zawartej w *Biblii*.

W 1985 roku ks. Stanisław Kowalczyk opublikował kolejny tekst poświęcony poglądom Fryderyka Nietzschego¹⁰. Tymczasem w naszej kulturze zaszły znaczne zmiany: Polak został wyniesiony do najwyższej godności w Kościele katolickim, a w kraju narastały tendencje zmierzające do transformacji ustroju. Zmieniła się także tonacja wystąpień ks. Stanisława Kowalczyka: odszedł od spokojnej i rzeczowej analizy, na rzecz krucjaty przeciwko poglądom, których nie podzielał.

Oto czytamy, iż u Nietzschego „Prawo miłości człowieka i Boga zastąpione zostanie nakazem walki, przemocy, a nawet nienawiści”¹¹. Nie jestem przekonany co do tego, aby *Biblia* głosiła jedynie „prawo miłości”: oto w *Księdze Mojżeszowej* jest powiedziane, że człowiek ma czynić ziemię sobie poddaną. W *Nowym Testamencie* Chrystus także „przynosi miecz”, aby walczyć w obronie zagrożonych wartości: „Nie mniemajcie, że przyszedłem, przynieść pokój na ziemię; nie przyszedłem przynieść pokój, ale miecz. Bo przyszedłem poróżnić człowieka z jego ojcem i córkę z jej matką, i synową z jej teściową. (...) Kto miłuje ojca albo matkę bardziej niż mnie, nie jest mnie godzien”¹². Walka i panowanie nie zawsze idą w parze z miłością, co dobitnie potwierdza historia Europy i historia Kościoła. Wojny religijne, nie wszczynane wszak przez zwolenników filozofii Nietzschego, należą do najbardziej bezwzględnych. Nie można więc zapominać o tym, że w obrębie ludzkich doświadczeń przepełnionych wiarą, miłość rodzi także nienawiść, która dochodzi do głosu nawet wtedy, gdy jej się programowo nie głosi jako zasady postępowania¹³.

Kilka wierszy dalej czytamy, iż „*Übermensch* nie jest bytowym i duchowym rozwojem człowieka, lecz jego degradacją do poziomu biologiczno-popędowego”, zaś filozofia Nietzschego jest przepełniona pesymizmem, obecnym zwłaszcza w *Wiedzy radosnej*. Także nie jestem przekonany, aby taki był rzeczywisty zamiar Nietzschego: jego pesymizm jest związany z oceną perspektyw ówczesnej kultury, którą autor ten poddał krytyce. Natomiast jego program pozytywny jest nie tylko optymistyczny, ale właśnie *radosny*, zmierzający do zbudowania nowej hierarchii wartości; przy czym Nietzsche

¹⁰ Ks. S. Kowalczyk: *Rozpacz jako odmowa nadziei*. „Chrześcijańin w Świecie” 17: 1985, nr 12.

¹¹ Tamże, s. 70. Zob. także: Tegoż: *Filozofie odrzucające miłość i miłosierdzie*. W. Jan Paweł II: *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*. Lublin 1983, s. 265.

¹² Mat., 10, 34-37; Łuk., 14, 26. 27.

¹³ O sakralizacji wojny w chrześcijaństwie, judaizmie i islamie, oraz o nakładaniu się teorii i praktyki w tem względzie zob.: P. Crépon: *Religie a wojna*. Gdańsk 1994.

miał świadomość, że burzenie dotychczasowych tablic nie obejdzie się bez dramatów. Gdyby zaś chodziło mu o degradację człowieka do poziomu biologiczno-popędowego, to nie postulowałby kulturowego heroizmu, ale powrót do życia jaskiniowego.

Ks. Stanisław Kowalczyk formułuje spostrzeżenie, że konsekwencją Nietzscheańskiego nihilizmu jest „utrata sensu życia”. A przecież nihilizm, „oczyszczając teren”, miał zapewnić warunki dla nowej, twórczej aktywności, w obliczu której sens traciło dotychczasowe, reaktywne bytowanie sterowane i generowane przez pozapodmiotowe czynniki i instancje. Dlatego trudno jest zgodzić się z autorem, iż Nietzsche głosił „bezsens ludzkiego życia”: wszak wiadomo, że niemiecki filozof dosyć radykalnie i negatywnie oceniał życie pasywne, zaś preferował życie twórcze, ekspansywne. Natomiast powyższe spostrzeżenie ks. Kowalczyka jest uzasadnione, jeśli je przeformułować: takie życie ludzkie w teorii Nietzschego traci sens, dla którego ostateczną racją istnienia był Bóg. „Bez Boga rozsypuje się świat osób i wartości, człowiek pogrąża się w chaos”¹⁴. Ale ks. Stanisław Kowalczyk także utrzymuje, że, wedle Nietzschego, „odrzućcie Boga jest ostatecznie klęską człowieka”, zaś człowiek bez Boga - staje się „własnym katem”¹⁵. Takie oceny są, jak mierniam, całkowicie sprzeczne z podstawowym przesłaniem filozofii Nietzschego, której głównym celem była nobilitacja ludzkiej podmiotowości, rozszerzenie granic wolności i afirmacja twórczej aktywności, którą - w jego mniemaniu - wyobrażenie Boga miało ograniczać.

W swojej argumentacji ks. Stanisław Kowalczyk posunął się do następującego zabiegu: przytoczył fragment wiersza z *Tako rzecze Zaratustra*, w którym ostatni wers brzmi: „O powrót, przyjdź. Nieznany Boże mój! Mój bólu! Me ostatnie - szczęście!”¹⁶. W komentarzu ks. Kowalczyka czytamy, że jest to tragiczne wyznanie Nietzschego, dla którego utrata wiary w Boga oznacza utratę sensu istnienia. Jednak wystarczy sięgnąć po tekst Nietzschego, aby się przekonać, iż nie jest to wyznanie Zaratustry, którego ustami Nietzsche przemawia do czytelnika, ale wyznanie starca, który, lamentując i zawodząc, „czynił to tylko dla igraszki”, wystawiając Zaratustrę na próbę¹⁷.

Można odnieść uzasadnione wrażenie, że taka interpretacja Nietzschego posłużyła ks. Kowalczykowi za pretekst i okazję do wyrażenia osobistego

¹⁴ Tamże, s. 71.

¹⁵ Tamże, s. 72.

¹⁶ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*. Warszawa. 1981 (reprint), s. 356.

¹⁷ Zob.: Tamże. Faktem jest, że swoje teksty Nietzsche konstruował polifonicznie: słyhać w nich głosy różnych osób. Ale nie są to głosy tej samej rangi: różne postaci zabierają głos jedynie po to, aby na tle ich wypowiedzi pełnym blaskiem jaśniała kwestia wypowiedziana przez głównego bohatera - Zaratustrę. Podobnie czynił Platon, tworząc „polifoniczne” tło dla Sokratesa. To jednak, co jest mówione w tle, nie może być traktowane jako wypowiedź i stanowisko autora.

i bardziej ogólnego sądu: odrzucenie Boga oznacza dla człowieka nie tylko utratę sensu dalszego istnienia, ale jest sprzeczne z jego naturą, jest wyrzuceniem się własnego człowieczeństwa. Albowiem, jak można się domyślać, każdy człowiek (zatem człowiek jako istota gatunkowa) jest wyposażony integralnie i ontycznie w pierwiastek boski, bez którego nie sposób myśleć i mówić o człowieczeństwie. Nieświadome zwierzę nie wybiera swojego losu i statusu istnienia. Jeśli jednak człowiek świadomie odrzuca Boga, to dobrowolnie sytuuje się poniżej owego nieświadomego istnienia, a jego poziom bytowania staje się „sub-ludzki”¹⁸, czyli, powiedzmy wprost - nie-ludzki.

Powyższą tezę postaram się przełożyć na hipotetyczne, własne doświadczenie. Zdanie: „Człowiek odrzucający Boga traci człowieczeństwo” byłoby prawdziwe w co najmniej jednym wypadku: gdybym, jako osoba wierząca, uznał, że utrata Boga będzie oznaczać *dla mnie* utratę człowieczeństwa i sensu dalszego istnienia. Być może - wielu ludzi wierzących tak myśli, ale nie wszyscy: znane są przypadki zmiany wyznania religijnego albo rezygnacji z wiary w Boga, a osoby te swoje istnienie nadal postrzegają zarówno jako ludzkie, jak i sensowne. Jednak, jak zostało powiedziane, niektórzy nie dopuszczają myśli o możliwości ludzkiego istnienia bez Boga, zatem powyższa teza ogólna winna zostać zamieniona na szczegółową: niektórzy ludzie odrzucający Boga tracą poczucie własnego człowieczeństwa.

Po drugie, teza powyższa uzyskalaby rangę prawdziwościową w ograniczonym choćby zakresie, gdyby udało się stworzyć katalog zalet i cnót życia godnego człowieka, oraz katalog przywar i cech degradujących życie ludzkie poniżej człowieczego poziomu. Jasność w tym względzie jest trudno osiągalna, bowiem nawet zbrodniarz jest człowiekiem; co więcej, w świetle religii chrześcijańskiej jest także człowiekiem mającym ciągle szansę na łaskę i zbawienie. Ale założmy, że owymi wyznacznikami degeneracji ludzkiego bytu jednostkowego są: zbrodnia, grabież, gwałt, kradzież, krzywoprzysięstwo, uzależnienie i alkoholizm, rozpad więzi rodzinnych, zdrada stanu, rozbój itp. Można by przebadać wybrane losowo i ilościowo równe populacje osób wierzących i niewierzących oraz sprawdzić, jak rozkładają się owe cechy osobowości pozytywne i negatywne. Gdyby taki statystyczny i wielce ryzykowny wynik potwierdził tezę, że ludzie niewierzący są bardziej moralnie zdegenerowani, byłbym skłonny dostrzec w dyskutowanej tezie jakiś pierwiastek racjonalny. O tego rodzaju badaniach nic mi jednak nie wiadomo, zaś potoczne doświadczenie takiemu spodziewanemu wynikowi zaprzecza. Nie jest więc prawdziwe zdanie towarzyszące powyższej tezie, że ludzie nie wierzący w Boga stają się nihilistami, zatem ich humanizm jest sub-ludzki, bo tracą rozeznanie w kwestiach moralnych: „Nie ma Boga, więc

¹⁸ Ks. S. Kowalczyk: *Rozpacz...*, op. cit., s. 68.

nie istnieją żadne normy etyczne, obowiązki i powinności człowieka” - czytamy w innym miejscu¹⁹. Wreszcie zdanie: „Człowiek odrzucający Boga traci człowieczeństwo i sens swego życia” ma rację bytu jako teza metafizyczna, ale wówczas nie można z nią polemizować. Jest ona równie uzasadniona, jak inna teza metafizyczna: „Człowiek przyjmujący Boga sytuuje się na poziomie bytu podporządkowanego”.

2. Nietzsche jako zwolennik autokreacji człowieka. Kolejny tekst ks. Stanisława Kowalczyka poświęcony analizie poglądów Fryderyka Nietzschego, historycznie ostatni z tu omawianych²⁰, jest skonstruowany w zgoła odmienny sposób. Autor rozszerzył zestaw lektur, uwzględnił też różne, także odmienne od własnych, punkty widzenia w omawianej kwestii. Udało się także ks. Kowalczykowi uniknąć wielce ryzykownych generalizacji, na rzecz szczegółowej i wnikliwej analizy badawczej.

Autor uznał za stosowne sformułować uwagę, że Nietzsche oddziałał na wiele nurtów współczesnej filozofii europejskiej: na psychoanalizę, filozofię „życia”, egzystencjalizm i wiele innych, zaś jego istotnym wkładem w kulturę współczesną jest „wizja człowieka postchrześcijańskiego”. Nietzsche, konstatuje ks. Kowalczyk, ostatnio stał się przedmiotem wzmożonego zainteresowania; nie dowiadujemy się jednak, czy jest owo zainteresowanie ubocznym efektem wcześniejszej krytyki ks. Kowalczyka pod adresem Nietzschego (wszak krytyka niekiedy jest przyczyną wzrostu sympatii dla autora stawianego pod pręgierzem), czy też zaistniały inne, ważne przyczyny tego zjawiska.

Nietzsche sytuuje się w gronie tych filozofów - czytamy w tekście ks. Stanisława Kowalczyka - którzy usiłowali dotrzeć do „bytu prawdziwego”. Nietzsche obrał drogę skrajnego empiryzmu i antyracjonalizmu, ale i relatywizmu, kwestionując poznawczą wartość „praw trwałych i uniwersalnych”. „Człowiek nie jest bezstronnym obserwatorem świata, gdyż jest w niego włączony i stanowi jeden z jego elementów”. Toteż Nietzsche - trafnie zauważa ks. Stanisław Kowalczyk - rozwija „pragmatyczne i aktywistyczne rozumienie kategorii prawdy” (s. 194), przeciwstawiając się klasycznej gno-seologii. Jednak nie jest to poznawczy agnostycyzm: „Sceptycyzm poznawczy, w interpretacji Nietzschego, może być przewyciężony poprzez integralne włączenie się w świat i jego przebudowę. Ma to być zarazem twórcze kształtowanie człowieka graniczące z jego autokreacją” (s. 195).

Miejsce człowieka jest jedno: „(...) jedynie materia i ziemia winny być miejscem heroicznego wysiłku człowieka” (tamże). Dlatego Nietzsche tak

¹⁹ Ks. S. Kowalczyk: *Filozofie odrzucające miłość i miłosierdzie*. Op. cit., s. 266.

²⁰ Tenże: *Koncepcja człowieka i społeczeństwa Fryderyka Nietzschego*. „Roczniki Nauk Społecznych”, Tom XVI-XVII, zeszyt 1, 1988-1989. Dalsze cytaty nie opatrzone odsyłaczem pochodzą z niniejszego tekstu.

wyraźnie nobilituje życie, będące warunkiem i podstawą innych form ludzkiego istnienia, także jego myślenia, odczuwania i procesów psychicznych. Jednak takie stanowisko Nietzschego zostaje odczytane jako wybujały witalizm negujący duchową stronę ludzkiej egzystencji.

Nie sposób więc zgodzić się z oceną, iż „Życie animalne, organicznie związane z naturą, jest ważniejsze od kultury” (ks. Stanisław Kowalczyk powołuje się tu na zdanie Nietzschego z *Niewczesnych rozważań*: „Darujcie mi wprawdzie życie, potem stworzę wam też z niego kulturę”). Nietzschemu nie chodzi wszak o deprecjonowanie sfery psychicznej i duchowej człowieka, a o ukazanie wzajemnych zależności w człowieku tego, co duchowe i tego, co cielesne: sfera duchowości nie może istnieć samoistnie. Cała działalność teoretyczna Nietzschego świadczy o tym, że nie traktował on tej sfery życia jako marginalnej i drugorzędnej. Liczne apele o to, aby „człowiek wyższy” przewyższał własne żądze i słabości potwierdzają jego wysoką ocenę sfery duchowej. Nietzscheańska metafora o człowieku jako „oswojonym zwierzęciu” może być rozumiana także i tak, iż powodzenie wysiłków ludzkich w każdej dziedzinie uzależnione jest od właściwego ułożenia jego relacji z naturalnym otoczeniem i z własną cielesnością. Jeśli ta sfera ludzkiego istnienia nie jest przedmiotem należytej troski, trudno oczekiwać, aby duchowa strona człowieka zrekompensowała mu straty wynikające z deklarowanej i praktycznej pogardy dla ciała: osobowościowy model umartwiającego się pustelnika może się sprawdzić jako fakt odosobniony, albo jako wynik szczególnej aberracji. O zależności sfery duchowej od cielesnej świadczy wiele argumentów: wystarczy drobna chirurgiczna interwencja w strukturę mózgu, aby sfera odczuwania i myślenia uległa poważnemu zachwianiu, niezależnie od tego, w jakiej kondycji znajduje się „dusza”. W przypadku Nietzschego tezę tę można odnieść do całości otoczenia, w jakim istnieje człowiek: współczesne wysiłki zmierzające do przyznania otoczeniu naturalnemu rangi czynnika „kulturotwórczego” o pierwszorzędnym znaczeniu, pośrednio nawiązują do Nietzscheańskiego zawołania, aby człowiek słuchał „własnych trzewi”. Kontynuując ten wątek, ks. Stanisław Kowalczyk przyznaje, że Nietzsche jako pierwszy myśliciel współczesny tak wyraźnie wyeksponował znaczenie sfery podświadomości w rozumieniu ludzkiej osobowości.

W tekście ks. Stanisława Kowalczyka czytamy, że człowiek jest „«stworzeniem i stwórcą», jest pasywną materią i aktywnym twórcą, siedliskiem chaosu i boskości. Jest to odejście od «falującej» i katastroficznej koncepcji świata, gdyż w bycie ludzkim afirmowany jest element sensu” (s. 197). Dlatego cielesność w człowieku ma być „celem, a nie tylko środkiem” (s. 198). Nie znajdujemy więc w cytowanym tekście zarzutów, jakoby Nietzsche odbierał człowiekowi sens życia, czy tego, że człowiek sam dla

siebie staje się katem, a świat go otaczający jest pozbawiony wszelkich wartości. I chociaż autor przyznaje, że Nietzsche krytykował chrześcijańską koncepcję duszy, to jednak uznał, że „świadomość jest ostatnim etapem rozwoju świata organicznego” (s. 189). Zatem człowiek, będąc ostatnim ogniwem w rozwoju przyrody, jest panem własnego losu, ale na niego także spada odpowiedzialność za całość istnienia, bo to on wnosi sens w kosmiczny „chaos”: „choć nie jest (człowiek - W. M.) dziełem myśli sensownej, to sam powinien usensownić swoje życie” (s. 200). Tym samym autor uznaje (a spostrzeżenie to odbiega od ocen wcześniej formułowanych), że Nietzscheański postulat „woli mocy” nie jest prostym aktem negacji wobec zastanych teorii wartości, bowiem „obejmował także postulaty konstruktywne” (s. 201): „nawet elementy walki i siły nie powinny całkowicie wykluczać motywu miłości” (tamże). Toteż autor przyznaje *expressis verbis*, że Nietzscheański program przewartościowania wszystkich wartości... „nie przeistoczył się jednak w programowy cynizm” (s. 201). Toteż jest Nietzsche reprezentantem głoszonego przez siebie immoralizmu, który jednak nie jest amoralizmem, tj. nakazem odrzucenia wszelkich wartości: człowiek ma wznosić się na coraz wyższe szczeble doskonałości i odczuwać „potrzebę ustawicznej przemiany” (s. 293). Jest to pozytywne i cenne odczytanie sensu i ducha Nietzscheańskiej filozofii.

Lektura tekstu ks. Stanisława Kowalczyka skłania do refleksji, że autor uzna prawo ludzi nie wierzących w Boga do kreowania własnego losu, zgodnie z przyjętą przez nich hierarchią wartości. Przyznaje np., że pochwała sprawności organizmu ludzkiego nie zasługuje na potępienie, bowiem jest „moralnie neutralna”: „afirmacja życia, zdrowia, przyjemności itp. może służyć dobru osoby ludzkiej” (s. 205). Dlatego możemy tu znaleźć jakże trafną konstatację, iż Nietzscheański „nadczłowiek” „przejmował od bóstwa funkcje kreacyjne i seterologiczne: stwarzał siebie, ustanawiał granice dobra i zła, nadawał sens swemu życiu” (s. 206).

Wszelako optymizm związany z lekturą omawianego tekstu nie może ograniczyć z naiwnością: ks. Stanisław Kowalczyk nie zmienił głoszonych niegdyś poglądów, ale znacznie pogłębił obszar analizy merytorycznej i odszedł od „stawiania sprawy na ostrzu noża”. Nie zmienił własnych poglądów, bo niczym echo wracają wcześniejsze oceny, iż Nietzscheański humanizm nie jest humanizmem ludzkim, ale sub-ludzkim. Trzeba jednak podkreślić, że nawet takie skrajne oceny nie są wypowiedzane jako sądy ogólne i dotyczące każdego, kto odrzuca wiarę w Boga, ale są odniesione jedynie do koncepcji filozoficznej Fryderyka Nietzschego. Chociaż napawa smutkiem wyrażnie krzywdząca Nietzschego opinia ks. Stanisława Kowalczyka, iż w świecie niemieckiego filozofa „nie ma już żadnych osób: Boga czy wolnego człowieka”. Rzecz prosta, to nie Nietzsche głosił pogląd o „śmierci człowieka”;

tak twierdzi ks. Stanisław Kowalczyk, bowiem, według niego, logicznym następstwem tezy o „śmierci Boga” musi być teza o „śmierci człowieka”. Tymczasem cały program Nietzscheańskiej filozofii jest konstruowany w imię ustanowienia, oczyszczenia kulturowego pola dla „wolnego człowieka”, człowieka przyszłości. Odnotowany przez autora wzrost zainteresowania tą filozofią zdaje się wskazywać, iż oto zapowiadana sfera wolności - być może - wzrosła na tyle, że dla pozytywnych i wartościowych elementów myśli Nietzscheańskiej znajdzie się miejsce w areopagu współczesnych poglądów na kondycję ludzką.

Trudno dociec, czy Nietzsche, dzisiaj pisząc swoje dzieło, opatrzyłby je tytułem *Der Antichrist*. Ale powyższy sposób odczytania jego propozycji teoretycznej „człowieka postchrześcijańskiego” jest dobrą zapowiedzią i znakiem czasu, iż oto w dialogu kulturowym mogą spotykać się różne, także przeciwstawne poglądy, bez konieczności pozbawiania teoretycznego i światopoglądowego oponenta prawa do własnej, ludzkiej godności. Nietzsche nie jest już więc postrzegany jako wojujący Anty-Chryst i „wysłannik piekieł”, ale jako jedna z alternatywnych, intrygujących postaci filozoficznych, z którą niekoniecznie trzeba się zgadzać i bezkrytycznie przyjmować jej naukę, ale z którą warto toczyć debatę o naczelne wartości życia i kultury. Nie jest wykluczone, że w tym dziele humanizowania dialogu i uznania tolerancji za podstawę współistnienia ludzi różnych wyznań oraz niewierzących znaczącą rolę odgrywa ekumenizm papieża Jana Pawła II, w ramach którego głosi On prawo każdego człowieka do wyboru swojej drogi życiowej.

W 1994 roku ukazał się numer czasopisma „Znak”, w całości poświęcony współczesnemu nihilizmowi jako „romantycznemu dziedzictwu”. Tamże Jan Andrzej Kłoczowski OP opublikował tekst poświęcony związkowi kulturowego zjawiska po-nowoczesności z myślą Nietzschego²². Niemiecki filozof, jako krytyk kultury europejskiej XIX wieku, przewidział nihilizm naszego stulecia. Jednak Nietzsche, pisze autor, „nie poprzestaje na NIE, szuka wielkiego TAK”²³. Nihilizm współczesny, redukujący całość odczuwania, przeżywania i analizowania świata do indywidualnej świadomości, ma swoje początki w Kartezjańskim *cogito*, zaś Nietzsche jest tego procesu ważnym elementem: „Nietzsche pisał o wypitym morzu, o tym, że nasza

²¹ Symbolicznym świadectwem zmiany z owego „diabolicznego” nastawienia wobec filozofii F. Nietzschego na nastawienie merytoryczne, jest także ostatnia publikacja jego dzieła: F. Nietzsche: *Antychrześcijanin* (przekład G. Sowinski, przedmowa Z. Kuderowicz), op. cit. Autor *Przedmowy* pisze: „Tytuł książki uzyskał nowe polskie brzmienie *Antychrześcijanin*. Jest wskazówką tego, że intencją Nietzschego nie była krytyka postaci Jezusa Chrystusa, lecz krytyczna ocena chrześcijaństwa jako moralności i systemu wartości” (tamże, s. 11-12).

²² J. A. Kłoczowski OP: „Wypite morze”. *Esej o nihilizmie*. „Znak” nr 469, 1994, czerwiec.

²³ Tamże, s. 34.

subiektywność wchłonęła całe bogactwo świata i umiemy już tylko wpatrywać się w siebie, obserwując jedynie stany świadomości”²⁴.

Po lekturze tego tekstu można odnieść wrażenie, że Nietzsche powrócił do areopagu wielkich filozofów współczesności. Po dziesiątkach lat ekskomuniki, krzywd i pokuty - grzechy tego myśliciela, rzeczywiste i domniemane, zostały mu odpuszczone²⁵. Co więcej, te wątki jego filozofii, które budziły gwałtowny sprzeciw („śmierć Boga” czy nihilizm) mogą być dzisiaj, w dobie poważnego kryzysu wartości, źródłem teoretycznych inspiracji i przedmiotem poważnego namysłu.

²⁴ Tamże, s. 40.

²⁵ Chociaż zdecydowani przeciwnicy filozofii Nietzschego, wcale nie chrześcijańscy, nie ustępują: dzieło Nietzschego jest „(...) bezkształtnym zlepkiem prawdy i fałszu, gdyż wola pchała w nim autora na oślep. Nietzscheański autocentryzm jest protoplastą dwudziestowiecznego. Stąd w literaturze współczesnej dominacja bełkotu” (P. Okołowski: *Jaspers a Nietzsche*. „Nowe Książki” nr 2/1998, s. 20).

RYSZARD JADCZAK

PERFEKCJONIZM AKSJOLOGICZNY W kręgu myśli Henryka Elzenberga - Karpacz 17-21 IX 1997

110 rocznica urodzin i 30 rocznica śmierci Henryka Elzenberga (1887-1967) była okazją do zorganizowania przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, wraz z Oddziałem Wrocławskim Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, konferencji poświęconej temu filozofowi.

Tematyka wygłoszonych referatów dowiodła, że potraktowano konferencję jako dobrą okazję do twórczego namysłu nie tylko nad rozwojem myśli Elzenberga, ale także do skonfrontowania jej ze współczesną refleksją filozoficzną. W istocie konferencja zamieniła się w robocze seminarium aksjologiczne, co było zasługą zwłaszcza dr Andrzeja Lorczyka, głównego organizatora konferencji.

A oto tematyka wystąpień konferencyjnych:

Michał Woroniecki (Państwowa Wyższa Szkoła Sztuk Plastycznych, Gdańsk): *Uzupełnienia do biografii Henryka Elzenberga. Autor przypomniał* niepublikowany tekst wspomnieniowy Marii Prüfferowej o Elzenbergu oraz podzielił się własnymi ustaleniami dotyczącymi niektórych fragmentów życiorysu filozofa.

Ryszard Jadczak (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń): *Wczesny okres w twórczości Henryka Elzenberga*. Odwołując się m. in do materiałów archiwalnych, przedstawiono drogę twórczą Elzenberga począwszy od studiów zagranicznych, poprzez badania nad Markiem Aureliuszem i Leibnizem, do podjęcia działalności na gruncie warszawskim w początkach lat dwudziestych.

Lucyna Wiśniewska (Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Kielce): *Koncepcja wartości J. Brauna w świetle refleksji aksjologicznej Henryka Elzenberga*. Zarówno Jerzego Brauna (1901-1975) jak i Elzenberga łączył krytyczny stosunek do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w jej nurcie logistycznym, odrzucenie aksjologicznego relatywizmu i przekonanie o potrzebie kulturowania wartości o wymiarze absolutnym.

Józef Kosian (Uniwersytet Wrocławski): *Henryk Elzenberg a mistyka*. Sceptycyzm Elzenberga wobec zdolności poznawczych rozumu doprowadził go do przekonania o niemożności sformułowania kryterium prawdy. Był on też istotnym składnikiem mistycyzmu, który u Elzenberga łączył się z religijnością.

Ulrich Schrade (Politechnika Warszawska): *Henryk Elzenberg a chrześcijaństwo*. Niechęć Elzenberga wobec chrześcijaństwa wywiódł referent

z jego aksjologii i antropologii zła. Za zło odpowiedzialna jest natura (popędy). Etykę Elzenberga zinterpretował jako „etykę wolności”.

Agnieszka Nogal (Polska Akademia Nauk, Warszawa): *Wątki antropologiczne w myśli Henryka Elzenberga*. Autorka skupiła się na perfekcjonizmie Elzenberga, który wiąże się z wartościami dobra i piękna. Podjęła też analizę idei (programu) wyrzeczenia (zewnętrznego, wewnętrznego) i racji owego wyrzeczenia.

Robert Zaborowski (Uniwersytet Warszawski): *Świat uczuć w „Kłopotcie z istnieniem” Henryka Elzenberga*. Referent zauważył, że o ile myśl ma w poglądach Elzenberga charakter przedmiotowy, to uczucie - charakter podmiotowy. Porównał też rozpoznania Elzenberga, dotyczące uczuć, do poglądów na rolę uczuć u innych autorów, zarówno polskich jak i obcych.

Łukasz Nysler (Uniwersytet Wrocławski): *Wartości i demokracja. O etyce J. Deweya w kontekście myśli Henryka Elzenberga*. Autor skoncentrował się na przedstawieniu poglądów J. Deweya, zawartych w jego pracy *Demokracja i wychowanie*, które skłoniły go do odrzucenia istnienia innych wartości niż użyteczne, i odniósł je do stanowiska Elzenberga w kwestii wartości.

Marcin Zdrenka (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń): *Jak Elzenberg umyka Baumanowi. Konfrontacja z etyką ponowoczesną*. Po rekonstrukcji podstawowych poglądów Zygmunta Baumana na etykę, stwierdzić można, że żaden z jego zarzutów nie odnosi się i nie trafia w koncepcję etyki projektowanej przez Elzenberga.

Marek Rembierz (Uniwersytet Śląski, Cieszyn): *Dramatyczna wspólnałość życia. Hermeneutyka ludzkiej egzystencji w rozważaniach Henryka Elzenberga (analiza niektórych wątków)*. Analiza dotyczyła głównie tych aspektów ludzkiej egzystencji, które odnoszą się do sensu i bezsensu życia.

Paweł Bortkiewicz (Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa): *Człowiek wobec śmierci. Humanizm i heroizm umierania w „Kłopotcie z istnieniem” Henryka Elzenberga*. Referent podjął próbę zrekonstruowania poglądów Elzenberga dotyczących śmierci, umierania i samobójstwa, w kontekście pytania o sens życia i sens śmierci.

Maria Kostyszak (Uniwersytet Wrocławski): *Mówienie według, myślenie przeciw wartościom*. Elzenberg mówi „według wartości”. Myślenie o wartościach musi uwzględniać sytuację ontologiczną podmiotu. Tu istotne są rozpoznania, jakich dokonał (w kontekście tradycji filozofii europejskiej) Martin Heidegger.

Ryszard Wiśniewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń): *Elzenberg w perspektywie europejskiej filozofii wartości*. Autor podjął próbę określenia źródeł, miejsca i znaczenia aksjologii Elzenberga, odwołując się do podstawowych kierunków nowożytnej myśli etycznej i filozoficznej.

Artur Jeziorowski (Uniwersytet Wrocławski): *Skrytość i jawność wartości*. Referent przedstawił problemy stojące przed aksjologiczną interpretacją tekstu filozoficznego, pizy wykorzystaniu metody hermeneutycznej, która wydaje się pożyteczna zwłaszcza w odniesieniu do filozoficzno-literackich utworów Elzenberga.

Andrzej Lorczyk (Uniwersytet Wrocławski): *Próba rekonstrukcji późnej aksjologii Henryka Elzenberga*. Odwołując się m. in. do toruńskich wykładów Elzenberga (czyli trzeciego okresu jego twórczości), referent skoncentrował swą uwagę na analizie takich pojęć jak: nadwartość, powinność, sens.

Lesław Hostyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin): *Czy wartości użyteczne są wartościami? Na marginesie perfekcjonizmu aksjologicznego Henryka Elzenberga*. Zaproponowano takie spojrzenie na Elzenberga koncepcję wartości, które pozwoliłoby na włączenie w zakres pojęcia „wartość” koncepcję wartości użytecznych.

Marek Magdziak (Uniwersytet Wrocławski): *Modalności aksjologiczne*. Referent podjął próbę analizy niektórych twierdzeń Elzenberga dotyczących powinności, przy wykorzystaniu logiki (logika powinności). Rozważył konsekwencje tych twierdzeń, w odniesieniu do bytów rzeczywistych, powinnych i pomyślnych.

Krzysztof Skowroński (Uniwersytet Opolski): *Perfekcjonizm aksjologiczny a dzieje. Koncepcja dwutorowości dziejów Henryka Elzenberga*. Autor podjął się rekonstrukcji historiozoficznej refleksji Elzenberga, który filozofię dziejów rozumie jako aksjologię dziejów. Elzenberg szuka i nie znajduje w dziejach potwierdzenia na postęp w realizacji wartości perfekcyjnych.

Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski): *Henryk Elzenberg a Nietzsche*. Po wydobyciu wątków nietzscheańskich z twórczości Elzenberga, autor zauważa, że obu filozofów łączył m. in.: indywidualizm, pewne wątki perfekcyjne, filozofia wolności, dążenie do zdobycia niezależności duchowej. Różnili się natomiast w poglądach na status i charakter wartości.

Tadeusz Kobierzycki (Akademia Muzyczna, Warszawa): *Cierpienie jako sytuacja egzystencjalna i etyczna*. Referent omówił stanowiska Elzenberga i Jaspersa w kwestii źródeł, charakteru i „wartości” cierpienia. Rozróżnił pojęcia: cierpienie rzeczywiste i nierzeczywiste, bezcierpienie, szczególność, zbawienie.

Bogusław Paż (Uniwersytet Wrocławski): *Rudymenty filozofii G. W. Leibniza w ujęciu Henryka Elzenberga*. Autor przedstawił Elzenberga interpretację podstaw systemu Leibniza (wykładnię „zasady racji” oraz koncepcji substancji), poddając ją także analizie i krytyce.

W ożywionej dyskusji, która towarzyszyła wystąpieniom wszystkich referentów, centralnym problemem okazał się status i charakter wartości, ewolucja w tej kwestii stanowiska Elzenberga, stosunek wartości użytecznych

do perfekcyjnych. Wśród referentów przeważali ludzie młodzi, dla których myśl Elzenberga stała się także inspiracją dla rozważań mających zasadnicze znaczenia dla prowadzonych przez nich samych badań i poszukiwań teoretycznych. Materiały konferencji mają być udostępnione w specjalnej publikacji zwartej.

WŁODZIMIERZ ZIĘBA
UMCS w Lublinie

STAN WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

7 maja 1997 r. w Lublinie, w Studenckim Centrum Kultury Akademickiej Chatka Żaka, odbyła się dyskusja panelowa *pt. A ja jestem proszę pana na zakręcie - o kondycji współczesnego człowieka*, zorganizowana przez koło filozoficzne studentów filozofii UMCS Forum Młodych Filozofów, jako jedna z imprez towarzyszących przeglądowi kultury studenckiej ZDEARZENIA '97. Miejsce (sala teatralna) i charakter (spotkanie osób uczestniczących w aktywnym dialogu), oraz poprzedzający dyskusję występ akordeonisty prezentującego muzykę współczesną - nadały tejże dyskusji specyficzną postać.

W otwarciu dyskusji (Włodzimierz Zięba) wyjaśniono znaczenie jej tytułu. Zaznaczono przy tym, że sytuacja sprzyja rozmyśleniom nad sytuacją człowieka i jego miejsca w świecie współczesnym. Eksplikując użytą w tytule metaforę zakrętu zaznaczono, że idzie o współczesną sytuację kryzysu. Podkreślono, że przeświadczenie o kryzysie nie jest bezzasadne, gdyż proklamacje na ten temat bezustannie dobiegają z różnych dziedzin ludzkiej aktywności. Wymieniono kryzys: religijności, sztuki, tożsamości płciowej, permanentny kryzys filozofii, nauki - dodatkowo jeszcze niezrozumiałej dla współczesnego człowieka, poprzez swój ezoteryczny charakter. Sugerowano, że owa sytuacja kryzysu płynąć może z obecnej współcześnie wielości, a może nawet jej nadmiaru występującego w każdej dziedzinie życia, która to wielość stawia współczesnego człowieka - potrzebującego jakiejś równowagi, homeostazy - w niewygodnej dlań sytuacji „zakrętu”. Szukając sposobu pozwalającego uporać się ze stanem kryzysu wymieniono mądrość i jej poszukiwanie, która stała się przedmiotem filozofii już dla Sokratesa.

Ks. Prof. Andrzej Bronk dokonał semiotycznej analizy tematu spotkania, uwypuklając jego wieloznaczność. I tak: słowo kondycja odsyła do łac. *conditio* oznaczając umowę, układ, warunek, położenie, los. Znaczeniowo w słowie kondycja mamy element aktywny jak i pasywny, który dzisiaj dominuje. Sytuację komplikuje - zdaniem A. Bronka - fakt, że na ogólną kondycję człowieka składa się wiele czynników: sytuacja psychiczna, uczuciowa, fizyczna, zdrowotna, ekonomiczna, społeczna, religijna. Toteż, czy można którejs z nich przyznać dominującą rolę? Ks. prof. A. Bronk zapytał: kim jest ów zhipostazowany „współczesny człowiek”? - zaznaczając, iż może to być ktoś z kultury euroatlantyckiej (teza o europocentryzmie filozofii), również tu - zdaniem A. Bronka - sytuacja człowieka jest inna w Europie, Azji, Afryce,

obu Amerykach. Zapytał wreszcie: jakiej wiedzy i badań wymagają wypowiedzi o człowieku? Jakie są podstawy do niebanalnych i uzasadnionych poglądów na temat kondycji człowieka na całej kuli ziemskiej? Podkreślił też, iż „prawdziwie filozoficzne” wypowiedzi na temat człowieka mają charakter atemporalny, zatem filozof może wypowiadać się o człowieku w ogóle, nie zaś współczesnym. Na koniec przestrzegł przed zbyt łatwym mówieniem o człowieku na zasadzie *pars pro toto*, ekstrapolując wybraną sytuację jako modelową dla człowieka pod każdą szerokością geograficzną.

Prof. Zdzisław Cackowski chciał być - jak sam zaznaczył - rzecznikiem zdrowego rozsądku. Filozofia lekceważy zdrowy rozsądek postulując wzniesienie się w obszar rozumu, ale także *sacrum* i wiary. Jednakże rozum - zdaniem Z. Cackowskiego - nie jest dobry na wszystko, nie jest w stanie podołać wszelkim zakrętom. Także zakręty mają coś do przekazania dla rozumu. Pokonywanie zakrętów jest zawsze w jakiejś mierze bezrozumne i o tyle dla człowieka kosztowne, że przy pokonywaniu kolejnych zakrętów przedzakrętowa rozumność nie jest gwarantem skuteczności. Autentyczna rozumność tkwi w odrobinie lęku, niepewności rozumu, z jaką ten wkracza w kolejny zakręt. Rozum gwarantujący pełną skuteczność - zdaniem Z. Cackowskiego - pokonywania przyszłych zakrętów, rozum Eutyfrona zakładający ostateczną pewność i skończoność prawdy, który tak długo patronował europejskiemu racjonalizmowi, osiągnąwszy swe apogeum w epoce scholastyki - jest bezrozumem. Zdaniem Z. Cackowskiego, fundamentalną treść *conditionis humanae* stanowi to, że człowiek i ludzki rozum stają zawsze przed każdym zakrętem nie całkiem przygotowany, zawsze odrobinę za wcześnie. Sowa Minerwy wylatuje zawsze o zmroku.

Prof. Elżbieta Rzewuska w swoim wystąpieniu skoncentrowała się na sytuacji humanistyki i współczesnego pisarza, na przykładzie jednego z opowiadań Pawła Huelle. Konkluzją tego było wskazanie na brak kryteriów w humanistyce. To zaś pozwala pisać, co się tylko artyście podoba, zezwala na barbarzyńsko-grubiański stosunek do tradycji, oferując kwiecistą wielość, bez wskazówek wyboru.

Prof. Andrzej L. Zachariasz w treści swego wystąpienia skoncentrował się na zagadnieniu człowieka i filozofii, które - jego zdaniem - są ze sobą bezpośrednio związane. Według A. Zachariasza, kondycja człowieka, wbrew wszelkim pesymistom, jest bardzo dobra; jeśli idzie zaś o filozofię, to tu jest trochę gorzej, jednakże kryzys filozofii jest zjawiskiem chwilowym polegającym na niechętnym ustępowaniu starego (myślenia) przed nowym. Kultura europejska, a filozofia jest jej integralną częścią, bezustannie tkwi w kryzysie, gdyż skoncentrowana jest na zmianę, tworzenie, nowość, nie zaś na trwanie. Toteż - zdaniem mówcy - kryzys występowałby tu jedynie z perspektywy przeszłości, tego co mija. Rola filozofii w tym procesie skupia się

na obronie wartości intelektualnych stanowiących zawartość tej kultury, obronie rozumu, który stanowi jądro filozofii. Filozofia pozwala człowiekowi wyrwać się z potoczności, z trwania w zdroworozsądkowym byciu. Sytuacja człowieka we współczesnym świecie jest wyjątkowa, od momentu kiedy człowiek zaistniał w świecie na sposób intelektualny i świadomy. A. Zachariasz wskazał na przyspieszenie ewolucyjne, w którym ludzkość znajduje się od progu nowożytności i do czasów obecnych: przekroczyła wszelkie dotychczasowe bariery swoich możliwości, a nawet stworzyła nową rzeczywistość, która stanowić może fundamenty nowej cywilizacji ogólnoludzkiej, a także kosmicznej. Ta oto sytuacja lokuje nas na zakręcie. Jest też negatywna strona tej sytuacji - biologiczna strona człowieka jako drapieżcy, co doprowadzić może do zniszczenia ludzkości, a nawet Ziemi. Moment ten jest wyzwaniem dla człowieka, wezwaniem do odpowiedzialności za świadomość istnienia, do odpowiedzialności za człowieka, który, jako jedyny w znanym nam *a posteriori* świecie jest jedynym bytem świadomym.

Roman Pukar był jedyną osobą zaproszoną do wzięcia udziału w dyskusji, nie będącą naukowcem z zawodu, lecz artystą. W swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na to, że w przyrodzie wszystko toczy się po kole czasu, toteż człowiek może być na zakręcie permanentnie. Wskazał również na to, że to *ja sam* jestem centrum mojego świata, który swoim istnieniem niejako warunkuję poprzez samodzielne doświadczenia, które wypełniają mnie treścią. Nieświadomi tego tworzymy obiektywne opisy świata, które są tylko ekstrapolacją nas samych na całą rzeczywistość. Bezpośrednią konsekwencją tego jest to, że chcemy nauczać myśleć „obiektywnie”, nie zaś rozprawiać o subiektywnym doświadczaniu świata i innych ludzi.

Prof. Ewa Borowiecka, skupiając uwagę na użytej w tytule dyskusji metaforze zakrętu stwierdziła, że życie ludzkie często bywa określane drogowymi przenośniami i dość łatwo wskazać przykłady sytuacji życiowych podchodzących pod owe metafory, jednakże nie wiadomo o co chodzi w przypadku zakrętu; literalnie rzecz ujmując jest to pewne zachwianie prostoty drogi, która sama prowadzi w określonym celu. Zachwianie jest jednak incydentalne i zachowanie ostrożności (wskazana w zagajeniu mądrość jako umiejętność odróżniania dobra od zła) jest wystarczającym środkiem zaradczym. Wskazując na nieporównywalny do przedstawionego przez siebie, dramatyczny charakter hasła dyskusji, poprosiła jej młodych uczestników o rozwikłanie znaczenia owej metafory zakrętu. Na czym polega dramatyczność bycia na zakręcie? Prof. Jadwiga Mizińska dokonując naświetlenia metafory zakrętu wskazała, że zakręty występują tylko na polnych, bocznych drogach przystosowanych do małego ruchu, charakterystycznych dla społeczeństw mało zamożnych, mało ruchliwych. Zakręty nie występują na autostradach - szlakach komunikacyjnych typowych dla bogatych, masowych

i ruchliwych społeczności, zapewniających bezpieczeństwo, szybkość, wygodę kosztem jednak autonomii i wolności ruchu jednostki wtłoczonej w masę pędzących z zawrotną prędkością pojazdów. Sytuację obecną, dla której utarło się miano kryzysu, cechuje pewna ambiwalencja: otóż chcielibyśmy włączyć się w ruch autostrady i tym samym znaleźć się w Europie - krainie dobrobytu; jednakże wymaga się od nas spełnienia pewnych warunków, wysiłku, a to już nas zniechęca. Sformułowanie „na zakłęcie” - zdaniem J. Mizińskiej - lepiej pozwala zdiagnozować dzisiejszy stan rzeczy, gdyż w odróżnieniu od „kryzysu” nie włącza całej aury negatywnych skojarzeń, ale przywołuje te związane z tym co nowe, oryginalne, nieoczekiwane, ale - jakoś naturalne. Zresztą same zakręty są stopniowane, a ich radykalność zależy od prędkości z jaką poruszamy się po owym zakręcie. Zmniejszenie prędkości pozwala nam wyliczyć walory bycia na zakręcie. Prof. J. Mizińska wymieniła je w oparciu o słowa piosenki Agnieszki Osieckiej śpiewanej przez Krystynę Jandę. Oto one: moja perspektywa poznawcza, polityczna, religijna to tylko jedna z możliwych („moje prawo to jest pańskie lewo”), stąd postulat tolerancji i zrozumienia dla inności. Zakręt odsłania nowe możliwości, niespodzianki, budzi czujność, spostrzegawczość, ćwiczy wyobraźnię, budzi wszystkie funkcje poznawcze; stąd stan kryzysu jest czymś pożądanym dla ludzi twórczych („migają światła rozmaitych możliwości”). Na koniec prof. J. Mizińska stwierdziła, że zakręt nie trwa wiecznie, jest czymś przejściowym, poza tym jest to kwestia wyboru pomiędzy stabilnym trwaniem, a dynamizmem życia. Zatem odpowiedzią o kondycję człowieka na zakręcie są słowa Hamleta: „Być w pogotowiu - tylko to ma sens”.

Dr Cezary Mordka, wychodząc od pytania M. Schelera: „kim jest człowiek i jakie jest jego miejsce w kosmosie” wskazał, iż teoretyczne dociekania wyłaniają się nie tylko z czystej ciekawości, ale podstawowego niepokoju wynikającego z braku określenia. Owa niepewność znoszona jest przez tradycję kulturową, która uczy nas elementarnego bycia w świecie. Tak oto zaczynamy istnieć na sposób zdrowego rozsądku, jako centrum odnoszące się do rzeczy centrycznie, funkcjonalnie, ze względu na siebie. Jest to świat oporów i ich przełamywania, atrakcji i awersji. Wiedza zdroworozsądkowa powoduje utwierdzenie się w funkcjonalnym podejściu, które czyni z człowieka maszynę całkowicie przewidywalną, w swych zachowaniach nastawioną na przetrwanie i reprodukcję. Człowiek potrafi jednak odnieść się refleksyjnie do własnego widzenia świata, przekraczając tym samym swoją centryczną orientację. Pozwala to uniezależnić się od systemu potrzeb i środowiskowych przesądów. Tutaj też pojawiają się jakościowo nowe doświadczenia: zdziwienie istnieniem, kartezjańskie zwątpienie dotyczące całości naszych rezultatów poznawczych, bycie ku śmierci. Odpowiadając na pytanie: dlaczego należy przekraczać sferę zdrowego rozsądku?, dr C. Mordka

zacytował słowa K. G. Junga: „to, czego nie włączymy do naszej świadomości, pojawia się w naszym życiu jako los”.

Prof. Stefan Symotiuk wyraził przekonanie, iż człowiek współczesny znajduje się w sytuacji znacznie bardziej dramatycznej niż wywołana metafora „zakrętu”; jest on nad przepaścią wynikającą z permanentnego zagrożenia nuklearnego. Cywilizacja europejska stoi niczym biblijny kolos na glinianych nogach (700 wojen w ciągu ostatnich dwóch tysiącleci). Nastroje niepokoju i lęku towarzyszące rozkwitowi cywilizacji już okazały swoją prawdziwość pod koniec XIX wieku, kiedy to na początku wieku XX doszło do wybuchu dwóch wojen światowych. Dzisiaj, tkwiąc na niespełna tysiąc dni przed progiem nowego milenium, pozbawieni jesteśmy jakiegokolwiek porywającej wizji przyszłości. Nadto rysowana wizja przyszłości w powieściach *science fiction* tchnie całkowitym zdehumanizowaniem cywilizacyjnym. Słowem - brak optymizmu, któremu zaradzić mogą religia i filozofia, dając człowiekowi poczucie sensu życia i historii. Swoje oczekiwania Prof. S. Symotiuk skierował pod adresem narodów Europy, która jest nadal cywilizacją podstawową: to tu najwięcej dzieje się w sztuce, nauce, technice. Cywilizacje pozaeuropejskie tkwią w praktycznym sposobie bycia, jednakże dysponują one wartościami, których pozbawiona jest Europa, chociażby wspólnotowy sposób bycia. W Europie końca XX wieku upadł kolektywny model człowieka, na rzecz przesadnej atomizacji i depersonalizacji stosunków międzyludzkich. Los cywilizacji i człowieka nad przepaścią zależy, zdaniem S. Symotiuka, od humanistów i filozofów, którzy znajdą nowe recepty na przyszłość.

Dr Grażyna Kwiatkowska w swoim wystąpieniu zobrazowała dokonania hermeneutyki psychologicznej, która to metoda znalazła zastosowanie w prowadzonych przez nią psychoterapiach. Praca z osobami dotkniętymi chorobą psychiczną polegała na tym, że pacjenci, poprzez malowanie nieokreślonych wstępnie stanów emocjonalno-osobowościowych, następnie wspólnie z psychoterapeutą dokonywali interpretacji, która pozwalała im dotrzeć do swojej psychiki, a tym samym rozpoznać i zrozumieć siebie.

Dr Barbara Smoczyńska wskazała, iż kondycja człowieka współczesnego zależy od tego, kim on jest: kobietą czy mężczyzną. W naszej kulturze patriarchalnej sytuacja obu płci jest różna z racji spolaryzowania wzorów męskości i kobiecości. Mimo to kultura ta represjonuje zarówno jeden jak i drugi sposób odczuwania. Kulturowo ugruntowane wzory obu płci są, zdaniem B. Smoczyńskiej, zafałszowaniem istoty ludzkiej, w której tkwią pierwiastki męskie jak i żeńskie, co sugeruje rozstanie się z wizją ontologicznej integralności płci. Dzięki ruchom feministycznym kobiety zyskały swoją tożsamość, zaś mężczyzna był wystawiany na próbę, gdyż męskość jest względna i zależna od kondycji kobiecości. Poszukiwania nowych wzorców

męskości determinuje z jednej strony kryzys kultury patriarchalnej, a z drugiej kryzys wewnętrzny mężczyzny wynikający z autodestrukcyjnego trybu życia. Kłopoty mężczyzny, to: nieobecność ojców w wychowaniu dzieci, nałogi, choroby, wysoka umieralność oraz nasilenie przemocy zarówno wobec kobiet i dzieci jak i wobec innych mężczyzn. Nowy typ męskości powstanie wówczas, gdy mężczyźni uznają i zaakceptują tkwiący w nich obraz kobiecości. Także przed kobietą stoi zadanie: lepszego skontaktowania się ze swoją zmysłowością, rezygnacji z władzy i kontroli na terenie rodziny, manipulacji, tłumionej agresji oraz opierania swojej tożsamości na trudzie i poświęceniu.

Mgr Waldemar Pycka zwrócił uwagę, że o ile podjęto znaczenie pojęć „kondycja” i „człowiek”, o tyle zupełnie zaniechano refleksji nad „współczesnością”. Współczesności nie da się sprowadzić do teraźniejszości; jest ona funkcją świadomości przeszłości partycypującej w kształcie naszego dnia dzisiejszego, oraz funkcją świadomości przyszłości. Jako że filozofia współczesna zdominowana jest pracami z zakresu historii filozofii, toteż przyszłość leży w filozofii odłogiem, sami filozofowie zainteresowani są współczesnością- dla- przeszłości, nie zaś współczesnością- dla- przyszłości. Dlatego też filozoficzne poczucie współczesności odbiega znacznie od innych dziedzin kultury: religii i nauki zainteresowanych przyszłością. Obecna sytuacja sprawia wrażenie, że sami filozofowie świadomie dezertują przed współczesnością- dla- przyszłości, tym samym nie są w pełni otwarci na świat współczesny, którego nawet już nie komentują, nie mówiąc o inicjowaniu współczesności (przekraczanie horyzontów zastanego myślenia), co spełniały propozycje filozofii klasycznej.

Prof. Dionizy Tanalski, lakonicznie stwierdził, że sytuacja człowieka współczesnego nie jest zła, ale też nie jest i najlepsza. Zresztą byłoby hańbą dla intelektualisty i człowieka czuć się bardzo dobrze.

Dokonawszy scharakteryzowania poglądów przedstawionych przez uczestników dyskusji, pozwolę sobie na parę słów komentarza. Wychodząc od przeświadczenia o bezpośrednim związku filozofii z człowiekiem, jego sytuacją w rzeczywistości socjokulturowej, wskazać należy na kilka płaszczyzn umożliwiających lepsze - czy w ogóle - zrozumienie kondycji bytu ludzkiego. Akcentuję tezę o bliskim związku myślenia filozoficznego z sytuacją człowieka, podniesioną w dyskusji w sposób wyraźny przez prof. A. Zachariasza i dr C. Mordkę. Nie musi ona implikować jakiejś formy relatywizmu, jak choćby antropologizmu; wyraża ona jedynie przekonanie o tym, że filozofia w swym rozwoju umiejscowiona jest zawsze w szerszym kontekście, oraz stwierdza, że filozofia ma charakter temporalny, co zresztą licznie podkreślili w swych wystąpieniach uczestnicy dyskusji. Filozofowie nie tkwią w pustej przestrzeni transcendentalnego rozumu, ale w jakiejś

sytuacji społeczno-kulturowej i to ona, chociażby poprzez naukę, sztukę, religię, modyfikuje ich sposoby pojmowania świata, oraz często dostarcza przedmiotu do refleksji. Ponadto czymś graniczącym z poczuciem oczywistości będzie wskazanie na ciągłą zmienność owej rzeczywistości bycia ludzkiego, przynajmniej w dziejach kultury europejskiej, toteż jasnym się staje, że nie sposób mówić o człowieku w sposób atemporalny, jakby tego chciał książd prof. A. Bronk. To właśnie atemporalne wypowiedzi o człowieku stają się banalne, zamieniając się w zgrabne formalizmy. Człowiek jest bytem na wskroś temporalnym, a także jego świat nieustannie zmienia się, toteż chcąc ująć siebie w akcie filozofowania i swoje miejsce w świecie rozumiejąco, musi on ciągle zwracać się ku sobie i na nowo podejmować wysiłek myślenia; nie może raz pomyśleć siebie i na tym poprzestać, gdyż tym samym jego istnienie obecne zostaje zafałszowane obrazem z przeszłości, jaki tenże człowiek przechowuje w swej pamięci. W obliczu tego krótkiego naświetlenia ewidentnym się staje, że jest sens mówienia o człowieku współczesnym, a wręcz sytuacja dziejowa zmusza filozofów do podejmowania problematyki kondycji współczesnego człowieka.

Postawiona we wstępie diagnoza kryzysu odnośnie do człowieka i jego sytuacji kulturowej bynajmniej nie jest bezzasadna. Symptomatologia kryzysu zyskała swe naświetlenie w licznych badaniach z zakresu filozofii dziejów, nadto tragiczne doświadczenia wojenne dwudziestego wieku wpłynęły w sposób znaczny na samą kondycję filozofii. Obciążanie filozofów, czy raczej systemów filozoficznych za zbrodnicze dokonania faszystów zwieńczenie swoje miało w tezie Adorno: „po Oświećcimiu metafizyka jest niemożliwa”, a obecnie lansowane jest szeroko w ruchu postmodernistycznym, głoszącym niemożliwość wielkich metanarracji, proponując w zamian zmianę języka, gdyż stary okazał się kolejnym narzędziem zniewolenia. Ta apologia wolności bardziej adekwatna jest w obszarze sztuki, która w momencie odejścia od klasycznej formuły *mimesis*, w miejsce kategorii piękna postawiła nowość. Zresztą i ta kategoria została zaniechana, gdyż postmodernistyczni artyści pesymistycznie twierdzą, że wszystko już było. Stan taki sprawia, że obserwujemy wyczerpanie się optymistycznych tendencji rozwojowych, a w filozofii objawia się to ucieczką w historię filozofii i mnożenie przypisów do dzieł klasyków. Domniemywać można, że stan ten w filozofii jest bezpośrednim następstwem obecnej w myśleniu filozoficznym już od czasów Platona obsesji pewności, poszukiwaniem boskiego punktu widzenia rzeczywistości. Echa tej obsesji słyszalne są jeszcze w sceptycyzmie współczesnym niezdolnym przystać na hipotetyczność i generalną niepewność wszelkich sądów filozoficznych.

Prof. Z. Cackowski, chyba wbrew swoim teoretycznym intencjom, mówi, że człowiek i rozum ludzki na zakręcie są zawsze za wcześniej, i ta przed-

wczesność stanowi fundamentalną treść *conditionis humanae*. Jednakże teza ta godzi w samą siebie, podobnie jak relatywistyczna konstatacja prof. J. Miżińskiej, wyrażona przez nią za pomocą fragmentu wiersza A. Osieckiej „moje prawo to jest pańskie lewo”. Gdyż, albo tezy te stanowią zgrabne indukcyjne uogólnienie, czy też przywoływane przez prof. A. Bronka rozumowanie na zasadzie *pars pro toto*, albo wymagają spojrzenia z perspektywy Boga, owego krytykowanego przez prof. Z. Cackowskiego Eutyfronowego rozumu. Zresztą teza o fundamentalnej przedwczesności człowieka na zakręcie zdaje się być empirycznie niepoprawna, gdyż wystarczy wskazać przykład osoby, która była (czuła się) spełniona w swoim życiu. Najłatwiej będzie tu chyba zaproponować osobę o zacięciu mnicha, która pograża się w kontemplacji, np. bóstwa. Religia buddyjska jest kopalnią takich przykładów. Dodatkowo owa przedwczesność, jej istota tkwi w wartościach, które są czynnikiem regulującym bycie człowieka. Toteż jeśli człowiek hołubi wartości trudno osiągalne, przysparzające wielkiego wysiłku w trakcie ich realizacji, może wówczas pojmować siebie jako byt zawsze przedwczesny.

Prof. A. Zachariasz zauważył, że motor napędzający kulturę europejską tkwi w tym, że z istoty nastawiona jest ona na zmianę, nie zaś na trwanie, i w tym należy upatrywać jej nieustannej podatności na kryzysy, a nawet sugeruje on, że kultura europejska tkwi w permanentnym kryzysie. Tutaj nasuwają mi się dwie uwagi:

1. Zmiana nie musi mieć w sobie jakiegoś zarodka kryzysu, bo można pojmować zmianę na sposób ewolucyjny; w takiej perspektywie kryzys zostaje usunięty z rozwoju. Zmiana łączy się bezpośrednio z kryzysem, gdy ta rozumiana jest na sposób rewolucyjny, i w takim pojmowaniu byłaby ona przechodzeniem z jednego paradygmatu w drugi, przy czym samo przejście byłoby radykalnym zerwaniem z poprzednim paradygmatem. Odbывało by się to w sposób nieciągły, z czym raczej w rozwoju kulturowym nie mamy do czynienia. W kulturze zachowywana jest ciągłość, która może płynąć z fundamentalnej niezdolności człowieka do bycia w ciągle ulegającym zmianom sposobie pojmowania rzeczywistości.

2. Jeśli przyjąć, że zmiana stanowi o istocie kultury europejskiej, to można wskazać, że to jej dążenie do zmiany łączyło się, przynajmniej *implicite*, z jej optymistycznym nastawieniem, które w okresie oświecenia zyskało swoje apogeum w postaci idei postępu. Ten optymizm europejski być może wiązał się jakoś z chrześcijaństwem, które w pojmowaniu dziejów nie było jednoznaczne, ale przyjmowało zawsze eschatologiczny punkt widzenia łączący się bezpośrednio z ideą soteriologii, co niewątpliwie wywoływało owe optymistyczne nastawienie.

Dzisiaj raczej konstatujemy stan kryzysu kultury europejskiej, którego przyczyn nie można jednoznacznie wskazać

Prof. A. Zachariasz podkreślił, że obecny kryzysowy stan kultury oceniany może być jedynie z perspektywy przeszłości, tego, co już było. Otóż sądzę, że nie wyczerpuje to w pełni zagadnienia, albowiem ocena dokonywana jest zawsze *teraz* i odbywa się ona z pewnej perspektywy. Ową perspektywę stanowią pewnego rodzaju narzędzia oceniania, a są to wartości i ideały. I raczej nie jest istotne to, czy są to wartości realizowane ongiś w przeszłości („złoty wiek”), a obecnie porzucone z jakichś powodów, czy są to wartości obecne na zasadzie idei regulatywnej, ku której w swym rozwoju człowiek i kultura mają zmierzać.

Uczestnicy dyskusji (jednomyślnie - co dziwne jak na filozofów) wskazali na soteriologiczno-pragmatyczną funkcję filozofii (*sophrosyne*), która, ich zdaniem, uwzniośla człowieka, nadaje mu świadomość, czyni odpowiedzialnym za istnienie i wreszcie nieokreślonemu (tutaj uwaga na paradoks samoodniesienia; boski punkt widzenia) niejako z „natury” człowiekowi nadaje określenie. Wartością, która mogłaby spełniać funkcję idei regulatywnej, była, zaproponowana przez prof. Zachariasza, idea kosmicznej cywilizacji ogólnoludzkiej, zbieżna z koncepcją mgr W. Pycki - współczesności-dla-przyszłości.

Uczestnikowi dyskusji trudno jest, a nawet nie wypada, kusić się o jej ostateczną ocenę. Niech więc sąd o niej wyrobi sobie obiektywny i bezstronny czytelnik.

WIOLETTA DZIARNOWSKA
WOJCIECH PALCZEWSKI

HISTORYCZNE ROZDROŻA NAUKI

Robert B. Silvers (red.): *Ukryte teorie nauki*.
Kraków, ZNAK, 1996, 126 s.

Niedawno na rynku księgarskim ukazała się niewielkiej objętości książka pod intrygującym tytułem *Ukryte teorie nauki*, opublikowana przez wydawnictwo Znak. Stanowi ją zbiór pięciu esejów napisanych przez znanych w swoich środowiskach naukowców i popularyzatorów nauki: Richarda Lewontina, Olivera Sacksa, Jonathana Millera, Stephena Jay Goulda oraz Daniela Kevlesa. Redaktorem całości jest Robert Silvers. Trzy z nich: prace J. Millera, D. J. Kevlesa i O. Sacksa można nazwać esejami z historii nauki. Przypominają one koleje niektórych odkryć naukowych, niekiedy zapomniane już epizody z historii rozwoju wiedzy naukowej. Dwa pozostałe - eseje S. J. Goulda i R. C. Lewontina - ukazują potoczne, wątpliwe naukowo, ale zarazem popularyzowane przez samą naukę, postrzeganie świata przyrody i pewnych konsekwencji powszechnie uznanych teorii, w tym przede wszystkim teorii ewolucji biologicznej. Skoncentrujemy się na trzech wybranych esejach, ze względu na to, iż uznajemy je za najbardziej reprezentacyjne dla podejmowanej w książce problematyki. Będą to teksty Olivera Sacksa pt. *Mroczek: zapominanie i pomijanie w nauce*, Jonathana Millera pt. *Droga do nieświadomości* oraz Richarda Lewontina pt. *Geny, środowisko i organizmy*.

Eseje J. Millera *Droga do nieświadomości* oraz O. Sacksa *Mroczek...*, stanowią próbę opisu pewnych osobliwych procesów, decydujących o tworzeniu się pojęć w nauce oraz wytyczających linie demarkacyjne między tym, co może być przedmiotem badania naukowego, a tym, co choć do niej aspiruje, powinno być z niej usunięte. Obaj autorzy prezentują różne fakty z historii wybranych dyscyplin naukowych (psychologii, medycyny, neurologii, nauk matematyczno-fizycznych), zwracają przy tym uwagę na intrygujące zjawisko, mianowicie fenomen niedostrzegania lub ignorowania stwierdzonych, *lege artis*, faktów naukowych oraz uznawania prób teoretycznego ich wyjaśnienia za „nienaukowe”. Aby opisać to zjawisko, Oliver Sacks adaptuje termin neurologiczny „mroczek”, który oznacza lukę w świadomości będącą skutkiem uszkodzenia neurologicznego. Sacks twierdzi, że podobne „mroczki” występują także w dziejach nauki. Wskazując na konkretne przykłady takich „mroczków” w nauce, uświadamia, iż obraz rozwoju wiedzy naukowej

oferowany przez dotychczasową filozofię nauki jest zbyt uproszczony, by można go było uznać za trafne przybliżenie rzeczywistych procesów rozwojowych w nauce. Paradygmatycznym wręcz przykładem tej sytuacji są, zaprezentowane w eseju J. Millera, koleje odkrycia oraz interpretacji kategorii nieświadomości.

Pojęcie nieświadomości, jak opisuje autor (s. 26), zyskało w naszych czasach dwa zasadnicze znaczenia: pierwsze miało swój rodowód we Freudowskiej psychoanalizie i związane było ze zjawiskiem tłumienia pewnych treści psychicznych, drugie natomiast odwołuje się do pozytywnej funkcji pełnionej przez tzw. nieświadome czynności mózgu. W świetle opinii J. Millera, drugie z tych znaczeń stanowi stosunkowo świeżą zdobycz nauki (przypada ona na lata 50. XX wieku) i jest głównym motorem rozwoju współczesnej psychologii. Miało ono szansę wejść do dyskursu naukowego już zgoła 100 lat wcześniej, dzięki odkryciu przez B. Carpentera i T. Laycoca zjawiska tzw. nieświadomej cerebracji, czy też odruchowych czynności mózgu, dokonanego pod wpływem Braidowskich eksperymentów z hipnozą. Jednakże, mimo rewolucyjnej wręcz doniosłości tezy o nieświadomej cerebracji, czyli automatycznych operacjach zachodzących w mózgu, przez dziesiątki lat nie stała się ona przedmiotem zainteresowania badaczy. W centrum naukowych dociekań znalazło się natomiast Freudowskie pojęcie nieświadomości. Zdaniem Millera, tę złożoną historię pojęcia nieświadomości uznać można za przykład procesu będącego swoistym „zawirowaniem” w dziejach nauki. W tym wypadku interpretacja zachowań hipnotycznych w duchu psychoanalizy uznana została za jedyne i ostateczne wyjaśnienie obserwowanych zjawisk i stała się barierą uniemożliwiającą szersze ujrzenie procesów zachodzących pod wpływem hipnozy jako przejawów nieświadomych czynności mózgu. Tym bardziej, że historyczny etap nauki, na którym dokonali swych odkryć Carpenter i Laycock, nie sprzyjał, ze względu na istniejący wówczas klimat intelektualny, postulowanym przez badaczy ideom. Owa intelektualna niechęć związana była z rodzącym się pod koniec XIX w. kultem obserwacji i eksperymentu, których przebieg oraz wyniki dają się określić za pomocą mierzalnych parametrów. Nawet świadome procesy mentalne, jako niedostępne ekstraspekcji, traktowane były sceptycznie. Stąd idea nieświadomych procesów psychicznych budzić musiała w kręgach naukowych jeszcze większy sprzeciw: „Idea procesów umysłowych, które są na dodatek subiektywnie niedostępne, została uznana przez wielu psychologów za perwersyjną i nieprzydatną” (s. 27). W obliczu tego faktu słuszna wydaje się opinia Jonathana Millera, w której mówi on o „jednostronnej ślepoty” badaczy na stwierdzone fakty (s. 29).

Liczne przykłady mające podobną naturę, a więc będące wynikiem owej „jednostronnej ślepoty” uczonych, przytacza w swym eseju wybitny neurolog

Oliver Sacks. Autor opisuje m. in., jak pewne zaburzenia o charakterze neurologicznym, tj. specyficzne przypadki aury migrenowej, dystrofii mięśniowej, syndrom Tourette'a, zjawisko fantomów negatywnych, achromatopsja mózgowa, dostrzeżone i opisane przez badaczy XIX w., znikwały z areny docieków naukowych na dziesiątki lat, aby zostać później odkryte ponownie. Okresy zapomnienia, owe „mroczki” historii nauki sprawiały, że symptomy danych zaburzeń neurologicznych przestały być rozpoznawane, a więc poszczególne jednostki chorobowe *de facto* „znikały”. Sytuacja ta jest o tyle intrygująca, iż ujawnienie tych przypadków jakiś czas później powodowało masowe rozpoznawanie danych jednostek chorobowych i uznanie ich za znaczące z punktu widzenia nauk medycznych.

Podążając śladem tychże, a także zaistniałych w innych dyscyplinach naukowych, fenomenów „pomijania” w historii nauki, które, co widać z perspektywy współczesnej, wielokrotnie przyczyniły się do zahamowania postępu wiedzy naukowej, Oliver Sacks stara się sięgnąć pod powierzchnię irracjonalność zjawiska „mroczków”. Autor eseju próbuje ustalić uniwersalne aspekty mechanizmu odrzucania nowych idei: „Historie te pokazują, jak osobliwe, skomplikowane, sprzeczne i irracjonalne bywają procesy odkrycia naukowego. Lecz mimo to spoza meandrów i anachronizmów, spoza przypadków i łutów szczęścia wyziera tu może jakiś ogólny wzór” (s. 93). Poszukując tych uniwersalnych prawideł, Oliver Sacks zadaje pytanie o kryteria akceptacji nowych idei proponowanych przez badaczy. Otóż, rozwój nauki, jak pisze autor eseju (s. 109), dokonuje się na drodze intelektualnej i osobistej konkurencji uczonych, której niezbywalnym elementem jest testowanie nowych idei i próba rozwiązania anomalii ujawnionych w treściach dawnych teorii. Wielokrotnie jednakże, o czym świadczą dzieje przytoczonych przez Sacksa odkryć, ów idealny wizerunek postępowania naukowego ujawnia swe słabe strony. Przyczyny takiej sytuacji są, według Sacksa, różne, a może je stanowić m. in. swoista „przedwczesność” owych idei, którą możemy ująć za przytoczonym w eseju Gunterem Stentem następująco: „Odkrycie jest przedwczesne, jeśli jego konsekwencji nie da się przyłączyć za pomocą serii prostych kroków logicznych do kanonicznej - albo powszechnie akceptowanej - wiedzy” (s. 106); zachodzi to wówczas, gdy brak odpowiednich pojęć i metod naukowych, które zdołałyby stworzyć miejsce dla nowych zjawisk i ich konceptualizacji w obszarze wiedzy już istniejącej. Czasami jednakże nawet odpowiedni poziom intelektualny danego stanu wiedzy nie implikuje zakorzenienia się nowych idei. Oprócz bowiem umiejętności zauważenia danego zjawiska niezbędne jest, dla jego przyswojenia, ujęcie go w terminach korespondujących z przyjmowanymi dotąd (s. 107).

Innym z powodów braku asymilacji nowatorskich, płodnych poznawczo hipotez może być, według autora eseju, skłonność badaczy do przeceniania

roli teorii naukowych. W naukach przyrodniczych, a w szczególności w medycynie, równorzędną wobec teoretyzowania, metodą postępowania badawczego jest obserwacja. Rozwój wiedzy to efekt ciągłej interakcji obu tych metod (s. 102). Obserwacja dostarcza niezbędnej bazy danych empirycznych, które ujmowane są następnie w postaci modeli teoretycznych zawierających prawa idealizacyjne. W nich dokonuje się hierarchizacji czynników ze względu na stopień ich wpływu na obserwowane zjawisko. Czynniki mniej istotne ulegają przy tym zaniedbaniu. Modele idealizacyjne odnoszą się więc do rzeczywistości uproszczonej, dalekiej od jej pierwotnego, empirycznego protoplasty. Czasami jednakże, jak wskazuje Oliver Sacks (s. 102), teorie stają się nieświadomymi dogmatami, przez pryzmat których uczeni postrzegają rzeczywistość. W efekcie prowadzi to do „niedostrzegania” tych obserwacji, w których rejestrowane są fakty, które z perspektywy późniejszego stadium w rozwoju nauki uznane zostały za przełomowe. Fakt istnienia „mroczków” świadczyć ma o tym, iż nie sposób taktować rozwoju nauki jako procesu w pełni zdeterminowanego: „Nauka nie jest nieuchronnym procesem, w konkretach bywa raczej przypadkowa” (s. 116).

Lektura tekstów J. Millera oraz O. Sacksa uwidacznia, iż obaj ci badacze stawiają sobie za zadanie ukazanie nauki nie z perspektywy „**aktywnego uczestnika**”, lecz „**zewnętrznego obserwatora**” tego procesu. Postawa pierwsza wyraża się w działalności doraźnej, czyli wyszukaniu narzędzi do rozwiązywania problemów pojawiających się w ramach praktyki badawczej. Kryterium w doborze narzędzi badawczych staje się zatem nie ich przyszła, potencjalna płodność poznawcza, lecz obecna skuteczność, tzn. łatwość i prostota w stosowaniu znanych już narzędzi intelektualnych (kategorii, teorii itd.). „Zewnętrzny obserwator” ceni zaś sobie nie tylko tymczasową owocność przyjmowanych idei, lecz czuje się odpowiedzialny za całokształt procesu, jakim jest nauka. Na pewnym etapie jej rozwoju stara się - drogą autoanalizy własnych dziejowych ograniczeń - wyrzeć poza istniejący w danym momencie historyczny horyzont, w stronę przyszłych implikacji podejmowanych w dniu dzisiejszym rozstrzygnięć. W większości przypadków uczeni obierają jednak drogę „aktywnych uczestników” i tutaj okazuje się, iż droga ta pełna jest intelektualnych dylematów, których rozwiązania wielokrotnie okazują się błędne lub nie dość owocne. Taki ogląd sytuacji dostępny „zewnętrznemu obserwatorowi” nieosiągalny jest dla „aktywnego uczestnika”, który eksploruje tylko najbliższe sobie tereny. Dlatego pomyłki, które popełnia, są nieusuwalnym elementem jego działalności.

Fenomen ten doskonale obrazuje przytoczona w eseju O. Sacksa metafora sformułowana przez H. Helmholza, w której porównuje on działalność badawczą uczonego do alpinistycznej wspinaczki i stwierdza: „Intelektualny alpinista może obrać zły kierunek, utknąć w drodze, zabrnąć w ślepą uliczkę

czy znaleźć się w niebezpiecznej sytuacji, musi więc wycofać się, schodzić w dół i zaczynać od nowa. Tym sposobem - powoli i z mozolem, po niezliczonych błędach i poprawkach - wejdzie na szczyt drogą okrężną. Dopiero na samej górze (albo na poziomie, który chciał osiągnąć) alpinista dostrzeże, że istnieje droga bezpośrednia, „droga królewska” (s. 114).

Jeszcze inną postawę badawczą reprezentuje Richard Lewontin, wybitny biolog, profesor na Uniwersytecie Harvarda. W eseju *Geny, środowisko i organizmy*, podejmuje on problematykę fundamentalną dla biologii ewolucyjnej. Podejście Lewontina można określić jako postawę „**krytyka-teoretyka**”, badaczka krytycznie analizującego koncepcje teoretyczne, wskazującego na ograniczoność lub nieadekwatność pewnych, będących dotąd w użyciu, metafor i pojęć, proponującego stosowanie w ich miejsce nowych - bardziej adekwatnych - koncepcji, umiającego twórczo spojrzeć, z perspektywy historycznej i metodologicznej, na własną dyscyplinę naukową. Innymi słowy, „**krytyk-teoretyk**” pokazuje przyjętą historycznie postać wiedzy w danej dziedzinie, a w konfrontacji z nagromadzonym materiałem myślowym (i empirycznym) wskazuje niezgodności, i proponuje, poprzez krytykę utrzymywanych dotąd założeń, stosowne modyfikacje terminologiczne, pojęciowe i koncepcyjne.

Autor należy do tych współczesnych biologów, którzy świadomi są doniosłości i rosnącej wagi, także w odbiorze społecznym, uprawianej przez siebie dyscypliny naukowej. Dostrzega istotną odrębność i specyfikę biologii w stosunku do tzw. dyscyplin ścisłych i „wysoko rozwiniętych”, za jakie uznaje się powszechnie fizykę i chemię. Nie waha się krytycznie porównać przedmiotu zainteresowań historycznie wcześniej rozwiniętego przyrodnictwa z obecnym obrazem nauk biologicznych. Rzeczowo pokazuje słabości tzw. „programu mechanistycznej biologii”, jaki w XVII i XVIII w. postulowali badacze za przykładem szybko rozwijającej się wtedy fizyki i chemii. Biologia, jak pisze Lewontin za amerykańskim socjologiem nauki Bernardem Barberem, nie musi mieć kompleksów w stosunku do innych dyscyplin w dążeniu do stania się „adekwatną nauką” (s. 77). Z pewnością sam Lewontin nie ma takich kompleksów, o czym zaświadcza jego krytyczna postawa wobec programu mechanistycznie pojmowanej biologii. Wprawdzie przyznaje temu programowi, za ojców którego uważa Williama Harveya i Kartezjusza, znaczne sukcesy w rozwoju naszej wiedzy o świecie natury: „Poznaliśmy strukturę istot żywych aż do szczybla najdrobniejszych składników wewnętrznych komórki i połączeń molekularnych. (...) Wiemy też bardzo dużo o funkcjonowaniu organów, tkanek, komórek oraz zadziwiająco wielu cząsteczek, z których się składamy. (...) Projekt identyfikacji elementów *bete machine* autorstwa Harveya i Kartezjusza okazał się skuteczny” (s. 79). Jednak stanie się „adekwatną nauką”, wypracowanie aparatu pojęcio-

wego na bardzo wysokim stopniu abstrakcji (jak to jest w fizyce) nie zawsze ułatwia ukazanie rzeczywistego obrazu natury.

Autor zaznacza, że nie tylko różne problemy, na terenie różnych dyscyplin, ale i zagadnienia podobne, rozpatrywane z różnych perspektyw, wymagają niekiedy odrębnych metod i podejść badawczych, aby uchwycić nie tylko pozór, lecz rzeczywistą istotę problemu. A problemem, z którym mechanistyczna biologia nie potrafi sobie poradzić, jest - zdaniem Lewontina - historyczność procesów biologicznych, a ściślej jeszcze - przypadkowość procesów historycznych w biologii. Nie można w pełni zrozumieć organizmów żywych, jeśli nie zna się ich historii. Ważne badawczo problemy biologii nie sprowadzają się do kwestii precyzyjnego opisu struktury i funkcji, ale dotyczą również historii organizmów (s. 79). Organizmy żywe realizują swą historię przynajmniej na dwóch poziomach. Na poziomie ontogenetycznym, np. od chwili zapłodnienia pojedynczej komórki jajowej, która w wyniku procesów rozwoju i transformacji zmienia się w osobnika, dojrzewa i starzeje się aż do biologicznej śmierci. Poza historią indywidualną organizmy żywe mają też historię kolektywną (na poziomie filogenetycznym). Rozpoczęła się ona około trzy miliardy lat temu, prawdopodobnie jako skromne skupisko cząsteczek i związków organicznych. Współcześnie znajduje się w połowie drogi z dziesiątkami milionów różnych gatunków i zakończy się, jak twierdzi autor, za następne trzy miliardy lat, kiedy Słońce pochłonie Ziemię (s. 79). Historyczność jako istotny czynnik w wyjaśnianiu procesów biologicznych, stanowi ważny element odróżniający podejście biologiczne od stanowisk badawczych w naukach fizykochemicznych. Doniosłym problemem teoretycznym, na który zwraca uwagę Lewontin, jest duża, a często nie dość zauważana, przypadkowość biologicznych procesów historycznych. Układy biologiczne, których historia ma znaczenie badawcze, są takimi systemami, gdzie wpływ środowiska zewnętrznego - pochodzącego spoza samych struktur - odgrywa istotną rolę w kształtowaniu ich funkcji; jeśli więc czynniki środowiska zewnętrznego będą zróżnicowane, historia systemu będzie również przebiegać odmiennie (s. 80).

Rozwój nie jest prostą realizacją wewnętrznego planu (kodu genetycznego) organizmu. Rozwój (historia osobnicza) każdego organizmu jest ciągłą konfrontacją wewnętrznego planu i zewnętrznego środowiska. „W każdym punkcie historii życiowej danej istoty są możliwe różne ewentualności, gdyż następny etap jest uzależniony od bieżącego stanu organizmu oraz dochodzących doń sygnałów środowiska. Mówiąc prosto: każdy organizm jest niepowtarzalnym rezultatem swoich genów oraz chronologicznej sekwencji środowisk, w których się znalazł; nie możemy więc w żadnym razie wiedzieć z góry - na podstawie samej sekwencji DNA-jak dany organizm będzie wyglądał (chyba że w kategoriach ogólnych). W każdej znanej nam

sekwencji środowisk lwy płodzą lwy, a owce - owce, lecz wszystkie lwy nie są bynajmniej jednakowe” (s. 83). Każdy rozwój jest zatem zasadniczo odmienny i niepowtarzalny. Z tą ciągłą i niepomijalną interakcją czynników zewnętrznych i wewnętrznych wiąże się stosunkowo niska przewidywalność procesów historycznych w biologii, a więc i możliwość eksperymentowania oparta o zasadę powtarzalności i ścisłego determinizmu.

Inną ważną kwestią biologii ewolucyjnej wskazaną przez Lewontina jest problem wzajemnego stosunku organizmów i środowiska zewnętrznego. Klasyczny darwinizm izoluje „wnętrze” od środowiska. Czynniki wewnętrzne i zewnętrzne są asymetryczne i odseparowane od siebie. Ilustrują to słowa: „Darwinizm głosi, iż w organizmach istnieją mechanizmy całkowicie wewnętrzne, które są odpowiedzialne za zmienność cech dziedzicznych. Używając dzisiejszych kategorii: są to mutacje genów sterujących rozwojem. Wariacje te nie są spowodowane przez wpływy środowiska, lecz powstają całkowicie przypadkowo, bez związku z wymogami świata zewnętrznego. Zupełnie niezależnie istnieje otoczenie, będące dziełem autonomicznych sił, na które sam organizm nie ma wpływu i które wyznaczają danemu gatunkowi warunki reprodukcji i przetrwania. Do konfrontacji między wnętrzem i otoczeniem dochodzi jedynie w procesie selekcji, sprowadzającym się do większej przeżywalności i lepszej reprodukcji tych form żywych, które przypadkiem odpowiadają najlepiej wymogom autonomicznego, zewnętrznego świata” (s. 87). Ale w rzeczywistości biologicznej, zdaniem autora, organizmy współkreują swoje środowiska. Zatem Darwinowski termin „adaptacja” jest nieadekwatną metaforą, którą należałoby zastąpić terminem bardziej stosownym, np. „konstrukcją”. „Choć rzeczywiście świat zewnętrzny istnieje niezależnie od istot żywych, to całości świata nie należy mylić ze środowiskiem organizmu. Tryb życia wyznacza to, co dla organizmów istotne. Organizmy kompletują swoje środowiska z rozmaitych fragmentów świata zewnętrznego” (s. 88).

Charakterystyka środowiska jest sensowna jedynie w obecności konkretnego organizmu czy populacji. Wszystkie organizmy, jak pisze Lewontin, a nie tylko ludzie, nieustannie przekształcają swoje środowisko, zarówno wytwarzając, jak i niszcząc własne warunki życia. Wydaje się, że darwinowską separację środowiska zewnętrznego i organizmu autor postrzega jako niezbędny w procesie rozwoju biologii zabieg myślowy polegający na świadomym uproszczeniu rzeczywistości - bardziej skomplikowanej, a zatem trudniejszej do opisanego i wyjaśnienia sytuacji. Jest to więc metodologicznie uzasadnione założenie modelujące rzeczywistość ewolucyjną w celu skonstruowania teorii naukowej. Postuluje jednak uchylenie tego założenia, aby skonkretyzować opis świata organicznego. Uczula zatem uważnego czytelnika nie tylko na teoretyczne kwestie biologii ewolucyjnej, ale i problemy

metodologiczne, dotyczące rozwoju oraz statusu współczesnej wiedzy biologicznej.

Niniejsza prezentacja miała na celu podkreślenie, iż autorzy wybranych esejów: O. Sacks, J. Miller, R. C. Lewontin, starają się nie tylko przedstawić nieznane epizody z historii pewnych dyscyplin naukowych, ale szkicują za razem własne rozumienie działalności badawczej, a przez to pośrednio sposoby pojmowania nauki i procesów jej rozwoju. Czynią to z różnych pozycji, a zależnie od swego miejsca w nauce i reprezentowanych poglądów epistemologicznych, przyjmują określone postawy badawcze. Są kompetentnymi reprezentantami zarówno nauki *in statu nascendi*, jak również - a widać to w licznych miejscach tej książki - w znacznym stopniu świadomi są uwarunkowań metodologicznych, społecznych i historycznych, jakimi sami, jako badacze, podlegają.

JERZY J. KOLARZOWSKI

ROZPRAWA Z NIEREALNYMI ZAŁOŻENIAMI czy polemika prowadząca donikąd?

Andrzej Siemianowski: *Proces hellenizacji chrześcijaństwa i programy jego dehellenizacji.* Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, seria „Filozofia” t. XXX, 1996, 49 s.

Profesor Andrzej Siemianowski opublikował pracę pod niezwykle ambitnym tytułem: *Proces hellenizacji chrześcijaństwa i programy jego dehellenizacji*. We wstępie wyjaśnia, że rozprawa jest kontynuacją jego wcześniejszej publikacji *Filozoficzne podłoże rozłamu chrześcijaństwa*¹. Na początku rozdziału pierwszego tłumaczył, iż nie wypowiada się jako historyk, nie prowadził badań źródłowych i korzystał jedynie z ustaleń historyków Kościoła i badaczy chrześcijańskiej myśli teologicznej, które to ustalenia próbuje na własną rękę i odpowiedzialność, jako metodolog, systematyzować (s. 9). Ambitne założenie autor pragnie zrealizować w pracy o skromnych rozmiarach.

1. Autor postawił tezę, zgodnie z którą jądro hellenistycznego chrześcijaństwa zawiera już prolog *Ewangelii św. Jana*. Polemizuje z tymi teologami, którzy twierdzą, iż źródeł *Prologu Ewangelii Janowej* należy szukać w starotestamentowej *Księdze Mądrości*. Uważa, iż ci, którzy tak twierdzą, ulegli wpływom programów dehellenizacji chrześcijaństwa. Zagadnienie jest jednak bardziej skomplikowane. Należałoby dokładnie zbadać i ustalić, od kiedy można mówić o wpływach filozoficznej kultury hellenizmu w Palestynie? Są badacze (co prawda w mniejszości), którzy uważają, że wpływy hellenizmu miały miejsce już wcześniej, tj. przed Chrystusem i mogły mieć wpływ na kształtowanie się tzw. literatury międzytestamentowej. Ponadto w pierwszym wieku chrześcijaństwa zaznaczyły się już wpływy gnozy, która również ulegała wpływom kultury hellenistycznej. Wpływy hellenizmu na koncepcje gnostyczne były nawet większe niż na formującą się doktrynę wczesnego chrześcijaństwa. Tym samym greckie pojęcia filozoficzne przenikały do pism wczesnych autorów chrześcijańskich, zarówno bezpośrednio jak i za pośrednictwem gnostyków. Piszac o najpóźniejszej z ewangelii synoptycznych, tj. *Ewangelii Jana*, warto wspomnieć o sporze na temat gnostyckiego rodowodu niektórych sformułowań występujących w tym tekście. Zbieżność owych

¹ Nakładem wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego. Wrocław 1993.

dróg recepcji gnozy i hellenizmu widać szczególnie dokładnie w dziele Klemensa z Aleksandrii *Kobierce*². Profesor A. Siemianowski niestety pomija to wczesne i jakże doniosłe źródło do poznania hellenistycznych korzeni chrześcijaństwa.

2. Konieczność zaanektowania hellenistycznej terminologii filozoficznej upowszechniła się najdobitniej w sporze z Orygenesem. Do dziś pozostaje on Doktorem Kościoła, którego część doktryny, mówiąca o pośmiertnej transmigracji duszy, została potępiona. Rozpoczęto spory, wobec których nie znajdowano zadowalającego rozwiązania. Do czasu rozstrzygnięć św. Augustyna nie było bowiem jasne, czy pierwiastek duszy przynależy tylko człowiekowi, czy tak, jak u Greków, także i innym bytom, oraz co począć z Platonijskim terminem *anima mundi* - dusza świata³. Po tym ustaleniu w łonie chrześcijaństwa, aż do drugiej połowy IX wieku, umownie przyjmowano trójdzielną koncepcję natury ludzkiej składającą się z trzech elementów: ciała, ducha i duszy⁴.

Andrzej Siemianowski w kilku miejscach swej pracy krytykuje antropologię filozoficzną św. Augustyna, nie wyjaśnia jednak powodów, dla których to czyni. Studiujący pisma Augustyna wiedzą bowiem, że posługiwał się on wprowadzie terminologią filozoficzną, ale głównie po to, by zwalczać manicheizm, oraz by zanegować koncepcje hellenistyczne, i w ten sposób starał się uprawomocnić i utrwalić jedność chrześcijaństwa. Widać to najdokładniej w augustiańskim rozstrzygnięciu sporu o *privatio bonis*. Chodziło w nim o to, czy istnieje substancjalne dobro i na takim samym statusie substancjalne zło, czy też zło jest jedynie brakiem dobra. To właśnie Augustynowi, który walczył z dualistycznym manicheizmem, zawdzięczamy wypracowanie tej drugiej koncepcji, zgodnie z którą zło jest tylko ontologicznym brakiem dobra. Koncepcja ta łagodziła odpowiedzialność Stwórcy za istnienie zła na

² Klemens z Aleksandrii: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, 2 t. Przekład z jęz. greckiego, wstęp, komentarz i indeks: J. Niemirska-Pilaszyńska. Warszawa 1994.

³ „Augustyn po jakimś wahaniu odrzucił założenie o duszy świata i ograniczył swe ujęcie czasu i duszy do indywidualnej duszy człowieka. W koncepcji Augustyna powstanie skończonych rzeczy, a także indywidualnych dusz nie jest bowiem wynikiem utraty przez duszę świata jedności z logosem lecz dziełem boskiego aktu stworzenia. Stąd też Augustyn w związku czasu i duszy poszukuje nie źródła czasu, którym to źródłem miałyby być wystąpienie duszy z wieczności, lecz, przeciwnie udziału duszy - mimo jej przemijalności i istnienia pośród stworzonego świata - w wieczności. Augustyn, inaczej niż Plotyn, owego udziału duszy w wieczności nie rozpatruje z punktu widzenia jej przyszłej całości, jakkolwiek bez trudu mógłby połączyć z takim ujęciem wątki eschatologii biblijnej” (W. Pannenberg: *Metafizyka a idea Boga*. W: *Człowiek, wolność, Bóg* (Wspólny tytuł dwóch prac tego autora). Tłum. G. Sowiński, wpraw. ks. H. Seweryniak. Kraków, Wyd. ZNAK, 1995, s. 205.

⁴ Na VIII Soborze (konstantynopolitański IV) w roku 869 zdecydowano, iż jedynym sposobem pokonania odżywiającego manichejskiego dualizmu będzie przeniesienie i zamknięcie go we wnętrzu człowieka. Kościół zrezygnował wówczas z nauczania o troistej naturze człowieka, na którą składały się ciało, dusza i duch (rozumiany jako tchnienie Ducha Św.) na rzecz wyobrażeń dualistycznych, które znamy do dzisiaj.

świecie, ale otwierała przyszłe spory o predestynację. Odżywanie tych sporów zarówno w wieku IX, jak i w dobie Reformacji było powodem do ponownego formułowania programów dehellenizacji chrześcijaństwa. Niestety A. Siemianowski o tym nie pisze. U schyłku XX stulecia usiłuje bronić hellenistycznych źródeł chrześcijaństwa tak, jakby tylko greckie korzenie mogły zapewnić żywotność i czystość doktryny chrześcijańskiej. Tymczasem najdalej idący program filozofii chrześcijańskiej zgodnej z duchem platonizmu sformułował żyjący w IX wieku Jan Szkot Eriugena. W swoich pismach, takich jak: *O przeznaczeniu*, *O podziale natury*, *Komentarz do Ewangelii św. Jana* Eriugena postulował alegoryczne, a nie dosłowne rozumienie treści objawionych w *Piśmie Świętym*, co było nie do przyjęcia dla scholastycznie wykształconego duchowieństwa. Głosił ponadto koncepcje filozoficzne, z powodu których oskarżano go o panteizm. Zwalczanie wpływów Eriugeny od końca IX stulecia aż do soboru laterańskiego w 1215 r. można traktować jako działania zmierzające do zwalczania wpływów hellenizmu w łonie Kościoła.

Szkoda, że ta jedna z najciekawszych kart w historii chrześcijaństwa nie została uwzględniona przez wrocławskiego autora. Przy rozpatrywaniu wpływu hellenizmu na świat chrześcijański pojawiają się nader ważne pytania: 1) czy duch hellenizmu nie prowadził do alegorycznej interpretacji Objawienia i zmitologizowanego zrównania wszystkich religii?; 2) czy podejmując problematykę eschatologiczną z perspektywy hellenistycznej, a zwłaszcza neoplatońskiej filozofii, nie tworzy się programu filozofii panteistycznej?; 3) czy tradycja judeochrześcijańska mogła podlegać tylko wpływom neoplatońskiego hellenizmu, czy też mogła nawiązać do innych treści filozofii antycznej?; 4) czy wewnętrzną spójność i jedność filozoficznego obrazu świata chrześcijaństwo mogło osiągnąć za cenę gnostyckiego rozumienia Istoty Najwyższej i gnostyckiego pojmowania całej religii?; 5) wreszcie, czy system Arystotelesa bez poznania go, skomentowania i upowszechnienia przez myślicieli renesansu islamskiego, Awicennę i Awerroesa, byłby możliwy do włączenia w formie czystej do teologii tomistycznej chrześcijańskiego Zachodu? Niestety, na próżno w rozprawie A. Siemianowskiego szukać będzie czytelnik odpowiedzi na powyższe pytania. Autor ich nie postawił, widocznie nie dostrzegł potrzeby ich postawienia. Jednak filozof, który nie stawia sobie pytań wnikliwych, powoduje niepokojące przemilczenia.

3. Andrzej Siemianowski tłumaczy i zastrzega się, że rozumie wagę argumentów przeciwnych; zatem swoje stanowisko formułuje w opozycji do Tertuliana, myśliciela, któremu Kościół zawdzięcza doktrynę, mówiącą o wyższości wiaty nad rozumem. Warto jednak wskazać na to, że z Tertulianem polemizowali głównie gnostycy. Ci, którzy taką polemikę podejmowali, z łatwością byli oskarżani o herezje. Stąd też program dehellenizacji chrześ-

cijaństwa miał swoich gorących orędowników w łonie Kościoła od samych jego początków i został najdobitniej sformułowany w dziele Teodoret z Cyru *Leczenie chorób hellenizmu*⁵. W swojej pracy Teodoret z Cyru wypowiadał się przeciw całej ówczesnej zhellenizowanej kulturze późnego antyku, w tym i przeciw tym nurtom chrześcijaństwa, które sięgały do filozofii antycznej. Nieomówienie pracy Teodoret z Cyru w rozprawie A. Siemianowskiego, jej całkowite przemilczenie pomniejsza wartość książki. W następstwie czytelnik doszukuje się intencji autora w dygresjach i niuansach, choćby w takich sformułowaniach, jak to ze wstępu: „Nie ukrywam, że niniejsza książeczka napisana została na gruncie założenia, że słynne «albo - albo» Tertuliana (ok. 160 - ok. 225) czy Szestowa «Albo Ateny albo Jerozolima» to rozłączna alternatywa pozorna. Zaznaczam - dla mnie” (s. 6). Pozostaje jedynie zapytać, dlaczego, autor nie polemizuje bezpośrednio z tekstami Tertuliana czy Szestowa? Pośrednią odpowiedź znajdzie czytelnik w zakończeniu, kiedy czyta wnioski podsumowujące. Są one następujące:

„Po pierwsze - tzw. proces hellenizacji, i tym samym ufilozoficznienia doktryny chrześcijańskiej, a dokładniej judeochrześcijańskiej, był jednocześnie procesem chrystianizacji hellenizmu” (wszystkie tezy cytuję ze s. 53 omawianej pracy).

Odpowiadam: wpływy hellenizmu na chrześcijaństwo najprawdopodobniej byłyby znacznie mniejsze, gdyby nie konieczność zwalczania poglądów manicheizmu i wielorakich koncepcji gnostyckich.

„Po drugie - założenia, na których zostały wsparte odpowiednie stanowiska teologiczne, musiały prowadzić do rozmaitych rozbieżności, ale owe rozbieżności nie musiały wywoływać rozłamów, gdyby pamiętano o ich filozoficznych korzeniach i o tym, że nie było i nie ma żadnej filozofii jedynie słusznej”.

Odp.: Chrześcijaństwo, w ślad za judaizmem i w odróżnieniu od zhellenizowanego antyku, stało na stanowisku, iż każdy wierzący człowiek powinien wyznawać tylko jedną świętość, jedną religię i jednego Boga. Zatem koncepcje filozofów są dla doktryn religijnych pretendujących do prawdy jedynej i uniwersalnej przydatne o tyle, o ile mogą posłużyć jako oręż walki z zewnętrznym i wewnętrznym przeciwnikiem. Z nielicznymi wyjątkami teologów odpowiedzialnych za nauczanie całej wspólnoty w niewielkim stopniu interesowały spory filozofów, którzy, wzorem alchemików, wyważają racje, ustalają zakres i znaczenie słów, odmierzają to, co rozumowe od tego, co pochodzi z intuicji i wewnętrznych przekonań. Historia chrześcijańskiej teologii dostarcza wystarczającą ilość przykładów traktowania filozofii jako

⁵ Teodoret z Cyru: *Leczenie chorób hellenizmu*. Przekład z jęz. greckiego, wstęp, objaśnienia i indeks S. Kalinkowski. Warszawa 1981.

nauki wobec niej podporządkowanej. Mogą o tym świadczyć stanowiska przedstawicieli hierarchii kościelnej. Przywołanie przez A. Siemianowskiego niektórych sporów terminologicznych na pierwszych soborach nie przekreśli trwających dwa tysiące lat napięć między filozofią a teologią.

„Po trzecie - na przebiegu doktryny chrześcijańskiej i życiu kościoła fatalnie zaciążyło to, że dyskusje teologiczne były uwikłane w konflikty polityczne”.

Odp.: Żadna idea, żaden pogląd religijny oraz życie każdego człowieka, który pozostawił trwały ślad po swojej obecności na ziemi, nie było wolne od wpływów tego, co polityczne, a więc było uwikłane w konflikty polityczne. Nie było wolne od konfliktów politycznych życie żadnego z proroków, żadnego z założycieli wielkich religii i żadnej ze wspólnot czy społeczności ludzkich. Nauczanie i proces Jezusa też posiadały kontekst polityczny w ówczesnej Palestynie.

„Po czwarte - należy przełamywać rozmaite stereotypy i schematy np. ten, że bliższy teologii chrześcijańskiego Wschodu jest augustynizm, niż tomizm”.

Odp.: Bizantyński wschód pozostał kulturą, w której hellenistyczna tradycja filozoficzna była traktowana na wskroś instrumentalnie. Po dziś dzień bizantynizm to nie tylko przysłówek określający konkretną kulturę, ale synonim świata, w którym pozycja, jaką zajmowała jednostka w hierarchii, decydowała o przywileju do ferowania rozstrzygnięć w każdej dziedzinie życia. W zależności od zajmowanego miejsca inaczej wyglądały podziały na prawdę lub fałsz. Był to świat inny od Cesarstwa Zach. i monarchii wczesnośredniowiecznej Europy. Dla wywodzącej się z Bizancjum kultury prawosławia obcy był racjonalizm, który na chrześcijańskim Zachodzie najpierw za sprawą P. Abelarda a następnie dzięki kilku pokoleniom filozofów przyrody ze szkoły w Chartres, utorował drogę dla św. Tomasza z Akwinu. Za pośrednictwem Akwinaty doszło do ponownego odkrycia i recepcji Arystotelesa przez cywilizację Zachodu. Papież Albert Wlk. mógł bronić Tomasza między innymi dlatego, ponieważ udało się Tomaszowi ukazać zbieżność świata opisanego przez Arystotelesa z racjonalnymi pouczeniami zawartymi w księgach *Starego Testamentu*, oraz z komentarzami do tych ksiąg pisanymi przez Ojców Kościoła⁶.

4. W swojej książce A. Siemianowski nie uniknął łatwo zauważalnych błędów. Dotyczą one zwłaszcza chronologii. Kiedy pisze o dawnych i współczesnych autorach, przy każdym nazwisku znajdujemy w nawiasach daty ich życia. Lapsusem jest niewątpliwie podanie na s. 6 dat życia Filona „(ok. 15

⁶ Por. S. Awierincew: *Arystotelizm chrześcijański w tradycji zachodniej i problemy współczesnej Rosji*, „Znak” nr 6(445), 1992.

p. Chr. -211)”. Filon musiał by żyć 196 lat. Może to być jednak błąd wydawcy. Na pewno z winy autora błędnie podane są daty życia Boecjusza. Na s. 26 czytamy: „... sławna definicja osoby zawarta w traktacie Boecjusza (354 - 430) *De duabus naturis in Christo...*”. Następny akapit zaczyna się od słów: „Współczesny Boecjuszowi Augustyn...”. Tymczasem Boecjusz przyszedł na świat pół wieku po śmierci św. Augustyna, w r. 480 i zmarł ok. 525 r. Wprawdzie cytowany traktat wcześniej był przypisywany Boecjuszowi, to obecnie uznaje się autentyczność tylko jednego traktatu: *O wierze katolickiej*. Autorstwo pozostałych trzech teologicznych traktatów, przypisywanych Boecjuszowi, jest dyskusyjne⁷. Kolejną nieścisłość znajdujemy na s. 31. Czytamy: „Maksym Wyznawca odegrał decydującą rolę w sporze chrystologicznym VI stulecia, zwanym sporem monotelickim”. Maksym Wyznawca żył w latach 580 - 662. Do stanu duchownego wstąpił w wieku lat pięćdziesięciu. Dopiero jako duchowny - a więc po roku 630 - zaangażował się w kontrowersje wokół monoteletyzmu, sporu, który najostrzejszą fazę przybrał w roku 653, kiedy to cesarz Konstas II uwięził, a następnie skazał na wygnanie papieża Marcina I. Był to zatem wiek VII. Spór o monoteletyzm zakończył VI sobór powszechny (Konstantynopolitański trzeci), który odbył się w latach 680-681.

5. Pracę Andrzeja Siemianowskiego kończą obserwacje zgodnie, z którymi w nurtach filozofii współczesnej dostrzega tendencje dehellenizacji. Zestawia w nim autor egzystencjalny fideizm L. Szestowa z ateizmem J. P. Sartre'a, krytykuje R. Rorty'ego oraz program dekonstrukcjonistów. Ciepłe uwagi kieruje pod adresem fenomenologii E. Husserla, nie podoba mu się jednak stanowisko Józefa Tischnera i jego artykuł *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*. Ten rozrzut opinii i w sumie ich niekonsekwencja wynika z programowego odrywania przez A. Siemianowskiego treści cytowanych opinii od kontekstu, w którym były pisane. Tak na przykład dzieło *Ateny i Jerozolima* L. Szestowa, czytane współcześnie, może wywoływać u niektórych irytację. Warto jednak pamiętać, że książka L. Szestowa okazała się prekursorską w stosunku do sporu, w którym postawiono problem: czy postulowany przez filozofów prymat totalnego rozumu przyczynił się do wykreowania w XX stuleciu świata zagrożonego przez totalitaryzm? Pojawia się pytanie: czy książka L. Szestowa stanowiła istotną inspirację twórczą dla profesora A. Siemianowskiego do napisania rozprawy o hellenizacji i dehellenizacji chrześcijaństwa, przez co omawiana praca sprawia wrażenie polemiki nie skierowanej wprost?

⁷ Ks. Sz. Pieszczo: *Patrologia. Działalność Ojców*, t. 1. Gniezno 1994, s. 139.

JERZY KOSIEWICZ

CZY FILOZOFIA KULTURY FIZYCZNEJ JEST MOŻLIWA?

Ireneusz Bittner: *Kultura fizyczna jako sfera psychofizycznej aktywności człowieka. Studia teoretyczno-metodologiczne.* Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1995, 129 s.

Ireneusz Bittner, autor recenzowanej książki, rozpatruje kulturę fizyczną w perspektywie antropologicznej i kulturowej, traktuje ją jako sferę psychofizycznej aktywności człowieka. Przyjmuje, że spełnia ona funkcję środka, dzięki któremu człowiek oddziałuje na siebie, czyni życie bezpiecznym i znośnym „daje sobie radę” z otaczającym go światem. W związku z tym dokonuje analizy kultury fizycznej w perspektywie sytuacyjnych i egzystencjalnych zachowań ludzkich. Kontekst teoretyczny stanowią zaś kategorie filozoficzne, kulturologiczne i metodologiczne.

Książka zawiera osiem rozdziałów, które zostały tak napisane, iż mogą stanowić samodzielne studia. Autor wyrażając opinię na ich temat stwierdza, że „skoncentrowane są one na problematyce swoistości kultury fizycznej i form psychofizycznej aktywności człowieka, mają zmierzać w zamyśle piszącego do ukazania miejsca zagadnień kultury fizycznej w obszarze problematyki filozoficzno-antropologicznej, a także do ukazania związanej z tymi problemami kwestii ludzkich postaw i działań odniesionych do ciała, w których staje się ono - by użyć określenia Nicola Abbagnana- «sposobem bycia w świecie»” (I. Bittner, s. 3).

I. Kultura fizyczna i filozofia człowieka. Rozdział I dotyczy „Człowieka jako istoty biopsychicznej w świetle poglądów współczesnych antropologów: Maxa Schelera, Helmutha Plessnera oraz Arnolda Gehlena. Autor wskazuje w nim, że poważna i pogłębiona refleksja nad kulturą fizyczną powinna nawiązywać do antropologu filozoficznej zwłaszcza takiej, która przezwycięża jednostronność antropologii zorientowanych naturalistycznie w mniej lub bardziej skrajnej postaci. Z tego też punktu widzenia, próbuje poniekąd poglądy Schelera, Plessnera i Gehlena, dostrzegając, iż charakteryzują się one wspólnym dążeniem do „przezwyciężania dualistycznego schematu dzielącego człowieka na istotę duchową i fizyczną i przeciwstawiającego te sfery jego struktury ontycznej” (s. 19). Uważa, iż dystansowali się oni - Scheler z fenomenologicznego, Plessner i Gehlen z biologicznego pun-

ktu widzenia - wobec redukcjonistycznych ujęć człowieka, pojmujących go w kategoriach *homo phisicus* czy też „małpy-arywisty”. W przeciwieństwie do nich traktowali jednostkę ludzką jako istotę „otwartą”, stwarzającą sobie drugą kulturową naturę. Wykreowali tym samym podstawy teoretyczne, prowadzące do nowych refleksji i ujęć. Dotyczy to również - zdaniem I. Bittnera - teorii kultury fizycznej. Podkreśla on bowiem, że poglądy wskazanych niemieckich myślicieli, są użyteczne nie tylko w analizach zjawisk kultury w ogóle, ale też w badaniach nad kulturą fizyczną, szczególnie ze względu na przydatność zastosowanej przez nich aparatury pojęciowej.

2. Kultura fizyczna w perspektywie behawioryzmu. Ten punkt widzenia potwierdza autor w następnym fragmencie książki pt. *O filozoficzno-antropologicznej problematyce kultury fizycznej* (rozdz. II). Zauważa, że w perspektywie teoretycznej wyznaczonej przez Schelera mieści się określenie kultury sformułowane przez Antoninę Kłoskowską, która własne ujęcie nazywa antropologicznym. Traktuje ona kulturę jako względnie zintegrowaną całość „obejmującą zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych w toku interakcji oraz zawierającą wytwory takich zachowań” (A. Kłoskowska: *Kultura masowa. Krytyka i obrona*. Warszawa 1980, s. 40).

Do wyróżnionego przez A. Kłoskowską systemu zachowań nawiązuje, zdaniem I. Bittnera, definicja kultury fizycznej w ujęciu Zbigniewa Krawczyka, który określa ją jako „względnie zintegrowany i utrwalony system zachowań w dziedzinie dbałości o rozwój fizyczny, sprawność ruchową, zdrowie, urodę, fizyczną doskonałość i ekspresję człowieka, przebiegających według przyjętych w danej zbiorowości wzorów, a także rezultaty owych zachowań (Z. Krawczyk: *Aksjologia ciała. Próba eksplikacji pojęcia*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 7, s. 136).

Jednakże to, co A. Kłoskowska nazywa ujęciem antropologicznym kultury jest w zasadzie oczywistością czy wręcz tautologią, ponieważ w świetle badań socjologicznych kultura jest faktem społecznym, kształtowanym przez jednostki, a więc faktem antropologicznym zarówno z socjologicznego, jak i filozoficznego punktu widzenia. Filozofii społecznej bowiem nie należy traktować zbyt redukcjonistycznie, zbyt wąsko. We wskazanej dziedzinie nie powinno zwracać się uwagi wyłącznie na analizę kategorii społecznych, lecz rozszerzać je o wszechstronne omówienie tych różnorodnych relacji, jakie zachodzą pomiędzy człowiekiem a społeczeństwem (por. ks. S. Kowalczyk: *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*. Lublin 1994). Dlatego też nie sądzę, aby wyróżnikiem jakościowym czy wręcz genologicznym definicji kultury w ujęciu A. Kłoskowskiej było to, iż jest ona antropologiczna, ponieważ wszystkie socjologiczne określenia tego pojęcia mają właśnie taki charakter. Istotnym jakościowym wyróżnikiem tej definicji,

o właściwościach wysoce redukcjonistycznych jest jej behawioralny wydźwięk. Koncentruje się ona bowiem na zachowaniach, na behawiorze społecznym i jednostkowym. Brak jest więc owej definicji wydźwięku humanistycznego, personalistycznego, akcentującego potrzebę rozwoju osobowości, świadomości, samowiedzy jednostek tworzących grupę i współtworzących fakty symboliczne w rozumieniu kulturowym i materialnym.

3. Kultura jako forma świadomości i aktywności praktycznej. Uważam, iż w perspektywie zarysowanej przez I. Bittnera, odwołującego się do kontekstu z zakresu antropologii filozoficznej należałoby zrezygnować ze ściśle socjologicznego ujęcia, akcentującego na dodatek jednostronny behawioralny punkt widzenia. W tym względzie bardziej pomocna byłaby definicja Jerzego Kmity, otwierająca szerzej wszechstronne możliwości określenia kultury fizycznej, podkreślająca i w perspektywie filozoficznej, i humanistycznej związki między antropologią filozoficzną, filozofią kultury i antropologią kulturalną. Sądzę, że w tym kontekście należałoby raczej usytuować ściśle filozoficzne, nawiązujące do ludzkich zachowań, rozumienie kultury fizycznej.

J. Kmita określa kulturę w sposób lapidarny a jednocześnie esencjonalny i syntetyczny, twierdzi bowiem, że: „Kultura danej społeczności jest to zespół wszystkich form świadomości społecznej, funkcjonujących w praktyce tej społeczności” (J. Kmita: *O kulturze symbolicznej*. Warszawa 1982, s. 72).

Naturalnie, niepodobna rozważać zalet i wad tak sprecyzowanej definicji w stosunku do ponad dwustu innych pojęć kultury, stosowanych w akademickich dyscyplinach kulturoznawczych. Istotne są w tym względzie jedynie dalsze konsekwencje tego ujęcia, w którym Kmita wyróżnia dwa główne działy (sfery).

Pierwszym działem, a równocześnie jedyną dziedziną tej sfery kultury jest kultura techniczno-użytkowa, pojmowana jako ta forma świadomości społecznej, która reguluje praktykę podstawową (produkcji, konsumpcji, wymiany). Drugi dział tworzą natomiast wszystkie pozostałe dziedziny kultury określone wspólnym mianem sfery kultury symbolicznej.

a) Kultura fizyczna jako proces doskonalenia osobowości. Z rozumieniem i podziałem koncepcji kultury w ujęciu J. Kmity korespondują sfery psychicznej, fizycznej i relacyjnej aktywności w zakresie kultury fizycznej. Można ją bowiem pojmować jako zespół form świadomości społecznej, funkcjonujących w praktyce tej społeczności form, które umożliwiają i utrwalają integrację wiedzy (i wzorów) oraz zachowań (i ich rezultatów), stanowiących podstawę dla harmonijnego rozwoju wszechstronnej, dojrzałej osobowości i zdrowia w płaszczyźnie fizycznej, psychicznej i relacyjnej. Chodzi tu o rozwój, w którym szczególne miejsce oprócz wartości duchowych zajmuje troska o fizyczną doskonałość człowieka, to jest między inny-

mi o budowę, postawę i estetykę ciała, o sprawność, wydolność i odporność fizyczną i psychiczną.

Kultura fizyczna jest również całokształtem dorobku ludzkości lub jakiejś społeczności w sferze idealnej, materialnej i relacyjnej, dorobku wytworzonego w ogólnym rozwoju historycznym lub określonej epoce, będącego w danym środowisku zarazem środkiem i skutkiem kultury fizycznej oraz kultury osobistej jednostek należących do tego środowiska.

Dorobek ten to - najogólniej biorąc - zespół ujęć faktów egzystencjalnych, tworzących rzeczywistość wewnętrzną i zewnętrzną, czyli wszystkie rozumienia tych faktów i wyrażanie tych rozumień w różnych wersjach wypowiedzi artystycznej (literackiej, plastycznej, architektonicznej), filozoficznej, naukowej, technicznej i technologicznej oraz w formie instytucji społecznych, takich jak ruch olimpijski, federacje, ministerstwa, kluby itp. Kulturę fizyczną stanowią wszystkie te ujęcia tworzone, przejęte i przetwarzane, społecznie przekazywane (J. Kosiewicz: *Filozofia kultury fizycznej w Polsce*. „Roczniki Naukowe AWF w Warszawie” 1989, t. XXXII, s. 7; tenże: *Kultura fizyczna, osobowość, wychowanie. Zagadnienia metodologiczne*. Warszawa 1986, s. 130-136).

b) Od behawioryzmu do holizmu. Przytoczona definicja stwarza szersze pole do badań nad aktywnością człowieka w obrębie kultury fizycznej w ujęciu humanistycznym, filozoficznym i holistycznym. Zrywa z redukcjonistyczną wykładnią behawiorystyczną w przedstawionej przez A. Kłoskowską definicji. Nawiązuje zarazem do rozumienia kultury fizycznej zaprezentowanego w trzecim rozdziale przez I. Bittnera (*Problematyka człowieka i jego cielesności. Metateoretyczne przesłanki antropologicznej koncepcji kultury fizycznej*). Autor zmierza bowiem do uwolnienia kultury fizycznej zarówno z ujęcia naturalistyczno-behawioralnego, jak i wąskich wykładni socjologicznych (I. Bittner, s. 38). Wskazuje, iż „W próbie określenia kultury fizycznej generującej i wyróżniającej w niej rolę człowieka, jego podmiotowość (tę próbę należałoby potraktować jako przyczynek do bardziej pogłębionych analiz) najwłaściwsze wydaje się jej pojmowanie przede wszystkim jako sfery psychofizycznej aktywności człowieka, której źródłem jest osobowość i jej potrzeby uwarunkowane zobiektywizowanym systemem norm i wzorów odniesionych do ludzkiego, upodmiotowionego ciała oraz jego sprawności” (s. 39).

Pogląd ten znajduje potwierdzenie w rozdziale czwartym - *Kultura fizyczna i jej antropologiczne wyróżniki*. I. Bittner orzeka, że „Koncentrując rozumienie kultury fizycznej i człowieka wokół takich pojęć, jak: działanie, postawa, osobnik, osobowość, osoba oraz wskazując na ich moc eksploracyjną (sygnalizując wszakże i ich aspekty aplikacyjne), okazuje się, iż problematyka kultury fizycznej...” (s. 69) wychodzi poza wąskie, redukcjo-

nistyczne granice ujęć socjologicznych, poza kategorie postaw i działań właściwych tendencjom behawioralnym. Implikuje to, jego zdaniem, interpretowanie jej w kategoriach aksjologicznych, tj. potrzeb i powinności funkcjonujących w świecie wartości. Kultury tej bowiem, stwierdza dalej, nawiązując poniekąd mimowolnie do poglądów J. Kmity „nie można (chcąc uniknąć uproszczeń i zniekształceń) rozpatrywać od jej korelatów świadomościowych (s. 69).

To stanowisko potwierdza autor w kolejnych rozdziałach książki: *Kultura fizyczna jako dziedzina samo określenia i samorealizacji jednostki* (rozdział V), *Kultura fizyczna w kategoriach humanizmu* (rozdział VI), *Kultura fizyczna - człowiek: obszary odniesień* (rozdział VII).

W ostatnim rozdziale pojawia się ostateczna konkluzja wskazująca, iż autor definitywnie odchodzi od nakreślonej przez siebie na początku książki wąsko zaprojektowanej socjologiczno-behawioralnej koncepcji kultury fizycznej. Stwierdza bowiem, że „W tak usytuowanym i tak nakreślonym nurcie rozważań, dokonując charakterystyki istoty kultury fizycznej należało - co jest zrozumiałe - wyeksponować przede wszystkim możliwości walentnego sposobu doświadczania i wyrażania ludzkiej cielesności, «możliwości cofania się we własne wnętrze» (M. Plessner), swoistego «dialogu» z własnym ciałem, a także pozostawia w stałej (stymulowanej potrzebami i wartościami bytowymi, społecznymi, kulturowymi) interakcji psyche i physis” (s. 115).

4. Rozważania o metodzie. W tej świetnej książce stanowiącej świadectwo błyskotliwej, erudycyjnej i pogłębionej refleksji filozoficznej nad kulturą fizyczną pojawia się jeszcze jeden dyskusyjny moment. Dotyczy on zagadnień metodologicznych. Ponieważ autor wyeksponował je w tytule pracy, a więc nadał im w sensie formalnym pewne znaczenie, przeto chociażby z tego względu wydaje się usprawiedliwione zwrócenie na nie uwagi.

a) Kultura fizyczna w ujęciu metodologii nauk praktycznych. I. Bittner podkreśla, iż w metodologicznej wykładni humanistycznie rozumianej „kulturze fizycznej wyróżnia się edukacyjna funkcja humanistycznie zorientowanej wiedzy o niej” (s. 95). W związku z edukacyjnymi funkcjami kultury fizycznej, autor zwraca uwagę m. in. na problemy rozwoju osobowości („osobowość manipulowana”), na „praktykę wychowania fizycznego”, na kulturę fizyczną jako „świat stanowiący formę ludzkiej działalności twórczej” (s. 95). Píše o kulturze fizycznej jako o tej sferze „aktywności psychofizycznej człowieka, której źródłem jest osobowość i jej potrzeby uwarunkowane zobiektywizowanym systemem norm i wzorów odniesionych do ludzkiego, upodmiotowionego ciała oraz jego sprawności” (s. 96).

b) Edukacja i trening a twierdzenia optymalizacyjne. Biorąc pod uwagę edukacyjne ujęcie problemu rozwoju osobowości, „ludzkiego, upodmio-

tionego ciała oraz jego sprawności”, „aktywności psychofizycznej” można orzec, iż zabrakło w wypowiedzi I. Bittnera, przynajmniej ogólnych uwag metodologicznych na temat optymalizacyjnych twierdzeń pedagogicznych, właściwych teoriom nauk praktycznych nastawionych, jak wiadomo, na realizację ideałów wychowania fizycznego, sprawności psychofizycznej. W kulturze fizycznej bowiem chodzi o realizację takiego ideału osobowości, który będzie sprzyjał, jak pisze I. Bittner, wytworzeniu takiego systemu humanistycznego, w którym „człowiek zyskuje znaczenie istoty otwartej na świat wartości, realizującej potrzeby wyższego rzędu” (s. 96).

Realizacja ideałów pedagogicznych i sprawnościowych w kulturze fizycznej ma charakter aplikacyjny i związana jest ściśle z metodologią nauk praktycznych. Natomiast badania nad kulturą fizyczną mają wydźwięk ściśle teoretyczny. Jednakże bez względu na to, jaki przyjmie się punkt widzenia czy humanistyczny, czy biologiczny, to w rozważaniach nad procedurami badawczymi tej dziedziny należy uwzględnić metodologie wszystkich nauk, które zajmują się właśnie daną dziedziną.

Nauki o kulturze fizycznej posiadające charakter edukacyjny oraz teorie treningu i walki sportowej można usytuować wśród dyscyplin praktycznych, a więc poza obrębem nauk podstawowych, teoretycznych, które wyjaśniając rzeczywistość, rezygnują całkowicie z wartościowania. Wskazuje na to aksjologiczny charakter twierdzeń optymalizacyjnych tych dziedzin - ich struktura i specyfika uwidaczniają się zwłaszcza podczas artikulacji i konkretyzowania twierdzeń wyprowadzanych z określonych hierarchii celów wychowania fizycznego, wyznaczanych przez jego ideał (lub ideały). Istotną rolę w zakresie łączenia teorii z praktyką w procesie konkretyzacji celów i ideałów przypisuje się problemowi efektywności. Jego rozwiązanie zaistnieje wtedy, gdy zostanie spełnione kryterium efektywności, które ujawnia i potwierdza przyjętą w systemie społecznym i wychowawczym hierarchię wartości, gdyż informuje o ideałach społeczności, z którą utożsamia się badacz.

W tym sensie wskazane nauki są odpowiedzią na naczelne zadania i problemy stawiane w ich obrębie, ponieważ ustalają odpowiednie warunki do realizacji założonych ideałów edukacyjnych i sportowych.

Przyjmuje się na ogół, iż „w naukach praktycznych ustala się warunki optymalnej realizowalności wartości dla każdej wartości z osobna - dla każdej takiej wartości ustala się odmienne twierdzenie optymalizacyjne, które się następnie konkretyzuje, czy aproksymuje” (D. Kozówna: *Struktura teorii optymalizacyjnych w pedagogice*. „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1976, s. 216). Jednakże w sferze działalności np. pedagoga (wychowawcy fizycznego) i trenera jawią się różne wartości i różne sposoby ich realizacji. Zadaniem pedagoga jest ustalenie pewnych związków między wartościami i ustalenie związków pomiędzy warunkami realizowalności określonych

wartości równorzędnych bądź podrzędnych względem najistotniejszej i optymalnie realizowanej wartości. Analiza związków pomiędzy twierdzeniami optymalizacyjnymi zawartymi w projektach edukacyjnych i sportowych pozwala sądzić, iż cechą charakterystyczną tych dyscyplin o charakterze praktycznym jest przede wszystkim budowa teorii i powiązanie ustalonych twierdzeń optymalizacyjnych w pewien szczegółowy sposób - odmienny od stosowanego w naukach podstawowych.

Inną osobliwością rozważań pedagogów i trenerów jest to, że nie tylko ustalają twierdzenia optymalizacyjne, ale starają się te twierdzenia zinstrumentalizować, czyli określić czynności, jakie należy wykonać, aby wystąpił stan rzeczy stanowiący niezbędny warunek, aby osiągnąć zamierzony ideał. A zatem przykładowo podani pedagog i trener dążyć będą do zinstrumentalizowania twierdzeń optymalizacyjnych, do związania ich z innymi już zinstrumentalizowanymi twierdzeniami, ponieważ umożliwi to realizację założonych przez nich celów (J. Kosiewicz: *Kultura fizyczna, osobowość...*, op. cit., s. 137-227).

c) Czy metodologia nauk o kulturze fizycznej jest możliwa? Ponieważ przejawy, właściwości, oddziaływania kultury fizycznej bada się z różnych punktów widzenia: i humanistycznego, i biologicznego, i formalnego (logicznego, matematycznego, metodologicznego) przeto trudno przyjąć jakieś jedno kryterium metodologiczne dla nauk o kulturze fizycznej, gdyż w żaden sposób nie da się sprowadzić dziedzin o charakterze indukcyjnym (empirycznym, biologicznym), humanistycznym, dedukcyjnym (apriorycznym) do wspólnego mianownika. Wiedza o kulturze fizycznej musi uwzględniać dorobek wszystkich nauk o kulturze fizycznej. Tylko pewna część tych nauk posiada właściwości humanistyczne, pozostałe zaś wydzwięk empiryczny. Spośród nich (tj. nauk empirycznych) niektóre mają charakter mieszany, bowiem ich procedury badawcze oparte są na naukach apriorycznych (formalnych, dedukcyjnych, niezależnych od doświadczenia, takich jak: matematyka, logika), których podstawę metodologiczną stanowią: systemy dedukcyjne, aksjomatyczne, sformalizowane, wyrażane w języku systemów aksjomatycznych. Jak wiadomo nauki aprioryczne ufundowane są na ostatecznych przesłankach, nie wywodzących z twierdzeń żadnych innych nauk. Przyjmują za punkt wyjścia do badań jedynie własne twierdzenia niezależne od doświadczenia (aprioryczne), tj. pewniki, postulaty, aksjomaty. Z tego względu nie może zająć między nimi i naukami humanistycznymi jakakolwiek korespondencja (K. Ajdukiewicz: *Metodologiczne typy nauk. W: Język i poznanie*. Warszawa 1985 s. 291-295).

Właśnie nauki empiryczne o charakterze mieszanym, takie jak: biomechanika, biofizyka, na których ostateczne przesłanki składają się nie tylko pewniki, postulaty, aksjomaty, lecz również - i to przede wszystkim - twier-

dzenia oparte bezpośrednio na doświadczeniu, nie powinny być rozpatrywane z punktu widzenia metodologii nauk humanistycznych, ponieważ charakteryzują się one odmienną procedurą badawczą. Dotyczy to też tzw. „czyстых” nauk empirycznych, takich jak, np. biologia, fizjologia itd.

Metodologii nauk humanistycznych podlegają wyłącznie nauki humanistyczne, które mogą korzystać z twierdzeń apriorycznych i empirycznych, jak socjologia, psychologia czy pedagogika stosujące badania (np. kwestionariuszowe, ankietowe, obserwacje uczestniczące), lecz same nie są oparte ani na ostatecznych przesłankach o charakterze dedukcyjnym, ani na ostatecznych przesłankach o wydźwięku indukcyjnym. Ich ostateczne przesłanki oparte są na bezpośrednim rozumieniu cudzych wypowiedzi. Nauki humanistyczne, takie jak historia, religioznawstwo, kulturoznawstwo mają „do czynienia z psychiką ludzką i jej wytworami, tj. ze znaczeniami różnych ludzkich wypowiedzi, opierają się również na twierdzeniach opartych na rozumieniu wypowiedzi” (tamże, s. 291). W związku z tym stosuje się tu metodologię trojakiego rodzaju: a) rekonstrukcyjną, czyli idiograficzną, sprawozdawczą, opisującą; b) wyjaśniającą czyli nomotetyczną oraz c) oceniającą, czyli aksjologiczną. Ze względu na to, że większość nauk humanistycznych ma wkomponowane w swoją strukturę wartościowanie, przeto w żaden sposób nie da się ich pogodzić z naukami formalnymi i empirycznymi, odrzucającymi programowo wszelkie wartościowanie. Między innymi z tego względu badania kulturoznawcze, tj. badania nad kulturą fizyczną, a więc badania w swej istocie aksjologiczne, nie mogą tworzyć wspólnej humanistycznej wykładni metodologicznej dla nauk o kulturze fizycznej, wśród których są dyscypliny stosujące procedury badawcze odrzucające wszelkie wartościowanie.

Kwestie statusu metodologicznego nauk o kulturze fizycznej wydają się być raczej w świetle współczesnych teorii procedur badawczych raczej klarowne i z grubsza ustalone, poniekąd spetryfikowane. Wprawdzie mój głos w stosunku do zarysowanej przez I. Bittnera koncepcji metodologicznej odnoszącej się do kultury fizycznej może wydawać się dyskusyjny, lecz wcale nie musi być tak odebrany; raczej jako wypowiedź komplementarna, uzupełniająca kulturologiczny punkt widzenia autora omawianej książki. Kulturę bowiem, w tym również kulturę fizyczną należy przede wszystkim rozpatrywać w świetle założeń kulturologicznych, a więc na gruncie refleksji humanistycznej. To nie podlega dyskusji. Natomiast sprawa ulega pewnej komplikacji, gdy przyjmie się, że w obrębie kultury fizycznej mieszczą się także wiedza oraz nauki o kulturze fizycznej, wtedy rozważania metodologiczne o kulturze fizycznej trzeba poszerzyć, gdyż refleksja humanistyczna (kulturologiczna) jest niewystarczająca. Z tego właśnie względu moje uwagi w tym względzie mają charakter wyłącznie dopełniający (wynikający z zastosowa-

nia ściśle metodologicznego, a więc szczegółowego punktu widzenia, której to opcji autor pracy zdaje się świadomie nie wprowadził), zwłaszcza że użytkowany przez I. Bittnera humanistyczny paradygmat interpretacyjny związany jest ściśle z filozofią kultury.

Pragnę jednak przy tej okazji podkreślić, że uważam, iż na gruncie nauk o kulturze fizycznej nie da się wypracować wspólnej dla nich płaszczyzny metodologicznej, mniej lub bardziej ogólnej teorii (lub zbioru teorii) procedur badawczych. Są one (tj. owe dziedziny) zbyt różnorodne, zbyt różniące się od siebie. Dotyczy to występujących wśród nich nauk podstawowych, aplikacyjnych (praktycznych), ściśle specjalistycznych (swoistych, jak teoria sportu, teoria treningu, teoria walki sportowej, teoria wychowania fizycznego, teoria turystyki, teoria rekreacji itd.) lub też według innego podziału nauk apriorycznych, empirycznych i humanistycznych. Nie oznacza to jednak, że kultury fizycznej traktowanej jako przejaw kultury w ogóle nie powinno się rozważać w kategoriach kulturologicznych (np. filozofii oraz teorii kultury); wprost przeciwnie.

5. Zakończenie. Filozofia kultury fizycznej nie posiada w zasadzie sprecyzowanego zakresu przedmiotu badań. Nie wypracowano też charakterystycznych dla tej nowo powstającej dziedziny podstawowych kategorii, pojęć, procedur badawczych. Niejasność właściwości, istoty, statusu merytorycznego i metodologicznego filozofii sportu jest pochodną, a zarazem odzwierciedleniem trudności w zakresie ustalania własności nauk o kulturze fizycznej (do których filozofię kultury fizycznej się zwyczajowo zalicza), a także ich miejsca w ogólnym systemie nauk. Wprawdzie próby filozoficznego czy quasifilozoficznego namysłu nad różnymi postaciami sportu pojawiały się w przeszłości, wprowadziło wielu światowej sławy myślicieli, filozofów różnych epok rozważało różnorakie przejawy rywalizacji sportowej, jak np. Platon, René Descartes, Friedrich von Schiller, Kenneth L. Schmitz, Johan Huizinga, Marshall McLuhan, Eugen Fink, Jean-Paul Sartre, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, George Santayana, jednakże były to przeważnie refleksje na marginesie, odległe od głównego nurtu zainteresowań danego twórcy.

Wypowiedziom charakteryzującym się wysublimowaną refleksją humanistyczną na temat sportu, próbującym zgłębić jego istotę i sens, brakowało narzędzi teoretycznych i metodologicznych. Niefilozofowie stawiali i rozwiązywali problemy w sposób nieuporządkowany, korzystając intuicyjnie lub powierzchownie z teorii i koncepcji ściśle filozoficznych. Między innymi z tego właśnie względu ich rozważania jako zbyt laickie, umiejscowione poniżej norm obowiązujących w filozofii nie wzbudzały zainteresowania filozofów *sensu stricto*. Filozofowie dystansowali się, odgradzali od nich. W dalszym ciągu daje się zaobserwować to zjawisko.

Natomiast filozofowie poruszający kwestie z zakresu wskazanej dziedziny korzystali z doświadczeń powstających podczas realizacji ich głównego nurtu zainteresowań, m. in. takich jak: filozofia kultury, filozofia człowieka, filozofia przyrody, aksjologia (etyka, estetyka). I byli przeważnie zbyt hermetyczni, niezrozumiali czy też niedostępni dla innych, to jest dla przedstawicieli nauk o kulturze fizycznej bez wykształcenia filozoficznego. Z powyższych powodów brak było korespondencji, merytorycznego porozumienia między przedstawicielami nauk o kulturze fizycznej (niefilozofami) a filozofami podejmującymi sporadycznie kwestie z kręgu omawianej dziedziny.

W filozofii kultury fizycznej został dopiero zapoczątkowany w Polsce i na świecie pewien proces strukturalizacji, stawiania i rozwiązywania różnorodnych problemów, formowania rozmaitych punktów widzenia autorów o różnorodnym wykształceniu i odmiennych preferencjach badawczych. Zainicjowane też zostały budowanie od podstaw i kształtowanie warsztatu metodologicznego, charakterystycznego dla „nowej dziedziny filozofii” aspirującej do autonomii. Główny ciężar projektów i realizacji eksploracyjnych w tym względzie spada na barki filozofów *sensu stricto*, badających rozmaite przejawy i aspekty sportu.

Filozofia kultury fizycznej zmierza dopiero do samookreślenia wypracowania swoich właściwości i form badawczych. Jej istotną szansą jest współpraca z innymi dziedzinami filozoficznymi (i nie tylko), zmierzająca do wykorzystania opracowanych i sprawdzonych wzorów dla sformułowania własnego języka, spójnego kodu, kategorii pojęć, specyficznej, szczegółowej metodologii, by opisywać i wyjaśniać źródła, treści i sens charakterystyczne dla praktycznych i teoretycznych przejawów i właściwości kultury fizycznej.

Recenzowana książka jest właśnie świadectwem poszerzania się w coraz większym zakresie namysłu filozoficznego nad kulturą fizyczną, znacznego postępu w kierunku ukształtowania się nowej dziedziny filozoficznej, a mianowicie filozofii kultury fizycznej *sensu stricto*. Wskazuje na to wysoki poziom pracy, zakorzenienie jej na gruncie antropologii filozoficznej, zwłaszcza współczesnej, której I. Bittner jest dobrym znawcą (patrz: I. Bittner: *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*. Warszawa 1993).

JERZY KOSIEWICZ

ZACHĘTA DO FILOZOFII I LITERATURY FILOZOFICZNEJ

Jenny Teichman i Katherine C. Evans: *Filozofia. Przewodnik dla początkujących*. Przekład przejrzał oraz bibliografię zestawiał Bohdan Chwedeńczuk. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, 274 s.

Bertrand Russell: *Problemy filozofii*. Przełożył i posłowiem opatrzył Wojciech Sady. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, 191 s.

Przewodnik po literaturze filozoficznej XX. wieku. Pod redakcją **Barbary Skargi** przy współpracy **Stanisława Borzysa i Haliny Floryńskiej-Lalewicz**. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994-1997, t. 1 - 1994, 471 s.; t. 2 - 1994, 474 s.; t. 3 - 1995, 479 s.; t. 4 - 1996, 443 s.; t. 5 - 1997, 550 s.

Filozofia jako pojęcie posiada długą historię i wiele znaczeń. W różnych okresach i wypowiedziach, co innego tym wyrazem nazywano i nie określono w sposób jednoznaczny, co ono oznacza. Powstają w związku z tym nowe próby, kolejne ujęcia i definicje, ale nie są one w stanie, żadna z nich, zadowolić wszystkich. Jest to zjawisko typowe dla nauk humanistycznych, posługujących się w przeciwieństwie do dziedzin formalnych, takich jak matematyka czy logika, językiem mało precyzyjnym, opartym na słownictwie potocznym, literackim, charakteryzującym się wieloznacznością sformułowań.

Filozofia jako dążenie do boskości. Spośród wszystkich dotychczasowych ujęć najbardziej popularna jest definicja nawiązująca do źródeł etymologicznych filozofii jako wyrazu. Można w nim wyróżnić, jak podaje K. Ajdukiewicz w *Zagadnieniach filozofii*, dwa składniki fileo - miłuję, dążę oraz sofia - mądrość, wiedza. W związku z tym filozofia oznacza miłość bądź umiłowanie mądrości lub wiedzy. Ponieważ mądrość jest rzeczą boską i mądrość jako pełnia wiedzy przystoi wyłącznie bogom, przeto człowiek mógł jedynie dążyć do mądrości, do osiągnięcia wiedzy, gdyż mądrości jako właściwości, przypadłości o proveniencji boskiej, nie był w stanie nigdy osiągnąć. Pozostało mu z tego względu tylko umiłowanie i ciągłe, nieustanne dążenie do mądrości, stanowiące wyraz wysublimowanej aktywności inte-

lektualnej i zarazem swoisty przejaw religijnego kultu, a nawet postawy o charakterze mistycznym.

Na przykład dla Pitagorejczyków filozofowanie (w tym także rozważania nad liczbami, geometrią i astronomią) stanowiło jeden ze środków ascetycznych, umożliwiających oczyszczenie duszy. Ów zabieg o wydzwiku etycznym, stanowiący istotny składnik pitagorejskiego trybu życia mógł przyspieszyć jej uwolnienie z więzów ciała, traktowanego - podobnie jak w wierzeniach orfików i antropologii Platona - jako więzienie duszy. Z kolei Platon posunął się jeszcze bardziej w dowartościowaniu filozofii, uznał bowiem, że stanowi ona źródło i drogę do poznania prawdy, najpewniejszy środek do wyzwolenia duszy z ciała, podstawę zbawienia i niczym niezmaconego szczęścia.

Cicero, opowiadając w *Rozmowach tuskulańskich*, jak Pitagoras usiłował wyjaśnić Leonowi, władcy Fliuntu (podczas podróży po Peloponezie) znaczenie słowa „filozofia” oraz czym różnią się filozofowie od innych ludzi, stwierdził, że wskazał on, iż „my wszyscy przyszliśmy do tego życia i świata jak gdyby z jakiegoś miasta na jakiś uroczysty zjazd, jedni by służyć sławie, inni pieniądзом, a rzadko zdarzają się i tacy, co za nic mają wszystko, gorliwie dociekając istoty rzeczy: tych on nazywa miłośnikami mądrości, tj. filozofami. I tak jak tam najbardziej szlachetnie jest tylko przyglądać się, niczego dla siebie nie zyskując, podobnie i w życiu oglądanie i poznawanie istoty rzeczy znacznie przewyższa wszelkie inne zainteresowania” (Cicero: *Rozmowy tuskulańskie*. W: *Pisma filozoficzne*, t. 3. Warszawa 1961, s. 687).

Platon zaś, dzielący w *Państwie* ludzi na lubiących zyski, lubiących zwyciężać i kochających mądrość, wskazuje, że ci ostatni to właśnie filozofowie, którzy obrali życie w czystej kontemplacji, że tylko oni pragną zakosztować wszelkich dziedzin wiedzy, nigdy nią nie nasyceni, że namiętnie pożądają wszelkiej mądrości, miłują prawdę w każdej rzeczy, zdolni - jako jedyni - pojąć, co jest wieczne i niezmienne.

Filozofia jako wszelka nauka. Pierwotnie od czasów Pitagorasa i przez kilka następnych pokoleń filozofię pojmowano jako wszelką naukę. Filozofia znaczyła tyle, co rozwijanie wiedzy jako podstawy mądrości. „Do poznania - jak pisze Władysław Tatarkiewicz w *Drodze do filozofii* (Warszawa 1971, s. 48) - nie zaliczano prostego ustalania faktów, wiedzy opisowej i historycznej, ani także praktycznych, technicznych umiejętności. Bo od poznania wymagano, by było ogólne i połączone ze zrozumieniem. Natomiast wszystko, co tym warunkom czyniło zadość, zaliczano do jedynej, wszech obejmującej nauki, którą nazywano filozofią, a więc rozważania o naturze ciał i przemian, o pierwszej przyczynie bytu, ale także o żywiołach i budowie ziemi i nieba, o klimacie, o przyczynie burz i tęcz, wiatrów i trzęsień ziemi, o naturze zwierząt i roślin. Jednym słowem, zaliczono do filozofii także i to, co dziś

nazywamy fizyką, geografią, meteorologią czy biologią” oraz astronomią, arytmetyką i geometrią (liczba jako zasada, przyczyna porządku i harmonii przyrody u pitagorejczyków).

Filozofia i mądrość. Kojarzenie filozofii i mądrości może budzić pewne wątpliwości. Głównie z tego powodu, że mądrość można rozmaicie interpretować. Można ją np. pojmować jako umiejętność praktycznej natury, tzw. mądrość życiową, pomocną w rozwiązywaniu konfliktów i łagodzeniu napięć międzyludzkich, przydatną w opanowaniu własnych silnych i spontanicznych uczuć, opartą na obiektywnym, wyważonym, chłodnym, bezstronnym i analitycznym zdystansowaniu się wobec zachodzących zdarzeń, wywołujących silne przeżycia emocjonalne. Jednakże nie o takie ujęcie w tym przypadku chodzi, gdyż nawet wybitni filozofowie owej umiejętności nie posiadali.

Mądrość o charakterze filozoficznym będzie raczej służyła pomocą człowiekowi w nadawaniu swemu życiu sensu, określaniu własnych celów. Wymaga to rozeznania - jak podkreśla Kai Nielsen we *Wprowadzeniu do filozofii* (Warszawa, 1988, s. 15-17) - w sprawach dobra i zła, zrozumienia, czym może stać się człowiek. A zatem mądrość filozoficzna musi uwzględniać i wynikać z analizy m. in. takich pojęć, jak dobro, zło, człowiek, Bóg, moralność i wiedza, prawda i fałsz, wolność i determinizm. Mądrość filozoficzna pomaga nam w zrozumieniu tego, co chcemy poznać i do czego dążymy i jak możemy wykorzystać naszą wiedzę. „Zrozumienie i rozwikłanie wszelkich naszych doniosłych kwestii zależy więc od rozumnie i z pasją uprawianej filozofii. Tak uprawiana filozofia może nam pomóc w wyzwoleniu się z jarzma przesądów, zaściankowości i błędów logicznych, co samo przez się jest jednym z głównych celów wykształcenia ogólnego. Może ona wyostrzyć nasze spojrzenie krytyczne, dzięki czemu zaczniemy spoglądać na świat - na nasze własne i cudze poglądy - z pewną powściągliwością i sceptycyzmem. Nauczy nas bardziej krytycznie czytać gazety, demaskować wykręty i pustosłowie polityków i innych specjalistów od propagandy masowej. Powinniśmy wykształcić w sobie umiejętność rozpoznawania dobrego argumentu i dobrej racji. Powinniśmy rozwinąć w sobie postawę zdrowego sceptycyzmu wobec tych wszystkich poglądów i opinii, jakie spotyka się w otaczającym nas świecie”.

Niejako potwierdza ów pogląd William James (żyjący wcześniej, bo na przełomie XIX i XX wieku), orzekając, że celem filozofii jest uzyskanie takiego „zrozumienia rzeczywistości, które będzie bardziej racjonalne niż ów nie uporządkowany zbiór przekonań, jakie z natury rzeczy żywi każdy z nas” (W. James: *Essays in Pragmatism*. New York 1951, s. 3).

Protreptikos, czyli zachęta do filozofii. Owe, wskazane wyżej, współczesne punkty widzenia są w pełni zgodne, harmonizują ze starożytnym

pojmowaniem filozofii. Za najbardziej reprezentatywne w całej literaturze głoszącej pochwałę filozofii, przyjmuje się jedno z najstarszych pism Arystotelesa, z okresu młodości, zatytułowane *Protreptikos - zachęta do filozofii*. Sformułowane zostało ono w formie listu otwartego, dedykowanego księciu Cypru Temisonowi, ale z przeznaczeniem dla szerszej publiczności. Wielki myśliciel i badacz głosił w nim pochwałę życia filozoficznego, które urzeczywistnia się w rozmyślaniu oraz w życiu praktycznym. Stanowi warunek prawdziwego szczęścia. Jest wyższą postacią istnienia w stosunku do innych możliwych form życia. Podkreślał, że „Mądrość jest największym dobrem nawet wówczas, gdy jest nieużyteczna w praktycznym życiu” (*Zachęta do filozofii*. Warszawa 1988, s. 14). Uważał, chociaż nie był w tym względzie konsekwentny, że myśl filozoficzna nie musi przynosić określonych wymiernych korzyści, że jest sama z siebie dobrą i powinna być ceniona i pożądana nie przez wzgląd na coś innego, lecz na nią samą (s. 16).

Arystoteles propagował więc w zasadzie ideał życia kontemplacyjnego, mimo swoich, wywiedzionych również z domu, zainteresowań empirycznych, rozwiniętych później w formie badań o charakterze indukcyjnym. Podkreślał bowiem, że tylko kontemplacja filozoficzna może przynieść prawdziwe szczęście, że jest ona najwyższą i najprzyjemniejszą funkcją duszy (s. 10-12).

Kazimierz Leśniak, podsumowując stosunek Arystotelesa do filozofii, wskazuje, iż uważał on „że mądrość jest największym spośród wszystkich dóbr i najwyższym celem życia; że rozum jest najlepszą częścią nas samych, a najwyższą funkcją rozumu jest osiągnięcie prawdy; że człowiek jest częścią natury, a więc i prawdę zdobędzie obserwując naturę; że prawdziwie mądry człowiek będzie przejmował z natury i rzeczywistości pewne stałe kryteria, za pomocą których będzie oceniał, co jest słuszne, szlachetne i pożyteczne; że tylko człowiek mądry poznaje naturę samą w sobie i naśladuje to, co jest «ściśle w sobie»; że tylko on obserwuje naturę dogłębnie i nie wzoruje się nigdy na imitacjach; że poznanie prawdy jest nie tylko dobrem samym w sobie, lecz również jest pożyteczne dla ludzkiego życia; że wreszcie ci, którzy pragną osiągnąć ten cel muszą poświęcić się filozofii” (K. Leśniak: *Wstęp*. W: Arystoteles: *Pochwała filozofii*, s. VII-VIII).

Filozofia jako doświadczenie teoretyczne i praktyczne. *Protreptikos* cieszyło się dużym uznaniem w epoce hellenistycznej i patrystycznej, do tego stopnia, że wszelkie teksty zachęcające do uprawiania filozofii zaczęto z czasem nazywać literaturą protreptyczną. Literatura ta - niewątpliwie o wydźwięku pedagogicznym - adresowana była i jest głównie do młodzieży i osób dorosłych, nie zajmujących się filozofią w sposób profesjonalny. Filozofów *sensu stricto* do filozofii nie trzeba bowiem zachęcać.

Na ogół przyjmuje się, że Arystoteles wynosił za Platonem jedynie życie teoretyczne, że propagował wyłącznie kontemplację filozoficzną, traktując ją jako najodpowiedniejszą drogę życiową dla człowieka myślącego. To, co było charakterystyczne dla Platońskiego sposobu filozofowania opartego na abstrakcyjnej spekulacji, nie zostało jednak w całości zaaprobowane przez Arystotelesa. Jego wypowiedź protreptyczna zawierała jednak ważne akcenty praktyczne, wskazujące, iż filozofia posiada właściwości aplikacyjne. Sugeruje to m. in. jeden z tytułów rozdziałów *Protreptikosa* - *Filozofia jest jednak pożyteczna dla ludzkiego życia* - oraz treść w nim zawarta. Arystoteles, stwierdza w nim m. in., że „To, że teoretyczne myślenie daje ludziom największe korzyści, można łatwo dostrzec w sztukach praktycznych. Bo tak, jak rozumni i liczni znawcy ćwiczeń gimnastycznych zgadzają się, że ci, którzy chcą być dobrymi lekarzami albo trenerami, muszą mieć ogólną wiedzę o przyrodzie, tak też dobrzy prawodawcy muszą mieć ogólną wiedzę o przyrodzie, i to w stopniu o wiele większym niż ci pierwsi. Tamci bowiem są tylko twórcami doskonałości ciała, ci drudzy natomiast interesują się doskonałością duszy i chcą uczyć o dobrym i złym stanie państwa, i z tego powodu potrzebują jeszcze więcej filozofii (...) Bo tak jak wzrok nie tworzy i nie kształtuje niczego (gdyż jego zadaniem jest sądzić i ujawniać wszystko, co może być widziane), tak wiedza umożliwia nam za swoim pośrednictwem działanie i daje największą w nim pomoc (bez niej bowiem bylibyśmy zupełnie niezdolni do działania), jest przeto jasne, że mimo iż wiedza jest teoretyczna, to jednak dokonujemy wielu rzeczy według niej, pewne działania podejmujemy, innych unikamy, a w ogóle wszystko, co dobre, uzyskujemy dzięki niej” (s. 17-19).

Przewodniki po filozofii i literaturze filozoficznej. Wyrazem utrwalającej się współcześnie w coraz większym stopniu tendencji protreptycznej i zawartej w niej afirmacji postawy teoretyczno-praktycznej są m. in.: *Filozofia. Przewodnik dla początkujących*, pióra Jenny Teichman i Katherine C. Evans, *Problemy filozofii* Bertranda Russella, a także *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku* (w pięciu tomach, pod redakcją Barbary Skarży, przy współpracy Stanisława Borzysa i Haliny Floryńskiej-Lalewicz).

Umiejętnie - wręcz znakomicie - zachęca do lektur filozoficznych książka pierwsza, pisana z myślą o przeciętnym czytelniku i studentach rozpoczynających studia. Wprowadza w sposób zwięzły i analityczny, stroniąc od ściśle technicznego, ezoterycznego żargonu, w wiele podstawowych zagadnień filozoficznych. Prezentuje główne kategorie i pojęcia, koncepcje i problemy. Dzieli je na podstawowe elementy, jakby pierwiastki teoretyczne, dla lepszej charakterystyki i właściwego ich zdefiniowania. Celem jest poznanie i zrozumienie mniej i bardziej złożonych zagadnień i stanowisk.

Autorki pracy realizują założony przez Arystotelesa postulat praktycznej użyteczności filozofii, roztaczając w sposób przystępny przed czytelnikiem panoramę problemów ściśle teoretycznych, wskazując zarazem na możliwe ich aplikacje. Np. przy rozważaniach o metafizyce oraz nad filozofią bytu i poznania (Część I) wprowadzają w sprawy interesujące i dotyczące niemalże każdego bez względu na światopogląd. Omawiają m. in. zagadnienie możliwości istnienia Boga, problemy dobra i zła, przejawy i uwarunkowania wolnej woli, a także przyczyny sceptycyzmu i sposoby uzasadniania pewności w zakresie poznania przyrody, społeczeństwa i samego siebie. Z kolei w Części II wskazują, koncentrując uwagę na etyce i filozofii wartości, na różne konsekwencje zachowań moralnych, zwłaszcza w świetle teorii użyteczności oraz przeciwstawnych w stosunku do nich - rygorystycznych, niepodważalnych zasad moralnych, opowiadając się ostatecznie za sytuacjonizmem etycznym. Powołują się w tym względzie m. in. na przykłady z życia Matki Teresy czy też na dwuznaczne sytuacje osób donoszących o przestępstwie (wskazują, że jest to w zasadzie zjawisko pozytywne, mimo negatywnego stosunku do donosicielstwa). W podrozdziale „Życie i śmierć” autorki definiują pojęcie morderstwa. Rozpatrują to zagadnienie w kontekście wojny, działania w obronie własnej; określają je i oceniają jako kategorię i zjawisko społeczne. Rozważają też z rozmaitych punktów widzenia, unikając pochopnych wartościowań, kwestię samobójstwa

Podobne poznawczo-praktyczne ujęcie pojawia się również w następnych częściach książki, dotyczących *Filozofii polityki*, *filozofii państwa i obywatela*, *Filozofii nauki*, *Logiki: filozofii wnioskowania i rozumowania* oraz *Filozofii i życia*.

Nota bene książka ta odniosła duży sukces na rynku brytyjskim. Była od 1991 roku czterokrotnie wznawiana. Głównie dlatego, że spełnia wielorakie funkcje, że można ją czytać dla rozrywki lub jako pracę o charakterze encyklopedycznym bądź też jak podręcznik, wybierając interesujące, stanowiące samodzielną całość, rozdziały.

Podobnie przejrzyste skonstruowana jest praca B. Russella, który uczy w swej książce porządnego myślenia i pokory wobec jego rezultatów. Przedstawiona przez niego charakterystyka głównych problemów filozofii jest wprawdzie bardziej wysublimowana i uteoretyczniona, jednakże nie traci właściwości protreptycznych, wprost przeciwnie, zachęca wszystkich do refleksji, która pozwala lepiej pojmować życie, postrzegać możliwości, jakie się w nim kryją. Pomaga ona - oczywiście pośrednio - podejmować świadome racjonalne decyzje, dokonywać wyborów.

Jednakże owa użyteczność wcale nie wynika z tego, że filozofia udziela pewnych i oczywistych odpowiedzi na stawiane w jej obrębie pytania. B. Russell podkreśla, że istotą filozofii jest przede wszystkim wątpienie w efektyw-

ność rezultatów jej badań, niepewność co do treści jej spekulatywnych wywodów. Upatruje wartości filozofii właśnie w samej jej niepewności. Twierdzi, że człowiek, któremu obcy jest posmak filozofowania, przechodzi przez życie jako więzien przesądów przejętych ze zdrowego rozsądku, z obiegowych wierzeń jego epoki i narodu, a także z przekonań, które rozwinęły się w jego umyśle bez udziału starannych dociekań czy wynikającej z nich aprobaty. Takiemu człowiekowi świat jawi się jako coś określonego, skończonego, oczywistego. Przedmioty dnia codziennego nie pobudzają go do refleksji, a nieznane możliwości odrzuca on ze wzgardą. Wskazuje, że gdy tylko zaczynamy filozofować, przeciwnie: widzimy, iż nawet najbardziej powszednie rzeczy wiodą do problemów, na które udzielić można jedynie bardzo niepełnych odpowiedzi. Choć filozofia nie jest w stanie powiedzieć nam z całą pewnością, jak brzmi prawdziwe rozwiązanie podnoszonych przez nią wątpliwości, to potrafi zasugerować wiele odpowiedzi możliwych, które rozszerzają zakres naszych myśli i uwalniają je od tyranii nawyków. A zatem, konkluduje B. Russell, choć zmniejsza ona nasze poczucie pewności co do tego, czym rzeczy są, to ogromnie powiększa naszą wiedzę o tym, czym one być mogą.

W omawianym nieco wcześniej *Przewodniku dla początkujących* znajdują się m. in. suplementy przedstawiające filozofię w wieku dwudziestym i sylwetki filozofów tego okresu. Jednakże jest to prezentacja z konieczności i lakoniczna, i powierzchowna. Dlatego też stosownym i bardzo obszernym uzupełnieniem zawartych w pracy J. Teichman i K. C. Evans informacji o filozofii i filozofach jest właśnie *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*; zamierzony pierwotnie na cztery, a wydany w pięciu tomach. Istnieje pogląd, skądinąd słuszny, przyjmujący, że filozofia to w gruncie rzeczy zespół poglądów konkretnych filozofów. Redaktorzy *Przewodnika* potwierdzają ten rozpowszechniony punkt widzenia, wskazując, że jedynie wypowiedź danego filozofa, napisany przez niego „Tekst wskazuje na problemy, jakie podejmował, na trudności, jakie napotykał, przy próbie ich rozwiązania, na dyskusje, jakie prowadził z oponentami, na recepcje i antycypacje. Książka pozwala nam wniknąć w żywą myśl filozofa, czego nie zastąpi żadne schematyczne przedstawienie jego twórczości, jakie na ogół zawierają różne encyklopedie. To na podstawie książek wyrabiamy sobie opinię o myśli filozofa, jej znaczeniu dla danej dziedziny filozoficznej, a także kultury intelektualnej w ogóle. Ważna jest też reakcja na książkę, toczona wokół niej polemiki itp. (B. Skarga: *Przedmowa*. W: *Przewodnik...*, s. 5).

Wskazany *Przewodnik* zawiera przegląd najważniejszych książek najwybitniejszych filozofów dwudziestego wieku. Lektura ich omówień stanowi niewątpliwie istotne wprowadzenie do zagadnień, kierunków i tendencji filozofii współczesnej. Zachęta do dalszej lektury, tym razem lektury orygi-

nalnych tekstów wskazanych myślicieli. Umożliwia bowiem wyrobienie sobie zdania na temat poszczególnych twórców i ich dzieł, bez żmudnej i czasochłonnej kwerendy bibliotecznej. Redaktorzy przedsięwzięcia podkreślają, że prezentacje zawarte w książce nie są wcale streszczeniami, mimo iż stanowią próbę odzwierciedlenia treści omawianych książek. Przyjęły one formę autorskich - *nb.* wysoce kompetentnych esejów - świadomie nie przestrzegających wymogów encyklopedycznego obiektywizmu. Ich recepcja „nie ma na celu zastąpienie lektury książki, przeciwnie, powinna do niej zachęcić” (s. 6). A zatem również w tej pozycji przeważa w sposób wyraźny jej protreptyczny charakter.

Przewodnik, zachęcając do lektury oryginalnych dzieł, uzasadnia ich wartość i znaczenie. Głosząc ich pochwałę umożliwia m. in. poznanie i zrozumienie - np. poprzez porównanie książek G. Marcela, M. Schelera oraz M. Heideggera - na czym polegają istota oraz różnice zachodzące między egzystencjalizmem chrześcijańskim, szkołą fenomenologiczną i hermeneutyką.

STANISŁAW KOWALCZYK

WOKÓŁ PROBLEMATYKI BOGA, CZŁOWIEKA I RELIGII

Jerzy Kosiewicz: *Bóg, cielesność i przemoc.*
Warszawa, Fundacja Aletheia, 1997, 189 s.

Historia filozofii europejskiej pozwala stwierdzić, że rozważania koncentrujące się na problematyce człowieka i Boga często się zazębiają i wzajemnie przenikają. Połączenie obu wątków, tj. filozofii Boga i religii oraz filozoficznej antropologii, jest charakterystyczne dla nowej pracy Jerzego Kosiewicza noszącej tytuł: *Bóg, cielesność, przemoc*. Autor, wykładowca filozofii w Akademii Wychowania Fizycznego w Warszawie, jest znany z szeregu nowatorskich prac koncentrujących się na problematyce filozofii cielesności. Jego nowa książka zawiera - poza wstępem - szereg obszernych rozpraw, które poprzednio były już publikowane na łamach czasopism lub w pracach zbiorowych. Pierwsza rozprawa dotyczy problemu istnienia Boga,

ostatnia związana jest tematycznie z szeroko rozumianą filozofią religii, zaś pięć pozostałych to prezentacja koncepcji cielesności trzech wiodących wspólnot chrześcijańskich: prawosławia, katolicyzmu i protestantyzmu. Choć praca warszawskiego filozofa omawia trzy kręgi problemowe: Boga, religii i człowieka, to jednak łączy je wspólna oś tematyczna - wzajemna komplementarność idei człowieka i Boga.

Status metodologiczny rozważań pracy. Wstęp książki *Bóg, cielesność i przemoc* jest swego rodzaju kluczem, który pozwala właściwie eksplikować oraz zinterpretować zawarte tam analizy. Jerzy Kosiewicz stwierdza, że „dążył do scharakteryzowania koncepcji Boga, antropologii chrześcijańskiej, źródeł religii z punktu widzenia założeń *stricte* filozoficznych. Wskazywał na trendy, mechanizmy zmian, ewolucji i rewolucje” (s. 8). Ta autodeklaracja znajduje pełne potwierdzenie w profilu przeprowadzonych rozważań. Mają one niewątpliwie charakter filozoficzny, chociaż omawiane są koncepcje ludzkiej cielesności powiązane genetycznie z antropologią różnych nurtów chrześcijaństwa. Nie jest to pomieszanie języka filozoficznego i języka teologicznego, podobnie jak nie jest błędem metodologicznym podejmowanie filozoficznej refleksji nad konkretnymi religiami. Filozofia religii jest powszechnie uznaną dyscypliną filozoficzną, chociaż jej bezpośrednim przedmiotem są określone typy wierzeń religijnych, na bazie których usiłuje się rozpoznać genezę i strukturę fenomenu religii.

Większość rozpraw zamieszczonych w omawianej pracy Jerzego Kosiewicza omawia problematykę antropologiczną. Słusznie stwierdza on, że „byt ludzki należy traktować w sposób holistyczny, nie podważając właściwości żadnego z jego składników ontycznych (duchowych, cielesnych), że umniejszanie własności i wartości każdego z nich może prowadzić do wstrzymania trendów humanistycznych, uznających człowieka, jego rozwój (wychodzenie poza siebie samego) za dobro samo w sobie” (s. 9). Integralno-holistyczna interpretacja natury ludzkiej chroni przed różnego typu redukcjonizmem antropologicznym, dlatego powyższa deklaracja autora jest szczególnie potrzebna w dociekaniach filozoficznych mających za przedmiot cielesność człowieka. Chodzi o to, aby nie ujmować *pars pro toto*, tzn. ciała ludzkiego nie identyfikować z całością człowieka - osoby. Należy przyznać obiektywnie, że Kosiewicz błędu tego w swej pracy nie popełnia. Kontrowersyjne jest natomiast jego stwierdzenie, że ontycznego dobra człowieka „nie można uzasadnić w sposób ostateczny ani aksjologicznie, ani metodologicznie, ani filozoficznie” (s. 9). Ten nazbyt pesymistyczny osąd wynika, jak się zdaje, z przyjętych *implicite* epistemologiczno-metodologicznych założeń typowych dla Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, tj. ekstremalnego empiryzmu. Zapewne z tego samego źródła wynika określenie filozofii Tomasza z Akwinu jako „metafizyki konfesyjnej”, w odróżnieniu od metafizyki „czysto filozoficznej” Arystotelesa (s. 30). Wyrażenie „metafizyka konfesyjna” można różnie rozumieć, między innymi jako: 1. filozofię uprawianą przez teistów; 2. odwołanie się w punkcie wyjścia rozważań do objawienia czy ksiąg sakralnych. Gdyby przyjąć pierwsze znaczenie, to Arystoteles i Tomasz z Akwinu -jako ludzie wierzący w istnienie bytu absolutnego - by uprawiali metafizykę konfesyjną. Jeśli jednak uznać za właściwe kryterium drugie z wyżej wymienionych, to żaden z tych myślicieli nie może być określony mianem filozofa konfesyjnego. Potwierdzeniem tego są Tomaszowe argumenty za istnieniem Boga (tzw. „drogi”), które *explicite* nawiązują do filozoficznych kategorii Arystotelesa (kategorii bytu, przyczynowości, celowości itd.), nigdy zaś nie odwołują się do chrześcijańskiego objawienia. Świadomość metodologicznej odrębności filozofii i teologii była znana już we wczesnym chrześcijaństwie, czego potwierdzeniem są wypowiedzi Augustyna.

Problematyka filozofii Boga i filozofii religii. Książkę Jerzego Kosiewicza, otwiera obszerne docieklive studium pt. *Bóg i afirmacja czyli o pewności istnienia Boga*. Prezentuje ono różne drogi odkrywania obecności Boga, kolejno omawiane są poglądy w tej sprawie Bubera, Lévinasa, Marcela, Wusta i niżej podpisanego. Wspólnym rysem wszystkich wymienionych autorów jest wyraźny dystans intelektualny wobec tradycyjno-tomistycznej argumentacji istnienia Boga, odwołującej się do materialnego kosmosu. Takie stanowisko, jak się wydaje, zyskuje aprobatę warszawskiego uczonego.

Martin Buber, autor głośnej pracy pt. *Dwa typy wiary*, dokonuje komparacji dwu koncepcji wiary: judaistycznej i chrześcijańskiej. Pierwszą z nich uznał za bardziej doskonałą, ponieważ w judaizmie zachodzi bezpośredni kontakt pomiędzy założycielem religii a jej wyznawcami. Abraham i Mojżesz bezpośrednio od Boga otrzymali depozyt wiary, natomiast Paweł z Tarsu - uznany przez Buberę za właściwego twórcę chrześcijaństwa - nie kontaktował się z Chrystusem. Kosiewicz w pełni docenia walor biblijno-egzegetycznych i filozoficznych dociekań M. Buberę, ale wbrew niemu sądzi, że o wartości postawy wiary świadczy przede wszystkim głębia doświadczenia Boga. Pokrewna Buberowskiej jest refleksja filozoficzna E. Levinasa. Nawiązuje on w swych rozważaniach także do judaizmu, ale korzysta również z metody fenomenologicznej. Ocena filozoficzno-religijnych dociekań Levinasa, jakiej dokonuje J. Kosiewicz, jest ambiwalentna: określa je mianem argumentu antropologicznego o charakterze subiektywno-relatywnym, równocześnie jednak uznaje jego wymiar uniwersalny w aspekcie psychologicznym.

Kolejnym przedmiotem rozważań recenzowanej pracy jest francuski egzystencjalista katolicki, G. Marcel. Jego *Dziennik metafizyczny* w sposób wyraźny kwestionuje możliwość racjonalno-spekulatywnej argumentacji istnienia Boga, lecz zarazem wskazuje na wewnętrzną potrzebę człowieka religijnej wiary. Egzystencjalizm Marcela wiązał się z przekonaniem, że realne istnienie może być afirmowane w bezpośredniej percepcji, ale nigdy nie może być udowodnione przez intelektualne dywagacje. Kosiewicz trafnie zauważa, że dla Marcela afirmacja Boga jest faktycznie ekspozycją istniejącej już wiary (s. 25). Jest to rodzaj antropologicznego argumentu opartego na wewnętrznym doświadczeniu *sacrum*.

Przedmiotem uwagi prezentowanej pracy jest także Peter Wust, katolicki konwertyta wyrosły w klimacie protestantyzmu. Odróżnił on dwojaką drogę człowieka ku Bogu: filozoficznej refleksji i spontanicznej wiary religijnej, ale przestrzegał przed ich izolowaniem, gdyż człowiek myślący i religijny są niepodzielną wartością. Wust akcentował ustawiczne zawieszenia człowieka pomiędzy postawami wiary i wątplenia. Sądził on jednak, że nawet fakt wątpliwości religijnych jest swoistym potwierdzeniem obecności Boga. Należy podkreślić, że prezentowane wyżej studium Jerzego Kosiewicza jest dobrym syntetycznym przedstawieniem dominującego trendu augustyńsko-antropologicznego na terenie filozofii Boga. Autor nie ograniczył się do zreferowania poglądów poszczególnych myślicieli, ale również często podejmował z nimi polemikę.

Z problematyką filozofii Boga łączy się tematycznie filozofia religii. Tej ostatniej poświęcony jest ostatni fragment pracy J. Kosiewicza, omawiający wszechstronnie koncepcję genezy i natury religii R. Girarda. Twórczość tego

francuskiego uczonego mieści się na przecięciu religioznawstwa, socjologii, antropologii kulturowej i filozofii. Idąc śladem socjologa E. Durkheima, uznał on pochodność religii wobec życia społecznego. W swej teorii Girard usiłował wyjaśnić genezę i źródła żywotności wierzeń religijnych, upatrując je w takich fenomenach jak: próżność, naśladowanie, współzawodnictwo i rywalizacja, agresja, przemoc. To wszystko ma prowadzić do powstania mitu kozła ofiarnego jako formy mechanizmu kompensacyjnego, co ostatecznie finalizuje się w sakralizacji złożonej ofiary. Teorię francuskiego uczonego autor omawianej pracy zakwalifikował jako interesującą hipotezę, której prawdziwości nie da się uzasadnić.

Problematyka cielesności. Jerzy Kosiewicz aż pięć rozdziałów poświęcił analizie różnych koncepcji cielesności występujących na terenie myśli chrześcijańskiej. dwa rozdziały omawiają koncepcje cielesności obecne w katolicyzmie, dwa inne mają za przedmiot teologię protestancką, a jeden - najbardziej obszerny - omawia cielesność w ujęciu myślicieli prawosławnych. Koncepcja ciała ludzkiego jest zawsze omawiana łącznie z problematyką ludzkiej płciowości i miłości erotycznej.

Jerzy Kosiewicz, referując koncepcję cielesności w teologii i filozofii prawosławnej, ogranicza się do myślicieli rosyjskich: żyjących tak na terenie Rosji, jak i poza jej granicami. Inne nurty myśli prawosławnej zostały pominięte, co jednak nie pomniejsza merytorycznej wartości przeprowadzonych badań, gdyż myśl rosyjska dominuje w skali światowej na terenie prawosławia. Chociaż tytuł rozprawy mówi o filozofii prawosławnej, to jednak uwzględniona została również teologia prawosławna, gdyż ustawicznie pojawiają się w niej wątki antropologiczne. J. Kosiewicz wyróżnił trzy dominujące nurty antropologii prawosławnej. Pierwszy z nich reprezentują: biskup Serafin i Branczaninow, Izaak Syryjczyk i Maksym Wyznawca. Akcentowali oni potrzebę surowej ascezy nakierowanej na wyniszczenie ciała ludzkiego, uznanego za siedlisko zła moralnego. Ludzka płciowość, łącznie z miłością erotyczną, ocenione zostały w sposób zdecydowanie negatywny. Kosiewicz słusznie zauważa, że takie traktowanie ciała i ludzkiej miłości jest konsekwencją wpływów platońsko-gnostyckich.

Drugi nurt rosyjskiego prawosławia, choć utrzymany był w granicach kościelnej ortodoksji, to jednak uwzględniał wyniki rozwoju nauk przyrodniczych w odniesieniu do natury człowieka. Główni jego przedstawiciele to: W. I. Niesmiełow i P. D. Jurkiewicz. Z jednej strony polemizowali oni z materializmem N. G. Czernyszewskiego, z drugiej jednak akcentowali ścisły związek życia psychiczno-duchowego ze sferą somatyczno-biologiczną człowieka. Stosunkowo najwięcej uwagi J. Kosiewicz poświęcił trzeciemu nurtowi antropologii prawosławnej, do którego należą: W. Rozanow, D. S. Mereżkowski, W. S. Sołowiow i N. A. Bierdiajew. Widoczna jest u niektórych

absolutyzacja ciała ludzkiego, płci i miłości erotycznej. Rewaloryzując ludzką cielesność, wymienieni myśliciele (poza Rozanowem) nawiązywali do antropologii biblijnej. Autor recenzowanej pracy, omawiając antropologię prawosławia rosyjskiego, oparł się na bogatym materiale źródłowym. Ukazał on także ewolucję filozoficzno-teologicznej myśli prawosławnej: od demonizacji ciała ludzkiego aż do jego diwinizacji. Proces ewolucji antropologii prawosławnej można porównać do mechanizmu recepcji arystotelesowskiego realizmu, dokonanego w średniowieczu przez Tomasza z Akwinu, co przełamało dominującą rolę platonizmu.

Dwa rozdziały w pracy J. Kosiewicza są poświęcone katolickiej koncepcji ciała i miłości erotycznej. Jeden z nich nosi tytuł: *Eros platoński i kwestia miłości erotycznej w poglądach Jana Pawła II*. Tytuł anonuje dwuczęściowy przedmiot rozprawy: koncepcję miłości myśliciela starogreckiego i papieża. Pierwszy z nich łączył, nie zawsze w sposób harmonijny, dwa klasyczne wątki tradycji kulturowej starożytnej Grecji: apolliński i dionizejski. Oba nurty uwypuklały rolę miłości, lecz nurt apolliński ujmował ją w kontekście całości psychofizycznej natury człowieka, natomiast nurt dionizejski apoteozował miłość ujmowaną w sposób biologiczno-zmysłowy. J. Kosiewicz słusznie zauważa, że Platońska koncepcja miłości jest różnie interpretowana. Jan Paweł II, w swych cotygodniowych konferencjach pastoralnych wydanych pt. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, nawiązał do Platońskiej idei erosa jako miłości idącej od kontemplacji piękna cielesnego do piękna duchowego. Autor recenzowanej pracy w sposób zasadny wskazuje na różnice, jakie dzielą koncepcję miłości erotycznej starogreckiego myśliciela od ujęcia miłości papieża. Natomiast dyskusyjny wydaje się zarzut, że Jan Paweł II zniekształca Platońskie rozumienie miłości erotycznej. Papież nie prezentował bowiem w sposób całościowy koncepcji miłości autora dialogu *Uczta*, lecz nawiązał do jednego z jej elementów. Taki motyw miłości idealnej niewątpliwie istnieje u antycznego filozofa. Należy jednak podkreślić, że syntetyczna analiza koncepcji miłości Jana Pawła II - jakiej dokonał w omawianym studium J. Kosiewicz - jest obiektywna i interpretacyjnie twórcza. Słusznie wskazał on na przełomowe znaczenie tejże koncepcji w dziejach antropologii katolickiej w zakresie dowartościowania roli ludzkiego ciała i miłości erotycznej. Szczególnie godny podkreślenia jest fakt, że nowe, bardziej pozytywne i optymistyczne spojrzenie na płciowość człowieka - dokonane przez papieża - odwołuje się do przesłanek biblijnych. Jest to zresztą wspólny rys antropologii katolickiej, prawosławnej i protestanckiej - jak wykazują to analizy omawianej pracy.

Koncepcja ciała, zawarta we współczesnej katolickiej antropologii, jest przedmiotem drugiej rozprawy J. Kosiewicza. Przeanalizował on prace kilku polskich filozofów katolickich, są to: M. Gogacz, J. Kalinowski, M. A. Krą-

piec, A. Rodziński, T. Ślipko i T. Styczeń. Ich prace koncentrują się na elemencie psychiczno-duchowym ludzkiej osoby, dlatego faktycznie marginalizują rolę cielesności. Jedynie prof. Ślipko poświęcił obszerne studium problematyce seksualności człowieka, lecz nie zostało ono uwzględnione w recenzowanej pracy. J. Kosiewicz krytycznie ocenia tradycyjny personalizm spirytualistyczny, zarzucając mu deprecjonowanie roli ciała, seksualności i miłości erotycznej. Zarzut ten jest słuszny o tyle, że większość polskich personalistów katolickich zbyt jaskrawo akcentowała instrumentalny profil cielesności i jej podrzędność wobec sfery psychiczno-duchowej człowieka. Całkowicie można zgodzić się z konkluzją Kosiewicza, że współczesna antropologia katolicka, za sprawą Jana Pawła II, „ukazała w nowym świetle wagę i znaczenie ciała” (s. 121). Wpływ papieża pozwala mówić o modyfikacji filozoficznej interpretacji człowieka i jego cielesności. Charakteryzując wzajemną relację pomiędzy duszą a ciałem, należy unikać twierdzeń o ich nadrzędności czy podrzędności, oba bowiem elementy przynależą do natury człowieka, są ontycznym dobrem i mają swoje role do spełnienia w realizacji zadań ludzkiej osoby.

Dwa fragmenty recenzowanej książki są poświęcone omówieniu koncepcji cielesności człowieka w myśli protestanckiej. Początkowo protestantyzm krytycznie ustosunkował się do roli filozofii, dlatego eksponowanie roli ciała uwidoczniło się w jego teologicznej antropologii. Luter ostro przeciwstawiał się ascetyzmowi monastycznemu, co pośrednio wiązało się z eksponowaniem roli ludzkiego ciała. Jerzy Kosiewicz wskazał na istnienie pozateologicznych wpływów na myśl protestancką: w wieku XIX był to wpływ naturalistycznego materializmu, współcześnie zaś wpływ nauk przyrodniczych. Te ostatnie, z natury rzeczy, koncentrują się na materialno-somatycznym wymiarze człowieka. Przedstawiciele współczesnego protestantyzmu, m. in. O. Cullman i W. Pannenberg, kwestionują ontologiczną odrębność duszy wobec materialnego ciała, a w rezultacie tego podważają prawdę o nieśmiertelności ludzkiej duszy. Teologiczny dogmat o zmartwychwstaniu odnoszą nie tylko do ciała, ale także do duszy. Pośrednio uwypatnia to fundamentalną rolę cielesności w życiu człowieka. J. Kosiewicz, w sposób monograficzny, omawia koncepcję J. Moltmanna, który w sposób wyraźny zakwestionował nadrzędność ontyczną i aksjologiczną duszy nad ciałem. Nie ulega wątpliwości, że protestantyzm jednocześnie opowiada się za antropologicznym monizmem - odwołując się do przesłanek biblijnych, co w ewidentny sposób wskazuje na ontologiczną równorzędność cielesności i sfery psychiczno-duchowej człowieka.

Książka Jerzego Kosiewicza w znaczącym zakresie ubogaca polską literaturę filozoficzną, zwłaszcza w zakresie antropologii. Jest on niewątpliwie doskonałym znawcą chrześcijańskich koncepcji cielesności: prawosławnych,

katolickich i protestanckich. W prezentowaniu tych koncepcji oparł się na bogatym materiale źródłowym; a także współczesnej literaturze światowej. Godny podkreślenia jest fakt, że autor najczęściej wskazywał na systemowo-ontologiczne konteksty referowanych paradygmatów w zakresie filozofii ludzkiego ciała. W swej analizie zastosował różnorodne metody: analityczną, historyczno-genetyczną i komparatywną. Szczególnie często stosował tę ostatnią, zestawiając w różnych aspektach myśl katolicką, prawosławną oraz protestancką. Omawiana praca J. Kosiewicza nie tylko zawiera kompetentne analizy z zakresu filozofii cielesności i miłości, lecz także wielokrotnie podejmuje zasadną ocenę prezentowanych koncepcji. Książka Jerzego Kosiewicza powinna zainteresować nie tylko sportowców, studentów filozofii i teologii, młodzież, ale także tych wszystkich, którzy odczuwają potrzebę przemyśleń roli cielesności w całokształcie ludzkiej osoby.

ROBERT B. USEK

WPROWADZENIE DO LOGIKI MODALNEJ

G. E. Hughes, M. J. Cresswell. - *A new introduction to modal logic*. Routledge, London-New York 1996, X + 421 s.

Praca dwóch brytyjskich autorów jest wprowadzeniem do logiki modalnej. Jest to książka samowystarczalna, przydatna nawet dla kogoś, kto nigdy nie studiował logiki. Książka została podzielona na trzy części: pierwsza dotyczy modalnych logik zdaniowych; druga - normalnych systemów modalnych; ostatnia natomiast próbuje ująć modalny rachunek predykatów. Mechanizmem wiążącym wszystkie jest semantyka światów możliwych. Rozważania niemal w całości dotyczą technicznego ujęcia systemów K, T, B, S4, S5 i pokrewnych. Książka ta zamierzona jest jako zastępstwo dla wcześniejszych prac G. E. Hughesa i M. J. Cresswella: *An introduction to modal logic*, 1968 (w skrócie IML) i *A companion to modal logic*, 1984 (CML).

Część I zatytułowana *Podstawowe modalne logiki zdaniowe* obejmuje większość zagadnień zawartych w IML. Dotyczy powiązań między systemami logik modalnych określonymi jako zbiory formuł zdefiniowanych aksjomatycznie i klasą struktur zwanych modelami. Najmniejszą normalną logiką modalną zdań jest system K. Logiki T, S4, B otrzymujemy jako aksjomatyczne rozszerzenia K. Dla normalnej logiki modalnej zdań rama (frame) to para $[W, R]$, gdzie W jest niepustym zbiorem światów możliwych, R jest binarną relacją określoną na W . Model definiujemy jako trójkę $[W, R, V]$, gdzie $[W, R]$ jest ramą, a V jest funkcją przyporządkowującą każdej zmiennej zdaniowej podzbiór W . Mówimy, że formuła jest ważna (valid) w modelu, gdy jest prawdziwa w każdym świecie. Dowodzi się następnie, że system charakteryzowany jest przez daną klasę modeli, w tym sensie, że formuła jest twierdzeniem tego systemu wtedy i tylko wtedy, gdy jest ważna w każdym modelu tej klasy. Dowód ten ma dwa etapy: w pierwszym wykazuje się, że system jest zgodny (soundness) z daną klasą modeli, tzn. każde twierdzenie systemu jest ważne w każdym modelu tej klasy; w drugim, że jest zupełny (completeness), tzn. każda formuła ważna w każdym modelu tej klasy jest twierdzeniem systemu.

Najistotniejszymi zmianami w NIML w stosunku do IML są: po pierwsze, tak jak w CML autorzy biorą system K zamiast T jako podstawowy; po drugie, tak jak w CML (rozdz. 6) wykorzystują metodę modeli kanonicznych do dowodzenia zupełności rozważanych systemów (metoda Henkina zaadaptowana do logik modalnych). Zachowana została (rozdz. 5) metoda koniunkcyjnych postaci normalnych do udowodnienia zupełności S5. Natomiast metoda diagramów semantycznych dla sprawdzania ważności formuł zawarta została w rozdz. 4, ale pominięte zostały, oparte na niej, dowody zupełności.

Część II zatytułowana *Normalne systemy modalne* obejmuje szereg zagadnień modalnej logiki zdaniowej. Mimo że ta część książki może być postrzegana jako bardziej interesująca dla specjalistów, jest też łatwo dostępna dla czytelników, którzy przeszledzili część I. Część ta dotyczy pewnych cech modeli kanonicznych. Autorzy wprowadzają najpierw trzy inne systemy S4. 3, S4. M, S4. 2 i przedstawiają dowody zupełności dla tych systemów, używając techniki modeli kanonicznych. Następnie dyskutują pewne własności ram modeli kanonicznych wybranych systemów. W końcu omawiane są pewne ograniczenia metody modeli kanonicznych. Zdefiniowany jest niekanoniczny, normalny system KW ($KW = K + L(Lp \rightarrow p) \rightarrow Lp$)); szkoda jednak, że autorzy nie poświęcili mu więcej uwagi. System ten, nazywany najczęściej GL (Goedla-Loeba), ma bowiem bardzo ciekawe własności. Modalny spójnik konieczności w tym systemie dobrze oddaje właściwości predykatu dowodliwości $Bew(x)$ w arytmetyce Peany (PA). Dzięki wynikom Solovaya, który udowodnił arytmetyczne twierdzenie o zupełności GL, pierwsze i drugie twierdzenie Goedla o niezupełności PA dają się przenieść do rachunku zdaniowego. Z tego powodu system ten nazywany jest niekiedy logiką dowodliwości. Systemowi temu poświęcona jest znakomita książka G. Boolosa *The unprovability of consistency* (1979).

W rozdz. 8 dyskutowane są systemy posiadające własność skończonych modeli (finite model property - f. m. p.), tzn. takie, dla których możemy udowodnić zgodność i zupełność ze względu na klasę skończonych ram (dla każdej formuły nie należącej do systemu istnieje skończony model dla tego systemu, w którym nie jest ona prawdziwa). Istnieje ścisły związek między własnością skończonych modeli a rozstrzygalnością: każdy aksjomatyzowalny system modalny posiadający f. m. p. jest rozstrzygalny. Określić jednak możemy systemy, które mają f. m. p., ale są nierozstrzygalne i odwrotnie: systemy aksjomatyzowalne i rozstrzygalne bez f. m. p. (np. $T + L (LLp \rightarrow LLLp) \rightarrow (Lp \rightarrow LLp)$). Przykłady systemów niezupełnych względem semantyki relacyjnej i omówienie związków między f. m. p. a zupełnością można znaleźć w rozdz. 9. Następnie pokazane są różnice między ramami i modelami (np. mimo że T jest scharakteryzowane przez ramy zwrotne, istnieją niezwrótne modele dla T). Inne wyniki przedstawione w rozdz. 10 dotyczą

pojęcia *zwartości* (compactness) i *definiowalności* relacji R z ramy $[W, R]$ w języku pierwszego lub drugiego rzędu klasycznego rachunku zdań. Geneza logik modalnych związana jest z powstaniem systemów ścisłej implikacji Lewisa, tzn. próbą ujęcia przez własność spójnika implikacji zasadniczych cech pojęcia wynikania lub wyprowadzalności. Opis ścisłej implikacji i nie-normalnych systemów $S1$ i $S2$ znajduje się w rozdz. 11.

W celu zwiększenia mocy ekspresywnej języka należy dopuścić użycie kwantyfikatorów, deskrypcji określonych, identyczności. Wprowadzenie do logiki modalnej kwantyfikatorów stawia nas przed koniecznością dokonania szeregu wyborów. Modalnemu rachunkowi predykatów poświęcona jest część III.

Niezależnie od liczby podejmowanych współcześnie prób określenia i wyrafinowanych technik, jakimi odznaczają się niektóre z nich, modalny rachunek predykatów (MRP) stanowi obszar nie w pełni sprecyzowany. Semantyka MRP jest szczególnie skomplikowana. W rozdz. 13 zdefiniowany zostaje język MRP i modele dla systemów MRP powstających jako rozszerzenia klasycznego rachunku predykatów przez dodanie normalnych modalnych logik zdaniowych (KRP + reguła Goedla). *Modelem w MRP* jest czwórka $[W, R, D, V]$, w której $[W, R]$ jest ramą, D jest dziedziną indywiduów, $V(\phi) = \{(u_1, \dots, u_n, w) : u_i \in D, w \in W\}$ gdzie ϕ jest predykatem. W rozdz. 13 dyskutowane są modalności *de re* i *de dicto*. W rozdziale następnym przedstawione są systemy MRP z *formułą Barcan* ($V \times L \alpha \rightarrow L V \times \alpha$ - w skrócie FB). FB jest istotną własnością, która dla pewnych wybranych systemów S , np. dla $B, S5$, stanowi tezę w $KRP + S$, ale dla innych (np. $-K, T, S4$) - nie. Dowiedziona zostaje zupełność (rozdz. 14) dla systemów MRP z FB przy użyciu modeli kanonicznych i pokazane są systemy niezupełne (np. oparte na $K + (MLp \rightarrow LMp)$). Następnie (rozdz. 15), po zdefiniowaniu rozszerzonych dziedzin (expanding domains) dowiedziona zostaje zupełność dla systemów bez FB powstających przez predykatowe rozszerzenie $K, D, T, S4$. Podaje się też przykład systemu opartego na $S4.4$ ($S4 + p \rightarrow (MLp \rightarrow p)$), który jest zupełny, gdy zawiera FB, ale niezupełny w przeciwnym wypadku. Można zauważyć, że modele dla systemów zawierających FB są specjalnymi przypadkami modeli dla systemów bez FB. Definiuje się predykat istnienia i wprowadza semantykę dla systemów z tym predykatem (rozdz. 16), po czym dyskutowane są systemy MRPz identycznością, a także podana semantyka i dowód zupełności dla takich rachunków (rozdz. 17). Dwa kolejne rozdziały, w których omawia się deskrypcje określone i obiekty intensjonalne, należy szczególnie polecić czytelnikom o wykształceniu filozoficznym.

Semantyka światów możliwych używana w tej książce nie jest jedyną, która była rozwinięta dla logik modalnych. Istnieją semantyki oparte na innych ideach matematycznych, ujmujące różne intuicje i obejmujące szerszy

zakres logik. Niestety, rozważania dotyczące alternatywnych semantyk ograniczone zostały do elementarnych wiadomości na końcu części II (modele algebraiczne, general frame, semantyka sąsiedztwa, struktury epistemiczne). Algebraiczna interpretacja dla logik modalnych, zainicjowana została pracami Mc Kinseya i Tarskiego (algebry Boole, a z operatorami). W pewnych przypadkach algebraiczny sposób traktowania logik modalnych ma szczególne znaczenie. Jednym jest dziedzina dynamicznej logiki zdań, gdzie algebra dynamiczna była gruntownie badana. Dobry przegląd tej problematyki stanowi praca R. Parikha *Propositional dynamic logic of programs: a survey* (1981). Drugim są badania dotyczące logiki GL. Zachodzi wiele interesujących związków GL z algebrami diagonalnymi, np. klasa algebr diagonalnych jest silnie adekwatna dla strukturalnych konsekwencji związanych z GL. Zainteresowanym polecamy pracę J. Hawranka *Aspekty algebraiczne systemu modalnego Goedla-Leoba* (1994).

Wiele zastrzeżeń wzbudza sposób potraktowania przez autorów dedukcji naturalnej. Przedstawiona została w dużym skrócie dla logiki zdań i logik modalnych z większą liczbą operatorów konieczności. Użytkownik logik modalnych pragnący je stosować w dziedzinach związanych z użyciem komputerów - może nie być usatysfakcjonowany.

W notach na końcu każdego rozdziału została zawarta duża ilość szczegółów historycznych i odniesień do prac <ródłowych i przeglądowych. Należy również zaznaczyć, że praca zawiera wyczerpującą bibliografię i indeks pojęć i autorów. Bibliografia nie obejmuje wydawnictw, które ukazały się po roku 1995.

Ujęcie tematu jest zatem całkiem profesjonalne. Pomimo, że logiki uwzględnione w pracy stanowią jedynie niewielką gałą< szerokiej rodziny logik, z pewnością zostały ujęte główne idee i podstawowy zestaw narzędzi.

Aparat formalny wprowadzany jest stopniowo, poprzez przykłady i ćwiczenia; może być przyswojony przez studentów nie posiadających formalnego przygotowania matematycznego, ale z dobrym, matematycznym wyczuciem. Można więc uznać, że pewna elegancja współczesnej logiki modalnej została tu poświęcona - w imię znalezienia zrozumienia u studentów wydziałów filozoficznych.

KRZYSZTOF ŁASTOWSKI

FILOZOFICZNE I NAUKOWE ZAŁOŻENIA BADAŃ NAD POCZĄTKAMI ŻYCIA

Włodzimierz Ługowski: *Filozoficzne podstawy protobiologii*. Warszawa, IFiS PAN, 256 s.

Włodzimierz Ługowski od wielu już lat zajmuje się zagadnieniami biogenezy, czyli problematyką powstania i powstawania życia. Jego wcześniejszy dorobek, na który, obok licznych artykułów, składają się również dwie książki, ukazuje, jak kształtowały się poglądy autora na uprawianą dziedzinę nauki. Prace te poświadczają, że jest to problematyka interdyscyplinarna, wymagająca dobrej orientacji nie tylko w biologii molekularnej, fizyce czy chemii, ale także w zagadnieniach typowo humanistycznych, traktujących o przesłankach filozoficznych tego rodzaju badań oraz właściwych temu przedmiotowi metodologicznych zasadach postępowania badawczego.

W ostatniej swej książce, *zatytułowanej Filozoficzne podstawy protobiologii*, autor proponuje syntetyczne spojrzenie na wieloletni dorobek tej dyscypliny. Poprzez wprowadzenie stosownych zasad porządkujących autor systematyzuje ogłoszone dotąd koncepcje i hipotezy. Tak różnorodnego i bogatego w oryginalne idee materiału, jaki bierze pod uwagę Ługowski, nie sposób rozpatrywać bez wstępnego przynajmniej ich sklasyfikowania. Zasadami wstępnej klasyfikacji materiału badawczego powinny być, zdaniem Ługowskiego, kryteria określone na treściach założeń filozoficznych (teoretycznych), przy których wypowiedzane są następnie tezy (i hipotezy) odnoszących ujęć protobiologicznych. Dlatego też na zawartość książki można spojrzeć różnorako, np. zająć się analizą wybranych zagadnień biologicznych (za ilu stację może tu służyć chociażby wątek odnoszący się do odpowiedzi na pytanie, czy życie „zaczęło” się raz, dwa razy, czy może więcej razy?; inną interesującą kwestią jest np. pytanie: jakie funkcje życiowe przysługiwać musiały najprymitywniejszemu „organizmowi”? Na takie, i pochodne wobec wymienionych tu przykładowo, pytania można próbować odpowiadać, gdy analizuje się dorobek współczesnej protobiologii. Dla porządku jedynie odnotuję, że w pracy Ługowskiego znajdujemy odpowiedzi na niektóre z nich.

Jednak ze względu na własne zainteresowania oraz rangę odniesień filozoficzno-metodologicznych, skoncentruję się na stronie teoretyczno-metodologicznej pracy, tj. na wskazaniu przyjętych w książce zasad konstruk-

cyjnych oraz prezentacji głównych ustaleń merytorycznych, jakie wypływają z lektury *Filozoficznych podstaw protobiologii*, zarówno dla przedstawicieli tej dziedziny badań, jak też dla specjalistów innych dziedzin biologicznych, zajmujących się zagadnieniami powiązаныmi treściowo i melodycznie z protobiologią. Spostrzeżenia w tym zakresie podzielę na dwa typy uwag: (I) uwagi ogólne oraz (II) uwagi szczegółowe. W obu typach ograniczę się zasadniczo do wydobywania wątków, których prezentacja czy też krytyka w ramach kompetencji biologiczno-metodologicznych wydaje mi się szczególnie istotna.

I. Uwagi ogólne. Podjęta w książce problematyka badawcza osiągnęła już swój stuletni jubileusz. Jak pisze Ługowski, stało się to w znacznej mierze za sprawą Richarda Krzymowskiego, syna osiadłych w Szwajcarii polskich emigrantów. W 1897 roku opublikował on artykuł pt. *Das Wesen der Erzeugung*, w którym zagadnienie powstania życia zostało wskazane jako jedno z najbardziej interesujących, ale zarazem wysoce hipotetycznych problemów poznawczych nauk przyrodniczych. Tematyka tych badań, współcześnie coraz częściej określana mianem protobiologii, jest interdyscyplinarną dziedziną wiedzy. Jej główne idee wywodzą się zasadniczo z biologii, ale wymagają koncepcyjnego wspomagania ze strony fizyki i chemii a także innych dziedzin nauki, jak np.: geologia, astronomia, filozofia, metodologia. Jest to więc dziedzina, które nie tylko odwołuje się do hipotez (tj. tworów umysłu z natury poznania ludzkiego - wątpliwych), wnioskowań przez analogię (a z definicji „podobieństwa” - zawodnych), ale często korzysta z eksperymentów myślowych, a także próbuje wnioskować z opracowań eksperymentów empirycznych, których projektowanie i ewentualne wykorzystanie może odbywać się, jak do tej pory, jedynie z „grubymi” aproksymacjami. Wymienione okoliczności sprawiają, że uprawianie protobiologii to domena nie tylko wyspecjalizowanych w tej dziedzinie fizyków, chemików, astrofizyków czy biologów, ale zarazem - z racji wymogów profesjonalnych - badaczy odpowiednio zorientowanych w problematyce filozoficznej oraz metodologicznej.

Do tego grona należy również Włodzimierz Ługowski, którego praca zaświadcza o kompetencjach badawczych, jakimi do tej pory nikt w Polsce poza nim w tej dziedzinie nie dysponuje. Dlatego m. in. interesujące staje się pytanie: kim przede wszystkim musi być protobiolog, jakiego rodzaju kompetencjami musi dysponować? Jak sądzę, odpowiedź otrzymamy wtedy, gdy odpowiemy najpierw na pytanie: jakiej dziedzinie wiedzy protobiologia jest najbliższa?

Z przedmiotowego punktu widzenia zdaje się, że jest ona szczególnie bliska (ale być może powinna nawet do niej należeć) biologii teoretycznej - wszak jej główne ustalenia dotyczą powstania i funkcjonowania życia w naj-

wcześniejszych etapach istnienia. Zaawansowanie badań protobiologicznych, sposób pozyskiwania danych tego rodzaju, zaskakujące hipotezy, oryginalnie pomyślane eksperymenty kosmiczne i teoretyczne, projektowane przez specjalistów różnych dyscyplin, wymagają przynajmniej dostatecznej znajomości zasad, którymi posługuje się sama nauka. Do takich zasad zaliczyć można: znajomość reguł metodologicznych (ukazujących np. możliwości rekonstrukcji lub rozwinięć danej koncepcji czy hipotezy, jej krytyki itp.), oraz umiejętność doboru odpowiedniego zaplecza filozoficznego, przy którym twierdzenia tej dziedziny są formułowane; stosunkowo często bowiem spotyka się w niej sformułowania paradoksalne - a jak pokazuje to na właściwie dobranych przykładach W. Ługowski - tym skuteczniejsze jest przewycięzanie paradoksów im precyzyjniej i wyraźniej wypowiedane są owe założenia filozoficzne.

W świetle przedstawionych wyżej argumentów widoczny jest interdyscyplinarny charakter protobiologii. Jak zauważa Ługowski, pogodzenie dwóch reguł poznania naukowego: (i) wypowiadania się na określony dość precyzyjnie temat (powstanie życia), oraz (ii) podejście interdyscyplinarne, np. w sensie zajmowania różnych pozycji badawczych, zmusza protobiologów do permanentnego poszukiwania nie tylko nowych pomysłów, ale także odpowiednich środków i narzędzi badawczych, służących uprawomocnianiu wysuwanych koncepcji.

Nie zawsze i nie każdy, nawet wytrawny badacz, potrafi wypełnić wskazane warunki. Czasami pojawiają się w tej dziedzinie pomysły (np. Cricka hipoteza panspermii kierowanej), które nawet przez żywo zainteresowanych czytelników, ale nie mających głębszego rozeznania w zapleczu teoretycznym takich pomysłów, oceniane są jako spełniające standardowe wymogi metodologiczne protobiologii. Dlatego też umiejętność odróżniania hipotez oryginalnych, ale zasadnych, od interesujących, ale metafizycznych czy nawet mistycznych, jest w tej dziedzinie wymogiem podstawowym.

W książce *Filozoficzne podstawy protobiologii*, a warto dodać że i w innych, wcześniejszych pracach, W. Ługowski przekonująco pokazuje, jakie pułapki czyhają na początkującego adepta tej dyscypliny. Między innymi z tego względu omawia krytycznie najistotniejszy nagromadzony na temat biogenezy materiał myślowy. Grupuje go w sześć rozdziałów poprzedzonych *Przedmową*; kończy zaś bogatym *Piśmiennictwem* (liczącym około 1360 pozycji i ułożonym w siedem kategorii problemowych). Każdy rozdział napisany jest w sposób zwarty, treści są właściwie dobrane, wątki tematyczne wyczerpująco i konsekwentnie poprowadzone. Przedmowa bardzo lapidarna, rzeczowo informuje o punkcie wyjścia i zadaniach pracy. Struktura rozdziałów złożona została w taki sposób, aby rozpoczynać je uwagami wprowadzającymi o charakterze filozoficzno-metodologicznym, a dopiero potem

wnikać w meritum analizowanych, poprzez krytykę, ujęć. Zabieg ten również ułatwia autorowi prezentację najistotniejszych wybranych treści, ponieważ - jak wylicza we wstępnej części książki - w ostatnich, bez mała czterdziestu, latach historii protobiologii pojawiło się ponad 120 nowych hipotez i koncepcji powstania życia, a przy takiej liczbie pomysłów naukowych nie sposób bez wstępnego uporządkowania teoretycznego zorientować się nawet w podstawowych ustaleniach tych koncepcji. Odnotujemy jeszcze, że kolejne rozdziały zamyka konkluzja, wskazująca na najważniejsze ustalenia danego stanowiska. W moim przekonaniu jest to wzorowe ujęcie struktury książki.

Autor rozpoczyna studium od kluczowego zapytania (r. 1): czy protobiologia intensywnie się rozwija, czy też znajduje się w kryzysie? Pytanie to nie ma jedynie retorycznego charakteru. Albowiem, przy tak znacznej liczbie (por. zestawienia na s. 11) koncepcji i hipotez zaliczanych do teorii biogenezy, tym bardziej nasuwa się przypuszczenie właśnie o przejaw kryzysu, nie zaś intensywny jej rozwój. Własną odpowiedź autor poprzedza ukazaniem osobliwości protobiologii, z których, w standardowym jej ujęciu, za najważniejsze uznałbym dwie okoliczności: (1) liczni, różnie zorientowani dziedzinowo badacze zajmują się jednym wspólnym zagadnieniem - przesłankami oraz rekonstrukcją mechanizmów powstania życia, (2) dziedzinę tę jednoczy wspólna idea - idea powstania życia drogą długotrwałej ewolucji chemicznej, a potem biologicznej. Ze względu na dalsze potrzeby badawcze, tj. kategoryzację oraz krytykę najważniejszych ujęć, autor wyróżnia - z metodologicznego punktu widzenia - dwa typy, a ze względu na treść przesłanek filozoficznych - sześć typów teorii, omawia też merytoryczne (filozoficzne i przyrodnicze) przesłanki protobiologii.

Po wstępnym skategoryzowaniu ujęć, krytyczno-metodologicznych komentarzach do kwestii samoświadomości badaczy biogenezy, oraz rozpatrzeniu „za” i „przeciw” kwestii „rozwojowego” pojmowania protobiologii (s. 12-30), W. Ługowski stara się odpowiedzieć na pytanie sformułowane w tytule r. 1. Jeśli trafnie rozumiem stanowisko autora, to intencją jego pozytywnej odpowiedzi na to pytanie jest przekonanie, że protobiologia na obecnym etapie rozwoju podlega raczej mechanizmom rozwoju typowym dla filozofii, nie zaś typowym dla nauki. Stwierdzenie to wymaga jednak krótkiego komentarza. Otóż silnie zaznaczona odmienność, często też przeciwstawność przyjmowanych przesłanek i założeń wyjściowych, różnorodność hipotez i koncepcji protobiologicznych, przemawia raczej za filozoficznym charakterem tej dyscypliny. Gdyby bowiem była ona już wyraźnie wyodrębnioną dyscypliną nauki, to musiałaby podlegać mechanizmom rozwoju wyznaczanym przez odnośne reguły metodologiczne. Pamiętać tu trzeba, że badania metodologiczne nad nauką wskazują, iż przedstawiciele bardziej zaawansowanych dziedzin nauki, realizujący zadania eksplanacyjne,

muszą respektować określone zasady postępowania badawczego; w tym zakresie zaś do najważniejszych reguł tego typu należą zasady korespondencji i refutacji. Innymi słowy, gdyby protobiologia wyraźnie podlegała zasadom rozwoju typowym dla nauki, to wtedy na tok rozwoju składałyby się sekwencje teorii, wyznaczone przez stosowne rozwinięcia, korekty lub znaczne nawet modyfikacje idei wyjściowych. Argumentem, utwierdzającym w tym przekonaniu, że protobiologia podlega obecnie raczej zasadom typowym dla rozwoju filozofii jest fakt, że w protobiologii występują sformułowania paradoksalne: częste jest powoływanie się na przeciwstawne przesłanki filozoficzne i także założenia teoretyczne (por. np. s. 62-63). Dlatego szczególną wartość poznawczą opracowania upatruję w: (1) próbie uporządkowania nader różnorodnych ujęć biogenezy, (2) podjęciu rzeczowej polemiki z opracowaniami, których autorzy nie dostrzegają istotnego znaczenia światopoglądowego wyznawanych koncepcji, w tym krytyki np. poglądu naukowo-kreacjonistycznego, (3) pokazaniu rzeczywistych trudności, na jakie natrafiają protobiologowie analizujący postać teoretyczną uprawianej dyscypliny.

Pokaźna liczba ogłoszonych w ostatnich czterdziestu latach koncepcji protobiologicznych zmusza autora do pokazania już nie poszczególnych ujęć, ale przeprowadzenia w miarę kompletnych rekonstrukcji założeń i ustaleń rodzajów teorii powstania życia. Jest to bodaj jedyna właściwa droga ku temu, aby skutecznie można było wydobyć z nich, separując równocześnie posiadane przez nie słabości i błędy, te treści, które są rzeczywiście ważne dla poznania zjawiska powstania życia na Ziemi.

Pięć kolejnych rozdziałów książki to wnikliwe rozpatrzenie, poparte analizą krytyczną, wyróżnionych typów ujęć protobiologicznych. Autor przekonująco wydobywa właściwości kolejnych rodzajów teorii pokazując, iż rozwój protobiologii przebiegał przez następujące stadia: (1) odkrycie jedyności organizacji biologicznej jako reguły porządkującej pojmowanie ewolucji życia (r. 2); (2) wskazanie na zasady samoinstruowania się struktur proteinowych (aminokwasowych) względem warunków, jakie stwarza otoczenie (r. 3); (3) teorię chemiczno-biologicznej samoorganizacji makromolekuł, podlegającej, w zaawansowanym stadium ewolucji, zasadzie doboru naturalnego (r. 4); (4) odkrycie aspektu funkcjonalnego, w którym ta właściwość zjawiska i rozwoju życia przysługuje swoistej całości biologicznej (r. 5). Osobne i specjalne zadanie wypełnia r. 6. Zaprezentowany został w nim tzw. kosmiczny scenariusz biogenezy. Jego treść jest niejednorodna. Autor umieszcza w nim różne pomysły, od Cricka i Orgela koncepcji „panspermii kierowanej”, hipotezę kometarnych zarodków życia Hoyle’a i Wickramshinge’a, po elementy wiedzy eksperymentalnej, uzyskanej z badań przeprowadzonych przez sondy kosmiczne. Najistotniejsze w nich jest to, że eksploracje

sond kosmicznych dostarczyły materiałów umożliwiających wykazanie powiązań obserwacji pochodzących spoza naszej planety z warunkami w jakich życie powstało na Ziemi. Ukazanie tego związku jest jednak nie tylko trudne w realizacji, ale wymaga jeszcze dalszych badań nad charakterem i treścią założeń teoretycznych oraz metodologicznych protobiologii. W. Ługowski jest świadom tych kłopotów, czego wyraz znajdujemy w punkcie 6. 3. i w *Zakończeniu* książki. W syntetyczny sposób podsumowuje treść omawianych typów koncepcji protobiologicznych w r. *Zakończenie. Cynober filozofów*.

Jednak ocena pracy Ługowskiego zasadza się nie tylko na analizie jej treści, krytyce opozycyjnych wobec autora poglądów, czy pokazaniu klarownej konstrukcji opracowania. Jej zalety wynikają pośrednio ze znakomitej znajomości nader bogatego piśmiennictwa uprawianej przez autora dziedziny. Załączony na końcu pracy zestaw literatury, liczący około 1360 pozycji, dowodzi przynajmniej dwóch ważnych faktów: (1) trzeba być niewątpliwie wybitnym znawcą zagadnień biogenezy, aby potrafić ustalić krytyczny stosunek do tak wielu różnych pomysłów i analiz z dziedziny protobiologii, (2) trzeba również dysponować jasnością celów badawczych, reguł interpretacji i przesłanek metodologicznych, aby rzeczowo wykorzystać tę przebogatą literaturę. Oba fakty przekonująco świadczą o wysokim poziomie przygotowania warsztatowego autora.

II. Uwagi szczegółowe. Przejdę teraz do uwag mających charakter szczegółowy, dających przyczynek do bardziej wnikliwej dyskusji. Pokażę w nich niektóre możliwości rozwinięcia podjętego w książce tematu.

1. Jeśli przyjmiemy, że nauka wypełnia zasadniczo trzy funkcje poznawcze, tzn. opisuje, wyjaśnia i prognozuje, to w protobiologii badacz natrafia na poważne trudności w wypełnianiu każdej z nich. Zdecydowana większość omawianych przez autora koncepcji budowana jest z zamiarem wyjaśnienia powstania oraz funkcjonowania życia na najwcześniejszym etapie jego istnienia. Jednakże, aby postawione zadanie było realizowalne, niezbędne okazuje się takie rekonstruowanie przebiegu kolejnych stadiów tworzenia się życia - w oparciu o przesłanki filozoficzne, hipotezy przyrodoznawcze, eksperymenty myślowe i laboratoryjne, iżby otrzymać zwartą teorię opisującą, wyjaśniającą, oraz - ewentualnie - pozwalającą przewidywać. Analiza krytyczna wybranych przez Ługowskiego ujęć pokazuje, że chociaż większość z nich pretenduje do wypełniania w protobiologii funkcji eksplanacyjnej, to jednak na ogół z mizernym skutkiem poznawczym; udaje się im co najwyżej realizować zadanie hipotetycznego opisu zjawiska i, w niektórych wypadkach, ewolucji powstania życia.

2. Kolejnym zagadnieniem dyskusyjnym jest problem historycznego charakteru twierdzeń formułowanych w protobiologii. Niemal każda koncepcja protobiologiczna jest zarazem próbą budowania teorii o charakterze

historycznym. Takie podejście nakłada na każdego protobiologa specjalne zadania badawcze. Asumptem do tej dyskusji są rozważania np. na s. 110-111 tej książki. Właśnie w zakresie hipotez filozoficzno-teoretycznych podejmuje się decyzje o tym, co było pierwsze: czy np. hipotetyczne „proto-DNA”, „RNA”, czy struktury mineralne (por. np. poglądy Joyce’a i Cairns-Smitha), czy funkcje samoorganizacji makromolekuł biologicznych (reprezentatywne są tu poglądy Eigena, Schustera, Küppersa), czy też funkcje „metaboliczne” prymitywnej komórki (por. np. poglądy Oparina i Dysona), wreszcie klasyczny już problem mono- i polifiletyzmu. Wymienione kwestie to i tak dalece jeszcze niekompletny katalog przykładów, jakie poświadczają trudności w podjęciu decyzji o tym, jaki rodzaj cząstki chemiczno-biologicznej mógł zapoczątkować zjawisko życia na Ziemi bądź w Kosmosie. Wydaje się więc, że typowe dla historyka postępowanie badawcze nie jest poznawczo specjalnie przydatne w badaniach protobiologicznych, ponieważ zasadniczym problemem w takim podejściu staje się nie tyle status źródeł (to przypadek właściwy raczej „czystym” badaniom historycznym), co w ogóle określenie charakteru tego źródła oraz sposobu jego znalezienia czy poszukiwania. Idzie więc o to, w jakiej mierze protobiolog powinien odwoływać się do hipotez czysto teoretycznych (mam tu na uwadze przesłanki filozoficzne, jak i założenia przyrodoznawcze), w jakiej zaś do hipotez potwierdzonych eksperymentalnie w poszczególnych dziedzinach nauk szczegółowych (także drogą eksploracji kosmicznych), w tym ujmujących również aspekty historyczne. W. Ługowski podnosi to zagadnienie na s. 86 pracy, chociaż jego stanowisko w tej kwestii wydaje mi się jeszcze dość niejasno określone. Problem ten stawia on jedynie w kontekście teoretycznym, nie zaś metodologicznym. Nie jest moim zamiarem czynienie zarzutu z tej uwagi, to raczej wskazanie perspektywy badawczej, jaką warto byłoby podjąć w kierunku rozwijania studiów filozoficznych i metodologicznych nad biogenezą.

3. W pracy autor stara się przeprowadzić analizę porównawczą pomiędzy wybranymi koncepcjami biogenezy. W tym celu rekonstruuje najistotniejsze fragmenty ich treści filozoficznych (ontologicznych). Pokazuje, jakie aspekty filozoficzne czy też naukowe w nich dominują oraz co z tej obserwacji wynika dla struktury wiedzy biologicznej.

Jeśli trafnie rozpoznają główny cel pracy, to warto zauważyć, że w ramach założeń tego studium rysuje się pewna możliwość rozwinięcia tych badań. Mianowicie, po ukazaniu istoty poszczególnych typów koncepcji można byłoby dokonać próby uchwycenia powiązań teoretycznych, jakie - jak się zdaje - łączą przynajmniej niektóre z analizowanych ujęć; innymi słowy, chodziłoby o ujęcie wybranych koncepcji protobiologicznych w aspekcie dynamicznym. Zadanie tego rodzaju, chociaż pasjonujące poznawczo, wymaga jednak dysponowania odpowiednim aparatem pojęciowym, w którym

taką analizę można byłoby przeprowadzić. Podjęcie go wymagałoby równocześnie istotnych modyfikacji założeń wyjściowych. Odnotowuję wszakże tę ewentualność, ponieważ najprawdopodobniej w świetle odmiennym od tradycyjnego inaczej można byłoby ocenić fakty, które obecnie ustalają paradygmatyczne ujęcie problematyki protobiologicznej.

4. Kolejnym istotnym zagadnieniem protobiologii jest status prawa doboru naturalnego, jako uniwersalnego mechanizmu rozwoju istot żywych. Niektóre teorie, należące do różnych typów ujęć zjawiska powstania życia - dobitnie pokazuje to W. Ługowski - odwołują się w proponowanych przez siebie rozumowaniach, do prawa doboru naturalnego. Czynią tak np. w szerokim zakresie M. Eigen i H. Kuhn (molekularny „dobór naturalny” jest w ich ujęciu czynnikiem głównym w ewolucji życia), ale już np. Fox, w ramach koncepcji „mikrosfer”, jedynie zdawkowo sugeruje działanie tego mechanizmu, a więc raczej jego działanie zakłada, przez co dobór naturalny traktuje co najwyżej jako czynnik uboczny, modyfikujący mechanizm powstawania życia.

Ukazane dwa protobiologiczne podejścia do mechanizmu doboru naturalnego mogą skłaniać do przyjęcia poglądu, że stanowisko Eigena czy Kuhna jest, z teoretycznego punktu widzenia, poprawne, Foxa zaś - nie. Otóż sprawa ta jest bardziej skomplikowana. Być może Fox uświadamia sobie, iż pokazanie działania doboru naturalnego w zakresie proponowanego ujęcia nie jest możliwe bez stosownych przekształceń, tj. dostosowań treści tego pojęcia do molekularnego opisu zjawiska powstawania życia, gdy Eigen takiej konieczności nie dostrzega. W moim przekonaniu nie można używać tego pojęcia literalnie. Jego zasadne użycie wymaga odpowiedniego sparafrazowania i dopiero po takim zabiegu wykorzystania w rozumowaniach odnośnych koncepcji protobiologicznych. Niestety nie dysponuję tu odpowiednią propozycją takiej parafrazy, aby autorowi podpowiedzieć ewentualne rozwiązanie tej trudności. Zdaję sobie jednak sprawę, że wypełnianie przez protobiologów funkcji eksplanacyjnej zakłada wymóg przeprowadzenia takiego zabiegu metodologicznego na treści prawa doboru naturalnego. Ługowski dyskutuje tę kwestię na s. 93-94 pracy, ale w prezentacji swego stanowiska idzie w innym kierunku niż ten, jaki wydaje mi się w tym Wypadku właściwszy i bardziej interesujący. Powyższa uwaga to głos w dyskusji nad warunkami teoretyczno-metodologicznymi, jakie przyjąć należy w próbach wyjaśniania przebiegu mechanizmów powstawania życia na Ziemi. Dodatkowe uzasadnienie przedłożonego przeze mnie zalecenia znajdujemy w stanowisku Eigena, który - podobnie, jak i związani z nim badacze (por. s. 75) - uważa, że dokonała się już „fizykalna transkrypcja darwinizmu”. Status metodologiczny tego rodzaju badań nie pozwala bowiem oczekiwać transkrypcji, lecz stosownej parafrazy głównych treści darwinizmu. Ranga podjęte-

go wyżej zagadnienia rośnie, gdy np. rozważamy, czy „darwinizm” jest doktryną filozoficzną, czy jedynie teorią naukową. Otóż, dopóki nie nadamy twierdzeniom teorii Darwina postaci parafrazy molekularnej, dopóty nie będziemy mogli twierdzić, iż teoria ta stosuje się na poziomie molekularnym.

5. Widoczne są też w pracy inklinacje autora do stosowania „języka metodologicznego”, np. wtedy, gdy używane jest określenie „twardy rdzeń teorii” (s. 45), bądź też pojęcie „paradygmatu” (s. 79-80). Oczywiście, że bez tych pojęć nie sposób byłoby niekiedy odnieść się do rekonstruowanych treści. Jednak nie wystarczy okazjonalnie powołać się na klasyczne już pojęcia; należałoby rzeczowo użyć tych określeń, tyle że w sposób jednolity, nie zaś różnorodny (tj. zaczerpnięty jedynie z prac T. Kuhna czy I. Lakatosa).

6. Perspektywy rozwoju protobiologii omawia autor w punkcie 6. 3. (s. 118-121), zatytułowanym *W stronę bilinearnej teorii biogenezy*. Aby ukazać wyniki ostatnich sondażowych badań przestrzeni kosmicznej dla zagadnienia powstania życia, W. Ługowski interesująco wykorzystuje metafory mitologiczne. Zabieg ten lepiej unaocznia miejsce i znaczenie tego rodzaju eksploracji i eksperymentów. Wydaje się jednak, że merytoryczna wizja protobiologii również powinna być wsparta prezentacją metodologicznych powiązań składających się na tę dziedzinę koncepcji i teorii.

Książka W. Ługowskiego, podejmująca zasadniczo filozoficzne wątki protobiologii, posiada jednakże znacznie szersze odniesienia. Zdaje się niewątpliwe, że jej wyniki mogą służyć jako inspiracja także w badaniach nad problematyką umiejscowioną poniekąd analogicznie, tj. na granicach odnośnych sfer rzeczywistości, a zarazem na pograniczach dyscyplin naukowych, jak np. antropologia kulturowa (jednym z jej głównych problemów badań jest powstanie i rozwój kultury), lingwistyka (tu wystarczy wskazać zagadnienie powstania i rozwoju języka), czy w zakresie problemu ewolucji gatunku ludzkiego (wraz z pytaniem o zasady jego emergencji ze świata zwierząt). Byłoby też poważnym sukcesem nauki polskiej, gdyby pracę tę zaprezentowano szerszej, np. w wydaniu angielskim.

EWA NOWAK-JUCHACZ

CZY FILOZOF POWINIEN BYĆ HEURYSTĄ?

Jan Hartman: *Heurystyka filozoficzna*. Wrocław, Monografie FNP, 1997, 294 s.

Mamy do czynienia z pracą najwyraźniej wyjątkową, jeśli nie jedyną w swoim rodzaju: przynajmniej na gruncie polskiego piśmiennictwa filozoficznego trudno byłoby znaleźć rzecz podobną. Ta wyjątkowość jest efektem wielu „jak”, dotyczących jakości prezentacji zagadnienia, kultury i dyscypliny języka, świeżości i oryginalności refleksji, które przyciągnąć mogą znudzoną uwagę dzisiejszego „zawodowego myśliciela” ku starym pytaniom filozoficznym. Książka Jana Hartmana, zatytułowana *Heurystyka filozoficzna*, zapowiada się już od pierwszej chwili na bardzo poważny traktat, w czym musi mieć swój udział tak imponująca objętość, jak i - tradycyjna dla serii „Monografie FNP” - wysmakowana szata graficzna. Jednym słowem, wszystko to rozbudza nie tylko szacunek, lecz także apetyt intelektualny czytelnika, któremu niestraszny jest nawet zobowiązujący tytuł: któż bowiem zdaje sobie dzisiaj sprawę, czym jest rzeczona *heurystyka*, której połykający klejnot usiłuje autor oprawić w szlachetny kruszec filozofii?

Praca Hartmana nie bez powodu ma ambicję uchodzić za fundamentalną. Po pierwsze, owo zapoznane, lecz uniwersalne dla wszelkiego myślenia (mającego być efektywnym, posuwającym się naprzód, jak powiada Hartman) pojęcie, jakim jest *heureka*, zostaje tu nareszcie oszlifowane, tj. sprecyzowane na tyle, na ile pozwala badaczowi jego własna kompetencja heurystyczna i erudycja (obie są - trzeba przyznać - imponujące). Metoda szlifierska nie jest co prawda jego własnym wynalazkiem, ale przez konsekwentne używanie zostaje wydatnie udoskonalona. Pojęcie heurystyki precyzuje się tu bowiem na styku dwóch obszarów. W pierwszym z nich zawierają się wszelkie możliwe odpowiedzi na pytanie, *jak* myśli (zwykły myśleć) filozof. Drugi natomiast rozpościera się wokół *co* myślenia, przy czym za owym *co* kryje się nie tylko przedmiot namysłu, lecz także jego nie zawsze dający się przewidzieć wynik.

Pojęcie *heureka* uwidocznic ma ten tajemniczy i w różnych szkołach myślenia inaczej wyglądający „styk”. Przy okazji historycznego przeglądu tych szkół możemy się przekonać, że heurystyczna refleksja potrafi uchwycić tę granicę nawet wtedy, gdy zdaje się ona umykać uwadze filozofa lub zgoła go nie interesować. Wtedy to heurysta legitymizuje przekraczanie owej granicy przez tych, którzy czynią to nagminnie, lecz nieświadomie. *Heureka*

okazuje się przeto samowiedzą filozofii. Warunek świadomości własnego dyskursu, jego formalnych prawideł, jego esencjonalnych, intencjonalnych, wreszcie konwencjonalnych uprawomocnień, a przede wszystkim świadomość dróg, wiodących ku jakimkolwiek wynikom myślenia, to chyba najistotniejszy postulat, samorzutnie wyłaniający się z lektury *Heurystyki filozoficznej* Jana Hartmana.

Heurystyka jest badaniem tego, „jak” filozofia się staje i „co” z tego wynika, oczywiście we wzajemnym zapośredniczeniu. Sentencjonalność i radykalizm wielu tak stanowczych twierdzeń nie muszą zdumiewać, jeśli weźmie się pod uwagę jawnie transcendentalistyczne zaplecze myślenia Hartmana, zwłaszcza w kwestii dialektyki wspomnianego „zapośredniczenia”. Wspaniałomyślnie rezygnuje autor jedynie ze spekulatywnych rozważań, do jakich prowadzić by musiało zbadanie *jak* i *co* syntezy podmiotu i przedmiotu w Duchu Absolutnym. I chwala mu za to, ponieważ - jak przytomnie zauważa w innym miejscu - dialektyczna heureza nie wyczerpuje się w znoszeniu „terminów skrajnych”, lecz w trwaniu mimo i dzięki nim. Wiele wskazuje również na to, że Janowi Hartmanowi nieobce jest zamiłowanie do myślenia „różnicą”, a nawet pewien rodzaj dekonstrukcji, która przydaje odrobiny pikanterii książce, nie stając się na szczęście denerwującą manierą stylistyczną.

Znalazłoby się, rzecz jasna, kilka drobiazgów, które temu zagęszczonemu i syntetycznemu obrazowi przejawiania się filozofii *samej sobie*, należałoby wytknąć. Nieco nużąca np. wydaje konieczność rozszyfrowywania trafnych i błyskotliwych co prawda, ale sążnistych kategorii pojęciowych. Odnosi się wtedy wrażenie, że myśl próbująca nadążyć za wywodem pograża się jakby w przepaści. Nie będzie to więc odpowiednia lektura ani dla dyletanta, ani dla początkującego adepta filozofii, choć jest rzeczą jasną, że tacy właśnie oczekują nazbyt wiele po pracach prezentujących filozofię „w pigułce” (powiedzmy, od Kartezjusza do Gadamera). Tę niebezpieczną pokusę budzi, sama w sobie inspirująca, atrakcyjna stylistycznie i (zwłaszcza w rozdziałach II - VI) fragmentaryczna narracja książki Jana Hartmana. Z drugiej strony, jest to niezwykle budujące, że w czasach, kiedy tożsamość filozofii rozplywa się w rozmaitych obocznościach, a nią samą parają się niefilozofowie, pojawia się rzecz, której lektura zobowiązuje intelektualnie. Już sam ten fakt umieszcza *Heurystykę filozoficzną* w doborowym towarzystwie myśli trudnej, prowokującej, wyrosłej z najlepszych tradycji intelektualnych, jakimi są: racjonalizm Kartezjański, dialektyka i transcendentalizm w klasycznej i nowoczesnej filozofii niemieckiej, logika, hermeneutyka, egzystencjalizm, strukturalizm i pragmatyzm.

Środkowe partie książki zawierają wprawnie i dynamicznie przeprowadzoną rekonstrukcję *heurez*, właściwych dla wyżej wymienionych nurtów

myślenia. Jest tu też miejsce na komentarz heurystyczny ze strony autora, przemawiający do rozsądku i wyobraźni nie tylko metafizykom, których, nawiasem mówiąc, lektura ta w sposób odczuwalny wesprze. Wiele wskazuje na to, że Jan Hartman mógłby o sobie powiedzieć: „jestem metafizykiem”, choć do jego własnej metafizyki, wyrażonej *explicite* w najciekawszych partiach książki, poświęconych problematyce *neutrum*, wiodą go na przemian kroki „rozważne, romantyczne”, a niekiedy nawet brawurowe.

Podczas kiedy pierwsze nie wymagają wyjaśnienia, a trzecie u młodego filozofa powinny tylko cieszyć, kroki romantyczne mogą zbijać z tropu. *Jaka jest więc postmodernistyczna metafizyka, przekorne nicowanie tradycji, jej nietzscheańska deformacja...?*, pyta Jan Hartman na stronie 239. *Idea metafizyki obecności [...] urzekła Derridę i dzięki temu jego projekt dekonstrukcji ma jakiś punkt zaczepienia...* (s. 241). I dalej, zafrapowany jędrną, cokolwiek „farmakologiczną” metaforą (w sensie Derridy właśnie) skłonny jest czytelnik zawierzyć autorowi, że ów *alergen différence* też zostanie włączony do heurystycznej klasyki. Przez to jednak, że jego własna heurystyczna „praca” jawi się jako nieskończona, prezentowany przez Hartmana, dotychczas spójny „system” heurystyczny okazuje się niedokończoną systematyzacją. Jest to chyba zgodne z deklaracją złożoną na początku książki; wskazuje jednak na sympatie autora dla filozofowania „ugruntowującego się” w sposób irracjonalny, przygodny, a przez to wątpliwy poznawczo i wiodący do nowego dogmatyzmu. I to jest właśnie swoisty romantyzm, przed którym ostrzegał Hegel lalka sław swojego czasu. Czy dekonstrukcję należy włączać do klasycznej heurystyki? Czy nie jest tak, że skoro myśliciel nie martwi się związkiem swojego myślenia z przedmiotem, ani też związkiem „korelatu” tych ostatnich z wynikiem swego namysłu (jeśli o tym w ogóle wolno mówić), to czy związki takie faktycznie jeszcze istnieją i czy powinno się je na siłę problematyzować? Czy nie będzie to „niedźwiedzia przysługa”? Czy odpowiedź przecząca na przedostatnie pytanie wskazywałaby, że się jest postmodernistą, twierdząca zaś - że się nim nie jest? Inaczej mówiąc, czy można dzisiaj filozofować i jednocześnie śledzić heurystyczny postęp własnego filozofowania?

Jak się zdaje, filozof może być heurystą cudzej filozofii. Wtedy jednak uprawia logikę, metodologię, krytykę czy interpretację, poprzez śledzenie „sposobów” przejawiania się myślenia, wytwarzające jego „samowiedzę”. Nie jest chyba przypadkiem, że wielkie, syntetyczne systemy filozoficzne rodziły się tą właśnie drogą. Myśl i metoda Hegla jest wynikiem jego wszechstronnych odniesień do Platona, Arystotelesa, Tomasza, Spinozy, Jacobiego, Kanta, Fichtego, Schellinga itd. Kiedy ten wielki umysł wypowiada zjadliwą uwagę o Absolutcie jako tożsamości czy tautologii, jego pojęcie Absolutu zaczyna już pulsować dialektyką stawania się. Jeśli Jan Hartman większość

swoich intelektualnych sił poświęca heurystycznej krytyce pewnego zbioru heurez, z pewnością nie czyni tego na darmo; musi to być zapowiedź jego własnej heurezy.

Wspomniany krok „brawurowy” widziałabym w raptownym przeskoku ku tej właśnie, ściśle autorskiej, szkoda tylko, że suplementarnie tu danej refleksji. Dotyczy ona pojęcia *neutrum*, które to pojęcie *unaocznia właściwość pojęć polegającą na tym, że żadne nie może uzyskać nadrzędnej, absolutnej pozycji w myśleniu w ogóle* (s. 255). *Neutrum* nie jest przeto ani terminem substancjalnym, ani też zakłębieniem metafizycznym, lecz własnością, która polega najpewniej na równowadze samego myślenia pojęciowego. Jest ono także heurystycznym postulatem regulatywnym, któremu podporządkowane są własne rozważania filozoficzne Jana Hartmana, skromnie przezeń nazwane „szkicami”. Efektem tak rozumianej „neutralności” pojęć filozoficznych miałyby być dyskurs wolny od syntez, generalizacji, ostatecznych konkluzji, przewartościowań i, jak można się domysleć, „przemocy”.

Jednak w tym samym akapicie sytuacja *neutrum* przestaje być jasna, ponieważ owej właściwości nie da się już dalej określić, acz jest to własność „tego, co wyróżnione” przez myślenie (które samo jest partykularne, z istoty i zwykłej arbitralności). Wybór przedmiotu przez myślenie nie jest łatwy do uzasadnienia, zaś sam autor wielokrotnie wspomina o znacznej dozie irracjonalizmu towarzyszącego zarówno kontekstom wyboru, odkrycia, jak i wartościowania. Zdaje się, że można by wybrnąć z tej trudności uznając, że *neutrum* jest własnością „wyróżnioną”, tj. podatną na określenie, ale na gruncie tak ogólnych rozważań (w istocie chyba metametodologicznych) trzeba się zadowolić tylko ową potencjalnością określenia, zaś jej aktualizację upatrywać w bardziej konkretnych dyskursach. Tutaj z kolei rezultat byłby taki, że żaden dyskurs nie miałby rangi fundatorskiej, nie byłby „mocniejszy” od pozostałych w sensie poznawczym i prawdziwościowym, ponieważ wyróżniona jakość nie mogłaby ulec transformacji w wartość. Odrębnym zagadnieniem pozostaje osobliwość wymogu *neutrum*, który może być wyłącznie autopostulatem dyskursu, co wykluczałoby wszelkie pretensje do uprzywilejowania.

Sprawy komplikują się znacznie bardziej, kiedy Jan Hartman powiada o *neutrum* jako pojęciu czegoś niemożliwego czy utopii, określeniu projektu, który rozpoznał siebie jako niespełnialny (s. 255). A zatem chodzi o samą możliwość (niemożliwość?) dyskursu, który byłby pozbawiony pojęć uprzywilejowanych (nadających myśleniu jakikolwiek *telos*). Poza wyraźnym nawiązaniem do wiodącej idei postmoderny, pojawia się tu ten sam problem, co w przypadku „śladu”, „aporii” i wreszcie „różni” u J. Derridy. Wszystkie te pojęcia, z *neutrum* włącznie, są „słabe”, tym niemniej wskazują wiele możliwości myślenia, a te możliwości - razem wzięte - są wręcz konieczność-

ciami, skoro samych wskazówek myśleć niepodobna. Czytelnik gotów się uspokoić, gdy czyta: *Aha/ A więc chodzi po prostu o to!* Hartman rozwiewa jednak nadzieje, mówiąc: *Niestety, nie ma żadnego „po prostu”.*

Neutrum jest więc może czymś, co określa, generuje i przyspiesza, samo będąc nieokreślonym, nieruchomym i niespiesznym. Jest więc samą kwintesencją wszelkiej heurystyki, która za swoją wszechstronność i bezpretensjonalność płaci *pewną nijakością i zanikiem własnej tożsamości, ale także pewną bojaźliwością i małością; żaden wzlot filozoficznego umysłu nie zechce przyznać się do heurystyki* (tutaj można byłoby się spierać). Filozofia, która ujawnia swoją heurzę, zasługuje co najmniej na szacunek. Niebagatelne znaczenie ma przecież nie samo słowo, dyskurs, pisanie czy nawet opowieść jako pewne żywioły ducha. Sądzę, że stają się one wiarygodne dopiero wtedy, kiedy myśliciele, mówcy i pisarze potrafią z przekonaniem powiedzieć: *wiem, o „ czym” mówię i wiem, dlaczego mówię tak, „jak” mówię.* Natomiast wszyscy inni, skupieni niestety często wokół samego *jak* (myślenia, mowy, pisania, także samego życia), narażają się na niewiarygodność, a nawet podejrzenie o poznawczą nierzetelność. Heurystyczna samowiedza filozofa jest z jednej strony czymś ewidentnie oczywistym i konstytutywnym dla tożsamości filozofującego człowieka. Z drugiej strony okazuje się ona czymś aż tak unikalnym, że powinniśmy się zaniepokoić, czy aby jeszcze potrafimy o nią zadbać. Może dlatego Jan Hartman mówi o heurystyce ostrożnie, ale zdecydowanie, o heurystyce *in statu nascendi*, która ma się na początek *prezentować właśnie od strony wyłaniania się z realnej tradycji, jako kontynuacja i komentarz do heurystycznych projektów filozofii.* I ten początek został zrobiony, a za solidność filozoficznej roboty należą się autorowi wyrazy uznania.

ZBIGNIEW WÓJCIKIEWICZ

CZY „FILOZOFIA MEDYCyny”?

H. R. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg:
Filozofia medycyny. Przeł. Z. Szawarski. War-
szawa, PWN, 1993, 275 s.

W 1993 roku ukazała się u nas książka trzech autorów, w tym jeden prof. filozofii specjalizujący się w filozofii nauki (S. A. Pedersen) oraz dwóch lekarzy (gastroenterolog i psychiatra), pt. *Filozofia medycyny*. Ponieważ książka ta - w zamierzeniu autorskim - przewidziana jest jako wprowadzenie do filozofii medycyny dla studentów i lekarzy, może być przez niektórych traktowana w Akademii Medycznych jak podstawa do zajęć ze studentami medycyny. Zastanówmy się zatem, czy jest to książka do tego celu przydatna.

Pierwszą rzeczą jaką w książce uderza jest jej eklektyczny charakter i nieprzejrzysta kompozycja. Tak na przykład po rozdz. 5 poświęconym pojęciu przyczynowości w naukach medycznych pojawia się rozdz. 6 o klasyfikacji chorób, bez żadnego związku z poprzednim. Po nim, z kolei, idzie rozdział 7 *Prawdopodobieństwo i przekonanie*, znów z dwoma poprzednimi nie związany. Następny jest rozdz. 8 o naturalistycznym podejściu do psychiatrii, znowu bez żadnego logicznego związku z wszystkimi poprzednimi. Tak samo jest z rozdziałami wcześniejszymi i późniejszymi, a jest ich w sumie 14. Odnosi się wrażenie, że mamy tu do czynienia z mechaniczną kompilacją odrębnie pisanych artykułów, które łączy to jedynie - z wyjątkiem rozdziału 2 i ostatniego - że są w jakiś sposób z kwestiami medycznymi związane.

Nie wydaje się zatem, by tego rodzaju tekst mógł być przydatny w nauczaniu studentów medycyny, którym przede wszystkim potrzebna jest jakaś filozoficzna systematyzacja ich wiedzy o świecie przyrodniczym i społecznym, a także o miejscu, jakie w tym świecie zajmuje medycyna. Inaczej mówiąc, potrzebne jest im coś, co można by nazwać - w dobrym tego słowa znaczeniu - **współczesną ideologią medycyny**. Fakt, że o niczym takim nie może tu być mowy ilustruje dobrze przykład następujący: zdaje się nam oczywiste, że wszelka ideologia medycyny - jakakolwiek by była, bo mogą przecież być różne - nie może się nie ustosunkować do tego pomnika refleksji medycznej nad medycyną, jakim jest przysięga Hipokratesa. Tymczasem w omawianej *Filozofii medycyny* o przysiędze tej w ogóle się nie mówi, jakby to była rzecz nieistotna. Imię Hipokratesa, wprawdzie pojawia się, ale tyl-

ko w rozdz. 3 - *Empiryzm i realizm: dwa nurty w myśleniu medycznym*, i to w związku z kilkuzdaniową informacją o tzw. „patologii humoralnej”. (Jak wiadomo, według Hipokratesa, o stanie zdrowia człowieka decydować miała równowaga czterech obecnych w organizmie „wydzielin” czyli „humorów”.)

Z drugiej strony, w książce porusza się wiele kwestii filozoficznych, nie tylko dla medycyny nie specyficznych, lecz nawet pośrednio z nią nie związanych. Tak na przykład mówi się o teorii nauki Kuhna, o pojęciu przyczynowości, o subiektywnym i statystycznym pojęciu prawdopodobieństwa, o niemieckiej szkole socjologii hermeneutycznej i o pochodzeniu moralności. Wszystko to są, oczywiście, kwestie mogące kogoś zainteresować, ale zupełnie nie widać powodu, żeby właśnie nimi zaprzętać głowę i zajmować czas młodego medyka.

Nauczanie filozofii na Akademiiach Medycznych zdaje się nam skądinąd z wielu względów celowe, ale celowość jego musi być także bezpośrednio widoczna dla samego słuchacza. Z tego względu powinno ono być jednym z dwojga:

- albo prezentacją głównych nurtów filozofii końca XX wieku, nawet bez specjalnego odniesienia do medycyny;
- albo próbą odpowiedzi na te głębokie pytania filozoficzne, jakie współczesna medycyna musi każdemu myślącemu jej adeptowi nieuchronnie nasuwać.

Omawiana książka nie jest ani jednym, ani drugim: nie daje ani przeglądu sytuacji we współczesnej filozofii, ani przeglądu problemów filozoficznych współczesnej medycyny.

Problemy i tematy poruszane w książce *Filozofia medycyny* są dla dzisiejszego studenta martwe, na przykład: konsekwencje poglądu Platońskiego dla klasyfikacji chorób, Kuhna teoria nauki, empiryzm i realizm w myśleniu medycznym. To są tematy dla studentów filozofii, natomiast dla studenta medycyny trzeba by zrobić zestaw tematów całkiem innych, takich, których bezpośrednia aktualność rzucałaby się sama w oczy, na przykład:

- czy natura ludzka jest dobra czy zła?
- czy charakter człowieka jest wrodzony czy nabyty?
- czy religijność jest nierozzerwalnie związana z pojęciem Boga, czy nie?
- czy demokracja i swobody obywatelskie mają jakieś granice, poza którymi przeradzają się w swe przeciwieństwa, czy też granic takich nie ma?
- czy na poważne potraktowanie zasługują rewelacje parapsychologii i ufologii, czy też są to na niczym nie oparte zmyślenia? Itd.

Dopiero wtedy, wciągnąwszy już studenta medycyny w tę żywą problematykę filozoficzną, można by wprowadzić elementy filozofii systematycznej. To jednak wymagało by jakiegoś przemyślanego, jednolitego **systemu**

pojęć filozoficznych, którego w książce również nie ma. Bo, jak już powiedzieliśmy, książka ta robi wrażenie zlepka dość przypadkowo zebranych artykułów.

Tyle na temat przydatności książki dla wprowadzenia studentów medycyny w żywą dziś problematykę ogólnofilozoficzną.

Zastanówmy się teraz nad jej przydatnością jako wprowadzenie do tej specyficznej a żywej problematyki filozoficznej z jaką styka się lekarz. Czym powinna być filozofia medycyny?

Nie jest to po prostu „etyka lekarska”, bo ta jest wobec niej wtórna, jest tylko jej niesamodzielną częścią praktyczną. Filozofia medycyny jest to coś szerszego: coś, co wyznacza **cele medycyny** - cele, ku którym ona, jako dyscyplina naukowa i sztuka leczenia, dąży i historycznie zmierza. W dzisiejszym świecie rola tak rozumianej filozofii medycyny ogromnie rośnie, gdyż wobec oszałamiających postępów wiedzy biologicznej i techniki medycznej cele owe stają się coraz mniej oczywiste.

Gdy mówimy, że filozofia medycyny wyznacza cele medycyny, to trzeba dokonać pewnego ważnego rozróżnienia, które za I. Kantem przeprowadził niedawno prof. Bogusław Wolniewicz. Chodzi o rozróżnienie dwu sposobów rozumienia filozofii: akademickiego i uniwersalnego. Cele medycyny wyznacza, oczywiście, nie filozofia akademicka, lecz właśnie owa filozofia uniwersalna. Tę zaś stanowi po prostu **mądrość** obecna w duszach ludzkich, a przede wszystkim u tych, których zawodem życiowym jest medycyna. To ona, ta mądrość, **wyznacza** cele medycyny - filozofia akademicka może je co najwyżej lepiej lub gorzej kodyfikować.

Sądzimy, że taka filozofia medycyny jest studentom medycyny bardzo potrzebna, jak zresztą każdemu myślącemu człowiekowi. Tymczasem w omawianej książce nie ma jej ani śladu. Wystarczy powiedzieć, że żaden z olbrzymich, poruszających dziś ludzkość, a jak najściślej z medycyną związanych problemów, nie jest w książce w ogóle wymieniany. Student medycyny nie znajdzie w niej nic na temat: transplantacji, klonowania, aborcji, eutanazji, granic intensywnej terapii, możliwości genetycznej manipulacji. Trudno więc nie uznać, że nadany książce tytuł *Filozofia medycyny jest* tylko chwytem reklamowym, bez wystarczającego pokrycia w treści.

I jeszcze jedno. Sprawy medycyny splatają się jak najściślej z problemem życia i śmierci. Z tym samym problemem, choć od całkiem innej strony, splatają się sprawy religii. Nie można zatem poważnie rozważać celów medycyny, nie wzięwszy pod uwagę tego powiązania. Jest tak niezależnie od tego, jakie się w sprawach religii zajmuje stanowisko. Stanowisko można samemu zajmować jakie się chce, ale do kwestii trzeba się jakoś ustosunkować. Tymczasem znowu w książce na ten temat ani słowa.

Tak więc konkluzja nasza może być tylko jedna. Wbrew temu, co w przedmowie piszą autorzy, książka jest, jako pomoc w nauczaniu filozofii na wydziałach medycznych mało przydatna. Zupełnie zaś nieprzydatna jest jako systematyczne wprowadzenie do filozofii medycyny, które by warto polecać studentom jako ich lekturę własną.

RYSZARD WYSOKIŃSKI

PIEKŁO OSTATNIEJ NADZIEI

Jacques Le Goff: *Narodziny czyśćca*. Przeł.
Krzysztof Kocjan. Warszawa, PIW, 1997, 476 s.

Klasyczne już dzieło słynnego francuskiego historyka średniowiecza, poświęcone dziejom ideologicznej i wyobraźniowej krystalizacji trzeciego miejsca zaświatów między wiekami IV i XIV, ukazuje się wreszcie w polskim przekładzie - w 16 lat po pierwszym paryskim wydaniu.

Istotne tezy tej obszernej pracy mogą wszakże naszemu czytelnikowi być już znane. Jacques Le Goff (ur. w 1924 r. w Tulonie), profesor Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales w Paryżu, jest autorem m. in. tłumaczonej u nas *Kultury średniowiecznej Europy* (wyd. pol. 1970, 1994), *Inteligencji w wiekach średnich* (wyd. pol. 1966), *Człowieka średniowiecza* (w pracy zbiorowej pod tym samym tytułem i pod redakcją Le Goffa, wyd. pol. 1996), wreszcie *Sakiewki i życia* (wyd. pol. 1995). W tym ostatnim eseju z 1986 roku (zatem o 5 lat młodszym od *Narodzin czyśćca*) znajdujemy doskonałą autorską rekapitulację głównych myśli *La Naissance du Purgatoire*. Omawiane dzieło jest też często przywoływane w licznych ostatnio na naszym rynku księgarskim pozycjach z zakresu mediewistyki i szerzej - dziejów kultury (np. w swej głośnej książce *Grzech i strach* Jean Delumeau referuje i rozwija w horyzoncie czasowym do XVIII wieku „czyścicowe” analizy i konstatacje Le Goffa), co poświadcza jego fundamentalną rangę w literaturze przedmiotu. Sygnalizując powyższe, czuję się zwolniony z kolejnego streszczenia, poprzestając na ogólnej charakterystyce oraz kilku uwagach związanych z owym wysoce zawikłym problemem teologicznym

Myśl uprzestrzenniona. „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”. Powyższa opinia Hannah Arendt zdaje się znajdować w monograficznym studium Jacquesa Le Goffa szczególne potwierdzenie.

Zastrzegając już na wstępie, że nie jest ani teologiem, ani historykiem teologii, uczony uwypukla ewolucyjny i wielowymiarowy charakter lokalizującego się w kartograficznym projekcie zaświatów „miejsca pośredniego”. Formuła „uprzestrzennienie myśli” rozumiana wprost, wyraża fakt

nieobecności czyśćca i *purgatorium* jako rzeczownika do końca XII wieku; sądzą jednak, iż może mieć ona znaczenie szersze, jako miano pewnego ważnego podejścia metodologicznego we współczesnej historii pojęć, symboli i zjawisk długiego trwania. Koncepcję tę - zapoczątkowaną bodaj przez słynną szkołę Annales, a w Fernandzie Braudelu mającą czołowego wyraziciela - cechuje dynamiczny relatywizm i teza o wzajemnym oddziaływaniu wielu dziedzin i płaszczyzn życia społecznego, w której to pulsującej strukturze poszczególne idee i wyobrażenia stanowią współkonstytuujący element, nie zaś - jak chciała wulgarna histozofia marksistowska - prosty wyraz ekonomicznej gry sił. Jako wybitny przykład takiego ambitnego przedsięwzięcia, dzieło Le Goffa sytuuje się w modnym nurcie bardziej lub mniej postmodernistycznych syntez, wśród licznych - także u nas, choć niestety głównie w przekładach - historii raju i piekła, zdrowia i choroby, dzieciństwa i starości, winy i kary, seksualności, szaleństwa i duchowych podróży na wyspy szczęśliwe.

Niewątpliwie autor *Narodzin czyśćca* nie absolutyzuje socjologiczno-ekonomicznego wymiaru rzeczywistości. Zaporę przeciw „perspektywistycznemu” redukcjonizmowi na modłę Michela Faucaulta stawia mu przekonanie o zasadniczo trwałej, nieusuwalnej prawdzie ludzkich intuicji i roszczeń, na co wskazuje dyskretnie wartościowanie form, jakie w toku przemian cywilizacyjnych przybierały. Cenne, że rzetelne i wrażliwe na karnawał wyobraźni podejście historyka sprzegło się z pełnym szacunkiem dla Tajemnicy nastawieniem człowieka w materii tak delikatnej, jak egzystencjalnie ostateczne, a mentalnie graniczne rozterki ludzkości.

Muzyka ognia czyśćcowych. „... w czyścicu są różne przybytki: jedno z nich zwie się mrocznymi miejscami ciemności, inne - ręką piekła, inne - paszczą lwa, inne - tartarem”. Te słowa Geoffroya z Poitiers (z. 1231) pobudzają sferę wyobraźni. Nie najważniejszą, lecz wartą dostrzeżenia cechą kolekcji czyśćcowych pejzaży literackich jest specyficzna, niepokojąca poetyka wyrażen, uroda słów. Dokumenty wizyjnych objawień, „budujące” powiastki kaznodziejów, nawet rzeczowe analizy scholastyków mienia się - niczym witraże gotyckiej katedry - żywymi barwami określeń, jakby pragnąc wypalić w umyśle i sercu odbiorcy trwałe piętno wyobrażeń tego, co już przecież sam „ojciec czyśćca” św. Augustyn określił jako sprawę niejasną (*obscura quaestio*). Piśzę: „wypalić”, bo też właśnie ogień stał się (po początkowej rywalizacji z wodą i mrozem) głównym narzędziem pośmiertnych oczyszczeń. „Ogień czyśćcowy” (*ignis purgatorius*) to bezpośredni prekursor „trzeciej krainy”, w której - gdy powstanie ok. 1170 roku - na stulecia zapłoną karzące, ale i odmładzające i unieśmiertelniające watry: „ogień poprawczy” (*ignis ementatorius*), „ogień badający” (*ignis arbiter*), „ogień przejściowy” (*ignis transitorius*), ogień sądu” (*ignis diei iudicii*), „ogień utrapienia” (*tribulationis ignis*), „ogień miłości” (*ignis charitatis*), „ogień miłości Bożej” (*ignis divini amoris*).

Od tych i wielu podobnych określeń - poprzez ewoluującą wręcz ku nadrealizmowi czy estetyce czystej formy poetykę kontrreformacyjnych litanii - nie tak daleko już do „rdzy trawestującej” i „palmy niecierpliwości” Edwarda Stachury, dla którego również „wszystko jest poezją”.

Perwersyjne rozkosze mściwego Feudała. Płomienna frazeologia nie była jednakże (wyłącznie) zabawą znużonych klerków i estetów. Miała trawić serca żywych śmiertelników. Bo choć, jak zaznacza Le Goff, „dwa bieguny przyciągały czyścić: raj i piekło”, to ukształtował się on „zasadniczo w ramach piekielnej wizji zaświatów”. Pamiętajmy przy tym, że jakkolwiek materią czyśćca są grzechy powszednie, to - głosił już św. Augustyn - „ten oczyszczający ogień jest okrutniejszy niż wszelki ból, jaki możemy zobaczyć, poczuć i wyobrazić sobie tutaj”.

Aspirujący do wiekuiętego błogostanu - skrupulatny, acz nieznany z imienia mnich irlandzki z VII w., autor *Księgi o porządku stworzeń*, przedkłada wy-czerpującą (oby!) listę kwalifikujących się do speku grzechów. Są tam: „zbyt częste pożycie małżeńskie, nawet w ramach prawnego związku, obżarstwo, skrajna przyjemność czerpana z błahostek, gniew posunięty aż do niepo-wściągliwości w mowie, nadmierne oddanie sprawom osobistym, nieuwaga podczas modlitw, późne wstawanie, zbyt głośny śmiech, zbyt długie spanie, zatajanie prawdy, plotkarstwo, upieranie się przy błędzie, branie fałszu za prawdę w sprawach, które nie dotyczą wiary, nieobowiązkowość, niechlujny ubiór”. Doprawdy, jeśli twórca tego wykazu miał nadzieję na wyrugowanie z własnego życia powyższych „zbrodni”, stanowczo cierpiał na przypadłość, którą Mrozek zwykł określać jako „kompleks wyższości wobec Pana Boga”.

Nie miejsce tu (a szkoda) na chociażby próbkę imaginacyjnego rozpasa-nia „ludzi gniewu”, jak ich nazwał Paul Chaunu, systematycznie realizu-jących program „infemalizacji” czyśćca (formuła Arturo Grafa). Ze względu na koncentrację na średniowieczu opracowania Le Goffa, warto wszakże od-notować, że apogeum pozycji „tymczasowego piekła” „miejsce trzecie” osiąga w (szczególnie francuskich i włoskich) homiliach XVII i XVIII stulecia. Jak naucza jezuita Fulvio Fontana - „ani barbarzyństwo Nerona w Rzy-mie, ani okrucieństwo Dionizjosa w Syrakuzach nie wymyśliły większych” katuszy, bo między piekłem a czyśćcem - stwierdzają zgodnie mu współ-cześni - nie ma różnicy w mękach, a tylko w czasie trwania: „to samo wię-zienie, ta sama niewola, ci sami oprawcy, te same przeraźliwe zjawy, te same gryzące robaki” (Hyacinthe de Mentargon). W świetle tak „dobrej” nowiny (dekonstrukcyoniści wiele się mogą z historii teologu nauczyć) wielkodusz-ne w swej bezwzględności poświęcenie gorliwych inkwizytorów powinno bu-dzić zrozumienie, a nawet szacunek. I oni zapewne zgodziliby się z Simone Weil: „bez miłości możliwa jest tylko podłość”. Pozostaje nieśmiałe, lecz dręczące pytanie o granice interpretacji: o jakiej „miłości” i o jakiej „religii”

tu mówimy? „W rzeczy samej - konstatuje niepoprawny Hans Küng - oby to tylko sam Syn Człowieczy sprawował sąd, nie zaś teologowie i księżęta Kościoła...”.

W ogniu przebóstwienia. Niemal w centrum głównej kwatery gdańskiego tryptyku Hansa Memlinga, tuż za prawym ramieniem dzierżącego wagę przeznaczeń archanioła Michała, dokonuje się ostatnie już starcie anioła z szatanem o wskrzeszonego, który bezwładnie poddaje się tej decydującej o jego wiecznym losie próbie nieziemskich sił. Bliskie zwycięstwo interwenta niebios zdaje się przesądzać fakt, że potyczka rozgrywa się na co prawda jeszcze skrajnej, lecz już piędзи terytorium zbawionych. Czarne szpony szarpiące lewe ramię nieszczęśnika to - mówiąc słowami z Van der Leeuwa wykładni religijnego pojęcia brudu - „wszystkie zahamowania i obciążenia, przeszkadzające postępowi życia i jego odnowie”. Gdyż „pozory przylegają do bytu i tylko ból potrafi je od niego oderwać” - dopowie Simone Weil. Ów ból „ma źródło we wcześniejszej winie i błędnych decyzjach - stwierdzają Karl Rahner i Herbert Vorgrimler. - Dlatego też samo słowo «czyścić» nie powinno stanowić przeszkody w próbach właściwszego i dokładniejszego określenia tego procesu, zwłaszcza, że przeciwko owemu pojęciu przemawiają racje z zakresu pedagogiki religijnej”. „Sam Bóg, samo spotkanie z Nim jest naszym «czyśćcem»” - genialnie ujmuje istotę problemu Ladislaus Boros. „Inaczej mówiąc: czyścić człowieka nie jest jakimś specjalnym miejscem czy specjalnym czasem. To sam Bóg w gniewie swej ukrytej łaski - wtóruje Hans Küng. **Oczyszczenie jest spotkaniem z po trzykroć Świętym**, który sędzi i oczyszcza człowieka, ale przez to również wyzwala i oświeca, uzdrowia i dopełnia. Na tym polega *particula veri* [częstka prawdy], prawdziwe jądro nader wątpliwej tradycyjnej idei czyśćca”.

Odsłonięcie tego jądra we współczesnej refleksji teologicznej pozwala, jak sądzę, wpisać ten katolicki element zaświatów w łańcuch uniwersalnych rytów przejścia, agonii inicjacyjnych i bólu nowych narodzin, jako jego ostateczne, eschatologiczne ogniwo. Uwewnętrzniony i „odrzeczwiony”, wyrastający z samej metafizycznej dychotomii: byt skończony - Byt Wieczny, może także (nadzieję taką żywi Olivier Clément) - dzięki wolnym od aluzji do doktryny zadośćcierpienia sformułowaniom II Soboru Watykańskiego - zbliżyć się do nauki Kościoła Wschodniego, który zawsze głosił, że oczyszczająca udręka człowieka zbawczą łaskę czerpie z przebłagalnej ofiary Odkupiciela.

Ogłoszony w 1992 r. *Katechizm Kościoła Katolickiego* lakonicznie, lecz stanowczo stwierdza: „to końcowe oczyszczenie wybranych (...) jest czymś całkowicie innym niż kara potępionych”, pozwala ono natomiast „uzyskać świętość konieczną do wejścia do radości nieba”. Bo „z czyśćca - Le Goff z prostotą formułuje tak banalną zdawałoby się oczywistość - w samej rzeczy jest tylko jedno wyjście: raj”. Czyścić jest nadzieja.

STEFAN ZAMECKI

ŚLADAMI KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

Ryszard Jadczak: *Mistrz i jego uczniowie.*
Rozdział końcowy napisała Teresa Rzepa.
Warszawa, SCHOLAR, 1997, 226 s.

Już po raz drugi mam okazję pisać o książce Ryszarda Jadczaka poświęconej Kazimierzowi Twardowskiemu (por. moją recenzję pt. *Twardowskianów ciąg dalszy*. „Nowe Książki” 1992 nr 12 traktująca o książce Jadczaka *Kazimierz Twardowski. Twórca szkoły lwowsko-warszawskiej*. Toruń 1991). Tym razem autor zaprezentował czytelnikom pracę stanowiącą zbiorcze ujęcie swych wysiłków jako biografa Twardowskiego, jego uczniów, osób z nim współpracujących a nawet takich, które mu się przeciwstawiały należąc do nieco innej formacji w zakresie filozofowania.

Książka składa się z *Wprowadzenia*, czternastu szkiców poświęconych reprezentantom szkoły lwowsko-warszawskiej (Kazimierzowi Twardowskiemu, Władysławowi Witwickiemu, Janowi Łukasiewiczowi, Zygmuntowi Zawirskiemu, Stefanowi Baleyowi, Kazimierzowi Ajdukiewiczowi, Tadeuszowi Kotarbińskiemu, Stanisławowi Leśniewskiemu, Stefanowi Błachowskiemu, Tadeuszowi Czeżowskiemu, Mieczysławowi Kreutzowi, Izydorze Dąbmskiej, Helenie Śloniewskiej, Leopoldowi Blausteinowi) oraz dwóch Władysławowi Tatarkiewiczowi i Romanowi Ingardenowi - tych autor nie zalicza do uczniów Twardowskiego, co skądinąd jest częściowo trafną supozycją; całość zamyka artykuł Teresy Rzepy *Psychologiczny portret Kazimierza Twardowskiego*.

Pisząc tę książkę, Jadczak oparł się - jak sam stwierdza - na trzech rodzajach źródeł; „1) dokumentach informujących o faktach z życia uczonego i jego życiu, 2) jego wytworach własnych (zwłaszcza dzienniki, pamiętniki, korespondencja), 3) źródłach pośrednio zaświadczających o uczonym (dzieła innych, wspomnienia i relacje)” (s. 5). „Prezentowane szkice biograficzne są oparte głównie na lokalizowanej w archiwach - a więc ogólnie dostępnej - obfitej korespondencji prowadzonej przez Kazimierza Twardowskiego i inne osoby oraz na *Dziennikach* Twardowskiego” (s. 6). Wykorzystanie przez Jadczaka zasobów archiwalnych zasługuje na szczególne podkreślenie, sprawia, że książka sytuuje się - by tak rzec - bliżej dążeń historyków dziejiny nauki aniżeli historyków dziedziny filozofii. Niestety, brak w niej sko-

rowidza nazwisk, który byłby wielce przydatny w lekturze biograficznie sprofilowanej publikacji.

Oprócz wspomnianych wyżej trzech typów źródeł autor wykorzystał źródło innego rodzaju, a mianowicie swoje własne pisarstwo w postaci dwóch książek i blisko pięćdziesięciu szkiców zamieszczanych od 1981 r. na łamach takich periodyków, jak: „Ruch Filozoficzny”, „Studia Filozoficzne”, „Edukacja Filozoficzna”, „Kwartalnik Filozoficzny”, „Sztuka i Filozofia”, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, „Przegląd Psychologiczny”, „Przegląd Humanistyczny”, „Kultura i Społeczeństwo”, „Przegląd Religioznawczy”, „Studia Historyczne”, „Analecta”, „Kultura i Edukacja”, „Kultura - Oświata - Nauka”, „Nowa Krytyka”, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”.

Większość prac Jadczaka na temat szkoły lwowsko-warszawskiej opublikowanych zostało po roku 1986. Data to znamienna w jego dorobku pisarskim, albowiem wtedy to, wraz z Teresą Rzepą, zamieścił na łamach „Studiów Filozoficznych” szkic pt. *Kilka uwag na marginesie książki J. Woleńskiego o szkole lwowsko-warszawskiej*. Wcześniej - jak informuje autor w przypisach - opublikował dwa artykuły traktujące o poglądach zrodzonych w szkole lwowsko-warszawskiej: „Teoria kratyzmu” Władysława Witwickiego (1981) i *Stosunek Tadeusza Kotarbińskiego do niektórych współczesnych mu kierunków w filozofii polskiej* (1984).

Dziś Jadczak jest wybitnym znawcą w zakresie biografistyki dotyczącej przede wszystkim Twardowskiego i innych reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej. Pragnę wyrazić na tym miejscu swój podziw dla wytrwałości autora w tropieniu szczegółów składających się na mozaikę, która bywa nazywana „szkołą lwowsko-warszawską”, „szkołą Twardowskiego” lub jeszcze inaczej. Z pewnością wielu dawno już odstąpiłoby od zajmowania się tą problematyką. A wszystko to Jadczak czyni w sytuacji, gdy na temat pisarstwa reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej swoje książki opublikowali: Z. A. Jordan (1963), H. Skolmowski (1967), S. Zamecki (1977), E. Paczkowska-Łagowska (1980), J. Woleński (1985), A. Dylus (1987), J. Czerny (1990), R. Jadczak (1991), J. Jadczak (1995), J. Woleński (1997). Nie wspominać już o licznych artykułach. Niektórzy z wymienionych przestali zajmować się szkołą lwowsko-warszawską. Najwytrwalszymi okazali się Woleński i Jadczak.

Wszelako, jak miemam, nie wszystkie możliwości badawcze w odniesieniu do szkoły lwowsko-warszawskiej zostały dotychczas wykorzystane. Na tym miejscu uważam za stosowne powtórzyć to, co kilka już razy napisałem. Otóż odnosi się wrażenie, że marksistowscy krytycy szkoły lwowsko-warszawskiej okresu po II wojnie światowej - np. Adam Schaff, Bronisław Baczko, Henryk Holland, Marek Fritzhand i inni - są w dalszym ciągu „pod ochroną” historyków dziedziny filozofii. Zbadanie wielorakich relacji

między szkołą lwowsko-warszawską a jej marksistowskimi krytykami lat poprzedzających „październik” jawi mi się zadaniem na tyle ważkim, że powinni się go podjąć najwybitniejsi polscy historycy dziedziny filozofii, by stworzyć dzieła o doniosłości zbyt szybko nie przemijającej w powodzi ewentualnie oferowanych opracowań. Wprawdzie w książce Jadczaka dochodzą niekiedy echa kontrowersji z lat po II wojnie światowej na linii szkoła lwowsko-warszawska - marksści, ale owe echa nie zastąpią monograficznego ujęcia sugerowanego tematu. Podobnie nie zastąpi go publicystyka czy wreszcie ustny przekaz - nader przecież ulotny i narażony na różnego typu manipulacje stosownie do potrzeb chwili tych, którzy manipulują informacją. Wydaje się, że brak poważnych monografii w zakresie omawianej problematyki może sprzyjać tego rodzaju postępowaniu.

Z uwagą przestudiowałem książkę Jadczaka, poszukując faktów mi nie znanych. Spieszę donieść, że znalazłem ich wcale niemało, zwłaszcza gdy chodzi o lwowskie realia okresu międzywojnia. Napisać o nich mógł tylko ktoś, kto miał „z bożej łaski” dostęp do materiałów archiwalnych, dalej oczywiście szczególną motywację i uzdolnienia do ich przestudiowania i opracowania. Tego wszystkiego nie zabrakło Jadczakowi.

Przechodząc do merytorycznej oceny, chciałbym przede wszystkim zwrócić uwagę na dwie kwestie natury ogólniejszej aniżeli dotyczące szczegółów z życia szesnastu wybitnych postaci, o których traktuje książka. Otóż dziwi mnie łatwość, z jaką Jadczak rozstał się w niej z wyrażeniem „szkoła lwowsko-warszawska” by na jego miejsce postawić inne, a mianowicie „Szkoła Twardowskiego” (pierwszy wyraz pisany z dużej litery). Przypomnę, że w tytułach wcześniejszych jego prac była mowa o „Szkole Lwowsko-Warszawskiej”, nie zaś o „Szkole Twardowskiego”: np. książce *Kazimierz Twardowski. Twórca szkoły lwowsko-warszawskiej* (1991), a także artykułach *Z dziejów spotkania Szkoły Lwowsko-Warszawskiej z marksizmem* (1991), *Kazimierz Twardowski i Jan Łukasiewicz - dwaj liderzy Szkoły Lwowsko-Warszawskiej* (1991), *Stanisław Leśniewski a Szkoła Lwowsko-Warszawska* (1993).

Autor zwraca uwagę na motywy dyskusyjne związane z użyciem wyrażenia „Szkoła Lwowsko-Warszawska”, stwierdzając przy okazji: „Trudno o znalezienie jednego i wystarczającego kryterium, które pozwoliłoby na łączenie w szkołę grupy ludzi zajmujących się nauką. Czy dla określenia «szkoła» w nauce wystarczy przyjąć istnienie mistrza-nauczyciela, który - dzięki swym osiągnięciom badawczym, autorytetowi oraz pewnym zasadom pracy - potrafił skupić wokół siebie i zmobilizować do współpracy jakąś liczbę uczniów-wychowanków? Czy za reprezentantów «szkoły» można uznać wszystkich, którzy w pewnym okresie pobierali nauki u mistrza (zdobywali pod jego kierunkiem stopnie naukowe), realizowali i kontynuowali jego

program badawczy? Nie bez znaczenia wydaje się tu też samoidentyfikacja poszczególnych uczonych” (s. 10).

Oczywiście autorzy wymienionych wcześniej książek o szkole lwowsko-warszawskiej byli świadomi rozmaitych pułapek związanych z użyciem wyrażenia „szkoła lwowsko-warszawska”, a jednak zdecydowali się na jego użycie. Czytelnicy tych słów z pewnością zgodzą się z tezą, że piszący o *szkole lwowsko-warszawskiej* najczęściej mają na myśli grono reprezentantów różnych specjalności, wśród których czołowe miejsce w owej szkole zajmowali filozofowie, dalej reprezentanci takich nauk, jak psychologia, logika etc. - a wszyscy pozostający w szczególnej więzi ideowej, i poczuwający się do niej, z Twardowskim. Użytkownicy wyrażenia „szkoła lwowsko-warszawska” zwracają uwagę na historycznie ukształtowany obyczaj wiązania nazwy szkoły z miastami, w których powstawała, a mianowicie ze Lwowem i Warszawą. To prawda, że w okresie międzywojnia lwowscy uczniowie Twardowskiego zasilili kadrę nauczających w polskich uniwersytetach - w Wilnie, Poznaniu, Krakowie, zaś po II wojnie światowej we Wrocławiu i Toruniu. Fakty te nie stanowiły, jak dotychczas, impulsów upoważniających do mówienia o „szkole lwowsko-warszawsko-wileńsko-poznańsko-krakowsko-wrocławsko-toruńskiej”. Taki obyczaj nie ukształtował się. Rezygnacja w nazwie szkoły z określenia „lwowsko-warszawska” nie byłaby wskazana już choćby ze względu na międzywojenne realia związane z przynależnością Lwowa i Warszawy do II Rzeczypospolitej. Nie dostrzegam wyższości walorów nazwy „Szkoła Twardowskiego” nad walorami nazwy „szkoła lwowsko-warszawska”, chociaż trudno mi nie przyznać racji Jadczakowi co do użycia wyrażenia „szkoła”.

W recenzowanej książce dostrzegam interesującą, skądinąd mi bliską, dążność do personalnego zawężenia zakresu szkoły lwowsko-warszawskiej, czy też - w terminologii autora- Szkoły Twardowskiego. Dążność ta owocuje w postaci niezaliczenia do niej Tatarkiewicza i Ingardena, chociaż autor poświęcił im dwa szkice. Co się tyczy Tatarkiewicza, to - pisząc swą rozprawę doktorską - gdzieś w połowie lat siedemdziesiątych zadałem wybitnemu historykowi dziedziny filozofii pytanie o jego związki ze szkołą lwowsko-warszawską. Odpowiedź Tatarkiewicza była następująca: „należę do niej w 51 procentach”. W sprawie Ingardena Jadczak wypowiedział się następująco: „Romana Ingardena (1893-1970) nie sposób zaliczyć do uczniów Kazimierza Twardowskiego, ale na kolejach jego drogi naukowej, zmierzającej do uzyskania katedry uniwersyteckiej, w dużej mierze zaważyły stosunki właśnie z Mistrzem Szkoły Lwowsko-Warszawskiej” (s. 193).

Pomijając jawną niekonsekwencję autora, wyrażającą się w potraktowaniu Twardowskiego jako „Mistrza Szkoły Lwowsko-Warszawskiej” a nie twórcy „Szkoły Twardowskiego”, cytowana opinia stanowi - jak sądzę - zbyt

słabe usprawiedliwienie zamieszczania szkicu o Ingardenie, być może najwybitniejszego polskiego filozofa XX wieku, w recenzowanej książce.

Następna kwestia, która wymaga precyzyjniejszego ujęcia, dotyczy rozumienia wyrażen „druga generacja uczniów Twardowskiego”, „trzecia generacja...”, „czwarta generacja...”. Trudno rozstrzygnąć, według jakiego kryterium Jadczak zaliczył do pierwszej generacji osoby, które w latach 1901-1906 uzyskały doktorat pod kierunkiem Twardowskiego (Witwicki, Łukasiewicz, Zawirski); do drugiej - osoby, które uzyskały doktorat w latach 1911-1914 (Baley, Leśniewski, Kotarbiński, Ajdukiewicz, Czeżowski, Błachowski - ten uzyskał doktorat u G. E. Müllera w Getyndze); do trzeciej - osoby, które uzyskały doktorat w latach 1924-1928 (Kreutz, Słoniewska, Dąmbska, Blaustein); do czwartej - tu autor nie wymienił nikogo (por. s. 11-12). Wydaje się, że dziś już wyrażenia „generacja uczniów Twardowskiego” czy też „generacja szkoły lwowsko-warszawskiej” etc. wskazane byłoby opatrzyć merytorycznym komentarzem, albowiem same daty są treściowo puste.

W książce Jadczaka przeważa ton wysokiej admiracji żywionej przez autora wobec Twardowskiego i jego uczniów. Co więcej, pozytywna ocena odnosi się do prawie wszystkich omawianych postaci. Taki opis wydarzeń z rzadka mącą epizody dające się negatywnie oceniać przez admiratora szkoły lwowsko-warszawskiej. Ich liczba jest w książce znikoma, ale zapewne łatwiej byłoby je wydobyć, gdyby publikacja zawierała skorowidz nazwisk.

Pora przejść do niektórych szczegółów, o których chciałem się krótko wypowiedzieć. Na początek może warto by skonfrontować podany na s. 25 wykaz wypromowanych przez Twardowskiego doktorantów z wykazem filozofów szkoły lwowsko-warszawskiej podanym przez Jana Woleńskiego w książce *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska* (1985, s. 338-339), a także przez Jordana w książce *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War* (1963, s. 9-10). Powstaje bowiem pytanie: czy wszystkie wymienione na s. 25. osoby Jadczak zalicza do Szkoły Twardowskiego (E Jarzębińska - promocja w 1932 r., M. Jędrzejewska, P. Spinnerówna-1928 r., K. Frenkel, J. Kirchner, Z. Lissa, S. Łobaczewska, B. Bornstein, T. Strumiłło, A. Łysakowski, F. Kierski - 1912 r., M. Blumenthal, W. Chłędowski, J. Knossow, L. Krampnerówna, S. Mękowski, I. Jawicówna, H. Bad, E. Ginsberg - 1927 r., T. Mianowski, J. B. Richter, D. Vogel - bez dat promowania). Na zakończenie tego wykazu autor stwierdził: „Pierwszym wypromowanym przez Twardowskiego doktorem był Piotr Pręgowski (późniejszy lekarz w Warszawie) (s. 25). Kiedy to nastąpiło? Niestety, chyba podczas druku książki gdzieś zapodział się przypis 46, w którym zapewne odnaleźć można dokładniejszy opis bibliograficzny źródła, z którego korzystał autor książki. Dodam, że

wcześniej (por. s. 11) była mowa, że pierwszym wypromowanym doktorem u Twardowskiego był Władysław Witwicki (1901).

Wśród wymienionych doktorantów Twardowskiego szczególnie zainteresowała mnie obecność Benedykta Bornsteina (1880-1948), o którym Narcyz Łubnicki w książce zbiorowej *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy* (1971) napisał: „Urodzony w Warszawie, w r. 1900 wstąpił na wydział matematyczno-fizyczny Uniwersytetu Warszawskiego, skąd został wydalony z powodu czynnego udziału w strajku szkolnym 1905 r.. Studia matematyki i filozofii kontynuował na Uniwersytecie Berlińskim, potem na Uniwersytecie Lwowskim, gdzie w 1907 r. uzyskał stopień doktora filozofii na podstawie rozprawy *Preformowana harmonia transcendentalna jako podstawa teorii poznania Kanta*”. Bornstein nie bywa zaliczany do szkoły lwowsko-warszawskiej, chociaż - jak informuje Jadczak - uzyskał doktorat u Twardowskiego; podobnie niżej podpisany nie zalicza Jana Franciszka Drewnowskiego do tej szkoły, mimo że obronił doktorat u Kotarbińskiego.

Szczegółem zapewne bez większej doniosłości jest pominięcie, być może z kurtuazji, dat śmierci dwóch doktorantek Twardowskiego, a mianowicie Izdyory Dąbskiej (1904-1983) i Heleny Słoniewskiej (1904-1982). W - by tak rzec - „biografii” szkoły lwowsko-warszawskiej, napisanej przez Jadczaka, są to jedyne przedstawicielki płci pięknej, którym autor poświęcił odrębne szkice.

Ze szczegółów poruszonych w książce, mogących inicjować dalszą dyskusję nad postawami osób wprawdzie nie należących do szkoły lwowsko-warszawskiej, ale mających bezpośredni wpływ na nią, z pewnością na czołowym miejscu należy wymienić posunięcia ze strony Mściśława Wartenberga (1868-1938). Był niemal rówieśnikiem Twardowskiego (1866-1938), od 1903 r. zajmował stanowisko profesora w Uniwersytecie Lwowskim - obok Twardowskiego, który już w 1895 r. uzyskał katedrę filozofii. Z książki Jadczaka można się dowiedzieć, że Wartenberg wyraził skuteczny sprzeciw wobec powziętego w 1919 r. przez Stanisława Leśniewskiego zamysłu habilitowania się na podstawie rozprawy *Podstawy teorii mnogości* z 1916 r.

Znamienne są cytowane przez Jadczaka słowa wyrażone przez Wartenberga w liście z 10 kwietnia 1919 r. do Twardowskiego: „Nie znam rozprawy obecnej Pana Leśniewskiego. Sądząc jednak z prac dawniejszych kandydata, nie mam przekonania, żeby Pan Leśniewski jako docent był pożądanym nabytkiem do naszego uniwersytetu. To jest żongler i kuglarz, który wykorzystując dialektykę, wszystko czego się chwyci, do góry nogami wywraca i w tym upatruje swoją oryginalność i nią kokietuje” (s. 106). Mimo tej opinii i niezrealizowania swego pragnienia habilitowania się w Uniwersytecie Lwowskim Leśniewski, o którym Kotarbiński napisał, że „był to człowiek, genialny, jedyny człowiek genialny, z którym los pozwolił mi się zetknąć

w obcowaniu ongi niemal codziennym” (s. 112), w 1919 r. został powołany na katedrę filozofii matematyki na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym Uniwersytetu Warszawskiego.

Z kolei w szczególnie kontekst uwikłany został Leśniewski w 1935 r. w związku z zabiegami utworzenia katedry dla swego byłego doktoranta A. Tarskiego (por. s. 110-111). Szkoda, że autor dokładniej nie przedstawił okoliczności związanych z opisywanymi w książce wydarzeniami.

Brak miejsca nie pozwala na wypowiedzenie się bardziej szczegółowo, choćby na temat Ajdukiewicza, Kotarbińskiego i Tatarkiewicza, których krótko znałem osobiście. Natomiast kilka uwag chciałbym poczynić w związku z zamykającym książkę artykułem teresy Rzepey, której książkę *Psychologia Władysława Witwickiego* (1991) miałem okazję recenzować (por. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1991 nr 4, s. 116-124), wyrażając najwyższe intelektualne usatysfakcjonowanie jej treścią.

Artykuł Rzepey, w którym naszkicowany jest psychologiczny portret Kazimierza Twardowskiego (por. s. 105-126), abstrahując od wysokich wartości intelektualnych tekstu, zasługuje na upowszechnienie w szerszym kręgu czytelników aniżeli tylko filozofów, psychologów, historyków dziedziny filozofii etc. Adresatami tego artykułu powinni stać się wszyscy kierujący pracą osób im podlegających. Mniemam, że zapoznanie się z nim wszystkim kierownikom wyszłoby na dobre, a pośrednio także tym, którzy są przez nich kierowani.

W zakończeniu tej recenzji pragnę wyrazić swe ukontentowanie, że przeczytałem książkę rzetelną i pobudzającą do wielorakich przemyśleń.

NOTY O KSIĄŻKACH

Józef Bańka: *Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych*. Katowice, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, 1997, 300 s.

Ostatnią książkę Józefa Bańki otwiera następująca konstatacja: „Żyjemy w epoce reentywizmu, której głównym bohaterem jest rzeczywistość wirtualna. Obiektywnie istnieję ja sam, a wszystko inne jest moją chwilową, wirtualną terażniejszością. To, o czym nie mogę tak powiedzieć jest bytem wiecznym - ale o nim nie wiem nic. Istota wirtualnej rzeczywistości polega na tym, że nie ma w niej ani przeszłości, ani przyszłości, jest tylko *recens* - drżące istnienie aktualnej chwili, przebiegające od nicości do bytu, od bytu do nicości. Byt wirtualny, choć jest bliski aktualności, pozostaje nie zaktualizowany w postaci zjawisk, którym przysługiwałoby trwanie; zdarza się, lecz nie wytwarza zjawiska” (s. 21).

Czym więc jest wirtualność i trwanie w odniesieniu do stanu umysłu? To właśnie jest naczelne pytanie, które stawia sobie autor prezentowanej tu książki. Rozważania na ten temat determinują m. in. trzy twierdzenia: 1. Rzeczywistość wirtualna nie ma źródła w przeszłości i nie wybiega w przyszłość; 2. Cały byt wirtualny mieści się tylko w terażniejszości; byt przeszły i przyszły jest zinterpretowany jako nicość; 3. Rzeczywistość wirtualna to świat zdarzeń bez przysługującego mu ciała zjawisk. Dla reentywisty podstawowe pojęcie przydatne w analizie myśli filozoficznej, stanowi „recencjał egzystencjalny”, na który składają się, z jednej strony, „łoża istnienia Natury”, z drugiej - dwie „łoża trwania zjawiskowego świata”.

Śledzenie analiz autora wymaga niemałego wysiłku i skupienia, rzecz bowiem nasycona jest sporą porcją zarówno terminów i pojęć wprowadzonych przez J. Bańkę już w jego wcześniejszych publikacjach, jak i wyrażeń i określeń nowych. Pomocnym okazuje się tu, pomieszczony na końcu książki, słownik ważniejszych terminów. Po przyswojeniu ich sobie i przywyknięciu do konwencji pisarskiej J. Bańki, czytelnik koncentruje swą uwagę już tylko na treści książki.

Praca, poza wstępem, składa się z czterech części zatytułowanych: Narodziny systemu rzeczywistości wirtualnej z intuicji pierwotnej; Zmierzenie systemu rzeczywistości wirtualnej ku pojęciom ogólnym, które powtarzają idealność bytu, lecz nie powtarzają jego realności; Obumieranie intuicji rzeczywistości wirtualnej w pojęciach ogólnych i przerwanie ciągłości myśli naukowej w filozofii; Prawda i struktury chwilowe bytu wirtualnego. Każda

z części dzieli się na rozdziały i podrozdziały. Jest też rozdział zatytułowany: Epistemanteon, czyli na co należy położyć nacisk w zakończeniu tej książki.

Ryszard Jadczak

Juliusz Domański: *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 1997, 145 s.

Najnowsza książka Juliusza Domańskiego dotyczy głównie problematyki z zakresu etyki normatywnej. W poprzedniej, omawiającej *Metamorfozy pojęcia filozofii* (Warszawa 1996), rozwinięty był również wątek etyczny wynikający z postawy filozofa wobec życia, z dążenia do nadania własnemu życiu wymiaru filozoficznego, nasyconego spełniającą się w każdej formie postępowania mądrością moralną, wiedzą etyczną o proveniencji boskiej Jak np. w przypadku Sokratesa.

W najnowszej książce Juliusza Domańskiego również postawiony został problem o charakterze etycznym, związany z potwierdzaniem sensu własnego życia codziennym postępowaniem. Tym razem zagadnienia moralno-etyczne stanowią główną oś tematyczną prezentowanej pracy; tym razem również zasady postępowania poszczególnych filozofów i myślicieli, ich stosunek do spraw doczesnego świata nie został wywiedziony bezpośrednio z uznawanych przez nich za właściwe definicji filozofii. Podstawą życia godziwego, nawiązującego do pogardy i marności świata i nędzy życia doczesnego wywodzą się z poglądów zawierających opisy właściwości rzeczywistości Boga i człowieka. Nawiązują więc do deskrypcji natury przyrody, Abso-lutu chrześcijańskiego i jednostki ludzkiej. Zabieg ten nazwie D. Hume w niespełna 15 wieków po Augustynie Aureliusz „błędem naturalistycznym”.

Niezależnie od tego czy poprawne w sensie logicznym było wywodzenie z opisu rzeczywistości wartości moralnych, efekt tego zabiegu zobowiązywał Augustyna Aureliusza i zwolenników jego poglądów do stosownego zachowania (nb. inni filozofowie przed i po nim także stosowali podobny zabieg). Na tę właśnie doktrynę powołuje się Juliusz Domański wskazując na filozoficzne motywacje postępowania godziwego.

Wskazuje on, jak ów późnoantyczny i wczesnochrześcijański filozof, teolog i biskup wywodzi z rozważań nad własnościami bytu naturalnego i Boga dobro w sensie ontologicznym i dalej dobro moralne. J. Domański uzasadnia w sposób etymologiczny (a więc kompetentny, bo jest również filologiem klasycznym), że Augustyn nawiązujący do *Biblii* i Plotyna głosił pogląd, iż każdy byt jest dobrem, że nie ma bytów złych oraz że owo dobro,

jakie stanowią byty nie jest we wszystkim dobrem jednakowej miary, że są byty (traktowane jako dobra) wyższe i niższe, tj. lepsze i gorsze, mimo że każdy z nich jest właśnie dobrem. W owej hierarchii dóbr najwyżej usytuowany jest Bóg, poniżej człowiek, a następnie świat jako suma bytów-dóbr.

W tej sekwencji argumentacyjnej Augustyn jawi nam się jako optymistą ontologiczny. Nawiązuje on do tradycji platońsko-gnostyckiej wskazującej, iż źródłem wszelkiego zła, nieszczęścia i niepowodzeń była materia i ukształtowane z niej ciało. Augustyn, po porzuceniu manicheizmu i filozofii Plotyna, zastanawiał się nad tym, skąd przychodzi zło, skoro twórcą wszystkiego jest dobry Bóg? W swej teodycei wprowadził trzy równoległe i zarazem uzupełniające się warianty rozwiązania tego problemu. Analizując ich treść, można orzec, iż są to koncepcje o charakterze funkcjonalnym, ontologicznym i genetycznym.

Po pierwsze, Augustyn głosił za stoikami, że występujące w świecie zło nie jest czymś nieodpowiednim, to znaczy wprost przeciwnie - jest wskazane, ponieważ przyczynia się do harmonii świata, czyli w tym ujęciu zło jest pozorne, dlatego iż spełnia pozytywną rolę. Pomaga utrzymać ład. Po drugie, nawiązując do Plotyna, twierdził, że zło jest po prostu niebytem, brakiem czegoś pozytywnego, „nieobecnością dobra”. A zatem, Augustyn w drugim wariantcie określał, czym jest zło (w sposób negatywny mówiąc, czym ono nie jest), gdzie istnieje, jaki jest jego status ontologiczny, potwierdzając niejako, iż jest ono pozorne, ponieważ występuje w formie nieobecności lub niebytu. Skoro zło (mimo iż ujęcia funkcjonalne i ontologiczne wskazują, że jego istnienie jest pozorne) przyczynia się do zaistnienia porządku świata, to znaczy, że jednak istnieje, a więc musiało się skądś wziąć, mieć swoje źródło. Augustyn dochodzi do wniosku, powołując się znowu na stoików, a także *implicite* na *Pismo Święte*, że zło jest dziełem wolnych stworzeń, a nie Boga. Gdy odniesie się ten wariant do treści *Księgi Rodzaju*, to argumentacja na rzecz tego ujęcia może wyglądać następująco: Bóg stworzył człowieka, z którym zawarł umowę, skażonego grzechem pierworodnym, skłonnego do czynienia zła, bez możliwości zbawienia do czasu odkupienia Chrystusa. A zatem źródłem zła nie jest ani Bóg, ani materia, ani powstałe z niej ciało ludzkie („z prochu powstałeś”), lecz wolna wola istot rozumnych, stworzonych przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, ale mogących czynić zło, wystąpić nawet przeciw własnemu Stwórcy.

J. Domański, podkreśla to jeszcze bardziej wskazując, że Augustyn jest zdania, iż „dobrzy używają świata (*utuntur mondo*) po to, by cieszyć się Bogiem (*ut truantur Deo*), podczas gdy źli przeciwnie: chcą używać Boga po to, by cieszyć się światem” (*Państwo Boże*, XV, 7, 1). Dlatego też Augustyn pisze o sobie: „Pragnę poznać Boga i duszę - I nic więcej? - Nic a nic”. Poznanie Boga prowadzi do poznania prawdy i szczęścia, ponieważ prawda

posiada moc uszczęśliwiającą. Poznanie duszy wiedzie do poznania dobra wyższego od poznającego podmiotu. Stanowi to podstawę „pogardy świata” oraz „nędzy” i zarazem „godności człowieka”.

J. Domański powołuje się na Augustyński rodowód owych trzech pojęć nie dlatego, że ów Ojciec Kościoła jest jakimś szczególnym patronem tych, którzy w średniowieczu pisali o „pogardzie świata”, „nędzy” i „godności człowieka”, ale ze względu na to, iż jego chrześcijańska, zakorzeniona w neoplatonizmie hierarchia wartości oraz wizja człowieka czynią zrozumiałym sens filozoficzny pogardy dla świata. Stanowią uzasadnienie „nędzy kondycji ludzkiej” i „godności człowieka”.

Dzięki temu łatwiej - zdaniem J. Domańskiego - jest sprowadzić do „właściwych wymiarów” opozycyjność, jaką narzuca rozpowszechniony i - co ważniejsze jeszcze - bynajmniej nie bezzasadny obraz dwu epok historycznych, średniowiecza i renesansu, które charakteryzują się widomym zagęszczeniem jednej i drugiej problematyki (J. Domański: *Z dawnych rozważań*, dz. cyt., s. 12).

Autor dzieli swoją książkę - oprócz *Uwag wstępnych*, *Uwag końcowych* i *Indeksu osób* na dwie główne części: 1. *Z dawnych rozważań o marności świata i nędzy kondycji ludzkiej* oraz 2. *Z dawnych rozważań o godności człowieka*. Podstawą ich jest analiza tekstów z różnych epok: średniowiecznych na równi z renesansowymi, ale też starożytnych i od renesansowych późniejszych, a także przenikniętych różnym duchem: „humanistycznych”, nacechowanych sympatią lub litością dla człowieka, na równi z takimi, które zdają się tych uczuć w ogóle nie zawierać.

Pierwsza część oparta jest prawie wyłącznie na tekstach zawierających hasłowe pojęcia w swoich tytułach, a w szczególności: 1. *De miseria conditionis humanae sive de concepitu mundi* mnicha Lotariusza, późniejszego papieża Innocentego III, pismo powstałe w roku 1195 i dość powszechnie uważane za wyraz poglądów typowych dla całego średniowiecza; 2. *De miseria condicionis humanae* Poggia Braccioliniego, napisany w roku 1455 dialog humanistyczny, gorliwego poszukiwacza i propagatora mniej znanych lub zgola od wieków nieznanych dzieł autorów starożytnych, uchodzący za renesansowe przeciwieństwo średniowiecznego traktatu Lotariusza-Innocentego; 3. *Epistola de concepitu mundi* Erazma z Rotterdamu, rozprawka z lat 1486-1489, wydana drukiem dopiero w 1521 roku, swoista, ściśle z życiem osobistym Erazma związana renesansowa modyfikacja topiki pogardy świata. Do całościowych analiz tych trzech pism, mających wspólne pojęcia w tytułach, autor dołączył też fragmentarycznie relacje z innych tekstów z XIV i XV wieku, mających związek z życiem zakonnym. Tylko jedno z nich wszelako, *Secretum* Petrarcki, ma w wariantowym, nie wiadomo, czy autentycznym tytule „pogardę świata”.

Materiał do drugiego tematu posiada zasięg chronologicznie obszerniejszy. Oparty jest na tekstach pisarzy starożytnych, średniowiecznych, renesansowych i późniejszych jeszcze - aż poza połowę XVII wieku (Pascal). Są to teksty czasem tylko luźno z tematem godności związane, pochwały godności człowieka przygodne oraz dzieła, zaznaczające godność ludzką jako swój temat główny, a nawet jedyny. Szczególnie wiele miejsca zajmują autorzy chrześcijańscy. Spośród starożytnych są to: święty Grzegorz z Nyssy i jego dzieło *O stworzeniu człowieka* (*De hominis opificio*) oraz Nemezjusz z Emesy i jego dzieło *O naturze człowieka* (*De natura hominis*). Do nich, choć nie napisał żadnego osobnego dzieła na ten temat i o takim tytule, dołączony został Augustyn Aureliusz. Wiele miejsca zajmą następnie pochwały godności ludzkiej zawarte w tekstach dwu humanistów z połowy XV wieku: Bartolomea Fazio i Giannozza Manettiego, ściśle ze sobą związane, nawiązujące do Lotariuszowego pisma *O nędzy kondycji ludzkiej i o pogardzie świata*. J. Domański omówił też słynną mowę Pica della Mirandola z roku 1486, przez późniejszych zwaną mową o godności człowieka.

Wymieniony materiał źródłowy był też już nieraz przedmiotem historyczno-doktrynalnych analiz. W tym sensie - jak podkreśla autor - książka niniejsza nie jest odkrywcza materiałowo. Jednakże połączenie owych dwu tematów - pogardy świata i nędzy człowieka z jednej, a jego godności z drugiej strony - w jedną całość i osadzenie tej całości w optyce, jaką stwarza Augustyńska gradacja bytów i wartości, jest ujęciem na wskroś oryginalnym, odświeżającym starą i wyeksploatowaną już topikę i skłaniającym do przemyślenia na nowo sytuacji człowieka w świecie oraz źródła i sensu jego godności w kontekście współczesnej kultury i cywilizacji.

Jerzy Kosiewicz

Joanna Dudek: *Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego*. Zielona Góra, Wyd. WSP, 1997, 156 s.

Działalność naukowa, nauczycielska oraz społeczna Tadeusza Kotarbińskiego doczekała się już wielu studiów i opracowań. Była też i jest nadal przedmiotem dyskusji. Obok zwolenników (w tym byłych uczniów) ma bowiem Kotarbiński zdecydowanych oponentów, którzy za przedmiot swych krytyk obrali, obok materializmu czy reizmu, m. in. jego koncepcję etyki niezależnej wraz z ideą opiekuna społecznego. Celem autorki prezentowanej tu książki jest przeanalizowanie prac Kotarbińskiego, w których podjął on problematykę etyki niezależnej, a przez to: „ukazanie rzeczywistego zakresu niezależności etyki od religii, światopoglądu i filozofii, wyjaśnienie, w jakim

stopniu niezależność stanowi deklarację, a w jakim stopniu etyka nie potrzebuje uzasadnień religijnych, światopoglądowych i filozoficznych” (s. 6).

Problemy te rozważa się w siedmiu rozdziałach, z których pierwszy dotyczy dziejów etyki niezależnej w myśli europejskiej (w Polsce J. Dudek początki etyki niezależnej datuje na wiek XVI), a następne w kolejności mówią o poglądach Kotarbińskiego na przedmiot i zadania etyki, istotę oceny etycznej, niezależność etyki od religii, światopoglądu i od filozofii. Rozdział VII poświęcony jest niektórym zasadom (wartościom) moralnym, mającym związek czy też wprost współtworzącym etykę niezależną Kotarbińskiego. Należą do nich, wedle J. Dudek, m. in. miłość bliźniego, opiekuństwo, życie zgodne z naturą, godność i sumienie, rozumny altruizm, zasada życzliwości, miłość i przyjaźń, odpowiedzialność, współdziałanie.

Praca pisana jest z życzliwej wobec postawy Kotarbińskiego pozycji, która jednak nie obezwładnia, lecz inspiruje - także do krytycznych prze-myśleń. Zaopatrzona jest w bibliografię rozpraw Kotarbińskiego (w układzie chronologicznym) oraz rozpraw jemu poświęconych.

Ryszard Jadczał

Etyka w szkole. Jak nauczać. Praca zbiorowa pod red. Zbigniewa Sareły. Warszawa, Wyd. ATK, 1997, 204 s.

Dyskusja i kontrowersje wywołane swego czasu wprowadzeniem do szkół lekcji etyki i potraktowanie ich przez niektórych alternatywnie wobec lekcji religii, wprawdzie nie ucichły, ale ważniejszym problemem okazało się określenie celów i metod nauczania etyki, treści, jakie te zajęcia winny przekazywać oraz ich relacja do całego programu edukacyjnego i wychowawczego szkoły. Rozważeniu tych właśnie zagadnień poświęcona była konferencja, którą w kwietniu 1997 r. zorganizowała Katedra Etyki przy Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w Warszawie.

Konferencja miała charakter interdyscyplinarny, bowiem uczestniczyli w niej etycy, filozofowie, pedagodzy, psycholodzy, socjolodzy, dydaktycy-praktycy, historycy kultury - o różnych orientacjach metodologicznych i światopoglądowych. Znalazło to odzwierciedlenie w referatach, których teksty zostały pomieszczone w prezentowanej tu publikacji. Oto ich spis: Ewa Podres: *Trzy filozoficzne projekty etycznej paidei: Sokratejski, Platoński i Nietzscheański*; Ryszard Jadczał: *Etyka w szkole - uczyć myśleć i działać odpowiedzialnie*; Marek Szulakiewicz: *Kulturowe i filozoficzne uwarunkowania etyki w szkole*; Ryszard Moń: *Jak uczyć etyki, by nie stać się gawędziarzem lub ideologiem?*; Janusz Homplewicz: *Nauczanie etyki czy kształ-*

owanie postaw etycznych?; Jerzy Kolarzowski: *W stronę projektu etyki unitarnej*; Katarzyna Olbrycht: *Odpowiedzialność pedagoga w nauczaniu etyki*; Tadeusz Olewicz: *Poszanowanie podmiotowości a postawa odpowiedzialności*; Tadeusz Czernik: *Odpowiedzialność i jej kształtowanie w szkole*; Marek Rembierz: *Refleksje nad rolą etyki w kontekście szkoły w wychowaniu*; Grzegorz Francuz: *Zajęcia z etyki jako kształtowanie świadomości*; Maciej Kałuszyński: *Nauczanie etyki jako rodzaj psychoterapii*; Janina Jeziorska: *Ogólnodydaktyczne aspekty nauczania etyki w szkole*; Wiesława Korzeniowska: *Metoda przekazywania wartości etycznych w polskim szkolnictwie województwa śląskiego (1922-1939) - przeżytkami czy wciąż cennymi wzorcami?*; Barbara Sopot-Zembok, Halina Nocoń: *Idea 'małej ojczyzny' a uświadomienie wartości etycznych. Regionalizm w nauczaniu etyki w szkołach podstawowych (na przykładzie regionu pszczyńskiego)*; Zofia Frączek: *Pedagogiczne i etyczne aspekty opieki szkolnej*; Julian A. Kultys: *Przyczyny małej popularności etyki w szkole*.

Druk pozycji był dofinansowany ze środków Komitetu Badań Naukowych.

Ryszard Jadcza

Czesław Głombik: *Filozof i pamięć*. Katowice, Wydawnictwo GNOME, 1977, 112 s.

Książka opublikowana z okazji pięćdziesiątej rocznicy śmierci księdza profesora Konstantego Michalskiego (1879-1947), rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego w roku akademickim 1931/1932, badacza średniowiecznych rękopisów w Paryżu i Oksfordzie, których to badań wyniki zmieniły poglądy historyków filozofii na filozofię XIV wieku. K. Michalski, uznany przez Władysława Tatarkiewicza za jednego z największych polskich filozofów, odkrył w późnośredniowiecznych rękopisach nurty sceptycyzmu i krytycyzmu; odkrycie to zmusiło do zmiany dotychczasowego obrazu filozofii XIV wieku jako filozofii jednolicie i bezkonfliktowo chrześcijańskiej. A gdy słabnący wzrok zmusił K. Michalskiego do rezygnacji z badań nad rękopisami, zajął się on chrześcijańską historiozofią, w ramach której wypracował koncepcję perfekcjonizmu głoszącą, że ludzkość w swojej historii podnosi się na coraz wyższy poziom doskonałości moralnej (s. 65-94).

Czesław Głombik, autor książki, przytacza również polemiki z koncepcją perfekcjonizmu, i to polemiki wychodzące ze środowisk filozofii chrześcijańskiej, formułowane przez Stefana Świeżawskiego i Czesława Bartnika (s. 92-93). Książka, jak informuje jej podtytuł, zawiera „refleksje nad dziełem filozoficznym Konstantego Michalskiego w pięćdziesiątą rocznicę śmierci

uczonego”, a kończy ją, opracowany przez Krystynę Głombik, indeks nazwisk. Autor ukazał w ujęciu syntetycznym całokształt problematyki filozoficznej uprawianej przez Konstantego Michalskiego, przedstawił inicjatywy Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, zamierzającej wydać dzieła wszystkie Michalskiego, oraz odnotował sesje naukowe związane z rocznicą śmierci tego badacza filozofii średniowiecznej. Ukazał również więź Michalskiego z łowańską filozofią neoscholastyczną oraz jego stosunek do powstającej w owych czasach fenomenologii (s. 30-51). Autor wykazał również tendencyjność i nierzetelność Herberta Grobą, który w książce poświęconej *Znaczącym Górnolązłakom (Bedeutende Oberschlesier. Kurzbiographien von H. Grob*. Laumann-Verlag, Dülmen 1955), całkowicie pominął milczeniem K. Michalskiego, właśnie Górnolązłaka, urodzonego w Dąbrówce Małej (s. 95-108).

Należy jeszcze podkreślić, że w partii książki poświęconej historycznemu i religijnemu sensowi perfekcjonizmu (s. 83-91) autor przypomniał stosunek K. Michalskiego do Armii Czerwonej wyzwolającej Polskę spod okupacji hitlerowskiej - a był to stosunek jednoznacznie pozytywny - oraz do sposobu pojmowania i realizowania demokracji w odrodzonej Polsce przez udział we władzy wszystkich sił społecznych. Losy polskiej demokracji potoczyły się po wojnie innymi torami niż postulował Michalski, zapanaowała dyktatura nazwana demokracją ludową. Trudno narazie jednoznacznie orzec, co było powodem wyciszenia przez wiele lat postaci Konstantego Michalskiego i jego dorobku naukowego. Czy tym powodem był fakt przynależności zakonnej i kapłańskiej Michalskiego, czyjego filozoficzna opcja tomistyczna, czy zainteresowanie się chrześcijańskim średniowieczem? Być może wszystko to razem wzięte miało wpływ na powszechnie panujące milczenie. Niewątpliwie jednak wpływ miał tu pozytywny stosunek Michalskiego nie tyle do wyzwolających kraj działań Armii Czerwonej w sojuszu z Ludowym Wojskiem Polskim, ile raczej równie pozytywny stosunek do armii alianckich idących z Zachodu. Świadczy o tym ingerencja państwowej cenzury w przedrukowany tekst Michalskiego *Dwa zmartwychwstania*, opublikowany w „Polonia Sacra”, R. III, 1950, z. 3-4 (zatem w okresie największych represji stalinowskich w Polsce, cztery lata przed śmiercią Stalina), którego oryginalny pierwodruk, nie zdeformowany jeszcze cenzurą, ukazał się w „Tygodniku Powszechnym” nr 2, z 1945 r.

Na zakończenie należy nadmienić, że badacze spuścizny naukowej Konstantego Michalskiego znajdują w licznych przypisach do tekstu książki bodaj wszystkie publikacje dotychczas poświęcone temu myślicielowi.

Piotr Szydłowski

Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej. Twardowski - Witwicki - Baley - Błachowski - Kreutz - Lewicki - Tomaszewski. Wybór i opracowanie Teresa Rzepa. Warszawa, PWN, 1997, 476 s.

Badania i publikacje poświęcone dziejom i dorobkowi filozoficznemu szkoły lwowsko-warszawskiej jako całości i jej poszczególnym przedstawicielom, a zwłaszcza Kazimierzowi Twardowskiemu, wprowadziły tę formację intelektualną już na stałe do skarbnicy nauki. Nie wszystkie jednak obszary aktywności twórczej „twardowszczyków” były z równą uwagą penetrowane badawczo. Stosunkowo niewiele pisano dotąd o podstawach i historii myśli psychologicznej rozwijanej w ramach tej szkoły. Tę lukę ma wypełnić, w zamiarze autorki projektu, prezentowana tu publikacja. Wedle Teresy Rzepy, „z perspektywy czasu można stwierdzić, że przynajmniej raz psychologia polska (choć diagnoza ta nie dotyczy jej przyszłości) mogła zyskać światową rangę. Właśnie za sprawą psychologicznych propozycji powstałych w ramach filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej” (s. 6). W obszernym wstępie argumentuje ona na rzecz hipotezy, „iż psychologii uprawianej przez Kazimierza Twardowskiego i jego uczniów-psychologów można przypisać znamiona oryginalności i nowoczesności, a w lwowskich propozycjach - poszukiwać korzeni współczesnej psychologii polskiej w jej nurcie humanistycznym” (s. 7). T. Rzepa wyróżniła trzy okresy rozwoju psychologii w ramach szkoły (1898-1901, 1902-1919, 1920-1939), omawia też i ocenia podstawowe zagadnienia i propozycje w niej formułowane, a dotyczące: rozumienia przedmiotu psychologii, tworzenia teorii psychologicznych oraz uznawania i stosowania określonych metod psychologicznych.

Omawiana książka wyszła w serii „Biblioteki Klasyków Psychologii”. Po raz pierwszy w dziejach tej serii tom prezentuje dzieła kilku psychologów, których łączy jednak ten sam nurt naukowy. Tom otwierają najważniejsze prace psychologiczne (lub ich fragmenty) Kazimierza Twardowskiego (*O treści i przedmiocie przedstawień* - 1894; *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* - 1897; *O czynnościach i wytworach* - 1912; *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju* - 1913; *O istocie pojęć* - 1924), a w następnych częściach prace jego uczniów: Władysława Witwickiego (*Psychologia* - 1925), Stefana Baley (*Zarys psychologii w związku z rozwojem psychiki dziecka* - 1938), Stefana Błachowskiego (*Nastawienia i spostrzeżenia* - 1917) i Mieczysława Kreutza (*Metody introspekcyjne* - 1962). Wybór pism obejmuje również fragmenty prac psy-

chologów - „wnuków” Twardowskiego, mianowicie Andrzeja Lewickiego (*Procesy poznawcze i orientacja w otoczeniu* - 1960) i Tadeusza Tomaszewskiego (*Wstęp do psychologii* - 1963).

Każdą część poprzedza nota biograficzna o autorze i jego podobizna, a zamyka bibliografia zawierająca tytuły jego dzieł oraz prac mu poświęconych. W ten sposób zainteresowany czytelnik otrzymał w jednym tomie kompendium wiedzy o ważnym rozdziale w dziejach psychologii polskiej o wyraźnych proveniencjach filozoficznych, przygotowane w sposób merytorycznie profesjonalny i wydane na wysokim poziomie edytorskim.

Ryszard Jadcza

Święty Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku*.
Przełożył i opracował Stefan Świeżawski. Kęty,
Wydawnictwo ANTYK, 1998, XIV s., 768 s.,
(91) s.

Traktat o człowieku stanowi drugie, po 42 latach, wydanie ważnej dla współczesnej filozofii człowieka książki, która w wersji oryginalnej ukazała się w XIII wieku jako część *Summy Teologicznej*. Mimo iż ów traktat jest częścią dzieła teologicznego, to jednak św. Tomasz z Akwinu rozważa w nim zagadnienia antropologiczne w ujęciu filozoficznym, podporządkowując je wszelako w sensie instrumentalnym potrzebom teologii.

Z tego względu Tomasz odwrócił porządek charakterystyczny: dla prezentacji człowieka z punktu widzenia filozofii zrezygnował z ujęcia przedstawiającego wpierw działania władz jako podstawy do poznania władz, a następnie istoty duszy. W książce układ jest inny. Rozpoczyna się on bowiem rozważaniami nad istotą duszy i jej związkiem z ciałem (kwestie 75 i 76), następnie omawiane są władze (kwestie 77-83), a dopiero na trzecim miejscu znajduje się analiza działania tych władz (kwestie 84-89).

Przekład jego publikacji jest przygotowany szczególnie starannie. Zawiera 15 obszernych, istotnych w sensie merytorycznym, *Wstępów* do poszczególnych kwestii, a także niezbędne dla zrozumienia wybranych fragmentów, rozbudowane w stylu gilsonowskim, objaśnienia. Ważną funkcję pełni też *Dział pomocniczo-naukowy* składający się m. in. z: *Układu treści summy teologicznej św. Tomasza*, charakterystyki *Budowy artykułu*, stanowiącego najniższy podstawowy element w konstrukcji całej summy (z artykułów zbudowane są kwestie, z kwestii części, na które rozpada się całość dzieła), *Wykazu ważniejszych skrótów*, *Słownika łacińsko-polskiego* zawierającego wybrane terminy łacińskie występujące w tej książce, *Skorowidzu*

ważniejszych dzieł i miejsc w nich przytoczonych oraz Bibliografii - wskazującej na źródła i opracowania.

Omawiany tom zawiera w swej głównej części wypowiedzi Tomasza w tłumaczeniu polskim i poniżej na każdej stronie stosowny fragment oryginału. Stanowi to znakomitą okazję do porównania zawartości oryginału z przekładem. Jest podstawą do doskonalenia łaciny w jej średniowiecznej, Tomaszowej wersji.

Autor przekładu, Stefan Swieżawski, podkreśla, że dzieło Tomasza i jego poglądy antropologiczne są niezwykle cennym tworem mądrości dla ludzi XX wieku, że jego aktualność przejawia się właśnie tym, że jest on niezależny od przemijających preferencji i mód, bez względu na to, co było uważane za nowoczesne od XIII do XX wieku. Uważa, iż tchnienie wieczności i nieprzemijalności pewnych prawd jest w tym, co powinno w sensie poznawczym, filozoficznym i kulturowym zbliżyć do poglądów Tomasza. Należy przy tym pamiętać, że jedną z takich prawd niezmiennych jest właśnie zasada, że wieczne i stałe prawdy urzeczywistniać się muszą wciąż inaczej, łącząc uniwersalność z wariabilizmem. W prezentowanym dziele Tomasz stoi z jednej strony na stanowisku stałości i określoności ludzkiej natury, z drugiej zaś wskazuje na nieograniczoność bogactwa postępu i rozwoju w dostępnych człowiekowi dziedzinach. *Jerzy Kosiewicz*

Rozprawy z historii filozofii nowożytnej i współczesnej. Materiały VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego Toruń 1995, pod red. Ryszarda Jadczaaka i Józefa Pawlaka. Toruń, Wyd. UMK, 1997, 236 s.

Mimo że od obradującego w Toruniu w 1995 r. VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego upłynęły już ponad dwa lata, to jednak nadal czasopisma filozoficzne dni kują wygłaszane na nim referaty. Ukazują się też kolejne tomy tematyczne. Prezentowana tu publikacja zawiera wybrane referaty z Sekcji Historii Filozofii Nowożytnej i Historii Polskiej Filozofii, pomieszczone w dwóch działach: *Filozofia zachodnia* i *Z filozofii polskiej i rosyjskiej*. Redaktorzy zdecydowali się na publikację tylko tych tekstów złożonych w Biurze Zjazdowym, które odpowiadały wymogom druku, tak pod względem tematycznym, jak i formalnym. Część wygłaszanych w tej sekcji zjazdowej referatów była już publikowana w różnych czasopismach. Również głównie historyczno-analityczna treść tekstów, jakie znalazły się w niniejszym tomie, broni się sama przed ewentualnym zarzutem późnego ich udostępnienia w druku.

Publikacja zawiera następujące artykuły z filozofii zachodniej: Stefan Zabieglik (Politechnika Gdańska): *Szkockie Oświecenie*; Dariusz Kubok (Uniwersytet Śląski): *Mundus sensibilis i mundus intelligibilis u Immanuela Kanta*; Stefan Fiutak (Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne w Gnieźnie): *Antoni Rosmini - prekursor odrodzenia filozofii chrześcijańskiej w XIX wieku*; Leszek Kusak (Akademia Ekonomiczna w Krakowie): *Ideał geniusza w filozofii Artura Schopenhauera i Fryderyka Nietzschego*; Andrzej Lisak (Politechnika Gdańska): *Filozofia transcendentálna a koncepcja świadomości*; Maciej Soin (IFiS PAN): *Wittgenstein jako filozof przyrody*; Małgorzata Derc (UMK w Toruniu): *Transcendencja i różne warianty jej ujęcia w koncepcji Abrahama H. Masłowa*.

Filozofii polskiej i rosyjskiej dotyczą teksty: Jan Szmyd (WSP w Krakowie): *Charakter narodowy w filozofii polskiej. Od zaniechania do zadania*; Stanisław Pieróg (Uniwersytet Warszawski): *Idea „filozofii narodowej” w polskiej myśli dziewiętnastego wieku*; Józef Kosian (Uniwersytet Wrocławski): *Futurocentryzm Augusta Cieszkowskiego*; Włodzimierz Tyburski (UMK w Toruniu): *Metafizyka w dobie pozytywizmu*; Ryszard Jadczyk (UMK w Toruniu): *O niektórych poglądach filozoficznych Kazimierza Twardowskiego*; Krzysztof Kaszyński (WSP w Zielonej Górze): *Henryk Elzenberg jako etyk*; Gabriela Besler (Uniwersytet Śląski): *Tomizm egzystencjalny Mieczysława A. Krąpca a filozofia analityczna Petera F. Strawsona w sporze o koncepcję metafizyki*; Włodzimierz Kaczocho (WSP w Zielonej Górze): *Poglądy filozoficzne Jerzego Brauna dotyczące historii, celów rozwoju społecznego oraz wartości kultury*; Jan Krasicki (Uniwersytet Opolski): *Filozofia zła w Polsce. Wprowadzenie do problemu*; Marat Wernikow (Akademia Nauk Ukrainy, Lwów): *Badania nad filozofią polską na Ukrainie*; Marian Broda (Uniwersytet Śląski): *Historia a eschatologia. Rosyjska oryginalność koncepcji Konstantina N. Leontjewa*; Sławomir Mazurek (IFiS PAN): *Filozofia społeczna Siemiona Franka*.

Ryszard Jadczyk

Włodzimierz Tyburski: *Filozofia polska przełomu XIX i XX wieku. Zapomniani twórcy*. Toruń, Wydawnictwo TOP KURIER, 1997, 162 s.

Mimo licznych studiów nad historią filozofii polskiej, owocujących indywidualnymi i zbiorowymi publikacjami, są nadal okresy mniej spenetrowane badawczo a interesujące ze względu na wagę podejmowanych wówczas tematów. Dotyczy to m. in. przełomu XIX i XX wieku. Prezentowana tu praca W. Tyburskiego zawiera 10 szkiców o autorach, z których większość wpra-

wdzie nie zalicza się do panteonu filozofów polskich, ale wszyscy zasługują na uwagę ze względu na rolę, jaką odegrali zarówno w uprzystąpnieniu nam myśli obcej, skonfrontowaniu jej z myślą rodzimą (niektórzy także w stworzeniu wątków oryginalnych), jak i w kształtowaniu kultury filozoficznej w Polsce.

Włodzimierz Tyburski, zdając sobie sprawę z faktu, iż w pierwszej kolejności zainteresowania historyków filozofii koncentrowały się na wybranych epokach i centralnych postaciach ruchu filozoficznego, wyraża przekonanie: „Aby osiąść pełniejszą wiedzę o epoce należy również uczynić przedmiotem gruntownych studiów idee tych twórców, którzy należą do mało znanych lub zupełnie dziś już zapomnianych uczestników naszej tradycji intelektualnej” (s. 6). Im właśnie poświęca swą książkę, przy czym stopień znajomości prezentowanych tu postaci i ich poglądów jest różny. Obok dobrze opisanej już sylwetki Juliusza Ochorowicza, znajdziemy tu szkice poświęcone poglądom Władysława Kozłowskiego (1832-1899), Feliksa Bogackiego (1874-1916), Henryka Goldberga (1845-1915), Feliksa Jezierskiego (1817-1901), Eugeniusza Lipnickiego (1840-1902), Jerzego Kuratowskiego (1847-1934), Seweryna Smolikowskiego (1850-1920), Aleksandra Skórskiego (1851-1928) i Antoniego Żłotnickiego (1875-1924). Przy czym niektórym z wymienionych postaci W. Tyburski poświęcił już wcześniej drukowane rozprawy i artykuły, będące wynikiem jego studiów archiwalnych i bibliograficznych.

Ryszard Jadczyk

Wielcy filozofowie polscy. Sześć szkiców.
Warszawa, IFiS PAN, 1997, 180 s.

Choć pytania o kryteria pozwalające na wyłonienie spośród uczonych tych, którzy zasługują na miano **wielkich**, pozostają nadal aktualne, to jednak można, jak się wydaje, już dziś wskazać nazwiska osób o zasługach dla nauki niekwestionowanych. Należą do nich bohaterowie sześciu studiów zawartych w prezentowanej tu publikacji.

O Marianie Zdziechowskim (1861-1938) pisze Stanisław Mazurek, o Tadeuszu Kotarbińskim (1886-1981) - Jerzy Pelc, o Władysławie Tatarkiewicz (1886-1989) - Stanisław Borzym, o Henryku Elzenbergu (1887-1967) - Barbara Skarga, o Kazimierzu Ajdukiewiczu (1890-1963) - Ryszard Wójcicki, o Romanie Ingardenie (1893-1970) - Katarzyna Rosner. Publikacja jest efektem inicjatywy, zrealizowanej w 1996 r. w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie, kiedy to odbył się cykl wykładów publicznych prezentujących sylwetki wymienionych wyżej uczonych (także sylwetkę

Kazimierza Twardowskiego, którego jednak studium w zbiorze zabrakło). Pierwotna - odczytowa - forma prezentacji została w druku nieco zmieniona, a niektóre teksty rozszerzono. Każde studium poprzedza zdjęcie uczonego (pochodzą głównie ze zbiorów IFiS PAN), zarys biografii i wykaz jego ważniejszych publikacji.

Co łączy, a co dzieli bohaterów tych wykładów-szkiców? Należeli mniej więcej do tego samego pokolenia, za wyjątkiem najstarszego z nich Mariana Zdziechowskiego. Pozostałym było dane działać jeszcze twórczo w latach powojennych, w których, mimo okresowego napiętnowania i odsunięcia od pewnych form aktywności, jednak odgrywali dużą rolę. Różne też reprezentowali orientacje i zainteresowania. Marian Zdziechowski zajmował katedrę filologiczną, choć jego twórczość w znacznej mierze jest właśnie filozoficzna (filozofia religii, filozofia kultury). Henryk Elzenberg miał wykształcenie filologiczno-filozoficzne, a jego twórczość (obok literackiej) należy do aksjologii czy filozofii kultury. Tadeusz Kotarbiński i Kazimierz Ajdukiewicz wywodzili się ze szkoły Kazimierza Twardowskiego, do której zalicza się też Władysław Tatarkiewicz, choć formalnie uczniem Twardowskiego nie był. Odmienne i w znacznej mierze opozycyjne wobec szkoły Twardowskiego stanowisko reprezentował Roman Ingarden. Niemal wszyscy pozostawili uczniów, a przynajmniej zwolenników, którzy dziś nawiązują do myśli swoich nauczycieli, choć często odgrywają już sami ważną rolę w nauce. Do nich należą też autorzy zaprezentowanych tu studiów o wielkich filozofach polskich.

W jednej publikacji nie sposób było oczywiście zaprezentować całego bogactwa dokonań wymienionych uczonych, stąd autorzy szkiców, zgodnie ze swoimi preferencjami, koncentrowali się na wybranych wątkach ich twórczości. Niekiedy też odnosili się bardziej osobiście do tych postaci (tak uczynili np. Barbara Skarga, Jerzy Pelc, Katarzyna Rosner).

Ryszard Jadcza

Errata do „Edukacji Filozoficznej” 24 1997

<u>strona, wiersz</u>	<u>jest</u>	<u>powinno być</u>
83, 12 g.	Towarzystwo Jezusowe	Wydział Filoz. TJ
84, 9 d.	sztuki	nauki
86, 13 d.	adenyzo-trójfosforan	adenozynotrójfosforan
95, 3 g.	jej	ich
137, 5 g.	Addenda	Addenda
137, 1 d.	zagadnienia	typu zagadnień
138, 4g.	podać analizę	podać logiczną analizę
138, 19 d.	czyli przedmioty	czyli przez przedmioty
139, 11 d.	Przypomnijmy	Przyjmijmy
140, 14 g.	logiki	Logiki
141, 12 g.	przyczyna przydatności	przydatność
148, 18 d.	to	tu
149, 13 d.	przedmioty	różne przedmioty
149, 10 d.	frasośliwie	niefrasośliwie
150, 6 g.	nazwami	literalnie biorąc, nazwami
150, 17 g.	przypisywane	przypisywany
159, 8 g.	stałych	stałych
277, 7 g.	a totalizmem	z totalizmem
315, 3 g.	Lan	Jan
315, 15 g.	do niej	do Wenecji
315, 21 g.	de Roviére	de Rivière

W *Erracie* wykazano błędy powstałe w diuku (red.).

CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Gunzelin Schmidt Noerr - <i>Adorno's Shiver</i>	5
Dieter Birnbacher - <i>Induction or Expression?</i>	15
Konrad Waloszczyk - <i>The Aesthetic Values of Nature</i>	31

POLEMICS AND DISCUSSIONS

<i>The Age of Confusuin</i> - A conversation with Prof. Bogusław Wolniewicz	41
Zbigniew Musiał - <i>Life as a Value</i>	47
Kazimierz Szewczyk - <i>Damage of Gold</i>	59
Piotr Moskal - <i>Philosophical Grounds for the Life-quality of Terminally III People</i>	71
Henryk Benisz - <i>Kant, Nietzsche, and Copernicus' Discovery</i>	79

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Ryszard Panasiuk - <i>How to Teach Philosophy?</i>	83
Artur Andrzejuk - <i>Remarks on the Presentation of Moral Theory in the Thomas Aquinas' Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics</i>	95
Stanisław Gałkowski - <i>The Problem of Moral Development in Immanuel Kant's Works</i>	105
Aldona Pobjewska - <i>Teaching Philosophical Investigations</i>	117
Mike W. Martin - <i>Advocating Values. Professionalism in Teaching Ethics</i>	131

POLISH AFTER-WAR PHILOSOPHY

Wojciech Chudy - Rev. Kazimierz Kłósak	149
Ulrich Schrader - <i>Henryk Józef Maria Elzenberg</i>	167
Roman Darowski SJ - Rev. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ	185
Ryszard Wiśniewski - <i>Marek Fritzhand</i>	199

IN THE PHILOSOPHERS' WORKSHOPS

Dariusz Barbaszynski - <i>An Outline of Doctor's Thesis</i>	217
Habilitations in Philosophy (1997): <i>Index and Self-Reviews</i>	219

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Rafał Wilk OSPPE - <i>The Structure of Human Person as its Essential Characteristic according to Karol Wojtyła</i>	237
Arkadiusz Chrudzinski - <i>Roman Ingarden's Theory of Intentionality</i>	249
Piotr Cysiura - <i>Aristotle's Metaphysical Principle of Non-Contradiction</i>	263
Ryszard Wysokiński - <i>Władysław Tatarkiewicz - Man and Style (2)</i>	275
Ryszard Jadczyk - <i>Vilna Episode during Philosophical-pedagogical Activity of Ludwik Chmaj</i>	281

Halina Walentowicz - <i>Dialectics of Enlightenment as Philosophy of History</i>	289
Witold Mackiewicz - <i>Nietzsche in the Polish Christian Thought</i>	305

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Ryszard Jadczak - <i>Axiologie Perfectionism: About the Thought of Henryk Elzenberg</i>	317
Włodzimierz Zięba - <i>The Condition of Contemporary Man</i>	321

REVIEWS AND NOTES

Wioletta Dziarnowska, Wojciech Palczewski - <i>Historical Crossroads of Science</i> (R. B. Silvers, red.: <i>Ukryte teorie nauki</i> . Kraków 1996)	331
Jerzy Kolarzowski - <i>Questioning Unreal Assumptions or Polemics Leading to Nowhere?</i> (A. Siemianowski: <i>Proces hellenizacji chrześcijaństwa i programy jego dehellenizacji</i> . Wrocław 1996)	339
Jerzy Kosiewicz - <i>Is Philosophy of Physical Culture Possible?</i> (I. Bittner: <i>Kultura fizyczna jako sfera psychofizycznej aktywności człowieka</i> . Łódź 1995)	345
Jerzy Kosiewicz - <i>Encouragement to Philosophy and Philosophical Literature</i>	355
Stanisław Kowalczyk - <i>Around the Problems of God, Man, and Religion</i> (J. Kosiewicz: <i>Bóg, cielesność i przemoc</i> . Warszawa 1997)	363
Robert B. Lisek - <i>Introduction to Modal Logic</i> (G. E. Hughes, M. J. Cresswell: <i>A New Introduction to Modal Logic</i> . London-New York 1996)	371
Krzysztof Łastowski - <i>Philosophical and Scientific Assumptions in Research into the Beginnings of Life</i> (W. Ługowski: <i>Filozoficzne podstawy protobiologii</i> . Warszawa 1996)	375
Ewa Nowak-Juchacz - <i>Should Philosopher Be a Heurist?</i> (J. Hartman: <i>Heurystyka filozoficzna</i> . Wrocław 1997)	385
Zbigniew Wójcikiewicz - „ <i>Philosophy of Medicine</i> ”? (H. K. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg: <i>Filozofia medycyny</i> . Warszawa 1993)	391
Ryszard Wysokiński - <i>The Hell of the Last Hope</i> (J. Goff: <i>Narodziny czyśćca</i> . Warszawa 1997)	395
Stefan Zamecki - <i>Traces of Kazimierz Twardowski</i> (R. Jadczak: <i>Mistrz i jego uczniowie</i> . Warszawa 1997)	399
<i>Notes on Books</i>	407
Errata for „Edukacja Filozoficzna”, vol. 24, 1997	421
INHALTSVERZEICHNIS	424

INHALTSVERZEICHNIS

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Gunzelin Schmidt Noerr - <i>Adornos Achauer</i>	5
Dieter Birnbacher - <i>Induktion oder Expression?</i>	15
Konrad Waloszczyk - <i>Die ästhetische Werte der Natur</i>	31

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

<i>Die Epoche der Verwirrung. Ein Gespräch mit Professor B. Wolniewicz</i>	41
Zbigniew Musiał - <i>Leben als Wert</i>	47
Kazimierz Szewczyk - <i>Das Verderben das Gold</i>	59
Piotr Moskal - <i>Die philosophische Grunde für die Lebensqualität von unheilbaren Kranken</i>	71
Henryk Benisz - <i>Kant und Nietzsche und die Entdenkung des Kopernikus</i>	79

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALEN

Ryszard Panasiuk - <i>Wie sollen wir die Philosophie lehren?</i>	83
Artur Andrzejuk - <i>Bemerkungen über Thomas' von Aquin Darstellung der Morallehre in Kommentar zu Aristoteles' Nikomachische Ethik</i>	95
Stanisław Gałkowski - <i>Das Problem der Moralentwicklung bei Kant</i>	105
Aldona Pobjewska - <i>Ausbildung für philosophische Ergründungen</i>	117
Mike W Martin - <i>Schützend die Werte: Professionalismus für Ethikunterricht</i>	131

POLNISCHE PHILOSOPHIE NACH DEM KRIEGE

Wojciech Chudy - <i>Kazimierz Kłószak</i>	149
Ulrich Schrade - <i>Henryk Józef Maria Elzenberg</i>	167
Roman Darowski SJ - <i>Tadeusz Tomasz Ślipko SJ</i>	185
Ryszard Wiśniewski - <i>Marek Fritzhand</i>	199

IN DER ARBEITSSTÄTEN DER PHILOSOPHEN

Dariusz Barbaszyński - <i>Abriß der Doktorarbeit</i>	217
Habilitationen auf dem Gebiet der Philosophie (1997): <i>Verzeichnis und Kurzfassungen</i>	219

-

REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN

Rafał K. Winkl OSPPE - <i>Die Struktur der menschlichen Person als ihre wesentliche Charakter bei Karol Wojtyła</i>	237
Arkadiusz Chruździmski - <i>Romana Ingardens Theorie der Intentionalität</i>	249
Piotr Cyciura - <i>Das metaphysische Prinzip der Unkontradiktion bei Aristoteles</i>	263
Ryszard Wysokiński - <i>Władysław Tatarkiewicz - der Mensch und der Stil (2)</i>	275

Ryszard Jadczyk - <i>Vilnius-Episode während der philosophisch-pedagogischen Tätigkeit des Ludwik Chmaj</i>	281
Hanna Walentynowicz - <i>Dialektik der Aufklärung als Historio Sophie</i>	289
Witold Mackiewicz - <i>Nietzsche und das polnische christliche Denken</i>	305

BERICHTE, MITTEILUNGEN, ARCHIVMATERIALIEN

Ryszard Jadczyk - <i>Axiologische Perfektionismus - über dem Denken von Henryk Elzenberg</i>	317
Włodzimierz Zięba - <i>Der Stand des heutigen Menschen</i>	321

REZENSIONEN UND NOTEN

Wioletta Dziarnowska, Wojciech Palczewski - <i>Die geschichtliche Scheidenwege der Wissenschaft</i> (R. B. Silvers, red.: <i>Ukryte teorie nauki</i> . Kraków 1996)	331
Jerzy Kolarzowski - <i>Auseinandersetzung mit den unwirklichen Voraussetzungen oder eine ziellose Polemik?</i> (A. Siemianowski: <i>Proces hellenizacji chrześcijaństwa i programy jego dehellenizacji</i> . Wrocław 1996)	339
Jerzy Kosiewicz - <i>Ist die Philosophie der Körperkultur möglich?</i> (I. Bittner: <i>Kultura fizyczna jako sfera psychofizycznej aktywności człowieka</i> . Łódź 1995)	345
Jerzy Kosiewicz - <i>Ermunterung zu Philosophie und philosophische Literatur</i>	355
Stanisław Kowalczyk - <i>Die Probleme des Gottes, des Menschen und der Religion</i> (J. Kosiewicz: <i>Bóg, cielesność i przemoc</i> . Warszawa 1997)	363
Robert B. Lisek - <i>Einführung in die modale Logik</i> (G. E. Hughes, M. J. Cresswell: <i>A New Introduction to Modal Logic</i> . London-New York 1996)	371
Krzysztof Łastowski - <i>Philosophische und wissenschaftliche Annahmen der Forschungen nach die Anfängen des Lebens</i> (W. Ługowski: <i>Filozoficzne podstawy protobiologii</i> . Warszawa 1996)	375
Ewa Nowak-Juchacz - <i>Soll Philosoph ein Heurist sein?</i> (J. Hartman: <i>Heurystyka filozoficzna</i> . Wrocław 1997)	385
Zbigniew Wójcikiewicz - <i>Eine „Philosophie der Medizin“?</i> (H. K. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg: <i>Filozofia medycyny</i> . Warszawa 1993)	391
Ryszard Wysocki - <i>Die Hölle der letzten Hoffnung</i> (J. Goff: <i>Narodziny czyśćca</i> . Warszawa 1997)	395
Stefan Zamecki - <i>Folgend die Spuren von Kazimierz Twardowski</i> (R. Jadczyk: <i>Mistrz i jego uczniowie</i> . Warszawa 1997)	399
<i>Noten über Bücher</i>	307
Errata zu „Edukacja Filozoficzna”, Bd. 24, 1997	421
CONTENTS	422