



Edukacja Filozoficzna

**UNIwersytet
Warszawski**

28 1999 Warszawa

Rada Programowa

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

Zespół redakcyjny

Stanisław Butryn, Stanisław Czerniak,
Antoni Jarnuszkiewicz SJ, Witold Mackiewicz (redaktor naczelny)
Paweł Milcarek, Mieczysław Omyła,
Wojciech Słomski (sekretarz redakcji)

Tytuł dotowany z funduszków 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

<i>Sprawozdanie z posiedzenia Rady Programowej</i>	5
ROZPRAWY I ARTYKUŁY	
Josef Simon - <i>Nietzsche a problem nihilizmu europejskiego</i>	7
Paweł Milcarek - <i>Zagadnienie filozofii chrześcijańskiej</i>	25
Marcin Mizak - <i>Logika a język</i>	34
POLEMIKI I DYSKUSJE	
Ryszard T. Sitek - <i>Życie i twórczość Leszka Kołakowskiego</i>	51
Zbigniew Wójcikiewicz - <i>Pogaństwo czy wręcz przeciwnie?</i>	53
Ulrich Schrade - <i>Neoaugustynizm, na pewno nie - więc co?</i>	57
Wojciech J. Bober - <i>Bioetyka i prawo</i>	63
Jan Hartman - <i>W kwestii podstaw bioetyki</i>	69
Krzysztof Wójtowicz - <i>W sprawie "W sprawie pojęcia istnienia"</i>	72
Krzysztof Kościuszko - <i>Prigogine kontra Deleuze</i>	87
Ryszard T. Sitek - <i>Na przełomie wieków</i>	96
O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE	
Anna Brożyna - <i>O definicji ostensywnej</i>	108
Magdalena Wilejczyk - <i>Kierowniczy charakter polityki w filozofii praktycznej Arystotelesa</i>	128
Jan P. Hudzik - <i>Filozofia a pedagogika, czyli o relacjach między kulturą i wychowaniem w warunkach współczesności</i>	144
POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA	
Wojciech Chudy - <i>Mieczysław Albert Krąpiec OP</i>	160
Mieczysław Omyła - <i>Roman Suszko</i>	184
W PRACOWNIACH FILOZOFÓW	
Eugeniusz Wojciechowski - <i>Między sylogistyką a systemami Leśniewskiego</i> (teza habilitacyjna)	200
REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY	
Małgorzata Czarnocka - <i>Behawioryzm a natura podmiotu poznania i wiedzy</i>	202
Arkadiusz Chrudzimski - <i>Metafizyczny nominalizm</i>	220
Jacek Kobus - <i>Człowieczeństwo bez człowieka i człowiek bez człowieczeństwa</i>	236
Piotr Ziemiński - <i>Pojęcie demokracji w rozprawie Immanuela Kanta „Do wiecznego pokoju”</i>	258
Barbara Grabowska - <i>Ucieczka od polityki - nieuchronną konsekwencją liberalnej koncepcji wolności indywidualnej?</i>	268

Stanisław Gromadzki - <i>Odrzucona tradycja, czyli Macintyre'owskie przeformułowanie filozofii moralności Fryderyka Nietzschego</i>	280
KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA	
Józef A. Dobrowolski - <i>Jubileusz Profesora Andrzeja Nowickiego</i>	298
Ryszard Wójcicki - <i>Filozofia polska XX wieku</i>	301
Marek Szulakiewicz - <i>Z heidelberskiej tradycji filozoficznej</i>	305
<i>Zmieniać priorytety. Z R. Wiehlem rozmawia Marek Szulakiewicz</i>	313
RECENZJE I NOTY	
Henryk Benisz - <i>Poza winą i karą, czyli filozofia prawa F. Nietzschego</i> (L. Gschwend: <i>Nietzsche und die Kriminalwissenschaften</i> . Zürich 1999)	319
Witold P. Glinkowski - <i>Między dialogiem a istnieniem</i> (J. Tischner. <i>Spór o istnienie człowieka</i> . Kraków 1998)	327
Czesław Głombik - <i>Czeska monografia o Patočce</i> (I. Blecha: <i>Jan Patočka</i> . Olomouc 1997)	338
Czesław Głombik - <i>Herbart i studia historycznofilozoficzne</i> <i>Josefa Zumra</i> (J. Zumr: <i>Máme-li kulturu, je naši vlasti Evropa. Harbartismus a česká filosofie</i> . Praha 1998)	345
Jerzy Kosiewicz - <i>Sprawiedliwość społeczna w perspektywie filozofii katolickiej</i> (Ks. S. Kowalczyk: <i>Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska</i> . Lublin 1998)	355
Jerzy Kosiewicz - <i>Filozofia żydowska w ujęciu historycznym</i> (J. Ochman: <i>Historia filozofii żydowskiej</i> . Kraków 1992, 1995, 1997)	359
Mirosław A. Michalski - <i>Etyka środowiskowa</i> (W. Tyburski: <i>Etyka środowiskowa. Teoretyczne i praktyczne implikacje</i> . Toruń 1998)	368
Ryszard Mordarski - <i>Hobbes i tradycja retoryczna</i> (Q. Skinner: <i>Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes</i> . Cambridge 1996)	371
Jakub Mosz - <i>Cielesność w perspektywie chrześcijaństwa</i> (J. Kosiewicz: <i>Bóg, cielesność i miłość</i> . Warszawa 1998)	376
Ulrich Schrade - <i>Przedwczesna synteza</i> (L. Hostyński: <i>Układanie tablic wartości</i> . Lublin 1999)	386
Wojciech Słomski - <i>Polscy filozofowie-jezuici</i> (R. Darowski: <i>Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku</i> . Kraków 1998)	390
Henryk Szabała - <i>Kreacja czy mediacja, czyli rzecz o semiotyce Borisa Uspieńskiego</i> (B. Uspieński: <i>Historia i semiotyka</i> . Gdańsk 1998)	396
Marek Szulakiewicz - <i>Nowy powrót Platona?</i> (W. Beierwaltes: <i>Platonismus im Christentum</i> . Frankfurt am Main 1998)	400
<i>Noty o książkach</i>	406
CONTENTS	419
INHALTSVERZEICHNIS	421

SPRAWOZDANIE Z POSIEDZENIA RADY PROGRAMOWEJ

Dnia 9 września 1999 roku odbyło się posiedzenie Rady Programowej poświęcone merytorycznej ocenie numerów 25, 26 i 27 „Edukacji Filozoficznej”, wyborowi przewodniczącego Rady Programowej oraz uzupełnieniu jej składu, omówieniu przygotowywanej edycji książkowej *Polska filozofia powojenna* i zajęciu stanowiska Rady wobec tzw. „listy filadelfijskiej” dotyczącej czasopism naukowych.

Uznano, że „Edukacja Filozoficzna” utrzymuje podobny, dobry poziom merytoryczny i edytorski. Nadal - jak to bywa w publikacjach wieloautorских - zdarzają się teksty słabsze, a także drobne lapsusy translatorskie czy językowe. Postulowano, aby celowość druku tekstów obcojęzycznych (przekładów) opatrywać dodatkowym uzasadnieniem.

W związku z upływającą drugą, pięcioletnią kadencją Rady Programowej, dokonano zmiany w jej składzie. W miejsce ustępującego przewodniczącego, prof. dr hab. Antoniego B. Stępnia, który także, ze względu na nowe obowiązki, zrezygnował z uczestnictwa w dalszych pracach Rady, jednogłośnie włączono do jej składu dr hab. Stanisława Judyckiego (Katolicki Uniwersytet Lubelski). Funkcję nowego przewodniczącego Rady Programowej (od 01. stycznia 2000 r.) powierzono większością głosów prof. dr hab. Janowi Woleńskiemu (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie).

Profesorowi dr hab. Antoniemu B. Stępniewi za dotychczasowe kierowanie pracami Rady Programowej „Edukacji Filozoficznej” podziękowali: w imieniu Rady dotychczasowy zastępca przewodniczącego - Jan Woleński, zaś w imieniu zespołu redakcyjnego - Witold Mackiewicz.

Omawiając celowość publikacji szkiców w obrębie działu tematycznego „Polska filozofia powojenna”, zebrani zgłosili krytyczne uwagi dotyczące dysproporcji w zakresie objętości, niekiedy rażącej (Ingarden - Kołakowski), usterek merytorycznych niektórych szkiców oraz kolejności publikacji poszczególnych omówień. Postulowano bardziej wnikliwy dobór recenzentów owych biogramów. Kierownik redakcji odpowiedział, że redakcja nie dysponuje wszystkimi materiałami i publikuje je w miarę składania ich przez autorów. Jedni z nich są bardziej zdyscyplinowani i dotrzymują terminów, inni zwlekają, odkładają moment przesłania tekstu o pół roku czy o rok, a niekiedy w końcu informują redakcję, że nie mają czasu na napisanie tego, do czego się zobowiązali.

W ewentualnej przyszłej publikacji książkowej tych materiałów proponowano rezygnację z podziałów na szkoły czy działy filozofii, a zachowanie jedynie kolejności alfabetycznej omawianych postaci. Teksty nie po-

winny przekraczać objętości jednego arkusza. Całość mogłaby uzyskać nazwę *Polska filozofia najnowsza*.

Ranking czasopism naukowych zwany „listą filadelfijską”, wzbudzający w środowisku wiele kontrowersji, wymaga udoskonalenia i stosowania przejrzystych kryteriów. Zebrani ustalili, że Rada Programowa „Edukacji Filozoficznej” skieruje do przewodniczącego Komitetu Nauk Filozoficznych PAN pismo z postulatem wyeliminowania dotychczasowych niedociągnięć w tym zakresie.

JOSEF SIMON

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn

NIETZSCHE A PROBLEM NIHILIZMU EUROPEJSKIEGO¹

Temat tej pracy wprawia może w zdziwienie, skoro zwykle uważa się Nietzschego za nihilistę. Wszak wyrażenie 'nihilizm europejski' wywodzi się od samego Nietzschego². Tak pomyślana rzecz posiada-zdaniem Nietzschego - długą historię, zbiegającą się z dziejami filozofii europejskiej. W innym miejscu Nietzsche mówi zresztą - i jest to właśnie to, czego się częściej oczekuje po wciąż zmieniającym się wyobrażeniu Nietzschego - iż Jest on pierwszym zupełnym nihilistą Europy³. Musimy prześledzić, jak pogodzimy te dwa momenty pojęcia 'nihilizmu'. By urzeczywistnić to zadanie, trzeba nade wszystko postępować drogą jego własnej analizy genezy filozofii europejskiej.

W pierwszym rzędzie, przed poruszeniem jakichkolwiek innych spraw, należy pomyśleć o podstawach filozoficznych, stworzonych przez Sokratesa i Platona, oraz w ogóle o epoce Grecji, w której już w zarodku uformowała się kultura europejska. Człowiek europejski staje się wówczas człowiekiem teoretycznym, obserwatorem życia. Rozwój ten śledzi Nietzsche w literaturze greckiej, która miałaby go przygotować. Przede wszystkim tragedia jest dla niego miejscem narodzin greckiego myślenia, miejscem, z którego, jako przesłanki filozofii, bierze swój początek człowiek-obserwator. „Teatr” pod względem językowym posiada ten sam źródłosłów co „teoria”. Nie powinno się tu jednak myśleć jedynie o teatrze w sensie ścisłym, lecz nade wszystko

¹ Tekst (*Nietzsche und das Problem des europäischen Nihilismus*) publikowany po raz pierwszy w: *Ist Gott tot? Über Friedrich Nietzsche*. Beiträge von Werner Ross, Josef Simon, Dieter Henke, Manfred Balkenohl, Eugen Biser und Wolfgang Böhne, Karlsruhe 1982, s. 22-41. Wyd. 2: *Nietzsche und der europäische Nihilismus*, w: *Nietzsche kontrovers III*, hrsg. von R. Berlinger und W. Schrader, Würzburg 1984, s. 9-37. Tłumacz składa serdeczne podziękowania prof. Josefowi Simonowi za zgodę na publikację tego przekładu.

Prof. Dr. Josef Simon jest emerytowanym profesorem Philosophisches Seminar A na Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, autorem wielu prac, dotyczących w głównej mierze filozofii języka.

² Por. KGW (*Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzinio Montinari, Berlin/New York 1967 nn.) VI 2, s. 426; VIII 2, s. 313. (cyfra rzymska oznacza tom wydania krytycznego, pojawiająca się po niej cyfra arabska - numer danego fragmentu w tym wydaniu; cytowane fragmenty w tłumaczeniu własnym, stąd nie podaje się polskiego odpowiednika, który zresztą, z racji pojawiających się niekiedy odwołań do spuścizny rękopiśmiennej Nietzschego, tzw. *Nachlaßu*, nie zawsze istnieje - uwaga tłumacza).

³ VIII 2, s. 432.

o przemianie religii greckiej, wyrażającej się w nastawieniu teoretycznym, obserwacyjnym. Początkowo teatr związany był całkowicie z kultem. Zmiana w postępowaniu kultowym jest równoznaczna, przy zachowaniu poważnego stosunku do religii, ze zmianą w odniesieniu do życia. Człowiek usadowił się naprzeciw swego własnego życia niczym na widowni i kształtował sobie teraz swoje własne „przedstawienie” „teoretyczne” tego, co się przed nim rozgrywało: „przedstawienie” zasadniczych stosunków życiowych, przede wszystkim jednak zagadki, która mogła stać się tym samym przedmiotem kontemplacji podmiotu, tym, co, przynajmniej w owym czasie, zdawało się być wolne od tej tajemnicy. Początek teorii oznaczał dla Nietzschego zarazem narodziny takiej fikcji.

Odwartościowanie bezpośredniości życia. Owa fikcja wyzbycia z zagadki wyraża się według Nietzschego w fikcji filozoficznego dostępu do „prawd wiecznych”. U Platona oznacza to, iż nie rzeczy, tak jak się jawią bądź z jakimi ma się w życiu do czynienia i jak się z nimi obchodzi, byłyby prawdziwe, lecz przeciwnie - powinno się zachowywać wobec nich, tj. wobec rzeczy, stanowiących bezpośredniość życia, dystans. Byłyby one w rzeczywistości nie tym, co nas bezpośrednio pobudza, ale tym, co można o nich powiedzieć w spójnej teorii. Ta rewaloryzacja logicznego bądź teoretycznego dostępu do prawdy oznacza zarazem dewaluację świata życia w całej jego bezpośredniości i zmysłowości. Platonowi w jego filozofii nie chodzi już o pojedyncze działanie ani o Retoryczną” sprawczość logosu w określonej sytuacji, lecz o ogólną teorię, w której powinno się wyjaśnić, dlaczego określone działania w ogóle powinny dojść do skutku. Z tego punktu widzenia czyn powinien być dokonany nie ze względu na siebie samego, lecz ostatecznie ze względu na sprawiedliwość. Osądza się go w odniesieniu do ogólnego warunku, przy którym powinien się zgadzać z wszelkim działaniem (zazwyczaj w obrębie całości państwowej). Teoretyczne spojrzenie na „ideę” sprawiedliwości łączy się ściśle z przyjmowaniem postawy obserwacyjnej wobec relacji, zachodzących pomiędzy czynami w ograniczonym spektrum państwowym, takim, jakie było dane w greckiej *polis*. Idee narzucone temu, co jednostkowe oznaczają w tym stosunku to, co prawdziwe, to, czego się nie widzi, czego nie można dotknąć ani smakować, lecz co ujmuje się jedynie w myśli lub „logicznie” w pozaczasowym spojrzeniu na nadrzędną całość. Według Platona zdolni do tego powinni być królowie i im miałyby przypadać w udziale kierowanie sprawami państwa; przynajmniej prawdziwe państwo byłoby pomyślane na wzór takich idei, rzeczywiste zaś przez ów ideał miałyby być ulepszone. W takim samym kontekście myślowym rodzi się nauka, stając się wyrazem logiczno-teoretycznego nastawienia do świata oraz przejawem refleksji, ukierunkowanej

na prawdy ogólne, przy założeniu, że to, co ogólne, należałoby ustanowić jako prawdę ponad jednakowymi „zdarzeniami”⁴. Jest to założenie, które opiera się, zdaniem Nietzschego, na fikcji. Ta teoretyzacja świata manifestuje się przede wszystkim w schemacie wyjaśniania. Dostrzega się nie tylko gwiazdy, lecz posiada się ogólne teoretyczne wyjaśnienie ich ruchu oraz tego, iż można je zaobserwować w pewien sposób na nieboskłonie, tak jak widzimy je na nim danej nocy. W perspektywie Nietzschego, w tej teoretyzacji świata wyraża się już - zarówno od strony praktyczno-moralnego, jak i naukowego spojrzenia na świat - „nihilizm europejski”. Polega on na tym, iż powiada się, że coś „naprawdę” jest czymś innym od tego, co spotykamy bezpośrednio, np. że ta woda jest „naprawdę” H_2O , tzn. czymś, czego znaczenie ukazuje się w pewnej ogólnej teorii naukowej, do której zrozumienia trzeba być w określony sposób wykształconym. „Nihilizm” przedstawia się początkowo jako dewaluacja bezpośredniości życia. Polega on - by wyrazić to formalnie - już na tym, że powiada się, iż byt nie jest tym, z czym przede wszystkim spotykamy się w zwykłym życiu, lecz tym, co orzeka o nim wyjaśnienie, głównie wyjaśnienie matematyczno-naukowe. Idealne koło geometryczne, idealny trójkąt oraz liczby są, wedle Platona, pierwowzorami stosunków rzeczywistych. Usiłuje się sprowadzić - a więc zredukować - byt do liczb i stosunków liczbowych. Taka redukcja, ujawniająca się w zawłaszczeniu rzeczywistości przez wyjaśnienia, stanowi dla Nietzschego wyraz woli mocy. Przeciwstawia on temu twierdzenie, iż w przyrodzie nie ma linii prostych ani w ogóle czegoś, co by odpowiadało objaśniającej redukcji.

Dlatego za kolejną cechę myślenia europejskiego uważa myślenie upraszczające⁵. Myślenie człowieka europejskiego, jako myślenie wyjaśniające, jest uproszczeniem, gdyż każde wyjaśnienie jest uproszczeniem. Zrównuje ono, na poziomie semantycznym to, co stanowi wyjaśnienie z tym, co wyjaśniane, redukując tym samym językową różnorodność. Myślenie to odrywa się od barwności i różnorodności życia. Upraszcza ono język życia.

Już tutaj staje się widoczne, jakie znaczenie przypisuje Nietzsche relacji myślenia do języka. Ustosunkowuje się on przede wszystkim do gramatycznego sposobu traktowania języka, w którym sam język staje się przedmiotem teoretycznego odniesienia, próbującego rozumieć go w upraszczający sposób jako narzucony system reguł. Gramatyka redukuje język do określonej, dającej się ogarnąć liczby reguł zgodnie z wyobrażeniem, wedle którego stosowanie tych reguł pozwala „wytworzyć” nieskończoną różnorodność treści językowych. Język objaśnia się jako świadomie stosowane, poręczne

⁴ Por. III 2, s. 373 n.

⁵ Por. V 2, s. 182.

narzędzie. Ponieważ, zdaniem Nietzschego, nastawienie teoretyczne od samego początku opiera się na fikcji, a mianowicie na fikcji bezczasowego i ahistorycznego dostępu do „prawd wiecznych”, powstaje pytanie o prawdę nastawienia teoretycznego, tzn. w perspektywie tego pytania: o jej wartość dla życia, od którego wydaje się być niezależna, o jej własny los. Powstaje pytanie o to, czego ono wymaga i co stawia mu opór jako jego przeznaczenie. Usiłuje ono zawładnąć rzeczami poprzez ich uproszczenie, opanować przyrodę i życie przez ich redukcję do praw, które nimi rządzą. Język w swej „istocie” zostaje zredukowany do gramatyki, której wyuczono się w trakcie kształcenia indywiduum do [poziomu] ogólnej subiektywności i do określonego kulturalnego zachowania życia. W rzekomo czystej i bezinteresownej teorii znajduje wyraz, w przekonaniu Nietzschego, wola mocy określonej postawy wobec życia. Powstaje ona nie tylko wobec przyrody jako wola panowania nad nią; również w stosunku do innych myślący po europejsku człowiek tworzy ogólny obraz człowieka, takiego, jakim być powinien, i w perspektywie tego ogólnego, „humanistycznego” obrazu osądza się, „czym” jednostka ma być i jak ma „po ludzku” postępować. Narodziny teorii, w której to, co jednostkowe, ujmuje się „przez” ogólne pojęcia, oznacza zarazem narodziny moralnej oceny postępowania wobec innych ludzi. Także to, jako podstawa klasyfikacji [postępowania] na „dobre” i „złe”, służy uproszczeniu relacji, a tym samym zawładnięciu postępowaniem indywidualnym i jego obliczalności. Za dobre uznawane jest to, co odpowiada ogólnemu obrazowi człowieka. Indywiduum, które samo ustanawia sobie swoje kryteria, uważane jest za złe. Zostaje potępione w sądzie moralnym. Wydawanie sądów moralnych oraz klasyfikowanie, jak wszelkie zresztą klasyfikowanie, stanowi dla Nietzschego wyraz woli mocy. Staje się więc jasne, jak w jego koncepcji „nihilizm europejski” i „wola mocy” są ze sobą związane. Myślenie moralne jest wolą mocy i chociaż samo inaczej siebie rozumie, jest w swej istocie nihilistyczne. Ponieważ zwraca się ono przeciwko innym osobom, kieruje się także przeciwko odmiennym poglądom, innym perspektywom oraz innym podziałom i klasyfikacjom, co znaczy, iż ontologizuje i absolutyzuje własny rodzaj osądzania. Nietzsche mówi dlatego o „moralnej ontologii”⁶

Także chrześcijaństwo, jako „platonizm dla ludu”, osądzane jest jako nihilizm, gdyż Nietzsche widzi w nim zinstytucjonalizowane i rozpowszechnione myślenie moralne. Jego krytyka chrześcijaństwa mieści się w szerokich filozoficznych ramach krytyki schematu „gramatycznego”, w którym coś wypowiedane jest jako coś innego niż to, czym jest, i na którego podstawie

⁶ VIII 1, s. 273.

⁷ VI 2, s. 4.

podciągnięte zostaje pod pojęcie, które powinno wypełniać. Nietzsche mówi tu o schemacie, który jako taki dostrzegamy, ale którego jednakże „nie potrafimy odrzucić”⁸, gdyż jest on nadal schematem naszego myślenia, dla którego nie mamy alternatywy. Jeśli nie chciałoby się już mieć do czynienia z tym schematem, należałoby zaprzestać myślenia. Filozofia platońsko-chrześcijańska w sposób upraszczający wypręparowała go najpierw nieświadomie z dominującej, szczególnej gramatyki indogermańskiej i zabsolutyzowała po prostu jako jedyny schemat myślenia oraz pozwoliła mu przeniknąć do świadomości głównie filozofów „akademickich”, chrześcijaństwo zaś posłużyło się potem tą filozofią i ją spopularyzowało. Schemat ten zuniwersalizował właściwą człowiekowi teoretycznemu postawę wobec życia, co dokonało się głównie w obszarze moralności w sensie węższym. W prawach moralności usiłowano postępowanie i różnorodność życia podciągnąć pod te same pojęcia. Jednostka winna postępować w określony sposób bez względu na różnice indywidualne. Indywidualność w owej „moralnej ontologii” tego, co ogólne, została podporządkowana ogólnemu prawu moralnemu, a tym samym została w swej rzeczywistości zanegowana. O tyle też można powiedzieć, że „nihilizm”, według Nietzschego, obejmuje całą historię myślenia europejskiego, które ukształtowało się pierwotnie za czasów Platona, około 400 lat przed Chrystusem, i odtąd rozwijało się nieustannie w tym kierunku, aż do postaci nowoczesnej nauki i techniki.

Pierwszy zupełny nihilista Europy. Nietzsche chciałby się temu przeciwstawić, ale nie w sposób konsekwentny, tj. nie dlatego, że miałby tu coś do zarzucenia pod względem „moralnym”, lecz z tej racji, że wierzył, iż w jego czasach następuje upadek tej formy życia. Widział w niej coś, co stało się anachroniczne z punktu widzenia służebności wobec życia. Jak długo bezrefleksyjnie wierzono, że to, co ogólne, jest prawdą tego, co jednostkowe, mogła ona być formą silną, dominującą i potężniejszą. Mogła być impulsem do tworzenia wielkich dzieł kulturowych. Odkrycie jej nihilistycznego, fikcyjnego charakteru odbiera jej jednak siłę. Można równie dobrze powiedzieć: fakt, iż historycznie straciła ona swą siłę, uwydatnia jej nihilistyczny charakter. Według Nietzschego samo zrozumienie nihilistycznej postaci myślenia europejskiego nie oznacza jeszcze przewyciężenia tej formy życia. Widzi on, że nie doprowadziło to do zdetronizowania przede wszystkim schematu logicznego, nie uwolniło od „gramatyki” tego sposobu zapatrywania na świat. Od tego schematu myślenia, od tej historii, w której dziejach samemu się tkwi i której częścią jest się na wskroś aż po własne „teoretyczne” rozumienie samego siebie, uciec nie sposób. Nietzsche traktuje wprawdzie dzieje myśle-

⁸ VIII 1, s. 198.

nia europejskiego i religii europejskiej w ich wzajemnym powiązaniu jako nihilizm, ale zarazem nihilizm ten afirmuje. wyznając pogląd, że teoretyczne zrozumienie go nie jest tożsame z jego przewycięzeniem, lecz z ponownym powtórzeniem schematu teoretycznego odniesienia do świata. Uznaje go za przeznaczenie. Historia przebiegała tak, jak przebiegało to powtarzanie. Można o tym coś powiedzieć np. w sposób dziejowo-filozoficzny, czyli teoretyczny, a więc powtarzając panujący schemat myślenia. Można sobie uświadomić „istotę” tej historii, co też Nietzsche czyni także w swoich analizach genetyczno-historycznych. Można tę historię scharakteryzować; kiedy jednak się to czyni, tworzy się sobie nieuchronnie na powrót pewien teoretyczny obraz myślenia europejskiego, który jest obrazem typowo europejskim, tzn. pewnym uproszczeniem lub teorią. Nade wszystko nie sposób uniknąć gramatyki, determinującej ontologiczno-moralnie użycie języka aż do pojedynczych zdań; gdybyśmy bowiem chcieli ją porzucić, utracilibyśmy nasze pojęcie myślenia logicznego oraz rozum⁹. Pogląd, że nie można wyzbyć się tak rozumianego rozumu mimo zrozumienia całej genezy jego specyficznego, schematycznego charakteru, wynosi nihilizm do rangi filozofii tragicznej, tolerującej go i świadomie przejmującej go na siebie. Jest to spotęgowana forma nihilizmu świadomego siebie; i w tym też sensie Nietzsche rozumie siebie jako „pierwszego zupełnego nihilistę” Europy. Nihilizm ów, podtrzymujący siebie świadomie jako przeznaczenie i afirmowany, przekształca się w tragiczny stosunek do życia.

Nietzsche sam mówi niekiedy o stosunku myślenia do życia. Jego własne myślenie musi pojmować siebie jako myślenie, które w obrębie panującego schematu „moralnej ontologii” - przenikającego aż do poziomu gramatyki języka - usiłuje powiedzieć coś, co poza ten schemat wykracza. Trzeba wgryźć się w język Nietzschego i jego styl, by pojąć, jak usiłuje on uporać się z paradoksalnością, polegającą na zwracaniu się przy pomocy języka przeciw determinacji, wyznaczonej przez nieuchronny schemat języka. Filozofowanie Nietzschego może więc być jedynie wyrazem indywidualnej sztuki języka. Należy tak posługiwać się językiem, by przestrzegając jego reguł wyjść poza zwykłe rozumienie. Należy posługiwać się nim metaforycznie. Już wczesna rozprawa *Narodziny tragedii z ducha muzyki* za punkt wyjścia przyjmuje przeciwieństwo, które dotąd z pewnością nie mieściło się w obrębie języka filozoficznego i jego pojęć, a mianowicie przeciwieństwo pomiędzy tym, co „dionizyjskie” a tym, co „apollinijskie”. Zamiast oprzeć się na formalnych kategoriach myślenia, Nietzsche zwraca się w stronę opozycji treściowych, które powinny być traktowane jako przeciwieństwa, wykraczające poza całą tradycyjną pojęciowość. To, co „apollinijskie” oznacza świat

⁹ Por. VII 1, s. 322.

uformowanych przedstawień i obrazów świata, będących wynikiem - wpływającego z woli kształtowania - myślenia upraszczającego, schematyzującego, wyjaśniającego, teoretycznego i redukującego. Oznacza więc ono cały obszar, w którego obrębie myślenie teoretyczne wraz ze jego podziałami właściwie się zaczyna i który przez swe postępowanie kształtuje. Apollo jest bogiem światła, konturów, jasności. Dlatego, poczynając od jego greckich początków, reprezentuje dominującą tendencję myślenia europejskiego. Dionizos natomiast oznacza coś zgoła przeciwnego a mianowicie to, co nieokiełznane, bezbrzeżne, niejasne; to, czego nie sposób opanować ani nazwać. To, co „dionizyjskie”, oznacza chaotyczny grunt pod pozornie uporządkowaną powierzchnią - bezkształtną, nieuchwytną nawet dla niego samego, podstawę myślenia upraszczającego.

I choć to rozróżnienie było już przygotowane - dla Nietzschego głównie w Schopenhauera pojęciach „woli” i „przedstawienia” - to jednak Nietzsche ujął je bardziej gruntownie: to, co „appolińskie” wyraża się w myśleniu systematycznym i w świadomie kształtowanej formie życia, nie będąc świadomym podstawy swoich czynów ani nie mogąc stać się jej świadomym. „Stać się świadomym” czegoś można bowiem tylko w procesie myślenia upraszczającego, schematyzującego i wyjaśniającego.

Koncepcję systematycznego myślenia i kształtowania tłumaczy Nietzsche, opierając się na metodzie historyczno-genealogicznej. Jest to wprawdzie tłumaczenie wyjaśniające, coś sobie uświadamiające, niemniej jednak jest ono tłumaczeniem, które zarazem relatywizuje. Każda forma życia posiada, zdaniem Nietzschego, swój początek i każdą przemijają. Trwa w ograniczonym czasie. Wyraża się to już w tytule jego książki *Z genealogii moralności*. Metoda genealogiczna jest dla Nietzschego zawsze metodą relatywizującą; co więcej, jest ona właściwie postępowaniem, odnoszącym się „w zasadzie” do minionej już formy życia. Kiedy relatywizacja historyczna okazuje się możliwa, to wiara w absolutność tej formy - nawet gdyby na widoku nie było rozwiązania alternatywnego - zostaje już utracona. Wówczas wdziera się to, co „dionizyjskie” w swej nieokreśloności. Zaczyna działać w samym spojrzeniu historyzującym i genealogizującym także wówczas, kiedy genealogia prezentuje się naturalnie w postaci logicznie zbudowanej teorii i nie może sobie przedstawić swej podstawy.

To samo odnosi się do psychologizującej metody Nietzschego. W perspektywie postawy obserwacyjnej, teoretycznej, wobec życia uczestnictwo w życiu zostaje sprowadzone do czysto „wewnętrznego” odczucia, do pewnego „wewnętrznego” poruszenia. Można tu przywołać Arystotelesową teorię tragedii, która powinna wzbudzić w widzu „litość i trwogę”. Powstanie teoretycznego rozpatrywania świata jest dla niego równoczesne z narodzinami życia wewnętrznego w jego europejskich konkretyzacjach. Odtąd staje się

jasne, dlaczego uważa siebie za psychologa, który w teorii człowieka teoretycznego próbuje zgłębić genezę przynależnych doń uczuć i afektów, i zarazem je zrelatywizować. Wraz ze zdystansowaniem wobec życia rodzą się, według Nietzschego, także specyficzne uczucia „europejskie”, w których (przede wszystkim w uczuciu współczucia) świadomość moralna upatruje swej podstawy. To, co jako afekt wydaje się być czymś najintymniejszym, najbardziej swoistym i najoczywistszym, w psychologii genealogicznej określone zostaje jako coś pochodnego, relatywnego. To, co pozornie przeżywane jest bezpośrednio, okazuje się zależne od warunków kulturowych. Nie pozostaje w ogóle żaden byt bezpośredni; wszystko określone zostaje jako zapośredniczone, pochodne, posiadające znaczenie jedynie w określonym czasie.

Nie pozostają żadne stałe antropologiczne; brakuje pojęcia ogólnego, pod które można by jeszcze podciągnąć indywiduum i w którym byłoby ono substancjalnie tak związane z innymi, iż powinno się w nim urzeczywistnić. Wszelkie „cnoty” zostają odarte ze swej powszechnie zobowiązującej „wartości”. Są one zrelatywizowane do systemu cnót jakiegoś czasu i ostatecznie zindywidualizowane. Ponieważ w ich wartościowaniu można dostrzec jedynie to, że są wyrazem jakiegoś czasu, to zostają zinterpretowane jako cnoty, czy zdolności, indywidualne, które nie mogą rościć sobie prawa do tego, by miały obowiązywać powszechnie.

Nietzscheańskiej krytyki moralności nie można jednak w żadnym przypadku mylić z indyferentyzmem etycznym. Zwraca się on, w przeciwieństwie do moralnego indyferentyzmu, w kierunku pojedynczego, rzeczywistego człowieka, będącego dlań „czymś absolutnym”. W osądzie moralnym nie uznaje się jednostki w jej indywidualności, lecz traktuje, wedle ogólnych kryteriów, z określonej perspektywy - jako przypadek pośród innych przypadków. W perspektywie ogólnych reguł moralności - analogicznie do zubożenia języka w jego użyciu teoretycznym - następuje zubożenie specyficznych stosunków międzyludzkich. Oznacza to rozkład swoistych [międzyludzkich] stosunków obyczajowych.

Nietzsche uważa, iż także w tej tendencji do równości przejawia się nihilizm europejski. Ponieważ jednak, jego zdaniem, przejawia się w niej także panowanie pewnego schematu - który przenika aż do gramatyki myślenia i mówienia i je determinuje także po tym, kiedy przejrzana została jego geneza, w następstwie czego stał się problematyczny - to także stosunki między ludźmi stały się stosunkami tragicznymi.

Afirmacja nihilizmu jako przeznaczenia. Główną ideą Nietzschego jest koncepcja uwięzienia w owym schemacie, od którego nie sposób uciec, gdyż

¹⁰ VII 1, s. 705.

próbując go przezwyciężyć, właśnie go jedynie powtarzamy. Żądanie głoszące, iż osądy moralne nie powinny istnieć, samo jest żądaniem sformułowanym wedle tego samego schematu moralnego. Odnosić się to ma nawet do zadania, by niemożność przezwyciężenia tego schematu znosić jako przeznaczenie. Jeśli może być w ogóle mowa o przezwyciężeniu, to nie może ono być już traktowane jako coś, czego można żądać. Może ono stać się rzeczywiste jedynie dzięki temu, że poszczególne indywidua przeznaczenie to znoszą i akceptują, tzn. że odnoszą się one w praktyce afirmatywnie do nihilizmu i „wiecznego powrotu tego samego” jako do pewnego stawania się, które nie posiadając różnego odeń (jako stawania się) transcendentnego wobec niego samego celu, wciąż powtarza jedynie siebie samo. „Jeśli stawanie się jest wielkim kołem, to wszystko jest tyleż samo warte, równie wieczne i nieuchronne”¹¹. Z rzeczywistego, nie zaś z postulowanego akceptowania nihilizmu jako przeznaczenia wynika zatem afirmowanie wszystkiego w jego konkretnym indywidualnym bycie; wynika nawet akceptacja moralności, ale nie w jej własnym rozumieniu, wedle którego, stosownie do swego przekonania o dobru, wysuwa żądania wobec powinności, lecz w jej bycie jako zjawisku czasowym. Fakt, iż wszystko ma swój określony czas, jest skończone i przemija, nie oznacza już w tym afirmowaniu stawania się, iż swoją „prawdę” ma ono w czymś innym niż ono samo, w czymś bezczasowym”. Czasowość czegoś nie oznacza już jego deprecjacji, lecz właśnie jego konieczność bycia takim, jakim ono w czasie jest. Akceptacja przeznaczenia nadaje chwili czasu wartość wieczną.

„Przewartościowanie wszystkich wartości” nie może więc oznaczać, że w miejscu dawniejszych wyobrażeń na temat wartości moralnych powinny pojawić się nowe, ale także moralne wartości. „Nowe” wartości nie mają charakteru powinności. Nie są one właściwie niczym nowym, lecz były dotąd jedynie przez wartości moralne przesłonięte jako deprecjacja bytu. Są one „cnotami” lub zdolnościami indywidualnymi, będącymi rezultatem siły umożliwiającej powiedzenie „tak” przeznaczeniu, a tym samym zmienności i względności wartości. Należy do tego również akceptacja konieczności ciągłego posługiwania się schematem języka moralnego i opisywania owych cnót siły jako czegoś, co powinno być postulowane i wytworzone.

Problem języka - także ze względu na ten aspekt „moralno-filozoficzny” - jawi się jako główny problem struktury filozofii Nietzscheańskiej. Jej struktura nie może być jednak po prostu strukturą logiki. Logika sądu predykatywnego, wedle której mówi się o czymś, „czym” ono jest, i w której coś doprowadzone zostaje do postaci swego „prawdziwego” pojęcia bądź „pod” nie podciągnięte, jeśli sam ten sąd ma być prawdziwy, należy do nie-

¹¹ VIII 3, s. 26.

uniknionego schematu naszego myślenia. Przestaje się myśleć, jeśli nie chce się podążać ścieżką logiki, a ponieważ samo to myślenie w istotny i konieczny sposób porusza się w obrębie pojęć ogólnych, to powstaje pozór, jakoby istniały takie same przypadki a ogólność była prawdą tego, co indywidualne. Jako myślenie - akceptuje ono ów schemat i w tym sensie jest nihilistyczne. Jedynie w tym kontekście charakteryzujące myślenie europejskie pojęcie prawdy (jako prawdy sądów) posiada sens. Jest ono dla Nietzschego „błędem”, ale błędem pożytecznym. Nie chodzi tu więc bynajmniej o prawdziwość czy fałszywość poszczególnych zdań, lecz o schemat myślenia, według którego w ogóle zakłada się, że zdania są formą [istnienia] prawdy. Chodzi o podstawowe założenie teoretycznego odniesienia do świata w ogóle. W założeniu tym wyraża się wola mocy. Przyjmując to założenie pewna kultura rozwinęła się do postaci kultury opanowującej świat, a dziś, jeszcze wyraźniej niż za czasów Nietzschego, staje się widoczne, że „pewien rodzaj istot żywych” bez owego założenia oraz techniki, którą zawdzięcza tkwiącemu w nim „błędowi”, „nie mógłby żyć”¹². Kultura europejska, która już na początku wraz z teoretyzacją życia wytworzyła swój kierunek i swoją tożsamość, opierając się na „wierze” w siebie oraz na gramatyce powstałej w spotkaniu się ze światem, musiała ulec pozorowi, że nie jest wolą mocy, lecz „czystą” teorią. W tej wierze miała ona swą siłę. Gdyby już od początku rozpoznała siebie jako „nihilistyczną”, nie byłoby żadnej energii, jakiegokolwiek woli w tych rzeczach, z których pomocą mogła siebie zachować, wzrastać oraz rozprzestrzeniać się na ziemi tak, jak dokonało się to w ciągu ostatnich 500 lat. Po tym jednak, kiedy obecnie wiara ta upadła i pojawiło się pytanie o prawdę tego pojęcia prawdy, kiedy w historycznej względności tego absolutystycznego roszczenia prześwituje jej irytująca „dionizyjska” podstawa, powstaje pytanie o cel tej woli mocy, który byłby różny od niej samej.

Ale i w tym pytaniu powtarza się również po raz kolejny kwestionowany przez nie schemat. W obrębie tego schematu myślenia europejskiego wychodzi się od tego, że wola musi posiadać określony i uświadomiony cel. Na przykład u Hegla wola, która nie pragnie niczego określonego, byłaby absurdem, a więc czymś irracjonalnym, jakąś wolą nierozumną. Naturalnie, Nietzsche, ze swej perspektywy, nie może jednak powiedzieć, „czego” wola mocy chce. Odpowiedź na to pytanie byłaby na powrót informacją teoretyczną, wykraczającą poza wolę jako taką i odsyłającą do jakiegoś przedstawienia. Podobnie jak twierdzenie, które kwestionuje pojęcie prawdy myślenia europejskiego i określa „prawdę w ogóle jako „formę błędu”, powtarzałaaby ona tylko schemat, o którego sens i cel właśnie pytamy.

¹² VII 3, s. 226.

Zarzut, iż wyrażenie: prawda jest „rodzajem błędu”, samo sobie zaprzecza, gdyż samo w swej formie do prawdy aspiruje, nie trafia w teorię Nietzschego tak samo, jak zarzut, że w swojej moralnej postawie zwraca się on przeciw moralności. Jest on w pełni świadomy tego paradoksu. Struktura jego filozofii ujawnia się w problemie języka, będącym rezultatem tej świadomości. Kiedy „moralna ontologia” zostaje ustalona w postaci systemu zdań jako takiego, to - wobec tego, że tak jest - nie można naturalnie powiedzieć nic na temat tego, co w znaczeniu tej ontologii mogłoby być „czymś”. Jeżeli owo prawdziwe „coś” ma być tożsame z pewnym powszechnym teoretycznym roszczeniem, to nic „prawdziwego” nie można przeciw niemu powiedzieć. Nietzsche wychodzi jednak jawnie od tego, że jego słowa i sposób budowy zdań coś w tej figurze paradoksu oznaczają. Doprowadzają one myślenie do jego immanentnych granic, nie mogąc poza tym „czegośkolwiek” o tym powiedzieć. Kiedy jednak doprowadzają je do punktu, w którym „logika [...] łapie się za własny ogon”¹³, wyprowadzają je poza punkt, w którym ów schemat zdaje się jeszcze gwarantować powszechne obowiązywanie „wspólnej filozofii gramatyki”¹⁴. Tylko ten, kto sam jest zdolny do tego, by wytrwać i znosić nihilistyczną sytuację schematu, którego swoiste założenia zostały wprowadzone przejrane, ale dla którego nadal brakuje jakiejkolwiek alternatywy, rozumie to, co zostało powiedziane. Rozumienie w takim położeniu jest skazane na to, iż dokonuje się indywidualnie, „bez pojęcia”, albo od osoby do osoby. Indywiduum staje się świadome tego, że - w odróżnieniu od formy, której musi się trzymać, oraz od pojęcia tego, „czym” być powinno - jest „czymś absolutnym”.

Stosownie do tego mówi Nietzsche o swoim subiektywnym, osobistym spojrzeniu na człowieka¹⁵. Subiektywna i osobista pozostaje w zasadzie, jego zdaniem, wszelka teoria w swym „obiektywnym” pozorze. Krytyce rzekomo bezinteresownej postawy teoretycznej poddaje Nietzsche konsekwentnie także swój własny punkt widzenia. Kiedy krytykuje, krytykuje zawsze także i siebie, gdyż i on z konieczności tworzy również teorię kiedy pisze i dlatego, że pisze. Najbardziej osobiste spojrzenie, znajdujące swój wyraz w wyrażeniu językowym, już wskutek gramatyki tego wyrażania, przekształca się w formę ogólnych, teoretycznych roszczeń do prawdy. O tyle też za każdym „teoretycznym”, na pozór bezinteresownym przedstawieniem, które sobie tworzymy, za każdą teorią, która coś jako coś przedstawia, kryje się zawsze wola mocy. Każdy punkt widzenia, a więc również punkt widzenia Nietzschego, w swej aspiracji do tego, aby w przedstawieniu swej subiektywności być

¹³ III 1, s. 97.

¹⁴ VI 2, s. 28.

¹⁵ Por. V 2, s. 43.

obiektywnym, jest warunkowany przez afekty i w perspektywie innych oceniany jako dobry bądź zły, zależnie od tego, jak inni je odbierają, co znaczy właściwie: jak czują się nim pobudzeni. Ujawnia się w tym intersubiektywna podstawa wszelkiej postawy „teoretycznej”, pozornie zorientowanej na czystą obiektywność. Kiedy tworzy się wyobrażenie na temat innego człowieka i komunikuje je komuś, może się zdarzyć, iż ów inny zgodzi się na nie, i o tyle byłoby to „dobre” wyobrażenie. Może jednak być i tak, że ów ktoś ze swego punktu widzenia „odkrywa” kryjącą się za taką teorią osobistą złośliwość, kiedy próbuje ze swej strony wyjaśnić powstanie teorii na swój temat „teoretycznie” i w takich warunkach jest on w rezultacie zły, ponieważ znajduje siebie właśnie tak, tzn. z tej perspektywy, osądzonego. Niemniej „dobre” bądź „złe” spojrzenie na człowieka zawsze służy, zdaniem Nietzschego, życiu. Tworzymy na swój użytek prowizoryczne hipotezy i musimy sobie takie hipotezy tworzyć. Nie istnieje żadne adekwatne, bezpośrednie i nieuprzedzone spojrzenie na życie. Wszystko, co się w życiu zdarza, także wszelkie teoretyczne określenia, służy życiu w nieokreślony sposób, gdyż nie sposób objąć wzrokiem życia jako całości i nie można tego uczynić w odniesieniu do istoty określania, które opiera się na fikcjach. Również tak zwane uczucia, towarzyszące w formie internalizacji narodzinom teoretycznego interpretowania świata, jak np. „nienawiść, radość z cudzej krzywdy, łupieństwo i żądza panowania oraz to wszystko, co jest poza tym nazywane złem”, ale i, jak można dopowiedzieć, także „współczucie” i to, co poza tym jest nazywane dobrem, „należy do zadziwiającej ekonomii zachowania gatunku, która jest, naturalnie, ekonomią kosztowną, rozrzućną i w całości w najwyższym stopniu nierozsądną”¹⁶. Mówienie o nierozsądnej, rozrzućnej ekonomii jest, naturalnie, także paradoksalne. Nie wiadomo, „po co”, koniec końców, afekty te zostały ukształtowane, gdyż aby to zrozumieć, trzeba by móc wykroczyć poza życie i stać się rzeczywiście teoretycznym w sensie boskim. Filozofia pojmowała Boga właśnie jako takiego „czystego” teoretyka, znajdującego się poza wszelką subiektywnością i wszelkimi relatywnymi ludzkimi określeniami i widzącego serce człowieka i podstawę jego uczuć. Boga rozumiano jako absolutyzację podstawowego schematu gramatycznego teorii lub jako bezinteresowną perspektywę obserwacyjną. Ten Bóg jest Bogiem, przeciwko któremu zwraca się Nietzsche i o którym mówi, że jest martwy. Jest on pomyślany jako przyczyna wszystkich przyczyn, tj. jako przedłużenie schematu naszych wyjaśnień i uproszczeń, w których coś [konkretnego] redukujemy do „takiego samego przypadku”, [podlegającego ogólnemu] prawu. To pojęcie Boga jest wynikiem absolutyzacji pewnego schematu lub „wiary” w gramatykę naszego myślenia jako formy prawdy absolutnej.

¹⁶ Ibidem.

Wieczny powrót. „Śmierć Boga” oznacza, że pojęcie Boga, w którym Bóg jest pomyślany jako absolutny teoretyczny punkt widzenia ponad życiem, zostało przejrane w jego nihilizmie. Ale tak, jak nie sposób odrzucić schematu przedstawiania teoretycznego czy moralnej ontologii z tego powodu, iż uświadamia się go jako schemat warunkowany i szczególny, tak i tu z początku „przewycięzony zostaje jedynie Bóg moralny”¹⁷. Postulaty moralne przestają obowiązywać, skoro nie „wierzy” się już w absolutny charakter ich roszczeń. Formy myślenia oraz formy języka obowiązują jednak nadal nawet wówczas, kiedy zostały uświadamiane jako zwykły schemat, gdyż nie ma dla nich alternatywy. O tyle też, chociaż Nietzsche powiada, że Bóg umarł, „nie pozbywamy się jednak Boga, gdyż wciąż wierzymy w gramatykę”¹⁸. „Nihilizm” opisuje się tutaj jako nie dająca się przewycieżyć „wiarę” w już uśmierconego Boga, w pewną nie dającą się przewycieżyć „wspólną filozofię gramatyki”, obowiązującą ponad wszelkimi różnicami dotyczącymi treści światopoglądowych.

Można by więc posługiwać się w związku z pojęciem nihilizmu u Nietzschego logicznie paradoksalnym wyobrażeniem obecności uśmierconego Boga, która niczym brzemień ciąży nad życiem. Być może jednak lepiej byłoby rozumieć obrazowy język Nietzschego w perspektywie podstawowej struktury jego myślenia jako myślenia wytrzymującego brzemień nihilizmu. Interpretacja metafor w dziejach recepcji dzieła Nietzschego, poczynając przede wszystkim od jego najpopularniejszego dzieła, *Zaratustry*, doprowadziła do nieporozumień i światopoglądowych nadużyć. Szczególnie spuścizna rękopiśmienna pomaga nam dziś lepiej odcyfrować obrazowy język *Zaratustry* w postaci dyskursywnej. Naukę *Zaratustry* traktowano często uporczywie jako „naukę” samego Nietzschego. Ale, wedle samego Nietzschego, nie może istnieć jakakolwiek „nauka”, która „w każdym zdaniu” byłaby prawdziwa. Nietzsche musi mieć na myśli inne rozumienie nauki, mianowicie rozumienie, dla którego nie ma jeszcze jakiegokolwiek schematu, pojęcia i które w tej negatywności może zwać się „estetycznym”. Nie może on pojmować siebie jako nauczyciela¹⁹, gdyż nauczyciel wyładałby teorie, na przykład teorie na temat celu istnienia czy ogólnie życia bądź moralności itp. Nietzschemu, koniec końców, nie chodzi w *Zaratuście* o naukę *Zaratustry*, lecz o jego los jako nauczyciela. Zaratustra jawi się jako orędownik życia oraz ostatecznie jako nauczyciel wiecznego powrotu. Jego nauka brzmi: „Wszystko płynie, wszystko powraca; wiecznie toczy się koło bycia. Wszystko umiera, wszystko na powrót rozkwita, wiecznie biegnie rok bycia. Wszystko

¹⁷ VIII 1, S. 217.

¹⁸ VI 1, s. 268.

¹⁹ Por. VI 1, s. 271.

się rozpada, wszystko na nowo się zespala; wiecznie buduje się ten sam dom bycia. Wszystko się rozłącza, wszystko pozdrawia się na powrót; wiecznie wierne sobie pozostaje koło bycia”²⁰. [Nietzsche] nazywa to najbardziej przepastną myślą Zarastury. Zawiera ona wprawdzie przekonanie, że wszelka nauka, jak wszystko w ogóle, ma „swoją czas”²¹; że jest ograniczona i uwarunkowana historycznie. Ale formuluje się ją przecież z konieczności bądź przeznaczenia właśnie jako „myśl” lub naukę. Kiedy zwie się tę myśl „przepastną”, nie myśli się przez to, że jest ona w sensie teoretycznym myślą podstawową lub zasadniczą. Także zasady podstawowe są zawsze zdaniem, formułowanymi na wzór określonej gramatyki. Jest to myśl, której nie sposób ująć, opierając się na założeniach logiki lub kryterium wewnętrznej koherencji. Sięga ona poza „łapiącą się za własny ogon” logikę aż do sfery tego, co dionizyjskie.

Logika w istocie jest apollińska, ukształtowana i służy oddzielaniu pojęć. Jest to „myśl” władająca, nie zaś opanowująca czy świadomie rozważana. „Chcę usłyszeć twoją władczą myśl, a nie to, iż uwolniłeś się od jarzma”²². Nieuchronnym nieporozumieniem jest już rozumienie jej jako „nauki”, a więc jako czegoś opanowanego i ujętego w pojęcia. Idea „wiecznego powrotu” - jako jedno z przeciw-pojęć Nietzschego, jako przeciw-pojęcie wymierzone przeciw linearnemu pojęciu czasu, odpowiadającemu sukcesywnemu myśleniu logicznemu - „stanowi prowokacyjny, „złośliwy” wyraz samego, przed-pojęciowego, tzn. zasadniczo indywidualnego życia i o tyle jest „najtrudniejszą” myślą, której nie sposób wyrazić w jasnych pojęciach, gdyż nie można jej „innymi słowy” równie zadowalająco wyrazić. Założenie, iż „coś” można wypowiedzieć w innych słowach albo wypowiedzieć lepiej, mieści się już w ramach logiki objaśniającego, tzn. upraszczającego myślenia, w myśl którego jest „czymś”, co zawsze można przedstawić i oddzielić od jego indywidualnego wyrazu. Tym ujęciem włada już „moralna ontologia” języka. Idea wiecznego powrotu z perspektywy logiki w zasadzie nie jest w ogóle jakkolwiek „możliwą” ideą, lecz absurdem, a więc czymś, co może znaleźć swój wyraz jedynie w metaforze. Nie istnieje dotąd zadowalająca interpretacja tej koncepcji. Wszelka interpretacja jako opis tego, co trudne, poprzez to, co znane, czy też jako rozwinięcie metafory w przystępnych pojęciach jest wyjaśnieniem. I znowu znajdujemy się w schemacie, który właśnie powinniśmy podać w wątpliwość. Afirmowanie nieuchronnego losu, iż nie jesteśmy w stanie zrzucić tego jarzma ani wyzbyć się owego schematu, jest właściwie „koncepcją” wiecznego powrotu. Jako ta właśnie

²⁰ VI 1, s. 268.

²¹ Por. V 2, s. 46.

²² VI 1, s. 77.

afirmacja jest ona wolą, a nie teorią, która w sensie obiektywnym ma być prawdziwa bądź stanowić naukę powszechną. Nietzsche zresztą w pewnej fazie swego myślenia przypisał tej myśli znaczenie fizykalne. Należy to jednak rozpatrywać w związku z jego pojęciem nauki. Nauka jako część teoretycznego odniesienia do świata opiera się, według Nietzschego, na tym, iż wierzy się w pewne podstawowe założenia; że są one akceptowane bądź uznawane za prawdziwe. Wszelkie odniesienie do świata, w tym również odniesienie naukowe, jest eksperymentowaniem²³ za pomocą takich podstawowych „teoretycznych” założeń, by tak powiedzieć, swego rodzaju próbą wiarą lub akceptacją. Nietzsche znacznie wyprzedza powszechne w jego czasie rozumienie nauki; nie przeciwstawia bowiem teorii naukowej eksperymentu empirycznego jako instancji weryfikującej, lecz samą naukę pojmuje jako eksperymentowanie za pomocą teorii. Także jego „teoria nauki” jest „nihilistyczna”, a on sam odnosi się afirmatywnie do tego aspektu „nihilizmu europejskiego”. Dlatego może rozumieć naukę jako grę za pomocą teorii, które afirmowane są już dzięki temu, iż traktowane są jako środki do nadania czemuś formy pojęciowej, bez traktowania jednak tego - należącego do woli - „afirmowania” jako czegoś prawdziwego w sensie obiektywnym. „Obiektywność” jest dopiero następstwem takiego afirmowania. Afirmowanie jest warunkiem prawdy „obiektywnej”, takiej, jaką można sformułować w obrębie odniesienia do świata, np. w obrębie schematu gramatycznego teoretycznego stosunku do świata myślenia europejskiego. Schemat sformułowania prawdy „obiektywnej” nie pozwala już w rezultacie logicznie pytać o „jego” prawdę, lecz można go „jeszcze tylko” afirmować. Jego afirmowanie, pomimo zrozumienia jego nihilistycznego charakteru, tworzy, według Nietzschego, „silnego człowieka”, który świadomie bierze na siebie brzemień nihilizmu jako przeznaczenia.

Absolutność tego, co indywidualne. Takie potraktowanie akceptacji jest tym, co afirmatywne w filozofii Nietzschego. Jest ono jedynym, co oddaje sprawiedliwość rzeczywistości: rzeczywistości subiektywno-fikcyjnego charakteru wszelkiego odniesienia do świata. W pojęciu sprawiedliwości - która w wyniku zrozumienia tej rzeczywistości, nie absolutyzuje już swego własnego „przekonania”, albowiem traktując je jako przekonanie, uważa je już za to, co prawdziwe, i dlatego pozostawia miejsce również dla „przekonań” innych - zespała Nietzsche wspomnianą afirmację „silnego człowieka”. Z tej racji, że filozofia teoretyczna i etyka zawsze przynależą u Nietzschego do siebie, „sprawiedliwość” jawi się zarazem jako cnota, która dzięki swej mocy jest zdolna do tego, aby „każdemu oddać to, co mu się należy” „i dlatego musi

²³ Por. F. Kaulbach: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln/Wien 1980.

je ona w jego czystej postaci rozpoznać; dlatego też stawia ona każdą rzecz w najlepszym świetle i wodzi za nią uważnym spojrzeniem". Ze zrozumienia konieczności kierowania się „przekonaniami”, sprawiedliwość, jako „ukochanie widzących oczu”, „w ostateczności” „nawet swej przeciwnicze, ślepego i krótkowzrocznemu przekonaniu”, oddaje sprawiedliwość „gwoździ prawdy”²⁴. Ale to „czyste” - nie zmaćcone przez jakiegokolwiek „ślepego” podstawowe przeświadczenie - poznanie oraz ta prawda nie są bynajmniej pojęciami teoretycznymi. Są one tym samym, co sprawiedliwość i miłość, które w swej własnej mocy są w stanie pozwolić czemuś innemu być wolnym lub istnieć takim, jakim jest, bez konieczności traktowania swego przekonania jako czegoś absolutnego lub oceniania według miary. Sprawiedliwość i miłość stanowią tutaj pojęcie tego, iż to, co indywidualne, jest „czymś absolutnym”.

Również to kojarzy się z podstawową myślą wiecznego powrotu „tego samego”, które nie podpada pod pojęcie, lecz jest „tym samym” w swym indywidualnym byciu czasowym albo dzięki sobie samemu, ponieważ samo w sobie ma wartość. Koncepcja wiecznego powrotu, jako koncepcja afirmowania, głosi, iż to, co jest, przy całej jego ograniczoności, również powinno być takie, jakie jest. Neguje on pogląd, że jeśli przemija, to powinno zmieniać się na „lepsze”. Historia nie powinna już biec linearnie, zorientowana na jeden cel lub sens. Nie powinna być rozumiana w sposób moralno-ontologiczny już choćby ze względu na leżące u jej podstaw pojęcie czasu. „Bo wymagać, by coś było inne niż jest, oznacza: wymagać, by wszystko było inne”²⁵. Sprawiedliwy utrzymuje byt. Afirmuje go w całości i dlatego może chcieć, by powracał taki, jaki jest.

Nie można też pominąć tego, iż to afirmatywne traktowanie nihilizmu wyraża się u Nietzschego w języku, przypominającym język chrześcijaństwa, albo przynajmniej pozostawia miejsce dla jego chrześcijańskiego rozumienia. Nasuwa to w tym kontekście często stawiane pytanie o stosunek Nietzschego do myślenia chrześcijańskiego. Na pierwszy plan wysuwa się naturalnie ostra polemika Nietzschego z chrześcijaństwem jako „nauką”. Należy ono, jego zdaniem, strukturalnie do tradycji nihilizmu europejskiej „moralnej ontologii”. „Właściwie moralność chrześcijańska sama”, według Nietzschego, pokonała „chrześcijańskiego Boga”²⁶. Z drugiej strony jednakże w tej afirmacji jako afirmacji własnej kondycji, a więc i czasu, „w który jesteśmy rzućeni”, ujawnia się również właśnie przeznaczenie człowieka europejskiego²⁷, i to także wówczas, kiedy czas ten rozumiało się jako

²⁴ IV 2, s. 373 n.

²⁵ VIII 1, s. 307 n.

²⁶ V 2, s. 282.

²⁷ VII 2, s. 8.

czas dekadenceckiego upadku; ujawnia się stosunek do życia, który, najprawdopodobniej ponad czysto językowym oddźwiękiem, wyraża się w duchu chrześcijaństwa. Staje się to nade wszystko widoczne w stosunku do innych ludzi, będącym rezultatem „cnoty sprawiedliwości” i polegającym na znoszeniu indywidualnej odmienności innych, włączając w to odmiennosc ich „przekonań”, a tym samym na braniu na siebie „wszelkiej winy” w sensie moralnym. Dochodzi to do głosu we właściwej etyce Nietzschego, dystansującej się od moralności. „Sprawiedliwość” i przynależne jej „cnoty” nie stanowią już norm powinności moralnej, lecz są „cnotą” lub zdolnością do uznawania innych w ich indywidualnym bycie bez pośrednictwa pojęcia czy kryterium. „Jeden”, podporządkowujący innych swemu sądowi, „nigdy nie ma racji: ale od dwóch”, którzy uznają się wzajemnie w swych indywidualnościach, „zaczyna się prawda”²⁸. Niesprawiedliwość, zdaniem Nietzschego, polega na osądzaniu. Twierdzenie to zachowuje ważność nawet wówczas, „kiedy indywiduum osądza samego siebie”²⁹. „Filozof więc, podobnie jak Chrystus, musi mówić: 'nie osądzaj!', a ostateczna różnica pomiędzy umysłami filozoficznymi, a innymi byłaby taka, że ci pierwsi chcą być sprawiedliwymi, a drudzy - sędziami”.

„Nihilizm europejski”, zdaniem Nietzschego, można całkowicie przezwyciężyć. Przezwyciężenie to jednak nie może stać się samo obiektem powinności moralnej czy moralnych usiłowań. Może się to powieść tylko wtedy, kiedy „przenikającą myślenie europejskie aż do wewnętrznej struktury języka i myślenia „moralną ontologię” będzie się postrzegać nie jako coś absolutnego, lecz jako coś wytworzonego, a z drugiej strony - akceptować się ją będzie jako nieuchronny los człowieka europejskiego.

Przełożył z niemieckiego Stanisław Gromadzki

Przekład przejrzał Zbigniew Zwoliński

Aneks

Prof. Dr. Josef Simon jest autorem wielu prac na temat Nietzschego: *Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition*. "Nietzsche-Studien" 1 (1972), s. 1-26, przedruk w: *Nietzsche*, hrsg. von Jörg Salaquarda. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1980, s. 185-218; *Friedrich Nietzsche*, w: *Klassiker der Philosophie II*, hrsg. von Otfried Höffe. München 1981, s. 203-224; *Moral oder Gerechtigkeit? Überlegungen zu einem Grundproblem der me-*

²⁸ V 2, s. 195.

²⁹ IV 2, s. 62.

taphysischen Ethik, w: *Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel*. Wien 1982, cz. 2, s. 195-211, przekład serbsko-chorwacki: *Moral ili pravda?* "Theoria" 3-4, 1982 (Belgrad), s. 59-71; *Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinbegriff*, w: *Zur Aktualität Nietzsches*, hrsg. von M. Djurić 141 und J. Simon. Würzburg 1984, II, s. 17-35; *Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche*, w: *Über Friedrich Nietzsche*, hrsg. von M. Lutz-Bachmann. Frankfurt a.M 1985, s. 63-98, również: *Language and the Critique of Language in Nietzsche*. "Studies in Nietzsche and the Judeo-Christian Tradition". Edited by James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner, and Robert M. Helm, Chapel Hill and London 1985; *Ein Geflecht praktischer Begriffe. Zur Kritik Nietzsches am Freiheitsbegriff der philosophischen Tradition*, w: *Nietzsche und die philosophische Tradition*, hrsg. von J. Simon. Würzburg 1985, s. 106-122; *Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation*, w: *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, hrsg. von M. Djurić und J. Simon. Würzburg 1986, s. 62-74; *Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht. Bemerkungen zu einer „unwahrscheinlichen Debatte“*. "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie" 12. 3, 1987, s. 79-90, przekład angielski: *Good Will to Understand and the Will to Power. Remarks on an „Improbable Debate“*, w: *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, ed. By Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer. State University of New York Press, 1989, s. 162-175; *Aufklärung im Denken Nietzsches*, w: *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart* 1989, s. 459-474; *Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik*. "Nietzsche-Studien" 18 (1989), s. 242-259; *Welt auf Zeit. Nietzsches Denken in der Spannung zwischen der Absolutheit des Individuums und dem kategorialen Schema der Metaphysik*, w: *Krisis der Metaphysik*, hrsg. von G. Abel und J. Salaquarda. Wolfgang Müller-Lauterzum 65. Geburtstag, Berlin/New York 1989, s. 109-133; *Subjekt-covek-natcovek (Subjekt-Mensch-Übermensch)*. "Filosofski Godisnjak" 4, 1991 (Belgrad 1991), s. 90-101; *Das neue Nietzsche-Bild*. "Nietzsche-Studien" 21 (1992), s. 1-9; *Naturbild und Gewissen*, w: *Revue internationale de philosophie moderne. Acta institutionis philosophiae et aestheticae*, vol. 10, Tokyo 1992, s. 147-160; *Der Philosoph als Gesetzgeber*, w: *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift für Friedrich Kaulbach*, hrsg. von Volker Gerhardt und Norbert Herold. Würzburg 1992, s. 203-218; *Weltbild und Gewissen*. "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie" 18.1, 1993, s. 23-39 (od tłumacza).

PAWEŁ MILCAREKAkademia Teologii Katolickiej
w Warszawie**ZAGADNIENIE FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ***

1. Nie ma lepszej okazji, by rozważać zagadnienie filozofii chrześcijańskiej, niż szerszy temat kontekstu odkrycia w dziejach nauki. Wszyscy bowiem zgodzą się bez trudu, że to jedynie kontekst chrześcijański prowadzonych badań - kontekst religii, łaski, objawienia, wiary - może usprawiedliwiać posługiwanie się pojęciem filozofii chrześcijańskiej. Oczywiście to nie rozwiązuje problemu, lecz raczej go otwiera: szybko przecież okaże się, jak różnym rozumieniem kontekstu się posługujemy. Jedni przypisują mu rolę zupełnie zewnętrzną, stawiając w roli okoliczności zgoła przypadkowej; drudzy uznają za przynajmniej jedną z przyczyn zewnętrznych, kształtujących wewnętrzną „naturę” filozofii. Jedni uznają, że kontekst jedynie zaciemnia istotę, drudzy będą obstawali przy tym, że wręcz przeciwnie, jest on jej właściwym naświetleniem, bez którego istota nie jest do końca zrozumiała. Takie kontrowersje dotyczą zarówno szerszego problemu kontekstu odkrycia naukowego, jak jego szczególnego przypadku: filozofii chrześcijańskiej.

Podjmując ten temat w ramach jednego wykładu, możemy mieć jedynie bardzo skromne zamiary. Już sama bibliografia, będąca świadectwem dyskusji toczonej zawzięcie jeszcze kilkadziesiąt lat temu, powinna być ostrzeżeniem, że wkraczamy na teren jakby podminowany zarzutami, zastrzeżeniami, zaprzeczeniami. Należałoby je wszystkie skutecznie rozbroić lub przynajmniej ostrożnie obejść, co w tym wypadku - już choćby ze względu na szczupłość miejsca - nie jest możliwe. Nie będzie się więc tutaj referowało całej dyskusji. Trzeba z niej coś wybrać. Wydaje się naturalne, że wybór ten obejmie przede wszystkim rozumowania tych, którzy sami posługiwali się pojęciem filozofii chrześcijańskiej, uznając je za prawomocne do tego stopnia, że nie mieliby nic przeciwko, gdyby ich własną filozofię nazwać chrześcijańską *tout court*. Spodziewamy się, że o sprawie najwięcej do powiedzenia mają ci, którzy są nią osobiście i żywotnie zainteresowani. Po tym wstępie nikogo już nie powinno dziwić, że główny szlak obecnego wystąpienia został wytyczony po śladach zostawionych przez Etienne Gilsona i Jacquesa Maritaina.

2. Wiadomo, że obaj ci filozofowie w sprawie filozofii chrześcijańskiej mieli zdanie bardzo zbliżone, jeśli nie zasadniczo tożsame. Występowały

*Artykuł stanowi referat wygłoszony w dniu 18 czerwca 1999 roku w ramach cyklu seminaryjnego *Kontekst odkrycia w dziejach dziedziny nauki*, prowadzonego w PAN przez prof. dr hab. Alinę Motycką i prof. dr hab. Stefana Zameckiego.

jednak między nimi pewne różnice akcentu, które warto zauważyć. Pierwszą z nich jest sam punkt wyjścia rozważań. Podczas gdy Maritain przechodził niemal od razu do analizy systematycznej, Gilson podkreślał, że „filozofia chrześcijańska jest rzeczywistością obiektywnie dostrzegalną wyłącznie w historii i jej istnienie może być pozytywnie wykazane jedynie poprzez historię...”¹. Sądził, że punkt widzenia historyka pozwala porównać dane, „które mogą być zaobserwowane z zewnątrz: filozofii bez Objawienia i filozofii z Objawieniem”². Aby dobrze zrozumieć podejście Gilsona, musimy właśnie wziąć pod uwagę jego przekonanie, że sama analiza historyczna pozwala „wyśledzić w dziejach wpływ objawienia chrześcijańskiego na metafizykę”, a więc „udowodnić niejako doświadczalnie rzeczywistość istnienia filozofii chrześcijańskiej”³. Choć nie należy sprowadzać analiz, zawartych w słynnej pracy Gilsona *Duch filozofii średniowiecznej*⁴ (powstałej w związku z wykładami na Uniwersytecie w Aberdeen w roku 1931), wyłącznie do wniosków teoretycznych debaty o filozofii chrześcijańskiej (toczącej się też od roku 1931), z pewnością właśnie wspomniana praca jest w twórczości Gilsona najwyrazistszym przykładem wykazywania specyficznego wkładu chrześcijaństwa do filozofii. Zresztą nie zapominajmy, że wiele lat później sam autor uczynił zwierzenie, pozwalające sądzić, iż przekonanie o istnieniu filozofii chrześcijańskiej było - odwrotnie niż sugerowałaby kolejność rozdziałów książki - właśnie wnioskiem z badań historycznych zawartych w pracy o duchu filozofii średniowiecznej, a nie ich założeniem⁵.

Wnioski historyczne Gilsona były wprost przeciwne do tych, które przedstawił wcześniej inny historyk filozofii, Emil Bréhier (który właściwie zapoczątkował całą debatę). Bréhier twierdził, że chrześcijaństwo nie wpłynęło na rozwój filozofii, a sami chrześcijanie posługiwali się po prostu zastanymi doktrynami starożytnymi, których strzępy łączyli z jakąś teologią. Gilson dostrzegał w poglądach swego przeciwnika uwarunkowanie racjonalizmem w pojmowaniu filozofii i liberalno-protestanckim pojęciem chrześcijaństwa, jednak przede wszystkim kwestionował jego analizy historyczne. Podczas

¹ E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt. Przedmowę, przypisy i apendyksy tłum. I. Truskolaska. Warszawa 1959, s. 431.

² Ibidem.

³ Ibidem, s. 43.

⁴ Géry Prouvost zauważa słusznie, że *Duch filozofii średniowiecznej* zawiera w istocie dwa odrębne wnioski teoretyczne: a) objawienie judeo-chrześcijańskie było źródłem religijnym rozwoju filozofii, b) wyjątkowym świadkiem dziejowym takiego rozwoju było średniowiecze łacińskie. (Cf. E. Gilson, J. Maritain: *Correspondance 1923-1971*, éditée et commentée par G. Prouvost, Paris 1991, s. 82.)

⁵ „Napisalem pierwszą część *Ducha filozofii średniowiecznej* od fragmentu, który później stał się rozdziałem III, aż do końca, nie myśląc o pojęciu filozofii chrześcijańskiej i wówczas właśnie napotkałem je a ponieważ sądziłem, że scali ono w pewien sposób obraz filozofii, który opisywałem, poświęciłem temu pojęciu dwa pierwsze rozdziały mej pracy” (E. Gilson: *Chryścianizm a filozofia*. Warszawa 1988, s. 84). W owym czasie Gilson nie znalazł jeszcze encykliki *Aeterni Patris* Leona XIII.

gdy Bréhier pisał o kompletnej obojętności wczesnego chrześcijaństwa na kwestie teoretyczne nawet w obrębie religii, Gilson odrzucał tę tezę wskazując na spekulatywną treść samego *Pisma św.*, twórczości św. Justyna i innych pisarzy starochrześcijańskich. Mówiąc na razie o samej możliwości wpływu Objawienia na filozofię, Gilson zauważał, że „ażeby możliwość takiego wpływu mogła zaistnieć, wystarczyło, że życie chrześcijańskie zawierało od początku obok pierwiastków praktycznych również pierwiastki spekulatywne, choćby nawet były one spekulatywne tylko w sensie religijnym”⁶.

Ale nie chodziło przecież o samą możliwość filozofii chrześcijańskiej. Mówiliśmy już, że właściwością poglądu Gilsona jest przekonanie o tym, iż historyk spotyka w swych badaniach fakt tej filozofii. Wskazuje to zresztą na konsekwentny realizm, który nakazuje rozważać właśnie fakty, a nie pojęciowe możliwości. Te ostatnie - Gilson powtarzał to przy innych okazjach - nie mogą być podstawą dla faktów: także i tu, na prawach pewnej analogii obowiązuje metafizyczne *adagium: de posse ad esse non valet illatio*.

Tak więc prawdziwa stawka problemu filozofii chrześcijańskiej mieści się najpierw w polu badań historyka. Czy Gilsonowi rzeczywiście udało się wykazać treściową odrębność filozofii chrześcijańskiej w dziejach? On sam był o tym przekonany. A my - mimo krytyk P. Aubenque’a i P. Hadot - wciąż nie mamy podstaw, by odrzucić w zasadniczych punktach jego udokumentowane wnioski.

3. Wpływ chrześcijaństwa na filozofię bywał jednak rozmaity. Gilson wymienia jego przykłady z filozofii nowożytnej: nie można sobie bez chrześcijaństwa i jego teologii wyobrazić centralnych tez Kartezjusza, Malebranche’a, Leibniza. A jednak nie mamy tu do czynienia z filozofiami chrześcijańskimi w sensie ścisłym. Rację ma więc Maritain, gdy w pracy opublikowanej w roku 1960 - odróżnia filozofię chrześcijańską w sensie *materialnym* i w sensie *formalnym*. Oczywiście w obu przypadkach zachodzi różnica ze starożytnymi filozofiami w stylu Platona i Arystotelesa, które w ogóle nie przyjęły wpływu chrześcijaństwa. Jednak to, co Maritain nazywa filozofią chrześcijańską w sensie materialnym, oznacza jedynie „filozofię, której kształt zdeterminowany jest w ten czy inny sposób przez fakt, że rozwijała się ona w historycznym klimacie chrześcijańskim, nawet jeśli ta filozofia daleka jest od zgodności z wiarą chrześcijańską”⁷. Tu właśnie mieszczą się liczne filozofie nowożytne i współczesne. Maritain uważa, że „w miarę jak filozofia stawiała się w swej istocie mniej chrześcijańska, przybierały w niej

⁶ E. Gilson, *Duch...*, op. cit., s. 17.

⁷ J. Maritain: *Pisma wybrane*, tłum. J. Fenrychowa. Kraków 1988, s. 132. Cytowana praca została opublikowana pierwotnie w tomie *The Human Person and the World of Values. A Tribute to Dietrich von Hildebrand by His Friends in Philosophy*, wyd. B. V. Schwarz. New York 1960.

na sile chrześcijańskie pozostałości”⁸. Miało się to objawić w dwojakim procesie: z jednej strony następowała degeneracja „chrześcijańskich *przedmiotów*” refleksji (na co podano przykłady z myśli Grocjusza, Kartezjusza, Leibniza, Malebranche’a, Spinozy, Berkeleya, Kanta, Hegla, Comte’a i Marksa); z drugiej „chrześcijańska *inspiracja*” stała się źródłem szalonych ataków na pole spekulacji rozumowej (jak u Böhme, Jacobi’ego, Schellinga, Nietzschego i Szestowa, a nawet Kierkegaarda). Dokładniejsze omówienie tych zjawisk wykracza poza nasz przedmiot, który dotyczy przecież filozofii chrześcijańskiej w sensie właściwym, czyli - używając odróżnienia Maritaina - w sensie formalnym.

Dodajmy jednak jeszcze, że Gilson traktował fakt swoistej zależności wielu prądów filozoficznych nowożytności i współczesności od religii i teologu chrześcijańskiej jako argument ułatwiający zrozumienie podobnej, lecz jeszcze głębszej zależności, zachodzącej w średniowieczu (i - dodajmy zgodnie z jego intencją - w okresie patrystyki). Ale dopiero w tych ostatnich przypadkach chodzi właśnie o samą filozofię chrześcijańską. Tym określeniem nazywał Gilson „wszelką filozofię, która rozgraniczając formalnie obydwie porządki poznania [tj. wiary i rozumu] uznaje jednak objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu”⁹. Chociaż definicja podana przez Maritaina (dotycząca filozofii chrześcijańskiej „w sensie formalnym”) brzmi nieco inaczej, wydaje się, że jest zasadniczo zgodna z określeniem Gilsonowskim: „filozofia wewnętrznie zgodna z wiarą chrześcijańską, korzystająca w swym własnym filozoficznym dziele z pomocy tej wiary i przez nią ożywiana”¹.

Gilson sądził zawsze, że pojęcie filozofii chrześcijańskiej w większym stopniu odpowiada „konkretnej rzeczywistości historycznej” niż „zwykłej treści mogącej podlegać abstrakcyjnej definicji”¹¹. Dlatego tak uważał, postaramy się wyjaśnić dalej. Obecnie zauważmy jeszcze raz, że na obronę swojego określenia przywoływał argumenty, jak mu się zdawało, najsilniejsze: fakty historyczne. Konkretnie chodziło o twórczość czterech wielkich świadków: św. Justyna, Laktancjusza, św. Augustyna i św. Anzelm (ci zostali powołani w wywodzie z 2. rozdziału *Ducha filozofii średniowiecznej*, lecz - jak widzimy w świetle innych prac tego samego autora - nic ich tu nie różni od np. św. Bonawentury, Jana Duns Szkota czy św. Tomasza). Wspólną cechą ich postaw intelektualnych jest właśnie dobrowolna i chciana uległość wpływowi religii chrześcijańskiej, której da wyraz św. Anzelm w znanych formułach: *credo, ut intelligam* oraz *fides quaerens intellectum*. Gilson

⁸ Ibidem, s. 133.

⁹ E. Gilson: *Duch...*, op. cit, s. 38-39.

¹⁰ Cf. J. Maritain, op. cit., s. 132.

¹¹ E. Gilson: *Duch...*, op. cit., s. 39.

uogólnia proces powstawania filozofii chrześcijańskiej, obserwowany u wspomnianych autorów: „Dopóki człowiek wierzący opiera swoje twierdzenia na wewnętrznym przekonaniu czerpanym z wiary, nie wkroczył jeszcze w dziedzinę filozofii. Z chwilą jednak, gdy wśród przedmiotów swej wiary odkrywa pewną liczbę prawd mogących stać się przedmiotem poznania - staje się filozofem. Jeśli zaś te nowe zdobycze filozoficzne zawdzięcza wierze chrześcijańskiej - staje się filozofem chrześcijańskim”¹².

4. Rozważmy teraz same warunki prawomocności pojęcia filozofii chrześcijańskiej. Zarówno Gilson, jak Maritain, zdawali sobie sprawę ze sprzeciwu, jaki budziło (i budzi) to pojęcie wśród filozofów, i to również wśród filozofów-chrześcijan. Obaj wskazywali na konieczność dwóch porządków lub ujęć. W każdym z nich sytuacja filozofii chrześcijańskiej będzie różna.

W tzw. *porządku precyzowania* chodzi o *naturę* filozofii: „to, czym jest ona sama w sobie”¹³. Tę naturę określa wyłącznie przedmiot filozofii, a jest nim coś dostępnego przyrodzonemu władzom ludzkiego umysłu. Dokonując tych ustaleń, Maritain wnioskował, że „określenie *chrześcijańska* zastosowane do filozofii nie odnosi się do tego, co kształtuje ją w jej istocie filozofii: jako filozofia nie jest zależna od wiary chrześcijańskiej ani w swym przedmiocie, ani w swych podstawach, ani w metodzie”¹⁴. Choć nieraz podkreśla się w tym punkcie rzekomą rozbieżność między dwoma wybitnymi tomistami, w rzeczywistości nie widać powodu, by podobnego twierdzenia nie mógł wypowiedzieć Gilson. Twierdził on równie zdecydowanie, że wpływowi wiary nie ulega istota filozofii, oraz że w płaszczyźnie samej filozofii problem filozofii chrześcijańskiej znika¹⁵. (Inna rzecz, że Gilson kładł większy nacisk na to, iż wpływ wiary w filozofii chrześcijańskiej jest wewnętrzny - czego zresztą Maritain nigdy nie negował, podkreślając, że mówiąc o naturze filozofii odnosimy się do „czysto abstrakcyjnej treści”.)

Filozofia może być ponadto rozważana w *porządku przejawiania*, czyli ze względu na swój *stan*, „w jakim znajduje się rzeczywiście, historycznie, w człowieku jako podmiocie, a który jest związany z jego warunkami bytu i działania w konkretnym życiu”¹⁶. Podobnym rozumieniem posługuje się Gilson, mówiący o określonym historycznie „stanie filozofii”¹⁷. Tu właśnie jest miejsce na filozofię chrześcijańską, na którą natyka się historyk. Jednak sam problem filozofii chrześcijańskiej - co podkreśla Gilson - wprowadza nas już także w dziedzinę teologii.

¹² Ibidem, s. 37.

¹³ J. Maritain, op. cit., s. 134.

¹⁴ Ibidem, s. 136.

¹⁵ Cf. E. Gilson: *Chryścianizm...*, wyd. cyt., s. 76.

¹⁶ J. Maritain, op. cyt., s. 134.

¹⁷ Cf. E. Gilson: *Chryścianiom...*, wyd. cyt., s. 76.

Ten - używając wyrażenia Maritaina - „chrześcijański stan filozofii” (lub, jak woli Gilson, po prostu filozofia chrześcijańska) charakteryzuje się określonymi składnikami obiektywnymi (przedmiotowymi) i subiektywnymi (podmiotowymi). Na pierwsze z nich natyka się historyk, ale drugie może rozpatrywać z powodzeniem jedynie teolog.

Maritain, mówiąc o komponentach filozofii chrześcijańskiej, zatrzymuje się najpierw przy *obiektywnym wsparciu*, jakie filozofia otrzymuje z wiary: chodzi o „przedmioty należące do dziedziny filozofii, które jednak faktycznie nie zostały przez filozofów wyraźnie uznane, a które chrześcijańskie objawienie stawia na pierwszym planie”¹⁸. Takimi przedmiotami są: pojęcie stworzenia, pojęcie Boga jako *Ipsum Esse per se subsistens*, pojęcie grzechu (w czysto etycznym znaczeniu tego słowa). W myśli Gilsona problem tych przedmiotów łączy się ściśle z zagadnieniem tzw. *revelabiliów*, czyli tych prawd objawionych, które skądinąd znajdują się w zasięgu rozumu naturalnego (należy tu cała teologia naturalna). Gilson sądził, że te prawdy zostały przez człowieka faktycznie rozpoznane naturalnym rozumem dopiero pod wpływem wiary chrześcijańskiej. Ze swej strony Maritain podkreślał, że musiały one jednak „wchodzić w skład filozoficznego dorobku ludzkości i nie można twierdzić, że przed objawieniem były całkowicie nieznane filozofom”¹⁹. Ale na tym nie koniec: wspomniany autor wymieniał wśród obiektywnych komponentów filozofii chrześcijańskiej to, co powstało w filozofii niejako w związku z systematycznymi rozważaniami nad dogmatami, a więc pod wpływem tajemnic wiary. Chodzi tu przede wszystkim o metafizyczny problem osoby.

O ile wspomniane wyżej składniki obiektywne filozofii chrześcijańskiej podpadają w ten czy inny sposób pod badania historyka, o tyle „subiektywne umocnienie, jakie działalność filozofa znajduje w chrześcijańskim klimacie”, daje się wyśledzić i opisać już chyba tylko w teologii. Chodzi bowiem o wsparcie, jakie natura otrzymuje od łaski, a rozum od wiary.

W tym fragmencie rozważań znów zachodzi subtelna różnica między dwoma autorami, których poszukiwania stanowią kanwę niniejszego referatu. Maritain woli, mimo wszystko, unikać wyjaśnień typowo teologicznych, wyrażonych w terminologii właściwej tej dyscyplinie. Opisując wspomniane *subiektywne wsparcie* mówi, że wiara sprawia mocniejsze przyłgnięcie umysłu filozofa do prawdy o istnieniu Boga, rozpoznanej drogą wyłącznie rozumową; że kontemplacja „oczyszcza i uspokaja” sprawność filozofowania w jego własnym porządku.

¹⁸ J. Maritain, op. cit., s. 137.

¹⁹ Ibidem, s. 138.

Z kolei Gilson wkracza zdecydowanie w rozważania teologiczne, którym poświęca obszernie fragmenty swej pracy *Chryścianizm a filozofia*. Przypomnieliśmy wyżej odróżnienie natury i stanu. Gilson zauważa, że jest ono wykorzystywane w teologii m. in. dla wyjaśnienia sytuacji człowieka po grzechu pierworodnym: natura ludzka pozostała ta sama, lecz zmienił się stan człowieka, który jest inny w przypadku utraty łaski i jej odzyskania. Analogicznie dotyczy to filozofii, która pozostaje sobą zarówno w umyśle poganina, jak chrześcijanina, lecz w tym ostatnim przypadku ma szansę korzystać z łaski objawienia udzielonej rozumowi ludzkiemu. Pod wpływem łaski rozum - zachowując swoją naturę - wchodzi w inny stan: zostaje uzdrowiony. Charakterystyczne dla Gilsona jest właśnie szukanie zasadniczego rozwiązania problemu filozofii chrześcijańskiej w przestrzeni teologicznych analiz o relacji natury i łaski. Oto najgłębsza zasada jego przemyśleń: „Łaska zakłada istnienie natury i bądź uzdrawia naturę, bądź też ją dopełnia. Gdy łaska uzdrawia naturę, nie zastępuje jej, lecz przywraca ją do pierwotnego stanu. A gdy natura, odnowiona w ten sposób przez łaskę, dokona dzieł sobie właściwych, to dzieła te są dziełami naturalnymi”²⁰. „Jeśli zaś ktoś uważa, że poszukiwanie prawdy przy pomocy rozumu przestałoby być takie, gdyby stało się świadomie chrześcijańskie, to praktycznie rzecz biorąc stwierdza, że człowiek przestaje być człowiekiem, gdy godzi się być chrześcijaninem”²¹.

Gilson nie czyni żadnej tajemnicy z tego, że w tej płaszczyźnie subiektywnej specyfiki filozofii chrześcijańskiej podaje rozstrzygnięcie o charakterze teologicznym. Jest również świadom, że jest ono ściśle zależne od katolickiej teologii natury i łaski, istotnie różnej np. od stanowiska kalwinizmu. „Zgadzam się - pisze - że takie ujęcie sprawy jest ujęciem teologicznym. Gotów jestem nawet zgodzić się na wykluczenie mnie z grona filozofów jako tego, kto ujmuję filozofię teologicznie; lecz mogę to uczynić jedynie w dwóch ściśle określonych wypadkach. Po pierwsze: gdy sędzia mój jest protestantem... Po drugie: jeśli sędzią moim jest poganin... Jeśli jednak krytyk mój jest katolikiem, jestem zmuszony przyjąć, że jeden z nas dwóch mylnie pojmuje istotę katolicyzmu...”²².

5. Nigdy nie dość powtarzać, że ani Gilson, ani Maritain, nie widzieli w filozofii chrześcijańskiej jakiegś formy światopoglądu czy ideologii, zlepkę filozofii i teologii. Zawsze sądzili, że chodzi o „filozofię prawdziwą”, pojętą jako *perfectum opus rationis*. To, co miało ją odróżniać od innych filozofii, sprowadzało się (1) w aspekcie przedmiotowym - do zgodności z prawdami objawionymi, (2) w aspekcie podmiotowym - do „życiowego związku z mo-

²⁰ E. Gilson: *Chryścianizm...*, op. cit, s. 25.

²¹ Ibidem, s. 79.

²² Ibidem, s. 26.

cami nadprzyrodzonymi”. Mówiąc o tym ostatnim, Maritain wyrażał się o wierze jako nie należącej do struktury filozofii zewnętrznej zasadzie regulującej (*stella rectrix*)²³. Być może Gilson uznałby wyraźniej wiarę za czynnik pozytywnie kształtujący poszukiwania filozoficzne naturalnego rozumu - czynnik przenikający nie samą filozofię, lecz „dzieło jej ustanowienia”. Natomiast w żadnym razie ani jeden, ani drugi autor nie sprowadziłby wiary i objawienia do roli zewnętrznego kryterium negatywnego (jak to czynił np. Fernand van Steenberghen).

Filozofia chrześcijańska nie jest zatem czymś pośrednim między filozofią i teologią. Jest właśnie filozofią. Ale jest prawdą, że zachodzi w niej niekonfliktowe napięcie między wiarą religijną a rozumem filozoficznym. O ile nie ma filozofii chrześcijańskiej bez chrześcijaństwa, o tyle również nie ma jej bez samej filozofii, która musi zachować autonomię względem wiary. Lecz to nie przekreśla formuły *philosophia ancilla theologiae*. Wręcz przeciwnie - jak to mówi Gilson w odniesieniu do czasów, gdy św. Albert i św. Tomasz „cierpliwie wydobywali” filozofię „ze spowicia teologicznego”, nadając jej statut z prawami i obowiązkami - „aby filozofia mogła służyć, musiała wpierw istnieć”. Dlatego to właśnie mistrzowie średniowieczni pracowali „usilnie nad wyodrębnieniem dziedziny filozoficznej od dziedziny teologicznej i przywrócili należne znaczenie dociekaniom zasługującym na miano filozofii”. A przecież czynili to zawsze w imię teologii.

Skoro padły tu imiona konkretnych filozofów chrześcijańskich z przeszłości dziejowej, można zapytać: czy protagoniści zagadnienia filozofii chrześcijańskiej uznawali któryś z konkretnych nurtów za archetypowy, czy wzorcowy dla „filozofowania w wierze”? Już na pierwszy rzut oka do tej rangi pretendowałyby, konkurując ze sobą: augustynizm i tomizm.

Rzecz ciekawa, Maritain i Gilson (sami będący wybitnymi i zaangażowanymi tomistami) nigdy nie zdecydowali się na wyznaczenie podobnego historycznego wzorca filozofii chrześcijańskiej. W każdym razie nie chodziło tu o wzorzec absolutny. Mówiąc o augustynizmie i tomizmie zabiegali raczej o wyjaśnienie specyficznych trudności, które przeszkadzałyby zwolennikom tych nurtów w przyjęciu samego pojęcia filozofii chrześcijańskiej. W przypadku augustynizmu byłoby to przeakcentowanie nadprzyrodzonego wpływu wiary (które powinno być skorygowane rozpoznaniem autonomii rozumu naturalnego i filozofii). W przypadku tomizmu, wręcz przeciwnie, ewentualna trudność - którą zresztą Gilson i Maritain uważali za aktualną u wielu neoscholastyków - polegałaby na swoiście racjonalistycznym podejściu do filozofii, niemal absolutnie izolowanej od pozytywnego wpływu wiary. (W tym właśnie punkcie Gilson zauważał milczący sojusz neoscholastyków

²³ J. Maritain: *Les degrés du savoir*. Paris 1982, s. 612.

i racjonalistów przeciw koncepcji filozofii chrześcijańskiej.) W odpowiedzi na tę trudność powstały studia Gilsona, ukazujące zachowaną przez św. Tomasza równowagę między odnalezioną autonomią rozumu i przedmiotu filozofii a dziedziczonym zaufaniem do prawdy chrześcijaństwa.

6. Pojęcie filozofii chrześcijańskiej nie tylko wywoływało opory i protesty w przeszłości. Jest tak nadal. Maritain i Gilson byli świadomi, że wiele tych zastrzeżeń wynika z obawy sprowokowanej przez napięcie lub raczej konflikt między filozofią chrześcijańską i filozofiami nie-chrześcijańskimi. Obaj autorzy zdawali sobie sprawę, że chodzi o konflikt wcale nie pozorny. Gilson mówił np. o tym, że dla tych, którym obca jest filozofia chrześcijańska, problemem jest nie tylko jej powstanie, ale i jej zrozumienie. Faktycznie sądził, że niezgoda w porządku wiary może skutecznie przeszkodzić w porozumieniu na polu filozofii - co jednak nigdy nie zwalnia filozofa chrześcijańskiego z obowiązku posługiwania się w toku dyskusji jedynie argumentami rozumowymi. Inna rzecz, że troską filozofa chrześcijańskiego pozostanie zawsze podzielenie łaski wiary ze swoim rozmówcą²⁴. Nie ma zresztą nic bardziej oczywistego.

Gilson wspomina, że po słynnym wystąpieniu Maritaina w Société Française de Philosophie w dniu 21 marca 1931 (od którego zaczęła się na dobre trwająca latami debata na temat filozofii chrześcijańskiej) jeden z najzyczliwszych słuchaczy o nastawieniu laickim wyraził prywatnie szczery niepokój czy aby mówca nie jest wariatem²⁵. Być może sam Maritain zachował wspomnienie tego incydentu. W każdym razie w tekście wydanym w 1960 roku pisał na zakończenie swych rozważań o filozofii chrześcijańskiej: „Sądzę, że nic nie przynosi większej szkody normalnemu postępowi i rozwojowi filozofii, niż wzajemne lekceważenie, z jakim niektórzy chrześcijańscy filozofowie uważają wszystkie świeckie filozofie za zarozumiałą głupotę, a niektórzy filozofowie świeccy filozofię chrześcijańską za służalczy dogmatyzm. Taka obustronna pogarda oparta jest na obustronnej nieznajomości, która może i powinna być przezwyciężona; umysł ludzki zdolny jest bowiem przekroczyć własne systemy i pojęcia, aby znaleźć się na chwilę w perspektywie innego ludzkiego umysłu i zrozumieć jego pojęcia i systemy. Wzajemne zrozumienie i wzajemna intelektualna sprawiedliwość są możliwe - ale niemożliwa jest obustronna zgoda. W tym sensie napięcie między filozofią chrześcijańską a filozofią nie-chrześcijańską nigdy nie może być przezwyciężone”²⁶.

²⁴ Cf. E. Gilson: *Duch...*, op. cit., przyp. 18 na s. 38.

²⁵ Cf. E. Gilson: *Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa. Warszawa 1968, s. 176.

²⁶ J. Maritain, op. cit., s. 141.

MARCIN MIZAK
UMCS w Lublinie

LOGIKA A JĘZYK

W ostatnich latach nastąpił doniosły zwrot w podejściu do języka naturalnego. Polega on m. in. na tym, że odchodzi się od stosowania metod związanych wyłącznie z paradygmatem formalnym i coraz częściej stosuje się nieformalne sposoby badania zagadnień związanych z językiem naturalnym. Stanowisko formalne uważane było za 'jedynie słuszne' w początkach XX wieku, chociaż jego doniosłość poznawczą próbowano bronić również w latach 70., 80. jak i 90. tego stulecia¹. Stanowisko nieformalistyczne, aczkolwiek od początku istniejące równolegle z przeciwnym mu nurtem badań nad językiem, ugruntowało się na dobrą sprawę w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. W niniejszej pracy spróbuję zarysować główne tezy występujące w pracach formalistów i nieformalistów. Skupię się m. in. na prezentacji starszych i nowszych formalistycznych ujęć języka naturalnego, które stanowią dla mnie egzemplifikację nieudanych - a wręcz szkodliwych - prób rozważania języka. Niepowodzenie owych prób wynika, moim zdaniem, z zastosowania zbyt rygorystycznych systemów logiki² i matematyki do niewspółmiernego im przedmiotu, jakim jest język naturalny. Twierdząc przy tym, że: (i) język naturalny nie może być w sposób zadowalający ujęty przez logikę formalną; (ii) nie istnieje jeden powszechny i ponadczasowy system logiki; (iii) język naturalny jest logiczny; (iv) logika języka naturalnego powinna być ujmowana z uwzględnieniem kategorii doświadczeniowych i sytuacyjnych; (v) zróżnicowanie języka (=językowy pluralizm) jest darem, a nie zagrożeniem.

I. Argumenty formalistów

1. Spór pomiędzy formalistami a nieformalistami istnieje w filozofii od wielu lat³. Formaliści, dla których przyczyna nierozwiązywalności problemów filozoficznych leży w immanentnych niedoskonałościach języka, postulują aby język był analizowany przez pryzmat logiki formalnej. Twierdzą

¹ Por. M. J. Cresswell: *Logic and Languages*. London: Methuen and Co Ltd., 1973. i. Barwise: *The Situation in Logic*. Center for the Study of Language and Information, 1989, s. 293 n., oraz np. E. Leinfellner-Rupertsberger: *Cognitivism Between Computation and Pragmatics*. "Journal of Pragmatics" n. 17. 1992.

² W tym co następuje termin 'logika' będzie się odnosić do logiki formalnej z wyjątkiem sytuacji gdy jest pisany kursywą. W tym przypadku logika odnosić się będzie do zasad funkcjonujących w zróżnicowanych socjokulturowych zjawiskach.

³ Por. J. Kotarbińska: *Spór o granice stosowalności metod logicznych*. „Studia Filozoficzne” nr 3, 1964 oraz A. Gawroński: *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?* Warszawa 1984, s. 126-151.

oni, iż język potoczny, w przeciwieństwie do logiki formalnej, jest notorycznie nieokreślony i nielogiczny, zatem 'interwencja' prawdziwie perfekcyjnego systemu miałaby na celu osiągnięcie dookreślenia języka potocznego. Ponadto, język potoczny obfituje w 'emocyjne' aspekty znaczenia, które 'wdzierają się' w prawdziwe, denotacyjne znaczenie. System formalny, zacieśniony do sensu dosłownego, przewycięży wszelkie zakłócenia spowodowane niepożądanymi skojarzeniami. Co więcej, system sformalizowany pomoże wyrażać się w sposób bardziej ekonomiczny.

Wszystkie słabości języków naturalnych mogą być wyeliminowane za pomocą najbardziej dokładnej z nauk - matematyki. Pewne próby zostały już poczynione przez G. W. Leibniza. Jednym z jego celów było uczynienie języka zdroworozsądkowego identycznym z językiem arytmetyki. Jednakże Leibniz nie zdołał zrealizować swego marzenia o uniwersalnym rachunku symbolicznym. G. Boole zrealizował niewielką część tego marzenia. Z kolei G. Frege, uznając języki naturalne za logicznie nieprecyzyjne *ergo* nieadekwatne dla właściwych sądów i wnioskowań, wyróżnia dwa poziomy języka naturalnego: poziom logiczny, który konstytuuje ukrytą, podstawową bazę wszystkich języków i poziom gramatyczny, który jest określony składniowo i który jest różny w różnych językach⁴. Wychodząc z tych samych założeń, tzn. uznając nielogiczność języka potocznego⁵, B. Russell postuluje skonstruowanie doskonałego języka logicznego, którego kluczowa cecha - zgodność z ontologiczną i logiczną strukturą rzeczywistości - pozwoli nam odkryć jej prawdziwą naturę. Warunki ku zaistnieniu takiego języka podane zostają - jak nadmienia Russell we wstępie do *Traktatu logiczno-filozoficznego* - przez L. Wittgensteina w jego dziele. *Klucz do odkrycia ukrytej przed nami prawdy*, leży dla Wittgensteina w odkryciu 'pokrywy' języka, będącej kamuflażem myśli⁶; jest to rzucona na rzeczywistość unikalna forma logiczna, która może zostać odsłonięta poprzez pojęcie języka jako logicznego rachunku⁷. Wittgenstein był przekonany, że rozwiązania należy poszukiwać w zrozumieniu „logiki naszego języka”, idealnego języka zdolnego wyeliminować wszelkie zafałszowania języka naturalnego. Eliminacja ta przeprowadzona byłaby w zakresie fundamentalnej struktury logicznej języka, która pokazuje grani-

⁴ Por. A. Bonomi: *On the Concept of Logical Form in Frege*, w: H. Parret (ed.): *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1976, s. 724-725.

⁵ B. Russell: *An Inquiry Into Meaning and Truth*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1948, s. 330. Por. też B. Russell: *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays 1914-1919*, wyd. przez J. Slater. London: George Allen and Unwin, 1986, s. 176.

⁶ L. Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd., 1933, 4. 002 i również 4. 024.

⁷ L. Wittgenstein: *Notebooks 1914-1916*, wyd. przez G. H. von Wright i G. E. M. Anscombe. The University of Chicago Press, 1979, s. 107.

ce tego, co sensowne i znaczące⁸. By odkryć fundament języka należy zatem zwrócić się do konstytuującej go, istniejącej *a priori* logiki.

Myśli Wittgensteina znalazły zrozumienie i poparcie w kręgu tzw. Koła Wiedeńskiego, tj. grupy filozofów pod przewodnictwem M. Schlick'a. Pozytywiści logiczni nosili się z zamiarem wykorzystania logicznej analizy języka do 'wyeliminowania metafizyki'⁹ i stworzenia idealnego (=logicznie doskonałego) języka. R. Carnap usiłował rozwinąć system składni logicznej języka - wyabstrahowanych od znaczenia symboli (form) oraz rodzajów i porządku ich występowania. Wyobrażenie Carnapa dotyczące 'formalizacji' harmonizuje z jego myślą o języku jako rachunku matematycznym¹⁰. Nie wydaje się zatem dziwne, że to właśnie w matematyce upatrywał Carnap środka zaradczego na zwyrodnienia językowe. Myśl ta zaowocowała jego zwrotem ku metamatematyce D. Hilberta.

2. Wspólny klimat intelektualny sprzyjał zacieśnieniu więzi między językoznawstwem, filozofią i matematyką. F. de Saussure, ojciec strukturalizmu, wypracował szereg rozróżnień, z których dwa wprowadziły do językoznawstwa zamęt i przyczyniły się do regresu naukowego. Mam tu na myśli następujące dychotomie: *synchroniczny/diachroniczny* i *langue/parole*. Pomijając historyczny aspekt rozwoju języka, Saussure umieścił system językowy w umyśle mówiącego stwierdzając jednocześnie, iż prawdziwym przedmiotem językoznawstwa jest „język rozpatrywany sam w sobie i ze względu na siebie samego”¹¹, czyli *langue*, formalny, abstrakcyjny systemem relacji i reguł odróżniony od *parole*, pojętego jako konkretny i jednostkowy proces mówienia, do którego stosują się reguły *langue*¹².

Refleksje Saussure'a głęboko wpłynęły na czołowego przedstawiciela amerykańskiego strukturalizmu, L. Bloomfield'a, którego rygorystyczne podejście do języka uwidacznia się w jego koncepcji zakładającej zniesienie zagadnień związanych ze znaczeniem¹³. W efekcie badania nad znaczeniem zostały wykluczone z zakresu językoznawstwa. Według Ullmanna, stanowisko Bloomfield'a demonstrowa sposób, w jaki można, na drodze psychologii

⁸ Por. L. Wittgenstein: *Notebooks 1914-1916*, wyd. cyt., s. 49e i *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7.

⁹ Por. artykuł Carnapa *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, który ukazał się w "Erkenntnis", Vol. II, 1932.

¹⁰ To samo wyobrażenie zostało później przedstawione przez N. Chomsky'ego w jego *Syntactic Structures*, s. 13: „I will consider a language to be a set (finite or infinite) of sentences'... Similarly, the set of 'sentences' of some formalized system of mathematics can be considered a language”.

¹¹ F. de Saussure: *Kurs językoznawstwa ogólnego*. Warszawa 1961, s. 236.

¹² Por. też podejście L. Hjelmslev'a, który logikę uważa za niezbędną i wręcz nieuniknioną dla teorii językoznawczej a służącą do odkrywania 'immanentnej', niezależnej od pozajęzykowych czynników, struktury języka. Utrzymuje on, jak Saussure, że podlegający analizie język powinien być postrzegany jako zamknięty, zawarty w sobie system.

¹³ Por. L. Bloomfield: *Language*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1933, s. 140.

behawiorystycznej, dojść do „ekstremalnego poglądu na wzajemną zależność między językiem a logiką”, między którymi Bloomfield właściwie postawił znak równości¹⁴.

Zwróciłem już na to uwagę, że wraz ze spektakularnym rozwojem logiki, wielu filozofom i lingwistom zależało na jej użyciu w analizie języka naturalnego. Z czasem rosło przekonanie, iż języki formalne górują nad językami naturalnymi. Powstawało coraz więcej badań w matematyce i logice, które stanowiły znaczące tło dla gramatyki transformacyjno-generatywnej (TG)¹⁵. Kolejną postacią, która miała przybliżyć języki etniczne do systemu logiczno-matematycznego, jest N. Chomsky. McMahon¹⁶ dowodzi, iż poglądy Hansa Reichenbacha - jednego z pozytywistów - na naturę języka jak też środki zastosowawcze (logika) do jego analizy są w dużej mierze takie same jak Chomsky'ego. Dixon postrzega gramatykę Chomsky'ego jako „szczęgólny typ systemu logicznego”¹⁷, natomiast sam Chomsky, uznając użycie systemów logiki i matematyki za pożądane, konsekwentnie uznaje język za zawarty sam w sobie i niezależny od „warunków znaczenia i użycia”¹⁸.

Tak w językoznawstwie powstało zapotrzebowanie nie tylko na pojęcia i system zapisu logiki, ale też na 'odpowiedni' przedmiot badań, do którego nadać by się mógł system formalny. Gramatycy TG podchwycili, zmodyfikowali i rozszerzyli rozróżnienie Saussure'a między *langue* a *parole* tworząc rozróżnienie na *kompetencję*, tj. wiedzę jaką mówiący posiada o swym języku, i *wykonanie*, czyli „faktyczne użycie języka w konkretnych sytuacjach”. Językoznawstwo postrzegane zasadniczo jako synchroniczne zajmuje się „idealnym mówiącym-słuchającym w całkowicie jednorodnej społeczności, który perfekcyjnie zna swój język”¹⁹. Badanie faktyczne aktów mowy

¹⁴ S. Ullmann: *The Principles of Semantics*. Oxford: Basil Blackwell & Glasgow: Johnson, Son and Co., 1957, s. 12. Por. zasługi innego amerykańskiego strukturalisty, Z. Harris'a będącego jednym z pierwszych, który zajmował się wcieleniem matematycznych, rygorystycznych modeli do analizy języka. Znalazł on oparcie w *quasi-algebraicznym* zestawie formuł mających odpowiadać wszystkim typom gramatycznych zdań języka angielskiego. Geometryczny model, na którym Harris próbował wnieść swą formalną metodę, był pierwotnie przeznaczony do opisu matematyki, później miał warunkować opis języków naturalnych.

¹⁵ Newmeyer zapewnia, iż wątpliwe jest jakoby gramatyka TG mogła powstać, gdyby w latach czterdziestych i pięćdziesiątych nie powstało silne zaplecze matematyczne (Por. W. Bright, ed.: *International Encyclopedia of Linguistics*, Vol 2. Oxford University Press, 1992, s. 47).

¹⁶ Por. W. E. McMahon: *Hans Reichenbach's Philosophy of Grammar*. The Hague: Mouton, 1976, za recenzją książki przez Scotta Soames'a. Patrz "Language" vol. 55. n. 3, 1979. Por. też T. C. Potts (w: "Theoretical Linguistics", 1976, 3: 1-2), który twierdzi, że "przeszczepienie" metod logicznych na aparat gramatyki transformacyjnej rozwinęło się „w dużej mierze pod natchnieniem Reichenbacha”.

¹⁷ R. M. Dixon: *Linguistic Science and Logic*. The Hague: Mouton and Co., 1963, s. 70.

¹⁸ N. Chomsky: *Studies on Semantics in Generative Grammar*. The Hague-Paris: Mouton, 1976, s. 198. Por. też jego *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton & Co. 'S - Gravenhage, 1963, s. 13n. i 106. Opinia ta dzielona była przez logicznych pozytywistów.

¹⁹ N. Chomsky *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge-Massachusetts: The M. I. T. Press 1965, s. 3.

z jakimi mamy do czynienia w społecznej interakcji jest poza przedmiotem zainteresowań lingwistyki. Fundamentalnym okazuje się być tutaj wspomniane wcześniej założenie o głębokiej strukturze języka. Za jej pomocą wyjaśnić można pozorną sprzeczność następującej myśli: wszystkie języki są logiczne i nielogiczne zarazem. Wyjaśnienie okazuje się proste. Języki są uniwersalne i logiczne w swojej formie głębokiej, podczas gdy różnicowane i nielogiczne w swej formie powierzchniowej²⁰. I choć języki, którymi mówimy są nielogiczne, istnieje fundamentalna baza języka, gdyż jest jedna logika, uniwersalna i obejmująca całość ludzkości. Dlatego możliwe jest skonstruowanie uniwersalnej teorii gramatycznej, która korespondowałaby z naturą wszystkich ludzkich języków, a która zajmowałaby się nie tylko „empirycznym badaniem natury języka ludzkiego [ale] i ludzkiego rozumowania”²¹. Zatem zarówno filozofowie jak i językoznawcy, dążąc ku formalizacji języka, zwrócili się ku logice. W konsekwencji stworzyli pojęcie *formy gramatycznej* i *formy logicznej* (filozofowie) oraz *struktury głębokiej/ukrytej* i *struktury powierzchniowej* (językoznawcy). Wynalazek ten jest wyrazem ich tęsknoty za wyjaśnieniem abstrakcyjnego, niezmiennie idealnego, sztucznego języka (filozofowie) i kompetencji [=wyidealizowanego języka] (językoznawcy)^{22, 23}.

3. Należy zauważyć, że próby odkrycia logiki języka naturalnego - poczynając od Koła Wiedeńskiego, poprzez gramatyków TG i kończąc na gramatykach szkoły Montague - pokładały nadzieję w sformalizowanym, rygorystycznym, obiektywistycznym i uniwersalistycznym programie opartym na logice formalnej i matematyce. Ważne jest też by zauważyć, że to, co Carnap i inni empirycy logiczni próbowali osiągnąć, różni się od tego, do czego dążyli Chomsky i inni generatywiści. Ci wcześniejsi konstruowali swój idealny, sztuczny język syntaktyczny nie po to, by opisać język naturalny (do którego w istocie nie nawiązywali), lecz by przezwyciężyć jego niedoskonałości i w rezultacie - wyeliminować istniejące w nim zamieszanie pojęciowe. Ci późniejsi nie usiłują natomiast konstruować języka idealnego, ale

²⁰ Jest to myśl znana już w XVI wieku (Por. H. P. Salus: *Universal Grammar 1000-1850*, w: H. Parret, ed.: *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistic*, s. 88-89).

²¹ G. Lakoff: *Linguistics and Natural Logic*, w: D. Davidson, H. Hannan (eds.): *Semantics of Natural Language*. Dordrecht Holland/Boston-U.S.A: D. Reidel Publishing Company, 1972, s. 648.

²² Warto nadmienić, iż dla Katz'a teoria filozoficzna o formie logicznej zdań jest niewystarczająca do tego, by wyjaśnić ich strukturę ukrytą: „Alternatywą dla teorii filozoficznej o formie logicznej jest więc teoria lingwistyczna o formie logicznej” (Por. J. J. Katz: *Philosophical Relevance of Linguistic Theory*, w: J. R. Searle (ed.): *The Philosophy of Language*. London: Oxford University Press, 1971, s. 108).

²³ Bardziej radykalną wersję uniwersali językowych przedstawia inna formalna teoria języka: 'gramatyka Montague'. Richard Montague stojąc na stanowisku, że składnia, semantyka i pragmatyka języków naturalnych są gałęziami matematyki, uznaje za rozsądne podejść do języków naturalnych za pomocą metod matematycznych (Por. R. Montague: *English as a Formal Language*, w: J. M. E. Moravcsik: (ed.): *Logic and Philosophy for Linguists. A Book of Readings*. The Hague-Paris: Mouton Publishers, 1974, s. 94-95).

raczej opisują idealizację wspierającą się na przyjęciu głębokiej struktury języka. Według tej teorii język nie jest już nielogiczny, niedoskonały, wadliwy, nieustrukturalizowany czy niesystematyczny: język zrównany jest z idealną kompetencją użytkownika języka, która tkwi u podstaw tego, co przypadkowe, subiektywne i naukowo nieistotne, czyli mowy. „Językoznawca - jak pisze Katz w *The Philosophy of Language* - odchodzi w swej idealizacji od heterogenicznych zjawisk, które bezpośrednio stają przed nim w naturze ... [i] koncentruje się na języku”²⁴. Nie jest zatem zaskoczeniem, że filozofowie często przypisują niemożność przedstawienia semantyki języka naturalnego jego brakom. Nie wydaje się też dziwne, że gramatycy TG tłumaczą niemożność przedstawienia semantyki języka naturalnego w kategoriach braków języków formalnych: „Widoczne niezgodności między językiem naturalnym a logiką formalną nie świadczą za jakimikolwiek brakami w języku naturalnym: świadczą one raczej, że nasza analiza języka naturalnego jest wadliwa, lub że nasza formalizacja logiki jest wadliwa, lub że nasze zrozumienie relacji pomiędzy językiem a logiką jest wadliwe...”²⁵. W zależności od przyjętej interpretacji dobierane są stosowne środki zaradcze, a przyjęte założenia wskazują kierunek badań. Ten zaś, kto przyjął pewien punkt widzenia, znajduje następnie potwierdzenie dla swych ustaleń. A przecież, jak z faktu zachodzenia rozbieżności między językiem naturalnym a logiką nie wynika, że ten wcześniejszy jest wybrakowany, tak też i nie wynika to, że logika jest wadliwa. Można podać inną interpretację relacji język - logika. Logika może być wadliwa w sensie zupełnym, co wcale nie musi oznaczać potrzeby jej udoskonalenia. Jej wadliwość świadczyć może raczej o potrzebie jej odrzucenia, ponieważ staje się zupełnie nieadekwatna do analizy języka naturalnego. Niestety, choć McCawley wspomina o innych drogach poznania, w moim pojęciu słuszniejszych, to jednak przyjmuje on jako słuszną drogę pierwszą, tj. uznającą, że logika nie powinna zostać odrzucona lecz zmodyfikowana.

II. Argumenty nieformalistów

1. Późny Wittgenstein, zamiast arystotelesowskiej esencji, zaoferował podobieństwa pomiędzy różnymi gramami językowymi²⁶. Nie ma już więc arystotelesowskiej 'końskości', formy dzielonej przez wszystkie konie. Zamiast tego mamy członków rodziny przypominających siebie nawzajem nie

²⁴ J. J. Katz: *The Philosophy of Language*. New York-London: Harper & Row, 1966, s. 117.

²⁵ J. McCawley: *Everything that Linguists Have Always Wanted to Know About Logic** (*but were ashamed to ask). Chicago: The University of Chicago Press, 1981, s. xiii-xiv.

²⁶ L. Wittgenstein: *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1958, par. 67. Idea 'podobieństwa rodzinnego' przyjęta została przez model kognitywny (por. ostatnią część niniejszej pracy), gdzie język nie jest pojmowany jako algorytmiczne i formalne narzędzie, ale raczej jako stopniowalne kontinuum jednostek symbolicznych, z których każda ma swoje miejsce w związku semantycznych, syn taktycznych i morfo-fonologicznych struktur.

w jeden pojedynczy sposób, lecz na wiele sposobów. Należy jednak pamiętać, iż tak, jak istnieją podobieństwa, tak też istnieją różnice. Członkowie rodziny różnią się nie w jeden pojedynczy sposób, lecz na wiele nieprzewidywalnych sposobów. Język podobnie jest nieprzewidywalny. Z pewnością ma on reguły, jednak postępowanie zgodnie z nimi nie jest już tak kategoryczne, jak w przypadku systemów formalnych. Raczej - jak czytamy w *Dociekaniach filozoficznych* - „reguła stoi tam jak drogowskaz”²⁷. Drogowskaz nie dlatego spełnia swoją funkcję, że wymusza ruch w danym kierunku, lecz dlatego, że istnieje pewna praktyka, pozwalająca zrozumieć regułę drogowskazu. Reguły języka zawsze zakładają związek języka i rzeczywistości. Skoro tak, jakiegokolwiek rozróżnienia na to, co jest językowo prawdziwe/fałszywe i na to, co jest empirycznie prawdziwe/fałszywe są nieprawomocne²⁸. Nie ma języka poza doświadczeniem. Wittgenstein podsumowuje ten argument następująco: „język nie jest czymś co najpierw otrzymuje strukturę i co później dopasowane jest do rzeczywistości”²⁹. Reguły *nie* poprzedzają i *nie* powinny poprzedzać języka. To doświadczeniowe stanowisko jest kompatybilne z uznaniem przez Wittgensteina olbrzymiej różnorodności sposobów, do których z powodzeniem może zostać zastosowana nasza mowa. Jest tak, ponieważ to właśnie ludzie znaczą rzeczy przez słowa. Znaczenie nie jest immanentnym, ukrytym, pojedynczym obiektem fizycznym. Późniejszy Wittgenstein odrzuca wszelkie stanowiska zakładające, że znaczenie jest jakąś jedną rzeczą. Przeciwnie, podkreśla on pluralizm sposobów, na jakie język może oznaczać: „znaczeniem słowa jest jego użycie w języku”³⁰. Ważne jest by podkreślić, że znaczenie jako użycie uwydatnia społeczną naturę języka: „A wyobrazić sobie język znaczy wyobrazić sobie formę życia”³¹. Społeczny wymiar języka, jak wynika z tego, jest nieodłącznym warunkiem do zaistnienia znaczenia. Język musi zatem odpowiadać społecznej heterogeniczności, która powoduje, że nie może być zamkniętym, gotowym i skończonym systemem³². Język jest tym „czymkolwiek my tworzymy go w naszej mowie”³³.

²⁷ L. Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, par. 85.

²⁸ Niektórzy generatywiści orzekają o prawdziwości bądź fałszywości wyłącznie w oparciu o semantykę języka bez sprawdzanie faktów o 'niejęzykowym' świecie (Por. A. Akmaijan: et. al.: *Linguistics: An Introduction to Language and Communication*. Cambridge-Massachusetts: The MIT Press, 1973, s. 237).

²⁹ L. Wittgenstein: *Philosophical Grammar* (za R. Harris: *Language, Saussure and Wittgenstein. How to Play Games with Words*. New York-London: Routledge, 1990, s. 68).

³⁰ L. Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, par. 43.

³¹ Tamże, par. 19.

³² Por. A. Tarski: *Pojęcie prawdy w języku nauk dedukcyjnych*. Warszawa 1933, s. 13. Wydaje się, że Tarski uznaje tę właściwość języka za jego słabość. Ja uznawał będę 'nieskończoność' języka za jego siłę.

³³ W. M. Kneale: *The Development of Logic*. Oxford 1962, s. 590.

2. Najczęściej jest nam niezmiernie trudno przypisać dokładną definicję czy wyjaśnienie terminowi posiadającemu pewną tradycję. Nawet matematycy definiują na różne sposoby to, co ma być precyzyjne i jedyne w swoim rodzaju. Co więcej, przedstawiają oni różne precyzyjne definicje, w zależności od swoich potrzeb. Kiedy definiujemy, przenosimy się od słowa/słów do innego słowa/słów. Ale czy napotkamy słowo, które jest rozumiane samo przez siebie? Chyba nie, dlatego wszelki łańcuch definicji doprowadzi do osiągnięcia 'martwego punktu'. Jak wykazał K. Gödel, podobnie jest z logiką. Wobec tego przyjęcie jej metody formalizacji języka nieuchronnie doprowadziłoby do *regressus ad infinitum*. Formalista, który próbuje być bardziej precyzyjny w języku, staje się w istocie mniej precyzyjny, a jego pojęcia poprzez swą definicyjną jednoznaczność miast udoskonalić, ograniczają przepływ informacji. Okazuje się bowiem, że niedokładność pojęć pozwala na lepsze dostosowywanie ich do zmiennych sytuacji społecznych. Biorąc pod uwagę dynamikę społeczną, pojęcia niedokładne stanowią warunek żywej, codziennej komunikacji; bogactwo życia i jego zmienność w sposób istotny ograniczają możliwość stosowania sztywnych, jednoznacznych zasad³⁴. W języku codziennym jakakolwiek irrelevantna dokładność jest zbyteczna. Dla późniejszego Wittgensteina bycie dokładnym nie pochodzi z nieziennej rzeczywistości, tj. nie jest odkrywane, lecz raczej nadawane: „Czy jestem niedokładny kiedy nie podaję naszej odległości od słońca co do centymetra, czy kiedy podaję stolarzowi szerokość stołu co do tysięcznej milimetra? Żaden pojedynczy ideał doskonałości nie został ustanowiony; nie wiemy jak powinnyśmy sobie przedstawiać tę kategorię - chyba, że sami ustanawiamy co ma być tak nazwane”³⁵.

Niedokładność może się stać źródłem zróżnicowania i wzbudzić potrzebę interpretacji. To co dokładne, rzekomo wywołujące jednoznaczność czy izomorfizm, w rzeczywistości przynosi brak zrozumienia, czy wręcz konflikt: „kultura nie może być schematyczna i stworzona według jednego planu... [L]udzkość... potrzebuje zróżnicowania oraz wielu odmiennych sposobów podejścia do świata, po to by pokazać całe bogactwo tego świata i wykorzystać swe ogromne możliwości... Znamienne, że w jednym z dokumentów syryjskich z X wieku Wieża Babel jest interpretowana - odmiennie niż zazwyczaj - nie jako kara, lecz jako konieczność i ratunek dla gatunku ludzkie-

³⁴ Słuszność tej tezy w dużej mierze potwierdza praktyka językowa stosowana w prawie. Jak oceniają logicy, język prawa jest specjalnie niedoprecyzowany po to, by móc dostosowywać go do konkretnych sytuacji życiowych (Por. T. Kwiatkowski: *Logika ogólna*. Lublin 1992, s. 124).

³⁵ L. Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, par. 88. W innym miejscu *Dociekań* Wittgenstein pisze, że kiedykolwiek coś ma sens - nie ważne jak niedokładna jest to wypowiedź - musi być w tym porządek.

go”³⁶. 'Babelizacja' społeczności ludzkiej jest korzyścią. Sytuacja, w której jesteśmy zdolni mówić innym językiem od naszego, „pozornie gorsza niż monojęzyczność, jest dla kultury o wiele bardziej korzystna w perspektywie jej rozwoju. Pojawia się bowiem świadomość niedostatków informacyjnych pojedynczej 'jaźni', co powoduje zwrot ku sobie”³⁷. Świat jest pełen heterogeniczności i jest podatny na różne interpretacje. Dlatego jeden prawdziwy i zupełny pogląd na rzeczywistość wykluczyłby możliwość adekwatnego poznania. Nawet na podstawowym, prostym poziomie rzecz można, iż osoba, która uczy się języka obcego, wstrząsa swym pierwotnym, naiwnym modelem narzuconym na nią przez jej własny język. Sytuacja ta umożliwia tej osobie zdystansowanie się do pozornie najbardziej adekwatnego i jedynego obrazu świata.

3. Nadzieje młodego Wittgensteina, by osiągnąć zrozumienie 'logiki naszego języka' zostały rozwiane przez późnego Wittgensteina, dla którego język stał się szerokim zbiorem użyć, mających swoje własne logiki, których prawa nie zostały nam dane raz na zawsze. Znaczy to, że logika może stać się przedmiotem zmiany czy nawet ulepszenia, jako że to właśnie logika ma się dostosować do faktów, a nie odwrotnie. Fakty, sytuacje, rzeczywistości i okoliczności nie mogą być wtłoczone w prawa logiki, gdyż są one w ciągłym stanie rekonstrukcji i przekształcania. Logika zatem powinna również dopuszczać możliwość zmiany. Quine powiedział, że „logika jest w zasadzie nie mniej otwarta na rewizję niż mechanika kwantowa czy teoria względności”³⁸, a Feyerabend wielokrotnie podkreślał, iż „nie ma jednej 'logiki' mogącej chronić żądanie, aby teorie, metody i filozofie musiały być logicznie adekwatne”³⁹. Słuszne argumenty mogą znieść ustalone reguły wnioskowania. Jednak czy oznacza to, że relewantne wnioskowania w mechanice statystycznej czy teorii kwantów są nielogiczne? Bynajmniej. Oznacza to potrzebę czy konieczność, by stworzyć nową odpowiadającą fizyce logikę. Logika nie może być abstrakcyjnie wynajdowana i narzucana na fakty, niech to będzie nauka czy język. Logika ma być odkrywana.

Dlaczego istnieje pospolita opinia, że nauka (czy fakty) musi przestrzegać praw logiki? Oferuje się dwie drogi wyjścia. Albo możemy zmienić fakty,

³⁶ W. G. Ramiszewili: *Język a kultura czyli o zróżnicowaniu gatunku*, w: W. Osiatyński: *Zrozumieć świat. Rozmowy z uczonymi radzieckimi*. Warszawa 1980, s. 300 i 303.

³⁷ R. Mazurkiewicz: *Semiotyka Wieży Babel*. „Znak”, n. 329, 1982, s. 282.

³⁸ V. W. Quine: *Philosophy of Logic*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1970, s. 100.

³⁹ Por. dalszą część cytatu: „Istnieje całe spektrum, od formalnie rygorystycznych systemów z prawem niesprzeczności i wyłączonego środka poprzez bardziej nieformalne systemy, intuicjonistyczne systemy, bez prawa wyłączonego środka, systemy, w których sprzeczność nie pociąga za sobą każdego twierdzenia aż do logiki Hegla i poza aż do logik, które nie są wyrażane w jasno sformułowanych prawach, lecz poprzez tę drogę w której używane są pojęcia” (P. Feyerabend: *In Defence of Aristotle: Comments on the Condition of Content Increase*, w: G. Radnitzky i G. Andersson, eds.: *Progress and Rationality in Science*. Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Company, 1978, s. 154-155).

albo prawa logiki. Jednak przyjęcie tego drugiego wyjścia doprowadziłoby nas do przyzwolenia na prawo sprzeczności, a, jak uczy K. Popper: „łatwo można wykazać, że jeśli przyjmie się sprzeczność wtedy należałoby zarzucić każdy rodzaj działalności naukowej: oznaczałoby to zupełne załamanie się nauki”⁴⁰. I tak musimy unikać sprzeczności po to, by nasza teoria nie stała się bezwartościowa. Feyerabend podaje kilka argumentów przeciw zastrzeżeniu Poppera, że ze sprzeczności wynika każde twierdzenie. Pokazuje on, że jakkolwiek trudne może być bezpośrednie domaganie się uznania $p \sim p$, to istnieje teoria, która „po kilku krokach daje nam $p \sim p$ ”⁴¹. Popiera on swe zapewnienia dostarczając dowody z fizyki⁴². Nauka z pewnością zawiera sprzeczności więc obiekcje Poppera stosować się powinny do określonego systemu logiki, nie nauki czy języka. Zadać można sobie pytanie: czy sprzeczność jest naprawdę zła? A jeśli pełni ona pożyteczną funkcję? Wittgenstein zauważył, że odkrycie sprzeczności w arytmetyce nie oznaczałoby, że nasza arytmetyka jest nieodpowiednia. Raczej to idea tego, co uważamy za pewne jest nieodpowiednia, dlatego powinna być zmodyfikowana⁴³. Według Whitehead’a, sytuacja konfliktu doktryn „jest szansą” dla rozwoju wiedzy. Twierdzi on, iż: „W logice formalnej sprzeczność jest sygnałem porażki, lecz w ewolucji prawdziwej wiedzy oznacza ona pierwszy krok w postępie ku zwycięstwu. Jest to wielki powód do najwyższej tolerancji dla różnorodności opinii”⁴⁴. Formaliści poszukują rozwiązania zróżnicowania językowego w świecie w tzw. strukturze głębokiej mającej gwarantować jedność logicznego myślenia, czy też jednoznacznie tłumaczyć zróżnicowanie form językowych. Jednak zastosowanie formalnego symbolizmu do badania i wyjaśniania pluralizmu językowego wydaje się być arbitralnym uniknięciem językowej rzeczywistości socjokulturowej.

4. W lingwistyce percepcja języka tradycyjnie zdominowana jest przez logikę. Liczne zarzuty 'nielogiczności' języka czynione są zarówno przez ludzi nie związanych z nauką, jak i zawodowych językoznawców. Weźmy na

⁴⁰ R. K. Popper: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963, s. 317.

⁴¹ P. Feyerabend: *In Defence of Aristotle: Comments on the Condition of Content Increase*, wyd. cyt., s. 157.

⁴² Porównajmy inny rodzaj dowodu, z Shakespeare’a, który 'wierzył, że to co wie jest kłamstwem': „When my love swears that she is made of truth/I do believe her, though I know she lies”. Również najlepsza część poezji Williama Blake’a obfituje w sprzeczności, których efektywność polega na samej sprzeczności.

⁴³ Por. L. Wittgenstein: *Remarks on the Foundations of Mathematics* (za G. Munévar: *Allowing Contradictions in Science*. "Metaphilosophy" vol. 13, n. 1, 1982, s. 78).

⁴⁴ N. A. Whitehead: *Science and the Modern World*, published by The New American Library, 1925, s. 185 i 186. Fleck idzie dalej niż Whitehead i wręcz podkreśla brak związku logiki z nauką (Por. L. Fleck: *Genesis and Development of a Scientific Fact*, wyd. przez T. J. Trenn i R. K. Merton. The University of Chicago Press, 1979, s. 53-55).

przykład opinię niektórych językoznawców: „podczas gdy [język naturalny] jest czasem regularny, logiczny i dokładny, jest on równie często nieregularny, nielogiczny i niedokładny”⁴⁵, czy „[l]a grammaire ennemie de la logique, la logique ennemie de la grammaire!”⁴⁶. Epitety stosowane na określenie języka wahają się od, *inter alia*, *nielegancki*; *niewłaściwy*, *niedoskonały* po *zły* czy *niepoprawny*. Liczne czasowniki używane do charakteryzowania języka są następujące: *zreformować*; *wyregulować*; *oczyścić*; *ustabilizować*; *kontrolować*. Mówiąc o 'logice języka' często używa się powyższych określeń na równi z pojęciem *nielogiczności*. Często są one traktowane synonimicznie i prowadzą do niezmiennie negatywnego obrazu języka. Twierdzenie moje jest takie, że obraz ten ma swoje podłoże w logice, która sama stała się nie tylko źródłem reguł normatywnych, lecz również wymuszającym normę ideałem. Sytuacja ta wyraźna jest w węższej perspektywie. Mam tu na myśli standardowy dialekt języka angielskiego jako model dla wszystkich innych dialektów angielskich. Standardowy dialekt angielski wielokrotnie uważany jest za jedyny właściwy język angielski, więc używanie go jest *dobre*, podczas gdy używanie innych dialektów jest *złe*. Standardowy angielski zrównany jest z 'logiką', 'poprawnością', 'jasnością'. Jednak zauważa się zwrot w tym względzie: „nie istnieje żadna językowa przyczyna by dowodzić, że język gaelicki przewyższa język chiński... Bynajmniej nie ma językowego dowodu by sugerować, że jeden dialekt jest bardziej 'ekspresyjny' czy 'logiczny' niż jakikolwiek inny, czy by postulować, że istnieją 'prymitywne', 'nieadekwatne' czy 'pośledniejsze' dialekty angielskie”⁴⁷. Powody za przyjęciem jednego języka jako lepszego od innego są ugruntowane społecznie i kulturowo. Trudgill wskazał na fakt, że nasze postrzeganie innych ludzi, którzy cieszą się większym statusem i prestiżem - dla przykładu prawnicy czy profesoria akademicy - obejmuje też ich inne cechy, jak na przykład język jakiego używają, który jest korzystniej oceniany niż język robotników fizycznych⁴⁸. Ta sytuacja może przyczynić się do powstawania i utrwalania jednostronnych postrzeżeń języka i, jeśli zastosuje się ją do kontekstu edukacji, może mieć niezmiennie szkodliwe działanie.

Basil Bernstein rozwinął teorię, której centrum stanowi rozróżnienie pomiędzy 'kodem rozwiniętym' a 'kodem ograniczonym'. Ważne dla niniejszego argumentu jest to, że kod ograniczony jest mniej adekwatny niż kod rozwinięty, by dawać sobie radę z pewnymi pojęciami czy sposobami myśle-

⁴⁵ T. McArthur (ed.): *The Oxford Companion to the English Language*. Oxford University Press, 1992, s. 226.

⁴⁶ Jest to tytuł artykułu francuskiego lingwisty F. Brunot'a.

⁴⁷ P. Trudgill: *Accent, Dialect and the School*. Rome-London: Butler and Tanner Ltd., 1975, s. 26.

⁴⁸ Por. P. Trudgill: *The Social Differentiation of English in Norwich*. Cambridge University Press, 1974.

nia. Dziecko, które używa kodu ograniczonego, jest kognitywnie upośledzone. Jak utrzymuje Bernstein, dziecko takie najprawdopodobniej pochodzi z klasy robotniczej, a ponieważ dzieci z rodzin robotniczych używają niestandardowego angielskiego, w tezę dotyczącą deficytu niestandardowego angielskiego tchnięte jest nowe życie⁴⁹. Karl Bereiter również wskrzesił starą ideę, że dialekty niestandardowe są nielogiczne, a dzieci je używające kulturowo upośledzone. Jego stanowisko głoszące, że „język kulturowo upośledzonych dzieci nie jest po prostu niedorozwiniętą wersją niestandardowego angielskiego, lecz jest z gruntu nielogicznym sposobem zachowania ekspresyjnego”, może doprowadzić kogoś do następującego wniosku: skoro mowa dzieci murzyńskich ze środowisk robotniczych jest nielogiczna, więc ich zachowania są nielogiczne (czyli niewłaściwe). W. Labov dowodzi jednak, że jakkolwiek rodzime dialekty mogą się różnić od ich standardowego odpowiednika, to jednak są one koherentnymi, *logicznymi* środkami komunikacji⁵¹. Labov ustalił przy tym, że zlekceważenie sfery społecznej, wraz z nieumiejętnością czy niechęcią badaczy do wejścia w kategorie *naprzemiennej myślenia*, tj. myślenia kierowanego logikami różnych języków, uniemożliwiło im wejście w logikę niestandardowego angielskiego. To z kolei spowodowało, że myślenie kategoriami standardowego dialektu angielskiego doprowadziło Bereitera oraz Bernsteina do osądzenia innych dialektów według standardów ich własnego dialektu i ich własnej logiki. Podobnie Arystoteles posługiwał się swoją, kulturowo i społecznie uwarunkowaną *logiką*. Fakt ten został uwytatniony przez Sayce’a w następujących słowach: „gdyby Arystoteles był Meksykaninem jego system logiki przyjąłby zupełnie inną postać”. Myśl tę w pełni aprobował Peirce⁵². Podobnie wyraził się Durkheim, który, biorąc pod uwagę szerszą perspektywę rozważań, stwierdził, że fakt zróżnicowania kulturowego w regułach logiki „dowodzi, że zależą one od czynników, które są historyczne i konsekwentnie społeczne”⁵³. Biorąc pod uwagę nieco węższą perspektywę, paralelny wniosek wysunięto na polu psychologii. Von Domarus, na podstawie obserwacji pacjentów dotkniętych schizofrenią, stwierdza, że ich rozumowanie, choć nie związane

⁴⁹ Por. P. Trudgill: *Sociolinguistics: An Introduction*. Harmondsworth: Penguin, 1983, s. 51-53.

⁵⁰ C. Bereiter et al: *An Academically Oriented Pre-School For Culturally Deprived Children*, w: F. M. Hechinger (ed.): *Pre-School Education Today*. Doubleday, 1966, s. 113. Za Labov, s. 183-184. Patrz poniżej.

⁵¹ Por. W. Labov: *The Logic of Nonstandard English*, w: P. P. Giglioli (ed.): *Language and Social Context*. Penguin Education, 1972.

⁵² S. Ch. Peirce: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vol. II, *Elements of Logic*, wyd. przez Ch. Hartshorne i P. Weiss. Cambridge-Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1960, s. 37.

⁵³ Por. R. K. Merton: *Social Theory and Social Structure*. Illinois: The Free Press, 1957, s. 473.

z logiką Arystotelesa⁵⁴, dostosowuje się do innej logiki. Więc 'błąd' zwodniczych wnioskowań nie znaczy, że proces logiczny został pogwałcony. Fakt, że zmieniamy swe poglądy jak i całe rozumowanie pokazuje, że używamy różnych przesłanek w różnym czasie. Często są one niezamierzonymi czy 'niewłaściwymi' przesłankami, które mogą być zastąpione 'właściwymi' przesłankami. Zatem logika nie jest czymś wiecznym, i absolutnym, ale czymś, co - podobnie jak język - wyrasta z codziennego życia, więc jej/jego adekwatny opis powinien zawierać perspektywę socjokulturową.

5. Tym, co było ważne dla Bereitera w osądzaniu dzieci murzyńskich, była ich gramatyka i słownictwo wzięte w oderwaniu od otaczającego je świata. Mówienie zaś o języku musi uwzględniać płaszczyznę socjokulturowego doświadczania świata. Dlatego nie powinno być wyraźnej linii granicznej pomiędzy tym, co językowe a tym, co pozajęzykowe; pomiędzy znaczeniem denotacyjnym a konotacyjnym; pomiędzy znaczeniem dosłownym a metaforycznym, czy pomiędzy 'wiedzą słownikową' a 'wiedzą encyklopedyczną'. Według pozytywistów logicznych czy gramatyków TG istnieje jasno określona granica pomiędzy tymi konceptami. W rzeczy samej ostra linia wydzielająca to, co jest językowo relewantne z tego, co jest językowo nirelewantne, nie istnieje. Taylor utrzymuje, że nie jest wcale jasne „gdzie i według jakich kryteriów wyznaczamy linię pomiędzy tym co mówiący wie na podstawie swej wiedzy językowej a co on wie na podstawie jego znajomości świata [?]”⁵⁵. W latach 70. dwudziestego wieku powstała apozytywistyczna teoria, globalna teoria języka⁵⁶, której jednym z głównych przedstawicieli i założycieli jest, niegdyś zwolennik Chomsky'ego, R. Langacker. Nazwał on swoją teorię *językoznawstwem przestrzeni* a później *językoznawstwem kognitywnym*. Już w 1978 odrzuca on autonomię składni, razem z poziomem logicznego przedstawiania. Składnia nie jest dla niego autonomiczna lecz „symboliczna, formująca kontinuum ze słownikiem i morfologią”⁵⁷. Konsekwen-

⁵⁴ M. Henle: *On the Relation Between Logic and Thinking*. "Psychological Review" 69, n. 4, 1962, s. 368. Por. też Dixon (dz. cyt., s. 106): „Aristotle's logic... was only a very restricted case of ordinary language and so his grammar only threw light upon (he type of language he used in doing logic. His pragmatic logic led to extremely normative ideas concerning language. His logical grammar gave rise to the idea that "correct" language was that which was used in doing logic". Odrzucam logikę Arystotelesa i żądanie Saussure'a, który chciał by pierwszym krokiem ku analizie języka było zastosowanie arystotelesowskiej logiki. Odrzucenie tej logiki zbieżne jest z moim zainteresowaniem tym co jednostkowe, a nie tym co uniwersalne.

⁵⁵ J. Taylor: *Linguistic Categorization. Prototypes in Linguistic Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 81.

⁵⁶ Por. H. Kardela: *Gramatyka kognitywna jako globalna teoria języka*, w; I. Nowakowska-Kempna (ed.): *Język a kultura*. T. 8: *Podstawy metodologiczne semantyki współczesnej*. Wrocław: Wiedza o Kulturze, 1992.

⁵⁷ R. Langacker: *Space Grammar, Analysability, and the English Passive*. "Language" vol. 58, n. 1, 1982, s. 23.

tnie nie ma tu struktury głębokiej. Według tej metody lingwistyka nie jest nauką formalną pokrewną logice, gdyż język nie jest jasno-określonym, niezależnym od kognitywistycznych podstaw, algorytmicznie obliczeniowym zbiorem. Raczej jest to oparty na użyciu modelowej struktury języka⁵⁸. Wynika z tego, że nie ma tam wzmianki o idealnej/wyidealizowanej formie logicznej języka, z wyjątkiem jej wyłączenia z badań: „Oczywistym powinno być, że gramatyka przestrzeni... nie postrzega struktury semantycznej jako 'logicznej' reprezentacji w jakimkolwiek standardowym sensie tego terminu”⁵⁹, czy nieadekwatności: „Logika formalna uważana jest za nieadekwatną do opisu struktury semantycznej, która jest subiektywna z natury i która zawiera konwencjonalne 'obrazowanie' - zdefiniowane jako naprzemienne sposoby tworzenia czy umysłowego portretowania postrzeżonej sytuacji”⁶⁰, czy ukrytego potępienia, które bierze się częściowo z faktu, że logika poprzez oferowanie rygorystycznej, opartej na warunkach prawdziwości analizy struktury semantycznej wywołuje sztywny podział na semantykę i pragmatykę. Langacker przyjmuje encyklopedyczne stanowisko i zamiast wysuwania sztywnej granicy pomiędzy wiedzą językową a pozajęzykową postuluje gradację 'centralności' w specyfikacjach figurujących w naszym encyklopedycznym pojęciu rzeczy. Niektóre z tych specyfikacji są bardziej wyróżniające się i ważne podczas gdy inne są peryferyjne i jako takie nie przykuwają głównej uwagi językoznawcy⁶¹. Wspomniane wyżej naprzemienne sposoby obrazowania danej sytuacji są zbieżne w gramatyce kognitywnej z koncepcją języka według Whorfa. Istnieją specyficzne dla języka elementy, które różnią się od języka w sposób nie do przewidzenia, powodując bezsensowność tworzenia formalnych/sztucznych języków i tworzenia obrazu języka codziennego za pomocą konstruowania pojedynczej teorii (dla) wszystkich języków, budowania idealnego języka (dla) wszystkich języków czy nawet jednego języka⁶².

Inny ex-generatywista, G. Lakoff, odrzucając aparat logiki formalnej i myśl, że znaczenie oparte jest na warunkach prawdziwości twierdzi, że 'autonomiści' (np. Chomsky) nie mogą osiągnąć satysfakcjonujących rezul-

⁵⁸ Por. R. Langacker: *A Usage Based Model*, w: B. Rudzka-Ostyn (ed.): *Topics in Cognitive Linguistics*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1988.

⁵⁹ R. Langacker: *Concept, Image, and Symbol. The Cognitive Basis of Grammar*. Berlin-New York: Mouton de Gruyter, 1991, s. 355.

⁶⁰ R. Langacker: *An Overview of Cognitive Grammar*, w: B. Rudzka-Ostyn, op. cit., s. 5-6.

⁶¹ Por. R. Langacker: *A View of Linguistic Semantics*, w: B. Rudzka-Ostyn, op. cit., s. 57-58.

⁶² L. B. Whorf: *Languages and Logic*, w: *Language, Thought, and Reality*. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, wyd. przez J. B. Carroll, Cambridge-Massachusetts: The M. I. T. Press, 1973, s. 233-245. Whorf twierdzi, że formuły logiczne zależą od wyboru języka. Na przykład istnieją szczepy z pojęciem czasu i przestrzeni innym od geometrii Euklidesowej i logiki Arystotelesa z którymi powiązane są języki europejskie. Pogląd ten jest dzielony przez Ludwika Flecka w *Genesis and Development of a Scientific Fact*, p. 174: „[Primitive races] have a different logic which is no more valid for the whole of mankind than ours is”.

tatów w badaniu języka, ponieważ autonomia języka wymaga używania formalnych gramatyk, które wymagają stosowania ich matematycznych własności, co z kolei wymaga autonomii z powodu ich niezdolności do skupienia się nad 'zjawiskami nieskończonymi'⁶³. Lakoff nazywa swą teorię realizmem doświadczeniowym, który jest, jak i w przypadku modelu Langackera, oparty na kognitywnych założeniach. Sformułowanie jednego z tych założeń brzmi następująco: „Kategorie umysłu nie są po prostu odbiciami kategorii, które rzekomo istnieją w świecie obiektywnie, niezależne od wszystkich stworzeń. Nie jest też rozum ludzki po prostu próbą połączenia relacji logicznych wśród zewnętrznie istniejących kategorii przedmiotów. Zarówno kategorie umysłu i rozumu ludzkiego zależą od doświadczeniowych aspektów psychologii ludzkiej - percepcji, wyobrażania, ruchów motorycznych, doświadczeń fizycznych, doświadczeń społecznych i emocjonalnych, pragnień, zamiarów, oczekiwań, celów, planów i zdolności do konstruowania wyidealizowanych modeli kognitywnych i do zrozumienia jednej rzeczy w kategoriach innej”⁶⁴. Rozumienie i doświadczanie jednej rzeczy w kategoriach innej jest istota metafory, która przenika nie tylko język ale i nasze myślenie i działanie⁶⁵. Metafora jest czymś podstawowym w stosunku do języka i nie wychodzi poza niego, jak chcieli pozytywiści z Koła Wiedeńskiego i gramatycy TG, lecz jest jego integralnym elementem. Ponieważ „kreatywność i nieoczekiwana zmienność”⁶⁶ kładzie kres rekursywnej sile gramatyki, to gramatyka TG - mając na względzie swój binarny stosunek: gramatyczny/niegramatyczny - jest niezdolna zinterpretować metaforę. Metafory zawierają zmienność i giętkość wymagające wielorakich interpretacji, bez których mowa a także adekwatna nauka o tej mowie nie mogłaby istnieć. W imię walki z mglistością i wieloznacznością, które powodują namnażanie się wielości interpretacji, pozytywiści z Koła Wiedeńskiego odrzucili metaforę, podczas gdy hermeneutyka, np. w ujęciu Paula Ricoeura, uważa metaforę za współtwórczynię elastyczności (kowalności) języka. Podczas gdy empirycy logiczni chcą by język pozbył się 'szkodliwego' braku sprecyzowania, niedokładności, nieoznaczoności, ekwiwokacji, nieregularności, wieloznaczności, gramatycy TG pragną 'uwolnić' i 'oczyścić' język z tego, co jest nieokreślone, niepoprawne, dewiacyjne, zdegenerowane. Być może to właśnie metafora stanowi ucieleśnienie tego, co dla nich jest nie akcepto-

⁶³ 'Zjawiska nieskończone' odnoszą się, między innymi, do takich zjawisk jak obrazy umysłowe, ogólne procesy kognitywne, kategorie poziomu podstawowego, prototypy.

⁶⁴ G. Lakoff: *Categories and Cognitive Models*, za B. Lewandowska-Tomaszczyk: *Language Universals, Linguistic Theory, and Philosophy*, w: D. Kastovsky i A. Szwedek (eds.): *Linguistics Across Historical and Geographical Boundaries*, vol. 1. Berlin-New York: Mouton de Gruyter, 1986, s. 81.

⁶⁵ Por. G. Lakoff and M. Johnson: *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press, 1980.

⁶⁶ Por. R. Mac Cormac Earl: *A Cognitive Theory of Metaphor*. Cambridge-Massachusetts-London-England: The M. L.T. Press, 1985, s. 5.

walne. Jednostkowe użycie języka umożliwia kowalność interpretacji, które mogą po prostu zmusić do tego by zobaczyć coś na nowo, by zrestrukturizować swą rzeczywistość poprzez rekategoryzację języka.

Struktura logiki matematycznej, zakładająca niezależność od semantyki i przyjmująca obiektywnie istniejący, skończony zbiór bezczasowych prawd logicznych, została narzucona na racjonalność i język. Oczywiście właściwą drogą było potraktować je jako należące do przedmiotu badań logiki. Frege np. traktował język tak, jak gdyby był on niezależny od wyobraźni ludzkiej i doświadczenia społecznego; pozytywiści logiczni próbowali przywiązać język do niezależnej, uniwersalnej realności w jednoznaczny sposób. Strukturaliści, podobnie do pozytywistów, badali system synchroniczny, a nie zmianę. Gramatycy TG, podobnie jak Carnap, dążyli do zrealizowania obiektywistycznego, uniwersalistycznego programu, opartego na logice i na założeniu, że gramatyka jest autonomiczna w stosunku od reszty zagadnień językowych. Oddzielenie składni od semantyki i pragmatyki było im konieczne po to, by model 'pasował' pożądanemu formalizmowi, który wymagał ze swej strony pełnej autonomii. Jednym słowem, empirycy logiczni i strukturaliści byli zmuszeni zwrócić się ku abstrakcyjnej i stabilnej dziedzinie logiki: Świat naturalny nie jest jednak tak stały jak logika, więc nie powinno być dla nikogo niespodzianką, że formalizm zawiódł w konfrontacji z ludzkimi językami. Każdy język ma swoją własną *logikę* a raczej *logiki*, zmienne w czasie i przestrzeni. Funkcjonujemy nie poza rzeczywistością, ale jako jej część, dlatego nie powinniśmy przyjmować wobec niej pozycji zewnętrznego obserwatora roszczonego sobie prawo do posiadania pełnej wiedzy na jej temat. To co *jest* nam dostępne „to wiedza z pewnego punktu widzenia, wiedza która zawiera świadomość, że jest ona z pewnego punktu widzenia i wiedza która zakłada, że inne punkty widzenia mogą być słuszne”⁶⁷. Używając wyrażenia Putnama, 'Boski Punkt Widzenia', jedyny homogeniczny sposób rzeźbienia i postrzegania rzeczywistości jest nieosiągalny. Program Boskiego Punktu Widzenia nie może być utrzymany, ponieważ każdy człowiek jest inny, każdy język jest inny, każdy język ma swoją własną ontologię, która rzeźbi rzeczywistość w jej specjalny sposób, a wobec tego obiektywna i uniwersalna ontologia logiki nie jest relewantna dla subiektywnej, przygodnościowej, zależnej od kontekstu sfery języka.

Streszczenie

Niniejszy artykuł jest próbą przedstawienia zwrotu jaki dokonał się w ostatnich latach w badaniach nad językiem naturalnym. Chodzi tu o przejście

⁶⁷ G. Lakoff George: *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1987, s. 261.

z ujęcia formalistycznego na ujęcie nieformalistyczne. Pierwsze z nich uznaje systemy logiki formalnej i matematyki za adekwatne narzędzie pozwalające badać język naturalny jak i przewyżyć wszelkie braki języka naturalnego (pozytywiści, strukturaliści). Drugie stanowisko uważa systemy formalne za nieprzystające do fenomenu języka naturalnego (socjolingwiści, kognitywiści). Artykuł zawiera wybrane tezy wymienionych stanowisk, oraz argumenty za i przeciw jednocześnie sympatyzując z drugim z ujęć.

Summary

This article is an attempt to present a move which has been observed recently in the research on natural language. The move in question concerns a turn from a formal approach to a nonformal attitude. The former recognises systems of formal logic and mathematics as an adequate instrument of investigating natural language and of overcoming all deficiencies of human language (structuralists, logical positivists). The latter approach considers formal systems as inadequate to the phenomenon of natural language (socio-linguists and cognitive linguists). The paper contains some of the theses of the standpoints as well as arguments for and against, at the same time sympathising with the latter of the views.

RYSZARD T. SITEK

WSP w Słupsku

ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ LESZKA KOŁAKOWSKIEGO

Z dużym zainteresowaniem przeczytałem obszerny szkic Anny Borowicz poświęcony Leszkowi Kołakowskiemu, zamieszczony w 27 numerze „Edukacji Filozoficznej”. Autorka, kompetentna i znana już z wielu wcześniejszych swych prac badaczka filozoficznego dorobku L. Kołakowskiego, doskonale poradziła sobie w zetknięciu z wielowątkową, wymykającą się jednoznacznym interpretacjom, materią myśli najwybitniejszego z żyjących polskich filozofów. Z filozofią, której niejednoznaczność i wielopłaszczyznowość sprawiają, że wśród analizujących istnieje podział zarówno na zwolenników opinii o jej zasadniczej ciągłości i kontynuacji, jak i popleczników tezy o gwałtownych zmianach czy „przełomach”.

Jeżeli zatem sięgam po pióro, to nie w celu podejmowania dyskusji z proponowanymi przez Annę Borowicz próbami ujęcia całości dorobku filozofa; próby takie z natury rzeczy zawsze będą wywoływały jakieś kontrowersje. Mój zamiar jest znacznie skromniejszy: uznając, że szkic będzie służył, zgodnie z założeniami, jakie przyświecały redakcji tworzącej dział tematyczny „Polska filozofia powojenna”, dydaktyce filozoficznej - chciałem podzielić się jedynie kilkoma uwagami, jakie nasunęły mi się przy jego lekturze. Być może uda mi się również sprostować kilka nieścisłości, które - przeniesione z wcześniejszych opracowań - pojawiły się również w szkicu Anny Borowicz.

1. Leszek Kołakowski rzeczywiście formalnie ukończył studia na Uniwersytecie Łódzkim w 1950 roku, broniąc w dniu 18 listopada pracę magisterską napisaną pod kierunkiem Janiny Kotarbińskiej: *Naczelne dążności konwencjonalizmu w nauce*. Jednak w chwili obrony pracy już od około półtora roku mieszkał w Warszawie, dokąd przeniósł się w porozumieniu z Adamem Schaffem. Po przeprowadzce z Łodzi do Warszawy Leszek Kołakowski podjął od września 1949 roku pracę w redakcji „Nowych Dróg”; w październiku 1949 roku objął również asystenturę na Uniwersytecie Warszawskim.

2. Obroniona przez Leszka Kołakowskiego w dniu 29 grudnia 1953 roku rozprawa kandydacka (Ustawa z dnia 15 grudnia 1951 roku *O szkolnictwie wyższym i pracownikach nauki* ustanawiała nowe stopnie naukowe: niższy - kandydata nauk, oraz wyższy - doktora nauk), w rzeczywistości nosiła tytuł *Nauka Spinozy o wyzwoleniu człowieka* (nie zaś, jak podaje A. Borowicz, *Spinoza jako zjawisko historyczne swojej epoki*). Sądzę, iż nie ma powodu

nie ufać informacji zawartej w: J. Kuczyński: *Nowe dysertacje kandydackie z historii filozofii*. „Myśl Filozoficzna” 1954, nr 1 (11), s. 320-324.

3. Leszek Kołakowski początkowo - w latach 1950-1952 - był jedynie aspirantem (a nie pracownikiem) Instytutu Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR. Etatowo, jako pracownik, z tą instytucją oraz jej sukcesorem - Instytutem Nauk Społecznych, związany był począwszy od dnia 01 września 1952 roku. Z pracy w INS odszedł w dniu 01 października 1955 roku, pozostając nadal konsultantem.

4. Zdecydowanie więcej miejsca w opisie „juveniliów” Kołakowskiego należało poświęcić - prawie pominiętemu w szkicu - udziałowi filozofa w krytyce szkoły lwowsko-warszawskiej. Udział w tej polemice - jak sądzę - w istotny sposób mógł zaważyć na późniejszej twórczości Leszka Kołakowskiego. Mam tu na uwadze nie tylko wymiar etyczny tej „batalii” - uczniowie występują z krytyką swych nauczycieli, krytyką prowadzoną przy użyciu paranaukowych, ideologicznych argumentów, ale i jej aspekt teoretyczny. Wejście ówczesnych marksistów, w tym i Kołakowskiego, w problematykę szkoły lwowsko-warszawskiej doprowadziło do maksymalnego spożytywizowania, i tak już o pozytywistycznej proveniencji, stalinowskiej wersji marksizmu, do - jak pisał jeszcze w 1980 roku Andrzej Kołakowski (*Interpretacje i sytuacje mityczne (krytyka tzw. szkoły lwowsko-warszawskiej w polskiej myśli marksistowskiej I połowy lat pięćdziesiątych*. „Zdanie” 1980, t. 1 (19), s. 72) - jednostronnego okaleczenia go. To uzależnienie z kolei wpłynęło - na zasadzie opozycji - do zwrotu uczestników „krytyki” ku egzystencjalizmowi i problematyce antropologicznej. Dokonało się to już po upadku stalinowskiego paradygmatu uprawiania filozofii marksistowskiej. Zgodzić się chyba należy z opinią Stefana Zameckiego (*Śladami Kazimierza Twardowskiego*. „Edukacja Filozoficzna” 1988, vol. 25, s. 400-401), twierdzącego, że zbadanie wielorakich relacji pomiędzy szkołą lwowsko-warszawską a jej marksistowskimi krytykami jawi się ciągle nader ważkim zadaniem. Godny odnotowania w tym miejscu jest również fakt, że problematyką filozofii analitycznej w wydaniu szkoły lwowsko-warszawskiej Leszek Kołakowski zajmował się (pomijając nawet okres studiów na Uniwersytecie Łódzkim, gdzie był jednocześnie - o czym zresztą A. Borowicz pisze - asystentem Tadeusza Kotarbińskiego) przez kilka lat. W opublikowanej w 1953 roku *Filozofii nieinterwencji* powtórzył on kilka z tez, które wcześniej zawarł w swej pracy magisterskiej (jeden a jej rozdziałów (VI) nosi wręcz tytuł *Konwencjonalizm radykalnie chybiony Kazimierza Ajdukiewicza*).

Oczywiście tych kilka uwag, w większości drobnych dopowiedzeń, które wyżej poczyniłem, w niczym nie umniejsza wartości szkicu Anny Borowicz.

ZBIGNIEW WÓJCIKIEWICZ

POGAŃSTWO CZY WRĘCZ PRZECIWNIE?

W nr 27/1999 „Edukacji Filozoficznej” ukazała się obszerna recenzja Ulricha Schradego z niedawnej książki Bogusława Wolniewicza *Filozofia i wartości II* (Warszawa 1998 r.). Jest oczywiście bardzo dobrze, że autor podjął się zrecenzowania tak ważnej filozoficznie książki. Dla uważnego czytelnika wyłania się bowiem z niej oryginalne i bardzo przekonujące ujęcie roli, jaką filozofia może i powinna spełniać we współczesnym świecie. Równie przekonujące - a nawet odkrywcze - jest przedstawienie faktycznej sytuacji w filozofii dzisiejszej, którą cechuje bądź irracjonalne pustostłowie „postmodernistyczne” bądź ucieczka w racjonalny, ale często bezprzedmiotowy formalizm logiczny (por. w omawianej książce zwłaszcza rozdziały *O sytuacji we współczesnej filozofii*, *Krytyka naukowa i kryteria naukowości* oraz *Epoka zamętu*).

Jakkolwiek jednak pozytywnie ocenialibyśmy sam fakt zrecenzowania owej książki, to nie sposób przejść do porządku nad pewnymi stwierdzeniami zawartymi w recenzji Schradego. Obok wielu trafnych uwag o książce Wolniewicza, Schrade wypowiada też na jej temat i na temat jej autora - rzeczy dziwne i trudno zrozumiałe. Tak np. na s. 382 czytamy, że „Wolniewicz uważa, że człowiek jest z natury zły”. Otóż stwierdzenia takiego w całej omawianej książce nigdzie nie ma - ani wprost, ani pośrednio. Nie ma go też w żadnej innej publikacji, zatem recenzent wprowadza czytelnika w błąd. (Jak wiadomo, Wolniewicz odrzuca pogląd, że człowiek jest z natury dobry; ale takie odrzucenie nie jest bynajmniej równoważne uznaniu, że jest on z natury zły; podobnie jak odrzucenie poglądu, że ktoś jest bogaty, nie jest równoważne uznaniu go za biednego.)

Recenzja Schradego ma charakter przede wszystkim referująco-streszczający. Nie jest to oczywiście żaden zarzut, chociaż w stosunku do autora wyrażającego swe poglądy tak jasno i zwięźle, jak zwykł to czynić Wolniewicz, referowanie i streszczanie nie wydaje się zbyt celowe. O wiele ciekawsze dla czytelnika byłoby tu wyraźne zajęcie stanowiska wobec recenzowanej książki. To stanowisko recenzenta, czy może raczej coś w rodzaju stanowiska, czytelnik znajdzie tylko w ostatnim krótkim akapicie tej bardzo długiej recenzji. Pozwolimy więc sobie ten krótki fragment przytoczyć. Kończąc swą recenzję Schrade pisze:

„Zaprezentowana powyżej zawartość ideowa książki *Filozofia i wartości II* rodzi pytanie o formację filozoficzną autora. Jest to niewątpliwie racjonalistyczny idealizm metafizyczny, ale jakby obcy, choć pokrewny, kulturze

chrześcijańskiej. Poglądy Bogusława Wolniewicza bliższe są filozofii przedchrześcijańskiej - grecko-perskiej. W ontologii jest to jakaś booleowska odmiana pitagoreizmu, w antropologii zaś - manicheizmu, a w aksjologii - perfekcjonizmu. Trzy te komponenty tworzą w sumie jakąś odmianę neopogaństwa, zdecydowanie bardziej perfekcjonistyczną niż realizm chrześcijański”.

Przytoczony akapit stanowi jeden splątany kłębek fałszywych a gołosłownych konstatacji. Przede wszystkim żadne z zawartych w nim określeń („idealizm metafizyczny”, „obcy kulturze chrześcijańskiej”, „booleowska odmiana pitagoreizmu”, „perfekcjonizm” „neopogaństwo”) nie wynika z poprzedzającego je tekstu recenzji. Przeciwnie, są one do tego tekstu doklejone czysto zewnątrznie i w tym swoim doklejeniu robią na czytelniku wrażenie nie tyle terminów, co epitetów. Pomińmy tu jednak i ów „idealizm metafizyczny” (Wolniewicz określa swe stanowisko jako antynaturalizm, a nie żaden „idealizm”), pomińmy też ową niezrozumiałą „booleowską odmianę pitagoreizmu”. Skupmy się tylko na jednej rzeczy zasadniczej: na owym rzekomym „neopogaństwie” i rzekomej „obcości” wobec kultury chrześcijańskiej.

Gdy się przeprowadza pewną klasyfikację, w szczególności gdy się określa czyjeś stanowisko lub poglądy jako „pogańskie” czy „neopogańskie”, to trzeba podać jakieś kryterium, według którego się to robi. Tymczasem autor recenzji najwyraźniej żadnym takim kryterium nie dysponuje. A klasyfikowanie bez kryteriów sprowadza się właśnie do przydawania epitetów. Spróbujmy więc zastanowić się, co owe określenia rzeczywiście znaczą, i czy zostały tu trafnie użyte. Posłużymy się przy tym dwoma źródłami: jednym jest *Biblia*, a drugim Elzenberg.

Zacznijmy do *Biblii*. W *Starym Testamencie* nie mówi się oczywiście o pogaństwie, bo określenie to powstało dużo później. Używa się tam jednak określenia znaczeniowo pokrewnego, mianowicie mówi się o „bałwochwalstwie”. Otóż w *Księdze Mądrości* można znaleźć dlań bardzo piękne określenie: bałwochwalstwo jest to „kult bożków, niegodnych nazwania” (*Mdr* 14. 27). Tak właśnie rozumiemy pogaństwo i my, jako stanowiące zawsze jakąś formę bałwochwalstwa, jako kult jakichś niegodnych nazwania bożków. Czyżby autor recenzji sądził, że autor recenzowanej książki taki kult wyznaje - a jeżeli sądzi, to jakie ma na to dowody?

W trafności naszego rozumienia „pogaństwa” (zgodnego zresztą ze słownikowym) utwierdza nas Henryk Elzenberg. Sięgnęliśmy do jego tomu *Z historii filozofii* (Kraków 1995 r.), w którym znaleźć można konspekt jego odczytu zatytułowany *Starożytna myśl pogańska w walce z chrześcijaństwem*. Elzenberg zadaje tam sobie wprost pytanie: co rozumieć przez „myśl pogańską”? I odpowiada: „Po staremu: - politeizm? Po nowemu: - niedo-

wiarstwo? Otóż właśnie: jedno z drugim - i jeszcze coś trzeciego” (To coś trzeciego to w omawianym tu przez Elzenberga okresie - jak mówi -: „religia neoplatonńska”.) Tak więc pogaństwo to zawsze jakaś mieszanka bałwochwalstwa z niedowiarstwem, oba elementy są w nim zawsze obecne. I tak samo jest w „neopogaństwie”. (Takim np., jakim niewątpliwie jest tzw. New Age, w którym oba te elementy są wyraźnie widoczne.)

Czy zatem, zdaniem recenzenta, stanowisko filozoficzne Bogusława Wolniewicza da się trafnie określić jako mieszanka bałwochwalstwa z niedowiarstwem? Jeżeli recenzent tak sądzi, to jest jawnie w błędzie. O wiele bardziej trafną jest tu opinia innego recenzenta (por. P. Okołowski: *O wartościach i naturze człowieka*. „Nowe Książki” 12/94), który, porównując stanowisko Wolniewicza ze stanowiskiem Elzenberga, wskazuje, że „od Elzenberga różni Wolniewicza silne przesunięcie akcentów z tradycji stoickiej na chrześcijańską”. Tak jest rzeczywiście. Stanowisko Wolniewicza jest, naszym zdaniem, jakąś modyfikacją doktryny chrześcijańskiej, a z pogaństwem ma tyle wspólnego, co samo chrześcijaństwo: wyrasta koniec końców w połowie z klasycznej filozofii greckiej.

Zastanówmy się, jak najlepiej można by scharakteryzować stanowisko Wolniewicza. Wydaje się nam, że najwłaściwiej dałoby się je określić jako neoaugustynizm. Przemawia za tym szereg racji.

Pierwszą, i bardzo ogólną, jest fakt wielokrotnego podkreślania przez Wolniewicza swego wielkiego szacunku dla tradycji chrześcijańskiej, a dla Kościoła katolickiego w szczególności. Pogaństwo cechuje bowiem właśnie lekceważący stosunek do chrześcijaństwa, skłonność do traktowania go z góry, jak to było już widoczne w stosunku pogańskich Ateńczyków do nauk św. Pawła w słynnej scenie na Areopagu (Dz 17, 13-33). Taki też właśnie stosunek do chrześcijaństwa przejawia tzw. nowoczesny humanizm, jawnie neopogański - i wobec którego Wolniewicz wielokrotnie wyrażał swą opozycję i niechęć. Podkreślał też przy tym, że ów neopogański „humanizm” opiera się na z gruntu fałszywym poglądzie na naturę ludzką, któremu przeciwstawiał prawdę o człowieku zawartą w tradycji chrześcijańskiej z jej nauką o grzechu pierworodnym.

Wyraźnie neoaugustyński - czyli wywodzący się z inspiracji myślą św. Augustyna-jest, po drugie, natywizm Wolniewicza: przeświadczenie, że los i charakter człowieka określają czynniki wrodzone, poza ludzkim wpływem. Czy czynniki te określimy bliżej jako „Łaskę”, czy raczej jako „geny”, jest tu sprawą drugorzewną. Różnica ta bierze się oczywiście stąd, że augustyński rdzeń poglądu jest modyfikowany przez zmienioną aurę duchową i przez nieporównanie większy zakres wiedzy pozytywnej naszego czasu. Dlatego właśnie mówimy o „neoaugustynizmie”.

Z myślą św. Augustyna - po trzecie - łączy Wolniewicza nawiązywanie do manicheizmu: przeświadczenie, że ludzkość dzieli się na dwa królestwa - na tych, których Los czy Łaska obdarzyły charakterem dobrym lub złym.

Wreszcie - po czwarte - głęboko chrześcijański zdaje się nam sprzeciw wobec fali współczesnego zabobonu: okultyzmu, astrologii, parapsychologii, wróżbiarstwa, znachorstwa i innych. Krótko mówiąc, sprzeciw wobec odradzających się form myślenia magicznego, z którym chrześcijaństwo zawsze walczyło, idąc w tym za judaizmem. Natomiast skłonność do tych zabobonów jest cechą i składnikiem odradzającego się dziś pogaństwa, np. w postaci pozytywistycznych postulatów, by „niczego nie przesądzać”, by przyjmować „postawę otwartą”, i by np. „psychotronikę” traktować jako rodzaj badania naukowego podobny do elektroniki.

Wolniewicz jest racjonalistą, ale jest to racjonalizm tego typu, jaki cechuje od zarania myśl chrześcijańską; a nie tego, jaki spotykamy w myśli pozytywistycznej. O tej ostatniej można by faktycznie mówić jako o pewnej formie nowego pogaństwa, ale nie o tamtej. Coś się chyba tu recenzentowi pomyliło. Tym bardziej, że w swym szkicu biograficznym poświęconym prof. Wolniewiczowi (por. *Skłonność metafizyczna*. Warszawa 1997, s. 12) sam wskazuje, że w filozofii praktycznej Wolniewicz jest „bliski myśli św. Augustyna i tradycji augustyńskiej”. Więc gdzie tu neopogaństwo?

ULRICH SCHRADE
Politechnika Warszawska

NEOAUGUSTYNIZM, NA PEWNO - NIE, WIĘC CO?

W polemice Zbigniewa Wójcikiewicza z moją recenzją książki Profesora Bogusława Wolniewicza *Filozofia i wartości II* w pierwszym rzędzie uderza, znany skądinąd, „pryncypialny” styl krytyki polegający na opatrywaniu poglądów oponenta radykalnie negatywnymi ocenami. „Rzeczy dziwne i trudno zrozumiałe”, „splątany kłębek fałszywych i gołosłownych konstatacji”, doklejone i niedoklejone „epitety” i podobne oceny występują w niej gęsto i często. Przyjęte w filozofii terminy: „idealizm metafizyczny”, „boolowska odmiana pitagoreizmu”, ba, nawet „perfekcjonizm” zostają zaliczone do epitetów i osądzone od braku logiki i czci. Zauważmy przy tym, że wszystko to pojawia się od razu na początku polemiki przed wszelką analizą i argumentacją, zapewne po to, aby z góry przesądzić o jej słuszności. Czy aby ta pryncypialność krytyki nie ma czasem przysłonić braku argumentów lub przynajmniej ich niedostatek? Zobaczmy zatem, jak sprawy się mają, gdyż rzecz sama w sobie jest teoretycznie ważka i ciekawa.

Na wstępie uwag merytorycznych Wójcikiewicz zauważa, że nie jest prawdą, iżby Wolniewicz twierdził, że: „człowiek jest z natury zły”, a jedynie odrzuca pogląd, że: „człowiek jest z natury dobry”. Zamiast powiedzieć, jakiego typu kwantyfikatorem należy to wyrażenie poprzedzić (np. nieprawda, że każdy człowiek jest z natury dobry, albo nieprawda, że istnieją ludzie dobrzy z natury, albo może jeszcze jakoś inaczej), Wójcikiewicz zadowala się wskazaniem, że „odrzucenie poglądu, że ktoś jest bogaty, nie jest równoważne uznaniu go za biednego”. Czy jest, czy nie jest równoważne zależy oczywiście od tego, jak się podzieli zbiór ludzi z punktu widzenia ich zaemożności; jeżeli na bogatych i biednych, a więc na dwie klasy, to z uznania, że ktoś nie jest bogaty, wynika, że jest biedny. Jeżeli natomiast się takiego podziału nie robi, to robota logicznie szwankuje i wszystko jest możliwe. Wtedy oczywiście tezę: „Człowiek z natury swej wcale nie jest dobry! Istnieje w nim bowiem pewne zło pierwiastkowe (...), stanowiące nieodłączny i nieusuwalny składnik jego natury.” i podobne występujące kilkakrotnie, choćby w *Antropologicznych podstawach demokratyzmu*, można uznać tylko za negację tezy, że człowiek jest z natury dobry. Czy jednak rzeczywiście można? Czy nie twierdzi się tu czegoś więcej? Zostawmy jednak tę dość kluczową dla poglądów Wolniewicza kwestię, gdyż nie ona jest przedmiotem sporu.

Przedmiotem sporu jest kwestia: czy poglądy filozoficzne Bogusława Wolniewicza bliższe są - jak ja to określiłem - pogaństwu, czy - jak chce Wójcikiewicz - chrześcijaństwu, a dokładniej, myśli św. Augustyna (neoaugustynizm)? Moją replikę rozpocznę od tych argumentów, które on przytacza na rzecz swojej opcji, a potem przejdę do tych, które wytacza przeciwko mojej. Tych pierwszych jest cztery i piąty dotyczący zmiany mojego stanowiska.

Argumenty Wójcikiewicza za neoaugustynizmem poglądów Wolniewicza są następujące:

1) *. Wolniewicz zawsze z szacunkiem odnosił się do chrześcijaństwa bez okazywania mu pogardy czy choćby wyższości. To święta prawda, ale nie dowodzi ona niczego na rzecz chrześcijańskości jego poglądów. Nie wystarczy bowiem wskazać na to, że Wolniewicz odwołuje się w swej antropologii do nauki o grzechu pierworodnym, bo tę naukę można różnie interpretować. Ja interpretuję ją tak: każdy człowiek jest z natury zbyt **słaby**, aby uchronić się przed złem. Tylko natura ludzka wzmocniona wiarą może, choć nie musi, skłonić człowieka ku dobru. Wójcikiewicz żadnej Wolniewiczowskiej wykładni nauki o grzechu pierworodnym i oczyszczeniu przez włączenie do wspólnoty wiary (chrzest) nie podaje. A w tej polemice nie idzie o to, do czego Profesor Wolniewicz się odwołuje, a jak owe chrześcijańskie odwołania interpretuje.*

2) *. Augustyńskie i przez to chrześcijańskie ma być przeświadczenie, że „los i charakter człowieka określają czynniki wrodzone, poza ludzkim wpływem”. I dalej autor wyjaśnia, że „czy czynniki te określimy bliżej jako 'Łaskę', czy raczej jako 'geny', jest to sprawa drugorzędna. ” Czynniki, które św. Augustyn nazywał 'Łaską', dziś w „zmienionej aurze duchowej i przez nieporównanie większy zakres wiedzy pozytywnej naszego czasu, „można adekwatniej nazwać 'genami'”. Wyjaśnienie to od razu rodzi wątpliwości. Geny, czy kod genetyczny, są przecież „wrodzone”, ale wcale nie leżą „poza ludzkimi wpływami”, natomiast Łaska Boża wcale nie jest wrodzona, a mimo to leży poza ludzkimi wpływami. Gdyby ta modyfikacja augustyńskiego rdzenia rzeczywiście była drugorzędna, to inżynieria genetyczna byłaby chirurgią Łaski Bożej! Przecież to absurd. Modyfikacja augustyńskiego rdzenia przez zastąpienie Łaski genami świadczy, że Wójcikiewicz błędnie interpretuje chrześcijańską koncepcję Łaski Bożej i przez to przesadnie utożsamia biologię z teologią.*

Przekaz genetyczny dziedziczony przez ludzi należy do sfery biologii człowieka i tę biologię kształtuje - powiedzmy - łącznie z charakterem człowieka, choć rzecz to naturalnie sporna. Jak daleko sięga genetyczna determinacja człowieka, tego niestety dokładnie nie wiemy. Łaska Boża jest łaską wiary i dotyczy tylko i wyłącznie sfery duchowej człowieka i z żadną

biologią i genami nie ma nic wspólnego - wiara nie jest ani przekazywana, ani dziedziczona drogą genetyczną. A jedną z istotnych cech chrześcijaństwa jest właśnie przekonanie, że wiara silniej kształtuje oblicze duchowe człowieka (jego czyny) niż jego geny. Wiara czyni cuda i może nawet zatwardziełego grzesznika przemienić w porządnego człowieka, a może nawet w anioła. Zło nie jest bowiem z ciała, lecz z ducha. A geny są właśnie z ciała, wiara zaś jest z ducha. Tu mógłby mój oponent twierdzić, że zdolność do wiary zależy właśnie od charakteru, a ten znów od genów i w ten sposób znaleźlibyśmy się w punkcie wyjścia. Ale wówczas nie ma to wiele wspólnego z chrześcijaństwem, a jest wyrazem nadmiernego redukcjonizmu biologicznego dalekiego od augustynizmu. Tymczasem na gruncie filozofii Wolniewicza nie trzeba wcale być zwolennikiem takiego redukcjonizmu i utożsamiać Łaski wiary z kodem genetycznym. Uważa on wprawdzie rzeczywiście, że charakter jest genetycznie zdeterminowany, ale człowiek jest 'układem z pamięcią', a istotną składową tej pamięci może być właśnie wiara. Geny działałyby wówczas w sferze biologu, a Łaska w sferze pamięci, a więc w sferze ducha. Niestety kwestię pamięci Wolniewicz zamarkował tylko w jednym miejscu i jakby ją potem porzucił, stąd może powstać pozór, że jest on reprezentantem jakiegoś determinizmu genetycznego. Taki determinizm byłby oczywiście wyrazem naturalizmu i to przesadnego, a nie antynaturalizmu.

3) . W antynaturalistyczny sukurs przychodzi Wójcikiewiczowi argument trzeci. Z myślą św. Augustyna łączyć ma poglądy Wolniewicza nawiązujące do manicheizmu przeświadczenie, że „ludzkość dzieli się na dwa królestwa - na tych, których Los czy Łaska obdarzyły charakterem dobrym lub złym”. Antynaturalizm byłby oczywiście wówczas uratowany, gdyż ci, którzy mają dobry charakter, wykraczają poza przyrodę, a ci, którzy mają zły - nie wykraczają. Szkopuł w tym, że u Wolniewicza ludzkość dzieli się na trzy królestwa - synów światłości, synów ciemności i synów piekieł. Przez to zło nie jest tylko, jak tego chciał św. Augustyn, brakiem dobra, a jest realnie istniejącą w świecie siłą ujawniającą się w człowieku i przez człowieka.

Argumentacja Wójcikiewicza znów oparta jest na wskazanym błędnym utożsamieniu Łaski Bożej z kodem genetycznym. Według św. Augustyna Bóg może obdarzyć Łaską wiary i tych, którzy mają genetycznie dobry charakter i tych, którzy mają genetycznie zły charakter. Zależy to tylko i wyłącznie od Jego woli, a ta jest nieograniczona. Uznanie tego twierdzenia jest kwestią wiary, a może i rozumu (przykładów empirycznych). Na gruncie filozofii Wolniewicza można by naturalnie bronić tej augustyńskiej koncepcji Łaski, ale nie tak jak Wójcikiewicz, a właśnie za pomocą owej pamięci. Jak jednak powiedziałem, zagadnienie tego nie rozwinął on bliżej i dlatego trudno orzec, czy uznaje zbawczy wpływ wiary na człowieka. W książce *Filozofia i war-*

tości II są miejsca (np. *Diabeł, czyli miłość zła*), które świadczą, że raczej - nie. Jedno jest pewne: tezy Wójcikiewicza nie mają nic wspólnego z poglądami św. Augustyna, a ich zgodność z poglądami Bogusława Wolniewicza jest wątpliwa.

4) . Wreszcie argument czwarty i ostatni na rzecz chrystianizmu stanowiska Wolniewicza. *Jest nim jego zdecydowany sprzeciw wobec okultyzmu, astrologii, parapsychologii, znachorstwa i podobnych zjawisk pleniących się we współczesnym świecie.* Rzeczywiście Wolniewicz jest nieprzejadnanym przeciwnikiem tego typu okultystycznych wier, a sprzeciw ten jest także istotnym składnikiem tradycji chrześcijańskiej. Racje ma też Wójcikiewicz, gdy pisze, że *rozum w służbie sceptycyzmu - ten pozytywistyczny - jest otwarty na wszelkie nowinki: nic nie jest pewne, a więc należy wszystko dopuszczać i tolerować.* Rozum, ten Wolniewiczowski, w służbie metafizyki, jest otwarty tylko na racje i argumenty logiczne - te są pewne, a wszystko, co tej pewności nie ma, należy odrzucić. Ale rozum w służbie wiary, a więc ten augustyński też, zawsze musi uzgadniać swoje racje z prawdą objawioną i przez to nie jest aż tak bezkompromisowy w odrzucaniu rzeczy niezwykłych, np. cudów czy nawróceniu grzesznych. Mimo tej różnicy pokrewieństwo ideowe między postawą Wolniewicza a chrześcijaństwem jest bezsporne, ale pokrewieństwo nie jest żadną zbieżnością. Ojciec Bocheński wskazał kiedyś na pokrewieństwo ideowe między tomizmem i marksizmem, ale nie wyciągał z tego wniosku, że tomiści są marksistami i odwrotnie. Wójcikiewicz idzie tu za daleko.

Wszystkie cztery wyżej wskazane możliwe podobieństwa między myślą chrześcijańską a stanowiskiem Wolniewicza nie przesądzają ani o jego neoaugustyńskim, ani o jego neopogańskim charakterze. Przesądza o tym zupełnie coś innego. Na zakończenie swych uwag polemicznych Wójcikiewicz zarzuca mi, iż *przecież to ja sam jeszcze nie tak dawno twierdziłem, że filozofia praktyczna Wolniewicza jest bliska myśli św. Augustyna i tradycji augustyńskiej, a teraz bezpodstawnie zmieniłem swój pogląd.* Czy rzeczywiście zupełnie bezpodstawnie? Kiedy formułowałem tamto swoje stanowisko, Profesor Wolniewicz nie opublikował jeszcze dwu tekstów dotyczących eutanazji, a więc *Eutanazja w świetle filozofii* i wywiadu *Ku nowej religii* udzielonemu magazynowi rockowemu „Brum”. Oba one są zamieszczone właśnie w drugiej księdze *Filozofii i wartości* i ja je w moim „niecelowym referowaniu i streszczeniu” wyraźnie zamarkowałem. Ale widać niedostatecznie, gdyż Wójcikiewicz zupełnie nie zauważył tam sformułowanych idei. A powiedział tam Wolniewicz pewne rzeczy, które zmusiły mnie do zmiany mojego stanowiska w sprawie jego filozofii z neoaugustynizmu na neopogaństwo.

Przyjmijmy za Wojcikiewiczem, że „pogaństwo to zawsze mieszanka bałwochwalstwa z niedowiarstwem”. Zwróćmy najpierw uwagę, że bałwochwalstwo odnosi się do kultu, a niedowiarstwo do doktryny i w przypadku filozofii - a mówimy tu o filozofii Wolniewicza - ten pierwszy element nie musi być obecny. Kult jest nieodłączną składową religii, a nie filozofii. Z określenia „neopogaństwa” podanego przez Wojcikiewicza dla filozofii pozostałoby tylko „niedowiarstwo”. Jest to niewątpliwie za szerokie określenie. Dlatego ja rozumiem „pogaństwo” inaczej. Skoro jednak oddałem pole przeciwnikowi bez jednego wystrzału, nie precyzując go bliżej w mojej recenzji, muszę przyjąć jego rozumienie bez zastrzeżeń. Tak też czynię, dodając jedynie drobne uzupełnienie, które w niczym nie narusza jego istoty, a tylko ją dookreśla. Otóż probierzem bałwochwalstwa i niedowiarstwa jest tu oczywiście chrześcijaństwo, a nie islam, animizm czy kult złotego cielca, gdyż określenie „pogaństwo” pojawiło się wraz z chrześcijaństwem. Rozważmy zatem kolejno, czy z chrześcijańskiego punktu widzenia w tekstach Wolniewicza występują elementy bałwochwalstwa i niedowiarstwa.

Profesor Wolniewicz uważa, że korzeniem religii jest śmierć. Stosunek do śmierci stanowi religijne poruszenie duszy (czucie religijne). W ruchu na rzecz legalizacji eutanazji objawia się nowy stosunek do śmierci, a więc nowa religia. Religia ta jest oczywiście nowa w stosunku do starej - chrześcijańskiej. W chrześcijaństwie religijnym poruszeniem duszy wobec śmierci jest walka, a nawet pokonanie śmierci (nadzieja życia wiecznego), a w religii eutanazyjnej - poddanie się śmierci. Ten nowy stosunek do śmierci wymaga innych form kultu. Nowa religia, twierdzi Wolniewicz, musi z czasem wypracować także własną liturgię (eutanazyjną?) - nabożnego skracania życia przez uśmiercanie beznadziejnie cierpiącego człowieka. Z chrześcijańskiego punktu widzenia, a augustynizm jest przecież doktryną chrześcijańską, liturgia eutanazyjna jest bałwochwalstwem. A, jak słusznie Wolniewicz wskazuje, nowa religia nie może bez końca wyrażać się w starych formach liturgicznych. A więc jednak czcimy tu nie tego boga.

Niedowiarstwo odnosi się do doktryny. U Wolniewicza czytamy: „Jeżeli nie zakorzeni się ona (ta nowa religia przyszłości - U. Sch.) w samym chrześcijaństwie, nadając mu postać nową i co najmniej tak odmienną jak *Nowy Testament* od *Starego*, to wyrośnie obok niego, wbrew niemu i przeciw niemu. ” (s. 279). Jakby ta doktryna nowej religii miała wyglądać, Profesor Wolniewicz nie wyłożył wprawdzie w recenzowanej książce, ale wyłożył, jak zawsze jasno i jednoznacznie, a artykuły *Perspektywy eutanazji* („Edukacja Filozoficzna” 26/1998, s. 52-54). Punkt trzeci tej doktryny głosi: „Niebo jest puste. Nic i nikt nad ludzkim losem nie czuwa; nie ma żackiej Opatrzności, ani żadnych jej substytutów (...). Człowiek jest w świecie sam. Przechodzi z nicości w nicość zdany tylko na siebie i żywioły. Reszta to bajki. ” Resz-

ta to bajki - czy z chrześcijańskiego punktu widzenia nie jest to niedowiarstwo? Zwracam jeszcze uwagę, że wszelki niedogmatyczny racjonalizm metafizyczny, jak wszelki racjonalizm w ogóle, zawiera w sobie określoną dawkę niedowiarstwa.

Zamiast więc pobrzmiewać nutką pryncypialnej krytyki, należało celniej wskazać, o co rzecz idzie. Otóż Wolniewiczowski podział filozofii współczesnej na cztery główne orientacje (s. 20) jest, moim zdaniem, zbyt ogólny i przez to właśnie zaciera istotne różnice, które w tych orientacjach występują. W kratce (3) znajdują się tam: i Wittgenstein, i Elzenberg, i Wolniewicz, i św. Augustyn, i św. Tomasz, i o. Bocheński. Elzenberg wyraźnie dystansował się od chrześcijaństwa i Wolniewicz - też, choć mniej zdecydowanie. Orientację tę trzeba zatem podzielić na dwie podorientacje. I tę właśnie konieczność próbowałem wskazać w zakończeniu swojej recenzji zauważając, że jest to niewątpliwie racjonalistyczny idealizm metafizyczny (*vide*: filozofia języka i wartości), pokrewny, bo należący do tej samej orientacji, ale obcy, bo pozbawiony elementów dogmatycznych wiary chrześcijańskiej, nurt filozoficzny. Racjonalizm Elzenberga czy Wolniewicza jest po prostu bardziej konsekwentny, a przez to bardziej bezkompromisowy niż racjonalizm chrześcijański. Szukając dla niego odpowiedniej nazwy, wybrałem „neopogaństwo”, gdyż grecki racjonalizm metafizyczny wydał mi się także bardziej bezkompromisowy niż chrześcijański. Krytyka Wójcickiewicza uświadomiła mi jednak, że termin ten nie charakteryzuje adekwatnie stanowiska filozoficznego Wolniewicza, gdyż zakłada jednostronnie chrześcijański punkt widzenia i przez to jest zbyt ogólny. Jednakże „neoaugustynizm” jest tu tym bardziej nieadekwatny. Jak więc najtrafniej nazwać te stanowiska, które w obrębie racjonalizmu metafizycznego nie mają chrześcijańskiego charakteru i dystansują się wobec prawdy objawionej?

WOJCIECH J. BOBER
Uniwersytet Warszawski

BIOETYKA I PRAWO

W niniejszych rozważaniach chciałbym sformułować kilka uwag polemicznych pod adresem tekstu Jana Hartmana zatytułowanego *Metafizyczna czy pragmatyczna podstawa dla rozstrzygania problemów bioetycznych?*, a zamieszczonego w numerze 27. „Edukacji Filozoficznej”. W tekście tym autor podejmuje się odpowiedzi na pytanie: czy bioetyka powinna wspierać się na podstawach metafizycznych czy pragmatycznych i opowiada się tam za drugą z tych ewentualności. Zgadza się zasadniczo z kierunkiem, jaki autor nadaje swemu rozstrzygnięciu, a w pewnym sensie także z tezą przez niego popieraną, nie mogę zgodzić się z wieloma jego twierdzeniami i sposobami uzasadnienia przezeń owej tezy.

Swoje zarzuty pozwolę sobie przedstawić w kilku punktach, a następnie przejdę do krótkiego podsumowania.

1. Teza artykułu i jej uzasadnienie. Zaczniemy od tezy głównej artykułu. Powstaje problem, na czym ma polegać dokładnie to, za czym autor się opowiada. Okazuje się, że chodzi mu o „świadome oddzielenie terenu spekulatywnej, twardej etyki od dziedziny praktycznego sporu prawnopolitycznego” (s. 65) i „samoograniczenie aspiracji teoretycznych bioetyki ze względu na jej niezdolność do intelektualnego dorównania zaawansowaniu spekulatywnemu etyki ogólnej” (s. 65).

Uzasadnienie takiego wyboru jest następujące: „«Twarda» filozofia praktyczna... nie pozwala na sformułowanie dyskursów, które byłyby kongenialne z samymi źródłowymi teoriami wielkich filozofów i zarazem pozwalały przejść do problematyki szczegółowej i praktycznej” (s. 65). W uzasadnieniu tym powiązanych jest kilka kwestii dotyczących natury etyki i jej relacji względem innych dyscyplin. Spróbuję teraz kwestie te od siebie oddzielić, rozwinąć i dokonać oceny owego uzasadnienia.

Zdaniem autora, istnieją co najmniej dwa rodzaje rozważań etycznych: „twarde” i - powiedzmy - „miękkie”. „Twarda” etyka jest spekulatywna (s. 65), racjonalna (s. 66) oraz metafizyczna (s. 72). Etyka „miękka” jest kazuistyczna (s. 65), szczegółowa i praktyczna (s. 65) oraz konkretnie-normatywna (s. 66). Bioetyka należy do etyki „miękkiej”. Uzasadnienie autora zmierza do wykazania, że te dziedziny wzajemnie do siebie nie przystają. W zakończeniu czytamy: „Nie ma ciągłego przejścia od metafizycznej i spekulatywnej etyki do praktycznej, politycznie przydatnej bioetyki” (s. 72).

2. Etyka i metafizyka. Zajmijmy się na początek krytyką pojęcia etyki „twardej”. Autor stwierdza, że wiąże się ona jakoś z przekonaniami metafizycznymi, powstają wątpliwości, w jakim sensie samą etykę można określić mianem „metafizycznej”. Z pewnością przekonania metafizyczne mogą wpływać na pewne elementy teorii etycznych (np. na sposób uzasadnienia norm), nie są jednak w stanie determinować treści norm (gdyż te nie są zdaniami o faktach i nie wynikają wprost z przekonań metafizycznych). Przywołany w artykule stosunek stworzenia do istoty stwórczej jest przykładem nieadekwatnym, gdyż stanowi odwołanie do tradycji religijno-teologicznej, a nie *stricte* filozoficznej, ponadto tak samo podpada pod wcześniejsze zastrzeżenie (sam fakt stworzenia nie determinuje obowiązku, a stwierdzenie obowiązku samo jest twierdzeniem normatywnym, a więc nie metafizycznym).

„Twarda” etyka ma być spekulatywna. To twierdzenie autora jest wyjątkowo niejasne. Prawdopodobnie chodzi mu tutaj o podobieństwo metodologiczne (metoda spekulacji racjonalistycznej) oraz o podobny stopień ogólności. Szkoda, że autor, zaliczając całą tradycję „od Sokratesa po Hegla” do tego nurtu, nie wskazał wyraźniej, co ma na myśli.

3. Etyka ogólna i bioetyka. Uzasadnienie mówiące o braku przejścia do etyki metafizycznej do bioetyki można potraktować jako twierdzenie o wynikaniu zdań. Autor twierdzi, że nie można przejść od zdań etyki ogólnej do szczegółowych twierdzeń bioetyki. Można to rozumieć na kilka sposobów: (a) jako stwierdzenie braku wynikania - teza logiczna; (b) jako twierdzenie, że etyce ogólnej brakuje odpowiednich danych (jakich?) do tego, by wnosić o sprawach bioetycznych; (c) jako twierdzenie o odmienności wnioskowania o kwestiach bioetycznych; (d) jako twierdzenie o metodologicznej odmienności dochodzenia do twierdzeń bioetyki. Obecnie zajmę się tymi wszystkimi twierdzeniami.

Twierdzenie o braku wynikania między zdaniami etyki ogólnej i bioetyki (a) sprowadzałoby się do tezy, iż nie można wnioskować o sprawach moralnych. Wydaje się jednak, że rozwój metaetyki w XX stuleciu dobitnie pokazał, że w odniesieniu do norm moralnych można dokonywać operacji uogólniania i wyprowadzania norm bardziej szczegółowych z bardziej ogólnych. Autor nie wydaje się nigdzie sugerować, aby przyjmował tezę metaetycznego emotywizmu, w związku z czym takie rozumienie tezy możemy zamknąć i odrzucić.

Podobnie rzecz się ma z twierdzeniem (c), mówiącym o odmienności wnioskowania w kwestiach bioetycznych. Pomijając już fakt, że nie wiadomo, na czym miałyby polegać taka odmienność związana z jedną tylko dziedziną, nie wydaje się, by autor głosił coś takiego.

Przypisanie Janowi Hartmanowi twierdzenia (b), tj. że etyce ogólnej brakuje określonych danych do wnioskowania na temat spraw bioetycznych, znajduje potwierdzenie w tekście. Czytamy tam bowiem: „Nie ma jednak szans na to, aby filozoficzne rozważania bezpośrednio pomogły na przykład ustalić granicę rezerwatu” (s. 70). Cytat ten sugeruje, że etyka sama, dysponując swoimi zasobami, nie jest w stanie rozstrzygać pewnych kwestii. Nie sposób jednak nie zauważyć, że przytoczony cytat jest kuriozalny, gdyż można z całą pewnością powiedzieć, że ekologowi wyposażonemu w ogólną wiedzę ekologiczną, też się to nie uda. To tak, jakbyśmy żądali od fizyka, by stosując samo prawo powszechnego ciążenia przewidział, czy w ciągu najbliższych dziesięciu lat spadnie nam na głowę cegła. Tak w jednym, jak i w drugim przypadku do sformułowania sądu konkretnego dotyczącego naszego działania w jednostkowej sprawie potrzebujemy danych określających warunki początkowe (wszystkie istotne fakty) i bez nich wnioskować nie możemy. Jeżeli etyka wskaże czy i w związku z jakimi ogólnymi warunkami należy tworzyć rezerwaty, jeśli je mamy tworzyć z pobudek moralnych, to jej zadanie już jest wypełnione.

Rozważana teza (b) może znaczyć jeszcze coś innego. Dotychczas wzięliśmy pod uwagę okoliczność braku określonych *faktów*. Możliwe są jednak jeszcze co najmniej dwa przypadki: braku norm lub braku pojęć. W pierwszym z tych przypadków mielibyśmy do czynienia z sytuacją, w której nie wszystkie normy potrzebne do rozstrzygnięcia kwestii bioetycznych dostarczane byłyby przez etykę ogólną. To odsyła nas do punktu (d). W przypadku natomiast pojęć sytuacja wyglądałaby następująco: w całości (lub części) dyskurs w ramach bioetyki polegałby na tworzeniu pojęć, do których potem stosowane mogłyby być na przykład zasady etyki ogólnej. Wtedy jednak albo dyscyplina ta nie miałaby charakteru etycznego, albo - po wytworzeniu właściwych sobie pojęć - stanowiłaby pole zastosowań etyki ogólnej, a w tym przypadku mówienie o braku przejścia nie ma sensu.

4. Metoda bioetyki. Pora na tezę o metodologicznej odmienności obu dyscyplin (d). Autor odróżnia kazuistyczną metodę bioetyki od racjonalistyczno-spekulatywnej metody etyki ogólnej. Gdyby rzeczywiście było tak, że każda z tych dyscyplin dysponowałaby odmienną metodą, to przejście od jednej do drugiej - nawet gdyby było możliwe - nie byłoby potrzebne, gdyż każda z nich w inny sposób uzasadniałaby swoje rezultaty poznawcze. Nie jest jednak tak, że bioetyka nie stosuje pewnych zasad ogólnych i nie jest tak, że etyka ogólna nie uprawia kazuistyki; przekonania etyk ogólnych bardzo często sprawdzane są na konkretnych przykładach w tym celu, by nie okazało się, że gładko brzmiące formuły ogólne prowadzą w określonych przypadkach do nonsensów praktycznych. Nietrudno jest pokazać przykłady takiego postępowania u największych filozofów i twórców najważniejszych kon-

cepcji etycznych. A rozważania praktyczne, także te prowadzone w ramach bioetyki, mogą skłaniać do istotnych modyfikacji zasad ogólnych. Za przykład niech posłuży chociażby książka Petera Singera *O życiu i śmierci*¹.

I jeszcze jedna kwestia związana z problemem stosunku ogólnych uzasadnień do konkretnych rozstrzygnięć. Oddajmy głos autorom klasycznej książki poświęconej bioetyce: „Przesadą byłoby wyolbrzymianie różnic między teoriami, traktowanie ich jak wrogich armii toczących śmiertelny bój. Wiele różnych teorii prowadzi do podobnych dyrektyw działania i w podobny sposób ocenia rolę charakteru w etyce. Wychodząc z odmiennych stanowisk można bronić mniej więcej tych samych zasad, obowiązków, praw, zobowiązań i cnót”². Zasada ta stosuje się także do innych dziedzin tzw. etyki stosowanej: częstokroć różne uzasadnienia, odwołujące się do rozmaitych przekonań metafizycznych czy światopoglądowych, że o metodologicznych już nie wspomnę, służą przyjęciu takich samych lub bardzo podobnych zasad czy reguł.

5. Wnioski. Swoje wnioski chciałbym sformułować w postaci kilku punktów.

5. 1. Metafizyka. Wydaje się, że autor bardzo przywiązany jest do tradycji metafizycznej i - szerzej - filozoficznej. Tradycja ta jest już jednak w dużym stopniu nieaktualna i nieadekwatna jako źródło możliwych rozstrzygnięć, jakkolwiek stanowi skarbnicę przykładów, tematów i kierunków ich rozwiązywania. Nie wiem, jak ktoś obecnie prowadzący namysł niehistoryczny nie tylko nad bioetyką, ale nad etyką w ogóle, mógłby wykorzystać np. literalnie rozumianą platońską koncepcję państwa lub arystotelesowską teorię duszy zwierzęcej. Z tekstu wynika, że - zdaniem autora - właściwy dla etyki poziom ogólności to ten, na którym rozstrzyga się wyłącznie kwestie w stylu: „co to jest osoba ludzka”, „czy przyroda ma wartość, czy nie”, „czy zwierzęta mają prawa, czy nie” itp. Ale tak uprawiana etyka nie poda nam konkretnych przepisów postępowania nie tylko w kwestiach bioetycznych, ale także w codziennych problemach moralnych, a zatem nie spełni swego podstawowego zadania.

5. 2. Bioetyka. Jak wynika z tekstu, bioetykę traktuje Jan Hartman jako praktyczną, konkretną i kazuistyczną dyscyplinę mającą podbudowywać proces legislacyjny, która do tego nie powinna odwoływać się do szerszych uzasadnień etycznych, gdyż może to robić jedynie w sposób sztuczny, konwencjonalny i traktować je jako ozdobnik. Tak rozumiana bioetyka przestaje jednak - moim zdaniem - być dyscypliną etyczną lub jakoś związaną z etyką,

¹ P. Singer: *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. Anna Alichniewicz i Anna Szczęśna. Warszawa 1997.

² T. L. Beauchamp, James F. Childress: *Zasady etyki medycznej*, tłum. Witold Jacórzyński. Warszawa 1996, s. 122.

a staje się elementem procesu legislacyjnego. Otóż trudno dziwić się, że coś, co jest w najlepszym razie luźnym zbiorem reguł dochodzenia do wyważonego przepisu prawnego, nie ma nic wspólnego z etyką i filozofią w ogóle. Ale to nie jest już bioetyka. Wydaje się więc, że na potrzeby swej argumentacji autor sztucznie wyolbrzymił rzekomą przepaść między etyką ogólną a bioetyką, czyniąc z jednej dyscyplinę wyłącznie spekulatywną, a z drugiej pragmatykę legislacyjną; ale żadna z nich nie jest tym, za co zostały przebrane.

5. 3. Prawo. Zgadzam się z autorem, że istnieje potrzeba tworzenia przepisów prawnych regulujących pewne kwestie tradycyjnie rozważane przez bioetykę; być może postęp nauki i medycyny będzie te kwestie jeszcze mnożył a potrzeba tworzenia przepisów prawnych będzie jeszcze bardziej paląca. Zgadzam się - jeżeli taka jest intencja autora - że proces legislacyjny powinien być wolny od domieszek ideologicznych, religijnych czy innych, ograniczających swobody obywatelskie i wymuszających określone rodzaje postępowania tam, gdzie inne sposoby postępowania nie naruszają porządku publicznego. Na szczęście - przynajmniej w europejskim kręgu kulturowym - prawo jest od tego, by regulować zasady porządku publicznego, a nie od tego, by ustalać obowiązujące zasady moralne. Oczywiście nie znaczy to, że wszystkie przepisy prawa, mające swoje oparcie w tradycji takiej lub innej, powinny być zniesione. Odwołajmy się do przykładu: to, że dniem wolnym od pracy w Polsce jest niedziela, ma swe korzenie w chrześcijaństwie, ale sam ten fakt nie jest powodem do żądania zmiany; gdyby jednak prawo nakazywało jakieś określone, szczególne rodzaje postępowania lub zabraniało określonych działań w ten dzień z powodów religijnych, byłaby to nieuzasadniona ingerencja w życie tych obywateli, którzy z takich lub innych względów nie mają ochoty stosować się do praktyk religijnych. Proces legislacyjny ma eliminować takie próby. I to samo dotyczy prawodawstwa w zakresie interesującym bioetykę: prawo ma bronić porządku publicznego, powinno więc ustalać normy postępowania nie w oparciu o takie lub inne przekonania metafizyczne czy religijne, ale w oparciu o ocenę społecznych skutków dozwoleń lub zakazania określonych rodzajów postępowania. Co oczywiście nie znaczy, że prawo nie ma być świadome rozstrzygnięć proponowanych przez dyskurs filozoficzny, zwłaszcza, że - jak wskazują autorzy cytowanej przeze mnie klasycznej pracy poświęconej bioetyce medycznej - istnieje mniej rozbieżności w twierdzeniach niż ich uzasadnieniach. I jeśli prawodawstwo jest sprawiedliwe, to państwo nie zakazuje ani nie nakazuje niczego w sposób arbitralny, a jedynie wyważa interesy różnych grup społecznych względem siebie, nie dając żadnej możliwości do narzucenia swej moralności czy światopoglądu innym. W tym więc sensie państwo nie postępuje arbitralnie, to znaczy nie postępuje arbitralnie ze względu na cel, jakim jest ochrona porządku publicznego, jakkolwiek być

może postępuje arbitralnie ze względu na pewne sposoby uzasadniania norm.

6. Podsumowanie. Uwagi polemiczne pod adresem koncepcji Jana Hartmana mógłbym podsumować następująco. Tradycja metafizyczna ma wpływ na etykę współczesną w o wiele mniejszym zakresie niż przyjmuje to autor. Cele etyki ogólnej nie są wyłącznie „spekulatywne”, gdyż wtedy etyka traci możliwość zalecania określonych sposobów postępowania. Nie ma powodu, by bioetyce odmawiać prawa przynależności do dyscyplin filozoficznych, gdyż różnica między etyką ogólną a jej zastosowaniami to różnica stopnia a nie jakości, zwłaszcza że metody są w obu przypadkach analogiczne. Przepaść nie istnieje między etyką ogólną a bioetyką (jak sugeruje autor), istnieje jednak poważna różnica celów między bioetyką a praktyką legislacyjną. Nie należy tego rozumieć w ten sposób, że praktyka legislacyjna może w omawianych kwestiach obyć się bez bioetyki, ale - i tak należy to twierdzenie rozumieć - że z przekonań i sądów wydanych w ramach bioetyki jako dyscypliny filozoficznej nie wynikają w sposób prosty przepisy prawa, zwłaszcza, że nie każde zalecenie etyczne musi być regulowane prawnie. Tak więc zadeklarowany przez autora brak przejścia od etyki do bioetyki nie dotyczy dyscyplin filozoficznych, ale filozofii i praktyki legislacyjnej, której w żadnym razie za element filozofii uznać nie można.

JAN HARTMAN

Uniwersytet Jagielloński
w Krakowie

W KWESTII PODSTAW BIOETYKI W ODPOWIEDZI NA POLEMIKĘ WOJCIECHA BOBERA

Przede wszystkim chciałbym wyrazić swą wdzięczność dla kolegi, który nie tylko zechciał wnikliwie przeczytać mój artykuł, lecz i określić swoje stanowisko w sumiennej polemice. Zarazem wypada mi też od razu zaznaczyć, że znaczną część postawionych mi zarzutów przyjmuję, a tekst Wojciecha Bobera czytam z aprobatą, wyjąwszy jednak kilka ważnych momentów, o czym niżej.

Z pewnością było moim błędem nie dość jasne określenie, o jakiej bioetyce mówię - o tej, jaką jest ona rzeczywiście, czy też o tej, jaką w ogóle być może lub być powinna. Ponadto nie dość przemyślałem kwestię wzajemnej nieprzystawalności dyskursu legislacyjnego i metafizycznego (resp. etycznego), która zapewne w największym stopniu odpowiada za wyobcowanie bioetyki w stosunku do klasycznych tradycji filozoficznych.

Właśnie poczucie frustracji w związku z tym stanem wyobcowania pchnęło mnie do napisania swego artykułu. W istocie bowiem, niezależnie o tego, czym mogłaby być kompetentna etyka stosowana, a w tym i bioetyka, rzeczywisty byt takich dyscyplin, a w tym i bioetyki, naznaczony jest piętnem synkretyzmu (występującego pod szyldem interdyscyplinarności), roztargnionej powierzchowności oraz klientyzmu w stosunku do autorytatywnych środowisk naukowych (w przypadku bioetyki - środowisk medycznych). Ogromna większość prac należących formalnie i faktycznie (ze względu na miejsce publikacji) do obszaru bioetyki, nie ma z filozofią prawie nic wspólnego, stanowiąc zazwyczaj coś w rodzaju ogólnie rozsądnego komentarza do takich czy innych fragmentów świata medycznego, którego znajomość jest zasadniczą ambicją i zasadniczą kompetencją autora (w przeciwieństwie do znajomości tradycji filozoficznej, traktowanej tu zazwyczaj jako źródło ozdobników retorycznych). Oczywiście w tak drastycznym stopniu nie dotyczy to całej bioetyki, ale w każdym razie znacznej większości jej produkcji, nie mówiąc już o dyskursy wnej praktyce szpitalnych komisji bioetycznych. Zadając sobie pytanie, czy tak musi być, jako filozof gotów jestem wyrazić ufność w filozoficzny rozum i żywić nadzieję, że nie, ale zarazem też gotów jestem wziąć na siebie, to znaczy, na rozum filozoficzny, odpowiedzialność za ogólnie mierny poziom intelektualny bioetyki. W swoim tekście chciałem pokazać nie to, że bioetyka jest czymś tak konkretnie praktycznym, iż poważny namysł filozoficzny nie pomoże w uprawianiu

tej dyscypliny, ale że filozofia jest wciąż zbyt słabym jeszcze tworem ducha, aby mogła spełnić swą obietnicę ogarnięcia swą własną kompetencją i swą własną substancją ludzkiej praktyki (moralnej oraz intelektualnej) czynienia dobra i zapobiegania złu. Gdy W. Bober pisze, że traktuję bioetykę jako praktyczną, konkretną i kazuistyczną dyscyplinę mającą podbudowywać proces legislacyjny, dyscyplinę, którą w tym celu nie powinna odwoływać się do szerszych uzasadnień etycznych, to wprawdzie ma rację, ale z tym zastrzeżeniem, że jest to moja diagnoza, a nie program, i że ten niezadowalający stan rzeczy ma swe źródło w niemocy samej etyki (metafizyki).

I tu pojawia się podstawowa kontrowersja pomiędzy nami. Mam wrażenie, że W. Bober wierzy w jakąś nowoczesną, niemetafizyczną, a jednak całkiem filozoficzną etykę, która dysponuje zdolnością „płynnego schodzenia” od zagadnień najbardziej ogólnych do coraz bardziej praktycznych (na terenie etyki stosowanej, w tym bioetyki). Gdzieś rzekomo jest taka bioetyka, która nie jest luźnym zbiorem reguł dochodzenia do wyważonego przepisu prawnego. Otóż nie podzielam tego pozytywnego optymizmu. Swego konserwatywnego stanowiska nie mogę w pełni uzasadnić w ramach krótkiej repliki, a uczynię to tylko w drodze polemiki z wyrażeniami padającymi w tekście W. Bobera. Otóż posługuje się on pozytywistyczną zbitką łączącą określenia metafizyczny, religijny, teologiczny, światopoglądowy, przeciwstawiając jej pojęcie tego, co rzeczywiście filozoficzne, czy też nawet metafizyczne, ale w ścisłe filozoficznym sensie. Otóż takiej demarkacji nie ma - ani w sensie historycznym, ani systematycznym. Kwestia stosunku Stworzyciela do stworzenia, jakkolwiek teologiczna, jest zarazem ścisłe intelektualna (filozoficzna) i musi być rozważana niezależnie od wszelkiej „tradycji religijno-teologicznej”. Czy nam się to podoba, czy nie (a mnie się raczej nie podoba), taki jest już własny wyrok rozumu i tym samym konieczność pojęciowa filozofii, że na dnie każdego rozważania odsłania się taki czy inny aspekt zagadnienia absolutu. Ten intelektualny stan rzeczy, ta fundamentalna okoliczność rzeczywistości rozumu jest zupełnie niezależna od kwestii konfesyjności. Ponadto metafizyka nie jest domeną „przekonań”, co też miałyby ją spokrewniać z religią. Metafizyka to starożytne określenie własnej wewnętrznej pracy rozumu, samego myślenia, które jest zdobywaniem przez rozum samego siebie, czyli stawaniem się rozumu i wykuwaniem kształtów prawdy, która jest jego prawdą. Właśnie to nazywa Hegel spekulacją i jeśli etyka od Sokratesa po Hegla oraz, na szczęście, w pewnej mierze i etyka późniejsza, jest spekulatywna, to właśnie w tym znaczeniu, że prawda, spełniając się w samowiedzy rozumu praktycznego, zgodnie z koniecznością pojęcia, przynosi w niej człowiekowi prawdziwe zrozumienie jego powołania - powołania do mądrości na ludzką miarę i cnoty na miarę nadludzką. Doprawdy nie rozumiem tego zdania: „Tradycja metafizyczna

ma wpływ na etykę współczesną w o wiele mniejszym zakresie niż przyjmuje to autor”. Ani też zdania: „Tradycja ta jest już w dużym stopniu nieaktualna Czyżby rozum się starzał i z pobłażliwym uśmiechem patrzył na swą dumą młodość? A może głupieje na starość i zdziecinniały nie umie ocenić dzieł czasów swej świetności?

KRZYSZTOF WÓJTOWICZ
Uniwersytet Warszawski

W SPRAWIE „W SPRAWIE POJĘCIA ISTNIENIA”

Klasycznym tekstem dotyczącym problematyki ontologicznej jest *W sprawie pojęcia istnienia*¹ Kazimierza Ajdukiewicza. Autor rekonstruuje tam i analizuje tezę idealizmu obiektywnego, w myśl której przedmioty doświadczenia nie istnieją realnie, a jedynie intencjonalnie. Narzędziem, jakim posługuje się Ajdukiewicz w swoich analizach, jest język ontologii Leśniewskiego, w ramach którego dokonywana jest rekonstrukcja. Ajdukiewicz w wyniku swoich analiz dochodzi do wniosku, że stanowisko idealisty nie da się utrzymać².

W tym artykule pokazujemy, że rekonstrukcja stanowiska idealistycznego dokonana przez Ajdukiewicza opiera się na nieuzasadnionych założeniach. Ajdukiewicz przypisuje idealiście takie rozumienie pewnych terminów (takich jak „istnienie” czy „istnienie intencjonalne”), przy którym teza idealizmu jest jawnie błędna.

1. Istnienie intencjonalne w sensie homeryckim. Ajdukiewicz rozpoczyna swoje rozważania analizą pojęcia „istnienia intencjonalnego w sensie eposów Homera” i uznawania zdań w języku intencjonalnym. Opiera się ona na następujących założeniach:

(1). Rozróżniamy w języku „ ex_h ” i „ ex_r ” (istnienie intencjonalne w sensie Homera i istnienie rzeczywiste).

(2). Mamy do dyspozycji metajęzyk spełniający następujące (naturalne) warunki:

i) Są w nim nazwy dla zdań języka;

ii) Możemy w nim wyrazić fakt, że pewne zdanie występuje w eposach Homera. Jest w nim zatem pewien jednoargumentowy predykat (nazwiemy go HOMER(.)), odnoszący się do nazw zdań, który mówi, że dane zdanie „ φ ” występuje w pismach Homera (tzn: HOMER(„ φ ”) wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie „ φ ” występuje u Homera).

(3). Zasadnicza dyrektywa uznawania zdań z operatorem ex_h ma następującą postać:

(EX_{HOM}): Jeśli HOMER(„ $ex(a)$ ”), to uznajemy zdanie „ $ex_h(a)$ ”
czyli: uznajemy, że a istnieje w sensie homeryckim, jeśli zdanie „istnieje a ” znajduje się w eposach Homera³.

Jak należy interpretować pojęcie „istnienia w sensie homeryckim”? Możliwe są tutaj różne interpretacje. Podamy tu jedynie kilka przykładów; nasza lista nie pretenduje do zupełności.

1a. Przyjmujemy jeden sposób istnienia, a za wskaźnik naszej ontologii uznajemy kwantyfikację. Tym samym predykat „ ex_h ” zdefiniowany poprzez metajęzykową regułę EX_{HOM} nie będzie dotyczył przedmiotów istniejących. „ $ex_h(a)$ ” będzie jedynie skrótem dla wyrażenia „zdanie „ $ex(a)$ ” wynika (pośrednio lub bezpośrednio) z treści eposów Homera” (czyli: „ $ex(a) \in Cn(T_h)$ ”). Wyrażenie „ $ex_h(a)$ ” winno być więc interpretowane jako metajęzykowe wyrażenie odnoszące się do teorii «świata homeryckiego» T_h , a nie świata rzeczywistego. Opisywanym fragmentem rzeczywistości jest T_h , więc predykat „ ex_h ” należy do metajęzyka teorii T_h .

W podobny sposób można zdefiniować wyrażenia ex_{π} (istnienie w sensie *Pana Tadeusza*), ex_{tr} (istnienie w sensie *Trylogii* etc.). Te predykaty dotyczą odpowiednich teorii T_{π} , T_{tr} etc.

1b. Przyjmujemy jeden sposób istnienia i stoimy na gruncie skrajnego realizmu pojęciowego – w szczególności przyjmujemy np. istnienie idei Odyseusza etc, pomimo, iż w ideach tych nie partycypują żadne przedmioty konkretne. Predykat „ ex_h ” odnosiłby się zatem do idei obiektów, o których mowa w eposach Homera; przypisuje im istnienie jako abstrakcyjnym bytom (tzn: „ $ex_h(a)$ ” znaczy tyle co: „ a istnieje i jest ideą, której własności opisane są w eposach Homera”).

2. Uznajemy różne sposoby istnienia (ogólnie: odróżniamy istnienie i bytowanie). Na przykład możemy uznać, że istnieją przedmioty czasoprzestrzenne (doznawalne), bytują wszystkie określalne⁵. Tym samym mamy predykat ex , który odnosi się do przedmiotów istniejących i szereg predykatów $ex_{\#}$ (z odpowiednimi indeksami), które dotyczą obiektów bytujących w odpowiedni sposób (jako obiekty bytujące intencjonalnie w sensie Homera, Mickiewicza, Sienkiewicza etc.). Predykaty te odnoszą się do przedmiotów bytujących, choć niekoniecznie istniejących.

Czy tu jest sens rozróżniać pomiędzy „ ex_{π} ” i „ ex ”? Jest to kwestia arbitralnej decyzji. Można «zarezerwować» „ ex_{π} ” na istnienie, zaś „ ex ” na bytowanie (w jakimkolwiek sensie; tym samym ex jest czymś w rodzaju „alternatywy po sposobach bytowania”). W takim ujęciu można powiedzieć, że jakiś obiekt bytuje, ale bytuje jedynie w sensie homeryckim (panatadeuszowym, sienkiewiczowskim), natomiast nie istnieje.

3. Wyrażenia te można interpretować w terminach modalnych; ex_w dotyczyć będzie zatem istnienia w możliwym świecie w . Zdanie „ $ex_h(a)$ ” oznacza tyle: w możliwym świecie opisanym przez Homera istnieje a , $ex_{\pi}(a)$ –

w możliwym świecie opisanym w *Panu Tadeuszu* istnieje a etc. Zdanie „ $ex(a)$ ” oznacza po prostu tyle, że w naszym świecie istnieje a ⁶.

I tutaj też można «zarezerwować» „ ex ” na skrót dla „istnieje w naszym świecie”, zaś „ ex ” na „istnieje w którymś ze światów możliwych”. W takim ujęciu $ex =$ „alternatywa po istnieniu w możliwych światach”.

W tym ujęciu operator „ ex_w ” (gdzie w jest jakimś możliwym światem) po prostu stwierdza istnienie pewnego obiektu w świecie w (czyli: prawdziwość w świecie w pewnego zdania egzystencjalnego). Zdefiniujemy zatem (na wzór predykatu HOMER) szereg predykatów, które będą opisywać możliwe światy. Oczywiście przy takim ujęciu opieramy się na założeniu, że zadana jest semantyka, w której możemy opisywać te światy i interpretować predykaty HOMER, PAN-TADEUSZ etc. jako mówiące o tym, że dane zdanie jest prawdziwe w odpowiednim możliwym świecie. Jeśli jest to semantyka np. typu Kripkego, to $ex_w(a)$ znaczy po prostu „w świecie w prawdziwe jest zdanie „ $\exists x(x=a)$ ””.

Czy powinniśmy przyjąć regułę wnioskowania, w myśl której z faktu, iż pewne zdanie „ $ex(a)$ ” ma własność HOMER („ $ex(a)$ ”) wynika, że powinniśmy uznać istnienie obiektu a ? Nasuwa się odpowiedź negatywna: istnienie w sensie intencjonalnym nie musi bowiem wcale pociągać istnienia w sensie rzeczywistym. Odnotujmy jednak, jaki byłby status takiej reguły uznawania zdań przy podanych wyżej interpretacjach:

ad 1a. Byłaby to nierozsądna reguła mówiąca: jeśli o czymś piszą w jakiejś książce, wówczas to coś istnieje.

ad 1b. Jeśli jesteśmy skrajnymi realistami, to winniśmy konsekwentnie uznać, że istnieją „wszelkie możliwe idee”, w szczególności idee obiektów opisanych w pismach Homera.

ad 2. Nie każdy przedmiot bytujący istnieje, tym samym reguła ta nie jest uzasadniona.

ad 3. Jeśli przyjmujemy skrajny realizm w duchu Lewisa⁷, wtedy rzeczy w innych światach możliwych uznałybyśmy za równie realne, jak rzeczy w naszym świecie. Tym samym powinniśmy uznać analizowaną regułę.

Przyjmując mniej skrajną pozycję winniśmy wziąć pod uwagę fakt, iż nie każda rzecz istniejąca w jakimś możliwym świecie musi istnieć w naszym świecie⁸. Tym samym powinniśmy odrzucić regułę (lub wprowadzić kolejny sens terminu „istnieć” na określenie possibilityów).

Rozważmy jeszcze – dla wyjaśnienia ewentualnych nieporozumień – pewien wariant reguły EX_{HOM}

$(EX_{r,HOM})$: uznajemy zdanie „ $ex_h(a)$ ” jeśli $HOMER(„ex_r(a)”)$

Reguła $EX_{r,HOM}$ różni się od EX_{HOM} tylko tym, że wprowadza mniejszą klasę zdań bazowych, dotyczących uznawania przedmiotów. Różnica polega zatem na tym, że przyjęliśmy słabszą aksjomatykę dla naszej teorii «świata home-

ryckiego» T_b (odp: teorii świata «panatadeuszowego», «trylogiowe-go» etc.).

Taka reguła jest jednak nienaturalna: ogranicza zakres istnienia w sensie eposów Homera do tych przedmiotów, o których epos homerycki twierdzi, że „rzeczywiście istnieją”. Jest to sprzeczne z praktyką językową: wszak, jeśli chcemy wypowiedzieć zdanie egzystencjalne dotyczące np. istnienia Jana Kowalskiego, to zazwyczaj mówimy: „Jan Kowalski istnieje”, a nie „Jan Kowalski rzeczywiście istnieje”. Gdyby chodziło tu o wskazanie tych obiektów, które «wewnętrznie-realnie» istnieją w sensie eposów Homera i odróżnienia ich od obiektów, które istnieją «wewnętrznie-intencjonalnie» – tj. od takich, o których myśli np. Odyseusz, ale których istnienia nie postuluje się w *Odysei* – to wystarczyłoby wprowadzić nowy predykat ex_{h-o} – istnieje intencjonalnie ze względu na Odyseusza i zdefiniować jego znaczenie poprzez metajęzykowy predykat $HOMER_{od}$ (odnoszący się do zdań):

$HOMER_{od}(„ex(a)”) \text{ wtwg w eposach Homera występuje zdanie: „Odyseusz sądzi, że istnieje } a”$.

Reguła uznawania zdań z operatorem ex_{h-o} miałaby postać:

$EX_{ODYS-HOM}$: uznaj „ $ex_{h-o}(a)$ ” jeśli $HOMER_{od}(„ex(a)”)$

wraz z odpowiednimi warunkami dotyczącymi domknięcia zbioru tez z operatorem „ ex_{h-o} ”⁹.

2. Ajdukiewicza interpretacja tezy idealisty obiektywnego¹⁰.

2.1. Sformułowanie tezy idealisty. W ujęciu idealisty subiektywnego świat jest korelatem podmiotu poznającego. W ujęciu idealisty obiektywnego świat jest korelatem podmiotu transcendentnego, czyli pewnej „świadomości w ogóle” (jak Ajdukiewicz pisze w artykule *Problemat transcendentnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*¹¹). Zdania o świecie winny być uznane tylko wtedy, gdy są korelatem owego podmiotu. W nowszym ujęciu mowa jest o pewnych metajęzykowych normach (kryteriach). Prawdziwość zdań definiuje się nie w terminach relacji między zdaniem a rzeczywistością, ale w terminach pewnych kryteriów (na ogół empirycznych), które musi spełniać zdanie, aby można je było uznać¹². Stanowisko idealistyczne (dalej – o ile nie wskażemy tego wyraźnie – będziemy mówić o idealizmie obiektywnym) w sformułowaniu metajęzykowym opiera się więc na następujących założeniach:

(1) W metajęzyku jest pewien jednoargumentowy predykat $KRYT(.)$, który odnosi się do zdań języka¹³.

(2) Idealista odróżnia dwa sposoby istnienia: realne i intencjonalne (oznaczamy je jako: ex_r oraz ex_i).

Łączy je następująca zależność definicyjna (termin ex_i jest definiowany w terminach ex_r):

DEF(ex_i): $ex_i(a)$ wtwg KRYT($ex_i(a)$)

tj: $ex_i(a)$ jeśli zdanie „ $ex_i(a)$ ” spełnia metajęzykowe kryteria, o których mowa¹⁴.

Mówiąc nieściśle, idealista włącza do swojej teorii świata te zdania postaci „ $ex_i(a)$ ”, że zdanie „ $ex_i(a)$ ” spełnia KRYT (a jest oczywiście nazwą). Świat idealisty składa się zatem z takich obiektów d , że zdanie „ $ex_i(d)$ ” spełnia zdefiniowane metajęzykowo kryteria KRYT¹⁵.

2.2 Predykat „KRYT”. Jaka jest natura predykatu KRYT? Według Ajdukiewicza zachodzi następujący podstawowy fakt:

(PF). Jeśli zdanie „ ϕ ” spełnia kryteria (KRYT(ϕ)) to nie wolno uznać zdania „ $\neg \phi$ ”.

Kryteria, o których mowa, mają zatem taką własność, że jeśli uznamy, że spełnia je jakieś zdanie „ ϕ ”, nie wolno nam uznać jego negacji (tj. dołączyć „ $\neg \phi$ ” do naszej teorii rzeczywistości). Ajdukiewicz uzasadnia to odwołując się do pojęcia „reguł sensu” języka, czyli „reguł zakazujących odrzucenia pewnych zdań pod grozą pogwałcenia przysługującego im w języku znaczenia”¹⁶.

Wprowadźmy oznaczenie $U(„\phi”)$, które znaczy, iż należy uznać zdanie „ ϕ ”. Wtedy nasz fakt podstawowy można zapisać w postaci:

(PF’). $KRYT(„\phi”) \Rightarrow \sim U(„\neg \phi”)$ (implikacja jest metajęzykowa, negacja przed U metajęzykowa, przed ϕ językowa. Dalej przez „ $\neg$ ” będziemy oznaczać negację językową, przez „ $\sim$ ” metajęzykową)¹⁷.

Samą tezę idealisty obiektywnego Ajdukiewicz formułuje w sposób następujący:

(IO_A): dla dowolnego przedmiotu d , będącego przedmiotem doświadczenia, zachodzi:

$$ex_i(d) \wedge \neg ex_r(d).$$

tj: przedmiot d istnieje w sensie intencjonalnym (zdefiniowanym uprzednio w terminach predykatu KRYT), ale nie istnieje w sensie rzeczywistym.

Teza ta w oczywisty sposób jest wewnętrznie sprzeczna. Oto rozumowanie Ajdukiewicza:

(1) Przypuśćmy, że dla pewnego d prawdziwe jest $ex_i(d)$ i zarazem $\neg ex_r(d)$.

(2) Wtedy (na mocy definicji DEF(ex_i) znaczenia terminu ex_i zachodzi KRYT($ex_i(d)$)).

(3) Ale na mocy reguły (PF) nie wolno uznać zdania $\neg ex_r(d)$, co prowadzi do sprzeczności (bo $KRYT(„\phi”) \Rightarrow \sim U(„\neg \phi”)$)¹⁸.

Zauważmy na marginesie, że gdyby idealista wypowiedział swoją tezę w sposób następujący («zmodyfikowana teza idealizmu obiektywnego»):

(IO₁) Jeśli d jest nazwą przedmiotu doświadczenia, to fakt, iż zdanie „ $ex_r(d)$ ” spełnia kryteria doświadczenia ($KRYT(„ex_r(d)”$)), nie stanowi powodu, aby w języku przyjąć to zdanie „ $ex_r(d)$ ”, czyli:

$$\sim [KRYT(„ex_r(d)” \Rightarrow U(„ex_r(d)”)]$$

Wtedy sprzeczność przy tej eksplikacji zależności między znaczeniami predykatów „KRYT” oraz „U” się nie pojawia. Można bowiem twierdzić, że wprawdzie przedmioty istnieją intencjonalnie (bo odpowiednie zdania dotyczące ich istnienia realnego spełniają odpowiednie kryteria), ale ten fakt nie prowadzi jeszcze do uznania zdań o realnym istnieniu tych przedmiotów. Aby stanowisko idealisty było wewnętrznie sprzeczne, musielibyśmy przyjąć silniejszą interpretację, w myśl której ($KRYT(„ex_r(d)”$) pociąga za sobą $U(„ex_r(d)”$) (a nie jedynie $\sim U(„\neg ex_r(d)”$)). Zauważmy na marginesie, że Ajdukiewicz *explicite* pisze o tym, że reguły sensu to „reguły zakazujące odrzucenia pewnych zdań pod grozą pogwałcenia przysługujących im w danym języku znaczenia”¹⁹. Konsekwentnie, gdybyśmy przyjęli «słabą» eksplikację relacji między znaczeniami terminów „KRYT” i „U”, to argumentacja Ajdukiewicza trafiałaby w próżnię (niezależnie od jej innych – omawianych dalej – słabości)²⁰.

3. Analiza podanej przez Ajdukiewicza interpretacji tezy idealizmu obiektywnego

3.1. Gdzie leży sprzeczność? Sprzeczność w stanowisku idealisty pojawia się, gdy jednocześnie zaakceptuje on następujące dwa punkty:

(i) (PF): jeśli $KRYT(„\phi”)$ to nie wolno uznać „ $\neg \phi$ ” (dołączyć „ $\neg \phi$ ” do swojej teorii świata) (tj: $KRYT(„\phi”) \Rightarrow \neg U(„\neg \phi”)$).

(ii) definicję „ $ex_r(.)$ ” jako $KRYT(„ex_r(.)”)$

ad (i) Jaki charakter ma reguła: jeśli „ ϕ ” spełnia kryteria, to nie wolno uznać „ $\neg \phi$ ”? Reguła ta jest postulatem znaczeniowym dotyczącym związku między znaczeniami metajęzykowych terminów: „pewne zdanie nie powinno zostać uznane” i „pewne zdanie spełnia kryteria doświadczenia”. W myśl tej reguły, fakt, że zdanie „ ϕ ” spełnia kryteria winno prowadzić do nieuznania negacji tego zdania „ $\neg \phi$ ”²¹.

Rozważmy punkt (ii), tj. podaną przez Ajdukiewicza interpretację tego, jak idealista definiuje termin „istnieć intencjonalnie”.

DEF(ex_r): $ex_r(d)$ wtwg $KRYT(„ex_r(d)”$)

(tzn.: drzewa istnieją w sensie intencjonalnym, jeśli zdanie „drzewa istnieją w sensie rzeczywistym” spełnia metajęzykowe kryteria).

W przypadku definiowania „istnienia w sensie homeryckim” podaliśmy następującą eksplikację:

$ex_h(d)$ *wtwg* HOMER(„ $ex(d)$ ”)

– jednak nie

$ex_h(d)$ *wtwg* HOMER(„ $ex_r(d)$ ”).

Dzięki temu właśnie można, nie popadając w wewnętrzną sprzeczność wypowiedzieć np. tezę „ $ex_i(Zeus) \wedge \neg ex_r(Zeus)$ ”, głoszącą iż Zeus istnieje intencjonalnie, a nie istnieje realnie.

Odnotujmy oczywisty fakt: jeśli zdefiniujemy „ $ex_i(d)$ ” jako KRYT(„ $ex(d)$ ”), to sprzeczność się nie pojawia: po prostu teza idealisty przyjmie postać:

Jeśli d jest nazwą przedmiotu doświadczenia, to $ex_i(d) \wedge \neg ex_r(d)$

przy czym nie będzie wolno idealistcie uznać zdania „ $\neg ex(d)$ ”, ale fakt ten nie musi prowadzić do sprzeczności z (uznawanym przez niego) zdaniem „ $\neg ex_r(d)$ ”. To, czy sprzeczność taka się pojawi, czy nie, zależeć będzie od tego, w jaki sposób ustali on relacje znaczeniowe pomiędzy wyrażeniami językowymi „ $ex(.)$ ” i „ $ex_r(.)$ ” oraz wyrażeniami metajęzykowymi „ $U(ex)$ ” i „ $U(ex_r)$ ”.

Na jakich założeniach opiera się zatem definicja $ex_i(d)$ jako KRYT(„ $ex_r(d)$ ”), a nie KRYT(„ $ex(d)$ ”)”? Jakie motywy miałyby skłonić idealistę do przyjęcia takiej właśnie, a nie innej definicji tego terminu (i jakie motywy przypisuje idealistcie Ajdukiewicz)?²²

Uznanie, iż idealista zdefiniuje $ex_i(d)$ jako KRYT(„ $ex_r(d)$ ”) opiera się na następujących założeniach:

(1) Idealista wprowadza różne sensy istnienia: istnienie realne ex_r i istnienie intencjonalne ex_i .

(2) Idealista twierdzi, że istnienie realne nie przysługuje żadnemu przedmiotowi doświadczenia;

(3) Idealista definiuje istnienie intencjonalne jako pochodne w stosunku do istnienia realnego i metajęzykowych kryteriów. „ ex_i ” zdefiniowane jest w terminach „KRYT” i „ ex_r ”:

$ex_i(d)$ *wtwg* KRYT(„ $ex_r(d)$ ”).

(4) Wprawdzie istnienie realne nie przysługuje żadnemu przedmiotowi doświadczenia, ale za to zdania „przedmiot d istnieje realnie” spełniają metajęzykowe kryteria KRYT, tj. dla dowolnej nazwy przedmiotu doświadczenia d , zachodzi KRYT(„ $ex_r(d)$ ”).

Przyjęcie punktów (1)-(4) w oczywisty (opisany powyżej) sposób prowadzi do sprzeczności.

3.2. Znaczenie terminów „ ex ”. Jakie znaczenie mają właściwie „ ex ”, „ ex_i ”, „ ex_r ” etc.? Ajdukiewicz posługuje się językiem ontologii Leśniewskiego, w którym nie są one terminami pierwotnymi, ale zdefiniowane są w sposób następujący:

$$ex(a) \Leftrightarrow \exists x(x\epsilon a)$$

gdzie ϵ jest terminem pierwotnym ontologii Leśniewskiego, którego znaczenie zadane jest odpowiednim aksjomatem²³. Podobnie definiowane jest ex_i , ex_r etc. (zamiast ϵ pojawia się ϵ_i , ϵ_r etc.²⁴).

Przy takiej definicji terminów ex , ex_i , ex_r etc., zdanie „ $ex_i(a)$ ” znaczy tyle, co zdanie „ $\exists x(x\epsilon_i a)$ ”. Ajdukiewicz nie rozważa zależności między znaczeniami terminów ϵ , ϵ_i , ϵ_r , ale wydaje się, że „w duchu Ajdukiewicza” byłoby wprowadzenie następującego postulatu znaczeniowego:

$$\text{DEF}(\epsilon_i): a\epsilon_i b \text{ wtwg } \text{KRYT}(„a\epsilon_r b”)$$

Pojawia się tu pewna kwestia interpretacyjna. Skoro $ex_i(a)$ znaczy tyle co $\exists x(x\epsilon_i a)$, to prawdziwa jest równoważność:

$$ex_i(a) \text{ wtwg } \exists x(x\epsilon_i a) \text{ wtwg } \exists x[\text{KRYT}(„x\epsilon_r a”)].$$

Jednocześnie jednak:

$$ex_i(a) \text{ wtwg } \text{KRYT}(„ex_r(a)”) \text{ wtwg } \text{KRYT}(„\exists x(x\epsilon_r a)”)$$

Okazuje się zatem, że definicja

$$ex_i(d) \text{ wtwg } \text{KRYT}(„ex_r(d)”)$$

jest zgodna z definicją

$$a\epsilon_i b \text{ wtwg } \text{KRYT}(„a\epsilon_r b”)$$

tylko przy założeniu równoważności:

$$(**) \exists x[\text{KRYT}(„x\epsilon_r a”)] \Leftrightarrow \text{KRYT}(„\exists x(x\epsilon_r a)”).$$

Jest to równoważność dwóch zdań metajęzykowych: pierwsze mówi, że istnieje x takie, że zdanie „ $x\epsilon, a$ ” spełnia KRYT; drugie natomiast wyraża fakt, że zdanie „ $\exists x(x\epsilon, a)$ ” spełnia kryteria KRYT.

Równoważność (**) ma sens, jeśli (metajęzykowy) kwantyfikator w wyrażeniu „ $\exists x[\text{KRYT}(„x\epsilon, a”)]$ ” jest interpretowany referencjalnie, przy czym zakresem zmienności są nazwy języka. W drugim zdaniu (tj. „ $\text{KRYT}(„\exists x(x\epsilon, a)”)$ ”) kwantyfikator winien być interpretowany substytucyjnie. Pierwsze zdanie mówi zatem tyle, że jest w języku taka nazwa d , że $\text{KRYT}(„d\epsilon, a$). Druga mówi tyle, że zdanie „ $\exists x(x\epsilon, a)$ ” spełnia kryteria. Aby uniknąć wewnętrznej niespójności konieczna jest substytucyjna interpretacja kwantyfikacji w zdaniu „ $\exists x(x\epsilon, a)$ ”.

Zamiast zatem uznać za podstawowe różne sposoby istnienia (ex_i, ex, etc) uznamy za podstawowe różne sposoby, na jakie dana rzecz może być inną rzeczą (tzn: wyróżnimy różne sensy słowa „jest” w zdaniach typu „ a jest b ”). Według Ajdukiewicza idealista zatem przyjmuje różne sensy „ a jest b ”, przy czym dwa są wyróżnione (być może są one jedyne; to nie ma już jednak dla naszej dyskusji znaczenia. Jeśli przyjmiemy te dwa, to może być i tysiąc innych. Sprzeczność pojawiać się ma bowiem już w obrębie tych dwóch).

Stanowisko idealisty w ujęciu Ajdukiewicza, (przy interpretacji w języku ontologii Leśniewskiego) winno być zatem zrekonstruowane w sposób następujący:

(1) idealista przyjmuje różne sensy słowa „jest” – coś jest czymś w sensie realnym ($a\epsilon, b$) i coś jest czymś w sensie intencjonalnym ($a\epsilon_i b$);

(2) w metajęzyku jest predykat KRYT, za pomocą którego możemy zdefiniować zależność pomiędzy ϵ_i i ϵ :

DEF(ϵ_i): $a\epsilon_i b$ wtwg $\text{KRYT}(„a\epsilon, b”)$

Intencjonalne „bycie czymś” jest zatem pochodne w stosunku do realnego „bycia czymś” i metajęzykowych kryteriów KRYT.

(3) Idealista przyjmuje substytucyjną interpretację kwantyfikacji. Uznaje następnie, że nie ma w języku takich dwóch nazw a oraz b , aby można było uznać zdanie „ $a\epsilon, b$ ” (żadna rzecz nie jest zatem według niego żadną inną rzeczą w sensie realnym);

(4) są jednak takie nazwy a oraz b , że zdanie „ $a\epsilon, b$ ” spełnia kryteria doświadczenia ($\text{KRYT}(„a\epsilon, b”)$).

(5) obowiązuje reguła (PF), w myśl którego $\text{KRYT}(„\phi”)$ pociąga za sobą niemożność uznania zdania „ $\neg \phi$ ”.

Idealista następnie wypowiada wewnętrznie sprzeczną tezę:

TEZA IDEALISTY: Jeśli d jest nazwą przedmiotu doświadczenia, to jest taka nazwa a , że zdanie „ $a\epsilon, d$ ” spełnia kryteria doświadczenia ($\text{KRYT}(„a\epsilon, d”)$), ale jednocześnie idealista uznaje negację tego zdania (tj. uznaje zdanie „ $\neg a\epsilon, d$ ”).

Pierwotne jest ε_i ; ε_r jest zdefiniowane w sposób pochodny. Nie wiadomo jednak, jakie jest znaczenie terminu ε_r . Jeśli uznamy, że chodzi tutaj o funktor, którego znaczenie jest zadane aksjomatem ontologii Leśniewskiego, to tym samym *de facto* mamy na myśli po prostu funktor ε , którego znaczenie ustalamy poprzez podanie aksjomatu ontologii Leśniewskiego. W takiej jednak sytuacji na stanowisko idealisty składają się następujące punkty:

- (1) idealista definiuje funktor ε_i jako: $a\varepsilon_i b$ wtwg KRYT(„ $a\varepsilon b$ ”);
- (2) uznaje implikację KRYT(„ φ ”) to nie wolno uznać „ $\neg \varphi$ ”;
- (3) wprowadza nowy termin „ ε_r ”, który interpretuje jako „bycie czymś w sensie rzeczywistym”;
- (4) definiuje odpowiednie funkcory ex_i , ex_r w terminach ε_i , ε_r ;
- (5) swoją tezę wypowiada jako: przedmioty doświadczenia istnieją tylko intencjonalnie, ale nie w sensie rzeczywistym.

Punkty (1) i (5) zobowiązują go do uznania zdania „ $\wedge a, b(a\varepsilon_i b \Rightarrow \neg a\varepsilon_r b)$ ”, gdzie zakresem zmienności są nazwy języka. Nie wolno mu przy tym odrzucić zdania „ $a\varepsilon b$ ”. To jednak nie musi prowadzić do sprzeczności, o ile tylko „ $\neg a\varepsilon_r b$ ” nie pociąga za sobą „ $\neg a\varepsilon b$ ”. To z kolei zależy od tego, jak zdefiniujemy sens terminów „ ε_i ” oraz „ ε_r ” (tj. czy „ $a\varepsilon b$ ” pociąga „ $a\varepsilon_r b$ ”). Stanowisko idealisty – przy takiej interpretacji – nie będzie zatem wewnętrznie sprzeczne.

W dotychczasowych rozważaniach opieramy się (za Ajdukiewiczem) na założeniu, że idealista musi wyróżniać różne sposoby istnienia (ew.: różne sposoby „bycia czymś”), aby sformułować swoją tezę. Tak jednak być nie musi. Można bowiem tezę idealizmu traktować jako tezę czysto semantyczną, dotyczącą znaczenia terminu „istnieć” (lub – przy substytucyjnej interpretacji kwantyfikacji – terminu „jest”). «Semantyczna teza idealisty» brzmiałaby zatem następująco:

(IO_s): jeśli mówimy o jakimś przedmiocie d , że istnieje, to mamy na myśli wyłącznie to, że zdanie „ $ex(d)$ ” spełnia pewne kryteria metajęzykowe. Nie można wskazać sensu istnienia, który byłby od tych kryteriów niezależny.

lub:

(IO_{s'}): jeśli mówimy o jakichś dwóch przedmiotach a , b , że a jest b , to mamy na myśli tylko to, że zdanie „ $a\varepsilon b$ ” spełnia pewne kryteria metajęzykowe. Nie można wskazać (pozajęzykowego) sensu, w jakim jeden przedmiot jest innym przedmiotem, jak tylko przez odwołanie się do metajęzykowych kryteriów, dotyczących zdań postaci „ $a\varepsilon b$ ”. Tak naprawdę zatem nie mówimy tutaj nic o przedmiotach, ale jedynie o nazwach przedmiotów (zgodnie z ogólną tendencją redukowania zdań «o świecie» do metajęzykowych wypowiedzi o tych zdaniach).

Semantyka idealisty opiera się na metajęzykowych kryteriach odnoszących się do zdań języka. One stanowią definicyjną cechę terminu „istnieć”.

Nie odwołujemy się tutaj do rzeczywistości, terminy języka nie muszą mieć odniesienia przedmiotowego; ich znaczenie zadane jest nie poprzez wskazanie desygnatów dla nazw, zmiennych czy predykatów, ale przez metajęzykowe wyróżnienie pewnej klasy zdań językowych. Teza idealisty staje się zatem tezą semantyczną; nie ma w niej żadnej sprzeczności. Można co najwyżej uznać, że jest ona nieintuicyjna i jałowa poznawczo – jednak uzasadnienie tej tezy wymaga innej argumentacji niż ta, którą zaproponował Ajdukiewicz.

Ten wariant przypominałby stanowisko Berkeleya, który wszak nie neguje istnienia świata, ani różnicy pomiędzy rzeczywistością a fikcją. Berkeley ma na celu jedynie wyjaśnienie, co znaczą zdania mówiące o istnieniu. Berkeley wyjaśnia to przez odwołanie się do hipotezy teologicznej; idealista obiektywny odwołuje się do transcendentnych norm języka. Według Berkeleya w sensie pierwotnym istnieje Bóg, natomiast reszta istnieje w sposób wtórny („*in mente Dei*”). Podobnie idealista obiektywny mógłby twierdzić, że tak naprawdę istnieją tylko normy transcendentne (ich istnienie jest pierwotne, natomiast istnienie przedmiotów jest wtórne w stosunku do skorelowanych z tymi normami zdań).

3.3. Idealista a Homer. Ajdukiewicz rozpoczyna swoje rozważania prezentacją problemu uznawania zdań w sensie eposów Homera, co – jak sądzimy – ma sugerować, że problem idealizmu obiektywnego jest podobny. Tymczasem różnica jest tu zasadnicza. Tak naprawdę bowiem problem istnienia w sensie eposów Homera sformułowany jest w języku przedmiotowym, w którym formułujemy zdania dotyczące własności pewnych książek (czy ogólniej: teorii). Nasz język przedmiotowy pełni rolę metajęzyka w stosunku do języka eposów Homera, ale funktor „ε” jest funktorem językowym. Tym samym na „świat Homerycki” patrzymy z pewnego punktu widzenia (z naszego świata). Nie ma tu żadnej obawy, że zajdzie pomyłka istnienia realnego i homeryckiego, bo istnienie homeryckie jest definiowane przez realne istnienie pewnych zdań w eposach Homera (bądź bycie wyprowadzalnym z takich zdań). Istnienie realne i istnienie intencjonalne nie mogą być nawet orzekane o tych samych przedmiotach – jeśli bowiem mówimy „Zeus istnieje intencjonalnie” to mamy na myśli to, że na kartach *Iliady* i *Odysei* opisany jest pewien obiekt o pewnych własnościach, natomiast mówiąc „Zeus istnieje rzeczywiście” mamy na myśli to, że w rzeczywistości taki obiekt istnieje (już niezależnie od opisów w *Iliadzie* i *Odysei*).

Tymczasem idealista nie może odwołać się do takiego „zewnętrznego” punktu widzenia. Istnienie intencjonalne i istnienie realne mają być (w ujęciu Ajdukiewicza) orzekane o tych samych przedmiotach (a mianowicie o przedmiotach doświadczenia). Nie ma poziomu „świata”, którego przedmiotom przysługuje istnienie w sensie pierwotnym (tak jak to istnienie przy-

śługuje eposom Homera, czytelnikom jego eposów, kolejnym wydaniom *Iliady*, drukarni, gdzie została wydrukowana etc). W wypadku idealisty mamy do czynienia tylko z językiem i z normami języka. Nawet jeśli uznamy, że te normy istnieją w sensie pierwotnym, to teza ta ma zupełnie inny charakter niż teza czytelnika *Iliady*, że czytany przez niego egzemplarz istnieje w sensie pierwotnym.

Dlatego stwierdzenie czytelnika Homera, że Zeus istnieje w sensie intencjonalnym, ale żaden przedmiot o tych własnościach nie istnieje w sensie rzeczywistym daje się interpretować w duchu realistycznym (po prostu jako zdanie o *Iliadzie* i *Odysei*). Natomiast stwierdzenie idealisty, że pewien przedmiot istnieje w sensie intencjonalnym, ale nie istnieje w sensie rzeczywistym ma zupełnie inny charakter.

Zasadnicza różnica polega zatem na tym, że w wypadku Homera (Mickiewicza, Sienkiewicza) wyrażenia *ex* można było interpretować:

- (1a). bądź jako odnoszące się do bytujących przedmiotów;
- (1b). bądź jako odnoszące się do idei;
- (2). bądź jako wyrażenia o charakterze modalnym;
- (3). bądź też jako wyrażenia stwierdzające obecność pewnych zdań w pewnych książkach (lub dowodliwość pewnych zdań na podstawie „aksjomatyki” zawartej w odpowiednich książkach.)

We wszystkich tych wypadkach mieliśmy do dyspozycji „pierwotne istnienie” w języku. Stwierdzenie, że w sensie pierwotnym nie istnieje taki obiekt, jak Odyseusz czy Zeus nie nastroczało żadnych trudności. Przy interpretacji (1b) i (3) dopuszczalna jest np. Quineowska, kwantyfikatorska definicja istnienia. Nieistnienie Zeusa stwierdzane jest wtedy zdaniem: „ $\neg \exists x(x=\text{Zeus})$ ”²⁵. Natomiast istnienie intencjonalne Zeusa zdefiniowane będzie wówczas zdaniem: „istnieje pewna książka, w której występuje zdanie „Istnieje Zeus””²⁶.

4. Podsumowanie

4.1. Założenia Ajdukiewicza. Aby wykazać, że stanowisko idealisty obiektywnego jest wewnętrznie sprzeczne, Ajdukiewicz przyjmuje następujące założenia, dotyczące stanowiska idealisty:

(1) idealista wyróżnia różne sensy słowa „istnieć”: istnienie realne, którego znaczenie nie jest w pełni jasne, oraz istnienie intencjonalne, którego znaczenie zdefiniowane jest w terminach istnienia realnego i pewnego metajęzykowego predykatu KRYT.

(2) metajęzykowy predykat o którym mowa ma taką własność, że jeśli pewne zdanie języka spełnia KRYT, to nie wolno odrzucić tego zdania (KRYT(„ ϕ ”) to nie uznaj „ $\neg\phi$ ”)

(3) idealista wypowiada swoją tezę w formie: przedmioty doświadczenia nie istnieją realnie, ale istnieją intencjonalnie (w sensie zdefiniowanym w pkt 1), co prowadzi do natychmiastowej sprzeczności.

(4) idealista gotów jest także konsekwentnie wyróżnić różne sensy terminu „jest” i (różne sposoby) istnienia definiować jako pochodne w stosunku do terminu „jest”. (Konieczne jest tu założenie substytucyjnej interpretacji kwantyfikacji.)

(5) w takim sformułowaniu teza idealisty też jest wewnętrznie sprzeczna.

4.2. Możliwy komentarz idealisty:

1. Idealista może stwierdzić, że odrzuca różne sposoby istnienia, natomiast swoją tezę traktuje jako tezę semantyczną dotyczącą znaczenia terminu „istnieć”. Tym samym jego teza sprowadza się do tezy czysto semantycznej (IO_s), która jest różna od Ajdukiewicza interpretacji tezy idealizmu (IO_A).

2. Może stwierdzić, że odróżnia sposoby istnienia, ale istnienie w sensie rzeczywistym przysługuje tylko pewnym wyróżnionym bytom (np transcendentnej świadomości, duchowi obiektywnemu, normom transcendentnym, kryteriom metajęzykowym etc.), zaś przedmiotom doświadczenia przysługuje tylko istnienie w sensie pochodnym do uznawania kryterium²⁷.

Idealista może też połączyć te dwa punkty i stwierdzić, że przedmioty doświadczenia istnieją tylko w sensie intencjonalnym – co jest po prostu skrótem dla stwierdzenia, że zdanie „istnieją przedmioty doświadczenia” spełnia kryteria, a jednocześnie stwierdzić, że jedynie normy, względem których oceniamy zdania istnieją w sensie rzeczywistym.

4.3. Uwagi końcowe. Analiza Ajdukiewicza dotycząca stanowiska idealistycznego opiera się na nieuzasadnionych założeniach. Ajdukiewicz przypisuje idealistcie takie rozumienie terminów, przy którym w natychmiastowy sposób pojawia się sprzeczność. Interpretacja ta jednak jest błędna. Tym samym analiz zawartych w *W sprawie pojęcia istnienia* nie można traktować jako konkluzyjnych dla dyskusji nad idealizmem.

W artykule staraliśmy się także pokazać, jakie są możliwe interpretacje pewnych postulatów znaczeniowych i też istotnych dla analizy stanowiska idealistycznego. Sądzymy, iż temat ten zasługuje na uwagę nie tylko ze względu na samą tezę idealizmu, ale też ze względu na fakt, iż tekst Ajdukiewicza jest często analizowany na kursowych zajęciach na studiach filozoficznych i komentarz taki może mieć walor dydaktyczny.

Przypisy:

¹ K. Ajdukiewicz: *W sprawie pojęcia istnienia, On the notion of existence*. „Studia Philosophica”, IV (1949/50), 1951, wersja polska w: K. Ajdukiewicz: *Język i poznanie*, t.II, Wydanie II. Warszawa 1985, s.143-152.

² „[A]lbo idealista uznaje swą tezę bezpodstawnie, albo też w ogóle nie może jej uznać nie gwałcąc języka, w którym chce ją wypowiedzieć” (K. Ajdukiewicz: *W sprawie pojęcia istnienia*, op.cit., s.154).

³ Zauważmy, że nie ma tu równoważności; jest tu tylko implikacja w jedną stronę. Zdania występujące w eposach Homera stanowią nie jako aksjomaty $Ax(T_h)$ pewnej teorii T_h (teorii «świata homeryckiego»: „ $ex_h(a) \in Ax(T_h)$ ” *wtvg* zdanie „ $ex(a)$ ” występuje w eposach Homera). W tej teorii mamy także pewną operację konsekwencji Cn , w związku z czym możemy także uznać zdania wynikające z aksjomatów, ale nie spełniające warunku HOMER(.).

Innymi słowy: $ex_h(a)$ *wtvg* „ $ex(a) \in Cn(Ax(T_h))$ ”. Nie rozważamy tu problemu, jaki charakter ma ta operacja konsekwencji.

⁴ Można oczywiście także podać interpretację, w myśl której ex_h jest predykatem językowym, odnoszącym się do pewnego opisywanego fragmentu rzeczywistości, jakim są pisma Homera. Ta kwestia ma jednak znaczenie marginalne.

⁵ Takie jest np. stanowisko Jadackiego (por. J. J. Jadacki: *Spiritus metaphisicae in corpore logicorum*. „Studia Filozoficzne” 9, 1980, przedrukowane w: J. J. Jadacki, T. Bigaj, A. Lissowska (red): *Co istnieje?* Warszawa 1996, s. 60-67.

⁶ Nie wnikamy tu w subtelności dotyczące kwantyfikacji w kontekstach modalnych *de dicto* i *de re* czy innych związanych z tym zagadnień, dotyczących „transświatowej identyczności” i podobnych problemów.

⁷ D. Lewis: *Światy możliwe, oraz Możliwości: konkretne światy czy abstrakcyjne światy proste*, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, tłum. Urszula Zegleń. Lublin, 1995, s. 127-136 oraz 155-174.

⁸ Nie analizujemy problemu, czy sensowne jest stwierdzenie, że pewna rzecz istniejąca w jakimś świecie w_1 istnieje także w innym świecie w_2 .

⁹ Uwaga: domknięcie tych tez nie musi być domknięciem ze względu na standardową operację konsekwencji: fakt, że Odyseusz wierzy w istnienie a , zaś istnienie a pociąga za sobą istnienie b , wcale nie znaczy, że Odyseusz wierzy w istnienie b . «Logika Odyseuszowa» nie musi być identyczna z „wewnętrzną logiką świata homeryckiego”.

¹⁰ Staramy się tutaj wiernie zrekonstruować argumentację Ajdukiewicza z *W sprawie pojęcia istnienia*, op.cit.
¹¹ K. Ajdukiewicz: *Problemat transcendentnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*. „Przegląd Filozoficzny”, XL, 1937, s. 271-287; przedruk w: *Język i poznanie*, t.I, wydanie II. Warszawa 1985, s. 264-277.

¹² Instrumentalizm można uznać za formę idealizmu: z faktu, że uznajemy pewne zdanie, nie wynika, iż twierdzimy, że dotyczy ono rzeczywistości. W szczególności zdania egzystencjalne, które spełniają kryteria empirycznej adekwatności nie muszą być wcale interpretowane realistycznie.

¹³ Predykat KRYT musi spełniać pewne naturalne warunki, np.: jeśli $KRYT(a)$ oraz $a \Rightarrow b$, to także $KRYT(b)$ – tj: jeśli skłonni jesteśmy uznać pewne zdanie a , to powinniśmy także uznać zdania z niego wynikające. Nie zajmujemy się tu problemem, jaki ma być charakter wynikania (logiczne czy na gruncie pewnej teorii, syntaktyczne czy semantyczne etc).

¹⁴ Pojawia się tu pewna subtelność: wyrażenie „ $ex(a)$ ” jest wyrażeniem językowym (w zamierzeniu Ajdukiewicza: jest to zdanie z języka idealisty), natomiast $KRYT(„ex(a)”)$ jest wyrażeniem z jego metajęzyka. Definicja predykatu „ ex_i ” ma zatem charakter «mieszany».

¹⁵ Oczywiście mówiąc, że „świat idealisty składa się z obiektów, takich że...” mamy na myśli tylko to, że świat, traktowany jako konstrukt logiczny (korelat metajęzykowych norm) jest opisywany przez takie, a nie inne zdania («jak-gdyby» mówiące o obiektach, ale nie obiektach traktowanych jako niezależne od języka byty).

¹⁶ K. Ajdukiewicz: *W sprawie pojęcia istnienia*, op.cit., s.153.

¹⁷ Możliwa jest też druga interpretacja: jeśli $KRYT(„\varphi”)$ to należy uznać φ :

$$\text{KRYT}(\varphi) \Rightarrow U(\varphi)$$

Ujęcia te są równoważne tylko przy założeniu, że $U(\varphi) \Leftrightarrow U(\neg\varphi)$, co jest nieintuicyjne (byłaby to „epistemiczna zasada wyłączonego środka”). Na potrzeby wykazania wewnętrznej sprzeczności stanowiska idealisty wystarczy przyjąć słabszą wersję, tj. $\text{KRYT}(\varphi) \Rightarrow \neg U(\neg\varphi)$.

Oczywiście, gdyby definicja prawdy była formułowana w terminach spełniania w modelu (czyli np. Tarskiego definicja prawdy), i operator $U(\varphi)$ znaczyłby: „ φ jest spełnione w modelu M ”, to mielibyśmy równoważność: $U(\varphi) \Leftrightarrow \neg U(\neg\varphi)$. Ponieważ jednak «nasze U » jest pochodne w stosunku do pewnych kryteriów empirycznych, to sytuacja ta nie zachodzi.

¹⁸ Ajdukiewicz stwierdza zatem, że idealista akceptuje następujące zdania: $p \wedge \neg p$, $p \Rightarrow q$, $q \Rightarrow r$ (gdzie $p = ex$; $r = ex$, $q = \text{KRYT}(ex)$).

¹⁹ K. Ajdukiewicz: *W sprawie pojęcia istnienia*, op.cit., s. 153.

²⁰ Tu konieczne jest zatem podjęcie decyzji, czy tezę idealisty interpretujemy jako:

(a) $\text{KRYT}(\varphi)$ implikuje, iż należy uznać zdanie „ φ ”,

czy słabiej, jako:

(b) $\text{KRYT}(\varphi)$ implikuje, iż nie wolno uznać zdania „ $\neg\varphi$ ”. Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy w przypisie 17, interpretacje te nie są równoważne.

²¹ Postulat znaczeniowy dotyczący relacji między znaczeniami terminów: „uznać pewne zdanie” i „występować w eposie Homera” mówi, że między tymi terminami - inaczej niż w wypadku tezy idealisty obiektywnego - nie ma zależności typu $\text{HOMER}(\varphi) \Rightarrow \neg U(\neg\varphi)$.

²² Ajdukiewicz dokonuje rekonstrukcji stanowiska idealisty, aby następnie wykazać, iż jest ono wewnętrznie sprzeczne. Dlatego istotne jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, jakie motywy przypisuje idealista Ajdukiewicz.

²³ Aksjomat ten ma postać: $a \varepsilon b \Leftrightarrow \{ \wedge x(x \varepsilon a \Rightarrow x \varepsilon b) \wedge \exists x(x \varepsilon a) \wedge \wedge x, y(x \varepsilon a \wedge x \varepsilon b \Rightarrow x \varepsilon y) \}$.

²⁴ Gdzie operatory ε , ε_r należałoby interpretować jako: „jest w sensie intencjonalnym, odp. realnym”, tzn. zdanie „ $a \varepsilon_r b$ ” znaczyłoby „ a jest b w sensie intencjonalnym”.

²⁵ Lub w parafrazie bez nazwy własnej z użyciem predykatu „jest-zeusowy”: $\neg \exists x(\text{jest-zeusowy}(x))$.

²⁶ $\exists x[x = \text{ODYSEJA} \wedge \text{WYSTĘPUJE-ZDANIE}(\text{„Istnieje Zeus”, } x)]$

²⁷ To stanowisko podobne byłoby (pod tym względem) do solipsyzmu, gdzie solipsysta uznaje istnienie tworów swojej wyobraźni jedynie w sensie pochodnym, natomiast istnienie rzeczywiste przypisuje tylko swojej jaźni.

²⁸ Tekst Ajdukiewicza wchodzi np. w skład antologii tekstów ontologicznych: J. J. Jadacki, T. Bigaj, A. Lisowska (red.): *Co istnieje?*, op.cit.

KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO

WSP w Olsztynie

PRIGOGINE KONTRA DELEUZE - CZYLI O „RÓŻNICY” NIE ZNIWELOWANEJ PRZEZ STRZAŁKĘ CZASU

Deleuze myśli w paradygmacie późnego Boltzmann'a: trzeba odrzucić strzałkę czasu, bo inaczej nasz wszechświat skazany jest na ciepłą śmierć, jednorodność, symetrię i zanik różnicy (chodzi tutaj o zanik różnicy termodynamicznej). W poniższym artykule chcę pokazać, że model anizotropowy wcale nie pociąga za sobą likwidacji różnicy; że można przyjąć strzałkę czasu, a jednocześnie obronić deleuzjański „wieczny powrót różnicy”. Zrobię to na przykładzie anizotropowego modelu Prigogine'a. Kontra Deleuze pokażę, że pogardzana przez niego „strzałka czasu” będąca wytworem lekceważącego przezeń zdrowego rozsądku może prowadzić do wizji wszechświata różniącego się, pełnego „różnicy” i twórczości (będzie tu chodzić zarówno o „różnicę” poziomów energetycznych próżni kwantowo-kosmicznej, jak i o „różnicę” w sensie „twórczego postępu przyrody” Whitehead'a).

Wcale nie trzeba odrzucać strzałki czasu, aby uratować wszechświat od śmierci ciepłej, jednorodności, symetrii i tożsamości (od powtórzenia „Tego samego” mówiąc słowami Deleuze'a).

Według Deleuze'a, „strzałka czasu, czyli zdrowy rozsądek, utożsamia to, co przyszło z tym, co prawdopodobne, i z usunięciem różnicy”¹ (w tym wypadku chodzi o usunięcie różnicy termodynamicznej, o zwiększanie się entropii zgodnie z drugą zasadą termodynamiki) - usuńmy więc strzałkę czasu, powiada francuski filozof, zwiążmy ją (jak Boltzmann) jedynie z naszym zakątkiem w galaktyce, zaś dla całego wszechświata przyjmijmy czas izotropowy („Aîon” w terminologii Deleuze'a) - a wtedy uratujemy możliwość zmniejszenia się entropii w innych zakątkach wszechświata, uratujemy życie i „różnicę” (teraz pojętą jako twórcza ewolucja wszechświata). Czy tę propozycję autora *Różnicy i powtórzenia* można przyjąć bez zastrzeżeń?

* * *

Wszechświat Deleuze'a jest wszechświatem Boltzmann'a w tym sensie, że u francuskiego filozofa - podobnie jak u Boltzmann'a - ewolucja wszechświata nie ma wyróżnionego kierunku, nie ma „strzałki czasu”². Preferował

¹ G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*, tłum.; B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997, s. 316.

² Idem: *Logique du sens*. Minuit, Paris 1969, s. 95.

on więc model świata z czasem izotropowym, bez strzałki czasu. Jak wiadomo, pierwotnie Boltzmann uważał, iż obiektywny czas posiada strzałkę wskazującą wzrost entropii, czyli nieporządku. Udowodnił, że nieuporządkowane stany gazu zamkniętego w jakimś pomieszczeniu są o wiele bardziej prawdopodobne (w sensie obiektywnym) aniżeli stany uporządkowane. Na tej podstawie sformułował ogólne prawo, według którego izolowane systemy zawierające gaz zmierzają do stanów najbardziej prawdopodobnych. Oznaczałoby to, iż owe systemy wykazują tendencję do coraz większego nieuporządkowania. Entropia gazu zwiększałaby by się w miarę upływu czasu. Swoje twierdzenie H zinterpretował jako tezę ustalającą jednokierunkowy wzrost (proporcjonalny do czasu) nieporządku³.

H. Poincare wykazał jednak wcześniej, iż wszelki izolowany układ z gazem po jakimś czasie wraca do swego pierwotnego stanu; wszystkie stany zawsze wracają, i jeśli gaz znajdował się w przeszłości w stanie uporządkowanym, to wróci do tego stanu po jakimś czasie. Okazało się więc, że - jak to sformułował Zermelo - uprzywilejowany kierunek czasu (strzałka czasu), związany ze wzrostem entropii, nie istnieje. Zarówno mechanika klasyczna jak i statystyczna termodynamika miały więc pozostać nomologicznie i faktycznie izotropowe.

Uznając słuszność krytycznych uwag Zermelo, Boltzmann zrezygnował zarówno ze swojej pierwotnej teorii obiektywnej strzałki czasu jak i z tezy głoszącej zwiększanie się entropii zgodnie z kierunkiem tej strzałki. Uznał on, iż faktyczna asymetria czasu procesów nieodwracalnych (oraz doświadczanych przez ludzi jako nieodwracalne) ma zawsze wyłącznie charakter lokalny i czasowo ograniczony, nie może więc być podstawą wnioskowania o asymetrii (anizotropii) czasu globalnego całego wszechświata. Austriacki fizyk starał się wyjaśnić wyraźną asymetrię termodynamiki w ramach symetrycznej hipotezy kosmologicznej. W rezultacie doszedł do wniosku, iż kierunek czasu nie jest czymś obiektywnym, lecz subiektywną iluzją ludzkości⁴. Nasze biologiczno-psychiczne poczucie przeszłości i przyszłości zależałoby od gradientu entropii w taki sposób, że musimy uważać za przyszłość kierunek, w którym wzrasta entropia. Albowiem prawdopodobne jest, że w innym rejonie wszechświata w bardzo odległej przeszłości (bądź w równie odległej przyszłości) mogły (albo będą mogły) żyć istoty o przeciwnej orientacji czasowej, istoty zamieszkujące obszary o gradiencie entropii skierowanym w przeciwną stronę (przecież druga zasada termodynamiki, mając charakter statystyczny, a nie uniwersalny, dopuszcza sytuację, w której nawet bardzo mało prawdopodobne zdarzenia mają duże szanse zajścia, pod warun-

³ I. Prigogine, I. Stengers: *Z chaosu ku porządkowi*, tłum. K. Lipszyc. Warszawa 1990, s. 134-140.

⁴ Ibidem, s. 272.

kiem, że zaczekamy na nie wystarczająco długo). Istoty te uważałyby naszą przyszłość za swoją przeszłość, a naszą przeszłość za swoją przyszłość; i rzeczą niemożliwą byłoby rozstrzygnięcie, które z istot mają rację. Sam obiektywny czas nie miałby w tej wizji strzałki, wyróżnionego kierunku, zaś realny wszechświat cechowałaby zupełna symetria ze względu na oba kierunki czasu. Wszystkie procesy byłyby w tym modelu odwracalne, powtarzalne, a więc dałoby się uratować stwórczą asymetrię, można by uniknąć niwelacji różnicy termodynamicznej.

Deleuze przytacza następujący fragment z dzieła Boltzmann'a: „We wszechświecie jako całości dwa kierunki czasu są nieodróżnialne, tak jak w przestrzeni nie ma kierunków «do góry» i «na dół». Niemniej, podobnie jak w pewnym miejscu na powierzchni Ziemi możemy kierunek ku środkowi Ziemi nazwać kierunkiem «na dół», tak i organizm żywy, który znajdzie się w takim świecie przez pewien okres, może określić «kierunek» czasu jako taki, który prowadzi od stanu mniej prawdopodobnego do bardziej prawdopodobnego (pierwszy będzie «przeszłością», drugi zaś «przyszłością») i na mocy tej definicji skonstatuje, że jego własny mały obszar, oddzielony od reszty wszechświata, jest «początkowo» zawsze w pewnym nieprawdopodobnym stanie. Sądzę, że ten sposób oglądu jest jedynym, który pozwala nam zrozumieć słuszność drugiej zasady oraz śmierć cieplną każdego jednostkowego świata bez odwoływania się do jednokierunkowej zmiany całego wszechświata od określonego stanu początkowego do pewnego stanu końcowego”. Deleuze cytuje ten fragment, by zmanifestować swą solidarność z kosmologicznym modelem „późnego” Boltzmann'a, albowiem w tym to właśnie wszechświecie (symetrycznym ze względu na oba kierunki czasu) dostrzegł działanie czasu różnicowania się swojej „różnicy”; ekspresję czasu, w którym zdarzenia podlegają dystrybucji nomadycznej, tj. takiej, gdzie każde zdarzenie jednocześnie już minęło a zarazem jeszcze nie nadeszło (*déjà passé et encore futur*); gdzie nie idzie się jednoznacznie od przeszłości do przeszłości jak w zdrojorożsądkowo ujętym stawianiu się „Chronosa”. Autorowi *Różnicy i powtórzeń* zdawało się, że tylko ten izotropowy model daje szansę na kreację nowości i zróżnicowania we wszechświecie, dopuszcza możliwość powtórzenia życiodajnej niejednorodności, asymetrii i termodynamicznej różnicy. Miałby też on stworzyć podstawę do możliwości pomyślenia powtórnych narodzin życia w tych obszarach galaktyk, gdzie entropia (a wraz z nią niwelowanie niejednorodności i różnic termodynamicznych) maleje. I to jego przekonanie było uzasadnione, jeśli się zważy, iż Boltzmann śmierć cieplną związał nie z ewolucją całego kosmosu, a jedynie z pewnymi jego izolowanymi fragmentami. Austriacki fizyk nie zanegował możliwości odwracalności zwiększania się entropii (a wraz z nią życia) w innych zakątkach wszechświata, ale dokonał tego kosztem likwidacji strzałki czasu.

„Chronos” oznacza czas anizotropowy (z wyróżnionym kierunkiem), czas zdroworozsądkowy, a więc taki, któremu Deleuze nie ufał. „Aîon” w tym kontekście oznaczałby izotropowy (bez strzałki) czas wszechświata, czas różnicowania się różnicy (termodynamicznej różnicy stwarzającej życie i różnicowanie się fizykalno-biologicznych form w kosmosie)⁵.

Jeśli teraz porównamy model wszechświata Boltzmann’a-Deleuze’a z modelem Prigogine’a, to różnica od razu rzuca się w oczy. Wszechświat Prigogine’a ma strzałkę czasu, rozwija się w sposób uporządkowany od przeszłości do przyszłości. To uporządkowane rozsądkowo następstwo zdarzeń przysługiwałoby - w przeciwieństwie do hipotezy autora *Logique du sens* - samemu wszechświatowi w jego totalności, nie byłoby subiektywną iluzją. Cóż więc może łączyć tych dwóch myślicieli? Chyba tylko to, że obaj wyznawali tę samą metafizyczną ideę wiecznego powrotu różnicy.

* * *

Boltzmannowska wizja wszechświata skazanego na ciepłą śmierć rozbijała się o następujący szkopuł: jak zrozumieć wysoce zorganizowany stan początkowy, a więc stan bardzo nieprawdopodobny? Jak zrozumieć nieodwracalną historię wszechświata w kierunku chaosu? Prigogine usiłuje odpowiedzieć na to pytanie formułując ideę nieodwracalnej kreacji materii, a więc ideę, którą można by scharakteryzować następująco: na początku był chaos, z chaosu zrodził się porządek; śmierć ciepła nie była kresem ewolucji wszechświata, lecz jego początkiem, byłaby ona obecna w momencie złamania struktury czasoprzestrzennej pustego wszechświata Minkowskiego; w momencie przed pojawieniem się materii (mikroskopijnych czarnych dziur), a wraz z nią - entropii. Porządek dzisiejszego wszechświata byłby wytworem pierwotnej eksplozji entropicznej. W pierwotnym wszechświecie na jeden barion przypadało od 10^8 do 10^9 fotonów. Te rzadkie bariony i jakże liczne fotony (tworzące słynne promieniowanie resztkowe) są wg Prigogine’a produktami unikalnego zdarzenia, w trakcie którego zostały jednocześnie stworzone. Tym unikalnym zdarzeniem miałyby być pierwotna eksplozja entropiczna (wyparowanie mikroskopijnych czarnych dziur). Zamiast więc przyjmować osobliwość początkową (jak w teorii *Big Bang*) Prigogine przyjmuje jako punkt wyjścia nieodwracalną niestabilność (złamanie struktury pustego wszechświata Minkowskiego) produkującą jednocześnie ciężkie cząstki (mikroskopijne czarne dziury) i zakrzywienie czasoprzestrzeni. W odróżnieniu od kosmologii Einsteinowskiej, w której strzałka czasu była zupełnie zignorowana (Einstein zintegrował co prawda czasoprzestrzeń z ma-

⁵ G. Deleuze: *Logique du sens*, op. cit., s. 95.

terią, ale ta ostatnia została określona jedynie w Newtonowskich terminach masy i oddziaływania wzajemnego), Prigogine opisuje pierwsze sekundy wszechświata jako momenty integrujące geometrię, ekspansję i nieodwracalność. Jest to opis integrujący świat kwantowy ze światem grawitacji, syntetyzujący trzy stałe uniwersalne: c , h i G ⁶.

Punktem wyjścia jest kosmiczna próżnia kwantowa (geometrycznie rzecz ujmując: odpowiada jej pusty wszechświat Minkowskiego o zerowej krzywiznie) nie mająca nic wspólnego z nicością. Owa próżnia nie jest istnością bierną, zawiera bowiem w sobie potencjalnie wszelkie możliwe części. Wyłaniają się one z próżni i natychmiast znikają. Po aktualizacji kwantowych fluktuacji próżni, tj. przemiany cząstek wirtualnych w cząstki realne (przyszłe mikroskopijne czarne dziury) potrzebna jest energia równoważna masie tych cząstek. Owe kwantowe fluktuacje próżni mogą wynikać z niestabilności pustego wszechświata Minkowskiego. Pojawienie się cząstek wirtualnych może być wywołane zadziałaniem wysoce nieliniowego mechanizmu. Mechanizm ten w sposób nieodwracalny wydobywałby z rezerwuaru negatywnej energii energię pozytywną potrzebną do materializacji (aktualizacji) cząstek wirtualnych. Owa transformacja negatywnej energii pola grawitacyjnego w pozytywną energię materii powoduje zakrzywienie czasoprzestrzeni, które z kolei pociąga za sobą materializację innych cząstek (mikroskopijnych czarnych dziur)⁷. Ow proces aktualizowania się (materializowania) cząstek wirtualnych jest zarazem procesem różnicowania i twórczości w sensie Deleuze'a: „aktualizacja tego, co wirtualne dokonuje się zawsze dzięki różnicy, dywergencji lub zróżnicowaniu. [...] Aktualne człony nigdy nie są podobne do wirtualności, jaką aktualizują [...]”. W tym sensie aktualizacja, zróżnicowanie jest zawsze prawdziwą twórczością⁸.

Znany nam wszechświat narodziłby się z rozszerzenia się (wzmocnienia) fluktuacji rozbijającej czasoprzestrzeń Minkowskiego, z nieodwracalnej kreacji ciężkich cząstek (mikroskopijnych czarnych dziur) i z zakrzywienia czasoprzestrzeni. W miarę kreacji cząstek (czarnych dziur) wszechświat uległby - w tym Prigoginowskiemu scenariuszu - nieodwracalnej ekspansji typu wykładniczego (chodzi o fazę inflacyjną „de Sittera”). Jak mogło dojść do tego typu ekspansji? Spowodowana by ona była działaniem antygravitacji. Jak już wspomnieliśmy, pusty wszechświat Minkowskiego odpowiadałby wzbudzonemu stanowi kwantowo-kosmicznej próżni. Próżnia może mieć jeden lub więcej stanów wzbudzonych. Stan o najniższej energii zwany jest „prawdziwą” próżnią, bo jest to stan trwały. Wzbudzony stan próżni nazywa

⁶ I. Prigogine, I. Stengers: *Entre le Temps et l'Eternité*. Flammarion 1992, s. 160.

⁷ Ibidem, s. 162.

G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*, op. cit., s. 298.

się często „fałszywą” próżnią. Niczym wzbudzony (znajdujący się na wyższym poziomie energetycznym) atom, który wraca do stanu podstawowego (o najniższej energii) emitując foton, podobnie wszechświat w stanie fałszywej próżni - dążąc do przejścia w stan podstawowy (w stan prawdziwej próżni) o niższej energii - wypromieniowuje materię zakrzywiając się jednocześnie. Na początku ewolucji kosmicznej byłyby więc „różnica” poziomów energetycznych próżni kwantowo-kosmicznej (takie właśnie znaczenie może przybrać jakże wieloznaczna „różnica” Deleuze’a). I ten to właśnie jednokierunkowy (nieodwracalny) przepływ energii od ujemnej energii grawitacyjnej (czyli antygravitacji czy też siły odpychającej) do energii stwarzającej cząstki materialne, jest przepływem ogromnie (wykładniczo) ekspansywnym. Bierze się to stąd, iż ciśnienie fałszywej próżni jest ujemne (ssące) - powoduje ono ujemne siły grawitacyjne, czyli działa jak antygravitacja. Całkowite oddziaływanie grawitacyjne fałszywej próżni jest kombinacją ogromnego przyciągania (wynikłego z jej energii) i potężnego odpychania, wywołanego przez ujemne ciśnienie. Wypadkowa działania tych dwóch sił jest odpychająca (ujemna), a jej wielkość - tak duża, iż w ciągu ułamka sekundy spowodować może nieodwracalną ekspansję wszechświata.

Kreacja cząstek wraz z inflacją zakończyłyby się w momencie rozkładu wytworzonych cząstek ciężkich (wyparowaniem mikroskopijnych czarnych dziur). Te ciężkie cząstki przed rozkładem istnieją przez około 10^{-37} sekundy. Tyle samo trwałyby narodziny naszego wszechświata, tzn. dokładnie tyle czasu, ile zajęłoby wytworzenie całości kosmicznej entropii, całości mierzonej entropią wytworzonych mikroskopijnych czarnych dziur. Wraz z wyparowaniem owych czarnych dziur (rozkładem ciężkich cząstek) załączałyby się ewolucja adiabatyczna (tj. ewolucja zachowująca stałą wartość entropii) opisana przez model standardowy. Trwająca do dziś byłaby ona nieodwracalną ekspansją materii (barionów) i promieniowania (fotonów) wytworzonych przez parujące czarne dziury.

Według Prigogine’a, w tej hipotezie można się obejść bez początkowej osobliwości, bez *Big Bang* - ich miejsce zajmuje niestabilność stwarzająca materię, niestabilność związana z kreacją czarnych dziur i - wraz z nimi - coraz większego zróżnicowania. Poprzez wprowadzenie dysypatywnej kreacji materii zmieniałaby się radykalnie wizja historii wszechświata. Autor *La fin des certitudes* uważa, iż ulepszony przez niego termodynamicznie model inflacyjny może stanowić wcielenie ideałów Bergsona o „ewolucji twórczej” oraz pomysłów Whitehead’a co do „twórczego postępu przyrody”. Samo odrzucenie strzałki czasu (jak tego sobie życzył Deleuze) wcale nie jest równoznaczne z wprowadzeniem do danego modelu kosmologicznego twórczo-różnicującej ewolucji. Na przykład wszechświat Einsteina był wszechświatem statycznym, wiecznie identycznym z sobą samym, ale myliliby się ktoś,

gdyby sądził, że standardowy model wszechświata ekspandującego zmienił sytuację na lepsze, tzn. ujął tenże wszechświat w jego nieodwracalnym stawianiu się, w jego ewolucji twórczej, wiecznej kreatywności tego, co nowe. Teza Prigogine'a jest taka: standardowy model wszechświata ekspandującego z nieustannym następstwem faz ekspansji i kurczenia się jest jeszcze inną odmianą Einsteinowskiego ideału statycznej wieczności. Oba modele są ilustracjami metafizycznej hipotezy wiecznego powrotu tożsamości („Wiecznego powrotu tego samego” - mówiąc słowami Deleuze'a). Czas w obu modelach nie ma strzałki.

A przecież „wieczny powrót” niekoniecznie musi być związany z odwracalnością (brakiem strzałki czasu) i powtarzaniem „tego samego”⁹. W modelu Prigogine'a wszechświat zaczyna się - jak to już zasygnalizowaliśmy - od stwórczo-nieodwracalnych niestabilności (od dywergencji), które wytwarzają materię. Na początku byłaby więc niestabilność związana z różnicą poziomów energetycznych próżni kwantowo-kosmicznej, gęstość materii (tj. gęstość wytworzonych mikroskopijnych czarnych dziur) rosła odpowiednio do nieodwracalnej dynamiki inflacyjnego wszechświata de Sittera, by następnie zmniejszyć się jak w modelu standardowym. I to zmniejszenie gęstości materii miałoby odnowić w innym miejscu przestrzeni Minkowskiego (albo wewnątrz wszechświata już rozwiniętego) niestabilną próżnię kwantowo-kosmiczną; a więc pojawienie się w przyszłości nowej stwórczej i nieodwracalnej niestabilności (matki nowego wszechświata) byłoby możliwe, wszechświat nie byłby skazany na zagładę. Przysługiwałoby mu wieczne życie polegające na nieskończonym czasowo następstwie kolejnych nieodwracalnych eksplozji entropicznych. W modelu tym mielibyśmy strzałkę czasu związaną z niestabilnością i nie wskazywałaby ona ewolucji do końcowego stanu śmierci cieplnej, nie wiodłaby nas ona do końca wszelkiej historii, lecz otwierałaby możliwość wiecznego odradzania od jednej stwórczej niestabilności do następnej¹⁰. Wszechświat byłby nieustannym stwarzaniem, nieskończonym następstwem wszechświatów wszędzie się odradzających i będących czymś nowym w stosunku do światów uprzednich. Każdy kolejny wszechświat „różniłby się” od poprzedniego - na tym polegałby „wieczny powrót różnicy”. Także życie, a wraz z nim nadzieja, mogłyby się wciąż odradzać. Czyż ta Prigoginowska kosmologiczna spekulacja ze strzałką czasu nie realizuje tego, o co chodziło Deleuzowi w jego idei „wiecznego powrotu różnicy”?

* * *

⁹ I. Prigogine, I. Stengers: *Entre le Temps...*, op. cit, s. 166.

¹⁰ Ibidem, s. 167.

Jeśli Deleuze odrzuca modele ze strzałką czasu jako niwelujące wieczny powrót różnicy, to robi to przedwcześnie. Mogło to być prawdą w odniesieniu do pierwotnego modelu Boltzmann'a, w którym austriacki fizyk przyjmował istnienie strzałki czasu i ta strzałka wskazywała na ponurą przyszłość wszechświata; miał on ewoluować w kierunku śmierci cieplnej równoważnej z maksymalnym wzrostem entropii. O żadnym „powrocie różnicy” (w znaczeniu Deleuze'a) nie mogło tu być oczywiście mowy. Wszechświat nieuchronnie zmierza do śmierci cieplnej; wszelkie powroty, wszelkie cykle (nawet „powrót tego samego”) są z góry wykluczone. Ale w anizotropowym modelu Prigogine'a mamy przecież przykład syntezy strzałki czasu (nieodwracalności) z powrotem różnicy. Zauważmy tu zresztą - zgodnie z sugestią Stanisława Butryna - że to tylko w świetle termodynamiki klasycznej wzrost entropii we wszechświecie prowadzi do jego śmierci cieplnej. Natomiast z punktu widzenia termodynamiki relatywistycznej, uwzględniającej zmienne pola grawitacyjne, entropia wszechświata, chociaż rośnie, to nigdy nie doprowadzi do stanu równowagi termodynamicznej w skali całego wszechświata.

Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę następny model Boltzmann'a, model izotropowy, to co prawda w jego ramach idea „wiecznego powrotu różnicy” może mieć miejsce (wszechświat jako całość nie ma strzałki czasu; nie wiadomo, w jakim kierunku potoczy się jego ewolucja. Entropia może wzrosnąć, ale równie dobrze może zmaleć. Życie może zagać, ale równie dobrze może rozwinąć się z niesłyszczaną mocą), ale w modelu tym obiektywny czas całego kosmosu okazuje się być fikcją i to jest ten zbyt duży koszt, który musi zapłacić zwolennik izotropowości. Jeśli więc Deleuze odrzuca pierwotny model Boltzmann'a i przyjmuje model wszechświata z izotropowym czasem, to co prawda zbuduje świat wiecznego powrotu różnicy (świat będący wcieleniem „ewolucji twórczej” Bergsona i „twórczego postępu przyrody” Whitehead'a), ale będzie to wszechświat bez strzałki czasu.

* * *

Tak oto Prigogine'owski model wiecznych powrotów do pierwotnej niestabilności próżni kwantowo-kosmicznej równie dobrze ilustruje Deleuzjańską wizję wiecznych powrotów różnicy jak izotropowy model Boltzmann'a, do którego odwoływał się autor *Różnicy i powtórzeń*. Prigogine'a z Deleuzem łączyło to właśnie, że obaj wyznawali tę samą metafizyczną ideę wiecznego powrotu różnicy. W artykule chciałem ująć kosmologię Prigogine'a jako spekulacyjno-naukową ilustrację tejże idei, a zarazem zasugerować ograniczoność stanowiska Deleuze'a, który powtórzenia różnicy szukał jedynie w modelach izotropowych. Strzałka czasu kojarzyła mu się wyłącznie

z ewolucją w kierunku śmierci cieplnej wszechświata, w kierunku jednorodności i niwelacji różnicy. Autor *Logique du sens* myślał dychotomicznie: albo strzałka czasu z niwelacją różnicy, albo powtórzenie różnicy bez strzałki. Na przykładzie modelu Prigogine'a widać, że wraz z powtórzeniem różnicy (chodzi zarówno o powtórzenie różnicy poziomów energetycznych próżni jak i o odmienne „różniące się” od siebie postacie kolejnych wytworzonych wszechświatów) można uratować strzałkę (realność obiektywnego czasu całego wszechświata).

Streszczenie

W artykule pokazuję, że Deleuze w swej kosmologii, ratując różnicę, przejął model wszechświata Boltzmann'a z izotropowym czasem. Zaznaczam ewolucję poglądów samego Boltzmann'a od modelu anizotropowego do izotropowego. Sugeruję, że „Aion” Deleuze'a może oznaczać właśnie ten izotropowy czas Boltzmann'a. Porównuję izotropowy model austriackiego fizyka z anizotropowym modelem Prigogine'a. Zwracam uwagę na trudności izotropowego modelu Boltzmann'a-Deleuze'a (chodzi o odrealnienie kosmicznego czasu), a zarazem pokazuję, że te trudności zostają przewyciężone w modelu Prigogine'a, w którym zostają zachowane: zarówno twórcze zróżnicowanie się wszechświata jak i realność kosmicznego czasu.

Summary

Wanting to save „the difference” Deleuze - in my opinion - accepted Boltzmann's cosmological model of the universe without a time arrow. In the article I point out the evolution of views of Boltzmann. I compare Boltzmann's isotropic model to Prigogine's model of the universe with time arrow. I suggest that we should identify „Aion” of Deleuze with Boltzmann's conception of arrowless time, but at the same time we must be aware of one main difficulty connected with this conception, viz. in this model the reality of cosmic time is rejected. On the other hand Prigogine's anisotropic model of time is free from this difficulty; it also retains „the eternal return of difference” - so we may say that it carries out the idea of creative evolution of the universe in quite other way than Deleuze has done it.

RYSZARD SITEK
WSP w Słupsku

NA PRZEŁOMIE WIEKÓW

Bardzo lubię podróżować. Podróżowanie oznacza przekraczanie kulturowych i psychicznych granic.

W. V. O Quine

Względność nasza jest naszym absolutem.

S. Brzozowski

1. Postawieniu **dziś**, po raz kolejny już w naszych dziejach, pytania sformułowanego niegdyś przez ks. Feliksa Jarońskiego: Jakiej filozofii (sztuki, kultury, wartości, cywilizacji - R. S.) Polacy potrzebują? ” sprzyja szczególnie psychologiczna aura towarzysząca zbliżającemu się millennium. Zamyka je, kładąca kres drugiemu tysiącleciu „epoka skrajności - krótki wiek XX”¹. Wiek dwóch wojen światowych, w którym zabito i zamordowano 187 milionów ludzi, wiek obfitujący w - demonstrowane na skalę bez precedensu w dotychczasowych dziejach - okrucieństwa, wymusza wręcz taką refleksję. Mimo, iż sformułowana jest ona w formie pytania o ideę (filozofię), to swym rzeczywistym przedmiotem refleksja ta czyni człowieka, społeczeństwo i kulturę. Podłożem dlań być musi, rzecz jasna, głęboki namysł filozoficzny. Nie może się on odbyć zwłaszcza bez swego ugruntowania aksjologicznego. Ale też sama dyskusja o wartościach i ich hierarchiach nie wydaje się być wystarczającą w warunkach niesionych przez rzeczywistość zagrożeń.

2. Historia filozofii - tak jak ujmuje ją Władysław Tatarkiewicz - to nieustające zmaganie dwóch tendencji w myśleniu filozoficznym: minimalistycznej i maksymalistycznej. Maksymalizm filozoficzny stawia sobie rozległe zadania. Przekonany o możliwości ich rozwiązania nie waha się w uznaniu prawd transcendentalnych, intuicyjnych, apriorycznych, idealnych czy duchowych. Nurt ten, w filozofii powszechnej biorący swój początek od Platona, podejmuje próby tworzenia rozległych i uniwersalistycznych syntez, dąży do rozstrzygania podstawowych problemów metafizycznych. „Ambitny i wzniosły”, rości sobie prawo do miana wiedzy o prawdziwym bycie, o pierwszych przyczynach, o najwyższych celach, o istocie natury świata. Przeciwnieństwo maksymalistycznego programu - postawa minimalizmu, swoją prehistorią także sięga do dawnych, współczesnych Platonowi czasów. „Po-

¹ O „krótkim wieku XX”, zamkniętym cezurą lat 1914-1991, pisze w książce E. Hobsbawm: *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*. Michel Joseph, London 1994. Por. także K. Pomian: *Jaki wiek dwudziesty?* „Przegląd Polityczny” 1998, nr 39, s. 50-70 oraz B. Kerski: *Widmo globalizacji. Kilka uwag na marginesie niemieckiej dyskusji o kapitalizmie*. „Kultura” 1999, nr 4/619, s. 3-12.

zytywistami z ducha, choć jeszcze nie z nazwy - pisze W. Tatarkiewicz - byli w starożytności sofisci, a w średniowieczu pewne grupy ockhamistów". Minimaliści filozoficzni są ostrożni i nieufni; poddając krytycznej analizie ludzką wiedzę i sposoby jej osiągania stronią od metafizycznych dylematów. Kierują się nie tyle celami, co środkami jakimi mogą dysponować, uznają tylko te minima, które są względnie stałe. Preferują „prawdy częściowe”, szczegółowe, które od momentu odkrycia nie zostały zakwestionowane².

3. W jakimś sensie odpowiednikiem typologu stworzonej dla filozofii powszechnej przez W. Tatarkiewicza, wydaje się być w warunkach polskich - choć nie jedyny w ostatnich latach³ - podział zaproponowany przez warszawskiego filozofa Andrzeja Kołakowskiego. Wychodząc od banalnego w gruncie rzeczy twierdzenia o istnieniu związków pomiędzy dziejami narodu a perypetiami intelektualnymi reprezentujących go myślicieli, w pracy *Dwa nurty w nowożytnej myśli polskiej*⁴ podejmuje on próbę zilustrowania sposobu oraz siły, z jaką odzwierciedlają się doświadczenia historyczne narodu polskiego w jego dorobku duchowym. Typologia jaką proponuje A. Kołakowski - wprowadzająca rozróżnienie na **szkołę porządnego myślenia i szkołę historiozoficzną** - stanowi w zamierzeniu autora klucz do realizacji tego celu. Charakteryzując pierwszy z wyróżnionych w dziejach nowożytnej myśli polskiej nurtów, autor omawianego rozróżnienia pisze: "[szkoła porządnego myślenia- R. S.] stawia sobie za cel dydaktykę, oświecanie, zabiegi edukacyjne, porządkowanie pola pozostawionego nam przez historię bądź dla zachowania czegoś swojskiego, bądź dla przygotowania fundamentów nowej siedziby na wypadek zawalenia się aktualnej"⁵. Będąca jej przeciwieństwem szkoła historiozoficzna zmierza do zrozumienia „całości dziejów i rządzących nimi mechanizmów przemian, by zrozumieć i wyjaśnić miejsce, jakie przyszło nam w nich zająć lub wskazać, iż będzie ono takie, jakie sami sobie w dziejach uczynimy”.

Pierwszy z nurtów, biorący swój początek w Oświeceniu od Śniadeckiego, poprzez Mahrburga wiedzie do Twardowskiego i jego uczniów ze szko-

² W. Tatarkiewicz: *Droga do filozofii*. Także: *Okresy filozofii europejskiej*, w: tegoż: *O filozofii i sztuce*. Warszawa 1986, s. 38-40, 61-65. Por. także: R. Wysokiński: *Władysław Tatarkiewicz. „Edukacja Filozoficzna”* 1999/27, s. 189; A. Kołakowski: *Dwa nurty w nowożytnej myśli polskiej*, w: *Historia i Kultura. Studia z dziejów polskiej myśli kulturalnej*, praca zbiorowa pod redakcją naukową A. Mencwela. Warszawa 1987, s. 29-30.

³ Np. rozróżnienie na nurty: historiozoficzny i metodologiczny, w dużym stopniu pokrywające się z propozycją A. Kołakowskiego, wprowadził w 1984 roku Sławomir Magała (tegoż: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, w: *Modne kierunki filozoficzne*. Warszawa 1984, s. 130-142).

⁴ A. Kołakowski: *Dwa nurty w nowożytnej myśli polskiej*, op. cit. Por. także tegoż: *Interpretacje i sytuacje mityczne (krytyka tzw. szkoły lwowsko-warszawskiej w polskiej myśli marksistowskiej I połowy lat pięćdziesiątych)*. „Zdanie” 1980, t. 1 (9), s. 71.

⁵ Ibid., s. 12.

⁶ Ibid., s. 12.

ły lwowsko-warszawskiej. Znajduje on i dzisiaj wielu kontynuatorów wykształconych w atmosferze tej, przez długie lata dominującej w Polsce, tradycji umysłowej. Do drugiego zaliczyć można m. in. Staszica, Kołłątaja, romantyków, modernistów, także - po części - marksistów.

Siatka problemowa jaką nakłada na polską tradycję filozoficzną A. Kołakowski zachodzi i w wielu punktach krzyżuje się z innymi schematami interpretacyjnymi próbującymi objąć ten sam przedmiot badań. Do najbardziej rozpowszechnionych wśród nich należy - do dziś budząca namiętne dyskusje - teza o dwóch typach światopoglądów i zarazem modeli kulturowych: „pozytywistycznym” i „romantycznym”. O ile pierwszy z nich najlepiej charakteryzują hasła rozsądku, pracy organicznej, pragmatyzmu i systematyczności, to drugi odwołuje się do uczuć, woli, czynu, rywalizacji i walki. W ustach poety przybierają one postać opozycji: „mierz siły na zamiary, nie zamiar podług sił”, bądź „czucie i wiara silniej mówi do mnie niż mędrca szkiełko i oko”⁷. Polskim paradoksem wydać się może to, iż - jak zauważa A. Kołakowski, odwołujący się, prócz własnej, także do przedstawionej wcześniej typologii W. Tatarkiewicza - **„filozoficzni minimaliści okazywali się maksymalistami w sferze działań społecznych, zaś maksymaliści filozoficzni . minimalistami; «pozytywiści» nieraz formułowali rozległe programy kulturalne, «romantycy» zaś czasami ograniczali horyzonty myślowe Polaków”**⁸.

4. Próbuąc udzielić odpowiedzi na pytanie: „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?”, abstrahując od jego ponadhistorycznego charakteru, w jakim pierwotnie zostało zadane, zwróćmy uwagę na jego kontekst dzisiejszy. Skupmy zatem swoją uwagę na owym **„dziś”**, na naszej polskiej ale i świata **„teraźniejszości”**. Przyjrzyjmy się, jeśli nie wszystkim, to przynajmniej niektórym kulturowym aspektom w jakich jawi się nasza **„teraźniejszość” u schyłku XX wieku**. Jakie wydarzenia ją współtworzyły, jakie nań oddziaływały?

Czy wreszcie od ich recydywy kultura nasza wystarczająco jest immunizowana? Z wiekiem tym, przechodzącym do historii jako stulecie „intelektualnego organizowania nienawiści politycznych”, żegnamy się bez żalu. Było to okrutne i pełne wydarzeń stulecie - epoka totalitaryzmu i rozczarowań. Lata 1989-1991, inicjując przełom polityczny, którego najbardziej widocznymi efektami stały się: rozpad Związku Radzieckiego wraz z blokiem podporządkowanych państw oraz zjednoczenie Niemiec - doprowadziły do jakościowo nowej sytuacji, kładąc tym samym kres trwającej przez ostatnie 45 lat konfrontacji Wschodu z Zachodem. Stworzono nadzieję ostatecznego zamknięcia ery pokus i zagrożeń totalitarnych⁹. Czy jednak nadzieja ta nie okaże

⁷ A. Mickiewicz: *Wiersze*. Warszawa 1970, s. 34 (*Pieśń Filaretów*, w. 43-44) i 69 (*Romantyczność*, w. 64-65). Por. A. Kołakowski: *Dwa nurty w nowożytnej myśli polskiej*, op. cit., s. 30.

⁸ A. Kołakowski: dz. cyt, s. 30 (podkr. moje).

się – nawet w Europie – równie złudna, jak ta, pełna optymizmu prognoza, wyrażona przez George’a Newnesa w początkach stulecia, które właśnie dobiega końca? W zakończeniu *Ilustrowanej historii XIX wieku* z 1902 roku pisał on: „Wierzę, że stoimy u progu wieku, który będzie pełen rozkwitu i pokoju bardziej niż jakakolwiek epoka w historii”¹⁰.

Znaleźliśmy się już zapewne w nowej epoce, pytanie tylko, czy nie okazemy się w jej obliczu bezradni intelektualnie? Co zrobić, aby euforia z odzyskania pełni niepodległości i wolności, z którą witaliśmy lata dziewięćdziesiąte, nie przekształciła się – by użyć celnych słów Juliusza Kadena-Bandrowskiego wypowiedzianych *à propos* odzyskania niepodległości w 1918 roku – w „radość z odzyskanego śmietnika”? W tę nową epokę wchodzimy z całym bagażem doświadczeń ale i obciążeń będących skutkiem braku rzetelnego bilansu przeszłości. Bez dokonania głębokiej refleksji nad własnym dziedzictwem historycznym nie jest możliwe prawidłowe rozeznanie współczesności, a tym bardziej świadome kształtowanie przyszłości¹¹. Tym mocniej – tak w Polsce, jak i w świecie – uderzać musi dysproporcja między wagą tego, co w 1989 roku się dokonało, a refleksją moralną, polityczną i filozoficzną¹². Swoim zasięgiem winna objąć ona wszystkie znane nam i choćby potencjalnie żywe formy totalitaryzmów, prócz komunizmu także faszyzm i narodowy socjalizm; analizie poddane zostać powinny również zagrożenia płynące ze strony fundamentalizmów religijnych.

Wszystko to konieczne jest, aby w przyszłości nie powtórzyła się sytuacja, w której jakkolwiek „instancja” wyrokowała będzie o „słuszności” bądź „niesłuszności” poglądów, uzurpując sobie także prawo do rozstrzygnięć w sferze faktów i ludzkich uczuć. By, wreszcie, nie istniał „ciągle i niezmiennie tylko jeden dopuszczalny światopogląd”¹³, a różnym, określonym przez „instancję” kategoriom „innych” nie przyszło już nigdy żyć w atmosferze linczów i pogromów.

5. O stanie świadomości Polaków w ostatnim dziesięcioleciu, oddzielającym nas od transformacji ustrojowej, napisano już sporo prac. Nie pora tu i miejsce, by poddawać je wyczerpującej analizie. Swoją uwagę chcemy skupić na zaledwie dwóch spośród nich, ukazujących – co zrozumiałe – nieledwie część problemu. Ich autorzy poruszają się jakby w zupełnie odmiennych, a jednak w jakiś sposób bliskich sobie i komplementarnych perspektywach.

⁹ Zob. T. Wituch: *XX wiek nakaz bilansu*. „Arcana”, nr 26 (2/1999), s. 21.

¹⁰ Cyt. za: J. Tazbir: *Pożegnanie z XX wiekiem*. Warszawa 1999, s. 7.

¹¹ T. Wituch: dz. cyt., s. 21.

¹² Ibid., s. 21. Na ten temat ostatnio pisano także w „Znak” 1999, nr 2 (525) i nr 7(530).

¹³ T. Wituch: dz. cyt., s. 23.

Autor pierwszej, filozof i ksiądz Józef Tischner, swoją uwagę skupia na procesach zachodzących w polskiej religijności. Za jej szczególny problem uznaje co rusz podejmowane próby *wyzyskania* religii do celów politycznych. W tej szczególnej wersji „fundamentalizmu polskiego” jej promotorem idzie o to, by budować wspólnoty polityczne w oparciu o więzi religijne. „Polityka wtargnęła - pisze J. Tischner - do wnętrza kościołów. Podziały i spory polityczne przeniknęły w głąb religii. Ośrodkiem nieporozumień są «prawa człowieka». Prawa «Polaka-katolika» muszą być na polskiej i katolickiej ziemi większe niż «prawa człowieka». Tak rodzi się «katolicyzm polityczny» - katolicyzm, którego znaczenie określa bliżej dialektyka dążeń do władzy”¹⁴. Mechanizmu kształtowania i legitymizacji tego typu postaw J. Tischner doszukuje się w psychologicznych procesach towarzyszących polskiej transformacji.

Analiza ta, odwołując się do archaicznych terminów z zakresu psychologii i moralności („upokorzenie”), dotyka zaledwie problemu; ślizgając się po powierzchni życia społecznego pozostaje z dala od istoty obserwowanego zjawiska. Dzieląc los poznania potocznego i zdroworozsądkowego, nie pretenduje do miana poznania teoretycznego. Jej autor - nieodmiennie budzący naszą sympatię, zarówno jako człowiek jak i duszpasterz - w innym miejscu nie pozostawia nam żadnych wątpliwości za jakim kształtem chrześcijaństwa się opowiada. Formuluje on opinię, która - jak sądzimy - odnosi się w równej mierze do Kościoła jak i do całej naszej cywilizacji. „Mam przekonanie, że rzetelne dzieje chrześcijaństwa-*Ewangelii* - mamy nie tyle za sobą, co przed sobą. Dotychczasowe dzieje były trudnym poszukiwaniem tożsamości Kościoła w *sporze* z innymi - z judaizmem, z pogaństwem, z odszczepieńcami od ortodoksji itd. **Dziś stajemy przed okresem, w którym poszukiwanie i potwierdzanie tożsamości będzie się dokonywać poprzez odkrywanie podobieństw. Kiedyś Cyprian Norwid napisał, że narody łączą się nie tylko przez to, co je do siebie upodabnia, ale również przez to, co je od siebie różni. To samo dotyczy chrześcijaństwa i Kościoła. (...).** Katolicy powinni przyznać się do udziału w historycznej winie, do prześladowań innowierców, pogromów Żydów, do inkwizycji, do wytoczenia sprawy Galileusza, do walki z prawami człowieka itd., itp. (...). Nie chodzi o porzucenie ideału jedności, lecz o zrozumienie, że jedność polega na pojednaniu, a pojednanie wcale nie zakłada zamazywania wszelkich różnic”¹⁵.

O odmiennym typie zagrożeń, jakim musi stawić czoła polska kultura w dziesięć lat po transformacji ustrojowej, traktuje esej Grzegorza Godlewskiego, warszawskiego socjologa kultury. Wraz z odzyskaniem wolności Pol-

¹⁴ J. Tischner *Wiara w godzinie przełomu*, w: *Humanistyka przełomu wieków*, pod red. J. Kozielskiego. Warszawa 1999, s. 45.

¹⁵ Ibid., s. 35-36 (podkr. moje).

ska została wydana na łup, nie najwyższych lotów, kultury masowej. Również w Polsce - co zauważył także Krzysztof Zanussi - dokonało się swoiste przewartościowanie, którego efektem jest stan, w którym „kulturą nie jest już teraz to, co wartościowe, ale to, co powszechne, co się dobrze sprzedaje”¹⁶. Proces „amerykanizacji” pociąga za sobą erozję dotychczas obowiązujących kanonów i autorytetów. „Zbyt pochopne przyjęcie ideologii postmodernizmu - pisze G. Godlewski - sprowadzającej się często do celebrowania bezradności wobec świata pozbawionego nadrzędnych autorytetów - może utrudnić pracę nad rekonstrukcją wzorów i wartości kultury polskiej”¹⁷. Zastrzega się on jednak, iż „nie jest żadną receptą na schorzenia rodzimej kultury egzorcyzmowanie płynących z obcych krajów miazmatów i nawoływanie do skupienia się wokół ogniska rodzimych tradycji”¹⁸. Uznając historyczne przekształcenia za nieodwracalne, socjolog proponuje już istniejące podziały narodu na różne grupy i formacje (które określa jako „plemiona polskie”) przyjmując jako fakt, zaś wielokulturowość, wraz z generowanymi przez nią różnicami, potraktować jako zadanie budowy „wspólnego świata polskich plemion”. Podsumowując pisze: **„Polska wieloplemienna nie jest ani dobrodziejstwem, ani dopustem Bożym. Została nam zadana przez historię i jako taka stanowi materię naszego obowiązku. Mieści w sobie różne, przeciwstawne możliwości i nic jeszcze nie jest przesądzone. Jest więc wciąż szansa, by uczynić ją naszym zbiorowym dobrem i bogactwem”**¹⁹.

6. Poszukując postaw kulturowych - ucieleśnionych w ludziach idei, utrwalonych form mentalnych i historycznych osobowości²⁰ - adekwatnych i godnych sprostania wyzwaniom współczesności, naszą uwagę kierujemy w stronę propozycji Marii Janion - osobowości rozumiejącej²¹.

W przyjętym jako kulturalistyczny projekt do realizacji zadaniu budowy „wspólnego świata polskich plemion” „rozumienie” i „empatia” - pojmowane zarówno jako umiejętności czysto praktyczne, jak i jako wartości same w sobie, jawią się niezbędnym warunkiem, jedynym dostępnym narzędziem, ale i budulcem zarazem - umożliwiającym realizację zaplanowanego dzieła.

W miejsce uganiania się za fantomem prawdy, ulegania skłonnościom do narzucania jednolitej interpretacji, empatyczna postawa humanistyki rozumiejącej proponuje dialog i polifonię. „Zasada relatywizmu kulturowego,

¹⁶ *WiekXX kryzys religii.*, „Życie”, 31 01-01 02, 1998 r.

¹⁷ G. Godlewski: *Wśród plemion polskich*, w: *Nowa Polska*. Warszawa 1999, s. 237.

¹⁸ Tamże, s. 238.

¹⁹ Tamże, s. 243 (podkr. moje).

²⁰ Kategorii „postawa kulturowa” do historycznych interpretacji kulturalnych użył w swoich pracach A. Mencwel (zob. tegoż: *Etos lewicy*. Warszawa 1990; także *Przedwiośnie czy potop*. Warszawa 1997).

²¹ M. Janion: *Humanistyka: poznanie i terapia*. Warszawa 1974, s. 111-114.

wedle której poznać innych można tylko przyjmując ich punkt widzenia - twierdzi w omawianym nieco wcześniej eseju socjolog kultury - stosuje się nie tylko do plemion z dżungli amazońskiej, ale i do tych plemion, których przedstawicieli mijamy co dzień na ulicy". Stwarzając możliwość zobaczenia siebie w innych oraz innych w sobie postawa ta tworzy podwaliny czegoś, co nazwać możemy **wychowaniem ku tolerancji**. Zakorzeniona w tradycji humanistycznej pozwala nie tylko interpretować ludzkie wytwory i zachowania, wczuwać się w świat wartości drugiego człowieka, ale i służyć pomocą w dokonywaniu wyborów wartości uznanych za najważniejsze. Choć - przyznać trzeba - proces ten nie obywa się bez napięć, jakie zawsze towarzyszą dylematowi **rozumienia i wyboru**.

7. Termin „współodczuwanie” (*sympathy*), sięgający swoimi korzeniami do osiemnastowiecznych systemów etycznych Hume’a i Smitha, wprowadzony w początkach naszego wieku w zmodyfikowanej nieco formie przez Th. Lippsa jako „empatia”²³ oraz zakresowo bliskie, biorące swój początek w doktrynie Dilthey’a „rozumienie”²⁴, to zjawiska wieloaspektowe. Są one przedmiotem zainteresowania różnych dyscyplin naukowych: filozofii, psychologii, socjologu, antropologii, etnografii, także innych. Zjawisku empatii szczególnie wiele prac poświęcili psychologowie²⁵. Legło ono również u podstaw Mannheimowskiej koncepcji inteligencji. Inteligencja, której immanentną cechą, w ujęciu Karla Mannheima - socjologa wiedzy - w równej mierze co z humanistyką rozumiejącą spokrewnionego z marksizmem, jest właśnie empatia, przekraczając własny partykularyzm poznawczy jest w stanie pełnić funkcję mediatora ponad różnymi siłami zaangażowanymi w walce, łącząc i rozumiejąc nawet wzajemnie sprzeczne stanowiska i poglądy.

Sam Mannheim daleki jest od traktowania empatii jako zjawiska li tylko psychologicznego. Píše: „Empatia jest kolejną nową cechą charakteru intelektualisty. Do tej pory niewiele mówiono o socjologicznym pochodzeniu tej cechy, a nie jest to zjawisko wyłącznie psychologiczne. Owa zdolność «widzenia czyjejś strony» nie jest też tak oczywista ani odwieczna, jak mogłoby

²² G. Godlewski: dz. cyt., s. 241.

²³ Angielskie *empathy* zostało po raz pierwszy zastosowane w 1909 r. przez E. B. Titchenera jako tłumaczenie z języka niemieckiego terminu Th. Lippsa *Einführung*.

²⁴ Punktem wyjścia doktryny Dilthey’a było lapidarne „przyrodę wyjaśniamy zaś życie duchowe rozumiemy” - przeciwstawiające w dychotomicznej opozycji wyjaśnianiu, typowemu dla nauk przyrodniczych - rozumienie wytworów nauk humanistycznych (W. Dilthey: *Rozumienie i życie*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*. Kraków 1993; tegoż: *O istocie filozofii i inne pisma*. Warszawa 1987).

²⁵ Np. M. H. Davis: *Empatia. O umiejętności współodczuwania*. Gdańsk 1999; J. Mellibruda: *Ja - Ty - My. Psychologiczne możliwości ulepszania kontaktów międzyludzkich*. Warszawa 1986; J. Rembowski: *Empatia. Studium psychologiczne*. Warszawa 1989.

się wydawać na pierwszy rzut oka. Cecha ta odróżnia współczesnego intelektualistę od scholastyków, a także od samotnego mędrca. **Mogą oni posiadać wiedzę, ale wgląd w wiedzę innych, wymagający czasowego zawieszenia własnej, jest im obcy.**

Współczucie i zrozumienie są naturalnie cechami uniwersalnymi, ale nie jest uniwersalną potrzeba zgłębienia obcych czy też zaskakujących punktów widzenia. Mądrość osoby doświadczonej ale «niewykształconej» może odnosić się do innych ze względu na to, że żyją w tym samym środowisku, **natomiast «prawdziwe» wykształcenie jest źródłem zasadniczego wyjścia poza swoje otoczenie. (...).** Edukacja nie poszerza jedynie zakresu znanych nam rzeczy, ponieważ o ile nie wpływają one na nasz światopogląd, wciąż patrzymy na wydarzenia oczami tradycjonalisty, który sam nauczył się utrzymywania swej pozycji i rozwiązywania problemów bez zmieniania świata (który uważa za niezmienny). **Edukacja uczy nas odkrywania własnych spraw w sprawach obcych nam ludzi i przenikania światopoglądu innych poprzez zmianę naszego»²⁶.**

Na przedstawicieli metody rozumiejącej czyhają również zagrożenia. Nie zapomina o nich także i K. Mannheim. „Przenikająca wszystko empatia może łatwo przerodzić się w niezdolny do zaangażowania, niestały i pusty intelektualizm. Jego wirtuoz może stracić wyczucie proporcji, skłonności do sięgania poza pozory i niszczenia każdej stałej konstrukcji odniesień, jaka opiera się na wartościach najwyższych. Z tą predylekcją blisko związana jest tendencja do wyprzedzania czasu, zajmowania pozycji poza i przed każdą sytuacją oraz przewidywania alternatyw zanim stają się one zbyt ostre»²⁷.

8. Od tych i im podobnych dylematów, przed jakimi ostrzegał K. Mannheim, nie był wolny także Andrzej Walicki, wybitny historyk idei, przez lata blisko związany z tzw. „warszawską szkołą”. Wartości jakim służył A. Walicki widoczne stają się już w przyjętej przez niego metodzie badawczej. Nacechowana charakterystycznymi wymogami „empatii”, „wczucia się” w odmienne punkty widzenia i intencje analizowanych autorów, metoda ta już sama w sobie generuje pluralizm i obiektywizm stosowanych procedur oraz osiąganych wyników badań. Dopiero akceptowanie założeń hermeneutyki historycznej, tej „sztuki interpretowania dawnych idei poprzez zastosowanie dilthey’owskiego empatycznego rozumienia (*Verstehen*), wzbogaconego o subtelny «zmysł historyczny», szczególny przywilej poznawczy «społecznie niezależnych intelektualistów»²⁸, umożliwia, zdaniem A. Walickiego, jej adeptowi pełne uczestnictwo w kulturze współczesnej. Staje się

²⁶ K. Mannheim: *Inteligencja: jej rola w przeszłości i współcześnie*. „Colloquia Communia” 1992-1993, nr 1-12 (57-68), s. 103 (podkr. moje).

²⁷ Tamże, s. 103-104.

²⁸ A. Walicki *Leszek Kołakowski i Warszawska Szkoła Historyków Idei*. „Aletheia” 1987, nr 1, s. 122.

ono faktem poprzez „wytworzenie umiejętności myślenia historycznego, umożliwiającego, z jednej strony uzyskanie pewnego dystansu wobec własnego światopoglądu oraz, z drugiej strony, mocniejsze ugruntowanie własnych wartości przez osadzenie ich w postępowej tradycji filozoficznej. Uzyskanie dystansu potrzebne jest po to, aby uniknąć zjawiska, które T. Kroński nazywał «wyabsolutnieniem» wartości; **absolutyzacja jakiegokolwiek wartości (lub jednostronnego systemu wartości) prowadzi przecież do nihilistycznego przekreślenia innych wartości, do dogmatycznej nietolerancji i skostnienia, do zatracenia zdolności rozumienia innych ludzi.** Ale dystans, o którym mowa, nie ma nic wspólnego z powszechną relatywizacją; przeciwnie, **myślenie historyczne uczy lepszego rozumienia własnych wartości, wzmacnia je autorytetem tradycji; uświadamiając związane z nimi konflikty i dylematy, zmniejsza niebezpieczeństwo zaangażowania naiwnego, bezbronnego wobec poważnych przeciwników ideowych i narażonego na łatwość rozczarowań**”²⁹.

Cytat ten, tak charakterystyczny dla podejścia do historii idei prezentowanego przez A. Walickiego, obrazuje sposób w jaki dokonuje on przerzucenia pomostu pomiędzy humanistyką opartą na dilthey’owskich wzorach a kapłańskim posłannictwem intelektualisty³⁰. Mariaż ów staje się możliwy, jeżeli tylko uznamy, iż „**postawa humanisty bez dogmatu**”, o ile rzeczywiście pomaga w zrozumieniu różnych światopoglądów i stylów myślenia, nie jest w istocie tak neutralna, jak pozornie to mogłoby się wydawać. **Broni ona bowiem trwałych, uniwersalnych w swym charakterze wartości: wolności, wartości estetycznych, świadomości, także tolerancji i pluralizmu**³¹. Unikając pułapek - zagrożeń i ograniczeń, jakie solidarnie dzielił z całą diltheyowską humanistyką rozumiejącą, zakładającą interpretację wartościującą, przy jednoczesnym odmówieniu badaczowi prawa do posiadania własnej indywidualności³², A. Walicki sens swej pracy nad historią idei odnajdywał w uwolnieniu się od odrzucającego kompromis absolutyzmu, wyrobieniu „zdolności rozumienia różnych światopoglądów i postaw, odnajdywania wszędzie jakiejś prawdy, a zarazem relatywizowania własnej prawdy”³³.

Samowiedza historyczna - immanentny i integralny element postawy rozumiejącej, stanowiła jego zdaniem niezbędną, tak w aspekcie społe-

²⁹ A. Walicki: *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*. „Studia Filozoficzne” 1969, nr 1, s. 111 (podkr. moje).

³⁰ W wygłoszonym w 1958 r. referacie *Historia myśli społecznej a socjologia* A. Walicki opowiadał się, w przeciwieństwie do L. Kołakowskiego [*Kapłan i błazen*], za pojmowaniem roli intelektualisty jako stróża oraz przewodnika po świecie wartości humanistycznych (Zob: A. Walicki: *Umysł zniewolony po lalach*. Warszawa 1993, s. 167-168).

³¹ Ibid., s. 175, 255.

³² Z problemem tym A. Walicki dzielił się, w liście z 1964 roku, z K. Pomorską (Ibid., s. 173-174).

³³ Tamże, s. 225.

cznym jak i indywidualnym, potrzebę, od której zaspokojenia uzależnione jest pełne uczestnictwo w kulturze. **Pomnażając „ilość dostępnych kluczy do orientacji we współczesnym świecie, rozszerza osobowość, daje jednostce poczucie zakorzenienia - zwiększając zarazem zdolność rozumienia innych ludzi i narodów; służy najszlachetniej pojętym wartościom humanizmu, patriotyzmu i internacjonalizmu”³⁴.**

9. Empatyczna postawa humanistyki rozumiejącej, której aktywnymi propagatorami w Polsce w ostatnim półwieczu byli, prócz A. Walickiego, M Janion i Z. Kuderowicza, inni historycy z kręgu tzw. „warszawskiej szkoły historyków idei”, nie wyczerpała jeszcze - jak sądzimy - swych kreatywnych możliwości. Wprost przeciwnie, permanentna **„kultura kryzysu”** jaką po lekturze prac Floriana Znanieckiego jawi się nam stan normalny kultury europejskiej, otwiera przed tą postawą kulturową pełną pluralizmu, nastawioną mediacyjnie nie zaś konfrontacyjnie wobec innych, odmiennych wartości (oraz ich wyznawców), zupełnie nowe perspektywy. **Wielokulturowość**, zanik nie tylko konkretnych **idei absolutnych**, ale również i samej idei absolutności jako zasady istnienia świata, prowadzi w konsekwencji do sytuacji, w której „nie ma ani powszechnie uznanych prawd, ani powszechnie uznanych wartości”³⁵. W świecie, w którym utracono grunt absolutności w sposób nieunikniony nasuwa się „wniosek relatywistyczny, że każda prawda jest tylko tymczasowym, jednostronnym poglądem na jakąś sztucznie wyodrębnioną stronę doświadczenia, że jest ważna tylko z obranego stanowiska, na gruncie przyjętych założeń, a więc że jest względna”³⁶.

Właśnie z przekonania F. Znanieckiego, że mamy do czynienia nie tyle z „kryzysem kultury”, co raczej z „kulturą kryzysu” wyrasta **kulturalizm - filozoficzna refleksja o kulturze**³⁷. Kultury są historyczne, względne, przemijające. Jedynym pewnym gruntem człowieka jest grunt rzeczywistości kulturowej jako takiej. Ale, co niech zabrzmi jak ostrzeżenie, i **samej tej rzeczywistości kulturowej człowieka**, nie tylko konkretnym kulturom - **nikt nieśmiertelności nie zagwarantował**³⁸.

³⁴ A. Walicki: *Historia filozofii polskiej...*, op. cit., s. 111 (podkr. moje).

³⁵ F. Znaniecki: *Pisma filozoficzne*, t. 2. „Humanizm i poznanie” i inne pisma filozoficzne. Warszawa 1991, s. 259 (por. G. Godlewski: *Lekcja kryzysu. Źródła kulturalizmu Floriana Znanieckiego*. Warszawa 1997, s. 48).

³⁶ F. Znaniecki: *Pisma filozoficzne*, t. 1. *Myśl i rzeczywistość i inne pisma filozoficzne*. Warszawa 1987, s. 259.

³⁷ Używając własnej terminologii F. Znanieckiego, jaką stosował on na określenie swojego systemu teoretycznego, należy mówić o „kulturalistycznej teorii wartości” (zob. J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*. Cz. 2, Warszawa 1983, s. 733, 735).

³⁸ G. Godlewski: *Lekcja kryzysu. Źródła kulturalizmu Floriana Znanieckiego*. Warszawa 1997, s. 190.

10. Pytanie: czy Polacy potrzebują filozofii wielkiej (maksymalistycznej), pisanej w formie systemu, czy też małej (minimalistycznej)? jest także pytaniem o to, czy istnieje powrót do „raju utraconego” - kultury tradycyjnej, kultury w swej zasadzie monolitycznej. Czy możliwym jest odzyskanie idei absolutności? Czy mamy do czynienia ze stanem przejściowym - kryzysu kultury, czy z nieodwracalną już **cywilizacją kultury kryzysu**? Zgadzając się z diagnozą Znanieckiego, uznajemy tym samym, że rzeczywistość traci raz na zawsze blask idei absolutnych następuje jej „odczarowanie”³⁹.

Wiara, że wielkie, „maksymalistyczne” filozofie wykreują tak potrzebne dziś różnym systemom wychowawczym - przybrane w szaty nowej „idei absolutnej” - wartości, nie dość że utopijna, to w swoich skutkach okazać się może nader szkodliwą. „Historia jest jedynie defiladą fałszywych Absolutów...” - przestrzegał Emile Cioran. „Niechże tylko człowiek straci swą zdolność do obojętności: staje się potencjalnym mordercą; niech przekształci swą ideę w boga: konsekwencje tego są nieobliczalne”⁴⁰.

Absolutyzmy są sobie podobne, bez względu na źródła z których czerpią swe inspiracje. Niezależnie od doktrynalnych treści popadają w ten sam schemat, w ten sam sposób myślenia. Nie dość, że narzucają bezwarunkową zasadę, to jeszcze czynią z niej dogmat i prawo⁴¹.

O niebezpieczeństwie **„wyabsolutnienia idei”** pisał już Tadeusz Kroński w powstałym w okupowanej Warszawie, w latach 1942-43, eseju *Faszyzm a tradycja europejska*⁴². Swoją **„regułę krytyczną”** w postaci **„wyabsolutnienia wartości”** w filozofiach europejskich, co prowadzić miało do **„nihilizmu”** lub jak w wypadku faszyzmu do negacji człowieka w imię wartości, stosował do tak różnych obiektów jak faszyzm Hitlera, fenomenologia Ingardeny czy egzystencjalizm Sartre’a. Kroński, tłumacząc „nihilizm” uprzednim „wyabsolutyzowaniem wartości”, na codzień nieprzejednany wróg, zachował się - co zauważa Stefan Symotiuk - jak uczeń Tatarkiewicza. Inspiracji dla tezy o szkodliwości owej „absolutyzacji” dostarczały Krońskiemu - jak można domniemywać - hipoteza Tatarkiewicza o filozofiach minimalistycznych (pozytywnych) i maksymalistycznych (szkodliwych) oraz idea „małej filozofii” Twardowskiego. Obydwaj wielcy filozofowie, mistrzowie

³⁹ Ibid., s. 51.

⁴⁰ Cyt. za: ML Janion: *Humanistyka: poznanie i terapia*, op. cit., s. 117-118.

⁴¹ E. Cioran: *Ćwiczenia z zachwyty*, Warszawa 1998, s. 39.

⁴² T. Kroński: *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960, s. 275-346. Patrz także: M. Janion: *Humanistyka: poznanie i terapia*, op. cit. oraz późniejsze prace tej autorki.

⁴³ Na ten temat pisze J. Waligóra w niepublikowanej rozprawie doktorskiej pt. *Tadeusza Krońskiego studia nad polską tradycją filozoficzną* obronionej na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (1999 r., maszynopis).

Krońskiego, nawiązywali w swych poglądach do Oświecenia. To właśnie jeden z jego znamienitych reprezentantów, Wolter, źródeł nietolerancji upatrywał w wielkich niekomunikatywnych i dysjunktywnych systemach, tolerancję zaś dostrzegał w myśleniu empirycznym i zdroworozsądkowym⁴⁴.

11. Rezygnując z iluzji niczym nie zachwianej pewności, z nadmiernych roszczeń i ambicji rozumu, jeżeli ceną za nie miałyby być **nietolerancja**, o której E. Cioran pisze, że „**rodzi się z hipotezy zamienionej w pewność i narzuconej przez reżim, z wizji wyniesionej do rangi prawdy**”, zgadzając się z opinią, że „**każda doktryna niesie w sobie nieskończone możliwości katastrofy: ponieważ umysł bywa konstruktywny jedynie przez nieuwagę, spotkanie człowieka z ideą niemal zawsze ma oplakane skutki**”⁴⁵, opowiadamy się za **empatyczną postawą humanistyki rozumiejącej** jako pożądanym wzorcem na dziś. Projektem propagowanej postawy wpisujemy się zatem, choć odmiennie niż np. szkoła lwowsko-warszawska, w krąg wyróżnionej przez W. Tatarkiewicza tradycji nurtu filozofii minimalistycznej. Ta „**mała filozofia**”, jak to **niejednokrotnie już w przeszłości bywało, i obecnie może służyć wielkim wartościom**.

Proponowana przez nas, nawiązująca do dialogizującej tradycji sokratejskiej⁴⁶, oparta na empatii i rozumieniu postawa kulturowa przerzuca pomost, **budując oparte na wspólnocie kulturowej przymierze nie tylko w diachronii - między dawnymi a nowymi czasami, także w synchronii - pomiędzy - tu i teraz - funkcjonującymi kulturami wraz z ich podmiotami - ludźmi, członkami „różnych polskich plemion”, w cywilizacji nieodwracalnie już wielokulturowej**. Wyznacza w ten sposób i wzmacnia „**obszar swoistej myśli kulturowej**”⁴⁷ - jedynej siły zdolnej oprzeć się i dać odpór zagrożeniom, jakie przed Polską stawia nowa rzeczywistość u progu trzeciego tysiąclecia.

⁴⁴ S. Symotiuk: *Recenzja z pracy doktorskiej mgr Józefa Waligóry «Tadeusza Krońskiego studia nad polską tradycją filozoficzną», napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Czesława Głombika (maszynopis)*.

⁴⁵ E. Cioran: dz. cyt., s. 36 (podkr. moje).

⁴⁶ Sokrates dla wielu nie był filozofem. Nie stworzył własnej teorii czy doktryny, nie troszczył się też o wiedzę. Trudno mu wszakże odmówić mądrości. Daje nam to asumpt do postawienia pytania o wzajemny stosunek „mądrości” i „prawdy”: czy obydwie te wartości występują w tym samym porządku?

⁴⁷ Przybliżeniu określenia, którego autorem jest A. Mencwel służyć może następujący cytat: „Ponad bytem danym, przeciw niemu czy wobec niego człowiek wznosi własny, świat zadany materialny i idealny, bytowy i duchowy, społeczny i symboliczny. Świat ten, jako kulturowy właśnie, więc będący naszym dziełem, podlega naszemu poznaniu, a nie niweczy to ani tego, co naturalne, ani tego, co nadnaturalne. Oznacza tylko świadomość, że zarówno to, co przyrodzone, jak i to, co nadprzyrodzone, może nam być dostępne w formach ludzkich, więc kulturowych: w języku, rytuale, w nauce czy teologii. Poznanie to jest więc zawsze swego rodzaju samopoznaniem, a nasza wiedza - sposobem samowiedzy” (A. Mencwel: *Pod koniec wieku*, w: *Kołakowski i inni*, red. J. Skoczyński. Kraków 1995, s. 148. Por. G. Godlewski: *Lekcja kryzysu. Źródła kulturalizmu Floriana Znanieckiego*, op. cit., s. 196-197).

ANNA BROŻYNA

O DEFINICJI OSTENSYWNEJ

Definicja ostensywna (od łacińskiego *ostendo* - pokazuje), nazywana inaczej deiktyczną (od greckiego δεικνυμι) lub definicją przez wskazanie, należy do szerszej klasy procedur, służących wprowadzaniu pojęć pierwotnych. Spośród wielu różnych rodzajów definicji stosunkowo niedawno, bo dopiero we współczesnej logice, wyróżniono definicje ostensywne jako osobny rodzaj definicji. Zwrócono na nie uwagę, gdy stało się jasne, że zwykła, nieostensywna metoda definiowania jest niewystarczająca¹. Można bowiem definiować jedne nazwy przy pomocy innych, te z kolei przy pomocy jeszcze innych, w końcu jednak dojdzie się do nazw pierwotnych, których nie można już zdefiniować odwołując się do innych nazw. Dzięki definicji ostensywnej terminy pierwotne uzyskują znaczenie przez bezpośrednie wskazanie przedmiotów, do których owe terminy się odnoszą.

Nadanie zakresu nazwom rzeczy dokonuje się tu dzięki pewnej funkcji wyodrębniającej daną rzecz spośród innych i wskazującej tę rzecz jako desygnat nazwy. Wydzielenia tego można dokonać np. podnosząc daną rzecz z podłoża, na którym spoczywa, lub dotykając całkowitą jej powierzchnię. Oczywiście, nie wszystkie rzeczy, które można zobaczyć i dotknąć, są w tym znaczeniu wskazywalne. Góry np. wydzielić w powyższy sposób spośród innych gór nie można. Z drugiej strony, okazuje się, że można jakoś wydzielić także to, czego zobaczyć ani w garść wziąć nie sposób, np. pojęcia abstrakcyjne. Jak się wydaje, wszelkie niesłowne sposoby powiązania nazw z przedmiotami jako ich desygnatami można sprowadzić do pewnego rodzaju wskazania rzeczy tą nazwą oznaczanej. Przy bardzo szerokim rozumieniu, wskazaniem jest nie tylko wyraźny gest, ale pełnią tę rolę wszelkie sytuacje, w których otoczenie dziecka (uczącego się tą drogą języka) używa danej nazwy².

Problematyką definicji ostensywnej zajmowano się dotąd niewiele. Przyczyną tego stanu rzeczy jest zapewne to, że definicję ostensywną uważa się za nieprzydatną do celów naukowych. Wydaje się jednak, że język, w którym nie byłoby terminów wprowadzonych w ten sposób, nie nadawałby się do opisywania świata empirycznego³. A zatem, zagadnienia z nią związane zasługują na poświęcenie im nieco miejsca i uwagi.

1. Struktura definicji ostensywnej. Definicja ostensywna składa się - wedle najczęstszego jej rozumienia - z wypowiedzi będącej sformułowaniem słownym definiowanego słowa w kontekście takim, jak „To jest *N*” oraz wskazania, na przykład gestem, tego, do czego się ono odnosi⁴. Można

odróżnić definicję ostensywną „bez luk”, informującą o kryteriach stosowalności terminu definiowanego w sposób wyraźny, od definicji ostensywnej „z lukami”. W pierwszym przypadku definicja ostensywna spełnia warunki stawiane definicji właściwej, zarówno co do formy zewnętrznej⁵, jak i co do jej charakteru pragmatycznego⁶. Drugi przypadek jest jednak bardziej typowy. Właściwym wyrazem słownym definicji ostensywnej jest wtedy nie zdanie, lecz funkcja zdaniowa zawierająca niewiadome i przekształcająca się w zdanie dopiero po podstawieniu za te niewiadome poszczególnych wartości⁷. Wskazując odpowiednie przedmioty ze stosownym komentarzem, zapoznajemy osobę uczącą się danego języka z poprawnym rozumieniem terminów odnoszących się do obserwowalnych własności i relacji, takich jak: Jest twarde”, Jest słodkie”, Jest na prawo”, „naprzeciw” itd.⁸ Można to uzupełnić wskazaniem przypadków negatywnych, czyli takich, do których ów predykat się nie odnosi. W ten sposób otrzymuje się zestaw definicji cząstkowych (warunkowych), dotyczących niektórych warunków wystarczających (przypadków pozytywnych) oraz niektórych warunków koniecznych (przypadków negatywnych)⁹. Najpospolitsze bowiem są takie przypadki, w których mamy do czynienia nie z całkowitym, lecz z częściowym rozwiązaniem problemu definicyjnego, polegającym na uchwyceniu kryteriów, które w odniesieniu do pewnych tylko przedmiotów pozwalają rozstrzygnąć, czy podpadają one, czy też nie podpadają pod dany termin definiowany. Taka definicja ostensywna nie jest oczywiście definicją w sensie właściwym. Może jednak stanowić fazę przygotowawczą tak zwanej indukcyjnej metody budowania definicji właściwej¹⁰.

1. 1. Struktura równościowej definicji ostensywnej. U początku genetycznego rozwoju pojęć znajdują się neutronowe zapisy uogólnionych spostrzeżeń, jeszcze bez artykulacji językowej, od których dzięki uzyskaniu potem owej artykulacji, prowadzi droga na szczyty myślenia abstrakcyjnego¹¹. Aby zdać sprawę z tego etapu wyjściowego, należy odróżnić pojęcia (jako przedmioty abstrakcyjne ugruntowane w materii) od takich zdolnych je wyrażać tworów językowych jak predykaty czy nazwy ogólne. W tym stadium muszą się bowiem pojawić pojęcia pozbawione werbalizacji, czyli wysłowienia w języku¹².

Ziarno prawdy na temat takiej ewolucji pojęć znaleźć można w biblijnym opisie z *Księgi Rodzaju* o tym, jak Bóg przyprowadził do Adama wszystkie zwierzęta, aby ten je ponazywał. Przypuśćmy, że Adam widząc lwa, postanowił nazywać go dźwiękiem „lew” (wtedy język rajski byłby w tym punkcie zgodny z polskim). Jako zapis definiujący ten termin mógł funkcjonować tylko jakiś ślad neuronowy w ciele Adama, powstały m. in. z przetworzenia obrazu powstałego na siatkówce w momencie, gdy Adam ujrzał lwa. Nie było żadnych zapisów na papierze ze znaczkami „=” lub „≡”. Nie był to więc

zapis w języku komunikacyjnym, ale w tym, który - idąc za informatyką - Witold Marciszewski nazywa językiem wewnętrznym. Adam musiał potem nauczyć Ewę (której jeszcze nie było, gdy powstawał rajski słownik) tak utworzonego języka. Prowadził ją do lwa i mówił, wskazując gestem: „to jest lew”. Ewa przyswajała sobie to pojęcie bez notowania w zeszycie, jako jedyny zapis mając - podobnie jak u Adama - zmiany w komórkach neuronowych, czyli w jej języku wewnętrznym¹³.

Nawet gdy ktoś nie wierzy, że taka procedura miała miejsce w raju, musi się zgodzić, że zachodzi ona nieustannie, gdy dzieci uczą się języka. Dydaktycy nauki języków mają na to termin „metoda pogładowa”, a logicy mówią o definicji dejktycznej lub ostensywnej. Żeby taką procedurę nazwać definicją, trzeba rozszerzyć zakres słowa „definicja”, włączając doń język wewnętrzny. Definicja ostensywna jest więc taką definicją, której definiendum należy do języka komunikacyjnego (tj. zewnętrznego), a definiens do języków wewnętrznych uczestników tego procesu. Warunkiem sukcesu przekazywania myśli jest odpowiednio duże podobieństwo procesów w obu językach wewnętrznych¹⁴.

Definicję ostensywną nazwy indywiduowej przedstawia się zwykle jako wypowiedź:

to jest n,

ewentualnie

to = n,

gdzie *to* jest wyrażeniem okazjonalnym, które w połączeniu z odpowiednim wskazującym gestem stanowi nazwę indywiduową określonego przedmiotu. Ten właśnie przedmiot przyporządkowuje nazwie *n* powyższą wypowiedź jako jej denotację.

Ponieważ identyczność jest relacją symetryczną, dlatego chcąc otrzymać definiendum w podmiocie, wystarczy zdanie: „*to jest n*” odwrócić na

n jest tym oto przedmiotem,

względnie

n = to,

aby zbliżyć je do zwykłych definicji równościowych¹⁶.

Przy szerszym ujęciu istotny definicji ostensywnej nie tyle ruch wskazujący, ile skutek, który chce się za jego pomocą osiągnąć jest dla. Chodzi wszak o to, by wyodrębnić spośród otoczenia jakiś określony przedmiot i zwrócić na niego uwagę odbiorcy danej definicji. Można to uczynić na różne sposoby - nie tylko wskazując palcem ów przedmiot, podnosząc go lub manipulując nim jakoś inaczej, lecz również czysto słownie, np. wymieniając w wypowiedzi definicyjnej jego nazwę indywiduową (imię własne)¹⁷.

Innym sposobem czysto słownego wyodrębnienia przedmiotu, będącego desygнатem nazwy indywiduowej, jest wymienienie istotnych dla niego cech,

czyli takich, którymi opatruje się ten przedmiot w celu identyfikacji. Wspomniane cechy niezmiennie, orzekane o definiowanym przedmiocie, oraz cechy empiryczne z nimi związane, a charakteryzujące ów przedmiot określają znaczenie nazwy n ¹⁸.

Saul Kripke za Keith Donnellanem¹⁹ zauważa, że niekiedy nawet deskrypcję? ²⁰ można potraktować jako drugie imię własne. Ma to miejsce w sytuacji, gdy pewna osoba mówiąca, chcąc wyróżnić jakiś przedmiot, posługuje się deskrypcją określoną. Wymienione w tej deskrypcji cechy nie muszą być istotne, co więcej, wcale nie muszą aktualnie przysługiwać wskazywanemu obiektowi²¹. Ważne jest tylko to, żeby wskazać konkretny przedmiot i aby słuchacz dokonał właściwej jego identyfikacji, mimo wymienienia cech przypadkowych bądź nawet cech, których ten nie posiada. Przy takim doświadczeniu wskazaniu deskrypcje mogą być interpretowane jako gesty wskazujące lub imiona własne i pełnią wtedy rolę ostensywną.

John Locke, Joseph D. Gergonne i Robinson za niewerbalne wskazanie określonego przedmiotu uważają też posłużenie się rysunkiem, fotografią, obrazkiem, szkicem itp.²²

Gdy w wypowiedzi definicyjnej używa się imienia własnego przedmiotu definiowanego, wymienia w deskrypcji jego cechy istotne bądź przypadkowe, czyli w jakikolwiek sposób ustala się jego odniesienie (a więc zakres, nie treść), wtedy samo wypowiedzenie owego zdania definicyjnego wystarczy, by wskazać tym samym przedmiot, do którego się to zdanie odnosi i żadne dodatkowe czynności nie są już do tego potrzebne. Zabieg definicyjny jest wówczas zabiegiem wyłącznie językowym²³.

Jeżeli tak się rozumie definicję ostensywną, przytoczony poprzednio schemat zdania definicyjnego wymaga pewnej korekty: zamiast zaimka to powinien w nim występować symbol ogólniejszy - można używać w tym charakterze symbolu a reprezentującego dowolną nazwę indywiduową, m. in. deskrypcję i ów zaimek „to” jako jej poszczególny przypadek (dokładniej: pewne egzemplarze zaimka „to”, te mianowicie, którym towarzyszy ruch odnoszący dany egzemplarz do jakiegoś określonego przedmiotu). Schemat taki będzie miał wówczas postać zewnętrzną typu:

a jest n ,²⁴

bądź w postaci odwróconej, gdzie n zastępujące termin definiowany będzie znajdowało się po lewej stronie równości:

n jest a

względnie

$n = a$.

Z kolejnym schematem definicji ostensywnej o postaci normalnej mamy do czynienia w sytuacji, gdy w celu zdefiniowania jakiejś nazwy ogólnej N można jednoznacznie wyznaczyć jej zakres, wskazując takie przedmioty

$a_1, \dots, a_n$, które wyczerpują ogół przedmiotów do niego należących. W ujęciu schematycznym definicja taka przedstawia się następująco:

$$N = \{a_1, \dots, a_n\}^{25}.$$

Tak samo byłoby w przypadku, gdyby przedmioty $b_1, \dots, b_m$ stanowiły ogół przedmiotów, które nie podpadają pod termin N . Można by go wtedy zdefiniować w ten sposób:

$$N = \{b_1, \dots, b_m\}^{26}.$$

Analogicznie przedstawiałaby się sytuacja, gdyby dla zdefiniowania jakiejś nazwy ogólnej N dało się wymienić wszystkie podzbiory jej denotacji, z których każdy byłby wyznaczony przez wskazanie jednego z przedmiotów $a_1, \dots, a_n$:

$$N = B(a_1) \cup \dots \cup B(a_n)^{27}.$$

O ile w przypadku nazwy indywidualowej, wypowiadając zdanie „ a jest n ” ma się na myśli to, że „ a jest identyczne z n ”, to w przypadku nazwy ogólnej zdanie typu „ a jest N ” jest skrótowym zastępnikiem zdania:

$$\Delta x (x \text{ jest } N \Leftrightarrow x \text{ jest takie jak } a)^{28}.$$

Rozumienie dosłowne powyższego wyrażenia nie wchodzi, rzecz jasna, w grę, ponieważ trzeba by wtedy było zaliczyć do zakresu terminu N każdy przedmiot posiadający jakąś cechę wspólną z przedmiotem a . Jak wiadomo, dowolne dwa przedmioty są do siebie pod jakimś względem podobne. W konsekwencji otrzymałoby się powszechność i równozakresowość wszystkich nazw ogólnych wprowadzonych metodą ostensywną, co całkowicie przekreślałoby wartość definicji ostensywnej jako metody przyporządkowania takim nazwom zakresów ich stosowalności²⁹.

Chodzi więc o inne rozumienie, zakładające już nie jakiekolwiek podobieństwo do przedmiotu wzorcowego, lecz podobieństwo pod jakimś określonym względem i w jakichś określonych granicach. Należy więc rozpatrywać relację podobieństwa jako pewną relację równoważnościową. Definicji ostensywnej tego rodzaju można nadać postać następującej definicji kontekstowej:

$$\Delta x (x \text{ jest } N \Leftrightarrow xRa)^{30},$$

gdzie N symbolizuje definiowaną nazwę ogólną, a – wskazany przedmiot, natomiast R – pewną relację równoważnościową.

Wydaje się, że niekiedy predykatu występującego w definiensie definicji ostensywnej nie ogranicza się tylko do relacji dwuargumentowej, lecz rozszerza się liczbę jego argumentów do n . Definicja taka przybiera wówczas postać:

$$\Delta x (x \text{ jest } N \Leftrightarrow R'(x, a_1, \dots, a_n)),$$

gdzie N jest definiowaną nazwą ogólną, $a_1, \dots, a_n$ wskazywanymi przedmiotami, zaś R' – pewną³¹ relacją (choć już nie równoważnościową) między przedmiotami $x, a_1, \dots, a_n$.

Gdy chodzi o ostensywne definiowanie nazw ogólnych, częściej niż pojedyncze zdanie o którejś z powyższych postaci, podaje się kilka zdań tworzących pewien układ postulatów.

1. 2. Struktura uwikłanej definicji ostensywnej. Definicja aksjomatyczna jest, jak wiadomo, układem postulatów w pewien sposób charakteryzującym znaczenie występujących w owych postulatach terminów. Przyjmuje się przy tym, że należy dany termin rozumieć „zgodnie z postulatami”, tzn. nadawać mu taki sens, aby przyjęte postulaty były prawdziwe. Pamiętać oczywiście trzeba, że postulaty niekoniecznie muszą charakteryzować sens terminów, których dotyczą, w sposób jednoznaczny, w przeciwieństwie do zawsze jednoznacznej charakterystyki, jaką winna być definicja *sensu stricto*³². Jest to szczególnie widoczne w przypadku definicji ostensywnej, która z reguły nie daje jednoznacznych rozwiązań.

Najbardziej prymitywna uwikłana definicja ostensywna nie ma nawet postaci układu postulatów. Nie wypowiada się w niej bowiem całych zdań, lecz wyłącznie nazwę przedmiotu, który ma zostać zdefiniowany, a reszty dopełnia kontekst sytuacyjny, towarzyszący danej wypowiedzi definicyjnej. Schemat takiej definicji wygląda następująco:

N,

gdzie *N* jest definiowaną nazwą jednostkową lub ogólną. Odróżnić można przy tym dwa przypadki. Pierwszy bywa stosowany przy całkowitej nieznamomości języka, kiedy odbiorca danej definicji nie zna jeszcze znaczenia takiego symbolu, jakim jest gest wskazujący (nie rozumie go), ani nawet może nie dysponować pojęciem oznaczania (czyli nie wiedzieć, że istnieją pewne powiązania między wypowiedzianymi dźwiękami a rzeczywistymi przedmiotami). W przypadku, gdy uczeń jest zaabsorbowany pewnym przedmiotem, można go zdefiniować poprzez wypowiedzenie nazwy tego przedmiotu. W drugim natomiast przypadku uczeń może jeszcze nie znać znaczenia takich wyrażań, jak np. „to” czy „jest”, ale rozumie już przynajmniej znaczenie gestu wskazującego, którym więc można się posłużyć w celu wyraźnego wyodrębnienia definiowanego przedmiotu poza samym tylko wypowiedzeniem jego nazwy³³. Definicja powyższa, powtarzana w różnych okolicznościach, jest uwikłana w pewien zbiór przedmiotów, w obecności których została wypowiedziana jego nazwa (z ewentualnym gestem wskazującym).

Kiedy dla zdefiniowania jakiejś nazwy ogólnej nie da się wymienić wszystkich podzbiorów jej denotacji, z których każdy byłby wyznaczony przez wskazanie jednego z przedmiotów wzorcowych $a_1, \dots, a_n$, wtedy nie można oczywiście użyć równościowej definicji typu $N = B(a_1) \cup \dots \cup B(a_n)$, można natomiast posłużyć się cząstkową definicją o postaci następującego układu postulatów:

$$B(a_1) \cup \dots \cup B(a_n) \subset N$$

$$B(b_1) \cup \dots \cup B(b_m) \subset \neg N^{34}.$$

Najczęstszą jednak postacią definiowanych ostensywnie nazw ogólnych jest następujący układ postulatów:

$$a_1 \text{ jest } N \quad \sim \quad b_1 \text{ jest } N$$

$$\dots$$

$$a_n \text{ jest } N \quad \sim \quad b_m \text{ jest } N^{35},$$

gdzie N jest definiowaną nazwą ogólną, zaś $a_1, \dots, a_n, b_1, \dots, b_m$ – nazwami przedmiotów wskazywanych w charakterze pozytywnych lub negatywnych wzorców.

Żeby nie ograniczać tego typu schematu tylko do nazw, można – jak się wydaje – uogólnić go do następującej postaci:

$$N(a_1) \quad \sim \quad N(b_1)$$

$$\dots$$

$$N(a_n) \quad \sim \quad N(b_m),$$

gdzie N jest jednoargumentowym predykatem, a $a_1, \dots, a_n, b_1, \dots, b_m$ – oczywiście, nazwami wskazywanych przedmiotów³⁶.

Czasami dodaje się jeszcze jeden postulat, który ma za zadanie ograniczyć możliwe interpretacje definiowanego predykatu do określonej klasy własności **B**:

$$N(a_1) \quad \sim \quad N(b_1) \quad \mathbf{B}(N)^{37}.$$

$$\dots$$

$$N(a_n) \quad \sim \quad N(b_m).$$

Podobnie wyglądał będzie układ postulatów dla predykatów wieloargumentowych, kiedy w charakterze wzorców wskazuje się już nie na pojedyncze przedmioty, lecz na pewne ich zbiory (uporządkowane) oczekując, że ktoś domyśli się na tej podstawie, że chce mu się zdefiniować jakąś relację. Taki układ postulatów będzie miał następującą postać:

$$R(a_1, b_1, \dots, k_{i1}) \quad \sim \quad R(c_1, d_1, \dots, l_{i1})$$

$$\dots$$

$$R(a_n, b_n, \dots, k_{in}) \quad \sim \quad R(c_m, d_m, \dots, l_{im})$$

względnie:

$$R(a_1, b_1, \dots, k_{i1}) \quad \sim \quad R(c_1, d_1, \dots, l_{i1}) \quad \mathbf{R}(R)$$

$$\dots$$

$$R(a_n, b_n, \dots, k_{in}) \quad \sim \quad R(c_m, d_m, \dots, l_{im})^{38},$$

gdzie R jest predykatem drugiego rzędu, nakładającym na predykat R warunek, ograniczający jego interpretacje do klasy stosunków, $(a_1, b_1, \dots, k_{i1}), \dots, (a_n, b_n, \dots, k_{in})$ są i -elementowymi zbiorami uporządkowanymi wskazanymi przedmiotów, między elementami których zachodzi definiowana i -argumentowa relacja R , zaś $(c_1, d_1, \dots, l_{i1}), \dots, (c_m, d_m, \dots, l_{im})$ są i -elementowymi zbiorami

uporządkowanymi tych spośród wskazanych przedmiotów, między elementami których definiowana relacja nie zachodzi.

Wydaje się, że - przynajmniej najczęściej spotykane definicje ostensywne podpadają pod któryś z wymienionych powyżej schematów.

2. Zastosowania definicji ostensywnej. Do słów, które mogą być definiowane przez konfrontację z ich znaczeniami lub przykładami znaczenia, zalicza się przede wszystkim nazwy własne³⁹.

Następnym rodzajem słów, które są zwykle tłumaczone sposobem definicji ostensywnych są nazwy rodzajowe: mężczyzna, kobieta, kot, pies itd. Rodzaj taki składa się z pewnej ilości odrębnych indywiduów posiadających rozpoznawalne do pewnego stopnia podobieństwo jednych do drugih. Większość dzieci uczy się np. słowa „pies” ostensywnie; niektóre uczą się w ten sposób różnych gatunków psów, np. szkockie owczarki, bernardyny, spaniele, pudle itd., podczas gdy inne, które mają mało do czynienia z psami, mogą spotkać się z tymi słowami pierwszy raz w książkach. Natomiast chyba żadne z dzieci nie uczy się ostensywnie słowa „czworonóg”, tym bardziej słowa „zwierzę” w tym sensie, w którym obejmuje ono również ostrygi i pijawki. Dziecko zapewne uczy się ostensywnie słowa „mrówka”, „pszczoła”, „chrząszcz” i może jeszcze słowa „owad”, ale jeśli tak, to prawdopodobnie będzie też do owadów błędnie zaliczać pająki, dopóki nie zostanie poprawione⁴⁰. A zatem, nazw gatunkowych można z powodzeniem uczyć się ostensywnie tylko na stosunkowo niskim poziomie ogólności.

Następnie dochodzą nazwy prostych jakości danych w doświadczeniu zmysłowym: czerwony, niebieski, ciężki, lekki, gorący, zimny, etc. Większości z nich uczy się zwykle ostensywnie, ale mniej pospolite, takie jak cynober, mogą zostać opisane przez ich podobieństwa i różnice⁴¹.

Także nazwy pewnych relacji, takie jak „na górze”, „na dole”, „na prawo”, „na lewo”, „przed”, „po” są zazwyczaj nauczone ostensywnie. Należą tu także takie słowa jak „szybko” i „wolno”⁴².

Ostensywnie można definiować także słowa okazjonalne, zmieniające znaczenie w zależności od mówcy i jego pozycji w czasie i przestrzeni. Są to takie słowa, jak np. „ja”, „ty”, „tutaj”, „teraz”⁴³.

Wszystkie dotychczas wspomniane słowa należą do języka codziennego. Widz może zaobserwować, które zjawisko jest atrakcyjne dla uwagi dziecka, a potem może przytoczyć nazwę tego zjawiska. Ale jak jest z doświadczeniami osobistymi, takimi jak ból brzucha, cierpienie lub pamięć? Z pewnością, pewne słowa denotujące osobiste rodzaje doświadczeń są uczone ostensywnie. Dzieje się tak, ponieważ dziecko zachowaniem pokazuje swoje uczucia: występuje tu korelacja pomiędzy np. bólem a płaczem⁴⁴. Za pomocą definicji ostensywnej można odkryć dokładne znaczenie słów wyrażających proste

pojęcia intelektualne, jak np.: „pragnąć”, „obawiać się”, „przypominać sobie”, „myśleć” itd.⁴⁵

Nie ma definicyjnych granic tego, czego można się nauczyć za pomocą definicji ostensywnej. Słów „krzyż”, „półksiężyc”, „swastyka” można się nauczyć tą drogą, ale nie np. „chiliagon”, które nic nie znaczy. Jednak punkt, w którym metoda ta przestaje być możliwa, zależy od doświadczenia i zdolności dziecka⁴⁶.

Wszystkie wymienione dotychczas słowa, poza ich funkcją nazwową, nadają się też do tego, by używać je jako całkowite zdania, i są faktycznie tak używane w ich najbardziej prymitywnym zastosowaniu. „Matka”, „pies”, „kot” itd. mogą być użyte samodzielnie. Jeśli tost jest niejadalny, ponieważ jest stary, można powiedzieć „twardy”; gdy biskopt stracił kruchość z powodu wystawienia go na powietrze, można powiedzieć „miękki”, zamiast używać pełnego zdania. Jeżeli kąpiel kogoś oparzy, powie „gorące”; jeżeli go oziebi, powie „zimne”. „Szybko” często bywa używane przez rodziców jako rozkaz; „wolniej” jest użyte w podobnej roli na ulicach i torach, gdzie jest zakręt. Słowa „góra”, „dół” są zwyczajowo używane jako kompletne zdania przez windziarzy; „w środku” i „na zewnątrz” są podobnie używane w przypadku drzwi obrotowych. „Przed” i „po” są użyte jako kompletne zdania np. w ogłoszeniach o regeneratorach włosów. Itd. Ważne jest to, że nie tylko rzeczowniki i przymiotniki, ale przysłówki i przyimki mogą czasami być użyte jako kompletne zdania⁴⁷.

Bertrand Russell w elementarnym użyciu słowa rozróżnia tryb orzekający, rozkazujący i pytający. Kiedy dziecko widzi podchodzącą do niego matkę, może powiedzieć „mama”; to jest użycie trybu orzekającego. Kiedy dziecko ją potrzebuje, woła „mama! ”; to jest tryb rozkazujący. Kiedy ona przebierze się za czarownicę i założy maskę, może ono powiedzieć „mama? ”; to jest tryb pytający. Tryb orzekający musi wystąpić jako pierwszy w procesie nabywania języka, ponieważ skojarzenie słowa i przedmiotu przez to słowo oznaczającego może nastąpić tylko przy równoczesnej obecności ich obu. A tryb rozkazujący następuje bardzo szybko za poprzednim⁴⁸.

Russell odróżnia między wyrażeniami kategorematycznymi (samodzielnymi) a synkategorematycznymi (niesamodzielnymi). „Kot”, „pies”, „Stalin”, „Francja” są przykładami pierwszych; „lub”, „nie”, „niż”, „ale” przykładami drugich. Wyrażenie kategorematyczne może być używane ponieważ wykrzyknikowo do wskazania obecności przedmiotu, który to słowo oznacza; jest to, faktycznie, jego najbardziej prymitywne użycie. Natomiast wyrażenie kategorematyczne nie może być tak użyte. Pokonawszy kanał La Manche, kiedy naszym oczom ukazuje się Cap Grisnez, może ktoś zawołać „Francja! ”, ale nie istnieją okoliczności, w których byłoby stosownym zawołać np. „aniżeli! ”⁴⁹. Nie każde jednak słowo, którego desygнатem ma być

indywiduum, może być zdefiniowane ostensywnie, nie mogą być bowiem tak zdefiniowane np. słowa „Bóg” czy „Sokrates”⁵⁰.

Do słów, które nie mogą być zdefiniowane w spotkaniu z rzeczą dodaje Richard Robinson te, które oznaczają coś niespostrzegalnego, np. „phlogiston”. Gdy jednak ktoś mając halucynacje usłyszy słowo „myśl”, może powiedzieć, że ten przedmiot, który mu się przedstawia, jest znaczeniem tego słowa i tak pozornie uczy się metodą ostensywną znaczenia słowa, którego przedmiot nie istnieje. Wydaje się też, że uczymy się ostensywnie znaczenia wyrażen relatywnych, których przedmioty w krytycznym badaniu znikają. I tak, niemal każdy uczy się znaczenia słowa „w dół” ostensywnie; znika potem to, czego się uczyliśmy, że jest „w dół” w znaczeniu, w jakim się uczyliśmy, mianowicie, nie ma w przestrzeni absolutnie ustalonych kierunków. Podobnie, nie ma długości w sensie absolutnym, której uczymy się przez ostensywne definiowanie słowa „długi”. Wnioskiem wydaje się być to, że znaczenie słowa odnoszącego się do czegoś, co się nigdy nie pojawia, nie jest nieprzekraczalną barierą dla bycia definiowanym ostensywnie. Ogólnie, ostensywnie definiujemy daleko więcej słów niż to jest potrzebne do uzgodnienia naszego języka z doświadczeniem⁵¹.

Uwagi końcowe. W teorii definicji zaobserwować można ogromną niejednorodność. Niektóre rodzaje definicji opisane są bardzo obszernie i dokładnie, o innych można znaleźć tylko jakieś wzmianki. Do tej drugiej grupy należy też definicja ostensywna. Poza kilkoma artykułami na jej temat, w pozostałych materiałach trzeba niejako „z lupą” wyszukiwać kilku stron, czy choćby kilku zdań, gdzie jest o niej mowa, zazwyczaj zresztą tylko przy okazji omawiania jakichś innych zagadnień. Dlatego trudno jest dotrzeć do wszystkich pozycji, w których można znaleźć coś na ten temat.

Gdy chodzi o strukturę definicji ostensywnej, nie znaleziono dotąd adekwatnego schematu, który objąłby wszystkie jej odmiany. Spotyka się zarówno równościowe jak i uwikłane definicje ostensywne, pełne i częściowe. Nie ma nawet zgody co do tego, z jakich elementów musi być zbudowana definicja, żeby można było uznać ją za ostensywną. Ogólnie, wyróżnić można następujące stanowiska, poczynając od najmocniej podkreślających znaczenie gestu wskazującego do tych, które umniejszają jego rolę na rzecz używanych w wypowiedzi definicyjnej słów.

Russell za definicję ostensywną uważał tylko taką definicję, która całkowicie obywa się bez słów⁵². Według niego, składa się ona z szeregu spostrzeżeń, które tworzą w końcu przyzwyczajenie, pewien nawyk⁵³. Po jakimś czasie niejako automatycznie powstaje - jego zdaniem - skojarzenie dźwięku z przedmiotem, do którego dźwięk ten się odnosi. Robinson również uznaje ten rodzaj definicji jako niezastąpiony w początkowej fazie nauki języka⁵⁴. Uznaje on ponadto jeszcze inne, mniej radykalne typy definicji ostensywnej.

Marian Przełęcki definicję ostensywną rozumie jako procedurę interpretacyjną, która również nie używa słów, a denotację danego terminu wyznacza nie przez opisanie przedmiotu, który ma być przez ten termin oznaczany, lecz po prostu przez wskazanie go; z tym, że autor ów nie uznaje tego rodzaju procedury za definicję⁵⁵

Zdaniem Gergonne'a⁵⁶, Locke'a⁵⁷ i Robinsona⁵⁸, za definicję ostensywną uważać należy również wskazanie rysunku przedstawiającego definiowany przedmiot, obecność rzeczywistego przedmiotu nie jest wcale potrzebna.

Dla autorów: Homera H. Dubsa⁵⁹, Wilhelma K. Esslera⁶⁰, Mieczysława Omyły⁶¹ i Stephena C. Peppera⁶² w definicji ostensywnej ważne jest wskazanie przedmiotu, natomiast towarzyszący zwykle temu komentarz słowny nie jest - jak się wydaje - według nich konieczny.

Najczęściej za definicję ostensywną uważa się taką definicję, na którą składa się zarówno formuła słowna, jak i pokazanie w jakiś sposób, np. gestem wskazującym, przedmiotu będącego desygнатem terminu definiowanego? Tak zdają się ją rozumieć np.: Mieczysław Bombik⁶³, Tadeusz Czeżowski⁶⁴, Joseph D. Gergonne⁶⁵, Leon Gumański⁶⁶, W. E. Johnson⁶⁷, Stanisław Kamiński, Witold Marciszewski⁶⁹ i Richard Robinson⁷⁰.

Niektórzy, np. Charlie D. Broad⁷¹, Gergonne⁷², Johnson⁷³ Janina Kotarbińska⁷⁴, Robinson⁷⁵ uznają ponadto następującą, najmniej ostensywną, odmianę definicji ostensywnych. W przypadkach, gdy nie można wskazać gestem typowych desygnatów definiowanej nazwy, można to uczynić czysto słownie, byleby tylko jednoznacznie wyznaczyć jej zakres. Łatwiej jest wtedy przytoczyć różnorodne desygnaty definiendum, ponieważ nie jest się ograniczonym do znajdujących się w najbliższym otoczeniu przedmiotów.

Podsumowując, stwierdzić należy, że wszystkim tym koncepcjom wspólne jest jedynie to, iż definiując daną nazwę trzeba wskazać jednocześnie na przedmioty, do których nazwa ta się odnosi. Natomiast owo „wskazanie” rozumiane jest rozmaicie: bądź jako wykonanie wyłącznie gestu, bądź jako wykorzystanie zarówno gestu jak i odpowiednich słów, bądź wreszcie jako czysto słowne wyodrębnienie definiowanego przedmiotu.

Szczególne zalety definiowania przez wskazanie są dwie. Po pierwsze, metoda ostensywna jest dostępna przed jakąkolwiek inną metodą, mianowicie na początku budzenia się w każdym człowieku pojęcia oznaczania⁷⁶. Wtedy to odkrywa, że istnieją słowa, i że pomagają one w poznawaniu świata, a także w komunikowaniu innym swoich myśli i potrzeb.

Drugą zaletą jest to, że omawiana metoda kieruje bardziej bezpośrednio niż inne metody do tego, co jest podstawową funkcją wielu naszych słów, mianowicie do nazw dla kształtów i prostych jakości, które rozpoznajemy jako powtarzające się w zmysłowym doświadczeniu. Np. słowa „niebieski”, „pies”, „dom” są ustanowione przede wszystkim do przywoływania nam do

pamięci pewnych kształtów lub jakości, które rozpoznajemy jako ciągle obecne w naszym życiu⁷⁷.

Osobliwą zaś wadą definicji ostensywnych jest to, że stopień ich precyzji jest niski w odniesieniu do nazw ogólnych. Stawia się bowiem uczniów wobec tak wielu aspektów wskazywanych przedmiotów, że niewielkie jest prawdopodobieństwo, by wybrali oni z nich te elementy, które są istotne dla znaczenia definiowanych słów. To, co jest osiągane za pomocą metody przykładów nie jest w zasadzie niczym więcej niż tylko hipotezą co do znaczenia wyrazu. Jest ona weryfikowana tak, by pasowała do wszystkich zastosowań słowa, jakie dotąd są mi znane; ale zawsze pozostaje możliwość, że jutro ktoś, kto lepiej ode mnie zna dany język, inaczej użyje tego słowa i pokaże mi w ten sposób, że moja teoria co do jego znaczenia jest zła. Wskazuje to na wadę języka w ogólności raczej niż jakiejś metody definiowania, mianowicie, olbrzymia większość słów używanych przez kogokolwiek musi pozostawać zawsze w stanie hipotetycznym. Ta trudność nie występuje jednak przy ostensywnym definiowaniu nazw własnych⁷⁸.

Z wyjątkiem pewnych przypadków, w których podobieństwo pod jakimś względem jest rozumiane jako nieodróżnialność pod danym względem, definicja ostensywna ustala zakres stosowalności terminu definiowanego tylko częściowo. Pociąga to za sobą z jednej strony nieostrość, z drugiej strony wieloznaczność terminów ostensywnych. Podobieństwo jest stopniowalne w sposób ciągły i istnieje nieprzerwane przejście od stanu jego występowania do stanu nieobecności, toteż ustalenie ostrych granic terminu definiowanego metodą ostensywną jest niemożliwe. Powoduje to nieuchronną nieostrość terminów wprowadzanych wyłącznie przy pomocy definicji ostensywnej. Stąd wypływa też nieostrość terminów definiowanych w sposób wprowadzanie nieostensywny, ale za pomocą terminów zdefiniowanych ostensywnie, a więc z natury rzeczy nieostrych⁸⁰.

Wieloznaczność zaś powstaje stąd, że omawianych terminów używa się niejednokrotnie także poza granicami wyznaczonymi przez kryteria częściowe - w sposób w zasadzie dowolny i dla różnych osób odmienny. To bowiem, co należy do obszaru nieokreśloności danego terminu, w konkretnej sytuacji jeden włączy do jego zakresu, a drugi do jego negacji. Obie decyzje będą równie uprawnione.

Do wieloznaczności terminów ostensywnych przyczynia się również brak wspólnego, wyraźnie ustalonego zbioru przedmiotów wzorcowych. Definicje ostensywne jakiegoś terminu podawane w różnych okolicznościach - bądź przez tego samego nadawcę dla różnych odbiorców, bądź też przez różnych nadawców - różnią się doбором przykładów wzorcowych, gdyż zasięg bezpośredniego doświadczenia wchodzących w grę osób jest za każdym razem inny. A że podobieństwo, do którego odwołuje się definicja ostensyw-

na, nie jest stosunkiem przechodnim, dlatego zakres przedmiotów podobnych pod jakimś określonym względem i w jakimś określonym stopniu, np. do wzorców *A, B, C*, nie musi się pokrywać z zakresem przedmiotów podobnych pod tym samym względem i w tym samym stopniu, dajmy na to, do wzorców *D, E, F*⁸².

W wątpliwych przypadkach o stosowalności terminów ostensywnych decyduje podobieństwo wchodzących w grę przedmiotów do odnośnych przedmiotów wzorcowych. Sprawa jest prosta, jeżeli porównywane przedmioty znajdują się w danej chwili w naszym bezpośrednim otoczeniu. Gdy jednak nie ma owych wzorców „pod ręką”, trzeba odwoływać się do pamięci, a porównywanie na podstawie wspomnień nie jest - jak wiadomo - niezawodne. Stąd wynikają ewentualne niekonsekwencje w praktyce stosowania terminów ostensywnych⁸³.

Pewną niedogodność stanowi wreszcie to, że stosowanie definicji ostensywnej wymaga zwykle bezpośredniego kontaktu między nadawcą a odbiorcą danej definicji, wskutek czego możliwość skutecznego posługiwania się tą metodą jest bardzo ograniczona. W szczególności nie można takich definicji umieszczać w książkach, w których zwykła magazynować swą wiedzę nauka⁸⁴.

Na terenie naukowym definicja ostensywna nie ma więc szerszego zastosowania wprost. Mimo to, należy pamiętać, że wszystkie nieostensywne terminy empiryczne sprowadzają się ostatecznie drogą definicji równoważnościowej lub definicji warunkowej do jakichś terminów ostensywnych, zapożyczonych zwykle z mowy potocznej, i że właśnie temu zawdzięczają swój charakter empiryczny. Gdy ma się tego świadomość, trudno wątpić w to, że w każdym języku deskrypcyjnym definicja ostensywna odgrywa istotną rolę⁸⁵. Dlatego, pomimo wskazanych wyżej trudności, nie można wykluczyć z nauki ani w ogóle z życia definicji ostensywnych. Jeżeli język ma być nam w jakimkolwiek stopniu użyteczny do osiągnięcia celów praktycznych, musimy przecież jakoś ustanowić związek między rzeczami a językiem. Są oczywiście autorzy, którzy się z tym nie zgadzają. Pascal np. przyjmuje, że Bóg wpisał nam znaczenia pewnych słów tak jasno, by były poza wszelką wątpliwością i by nie trzeba było ich definiować. Mało kto jednak zgadza się z takim poglądem, twierdzi się raczej, że gdy nie zostaną wskazane denotacje przynajmniej niektórych terminów, słowa będą miały znaczenie tylko w taki sposób, jak znaczenie mają np. pola szachownicy. Każde z nich jest definiowane przez specjalną relację do innych i można się dostać z jednego na drugie w pewien zdefiniowany sposób, a poza szachownicą żadne z pól nic nie znaczą⁸⁶. Skłonności do umniejszania roli definicji ostensywnej mają zwykle ci, którzy są oczarowani cudowną krainą systemów symbolicznych, oderwanych od doświadczenia. Gdyby jednak chcieli oni na co dzień żyć

tym przekonaniem, skończyliby pewnie jak człowiek, o którym pisze Yohoshua Bar-Hillel⁸⁷, że postanowił używać wyłącznie sformułowań nie-okazjonalnych i o mało nie zginął z głodu, gdyż w najprostszych sprawach nie mógł się z nikim porozumieć, nawet z własną żoną w sprawie śniadania.

Streszczenie

Niniejszy artykuł składa się z dwu części. Pierwsza z nich jest próbą syntaktycznego uporządkowania rozmaitych rodzajów definicji ostensywnej. Spotyka się je bowiem zarówno w postaci definicji równościowej (wyrażnej i kontekstowej), jak i uwikłanej, pełnej i cząstkowej. W trakcie badań okazało się, że poszczególnym koncepcjom definicji ostensywnej wspólne jest jedynie to, że definiując daną nazwę trzeba jednocześnie wskazać na przedmioty, do których nazwa ta się odnosi. Natomiast owo „wskazanie” rozumiane jest rozmaicie: bądź jako wykonanie wyłącznie gestu wskazującego, bądź jako wykorzystanie zarówno gestu jak i odpowiedniej instrukcji słownej, bądź wreszcie jako czysto słowne wyodrębnienie definiowanego przedmiotu.

W drugiej zaś części zostały pokazane zastosowania definicji ostensywnej w nauce i w życiu codziennym. Okazuje się, że jest ona używana nie tylko w najbardziej elementarnych sytuacjach, ale również przy określaniu wielu pojęć ogólnych.

Summary

The present article is composed of two parts. The first one is a trial of syntactic arrangement of various kinds of ostensive definition. They assume both the shape of equational definition (explicit and contextual) and postulational one, as well the form of full definition as partial one. In the course of study it appeared, that the only thing which is common in the concepts of ostensive definition, is that by defining a given name you must at the same time point at an object, which is related to this name. However, this „pointing” is understood differently: either as realization of a gesture only, or as using both gesture and appropriate words, or as only verbal separation of the defined object. According to the most universal concept, any kind of pointing mentioned above is an ostensive definition, if it gives a denotation of defined term.

In the second part applications of ostensive definition in science and in every day life were presented. It appears, that ostensive definition is used not only in the most elementary situations, but also by designating many general concepts.

Przypisy:

¹ Np. T. Czeżowski: *Filozofia na rozdrożu*. Warszawa 1965, s. 29; H. Dubs: *Définition and its problems*. "The Philosophical Review" 52 (1943), z. 6, s. 572; J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja deiktyczna*, w: T. Pawłowski [red.]: *Logiczna teoria nauki*. Warszawa 1966, s. 57-58; S. Pepper: *The descriptive definition*. "The Journal of Philosophy" 43 (1946), s. 30; B. Russell: *An Inquiry into Meaning and Truth*. New York 1940, s. 295, 307; B. Russell: *Human Knowledge. Its Scope and Limits*. London 1961, s. 521.

² A. Grzegorzcyk: *Próba ugruntowania semantyki języka opisowego*. „Przegląd Filozoficzny” 44 (1948), s. 356-357.

J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja deiktyczna*, wyd. cyt., s. 97-98. Bywają jednak autorzy, którzy są odmienniego zdania. Tak np. Ayer twierdzi, że definicja deiktyczna nie jest logicznie niezbędna do porozumiewania się, że „logicznie wyobrażalne jest to, że ludzie używaliby słów poprawnie i znali ich znaczenia bez uczenia się” (A. Ayer: *The Foundations of Empirical Knowledge*. London 1947, s. 94).

⁴ W. Marciszewski: *Logika z retorycznego punktu widzenia*. Warszawa 1991, s. 161.

⁵ Wedle tego warunku definicję obowiązują określone warunki strukturalne gwarantujące jej niesprzeczność i przekładalność, np. postać równościowa lub postać sprowadzalna do postaci równościowej. W przypadku, gdy terminem definiowanym jest jakiś predykat jednoargumentowy, definicję obowiązuje forma zewnętrzna typu: $\wedge x [N(x) \leftrightarrow \dots x\dots]$, gdzie $N(x)$ jest terminem definiowanym, a na miejscu $\dots x\dots$ występuje jakaś funkcja zdaniowa zawierająca x jako jedyną zmienną wolną (J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja deiktyczna*, wyd. cyt., s. 88).

Definicjami są mianowicie takie tylko twierdzenia, które przyjmujemy aksjomatycznie, i których prawdziwość jest w związku z tym zagwarantowana przez sam sens występujących w nich terminów (tamże, s. 89).

⁷ Taka funkcja zdaniowa nie poucza bowiem dostatecznie, jak rozpoznać przedmioty, które można by uznać za desygnaty terminu N (tamże, s. 91).

⁸ M. Omyła: *Zarys logiki*. Warszawa 1995, s. 107.

⁹ W. Marciszewski: *Logika z retorycznego punktu widzenia*, wyd. cyt., s. 161.

¹⁰ J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja deiktyczna*, wyd. cyt., s. 91-93. Autorka zarysowuje przebieg takiej logicznej rekonstrukcji definicji właściwej z definicji ostensywnej (tamże, s. 92).

¹¹ Próbie prześledzenia tego procesu na przykładzie powstawania pojęcia liczby dwa zawiera praca W. Marciszewskiego: *Arguments founded on Creative definitions*, w: E. Krabbe [red.]: *Empirical Logic and Public Debate. Essays in Honour of Else M. Barth*. Amsterdam- Atlanta 1993, s. 169-181.

¹² W. Marciszewski: *Sztuka rozumowania w świetle logiki*. Warszawa 1994, s. 189-190.

¹³ Tamże, s. 190.

¹⁴ Tamże, s. 190-191.

¹⁵ M. Przełęcki: *O definiowaniu terminów spostrzeżeniowych*, w: *Rozprawy Logiczne. Księga pamiątkowa ku czci prof. K. Ajdukiewicza*. Warszawa 1964, s. 156; T. Czeżowski: *Filozofia na rozdrożu*, wyd. cyt., s. 30. Należy tu przyjąć założenie, że nie ogranicza się roli nazw indywiduowych wyłącznie do roli podmiotów. Poprawną definicją ostensywną będzie więc zarówno zdanie „Piotr Kowalski jest identyczny z tym oto człowiekiem”, jak i zdanie „Ten oto człowiek jest Piotrem Kowalskim” (J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja deiktyczna*, wyd. cyt., s. 59-60). Spójnik definicyjny „jest” rozumie się jako skrót wyrażenia „znaczy tyle samo, co” lub jego synonimów. Jednak sprawa ostensywnej definiowalności nazw indywiduowych jest kwestią sporną (Kotarbińska za przykład podaje Xenakisa).

16

T. Czeżowski: *Fizozofia na rozdnożu*, wyd. cyt, s. 30; S. Kamiński: *Gergonne'a teoria definicji*, w: S. Kamiński: *Metoda i język*. Lublin 1994, s. 182; J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja deiktyczna*, wyd. cyt, s. 59. Każdy przedmiot identyczny z przedmiotem nazwanym n można nazwać tą samą nazwą, gdyż identyczność jest relacją przechodnią. Według klasycznej definicji, przedmiot jest identyczny, czyli ten sam zawsze i tylko wtedy, jeżeli jest zarazem taki sam. Żaden jednak przedmiot empiryczny, gdy go spostrzegamy wielokrotnie, nie jest taki sam, gdyż zmieniają się jego cechy czasowe, a wraz z czasem także rozmaite inne cechy. Do uznania identyczności wystarczy przeto, w przypadku przedmiotów empirycznych, by niezmiennie były tylko pewne cechy przedmiotu, nazywane istotnymi dla niego. Takimi cechami są np. dla gór, rzek, miast współrzędne przestrzenne (długość i szerokość geograficzna) oraz czasowe; dla ludzi tzw. cechy paszportowe (data i miejsce urodzenia, rodzice) (T. Czeżowski: *Filozofia na rozdnożu*, wyd. cyt, s. 31-32).

¹⁷ S. Kamiński: *Gergonne'a teoria definicji*, wyd. cyt, s. 181; J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja deiktyczna*, wyd. cyt., s. 59.

¹⁸ S. Kamiński: *Gergonne'a teoria definicji*, wyd. cyt, s. 182. Do znaczenia imienia własnego „Adam Mickiewicz” należy nie tylko to, że urodził się on 24 grudnia 1798 roku, w Zaosiu, jako syn Mikołaja Mickiewicza i Barbary z Majewskich, ale także to wszystko, co wiemy o nim z historii literatury polskiej (T. Czeżowski: *Filozofia na rozdnożu*, wyd. cyt, s. 31). Autor zastrzega jednak, że nazwa indywiduowa, która uzyskała w ten sposób znaczenie, przestała być imieniem własnym, zamieniając się w jednostkową nazwą generalną (tamże).

¹⁹ Por. K. Donnellan: *Reference and Definite Descriptions*. "The Philosophical Review" 75 (1966), s. 281-304.

²⁰ Wyróżnia się *deskrypcje określone* i *deskrypcje nieokreślone*. Pierwsze to wyrażenia różne od imion własnych, mające nie więcej niż jeden desygnat czytamy je: jedyne takie x , które ma własność F , i oznaczamy: $(!x)(Fx)$. Deskrypcje drugiego rodzaju to wyrażenia mogące mieć więcej niż jeden desygnat; czytamy je: jakieś x , które ma własność F , i zapisujemy: $(\exists x)(Fx)$ (W. Marciszewski [red.]: *Mała encyklopedia logiki*. Wrocław 1970, s. 48).

²¹ Chodzi o taką sytuację, gdy pewien człowiek, chcąc wskazać na jakiś przedmiot wymienia nieświadomie cechy, których przedmiotów nie posiada. Nie chce on więc odnieść się do tego, do czego właściwie odnosi się ta deskrypcja (tj. do przedmiotu, który spełnia podane w deskrypcji warunki), lecz do tego przedmiotu, który chciał wyróżnić i o którym sądził, że posiada cechy wymienione w deskrypcji, choć faktycznie nie posiada. Można np. powiedzieć „Ten człowiek z szampanem w kieliszku jest szczęśliwy”, choć faktycznie ma on jedynie wodę w kieliszku. Otóż, choć w jego kieliszku nie ma szampana, a w pokoju może być inny człowiek, który ma szampana w kieliszku, mówiący zamierzał odnieść się lub być może w pewnym sensie rzeczywiście odniósł się do człowieka, o którym myślał, że ma szampana w kieliszku. Nie jest wówczas ważne, że on pije szampana, tylko że to jest ten człowiek, chodzi tu tylko o wskazanie konkretnego przedmiotu, a wymienione cechy są przypadkowe (Por. S. Kripke: *Nazywanie a konieczność*. Warszawa 1988, s. 28-31, 35-36, 56-62).

²² J. Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, w: M. Adler [red.]: *Great Books of the Western World*. Chicago 1952, ks. III, rozdz. XI, 25, s. 306; S. Kamiński: *Gergonne'a teoria definicji*, wyd. cyt, s. 182; R. Robinson: *Definition*. Oxford 1950, s. 119.

²³ Por. J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja deiktyczna*, wyd. cyt, s. 59.

²⁴ Por. tamże, s. 59.

²⁵ Por. M. Przełęcki: *O definiowaniu terminów spostrzeżeńiowych*, wyd. cyt, s. 160. Definicja tego rodzaju jest możliwa, kiedy nazwa posiada niewiele desygnatów i są one rozsiane w czasoprzestrzeni tak, iż wszystkie dają się wskazać. Wówczas udzielona zostaje dokładna informacja, w odniesieniu do których przedmiotów wolno użyć danej nazwy (L. Gumański: *Wprowadzenie w logikę współczesną*. Toruń 1983, s. 232). Np. aby zdefiniować ocean, wystarczy

wskazać Atlantyk, Pacyfik i ocean Indyjski (Por. R. Robinson: *Definition*, wyd. cyt., s. 108-109). Carnap określa wyrażenia 'znak opisowy' i 'znak logiczny' poprzez podanie długich list znaków, do których nazwy te mają się stosować (R. Carnap: *Introduction to Semantics*. Cambridge 1946, s. 57-58).

²⁶ Por. M. Przełęcki: O definiowaniu terminów spostrzeżeniowych, wyd. cyt., s. 160.

²⁷ Por. tamże, s. 173. Gdyby dało się wymienić wszystkie odcienie barwy żółtej, można by barwę żółtą zdefiniować następująco: $Z = Z_0 \cup \dots \cup Z_n$, lub – żeby nie wprowadzać odrębnych nazw dla poszczególnych odcieni – można ją scharakteryzować jako sumę barw odpowiednich przedmiotów wzorcowych: $Z = B(a_1) \cup \dots \cup B(a_n)$ (tamże). Zdaniem Czeżowskiego, skończony jest zarówno zbiór rozróżnialnych odcieni barwnych, jak i zbiory wszelkich innych jakości zmysłowych, można więc – jego zdaniem – posługując się skończonym zbiorem przedmiotów wzorcowych, zdefiniować ostensywnie cały zmysłowy świat empiryczny (T. Czeżowski: *Filozofia na rozdrożu*, wyd. cyt., s. 31-32).

²⁸ Por. J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja deiktyczna*, wyd. cyt., s. 59-60 oraz M. Przełęcki: *O definiowaniu terminów spostrzeżeniowych*, wyd. cyt., s. 161. Pod ten schemat można zresztą podciągnąć schemat poprzedni, ponieważ nazwa indywiduowa przedmiotu empirycznego jest w pewnym sensie nazwą ogólną, gdyż podpada pod nią nie tylko ten przedmiot, który został właśnie wskazany, ale także każdy przedmiot, czasowo od niego różny, lecz mający te same cechy identyfikujące (T. Czeżowski: *Filozofia na rozdrożu*, wyd. cyt., s. 31-32).

²⁹ J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja deiktyczna*, s. 59-60.

³⁰ Por. M. Przełęcki: *O definiowaniu terminów spostrzeżeniowych*, wyd. cyt., s. 170. Autor w ten sposób definiuje odcień barwny: $\Lambda x (x \in Z_1 \Leftrightarrow xRba_1)$, gdzie a_1 jest jedynym przedmiotem wzorcowym, zaś Rb jest relacją równobarwności.

³¹ Tamże, s. 178. Autor rozważa mianowicie definicje barwy żółtej powstałe w oparciu o trójargumentową relację, wyrażoną przez predykat Pbb , stwierdzający, że przedmiot a jest bardziej podobny do przedmiotu b niż do c – w skrócie: $Pbb(a,b,c)$ oraz o czteroargumentową relację, wyrażoną przez predykat P , stwierdzający, że a jest podobny do b pod względem W i w stopniu S ; w skrócie: $P(a, b, W, S)$. Są to następujące definicje: $\Lambda x [x \in Z \Leftrightarrow Pbb(a_1, x, a_2)]$ i $\Lambda x [x \in Z \Leftrightarrow Pbb(a_1, x, a_2) \wedge Pbb(a_2, x, a_1)]$ oraz $\Lambda x [x \in Z \Leftrightarrow P(a, b, W, S)]$. (tamże, s. 178-180).

³² R. Wójcicki: *Metodologia formalna nauk empirycznych*. Wrocław 1974, s. 43.

³³ Por. R. Robinson: *Definition*, wyd. cyt., s. 118-119 oraz B. Russell: *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, wyd. cyt., s. 78, 84-85.

³⁴ M. Przełęcki, *O definiowaniu terminów spostrzeżeniowych*, wyd. cyt., s. 174. Wg tego schematu można częściowo zdefiniować barwę żółtą jako sumę odcieni wskazywanych przedmiotów wzorcowych.

³⁵ Por. M. Przełęcki: *O definiowaniu terminów spostrzeżeniowych*, wyd. cyt., s. 160 oraz B. Russell: *An Inquiry into Meaning and Truth*, wyd. cyt., s. 97. Nazwa N może zostać zinterpretowana np. jako „przedmiot żółty”.

³⁶ Taki schemat będzie obejmował zarówno zdania typu: „Fafik jest psem”, jak również zdania rodzaju: „Fafik szczeka”, czyli zdania postaci: $n \frac{z}{n}$, gdzie $\frac{z}{n}$ jest funktorem zdaniotwórczym od jednego argumentu nazwowego, inaczej jednoargumentowym predykatem pierwszego rzędu. Oba powyższe zdania będą miały postać $P(f)$, gdzie P symbolizuje odpowiednio własność bycia psem lub własność szczekania, zaś f – indywiduum o imieniu Fafik. O funktorach i predykatkach zob. np. W. Marciszewski [red.]: *Mała encyklopedia logiki*, wyd. cyt., s. 73, 229.

³⁷ Por. M. Przełęcki: *O definiowaniu terminów spostrzeżeniowych*, wyd. cyt., s. 166. Np. kiedy N symbolizuje własność bycia żółtym, predykat (drugiego rzędu) B symbolizuje własność bycia barwą.

³⁸ Por. tamże, s. 172.

- 39 J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja deiktyczna*, wyd. cyt., s. 59; H. Mehlberg: *The Reach of Science*. Toronto 1958, s. 275; M. Przełęcki: *O definiowaniu terminów spostrzeżeniowych*, wyd. cyt., s. 156-159; R. Robinson: *Definition*, wyd. cyt., s. 126; B. Russell: *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, wyd. cyt., s. 89; B. Russell: *An Inquiry into Meaning and Truth*, wyd. cyt., s. 194.
- 40 M. Black: *Definition, Presupposition and Assertion*. "The Philosophical Review" 61 (1952), s. 533; B. Russell: *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, wyd. cyt., s. 83.
- 41 J. Gergonne: *Essai sur la théorie des définitions*. "Annales de Mathématique" 9 (1918-1919), s. 22; S. Kamiński: *Gergonne'a teoria definicji*, wyd. cyt., s. 141, 173; J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja deiktyczna*, wyd. cyt., s. 57; H. Mehlberg: *The Reach of Science*, wyd. cyt., s. 275; M. Omyła: *Zarys logiki*, wyd. cyt., s. 107; B. Russell: *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, wyd. cyt., s. 84.
- 42 J. Gergonne: *Essai sur la théorie des définitions*, wyd. cyt., s. 22; S. Kamiński: *Gergonne'a teoria definicji*, wyd. cyt., s. 141, 173; M. Omyła: *Zarys logiki*, wyd. cyt., s. 107; B. Russell: *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, wyd. cyt., s. 84; B. Russell: *An Inquiry into Meaning and Truth*, wyd. cyt., s. 194. „Dziecko oznaczana najpierw przedmioty (rzeczowniki), potem czynności (czasowniki) a następnie cechy i stosunki (przysłówki, spójniki, przymiotniki)” (K. Głogowski: *Głuchociemna Helena Keller. Szkic pedagogiczno-psychologiczny*. Warszawa 1933, s. 10).
- 43 M. Przełęcki: *O definiowaniu terminów spostrzeżeniowych*, wyd. cyt., s. 156; B. Russell: *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, wyd. cyt., s. 84.
- 44 B. Russell: *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, wyd. cyt., s. 84.
- 45 J. Gergonne: *Essai sur la théorie des définitions*, wyd. cyt., s. 22; H. Keller: *Historia mojego życia*. Warszawa 1978, s. 32, 268.
- 46 B. Russell: *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, wyd. cyt., s. 84.
- 47 Tamże, s. 84-85.
- 48 Tamże, s. 85.
- 49 Tamże, s. 519.
- 50 R. Robinson: *Definition*, wyd. cyt., s. 125; B. Russell: *An Inquiry into Meaning and Truth*, wyd. cyt., s. 25-28.
- 51 R. Robinson: *Definition*, s. 125-126.
- 52 „«Ostensive definition» may be defined as «any process by which a person is taught to understand a word otherwise than by the use of other words»” (B. Russell: *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, wyd. cyt., s. 78).
- 53 B. Russell: *An Inquiry into Meaning and Truth*, wyd. cyt., s. 157-158, 296.
- 54 R. Robinson: *Definition*, wyd. cyt., s. 118.
- 55 „Definicja ostensywna jest w znacznie większym stopniu skutecznym ćwiczeniem umysłowym niż przekonywającą operacją logiczną, przy założeniu oczywiście, że jest ona rozumiana w sposób przedstawiony wyżej: jako czysto ostensywna, niedefinitywna procedura” (M. Przełęcki: *Logika teorii empirycznych*. Warszawa 1988, s. 42).
- 56 S. Kamiński: *Gergonne'a teoria definicji*, wyd. cyt., s. 182.
- 57 J. Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, wyd. cyt., s. 306.
- 58 R. Robinson: *Definition*, wyd. cyt., s. 119.
- 59 „Pronouncing the name of the term to be defined, and, at the same time, pointing at sufficiently varied sets of situations (...) will (...) bring (...) a hypothesis concerning the meaning intended.” Gdy jednak w definicji wystąpią inne słowa, np. okazjonalne „to”, autor uważa ją za inny rodzaj definicji. (H. Dubs: *Definition and its problems*, wyd. cyt., s. 572-573).

60

„Es werden hier einzelne Begriffe, wie etwa der Ausdruck „rot“, einer Person a in der Weise erklärt, daß man auf verschiedene rote Dinge hinweist und erwartet, daß sie auf diese Weise die korrekte Verwendung dieser Ausdrücke und damit die Intensionen der Begriffe lernt. Wird nicht mit außersprachlichen Mitteln, also etwa durch Zuhilfenahme unserer Hand, sondern durch die Sprache selbst auf die intendierte Bedeutung hingewiesen, so spricht man von Begriffsexplikationen.“ (W. K. Essler: *Wissenschaftstheorie I*. Freiburg 1970, s. 56).

61

„Definicja ostensywna danej nazwy polega na wskazaniu przedmiotu, który jest desygnatem tej nazwy, z ewentualnym wyjaśnieniem” (M. Omyła: *Zarys logiki*, wyd. cyt., s. 107).

62

„I point my finger at an area of fact and utter the symbol „cat”. The person to whom I direct my voice is then expected to attach the symbol „cat” to the object in the line of sight of my extended finger” (S. Pepper: *The descriptive definition*, wyd. cyt., s. 31).

63

„Definicja ostensywna (dejktyczna) jest taką definicją warunkową, która oprócz części słownej zawiera również pewien gest wskazujący na desygnaty definiowanego wyrazu” (M. Bombik: *O rodzajach definicji*, w: M. Bombik [red.]: *Miscellanea logica*, t. II. Warszawa 1985, s. 233).

64

„Wskazuje się przedmiot, np. stół, mówiąc «to jest stół»” (T. Czeżowski: *Filozofia na rozdrożu*, wyd. cyt., s. 29).

65

J. Gergonne: *Essai sur la théorie des définitions*, wyd. cyt., s. 20-23; S. Kamiński: *Gergonne’ a teoria definicji*, wyd. cyt., s. 90, 174, 182. Gergonne, omawiając zabiegi odpowiadające temu, co nazywa się definicjami ostensywnymi, wyraźnie umieszcza je jednak poza zakresem nazwy „definicja”.

66

Definicje ostensywne „są to określenia sensu nazwy polegające na pokazaniu jej desygnatów. Przykładem może być zdanie «to i tylko to jest Księżycem», któremu towarzyszy ruch ręki wskazujący naturalnego satelitę Ziemi. Innym przykładem jest stwierdzenie «to są synowie Stanisława Kowalskiego» wypowiedziane z odpowiednim gestem w czasie prezentacji osób” (L. Gumański: *Wprowadzenie w logikę współczesną*. Toruń 1983, s. 232).

67

Johnson definicję ostensywną określa jako „imposing a name in the act of indicating, presenting or introducing the object to which the name is to apply” (W. E. Johnson: *Logic*, Part I. Cambridge 1921, s. 94).

68

„Definicje dejktywne, czyli ostensywne, czyli przez wskazanie, zachodzą wtedy, gdy prezentując (mówiąc lub pokazując) definiendum, wskazuje się jednocześnie typowy przykład lub przykłady jego desygnatów. W tego rodzaju definicji występują nie tylko czynności czysto językowe.” (S. Kamiński: *Gergonne’ a teoria definicji*, wyd. cyt., s. 174).

69

Definicja ostensywna to taka „definicja, na którą składa się, oprócz formuły słownej, pokazanie w jakiś sposób, np. gestem wskazującym, przedmiotu będącego desygnatem terminu definiowanego” (W. Marciszewski [red.]: *Mała encyklopedia logiki*, wyd. cyt., s. 40).

70

R. Robinson: *Definition*, wyd. cyt., s. 118-119.

71

C. D. Broad: *Five types of Ethical Theory*. New York 1951, s. 186-187.

72

J. Gergonne: *Essai sur la théorie des définitions*, wyd. cyt., s. 20-22; S. Kamiński: *Gergonne’ a teoria definicji*, wyd. cyt., s. 90, 174.

73

Johnson uznaje za ostensywne zdefiniowanie „pana Smitha” jako „osoby, której zostałeś wczoraj przedstawiony” (W. E. Johnson: *Logic*, wyd. cyt., s. 84).

74

J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja dejktyczna*, wyd. cyt., s. 59.

75

R. Robinson: *Definition*, wyd. cyt., s. 119. Robinson wprowadza rozróżnienie między tym, co nazywa „metodą ostensywną” i tym, co nazywa „metodą denotatywną”. Podobne są one w tym, że obie osiągają cel przez wskazanie uczniowi przykładów rzeczy oznaczanych (lub – w przypadku imienia własnego – samej rzeczy oznaczanej). Różnica

natomiast polega na tym, że metoda denotatywna używa słów niewskazujących, podczas gdy metoda ostensywna używa wyłącznie słów wskazujących (tamże, s. 120-121).

⁷⁶ Tamże, s. 124.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Por. R. Robinson: *Definition*, wyd. cyt., s. 113, 124 oraz J. Mackaye: *The Logic of Language*. Hanover, New Hampshire 1939, s. 83-85.

⁷⁹ J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja deiktyczna*, wyd. cyt., s. 84-85; zob. też T. Pawłowski: *Tworzenie pojęć i definiowanie w naukach humanistycznych*. Warszawa 1978, s. 205-206.

⁸⁰ J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja deiktyczna*, wyd. cyt., s. 84-85.

⁸¹ Tamże, s. 85.

⁸² Tamże, s. 85-86.

⁸³ Tamże, s. 86.

⁸⁴ H. Dubs: *Definition and its problems*, wyd. cyt., s. 573; J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja deiktyczna*, swyd. cyt., s. 86.

⁸⁵ J. Kotarbińska: *Tak zwana definicja deiktyczna*, wyd. cyt., s. 97-98.

⁸⁶ R. Robinson: *Definition*, wyd. cyt., s. 121-122.

⁸⁷ Y. Bar-Hillel: *Indexical expressions*. "Mind" 63 (1954), s. 359-369.

MAGDALENA WILEJCZYK
Uniwersytet Wrocławski

KIEROWNICZY CHARAKTER POLITYKI W FILOZOFII PRAKTYCZNEJ ARYSTOTELESA

1. **Nauka naczelna.** Najwyższy to już czas, by przyznać, że zaproponowana przez Platona jedność sprawujących w państwie władzę oraz miłujących mądrość tyleż ratować ma istotę prawdziwej polityki, co powagę samej filozofii. Ta ostatnia nie prędzej wszakże odzyska szacunek, nim „na tych nielicznych miłośników mądrości, których dziś ludzie nie nazywają złymi, tylko twierdzą, że z nich nie ma żadnego pożytku, jakaś konieczność ze zrządzenia losu nie spadnie, żeby się, chcąc czy nie chcąc, sprawami państwa zajmować zaczęli”¹. Najpierw więc polityka uchodzi za tą naukę, która czyni **państwo** (πολις) swym przedmiotem. Jednocześnie jednak, w świetle pism praktycznych Arystotelesa, który niechaj będzie przewodnikiem tych dociekań, właściwym przedmiotem polityki jest **szczęście** (ευδαιμονία) - największe spośród dóbr możliwych do urzeczywistnienia w ludzkim działaniu. „Ani zbyt pochopnie, ani zbyt opieszale”², zastanawiać się przeto będziemy, jakie właściwie związki łączą wymienione dziedziny i przedmioty. Czy nie przyzwyczailiśmy się bowiem, i czy nie słusznie, że polityka jest nauką o państwie? A znów nie tacy malowani, ale prawdziwi filozofowie, (...), raz się zjawiają jako politycy, raz jako sofiści”³, lecz dlaczego? Bo także my, chcąc się czegoś o tym dowiedzieć, chętnie posłuchamy, „co też to w tamtych stronach o tym myślano i jak to nazywano”⁴.

Zdaniem Arystotelesa, πολιτική τεχνη, którą w jakiś sposób uprawiają wszyscy, jest nie tyle wiedzą o państwie, ile umiejętnością brania czynnego udziału w życiu wspólnoty państwowej. Sztuka tego uczestnictwa ma być zarazem - a stąd zapewne płynie dla niej prawdziwy podziw starożytnych Greków - umiejętnością osiągania dobra najwyższego: stawania się szczęśliwym. Tymczasem dla poddanych okaże się owa nauka dopiero sztuką wypatrywania króla. Wtedy bowiem, „kiedyśmy doszli do umiejętności królowania i rozpatrywać ją zaczęli, czyby to nie była ona właśnie tą, co daje szczęście i szczęście wytwarza, wtedyśmy jakby do labiryntu wpadli”⁵.

¹ Platon: *Państwo* 499 B, tłum. W. Witwicki. Warszawa 1948.

² Arystoteles: *Etyka eudejmejska* 1214 b, tłum. W. Wróblewski, [w:] Arystoteles: *Dzieła wszystkie*, t. 5. Warszawa 1996.

³ Platon: *Sofista* 216 C-D, tłum. W. Witwicki. Warszawa 1956.

⁴ Ibidem, 217 A.

⁵ Platon: *Eutydem* 291 B, tłum. W. Witwicki Warszawa 1957.

Nie wiadomo dokładnie, dlaczego tak łatwo zlekceważyć, a tak trudno docenić ów fakt, że to właśnie politykę uznaje Arystoteles za „**naukę naczelną i najbardziej kierowniczą**”: rzeczywistą królową wszystkich nauk praktycznych. Nie uprawia jej jednak ten, kto wprawdzie posiada o państwie i jego instytucjach wszechstronne wiadomości, lecz ani nie poparte doświadczeniem, ani też z niego nie wywiedzione, bo „i lekarzami nie stają się ludzie studiując podręczniki”⁷. Praktyczny charakter polityki oznacza bowiem, iż bez działania nie istnieje ona w swojej właściwej, lecz co najwyżej w jakiejś abstrakcyjnej postaci, i dlatego nie politolog jest jej uosobieniem, lecz działający na podstawie zasad polityk. Stwierdzenie, iż „celem wiedzy teoretycznej jest prawda, a wiedzy praktycznej działanie”⁸, nie stanowi wszak jakiegoś dowolnego ustalenia, bo przecież wszyscy „wolimy być zdrowi niż wiedzieć, czym jest zdrowie, i raczej dobrze się czuć, aniżeli wiedzieć, na czym polega dobre samopoczucie”⁹.

Nieodłączność rozumowych zasad oraz ich urzeczywistniania w działaniu jest wymogiem dotyczącym zarówno tego, kto wykląda naukę polityki, jak i jej słuchacza. Rozbieżność między charakterem mówiącego, a treścią wygłaszanych przez niego twierdzeń, pozbawia wszakże te ostatnie wiarygodności, a nawet prawdziwości, ponieważ postawa etyczna mówcy jest, w najściślejszym tego słowa znaczeniu, racją oraz argumentem jedynącym słuchaczy do wypowiedzianych stwierdzeń, tak jak w przypadku sławiącego przyjemności Eudoksosa, którego wypowiedzi „trafiały do przekonania nie tyle same przez się, ile dzięki zaletom charakteru (...); uchodził bowiem za szczególnie umiarkowanego”¹⁰. Podobnie cechy charakteru ucznia nie są obojętne dla efektywności jego uczestnictwa w wykładach dotyczących spraw państwowych. Każdy słuchacz winien być już mianowicie wyposażony w cechy predysponujące go do słuchania takich wykładów, albo mając wrodzone skłonności do moralnego piękna, albo też „będąc już wdrożonym w dobre zwyczaje”¹¹. Rozważania nad zasadami politycznymi nie tylko zatem muszą znaleźć swoje konieczne dopełnienie w postępowaniu, ale też - odwrotnie - same winny być już poprzedzone stosownym zachowaniem¹²,

⁶ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1094 b, tłum. D. Gromska, [w:] Arystoteles: *Dzieła wszystkie*, t. 5. Warszawa 1996.

⁷ Ibidem, 1181 b.

⁸ Arystoteles: *Metafizyka* 993 b, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles: *Dzieła wszystkie*, t. 2. Warszawa 1990.

Arystoteles: *Etyka eudejmejska* 1216 b.

¹⁰ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1172 b.

¹¹ Ibidem, 1095 b.

¹² Por.: P. Czartoryski: *Wczesna recepcja 'Polityki' Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*. Wrocław-Warszawa-Kraków 1963, s. 104.

gdyż w przeciwnym razie, dla próbującego się ich wyuczyć pozostaną niezrozumiałe oraz niedostępne, „dlatego młodzieniec nie jest odpowiednim słuchaczem wykładów nauki o państwie”¹³. Zwłaszcza, że ich przedmiotem ma być szczęście, a nie występuje ono wszak w gotowej już postaci, lecz „tworzone” jest dopiero w trakcie działań oraz w miarę nabywania doświadczenia, szczęście zaś najwyższe - poprzez uczestnictwo w rodzinie i państwie. Okazuje się w ten sposób, że aby polityka uzyskała godność nauki górującej i naczelnej, wcale nie musi się ona zajmować jakimś dobrem w sensie ogólnym, „lekarz wie bowiem, kiedy trzeba operować, a sternik, kiedy trzeba płynąć”¹⁴, ani też nie musi rozważać jakiejś idei dobra, gdyż nawet jej wprowadzenie jako postulatu, w niczym nie byłoby „użyteczne dla wiedzy polityka”¹⁵.

Skąd jednakże, zapytajmy, płynie ów prymat nauki o państwie, skoro źródłem szczęścia jest działanie urzeczywistniające dzielność etyczną? Z jakiej więc przyczyny etyka nie tylko, że ma „wchodzić w politykę i z nią się łączyć”¹⁶, ale wręcz polityce podlegać? Dlaczego „o tym, co etyczne, Arystoteles wie, że wprowadzić przysługuje to również jednostce, ale swoją pełną realność ma w narodzie - w polityce”¹⁷? Z jakich powodów mieszkaniec greckiej polis, słysząc, zawsze od Sokratesa, pytanie o to, czym jest cnota, odpowiadał bez trudu, choćby był Menonem, że „by najpierw mówić o cnotcie mężczyzny, to jasne, iż jest nią zdolność rządzenia państwem”, a gdy idzie o to, „na czym polega cnota kobiety, nie jest trudno odpowiedzieć, że na utrzymaniu w porządku swego domu”¹⁸?

Przyczyny utożsamienia przez starożytnych Greków wartości człowieka z jego zaletami obywatelskimi należy prawdopodobnie upatrywać w tym oto ich wspólnym przeświadczeniu, że „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie (πολιτικὸν ζῷον)”⁹, a gdy próbuje egzystować poza nim, traci swój ludzki charakter i staje się zwierzęciem albo bogiem, „będąc odosobniony jak ten kamień w grze w kości”²⁰. Podstawową funkcją człowieka, a nie jakąś dodatkową jego sprawnością, jest więc **branie udziału we wspólnocie państwowej**, o czym świadczy, według Arystotelesa, wyłącznie

¹³ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1095 a.

¹⁴ Arystoteles: *Etyka wielka* 1183 a, tłum. W. Wróblewski, [w:] Arystoteles *Dzieła wszystkie*, t. 5. Warszawa 1996.

¹⁵ Arystoteles: *Etyka eudejmejska* 1218 a.

¹⁶ P. Janet: *Historja doktryn politycznych wraz z historją filozofji prawa*, tłum. E. Rutkowska, cz. 1. Poznań 1923, s. 71.

¹⁷ G. W. F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, t. 2. Warszawa 1996, s. 272.

Platon: *Menon* 71 E, tłum. P. Siwek. Warszawa 1991.

¹⁹ Arystoteles: *Polityka* 1253 a, tłum. L. Piotrowicz. Wrocław 1953.

²⁰ Ibidem.

ludzka umiejętność porozumiewania się za pomocą mowy oraz zdolność odróżniania sprawiedliwości od bezprawia. I tak jak zaleta dowolnej rzeczy polega na prawidłowym wykonywaniu właściwego jej zadania, tak cnotą (αρετή) każdego człowieka jest jak najlepsze spełnianie jego funkcji: bycie tedy dobrym członkiem wspólnoty państwowej - dobrym obywatelem. Skoro więc jednostka jest najpierw uczestnikiem tego, co wspólne, a dopiero później, w Grecji niemal nigdy, tym, co indywidualne, etyka okazuje się jedynie odroślą polityki, rozwijającą i dookreślającą, pożądany ze względu na państwo, charakter obywateli.

Rozpatrując przedmioty powyższych nauk, Arystoteles podkreśla wielokrotnie, że to nie człowiek, a nawet nie rodzina, lecz dopiero państwo jest rzeczywiście samowystarczalne, a będąc organiczną całością, stanowi rację bytu dla składających się nań części. I właśnie owa autarkiczność jest tym, co zapewnia państwu pierwszeństwo przed pozostałymi, niesamodzielnymi wspólnotami, tak że „z natury swojej państwo jest pierwiej aniżeli rodzina i każdy z nas”²¹. Arystotelesowi całkiem obcy jest więc sofistycznego pochodzenia pogląd, jakoby państwo było zwykłą sumą samodzielnych jednostek, które w celu zabezpieczenia wspólnych interesów i potrzeb, rezygnują z pierwotnej odrębności i dopiero wtórnie łączą się w organizację zapewniającą urzeczywistnienie owych celów, gdyż państwo „nie jest przymierzem zaczepno-odpornym”, lecz „wspólnotą szczęśliwego życia”²².

Z drugiej jednak strony, płynące z prymatu całości pierwszeństwo państwa, nie czyni go bynajmniej jakimś substancjalnym i samodzielnym bytem lub też organizmem w sensie ścisłym. Ani bowiem wspólnota rodzinna, ani państwowa, a podążając ich śladami także Bóg i wszechświat, nie mają żadnych celów samoistnych, wykraczających poza cele swoich członków, i nie usamodzielniają się nigdy w zewnętrzne wobec nich twory²³. Dlatego też „szczęście każdego człowieka i szczęście państwa należy uznać za to samo”²⁴. I chociaż nie istnieje nic, co już z góry mogłoby zagwarantować Zgodność celów jednostkowych oraz wspólnotowych, lecz musi ona być dopiero, w wyniku uzgodnień, wypracowywana, Arystoteles nie będzie dą-

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, 1280 b.

Próbując sprecyzować znaczenie, w jakim Arystoteles używa określenia „całość”, gdy odnosi je do państwa, ks. J. Stepa dochodzi do słusznego prawdopodobnie ustalenia, że „z formalnego punktu widzenia państwo jako całość jest ogółem, przeto nie istnieje jako byt odrębny” (s. 325). Albowiem „podczas gdy Platon i Hegel hipostazują państwo, Arystoteles odmawia mu odrębnego istnienia jako całości, ale znów z drugiej strony nie uważa państwa za pustą nazwę, która oznacza tylko przygodne lub choćby nawet umyślne zmieszanie pewnej ilości ludzi i instytucji” (J. Stepa: *Metafizyczne podstawy nauki Arystotelesa o państwie*, [w:] *Nasza myśl teologiczna*, t. 2. *Pamiętnik Drugiego Zjazdu Naukowego w Warszawie w sierpniu 1933 roku*. Warszawa 1935, s. 326).

²⁴ Arystoteles: *Polityka* 1324 a.

żył do ustanowienia ontologicznego prymatu państwa, w którym to ma „kwitnąć szczęście”²⁵, „bo ze szczęściem to nie tak, jak z liczbą parzystą, która może nią być jako całość, mimo że żadna z jej części składowych nie jest parzysta”²⁶. Zdaniem Arystotelesa, nie ma więc powodów, by w imię bezwzględnej wspólnoty oraz bezwyjątkowej jedności „tych pomocników i strażników zmuszać, żeby tamto robili i w tamto wierzyli”²⁷, gdyż „jest to tak, jakby ktoś symfonię przekształcił na monotonię, a rytm zamienił w takt pojedynczy”²⁸.

Przyjrzymy się za moment rodzajowi kierowniczności, w jaką wyposażona jest polityka, a jawi się ona teraz - zauważmy - **wiedzą o duszy**. Oto bowiem „dwóm przedmiotom odpowiadają dwie sztuki: jedna, która zajmuje się duszą - zwą ją polityką”²⁹, i druga, która nie posiadając odrębnej nazwy, „dotyczy ciała”. Πολιτικὴ τέχνη, nauka prawdziwie naczelna, wchłania zatem w siebie nie tylko etykę, lecz - jeśli uznamy, że nie ma teoretyczności nie wypełnionej praktycznością - również psychologię. Albowiem tak, jak przedmiot postrzeżenia jest dla władzy zmysłowej „wybawieniem”³⁰ (σωτηρία), a to, co zewnętrzne, ratuje wewnętrzność od przechodzenia w nieskończoność, tak państwo wybawia step z jego bezkresności, a nas chroni przed pozbawioną treści abstrakcyjnością, ponieważ „być szczęśliwym oznacza związek ze sprawami, które są poza nami”³¹. To nie Bóg zatem zbawia świat, lecz świat jest dla Boga zbawieniem. „Powinien tedy i polityk uczynić duszę przedmiotem swych dociekań”³².

2. Nauki podporządkowane. Mający źródło w swoiście rozumianym pierwszeństwie przedmiotu, kierowniczy charakter polityki ujawnia się przede wszystkim w jej stosunku do pozostałych nauk praktycznych. To ona bowiem decyduje, czy i w jakim kierunku, podlegające jej dyscypliny winny być w państwie rozwijane, i „których się kto ma uczyć”³³, bo „wiedza o tym, czy się czegoś należy uczyć, czy nie, powinna panować nad tą, której się jeden uczy, a drugi ją wykłada”³⁴. Po drugie zaś, „skoro ta nauka używa

²⁵ Platon: *Państwo* 421 B.

²⁶ Arystoteles: *Polityka* 1264 b.

Platon: *Państwo* 421 B.

²⁸ Arystoteles: *Polityka* 1263 b.

²⁹ Platon: *Gorgias* 464 B, tłum. P. Siwek. Warszawa 1991.

³⁰ Arystoteles: *O duszy* 417 b, tłum. P. Siwek, [w:] Arystoteles: *Dzieła wszystkie*, t. 3. Warszawa 1992.

³¹ Arystoteles: *Etyka eudejmejska* 1245 b.

³² Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1102 a.

³³ Ibidem, 1094b.

³⁴ Platon: *Polityk304C*, tłum. W. Witwicki. Warszawa 1956.

do swego celu wszystkich innych umiejętności praktycznych”³⁵, jako jedyna potrafi właściwie posługiwać się tym, co one przynoszą, i dlatego „tej sztuce i strategika, i inne umiejętności oddają swoje dzieła, aby rządziła tym, co one wytwarzają”³⁶. Spośród wszystkich tedy nauk praktycznych, podlegających kierownictwu polityki, wymienić wypada naprzód te, „które najwyżej cenimy, jak sztuka dowodzenia, sztuka gospodarowania i retoryka”³⁷ oraz sądownictwo, które „stoi na straży praw i służy wiedzy królewskiej”³⁸.

Z jakich jednak powodów Platon i Arystoteles - zauważmy, jak w powyższych określeniach są zgodni w charakterystyce polityki - umieszczają **retorykę** pośród dyscyplin praktycznych, poddanych zwierzchnictwu nauki naczelnej? Przyjęło się wszakże pojmować retorykę, na równi z dialektyką, jako umiejętność interdyscyplinarną, ponieważ nie ograniczoną do jakiegoś zakresu rzeczywistości, a w związku z tym wykraczającą poza tradycyjny podział nauk na teoretyczne, praktyczne i twórcze. Cóż to są jednak za sprawy, w które zaangażowane są obie te dyscypliny, sprawy, „które do pewnego stopnia znane są wszystkim ludziom i nie stanowią przedmiotu żadnej określonej nauki”³⁹? Czy na pewno chodzi tu o jakąś ogólność albo „wszystkość”?

Nie będzie odkryciem, gdy powiemy, że retoryka - w celu nakłaniania i przekonywania - odwołuje się do pewnych podstawowych pojęć o tym, co dobre i prawe, do znanych przeciętnemu obywatelowi argumentów oraz do wyobrażeń i uczuć, a zatem do tego wszystkiego, co objęte jest wspólną zgodą wszystkich członków danej społeczności, i co ich, w związku z tym, łączy oraz spaja. Ani bowiem nie ma czasu, ani interesu mówca w dociekanii jakichś ogólnych rysów rzeczywistości, lecz zajmuje go jedynie wąski jej wycinek: to mianowicie, co ludziom, a właściwie członkom danego audytorium - wspólne⁴⁰. Podczas jednak, gdy dialektyka, by wykazać prawdopodobieństwo pewnego zdania szczegółowego, wychodzi od powszechnie przyjętych poglądów, retoryka - odwrotnie - rozpoczyna od tego, co jednostkowe, tzn. od pewnego konkretnego stanowiska, co do którego słuchacze mają zostać przekonani, a poszukuje wspólnych argumentów, wyobrażeń i uczuć, za pomocą których ów cel mógłby zostać osiągnięty. I z tego właśnie powodu

³⁵ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1094 b.

³⁶ Platon: *Eutydem* 291 C.

³⁷ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1094 b.

³⁸ Platon: *Polityk* 305 C.

Arystoteles: *Retoryka* 1354 a, tłum. H. Podbielski, [w:] Arystoteles: *Retoryka. Poetyka*. Warszawa 1988.

W. Jaeger, wskazując, że retoryka nie była umiejętnością formalną, ale że - przeciwnie - miała ściśle określony zakres rzeczowy i wymagała jego wnikliwej znajomości, pisze wprost, iż to, „że jedyną treścią wszelkiej publicznej przemowy mogło być tylko państwo i jego sprawy, to rozumiało się podówczas samo przez się” (W. Jaeger: *Paideia*, tłum. M. Plezia, t. 1. Warszawa 1962, s. 307).

„retoryka jest antystrofą dialektyki”⁴¹. Niezależnie więc od tego, czy „daje wiedzę”, czy też „wiarę bez wiedzy”, jest retoryka „rodzajem przekonywania o tym, co jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe w sądach i innych zgromadzeniach”⁴² a zatem pozostaje jedną z nauk praktycznych, podporządkowanych polityce⁴³, bo „wiedza o tym, czy należy nakłaniać czy nie, powinna panować nad tą, która potrafi nakłaniać”.

3. Metoda dociekań nad tym, co praktyczne. W jakimś stopniu oraz w jakiejś postaci sprawiedliwości politycznej uczestniczą - przypomnijmy - wszyscy, „każdemu wszak przysługuje mieć udział w tej cności, inaczej państwa nie mogłyby istnieć”⁴⁴. Najwłaściwszym jednak sposobem uprawiania polityki jest działanie, podejmowane na podstawie pewnych rozumowych zasad. Zapytamy teraz o status tych ostatnich, a zwłaszcza o sposób ich uzyskiwania. Uniwersalną metodą wiedzy, zachowującą ważność w odniesieniu do wszystkich jej dyscyplin jest, według Arystotelesa, **ścisłość** (ακρίβεια). Polega ona na dostosowywaniu się poznającego podmiotu do charakteru poznawanego przedmiotu, jest bowiem rzeczą wykształcenia i kultury „żądać zawsze opracowania zgodnego z naturą przedmiotu”⁴⁵. Wolno owo dostosowywanie się nazwać „ścisłością” w znaczeniu formalnym, ponieważ nie przesądza ono jeszcze o konkretnych właściwościach metody, gdyż te wyznaczone są dopiero charakterem samego przedmiotu, tak że metoda każdej nauki zawarta jest nie gdzie indziej, jak właśnie w jej przedmiocie. Skoro więc, dla przykładu, obiekty matematyki są niezmiennie, a także stosunkowo łatwo opisywalne, może ona formułować zdania, które zawsze zachowają swą prawdziwość, i słusznie szczycić się wobec tego największą w swoim rodzaju jasnością i pewnością. Na czym natomiast polegać będzie materialna ścisłość polityki? A co rozstrzyga o subtelności samego działania?

Przedmioty dyscyplin praktycznych nie dość że są jednostkowe, to jeszcze wszystkie wciąż „mogą mieć się inaczej”⁴⁷ i dlatego, z trudem jedynie

⁴¹ Arystoteles: *Retoryka* 1354 a.

⁴² Platon: *Gorgias* 454E.

⁴³ Przykładający wielką wagę do ustalenia rzeczywistego miejsca oraz charakteru retoryki, W. Wróblewski dochodzi do podobnego wniosku, gdy pisze, że „zadaniem retoryki jest, (...) , ukazywanie dobra, określonego przez naukę o państwie w taki sposób, że dzięki umiejętności posługiwania się słowem potrafi ona znaleźć przekonujące dla człowieka argumenty w zakresie tego, co ma robić, a czego zaniechać”. I konkluduje: „Nie ma zatem wątpliwości, że retoryka dokładnie mieści się w granicach wiedzy praktycznej” (W. Wróblewski: *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*. Toruń 1992, s. 48).

⁴⁴ Platon: *Polityk* 304 C.

⁴⁵ Platon: *Protagoras* 323 A, tłum. L. Regner. Warszawa 1995.

⁴⁶ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1104 a.

⁴⁷ Ibidem, 1140 a.

poddając się teoretycznemu uchwyceniu, „nie dopuszczają żadnych stałych określeń”⁴⁸. Ścisłość dociekań nad tym, co praktyczne, wymaga więc respektowania tej zmienności, uniemożliwiając tym samym formułowanie twierdzeń, które mogłyby się charakteryzować bezwzględną pewnością i powszechną obowiązywalnością. Jest zarazem bezspornym faktem, że Arystoteles świadomie przenosi ciężar rozstrzygania rzeczywistych, bo dotyczących poszczególnych sytuacji trudności, ze sfery rozważań bezpośrednio na płaszczyznę postępowania, tak że, wedle jego słów, „sami działający muszą zawsze stosować się do danych okoliczności, jak się to dzieje też przy wykonywaniu sztuki lekarza czy sternika”⁴⁹. Mowa o trudnościach, ponieważ błędem jest każde odchylenie od właściwego w danej sytuacji środka, natomiast postępowanie stosowne jest dokładnie jedno, a przecież zawsze „łatwe jest to, co otacza środek, ale środek, tzn. umiar, (...) , jest trudny”⁵⁰. Z tych względów, zdaniem Arystotelesa, trafne postępowanie jest przedmiotem „wyczucia” (αἴσθησις), swoistego „myślenia intuicyjnego występującego w rozumowaniu praktycznym”.

Platon z kolei, także świadomy tego, że dzielności etycznej nie wystarczy sprowadzić do wiedzy ani przypisać jej wyłącznie naturze lub też szlachetnemu urodzeniu, wprowadza kategorię „zrządzenia bożego”⁵² (θεῖα μοῖρα), jako tego, co tłumaczyć ma ową trafność jednostkowego postępowania, trafność, której nie gwarantuje jeszcze posiadanie ogólnych twierdzeń. Dokonane w ten sposób, zarówno przez Platona jak i Arystotelesa, poluzowanie bezwarunkowości wypowiedzi o tym, co praktyczne, nie jest jednak zgubą, lecz ratunkiem dla samego postępowania, chroniąc nie tylko jego wolność, lecz nade wszystko **subtelność** (ακρίβεια) i prawdziwość. Etyka umieszczająca swoje źródło gdzieś poza granicami świata albo w absolutnym, czystym rozumie, pozbawia wszak działanie etyczne jednej z najważniejszych jego cech: moralnego piękna (το καλόν), a to ono jest „celem ostatecznym doskonałości”⁵³, a zarazem tym motywem, ze względu na który Grecy wybierali cnotę. Rozmaitość empirycznych okoliczności towarzyszących danej, wymagającej określonego zachowania sytuacji, koryguje bowiem abstrakcyjność czystej, przez rozum ustanowionej zasady moralnej. To właśnie dzięki temu „dzielność - podobnie jak i natura - subtelniej i trafniej postępuje aniżeli wszelka sztuka”⁵⁴. Z tych też powodów Arystoteles, choć tak wnikliwie

⁴⁸ Ibidem, 1104 a.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Arystoteles: *Etyka wielka* 1187 a.

⁵¹ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1143 b.

⁵² Platon: *Menon* 100 A.

⁵³ Arystoteles: *Etyka wielka* 1190 a.

⁵⁴ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1106 b.

analizuje najrozmaitsze sposoby urządzenia państw, nie wskazuje bynajmniej jakiegoś jednego, najodpowiedniejszego jakoby dla każdego społeczeństwa, lecz podkreśla, że prawdziwy mąż stanu powinien odnaleźć taki ustrój, który byłby „możliwie najlepszy w istniejących okolicznościach”⁵⁵.

4. Dzieło nauki naczelnej. Ażeby jednak poszczególne cele państwa mogły być ściśle ujmowane, a wiodące do nich środki równie trafnie obierane, istnieć musi coś, co umożliwiłoby precyzyjne dokonywanie tych czynności. Według Arystotelesa, „poznawanie dokonywa się dzięki pewnemu podobieństwu i pokrewieństwu z przedmiotami poznawanymi”⁵⁶, pokrewieństwu, które jest właśnie owym pierwotnym zwrotem duszy ku bytowi, umożliwiającym jego ściśle, polegające na dostosowaniu ujęcie. Zdolnością duszy, która nas w tym miejscu szczególnie zajmuje, ponieważ umożliwia postrzeganie materii politycznej, złożonej, jak była o tym mowa, z rzeczy zmiennych, jest rozsądek (φρονησις). Co więcej, „polityka i rozsądek są tą samą trwałą dyspozycją, ale ich sposób przejawiania się jest różny”⁵⁷. Kiedy bowiem zastanawiamy się nad dobrem pewnego człowieka, rozważanym z osobna, to odnośna zdolność trafnego namysłu zwie się „rozsądkiem” w znaczeniu węższym, ale w rozumieniu szerszym „przypisujemy go też tym, którzy biegli są w sztuce zarządzania domem i państwem”⁵⁸. Nie istnieje więc jakiś osobny zmysł polityczny, lecz jest nim, przejawiający się wprawdzie odmiennie niż w sprawach indywidualnych, ale wciąż ten sam rozsądek. Zdaje się to ponownie świadczyć o tym, że wspólnota państwowa nie usamodzielnia się nigdy w abstrahującą od dobra swoich członków całość, chociaż zarazem, jak pamiętamy, nie traci przez to swojego pierwszeństwa, gdyż „nie można dbać należycie o własne sprawy, nie troszcząc się o sprawy swego domu i państwa”⁵⁹.

Jako jedna z najtrudniejszych kwestii dotyczących nauki polityki, powraca tedy do nas, sygnalizowana na wstępie, sprawa jej wytwórczości. Albowiem „panując nad wszystkim, co jej podlega, cóż ona właściwie wytwarza? ”, pyta Platon Sokratesa, Sokrates zaś Platona, a problem ów okazuje się źródłem licznych kłopotów, a w końcu i fundamentalnych wątpliwości, co do możliwości istnienia tej nauki, której tak bardzo „potrzebujemy”,

⁵⁵ Arystoteles: *Polityka* 1288 b. Słusznie zatem pisze W. Kornatowski, że u Arystotelesa mamy do czynienia z „względny znaczeniem podstawowych zasad ustrojowych, których treść i wymogi muszą być przystosowane do konkretnych warunków” (W. Kornatowski: *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*. Warszawa 1950, s. 354).

⁵⁶ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1139 a.

⁵⁷ Ibidem, 1141 b.

⁵⁸ Ibidem, 1140 b.

⁵⁹ Ibidem, 1142 a.

⁶⁰ Platon: *Eutydem* 292 A.

a która „dopiero robi nas szczęśliwymi”⁶¹. Przypomnijmy, że „podług Platona polityka nie jest sztuką, lecz nauką, i to nauką bardziej spekulatywną niż praktyczną”⁶², chociaż jednocześnie należy ona, jego zdaniem, do grupy nauk polecających, nie zaś, jak matematyka, czysto opisowych, a przeto wydaje rozkazy, i to w taki dokładnie sposób, jak architekt, który „też sam nie pracuje, tylko robotnikami rządzi”⁶³. Pod adresem tak rozumianej polityki stawia Platon najwyższe żądania, czyniąc z niej naukę prawdziwie godną poszukiwań, a mianowicie, by zaszczebiała w obywatelach etyczną dzielność, a zatem by tworzyła - bo jakie inne określenie byłoby tu właściwsze? - cnotę samą, a w jej następstwie - szczęście. Podtrzymując jednak ten postulat wytwórczości, a zarazem utożsamiając cnotę z wiedzą, Platon zmuszony w końcu zostaje do określenia polityki jako wiedzy niemal boskiej, bo właściwie samostworczej, wiedzy, która by „wiedzę dawała nie inną, jak tylko siebie samą!”⁶⁴.

Ujawniona właśnie trudność związana z wytwórczością nauki naczelnej - bo czy na pewno może imponować nauka, która niczego, jako dzieła, nie przynosi? - prowadzi Arystotelesa do wyodrębnienia dziedzin tworzenia (ποίησις) i działania (πραξις). Rozróżnienie to - ratujące w tym miejscu twarz i dobre imię polityki - wydaje się teraz tak proste i oczywiste, że uzasadnia nawet przypuszczenie, iż Platon tylko dlatego nie wyraził tej różnicy, że nie chciał jej wyrazić⁶⁵, woląc być „wciąż równie daleko, a może i jeszcze dalej od wiedzy, co to za umiejętność, która by nas potrafiła uczynić szczęśliwymi”⁶⁶. Arystoteles natomiast na postawione przez Platona pytanie o wytwór nauki naczelnej odpowiada, że chociaż polityka rzeczywiście nie realizuje żadnego celu zewnętrznego, to jednak posiada cel wewnętrzny, ponieważ „**samo powodzenie w działaniu** jest celem”⁶⁷, a zatem i dziełem polityka. Podczas bowiem, gdy sztuka „obok wytwarzania posiada jeszcze jakiś inny cel, np. w sztuce budowlanej, (...), dom”⁶⁸, to rozsądek - władza poznawcza w takiej postaci nieznana Platonowi - u Arystotelesa tożsamy, jak była o tym mowa, z samą kompetencją polityczną, Jest trwałą dyspozycją

⁶¹ Ibidem, 290 D.

⁶² P. Janet, op. cit., s. 31.

⁶³ Platon: *Polityk* 259 E.

⁶⁴ Platon: *Eutydem* 292 D.

⁶⁵ J. Siwecki, analizując odmienne w różnych dialogach klasyfikacje nauk, dochodzi właściwie do podobnego wniosku, że mianowicie swoboda Platona w tym zakresie „zdaje się świadczyć o tym, że założycielowi Akademii nie zależało jeszcze na ostatecznej systematyzacji dyscyplin” (J. Siwecki: *W sprawie klasyfikacji nauk u Platona i u Arystotelesa*, [w:] *Charisteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Warszawa 1960, s. 245).

⁶⁶ Platon: *Eutydem* 292 E.

⁶⁷ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1140 b.

⁶⁸ Arystoteles: *Etyka wielka* 1197 a.

do działania opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe⁶⁹. Nie pozostawia on wprowadzić po sobie żadnych twórców zewnętrznych, ale też zarazem nie jest całkiem pozbawiony zdolności twórczych, lecz jego dzieło - powodzenie i skuteczność - immanentne jest samemu działaniu.

Sztuka, nastawiona tedy na zewnętrzne wytwory, zmuszona jest poniekąd do tworzenia nowych wciąż wynalazków i ulepszeń, natomiast w dziedzinie kierowanego rozsądkiem działania „niemal wszystko zostało już wynalezione, a tylko, (...), choć znane, nie znalazło zastosowania”⁷⁰. Dlatego prawdziwy mąż stanu winien respektować pewną istotną zasadę, o której Arystoteles przypomina Aleksandrowi Macedońskiemu wtedy, gdy ten jest u szczytu swej potęgi. W skierowanym do niego liście⁷¹ wyraża więc Arystoteles troskę, a zarazem ostrzeżenie, by wzorowy dotąd uczeń skupił swe obecne wysiłki na działaniach umacniających, a nie powiększających ogromne już wszak imperium, ostrzeżenie kryjące w sobie - na wypadek zlekceważenia zaleceń - przepowiednię zagłady. Z listu owego możemy się właśnie dowiedzieć, że „w pojęciu posiadania czegokolwiek należy odróżnić dwa aspekty czy elementy: nabycie i użycie; jeśli idzie o pierwszy z nich, to Aleksander dowiódł, że posiada tę umiejętność w stopniu doskonałym”, lecz „pozostaje mu teraz wykazać **umiejętność używania tego, co posiada**”⁷². Niezbędną cechą każdego polityka - czy nie również filozofa? - okazuje się zatem zdolność użytkowania tego, w co zostało się wyposażonym, jak również tego, co nabyło się w wyniku własnych starań, zdolność, która jest nie tyle uzupełnieniem posiadania, ile samym jego celem i istotą, bo „nikomu przecież nie zależałoby na wzroku, gdyby nie miał zamiaru patrzeć, tylko mrużyć oczy”⁷³.

5. Podział polityki. Polityka w swojej właściwej postaci, a zatem jako rozsądek przyłożony do spraw wspólnych, dzieli się na naukę o szczęściu uzyskiwanym w ramach domu, oraz o tym, które jest osiąganym w państwie. Sztuka zarządzania domem, czyli pierwsza z wymienionych części polityki, zajmuje się relacjami pomiędzy panem i niewolnikiem (prawo władania), ojcem i rodziną (prawo ojcowskie) oraz mężem i żoną (prawo małżeńskie), doznając nadto wsparcia ze strony sztuki zarobkowania, nie dążącej jednak

⁶⁹ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1140 b.

⁷⁰ Arystoteles: *Polityka* 1264 a.

⁷¹ Chodzi o zachowany w wersji arabskiej list Arystotelesa do Aleksandra, którego streszczenie udostępnia M. Plezia, sugerując jednocześnie możliwość utożsamienia tego listu z zaginionym pismem Arystotelesa περί βασιλείας (M. Plezia: *List Arystotelesa do Aleksandra w wersji arabskiej*, „Meander” 1961, nr 9).

⁷² Ibidem, s. 431.

⁷³ Arystoteles: *Etyka wielka* 1184 b.

do nieograniczonego zysku, jak handel, lecz znajdującej kres zdobywania bogactw w zaspokajaniu materialnych potrzeb gospodarstwa domowego. Drugą natomiast część polityki stanowi umiejętność rządzenia państwem, obejmująca ustawodawstwo, dobry namysł, czyli sztukę naradzania się nad kwestiami jednostkowymi oraz sądownictwo.

Jednakże za część polityki wypada również, a może przede wszystkim, uznać etykę, zwłaszcza, że nie tylko same owe nauki - zakładając, że w ogóle były kiedykolwiek oddzielone - pozostają „w ścisłych związkach”⁷⁴, ale zachodzi też, nie do końca wprowadzie jeszcze rozpoznane, lecz równie ściśle powiązanie samych dzieł: *Etyki nikomachejskiej* i *Polityki*⁷⁵, tak że dopiero łącznie stanowić one mogą „filozofię spraw ludzkich”. Przypomnijmy, że Arystoteles rozpoczyna swoje rozważania od określenia dobra najwyższego oraz wskazania nauki, której jest ono przedmiotem, a następnie dokonuje analizy celu i metody swych dociekań, a wszystkie te kwestie dotyczą - choć może to umykać współczesnemu czytelnikowi - właśnie nauki polityki. Dlatego nie jest nadinterpretacją wynikającą z dążenia do usprawiedliwienia własnego stanowiska filozoficznego, stwierdzenie Hegla, że „tym, co substancjalne, główną sprawą jest u Arystotelesa państwo; a tym, co najdoskonalwsze, jest polityczna *δυναμις*, urzeczywistniana poprzez podmiotową aktywność”⁷⁶. Problematyka dotycząca, jakby to dzisiaj zostało określone, etyki indywidualnej, spięta jest bowiem u Arystotelesa kłamrą zagadnień politycznych, które nie tylko rozpoczynają wywody *Etyki nikomachejskiej*, ale i je kończą, stanowiąc przejście do kolejnego dzieła, znanego jako *Polityka*⁷⁸. Przejście to jest jednak tak łagodne, że zastanawiamy się, czy nie wkraczamy przypadkiem do drugiej części, ale wciąż tego samego dzieła, zwłaszcza że nie jest wcale łatwo osłabić wymowę wyraźnych przecież słów Arystotelesa, w zaskakujący zaiste sposób, kończących tekst *Etyki nikomachejskiej*: „zaczniemy więc nasze wywody”⁷⁹.

Problemem wieńczącym rozważania etyczne, a zarazem przeprowadzającym nas, jak się rzekło, w krąg zagadnień *stricte* politycznych, jest problem **prawodawstwa**. Niezbędnymi elementami postępowania urzeczywistniają-

⁷⁴ T. Banaszczyk: *Etyka a polityka według Arystotelesa*. „Studia Filozoficzne” 1977, nr 1, s. 46.

⁷⁵ D. Gromska, zwracając uwagę na te związki, pisze, iż „nietrudno dostrzec, że przedmowa ta (rozdz. 1-3 ks. I *Etyki nikomachejskiej*) dotyczy nie tylko *Etyki*, ale i *Polityki*: przedmioty obu dzieł składają się na 'filozofię spraw ludzkich', która obejmuje całą działalność praktyczną człowieka” (przypis 18 do ks. I *Etyki nikomachejskiej*, s. 80).

⁷⁶ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1181 b.

⁷⁷ G. W. F. Hegel, op. cit., s. 273.

⁷⁸ Zastanawiając się nad związkiem obydwu tych dzieł, W. Kornatowski podkreśla właśnie, iż Arystotelesa „nauka o państwie wiązała się z etyką nie tylko pod względem rozważań merytorycznych, ale do pewnego stopnia i pod względem formalnym” (W. Kornatowski, op. cit., s. 326).

⁷⁹ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1181 b.

cego etyczną dzielność są - przypomnijmy - wrodzone predyspozycje do tego, co moralnie piękne, wiedza o tym, co dobre, słuszne przyzwyczajenia, a wreszcie owa zdolność trafego rozpoznania i uwzględnienia w postępowaniu rozmaitych okoliczności, współtworzących konkretną sytuację, w której przychodzi - czy nie nam? - w końcu działać. „Prawodawstwo, które odpowiada gimnastyce” i stanowi, obok „sprawiedliwości, która odpowiada medycynie”⁸⁰, główną część polityki, ponosi odpowiedzialność za wychowanie młodych członków społeczeństwa na sprawiedliwych i pożytecznych dla państwa obywateli⁸¹. Słuszne prawa są wszakże źródłem dobrych nawyków, a dopiero dzięki nim staje się możliwe zrozumienie moralnych zasad, ponieważ „pouczenia nie wobec wszystkich są skuteczne, lecz trzeba przedtem za pomocą przyzwyczajenia przygotować duszę ucznia do odczuwania właściwej radości”, tak „by argumenty trafiły już poniekąd na charakter pokrewny dzielności etycznej”⁸². Ukazując wybitną rolę, jaką prawodawstwo odgrywa w dziedzinie wychowania, Arystoteles nie absolutyzuje jednak - choć i nie dyskredytuje - wartości prawa ustawowego oraz sprawiedliwości opartej na ustawie, lecz podkreśla konieczność ich uzupełnienia za pomocą prawości, która Jest korekturą prawa tam, gdzie ono niedomaga na skutek ogólnego sformułowania”⁸³. Wtedy bowiem, gdy rozstrzygnięcie w myśl ustawy byłoby - jako nieskoordynowane z empirycznymi okolicznościami - nieściśle i niesłuszne, wtedy właśnie poddani muszą poszukiwać tego, kto prawość uosabia - króla.

6. Sposób władania. A jednak: nie istnieje obserwator tego, co w nas najlepsze. Nie istnieje również żadna taka treść, która usprawiedliwiałaby lub też odmieniała wszystko, i której w związku z tym należałoby się koniecznie dowiedzieć. Może poza tą jedną, że właśnie nie ma nic takiego do dowiedzenia się: **tron jest pusty**. Jak zobaczymy bowiem za chwilę, Arystoteles podważa potoczne wyobrażenie króla, jako wyróżnionej postaci wyłącznie wydającej rozkazy, a nie uczestniczącej już w ich realizacji. Ale tak jak wiedza o braku owej treści jest, pomimo swojej negatywnej postaci, jednak czymś, tak też jest czymś, a nie niczym - pustka tronu.

W jaki zatem sposób król panuje, a nauka naczelną władą dyscyplinami podporządkowanymi? Przypomnijmy, że Platon projektuje politykę jako wiedzę poznawczą, wydającą polecenia od siebie, a nie od kogoś innego

⁸⁰ Platon: *Gorgias* 464 B.

⁸¹ Na ten wybitnie wspólnotowy kierunek wychowania zwraca uwagę W. Jaeger, pisząc, że „niepodobna sobie było wówczas wyobrazić innego wychowania niż oparte na wspólnocie szczepu lub państwa” (s. 303), a „ów nacisk położony na elementy etyczne i polityczne jest podstawową cechą charakterystyczną prawdziwej *paidei*” (W. Jaeger, op. cit., s. 316).

⁸² Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1179 b.

⁸³ Ibidem, 1137 b.

pochodzące, a także jako tą, która nie ma nic robić sama, ma tylko panować nad tymi, które potrafią działać”⁸⁴. Tymczasem, według Arystotelesa, nie istnieje taka nauka ani też taka władza, która sama niczego nie czyni, a tylko wydaje rozkazy. Dlaczego? Dlatego, że „gdzie jedna władza, a druga słucha, dzieło jest w pewnej części tworem jednej i drugiej”⁸⁵. Trzeba nam tą arcyważną zasadę dobrze zapamiętać, ponieważ dzięki temu, że nauka górująca nie zostaje przez Arystotelesa pozbawiona przedmiotów, lecz - przeciwnie - sama również zajmuje się tymi obiektami i dziełami, które są właściwe podległym jej umiejętnościom, może ona być nauką nie zaprojektowaną, lecz - przynajmniej przez chwilę - znalezioną i rzeczywiście istniejącą. A król (βασιλεύς) nie traci władzy, lecz ją oto odzyskuje.

W opisywanym przez Arystotelesa państwie nie jest więc bynajmniej łatwo odróżnić wydających i wykonujących rozkazy, gdyż król - i to nie jako ostatni - uczestniczy w wykonywaniu swych poleceń, a z kolei „dobry obywatel powinien posiadać umiejętność tudzież zdolność zarówno słuchania jak rządzenia”⁸⁶. Po drugie, sprawujący władzę albo aktualnie czegoś słucha, albo też był mistrzem w słuchaniu, bo „władzę tę nazywamy władzą polityczną, a wykonujący ją musi się jej uczyć przez to, że jej podlegał, tak jak rotmistrz, który przeszedł wykształcenie w jeździe pod inną komendą”⁸⁷. Po trzecie wreszcie, skoro król przebywa pośród poddanych, sam również korzysta ze sprawowanej władzy. Ustroje mające na celu wyłącznie pożytek rządzących (tyrania, oligarchia, demokracja) Arystoteles, jak wiadomo, uważa za zwyrodniałe, a za prawidłowe gotowy jest uznać tylko te, które urzeczywistniają interesy wszystkich obywateli (królestwo, arystokracja, politeja), z tym jednakże zastrzeżeniem, że przynoszą zarazem pożytek samemu rządzącemu. To jedynie Platon, założywszy ontologiczną przepaść pomiędzy rządzącymi oraz tymi, wobec których władza jest wykonywana, mógł, a nawet musiał utrzymywać, że „żaden człowiek w żadnym rządzie, o ile jest naprawdę rządzącym, nie patrzy własnego interesu ani go nie zaleca, tylko dba o interes poddanego”, bo jest jak sternik, który „ma w ręku rząd nad płynącymi, a nie jest płynącym”⁸⁹. Mający natomiast zupełnie odmienną wizję sternicznej sztuki Arystoteles, nie widzi nic nagannego w tym, że król także odnosi pożytek ze sprawowanej władzy, gdyż dokładnie tak jak „sternik ma na oku dobro podwładnych, a skoro i sam znajduje się między nimi, to

⁸⁴ Platon: *Polityk* 305 D.

⁸⁵ Arystoteles: *Polityka* 1254 a.

⁸⁶ Ibidem, 1277 b.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Platon: *Państwo* 342 E.

⁸⁹ Ibidem, 342 D.

ich korzyść staje się pośrednio i jego udziałem”⁹⁰. W im większym jednak stopniu król jako wyodrębniona osoba, jakiś jedyny szczyt, z którego płyną rozkazy, ulega rozproszeniu, a nawet poniekąd znika, w tym większym stopniu królewska władza, w której sprawowanie zaangażowani są teraz wszyscy, ulega umocnieniu, pod tym wszakże warunkiem, że obywatele, nie rezygnując z własnych postanowień, wciąż będą chcieli króla wypatrywać.

Każde powstające w państwie dzieło okazuje się w ten sposób, przynajmniej „w pewnej części”, tworem króla, wobec którego nie istnieją już cele zewnętrzne ani też sprawy, które mogłyby być dla niego obojętne lub obce. Przejawiając się we wszystkim, co się w państwie dzieje, królewski rozkaz jest owym wspólnym rysem, który spaja w całość obywatele oraz „najwłaściwiej robi ze wszystkiego jedną tkaninę”⁹¹. A skoro rozkaz ten ma być przez samego władcę realizowany, najważniejszą jego cechą wydaje się teraz to, by w ogóle nadawał się on i był możliwy do urzeczywistnienia, gdyby bowiem władca polecił coś niewykonalnego, skompromitowałby całą polityczną sztukę, a najpierw siebie. Ścisłość królewskiej woli oznacza tedy jej bezpośrednią zgodność i tożsamość ze wszystkim, co w państwie rzeczywiście się wydarza.

Król nie przebywa zatem w jakimś miejscu odosobnienia, lecz znajduje się pośród poddanych, uczestnicząc wraz z nimi w wykonywaniu własnych poleceń. A skoro nie posiada on jakiejś wymagającej osobnych dociekań istoty, lecz cały jest obecny w rozkazach - własnych przejawach, przed obywatelami stoi niełatwe zadanie odnajdywania treści owych poleceń. Jak się one objawiają? Otóż **królewski rozkaz obecny jest w samym postanowieniu**, tak że nie ma innych rozkazów poza postanowieniami. Nawet „Bóg bowiem nie rządzi w ten sposób, że rozkazuje, tylko jest on tym, ze względu na co rozsądek wydaje rozkazy”². To nie przez przypadek zachodzi więc owa zbieżność na tym polegająca, że tak jak rozkaz króla winien być możliwy do urzeczywistnienia, tak też - zauważmy - nasze postanowienie „tyczy się rzeczy możliwych do wykonania”⁹³. Pragnienie rozumne (προαιρεσις) jest bowiem wprawdzie nakazem wewnętrznym, ale jednocześnie, spośród całej naszej wewnętrzności, jawi się czymś najbardziej zewnętrznym. Jeśli metafizyka ma być docieraniem do treści od poznającego podmiotu maksymalnie niezależnych, a jedyną rzeczywiście doświadczaną przez nas zewnętrżnością okazuje się królewski rozkaz obecny w samym postanowieniu, to metafizykę odnajdujemy w polityce.

⁹⁰ Arystoteles: *Polityka* 1279 a.

⁹¹ Platon: *Polityk* 305 E.

⁹² Arystoteles: *Etyka eudemejska* 1249 b.

⁹³ Arystoteles: *Etyka wielka* 1189 b.

Charakterystyczny dla pism Arystotelesa i rozstrzygający dla całej jego drogi myślowej prymat tego, co praktyczne, nie oznacza jednak, że bycie dobrym umożliwia poznanie prawdy, lecz że bycie dobrym jest prawdą samą. I chociaż tożsamość królewskich rozkazów i moralnych zasad, skoro nie istnieje inaczej, jak tylko wtedy, gdy jest przez nas wykonywana, nie jest czymś danym i od nas całkiem niezależnym, to jednak niepodobieństwem byłoby, gdybyśmy tej tożsamości nie ustanawiali mocą naszych postanowień. Wolno nawet to ustanawianie nazwać potwierdzaniem, gdyż „nic trzeba sądzić, że ktoś z obywateli do siebie samego należy, przeciwnie wszyscy należą do państwa”⁹⁴, które jest zatem czymś już wprzód, bo z woli natury egzystującym, i dlatego - choć bez nas nie istnieje - zawsze nas poprzedza.

Dostosowując się do charakteru zdarzeń oraz do rangi wszystkich działających osób, wciela król prawość i subtelność. Jednocześnie jednak, mając w sobie moment pewnej nieokreśloności, zachowuje wolną wolę, a nawet „zdaje się gardzić wszystkim”⁹⁵. Albowiem „króla cechuje dbałość o cześć”⁹⁶, która słusznie towarzyszy, będącej „okrasą cnót”⁹⁷ uzasadnionej dumie. Dlatego nie zapominajmy, że król jest, w najściślejszym tego słowa znaczeniu, podmiotem wolnym, a także posiadającym własne tajemnice. W nieczęstych bowiem chwilach, lecz jednak, rozbrzmiewa jego pełna smutku skarga, że chociaż nie zapytaliśmy go jeszcze o zamiary, już przemieniliśmy go w króla i ogłosiliśmy swą pewność, że chce on nami rządzić i wydawać rozkazy. Tymczasem, tak jak metafizyka stała się polityką, tak teraz - odkrywając oto, że wcale nie wiemy, czy król chce być dla nas królem - to polityka staje się z kolei metafizyką. Poszukiwana nauka, przybrawszy postać polityki, jedynie więc przez chwilę zechciała być dla nas nauką znalezioną, a teraz znów usposabia nas do poszukiwań. Stosownie do jej „lubiącego się skrywać”⁹⁸ przedmiotu, uprawiający ją bowiem - filozofami zwani - „raz się zjawiają jako politycy, raz jako sofiści, a zdarza się też, że mogą się komuś przedstawiać jako skończeni obłąkańcy”, bo w ogóle „w przeróżnych postaciach grody przebiegają, korzystając z tego, że nikt ich nie zna”⁹⁹.

⁹⁴ Arystoteles: *Polityka* 1337 a.

⁹⁵ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1124 a.

⁹⁶ Arystoteles: *Polityka* 1311 a.

⁹⁷ Arystoteles: *Etyka nikomachejska* 1124 a.

⁹⁸ Heraklit B 123, [w:] *Heraklit z Efezu. 147 fragmentów*, tłum. R. Zborowski i E. Lif-Perkowska. Warszawa 1996.

⁹⁹ Platon: *Sofista* 216 C-D.

JAN P. HUDZIK
UMCS w Lublinie

FILOZOFIA A PEDAGOGIKA, CZYLI O RELACJACH MIĘDZY KULTURĄ I WYCHOWANIEM W WARUNKACH WSPÓŁCZESNOŚCI

Wstęp. W niniejszym szkicu stawiam sobie właściwie jedno podstawowe pytanie: czy i dlaczego pedagogice potrzebna jest dziś filozofia? Proponuję udzielić na nie odpowiedzi, którą dzielę na trzy części. W części pierwszej krótko przedstawiam istotę sporu o znaczenie filozofii dla pedagogiki. Interesuje mnie tu zwłaszcza obecny charakter tej dyskusji i jej uwarunkowania, czyli zarówno aktualny stan samej kultury, jak i naszej wiedzy na jej temat. Ta ostatnia pochodzi głównie z dwu nurtów filozofii współczesnej: jeden z nich określa się jako „krytykę kultury” (tu m. in. hermeneutyka i tzw. Szkoła Frankfurcka), drugi natomiast stanowią teorie, które niewątpliwie wykorzystują pewne narzędzia i wyniki tej krytycznodemaskatorskiej refleksji nad kulturą, ale modyfikują i rozwijają je do tego stopnia, iż w efekcie inaczej zaczynają postrzegać naszą współczesność i tworzą jej nową wizję pod szyldem ponowoczesności/postmodernizmu. Drugą część mojej wypowiedzi poświęcam zwięzłej prezentacji tej właśnie socjofilozoficznej diagnozy dzisiejszej kultury, zaś w części trzeciej próbuję wyprowadzić wnioski, jakie wynikają z niej dla pedagogiki. Bronię tezy, że aby pedagogika mogła spełniać związane z nią dziś oczekiwania (będące wypadkową opisanych wcześniej zjawisk kulturowych), czyli aby mogła nauczać sztuki moralnego zaangażowania oraz krytycznego myślenia i działania, to jak nigdy dotąd potrzebuje ona filozofii - bez niej jest całkowicie bezradna w naszym złożonym i ambiwalentnym świecie. Jest w nim aksjologicznie (etycznie i estetycznie) „ślepa” i nie potrafi określić adekwatnych celów, środków i metod wychowawczych. Pedagogika nie radzi sobie szczególnie bez filozoficznie sformułowanej koncepcji racjonalności działań wychowawczych nastawionych na kształtowanie podmiotu, który swoją wolność nie zawdzięcza tylko aktowi rozumu - ten izoluje go raczej od tego świata, lecz także, coraz bardziej, innemu rodzajowi myślenia - estetycznemu „smakowaniu”.

Spór o filozoficzność pedagogiki. Badanie związków, jakie zachodzą między kulturą a wychowaniem, zakłada przyjęcie pewnych założeń teorio-poznawczych, na tyle ogólnych, aby mogły one niejako „pomieścić w sobie” te dwa pojęcia. Zasadnicza trudność polega tu oczywiście na tym, że dialektyczne zestawianie określeń kultury i wychowania odsłania chroniczną nieostrość (dotyczy zakresów) oraz niewyraźność (dotyczy treści) tych pojęć, dzięki czemu metodologicznie usprawiedliwione są wszelkie wysiłki zmie-

rzające do ich (nigdy nie zakończonego) precyzowania. A skoro tak, to metodologicznego uprawomocnienia nabiera także przekonanie, że rozważanie zagadnień wychowawczych w gruncie rzeczy pozostaje zawsze w jakimś ścisłym związku z określoną filozofią, rozstrzygającą problemy natury ogólnej, dotyczące zrozumienia tego, czym jest człowiek i otaczający go świat, oraz, jakie są sposoby jego bycia i spełniania się w tym świecie.

Nieważny jest fakt, że odpowiedzi na te pytania w różnych koncepcjach filozoficznych są rozmaite, a często nawet ze sobą sprzeczne. Ważna jest natomiast świadomość, że każdy system pedagogiczny (teoria i praktyka edukacyjna) tak czy inaczej ostatecznie musi opierać się na jakiejś filozofii - antropologii i aksjologii - oraz że przyjęcie jej założeń wpływa decydująco na charakter i kierunek rozstrzygnięć dotyczących istoty wychowania, jego celów i środków. „Rozwiązanie zagadnienia istoty świata - pisze Kazimierz Sośnicki - istoty człowieka i jego roli w świecie nadaje dopiero sens podstawowym założeniom wychowania”¹.

Z tą świadomością, że pedagogika opiera się na takich założeniach, polscy pedagodzy kultury musieli mozolnie przebijać się przez zmasowany opór nastawionych scjentystycznie autorów, zaprzeczających jakoby filozofia miała być w jakikolwiek sposób potrzebna pedagogice. Rzecz to zastanawiająca i paradoksalna zarazem, zważywszy na fakt (przez nikogo zresztą nie kwestionowany), że przecież niemal wszyscy wielcy twórcy nowożytnej pedagogiki byli... filozofami (Rousseau, Herbart, Dilthey, Dewey i inni). Obok wspomnianego Sośnickiego, z wątpliwościami w sensowność rozważań filozoficznych i związanych z nimi jakościowych metod badawczych na terenie pedagogiki w latach 60. polemizował również Bogdan Suchodolski, pokazując, jak we wszelkich próbach oczyszczenia z nich pedagogiki i potraktowania jej jako dyscypliny zajmującej się wyłącznie empirycznym (ilościowym) podejściem do rzeczywistości, filozofia - mówiąc obrazowo - wyrzucona drzwiami, wracała oknem!².

Nie mam tu jednak zamiaru na nowo przywoływać i rekonstruować dobrze skądinąd znane polemiki i stanowiska - wszystkie one zdają się odzwierciedlać pewne bardziej uniwersalne zjawisko, jakim jest wpisane w nowoczesność (licząc od XVIII w.) kontestowanie filozofii jako dyscypliny autonomicznej. Trudno oprzeć się wrażeniu, że uczestniczący w tej debacie kontestatorzy na ogół bardziej organizują swoje myślenie wokół aktów wolitywnych (odrzuć filozofii jako opcję) niż przy użyciu racjonalnych argumentów. Ale nie sposób też zaprzeczyć, że historycznie rzecz biorąc irracjonalizm pojawił się także u początków budowania filozoficznych pod-

¹ K. Sośnicki: *Rozwój pedagogiki zachodniej na przełomie XIX i XX w.* Warszawa 1967, s. 8

² Zob. np. B. Suchodolski: *Filozofia i antropologia*, w: tenże (red.): *Nauki filozoficzne współpracujące z pedagogiką*. Warszawa 1966, s. 321-406.

staw dwudziestowiecznej pedagogiki, choć jego ówczesne znaczenie bynajmniej nie uprawniało do przyjmowania jakichś dowolnych, osobowo lub osobiście zorientowanych, twierdzeń! Owe początki wiązały się z reakcją na niemiecki idealizm. Wilhelm Dilthey, jak wiadomo, zarzucał mu fałszywe intelektualne ograniczenie, pomijanie tego, co elementarne dla rozwoju człowieka: jego zmysłowych odczuć i emocjonalnych poruszeń. Analiza życia duchowego stanowiącego - począwszy od jego najniższego poziomu zwierzęcego istnienia - pewną strukturalną całość o charakterze teleologicznym, domaga się wzięcia pod uwagę kulturowego *milieu*, w którym się ono kształtuje. Szczególną rolę odgrywają w nim - zdaniem Diltheya - takie dziedziny, jak poezja, religia i filozofia. Ich pokrewieństwo polega na tym, że wszystkie ostatecznie współpracują w „dawaniu jednostkom ich najwyższego ukształtowania”; że dokonuje się w nich „odpowiedzialna refleksja nad życiem”. „Wewnętrznie spokrewnione, muszą toczyć ze sobą spór, a nawet walkę o własne istnienie, żywią bowiem tę samą intencję kształtowania życia. Głębia uczucia i powszechna ważność myślenia pojęciowego walczą w nich ze sobą”³. Czym jest zatem pedagogika? Dyscypliną, która ma analitycznie sformułować jakieś prawa osiągnięcia doskonałości życia duchowego ujętego w całej jego „dramatycznej” konstrukcji. W realizacji tego zadania pedagogice nie pomogą więc żadne „powszechnie ważne” (metafizyczne) założenia: musi ona bowiem dać przemówić samemu doświadczeniu! Tak oto pedagogika przedstawia się Diltheyowi jako „najwyższy praktyczny cel, do którego filozoficzny namysł może nam dać klucz”⁴. Ów namysł sprowadza się do refleksji nad podstawowymi pojęciami nauk humanistycznych: teleologią, doskonałością oraz rozwojem, które razem oddają charakter duchowego świata, odróżniający go od mechanicznego porządku natury. Ale - co jest szczególnie ważne w kontekście tych rozważań - fakt, że filozofia jest dla niemieckiego twórcy teorii poznania nauk humanistycznych wyrażonym w formie pojęciowej indywidualnym stosunkiem do świata, nie oznacza, że jej rezultaty mają charakter irracjonalny: zdaniem Diltheya, filozoficznemu podmiotowi udaje się odsłaniać bezosobowe strony rzeczywistości i osiągać dzięki temu ich intersubiektywnie komunikowalne i sprawdzalne poznanie. Udaje mu się w związku z tym stworzyć także pedagogikę!

Wydaje się, że po Diltheyu dyskusja „za” lub „przeciw” filozofii pojętej jako dyscyplina „kluczowa” dla pedagogiki znacznie się skomplikowała, już to z powodu rozmaitego sposobu rozumienia samej filozofii (wpływy neopozytywizmu, hermeneutyki, filozofii lingwistycznej itd.), już to dzięki nie-

³ W. Dilthey: *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa 1987, s. 58.

⁴ Tenże: *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems*. Leipzig und Berlin 1934, s. 191.

rzadkim uwikłaniom tego sporu w różne resentymenty. Z wielu względów stał się on więc trwałym elementem dwudziestowiecznej pedagogiki. Do dziś (koniec lat 90.) w gruncie rzeczy niewiele się w tej debacie zmieniło chociażby w porównaniu z latami 60., chociaż tymczasem zmienił się świat wokół nas, a w związku z tym także i tzw. środowisko wychowawcze. Nasze codzienne kulturowe doświadczenia pozwalają nam sądzić, że są to zmiany radykalne, które budzą w nas nie tylko poczucie lęku i zagubienia - jego oficjalną dokumentacją były liczne, powstające zwłaszcza w latach 70. i 80., raporty o kryzysowym stanie kultury i świata - ale także silną potrzebę ich zreflektowania i zrozumienia po to, abyśmy mogli nad nimi zapanować lub przynajmniej nauczyć się z nimi żyć.

Punkt widzenia na rolę filozofii w pedagogice, którego chciałbym bronić, wychodzi z rozpoznania tej kulturowej sytuacji. Otóż jestem zdania, że nasza bezradność wobec aksjologicznych zawirowań współczesności stanowi dodatkową mocną przesłankę przemawiającą za koniecznością rozbudowywania refleksji filozoficznej jako tej, która „wskazuje orientację” w pedagogice, a więc również i w życiu. Co więcej, takie znaczenie filozofii dla teorii i praktyki wychowawczej w miarę wzrostu tempa przemieszczania i zagęszczania się różnorodności osaczających nas tekstów i kontekstów kulturowych zdaje się wręcz stale wzrastać. Jedno jest pewne: potrzeba filozofii w refleksji nad wychowaniem jest dziś niepomrotnie większa niż było to jeszcze w przywołanych przeze mnie latach 60., i to właśnie z uwagi na stan kultury już nie tak jak wtedy jednoznacznej (przypomnijmy: z jednej strony - zbuntowana młodzież, spragniona prawdziwych wartości: miłości, pokoju itd., z drugiej - dorośli, rywalizujący ze sobą, zakłamanymi, nastawieni na zysk cyniczni technokraci), lecz aksjologicznie ambiwalentnej i zdecentrowanej.

Tak czy inaczej również i dziś pedagogika stoi przed tymi samymi, co zawsze, istotnie filozoficznymi pytaniami: Czym jest świat, w którym przyszło nam żyć? Wedle jakich wskazań mamy się w nim orientować i kim my sami jesteśmy? Obok tych pytań z pierwszego poziomu refleksji, pedagogika stoi też przed pytaniami z drugiego poziomu. A mianowicie, jakie są - *resp.* mogą być - implikacje pedagogiczne socjo-filozoficznych refleksji nad kulturą współczesną? Cóż nowego mówią nam one o kondycji człowieka w dzisiejszym świecie? Te ostatnie to zagadnienia metafizyczne, czyli pytania o samą filozofię, a ściślej: o taką filozofię, która nauczyłaby nas rozumieć otaczający świat, skutecznie się w nim poruszać, żyć moralnie dobrze, po ludzku, godnie.

Dla jednych są to pytania o filozofię, która zdolna jest tradycyjne idee humanistyczne - elementy składowe aksjologicznej istoty człowieka (wolność, podmiotowość i tożsamość, równość, tolerancja itd.) - tak na nowo

określić i przetworzyć, żeby mogły one adekwatnie wyrażać konkretne problemy współczesności⁵. Jak wiadomo, fundatorami tej humanistycznej tradycji są Sokrates i Platon. Ten ostatni, konstruując w *Uczcie* pedagogikę Erosa, był przekonany o tym, że człowiekowi jest wrodzony pewien popęd, pewne wszechogarniające dążenie do dobra i doskonałości. To ono określa istotę ludzkiej osobowości - jest to najgłębiej pojęta miłość człowieka do samego siebie, polegająca na nieprzepartym pragnieniu, żeby dobro zdobyć dla siebie na zawsze. Dzięki temu składnikowi naszej osobowości staje się w ogóle możliwe wychowanie - wedle Platońskiej wizji, kształtowanie surowego materiału jednostki może się bowiem dokonywać tylko w oparciu o to, co jest w niej trwałe i wieczne. Pod wpływem tej koncepcji wychowania rozwijała się cała zachodnia myśl pedagogiczna⁶. Promuje ona podmiot „mocny”, czyli na sobie skupiony, poznający samego siebie oraz panujący nad swoją emocjonalno-wolitywną stroną. Jego nowożytnym wcieleniem jest Kartezjańskie *cogito*.

Inni uczeni niezmiennie pozostają przekonani, że filozofia nie pomaga nam w głębszym zrozumieniu praktyki (rzeczywistości), niewiele ma zatem do zaoferowania pedagogice, która przecież wprost nastawiona jest na jej kształtowanie. Ale rzadko kto decyduje się przy tym w ogóle kwestionować znaczenie w edukacji takiej formy wiedzy, która „wyznaczałaby orientację”, tzn. byłaby metawiedzą, wiedzą o wiedzy, jaką skądinąd już posiadamy. Jednak i tu rysują się z grubsza jakby dwie możliwe, negatywne wobec filozofii, strategie pedagogów. Wedle jednej z nich (określimy ją jako nawną, bezkrytyczną), świat przyjmuje się, mówiąc metaforycznie, z całym dobrodziejstwem inwentarza - akceptacja stanu wiedzy w jej kształcie zinstytucjonalizowanym w postaci obowiązujących programów kształcenia i celów wychowania, na ogół nie idzie w parze ze świadomością, że za każdym razem są one pewną mniej lub bardziej wierną realizacją określonej filozofii, głównie klasyków: Platona, Kartezjusza, Locke’a, Kanta. Aktualne systemy szkolne wraz z ich bezkrytycznymi obrońcami oraz myśl klasyków stają się tak oto podwójnym instytucjonalnym zabezpieczeniem przed możliwym oddziaływaniem na teorię i praktykę edukacyjną współczesnych filozofów wychowania. Ci ostatni stają się szczególnie niepotrzebni w sytuacji, gdy szkołę i wychowanie traktuje się jako zjawiska „naturalne” w sensie:

⁵ Zob. np.: W. Stróżewski: *O stawianiu się człowiekiem (kilka myśli nie dokończonych)*, w: tenże: *W kręgu wartości*. Kraków 1992, s. 33-41; T. Lewowicki: *Przemiany oświaty*. Warszawa 1994 [tamże, cz. I: *Przemiany filozofii edukacyjnej*, s. 11-28]; H. Lenk: *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu. Filozofia pomiędzy nauką i praktyką*, tłum. Z. Zwoliński. Warszawa 1995 [tamże m. in. autorska *Przedmowa* do wydania polskiego, s. XVII-XVIII].

⁶ W. Jaeger: *Paideia*, t. II, tłum. M. Plezia. Warszawa 1964, s. 243.

„filozoficznie neutralne”⁷. Te instytucjonalne bariery są dziś często mocniejsze niż wszystkie razem wzięte językowe, stylistyczne i merytoryczne kompetencje, jakie jest w stanie posiadać filozof, i o jakich można by sądzić, iż powinny pozwolić mu przemówić do współczesnego nauczyciela i wpłynąć na realizowane przez niego działania wychowawcze. Ta swoista nierównowaga sił, która zachodzi między instytucją (i związanymi z nią urzędnikami) a filozofem stwarza dodatkowo wrażenie, że filozofia w naszych czasach jest pedagogice niepotrzebna.

Drugą ze wspomnianych negatywnych strategii wobec filozofii stanowi nadal żywy dziś paradygmat pozytywistyczny, wedle którego klasycznie pojętą problematykę filozoficzną należy zastąpić czymś na kształt syntezy lub przeglądu wyników tzw. nauk szczegółowych. I tak np. dla Wolfa Lepeniesa, współczesnego niemieckiego socjologa, w edukacji uniwersyteckiej taką rolę przewodnika po „wiedzy podstawowej”, czyli tej, której „dostarczają głównie nauki przyrodnicze”, mają odgrywać tzw. przez niego „wtórne dyscypliny wskazujące orientację”: socjologia nauki, historia nauki oraz teoria nauki.

Problem w tym, że tacy autorzy, jak Lepenies, żegnając się z filozofią, zdają się przemilczać pewną znaną właśnie z historii nauki prawidłowość. Chodzi mianowicie o to, że każda dyscyplina spełniająca rolę „wskazywania orientacji” (a zatem oddziaływająca również na pedagogikę) obojętnie, czy będzie to socjologia, psychologia, czy teoria nauki, albo przyjmuje określone założenia filozoficzne - które w przypadku pedagogiki dotyczą racjonalności procesów wychowawczych mierzonej wedle „wskaźników” ujętych w określonej koncepcji człowieka, nie dającej się sformułować ani w obrębie, ani na pograniczu wspomnianych dyscyplin szczegółowych - albo sama staje się po prostu swoistą filozofią. I w ten sposób koło się zamyka.

Ale wydaje się, że dziś jednak mimo wszystko sedno sporów o metodologiczny status pedagogiki (a ściślej: myślenia o wychowaniu jako o zjawisku humanistycznym zachodzącym w określonym kontekście kulturowym) znajduje się gdzie indziej. Od argumentów oponentów filozofii ważniejsze stały się bowiem w tej debacie argumenty samych filozofów - krytyków kultury.

Krytyka kultury - krytyczno-oskarżycielska refleksja nad zagrożeniami, jakie niesie ze sobą cywilizacja (nauka, technika) jako dzieło racjonalności instrumentalnej - stanowi jeden z centralnych, z dzisiejszej perspektywy już niemal klasycznych, wątków współczesnej humanistyki. Ma ona swo-

⁷ J. A. Lauwerys i R. Cowen: *Teoretyczne aspekty problemu*, w: *Bliskie i dalekie cele wychowania*, tłum. I. Wojnar. Warszawa 1987, s. 39-40.

⁸ W. Lepenies: *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru. Eseje na temat historii nauki*, tłum. A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa 1996, s. 137-139.

je oparcie i inspiracje w demaskatorskiej filozofii Marksa, Nietzschego i Freuda; podejmowana jest niezależnie przez psychoanalitików, Ortegę y Gassetę, filozofów z tzw. Szkoły Frankfurckiej (Benjamin, Adorno, Horkheimer, Marcuse) oraz przedstawiciele hermeneutyki. Pośród tych ostatnich na szczególną pod tym względem uwagę zasłużył sobie - jak wiadomo - Martin Heidegger. Dla niego „kultura”, a więc również i wychowanie, tożsame stają się z zanegowaniem spontaniczności, autentycznej twórczości, myślenia nastawionego na to, co wieczne i fundamentalne. Dlaczego? Dlatego, bo kształtują one w nas instrumentalne nastawienie do świata, czyli postawy panowania nad nim, uprzedmiotawiania go przez narzucanie nań abstrakcyjnych kategorii, zamiast „pozwalania mu być”. Pochłonięci przez techniczny stosunek do bytu zapominamy o tym, co jest bardziej od niego pierwotne, prawdziwe i piękne - a mianowicie o byciu. W rezultacie tej naszej słabości zapominania stajemy się przeciętni, niezdecydowani, nieoryginalni, nastawieni na użycie. Stąd płynie wszelkie zło: konstruujemy maszyny, za pomocą których niszczymy przyrodę i w konsekwencji samych siebie; zabijamy w sobie nasze powołanie do bycia „pasterzami”, „pasterzami bycia”. Technika i kultura masowa są dziełem rozumu, który wyzbył się poznawczej „bezinteresowności”; są przejawami upadku „ducha Zachodu”, powiada Heidegger, a za nim myśl tę rozwijają jego sławni uczniowie, tacy jak np. Hannah Arendt i Hans-Georg Gadamer.

Krytyka kultury jako wyraźnie zaznaczający się nurt w dwudziestowiecznej myśli filozoficznej gromadzi prawie wszystkie podstawowe zarzuty, jakie w zachodniej humanistyce kieruje się przeciw rozumowi i kulturze jako jego wytworowi. Z jej punktu widzenia pytania o orientację, to inaczej pytania o typ racjonalności, m. in. także pedagogicznego myślenia i działania. Czy ma to być racjonalność panowania nad światem i drugim człowiekiem, narzucania mu określonych schematów myślenia i działania, i konsekwentnie pilnego nadzorowania jego poczynąń, czy też raczej racjonalność ulegania i pozwalania na jego spontaniczne („bezstresowe”) zachowania, w przekonaniu, że to one właśnie najlepiej służą rozwijaniu jego osobowości; racjonalność oparta na pewnym charyzmatycznym zaufaniu w budujący charakter swobodnie rozwijającej się wyobraźni oraz zdolności twórczych, które domagają się jedynie subtelnych inspiracyjnych i animacyjnych interwencji? A może ma to być jeszcze jakiś inny, trzeci model racjonalności? Pytanie jest o tyle zasadne, że istnieją przecież obawy, iż w pierwszym przypadku - w relacjach władzy i dominacji - zachodzi groźba wychowywania ludzi dwulicowych, z podwójną tożsamością, którzy co innego czynią, a co innego myślą; w drugim zaś przypadku - indywidualistów niezdolnych brać odpowie-

⁹ Zob. monograficzne opracowanie tej problematyki przez K. Rosner *Hermeneutyka jako krytyka kultury*. Warszawa 1991.

działność za swe czyny; ludzi wyznających etykę sytuacyjną, żyjących „estetycznie”, chwilą.

Wydaje się, że cały impet aktualnych dyskusji pedagogicznych skierowany jest właśnie na poszukiwanie tej trzeciej drogi. Można tu mówić o racjonalności poszukiwania złotego środka pomiędzy aksjologicznym zaangażowaniem a nihilizmem, lub inaczej: między intencją radykalną a demokratyczną. Ta pierwsza nastawiona jest na emancypację młodych ludzi, na uczynienie ich zdolnymi do artykułowania swych własnych doświadczeń oraz przekształcania i zmieniania świata wtedy, gdy dzieje się w nim zło, krzywda lub niesprawiedliwość. Uczy, że takich zjawisk tolerować nie wolno, że trzeba wobec nich podejmować decyzje i brać za nie odpowiedzialność również dlatego, żeby nie narazić na szwank własnej tożsamości. W tej drugiej z kolei intencji - demokratycznej - często górę bierze tolerancja pojęta (fałszywie) jako troska o to, by szacunek dla innych polegał właściwie na zachowaniu obojętności wobec tego, jak się oni zachowują i co czynią, w przekonaniu, że każda ingerencja poczytana być może za gwałt. W poszukiwaniach środka między tymi dwoma biegunami konstytuuje się dziś pedagogika pogodzenia postulatów promowania tradycyjnych uniwersalnych wartości z imperatywem zakazującym narzucania uczniom gotowych rozwiązań oraz zobowiązującym do tworzenia warunków, w których mogą oni podejmować samodzielne decyzje, próbując jednocześnie zrozumieć odmienne stanowiska. Obserwujemy tu wykuwanie się pedagogiki, która stawia sobie za cel wykształcenie takiego człowieka autonomicznego, który w swym myśleniu i działaniu ani nie jest „samowolny”, ani też nie jest skrepowany przez jakieś zewnętrzne mechanizmy dyscyplinujące. Stawiając na wolność wychowanka, pedagogice tej chodzi o przekazanie mu szczególnej sztuki zaangażowania, odrzucania neutralności aksjologicznej, relatywizmu i nihilizmu. W ten oto sposób pedagogika staje się także sztuką krytycznego myślenia i działania, która wystrzega się „kanonizowania” nauczanych treści (prawd), czyli zestawiania powszechnie obowiązujących sposobów ich realizowania - bycia „dobrym”, „prawdziwym”, „pięknym”, „wiernym”, „kochającym” (ucznem, przyjacielem, katolikiem, Polakiem, patriotą) itd. Konkludując, jest to więc pedagogika, która uczy, że człowiekiem można być na wiele sposobów, zaś te z nich, które my tu i teraz realizujemy, są tylko jednymi z możliwych¹⁰.

Diagnoza współczesności. Krytyczna racjonalność daje humanistom, w tym również i pedagogom, szereg narzędzi służących do diagnozowania współczesności, demaskujących wrogie rozumowi „przesady”. O tym, że kultura jest swego rodzaju mistyfikacją, wytworem człowieka, który sam

¹⁰ Zob. np. teksty zawarte w tomie redagowanym przez Z. Kwiecińskiego i L. Witkowskiego pt. *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*. Warszawa 1993.

siebie oszukuje, przekonywał swych czytelników z końca XIX w. Nietzsche. Od początku XX w. tę samą myśl na swój sposób eksploatują psychoanalitycy. Na fakt, że oświecony rozum ulega przesądom i nie wyzwolił się z myślenia mitycznego, sam stając się dla siebie mitem, zwracają wreszcie również uwagę autorzy *Dialektyki oświecenia*¹¹. Oszukujemy siebie - powiadają Horkheimer i Adorno - i tworzymy kolejny mit, jeśli sądzimy, że rozumność możemy utożsamiać z procesami świadomymi, oczyszczonymi ze zmysłowości, i zgodnymi z ogólnymi prawami logiki, bądź z tymi tylko operacjami, które zgodne są z kryteriami pragmatyczności i funkcjonalności. W świecie wykreowanym wedle takiej racjonalności stajemy się doskonale zastępowalni, czyli *de facto* pozbawieni podmiotowości i okradzeni z naszego człowieczeństwa, ze wszystkiego, co w nas unikalne. A jeśli sądzimy, że rzeczy mają się inaczej, to jesteśmy po prostu oszukiwani, co w dużym stopniu udaje się za sprawą „przemysłu kulturalnego”. To masowe oszustwo dotarło do świadomości młodych buntowników z lat 60. i 70. I nic dziwnego, że jedną z osób, które pomogły im otworzyć na nie oczy, był kolega tych dwóch niemieckich filozofów - Herbert Marcuse¹². Swój sukces Marcuse zawdzięcza w dużym stopniu temu, iż był od nich znacznie bardziej radykalny w swoich sformułowaniach, dzięki czemu mógł naturalnie liczyć na większy aplauz u rewolucyjnie nastawionych studentów amerykańskich. Merytorycznie zaś, jak się wydaje, niewiele nowego dodał do tego, co jeszcze w czasie drugiej wojny światowej w sprawie stanu społeczeństwa i kultury zachodniej ustalili filozofowie ze Szkoły Frankfurckiej, przebywający wtedy na emigracji w Stanach.

Dziś socjopedagogiczna refleksja nad współczesnością, wzbogacona o doświadczenia zarówno hermeneutyki, jak i teorii krytycznej, formułuje nam inną wizję. Dwie zwłaszcza obserwacje na temat naszej kondycji wysuwają się w niej na plan pierwszy. Pierwsza z nich mówi nam o tym, że nie jesteśmy już determinowani przez jeden tylko model racjonalności, lecz przez wiele. Jednocześnie (synchronicznie) uczestniczymy dziś bowiem - mówiąc językiem Wittgensteina - w różnorodnych grach językowych i jesteśmy przez nie kształtowani. Fakt, że naszą tożsamość buduje obecnie tak wiele rozmaitych dyskursów - czyli rodzajów wiedzy i związanych z nimi ról i wizerunków siebie - sprawia, iż często nie jesteśmy już w stanie definitywnie orzec, kim właściwie jesteśmy. Według drugiej ze wspomnianych obserwacji, nad wolność ujętą w paradygmacie etyki obowiązku (jako uświadomioną konieczność) przedkładamy wolność konsumencką, jesteśmy przede

¹¹ M. Horkheimer, Th. W. Adorno: *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Lukaszewicz. Warszawa 1994. Pierwsze wyd. 1944.

¹² Zob. jego sztandarowe dzieło: *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki i in. Warszawa 1991. Pierwsze wyd. 1964.

wszystkim „uwodzonymi” przez rzeczywistość nabywcami dóbr, „kolekcjonerami rozkoszy”¹³.

Żyjemy dziś w świecie nieustannie poddawany potęgującym jego sztuczność procesom estetyzacyjnym - swoistym kontynuacjom nowożytnego procesu modernizacji rzeczywistości. Z hermeneutyczno-fenomenologicznych analiz tego świata wynika, że estetyzacja przechodzi w nim dziś w gigantyczną anestetyzację; że wygląd współczesnych miast, architektura budowli publicznych, portów lotniczych, biurów, hoteli i wielkich centrów handlowych odczuła nas na fakty estetyczne, pozbawia nas wrażliwości na szczegóły, fakturę. Są to budowle, których nie da się kontemplować, nie pobudzają one naszej wyobraźni do „swobodnej gry”, lecz - jak zauważa niemiecki filozof, Wolfgang Iser - mają inny sens: wywołują w nas mianowicie jałową euforię, pewien stan zachwyconego niezainteresowania. Chłód, oziębłość (ang. *coolness*), „nowa cnota lat 80.” jest znakiem nowej anestetyki, jak powiada Iser¹⁴. Jest więc również i znakiem znieczulenia moralnego - nie sposób dziś oddzielić bowiem etyki od estetyki. W tych samych obiektach, dziełach nowoczesnej biurokracji, technologii i organizacji z jej naukowym zarządzaniem i koordynacją ludzkich działań, dochodzi także do znieczulenia, które jest wynikiem separacji ludzkich czynów od ich kwalifikacji moralnej. W nowoczesnej organizacji - na co w socjologii zwraca się uwagę od czasów studiów Maxa Webera nad związkami etyki protestanckiej i kapitalizmu - następuje oddzielenie ludzkiego działania od etyki, odłączenie tego, co ludzie czynią od tego, co czują lub w co wierzą; oderwanie zbiorowego czynu od motywów jego indywidualnych wykonawców. Zygmunt Bauman nazywa dziś ten mechanizm „adiaforyzacją”¹⁵. Polega on na moralnym neutralizowaniu pewnych ludzkich działań lub ich przedmiotów, czyli innymi słowy - na wykluczaniu ich z kategorii zjawisk właściwych dla moralnej oceny. Istnieje wiele metod adiaforyzacji - może ona dokonywać się np. przez 1. wykluczanie pewnej kategorii ludzi z dziedziny podmiotów moralnych (np. umysłowo chorych, nosicieli AIDS, ateistów lub innowierców); 2. zasłanianie związków między częściowym działaniem ludzi pracujących w urzędach czy fabrykach a finalnym efektem skoordynowanych poczynąń - czują się oni zwolnieni nie tylko z „oglądania” konsekwencji swoich działań i decyzji, lecz nawet z myślenia o nich; także z myślenia o sobie jako

¹³ Zob.: J. F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa 1997; Z. Bauman: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa 1994; J. Baudrillard: *Ameryka*, tłum. R. Lis. Warszawa 1998.

¹⁴ W. Iser: *Estetyka i anestetyka*, tłum. M. Lukaszewicz, w: R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Kraków 1997, s. 525.

¹⁵ Termin zapożyczony ze słownictwa średniowiecznego Kościoła; od gr. *adiaphora*: rzeczy obojętne, drugorzędne.

o ich autorach, z brania za nie odpowiedzialności; i wreszcie 3. obrazowość świata mediów, które nie dość, że przekształcają nas w monady (wypełnione obrazami i pozbawione okien indywidua), to jeszcze wystawiają na zmasowany atak coraz bardziej krwawych scen okrucieństwa, znieczulających nas w efekcie na zło, cierpienie; na odczuwanie winy i wstydu, na autentyczną, „konkretną” rzeczywistość¹⁶.

Wnioski dla pedagogiki. I co wynika z tych obserwacji dla pedagogiki? To mianowicie, że musi być ona otwarta na mechanizmy konstruowania tożsamości występujące poza instytucjami społecznego nadzoru, głównie poza szkołą. W szkole jako ucieleśnieniu nowoczesnej organizacji jesteśmy sobą o tyle tylko, o ile mieścimy się w przyjętej z góry skali inteligencji i normalności, o ile zatem jesteśmy „wymierni”, podobni do innych, funkcjonalni i absolutnie zastępowalni¹⁷. Na efekty przyjęcia takiego ideału racjonalności w szkole oraz w środowisku ją otaczającym na początku lat 70. zwrócił u nas uwagę Mikołaj Kozakiewicz. Są to, jego zdaniem, „pilne i ciężkie wady”, które przejawiają się w tzw. zjawisku „urzędniczenia” zawodu nauczycielskiego. Polega ono „na stopniowym, coraz częstszym rezygnowaniu przez nauczyciela z twórczego charakteru swojej pracy i na przechodzeniu na pozycje biernego wykonawcy szczegółowych przepisów, wytycznych i regulaminów”¹⁸. W takiej szkole, podobnie jak w innego typu biurokratycznych organizacjach formalnych - czyli takich, w których wyraźnie rozgranicza się „działania i wzajemne związki jednostek jako osób pełniących oficjalne funkcje w ramach organizacji od ich działań i związków, które podejmują i w które wchodzi jako osoby prywatne”¹⁹ - ani nauczyciel (gdzie indziej: „przełożony”) ani uczeń („podwładny”) nie są już „unikalnymi” osobami. Są jedynie egzemplarzami nastawionymi w swym myśleniu i działaniu wyłącznie na reguły, lub inaczej: na legalność, na zgodność z przypisanymi im odgórnie dydaktyczno-wychowawczymi szczegółowymi recepturami. Nauczyciele, którzy nie działają na własną odpowiedzialność i nie podejmują własnych wyborów i związanego z nimi ryzyka, wychowują podobnych so-

¹⁶ Z. Bauman: *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell 1995, s. 149-151. Zob. też: J. P. Hudzik: *O moralności w epizodycznym i sfragmentaryzowanym świecie rozważania Z. Baumana*. „Kultura Współczesna” nr 12, 1996.

¹⁷ Por. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, op. cit., s. 165. Ten typ krytyki cywilizacji technicznej znacznie później od frankfurtyków (lata 90.) w esejistycznej i popularnej formie podejmuje np. N. Postman: *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba. Warszawa 1995, ang. wyd. 1992.

¹⁸ M. Kozakiewicz: *Z problemów etyki zawodowej nauczyciela*, w: A. Sarapata (red.): *Etyka zawodowa*. Warszawa 1971, s. 159.

¹⁹ J. Ladd: *Moralność a ideał racjonalności w organizacjach formalnych*, tłum. J. Sójka, w: L. V. Ryan, J. Sójka (red.): *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*. Poznań 1997, s. 15-16.

bie ludzi zdolnych jedynie do dostosowywania się do otoczenia, a nie do jego tworzenia i przekształcania.

Stąd i wszelkie wezwania do reformy tak pojętej szkoły (jej podstawowe zadanie przekazywania gotowej, encyklopedycznie uporządkowanej wiedzy zostało sformułowane, jak wiadomo, w wieku XIX), którą otacza dziś w dużym stopniu nieprzystająca już do niej społeczno-kulturowa rzeczywistość. W tej ostatniej nie sposób się poruszać, korzystając z wiedzy systematycznie podzielonej na odrębne dyscypliny, coraz trudniej też wytyczać w niej precyzyjne granice oddzielające od siebie moralność, religię, sztukę, politykę, naukę itd. Co więcej, kultura współczesna stanowi pole walki o różnicę. W niej być sobą znaczy być niepodobnym do innych. Naszą przychylnością mogą zyskać sobie tylko takie treści (teksty), których przyswojenie zapewni nam odmiennność, albo przynajmniej stworzy nam jej poczucie. Dawniej chodziło o coś wręcz odwrotnego - o to mianowicie, żeby być podobnym do „reszty”, żeby „nie odstawać” od niej; żeby mieć swoje pewne, prawem uregulowane miejsce (pozycję, stanowisko) w „instytucji”. Ta funkcjonalna przydatność była miarą naszej „ważności” i „wartości”.

W postmodernistycznej teorii kultury uznaje się istnienie wielu mechanizmów kontroli społecznej - są nimi różnorakie, rozproszone, bezosobowe formy władzy w postaci dyskursów, czyli rozmaitych porządków wiedzy, która kształtuje naszą osobowość. Uczynienie z edukacji formalnej pola wzajemnego, swobodnego ścierania się tych dyskursów i zaanektowanie przez nią w związku z tym możliwie wielkich obszarów zarówno kultury lokalnej (poszczególnych grup etnicznych, zawodowych, środowiskowych i in.), jak i popularnej, oraz związanych z nimi różnych form edukacji nieformalnej, to niewątpliwie podstawowe wyzwania współczesnej pedagogiki - teorii i praktyki edukacyjnej²⁰. Chodzi tu przy tym głównie o nowe rozumienie etyczności edukacji. O to, żeby była ona emancypacyjna, czyli żeby dawała zarówno nauczycielom, jak i uczniom możliwość podejmowania decyzji na własną odpowiedzialność; żeby nauczyciele mogli dokonywać

²⁰ W polskiej literaturze pedagogicznej na te wyzwania zwracają uwagę tacy autorzy, jak np. T. Szkudlarek i Z. Melosik. Ale opinia, że refleksja pedagogiczna i humanistyczna powinna dziś bardziej zdecydowanie wkraczać na obszary kultury popularnej, tradycyjnie w niej bagatelizowane, pojawia się też w debatach publicznych (w publicystyce). Coraz częściej dają się w nich słyszeć takie głosy, jak na przykład ten: „Chociaż to smutne - wydaje się [kultura masowa, przyp. mój] także jednym z niewielu miejsc, w którym współczesny, zrażony do autorytetów człowiek, doświadczać może wspólnoty. Kryje ona zatem w sobie olbrzymi potencjał. Skoro zasięg kultury masowej oraz liczba jej odbiorców unieważniają pytanie, czy musi ona istnieć, to być może warto przestać ją bagatelizować, a zacząć uważniej i wnikliwiej pytać o jej jakość i charakter. Trudno żądać, by zajmowała się roztrząsaniem problemów natury egzystencjalnej czy wywoływała ferment intelektualny. Można chyba jednak próbować przekładać istotne treści na jej język oraz wykazywać więcej troski i odpowiedzialności za to, aby te treści nie były tak trywialne.” [K. Jabłońska: *Polskie kino komercyjne. Demony liczb*, „Kontrapunkt” (dodatek do „Tygodnika Powszechnego”), nr 4/5, 1998, s. III.]

„swobodnych wyborów spośród alternatywnych pedagogicznych rozwiązań danej sytuacji” (Kozakiewicz); żeby w rezultacie tego także ich uczniowie byli zdolni do artykułowania swojej odrębności, do analizowania i wartościowania codziennych doświadczeń kulturowych, które nie są obojętne dla tego, kim oni są. Ma to być edukacja, która otwiera wrażliwość i wyobraźnię młodych ludzi na złożoność i wieloznaczność otaczającego ich świata, i czyni to po to, aby dać im narzędzia do stawiania oporu panoszącym się w tym świecie procesom anestetyzacyjnym i adiaforyzacyjnym. Co więcej, tak etycznie określona pedagogika ma przy tym pokazywać, że w konsumenckim szaleństwie współczesności obowiązuje jednak pewna metoda/ograniczenie: smakując świat nie możemy bowiem pozwolić sobie przynajmniej na jedno, a mianowicie na unicestwienie tego, co jest w nim inne. Stąd ambiwalentna kondycja osoby moralnej, głównego bohatera ponowoczesności, który, próbując ugasić swe pragnienie ekscytującego doświadczenia, siłą rzeczy - jak pokazuje Bauman - musi wykazać się szczególnego rodzaju mądrością, która pozwoli mu rozwijać swe zainteresowania w utrzymaniu inności Drugiego, w podgrzewaniu jego autonomii. Inny musi bowiem pozostać dla niego nieprzenikniony, nieprzewidywalny, absolutny, podobny do przyszłości. Z tego punktu widzenia - wnioskuje socjolog - smakowanie świata stanowi znaczny postęp w stosunku do kierowania lub manipulowania nim. „Co się tyczy nadziei moralnego zaangażowania, nastawienia na 'smakowanie' świata, przy wszelkich niebezpieczeństwach, jakimi jest ono brzemiennie, wróży lepiej niż nastawienie na 'manipulowanie' światem”²¹. „Pogoń za satysfakcją estetyczną sprzeciwia się presji odpowiedzialności moralnej - ale odpowiedzialność może stracić charakter moralny i przeobrazić się w pustą skorupę nawykowych czy kontraktowych obowiązków, jeśli nie będzie się jej wciąż na nowo odmładzało przeszczepem gruczołów estetycznych”²².

Ten, kto posługując się nowoczesnym, instrumentalnym rozumem, „kieruje” światem, panuje nad nim (i nad sobą), w rezultacie czego popada w rutynę, zaczyna bardziej ufać abstrakcyjnym regułom niż danym doświadczenia; nie baczy w szczególności na drugiego człowieka takiego, jakim on jest. Przeciwnie, drugi często go irytuje, przeszkadza mu, ponieważ jest nie taki, na jaki wskazują dostępne mu ogólne pojęcia. Stąd bierze się nietolerancja i ksenofobia.

Nasza ambiwalencja polega na tym, że jesteśmy (musimy być!) dziś bardziej niż kiedykolwiek w dziejach podmiotami moralnymi i estetycznymi zarazem. Projektując swoje życie, korzystamy z naszych zdolności do estetycznego rozkoszowania się. Ale w tym celu musimy wykształcić w sobie

²¹ Z. Bauman: *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń 1995, s. 108-109.

²² Tenże: *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman i in. Warszawa 1996, s. 246-247.

pewną dość niezwykłą umiejętność powściągnięcia, hamowania lub tłumienia naszych skłonności do myślenia za pomocą koherentnych, stabilnych, wyniesionych z intelektualizmu systematycznej edukacji struktur pojęciowych, ze swej natury arbitralnych, izolujących nas od świata. Mówiąc jeszcze inaczej, musimy zrezygnować z aspiracji spełniania siebie wedle modelu podmiotu „mocnego”, czyli takiego, który zawsze musi mieć i znać argumenty przemawiające za dokonywanymi przez siebie wyborami; który w pełni musi zdawać sobie sprawę z założeń swoich przekonań, z motywów, którymi kieruje się w swoim postępowaniu. Odrzucenie tego zakorzenionego w greckim humanizmie paradygmatu myślenia o podmiocie praktyk wychowawczych nie jest sprawą łatwą. Widać to np. u Sergiusza Hessena, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli pedagogiki XX wieku, ale także i gruntownie wykształconego filozofa. Otóż ludzką wolność - autonomię myślenia i działania - rozumie on jako aktywność kreatywną. W *Podstawach pedagogiki* [1923] pisze: „Wolność jest tworzeniem nowości, nie istniejącej dotychczas w świecie. Wolny jestem wtedy, gdy jakieś trudne zadanie życiowe stojące przede mną, rozwiązuję tak, jakby go nikt inny rozwiązać nie potrafił. Im bardziej niezastąpiony, im bardziej indywidualny jest mój czyn, tym bardziej jest wolny. Dlatego wolność nie jest samowolnym wyborem pomiędzy kilkoma drogami, już w postaci gotowej danymi, jakkolwiek tylko możliwymi, lecz jest stworzeniem nowej osobnej drogi, nie istniejącej przedtem nawet w postaci możliwego wyjścia”²³.

Wolne czyny - powiada dalej Hessen - są „rzadkimi, ale uroczystymi aktami życia, znamionującymi zwycięstwo naszej jaźni nad zrodzonymi przez nią samą mechanizmami.” (108) Przysługują one więc istotom, które same siebie poznają i wychowują, które są więc szczególnie „mocnymi” i dojrzałymi osobowościami, zdolnymi do odrzucania wszystkich zastanych wzorów i norm kulturowych oraz związanych z nimi przyzwyczajęń. Wolność sprowadza się tu wyłącznie do aktu rozumu, i jako taka jest więc elitarna, podobnie jak wyobrażał to sobie Platon, oddając swoje państwo we władanie filozofom.

Ale wolność jako autonomię można i należy potraktować dziś inaczej, a mianowicie jako kompetencję człowieka krytycznego (samokrytycznego), zdolnego nie tylko do podejmowania „uroczystych” decyzji i wyborów, których skutki ważą na całości jego życia, ale także do powszednich, codziennych zmagania z zagrożeniami, jakie czyhają na niego ze strony uwodzących i manipulacyjnych mechanizmów. Są one wymierzone ku niemu zarówno ze strony kontaktów międzyludzkich, które na ogół charakteryzują się dziś nieprzejrzystością i epizodycznością, jak i ze strony mass mediów, świa-

²³ S. Hessen: *Podstawy pedagogiki*, tłum. A. Zieleńczyk. Warszawa 1997, s. 105.

ta mody, polityki, reklamy... Aby móc się w tych warunkach odnaleźć, zachować swoją tożsamość i realizować siebie nie krzywdząc przy tym innych, nie trzeba przede wszystkim być „oryginalnym twórcą”. Zamiast wyczekiwać na przełomowe momenty w swoim życiu i nastawiać się na tworzenie nowych unikalnych rozwiązań (kulturowych wzorów), należy raczej umiejętnie otworzyć się na te, które są już nam (coraz częściej w nadmiarze!) dane; trzeba umieć między nimi wybierać, mieć własne klucze do ich rozumienia i wartościowania. To właśnie dla takiej otwartej na świat autonomii współcześni filozofowie i socjologowie konstruują model rozumu funkcjonującego w sposób estetyczny, albowiem żyć estetycznie to zrezygnować z zadawania gwałtu rzeczywistości (czytaj: ze „zwycięstwa jaźni” nad nią!) przez zamazywanie jej złożoności i wieloznaczności; to przyjąć orientację ku światu i otworzyć się na wypełniające go konkretne rzeczy, zdarzenia, jakości, które, o ile nie mają pozostać dla nas nieme, musimy z rozmaitym powodzeniem próbować ujmować w pewne znaczące struktury - tylko wtedy niektóre z nich mogą nas pobudzić i zadziwić. To znaczy również, że otwarcie się dziś młodego człowieka na obszary pozaszkolnej społeczno-kulturowej rzeczywistości nie może być żadnym (podyktowanym nihilizmem czy relatywizmem) aktem bezrefleksyjnego poddania się jej. Wręcz przeciwnie, ma ono być raczej działaniem krytycznym, umożliwiającym zdystansowanie się do tego wszystkiego, co wokół na pozór tylko jest oczywiste i jednoznaczne; działaniem umożliwiającym realizowanie swej tożsamości pośród wielu różnych form egzystencji (stylów życia), w przejściach między nimi. Ale nie po to, żeby swoje Ja pośród nich roztopić i zamazać, lecz raczej żeby je wzbogacić, przyjmując, że jest ono unikalną wypadkową nabytych doświadczeń, przeżyć i wyobrażeń.

Streszczenie

Główny problem, jaki sobie stawiam w moim artykule, to pytanie: czy i dla czego potrzebna jest dziś pedagogice filozofia? Tekst składa się z trzech części. W pierwszej (pt. *Spór o filozoficzność pedagogiki*) przedstawiam aktualny charakter dyskusji toczących się na ten temat Są one uwarunkowane nie tylko przyjęciem określonej koncepcji filozofii (przywołuję stanowisko tzw. pedagogiki kultury sięgającej swoimi korzeniami m. in. do metodologicznych rozstrzygnięć Wilhelma Diltheya), ale także naszym stanem wiedzy o kulturze współczesnej. Na kształt tej wiedzy w dużym stopniu wpłynął nurt krytyczno-oskarżycielskiej refleksji nad zagrożeniami, jakie niesie ze sobą nowoczesna nauka i technika (tu głównie hermeneutyka i tzw. Szkoła Frankfurcka). Drugą część (pt. *Diagnoza współczesności*) poświęcam ukazaniu niektórych elementów obrazu rzeczywistości kulturowej, jaki wyłania się z tej krytyki: piszę o współczesnym przebiegu jej „modernizacji”, która

przybiera postaci procesów określanych jako estetyzacyjne i anestetyzacyjnych tudzież „adiaforyzacyjne” (termin Z. Baumana). W części trzeciej wprowadzam płynące z tej diagnozy *Wnioski dla pedagogiki*. Bronię tezy, że aby pedagogika mogła spełniać związane z nią dziś oczekiwania (będące wypadkową opisanych zjawisk kulturowych), czyli aby mogła nauczać sztuki moralnego zaangażowania oraz krytycznego myślenia i działania, to jak nigdy dotąd potrzebuje ona filozofii - bez niej jest całkowicie bezradna w naszym złożonym i ambiwalentnym świecie. Nie radzi ona sobie szczególnie bez filozoficznie sformułowanej koncepcji racjonalności działań wychowawczych nastawionych na kształtowanie podmiotu, który swoją wolność nie zawdzięcza tylko aktowi rozumu - ten separuje go bowiem od świata i pozwala mu nad nim „panować”, lecz także innemu rodzajowi myślenia - estetycznemu „smakowaniu”.

Summary

The main problem I put forward in my paper is the question, whether and why pedagogy needs philosophy today. The article consists of three parts. In part one (entitled *The Debate on the Philosophical Character of Pedagogy*) I present the current discussions about this topic. They are conditioned not only by the accepted conception of philosophy (I reveal the standpoint of the so-called pedagogy of culture which has its roots in the methodological endpoints of W. Dilthey), but also by the knowledge we have about contemporary culture. Our knowledge has largely been shaped by the critical-accusing reflection on the threats brought forth by modern science and technology (here mainly hermeneutics and the so-called Frankfurt School). The second part (*Diagnosis of the Present Day*) seeks to show some elements composing the image of cultural reality, an image which emerges from the above criticism. I write about the contemporary course of the „modernization” which takes on the form of processes defined as aesthetization and anesthetization, or „adiaphorization” (Z. Bauman’s term). In part three I put forward *Conclusions for Education* which result from the diagnosis. Therefore I defend the thesis that for pedagogy in order to satisfy the expectations (being a resultant of the cultural phenomena under consideration) of today, in other words that it could teach the art of moral commitment as well as critical thinking and acting, it needs, like never before, philosophy. Without philosophy it is entirely helpless in our complex and ambivalent world. In particular it fails to manage without a philosophically formulated conception of rationality as regards educational measures intended to form the subject. Now the subject owes its freedom not only to the act of reason (which isolates him from the world and allows him to „reign” over it) but also to another kind of thinking, i. e. to aesthetic „tasting”.

WOJCIECH CHUDY

Katolicki Uniwersytet Lubelski

MIECZYŚLAW ALBERT KRĄPIEC OP

I. DZIEŁA. A. Pozycje książkowe. *Realizm ludzkiego poznania*. Poznań 1959, s. 652; *Teoria analogii bytu*. Lublin 1959, s. 415; *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*. Kraków 1962, s. 190 (wyd. II poszerz., *Dzieła*, III, 1995). Tłum. franc. G. Roussel: *Pourquoi le mal?* Paris 1967, s. 227; [(Wspólnie z S. Kamińskim) *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin 1962, s. 415; *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*. Lublin 1963, s. 361 (wyd. II popraw., *Dzieła*, V, 1995); (Wspólnie z T. Żeleźnikiem) *Arystotelesowska koncepcja substancji. Ogólna teoria i wybór tekstów*. Lublin 1966, s. 214; *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*. Poznań 1966, s. 558 (Kolejne wydania: 1978, 1984, 1985, 1988. Przekład angielski: M. Lescoe, A. Woznicki, Th. Sandok i in.: *Metaphysics. An Outline of the Theory of Being*. New York-London 1991); *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Lublin 1974, s. 455 (kolejne wydania: 1979, 1986, 1991. Przekład angielski M. Lescoe, R. Duncan: *I-Man. An Outline of Philosophical Anthropology*. Mariel Publ., New Britain, Conn. 1983; tłum. chińskie T. Lu, 1989); *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin 1975, s. 259 (Kolejne wydania: 1986, 1993. Przekład angielski M. Szymańska: *Person and Natural Law*. New York 1993); *De ente et essentia Thomas Aquinas. O bycie i istocie*. Przekład, komentarz, studia. Lublin 1981, s. 164; *Człowiek-kultura - uniwersytet, wybór i oprac. ks. A. Wawrzyniak*. Lublin 1982, s. 520; *Język i świat realny*. Lublin 1985, s. 368 (wyd. II, *Dzieła*, XIII, 1995); *Kim jest człowiek?* Warszawa 1987, s. 69; *Człowiek w kulturze*. Rzym-Warszawa 1990, s. 369 (wyd. II, 1996); *Suwerenność... czyja?* Łódź 1990, s. 103; *O rozumienie filozofii (Dzieła, XIV)*. Lublin 1991, s. 322; *U podstaw rozumienia kultury (Dzieła, XV)*. Lublin 1991, s. 268; *Wprowadzenie do filozofii polityki, cz. I*. Lublin 1992, s. 115; *O ludzką politykę!* Katowice 1993, s. 321 (wyd. II, *Dzieła*, XVII, 1998); *Odzyskać świat realny*. Lublin 1993, s. 768 (wyd. II, *Dzieła*, XXIII, 1999); *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej (Dzieła, VII)*. Lublin 1994, s. 328; *Byt i istota (Dzieła, XI)*. Lublin 1994, s. 239; *Psychologia racjonalna (Dzieła, XX)*. Lublin 1996, s. 304; *Rozmowy o metafizyce. Z Mieczysławem Albertem Krąpcem rozmawia A. Maryniarczyk*. Lublin 1997, s. 99; *Filozofia w teologii*. Lublin 1998, s. 144; *Filozofia - co wyjaśnia?* Lublin 1998, s. 142; *Rozważania o narodzie*. Lublin 1998, s. 70; *Filozofia w teologii. Czytając Encyklikę „Fides et ratio”*. Lublin 1999, s. 146;

B. Ważniejsze artykuły i studia. *Pochodzenie Ducha Świętego przez miłość wedle św. Tomasza z Akwinu.* „Polonia Sacra” 1 (1948), z. 3-4, s. 337-339; *Inquisitio circa Divi Thomae doctrinam de Spiritu Sancto prout amore.* „Divus Thomas” 53 (1950), s. 474-495; *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie na istnienie Boga.* „Znak” 4 (1950), nr 25, s. 281-295; *Egzystencjalizm tomistyczny.* „Znak” 5 (1951), nr 2, s. 108-125; *Egzystencjalne podstawy transcendentalnej analogii bytu.* „Sprawozdania z Czynności Wydawniczej i Posiedzeń Naukowych oraz Kronika Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 6 (1954), s. 69-72; *Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerate.* „Divus Thomas” 59 (1956), s. 320-350; *O rehabilitację analogii bytowej.* „Roczniki Filozoficzne” 5 (1955/1957), z. 4, s. 103-119; *Próba ustalenia struktury bytu intencjonalnego (Egzystencjalno-ontyczna interpretacja aktu poznania).* „Collectanea Theologica” 28 (1957), fasc. 2, s. 303-381; *Zdrowy rozsądek a krytyka poznania.* „Znak” 9 (1957), nr 4, s. 291-305; *Konfesyjność uczelni i wolność nauki.* „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1 (1958), nr 1, s. 5-19; *Matematyczny i filozoficzny interpretacjonizm materii,* tamże, nr 3, s. 9-30; *Neotomizm* [Referat wygłoszony w ramach I Tygodnia Filozoficznego KUL. Lublin, 10-14 II 1958 r.]. „Znak”, 10 (1958), nr 6, s. 623-636; *O kulturę filozoficzną,* w: *KUL w oczach wychowanków. Założenia, wspomnienia, sprawozdania.* Lublin 1958, s. 19-32; *Problem wartości poznania.* „Więź” 1 (1958), nr 4, s. 5-19; *Zagadnienie jednostkowienia bytów materialnych.* „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958), z. 1, s. 97-148; *Poznawalność Boga i duszy: trudności -podstawy rozważań.* „Znak” 11 (1959), nr 6, s. 747-757; *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii,* tamże, nr 5, s. 564-577; *Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu.* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6 (1959), z. 1-2, s. 135-154; *Teoria materii (Ujęcie fizyczne i filozoficzne).* „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 2 (1959), nr 2, s. 3-48; *Transcendentalia i uniwersalia (Próba ustalenia ich znaczeń).* „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959), z. 1, s. 5-39;

Aspekty filozoficzne teorii ewolucji. „Znak” 12 (1960), nr 6, s. 776-801; *Dwie podstawy tłumaczenia problemu zła.* „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960), z. 1, s. 55-70; *The Problem of Cognition,* w: *Modern Catholic Thinkers. An Anthology,* ed. R. Caponigri. London 1960, Burns and Oates, s. 548-562; *Die Theorie der Materie in physikalischer und philosophischer Sicht.* „Philosophisches Jahrbuch” 69 (1961) s. 134-176; *Podstawy klasyfikacji poznania i nauk. Próba interpretacji myśli Tomasza z Akwinu w komentarzu: „In Boethium De Trinitate”.* „Roczniki Filozoficzne” 9 (1961), z. 1, s. 5-30; [Wspólnie ze S. Kamińskim] *Specyficzność poznania metafizycznego* [Tekst referatu wygłoszonego na IV Tygodniu Filozoficznym KUL. Lublin, 13-17 II 1961 r.]. „Znak” 13 (1961); [Głos M. A. Krapca w:] *Sprawozdanie z konfe-*

rencji naukowej *Sekcji Filozoficznej profesorów wyższych zakładów teologicznych w Polsce*. „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962), z. 4, s. 87-124; *Byt i piękno*. „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 6 (1963), nr 1, s. 15-34; *Filozofia i postęp*. „Znak” 15 (1963), nr 2-3, s. 359-368; *O rozumienie metafizyki*, tamże, nr 9, s. 1077-1082; *Pour une interpretation contemporaine de la metaphysique thomiste*, w: *Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung* (Miscellanea Mediaevalia, t. II). Berlin 1963, W. de Gruyter, s. 341-347; *O filozofię kultury*. „Znak” 16 (1964), nr 7-8, s. 813-825; *Zagadnienie przedmiotu metafizyki Arystotelesa*. „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964), z. 1, s. 17-26; *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*. „Znak” 17 (1965), nr 4, s. 424-438; *O rozumienie Arystotelesa*. „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965), z. 1, s. 129-131; *Przeżycie moralne a etyka*. „Znak” 17 (1965), nr 9, s. 1129-1146; *Rola analogii w teologii*, w: W. Granat: *Dogmatyka katolicka*, tom wstępny. Lublin 1965, s. 163-178; *Philosophy and Evolution*, w: *The Valley of Silence. Catholic Thought in Contemporary Poland*, ed. by J. J. Zatko. Notre Dame-London 1967, s. 85-111; *Religia i nauka* [Tekst odczytu wygłoszonego na X Tygodniu Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin, 20-24 II 1967 r.]. „Znak” 19 (1967), nr 7-8, s. 861-887; *Z filozoficznej problematyki badań nad koncepcją materii jako składnika realnego bytu*. „Studia Philosophiae Christianae” 3 (1967), nr 2, s. 17-48; *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: *O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, pod red. bpa B. Bejze. Warszawa 1968, s. 123-148; *Filozofia i Bóg*, w: tamże, s. 11-56; *Materia i forma, ich różne rozumienie w historii filozofii*. „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968), z. 1, s. 55-65; *Metafizyka i problem Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. I, pod red. bpa B. Bejze. Warszawa 1968, Akademia Teologu Katolickiej, s. 347-379; *O naukowy profil Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*. „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 11 (1968), nr 3-4, s. 51-56; *O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. II, pod red. bpa B. Bejze. Warszawa 1968, s. 11-36; *Współczesne kierunki epistemologiczne w tomizmie. Przegląd stanowisk*, w: E. Gilson: *Realizm tomistyczny*. Warszawa 1968, s. 169-326; *Człowiek wobec wyboru*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. II: *Problemy filozoficzne i teologiczne*, pod red. bpa B. Bejze. Warszawa 1969, s. 149-173; *Filozoficzne aspekty dobra i zła moralnego*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. III, pod red. bpa B. Bejze. Warszawa 1969, s. 51-70; *Jednostka a społeczeństwo* [Tekst odczytu wygłoszonego na XII Tygodniu Filozoficznym KUL. Lublin, luty 1969 r.]. „Znak” 21 (1969), nr 6, s. 684-712; *Metafizyka - ale jaka?* „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969), z. 1, s. 55-62; *O realizm metafizyki*. „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 12 (1969), nr 4, s. 9-20;

O rozumienie różnych filozoficznych systemów. Referat wygłoszony na posiedzeniu Wydziału Humanistycznego 16 III 1965. „Folia Societatis Scientiarum Lublinensis”, Sectio A, 6/9 (1966/1969), s. 89-93; *Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka*. „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 13 (1970), nr 4, s. 21-33; *Somme d'aspects postconciliaires de l'anthropologie chrétienne*, w: *La pensée postconciliaire en Pologne*, dir. par J. Myśków. Varsovie 1970, Académie de Theologie Catholique, s. 21-30; *Filozoficzne implikacje strukturalizmu na terenie antropologii*. „Znak” 23 (1971), nr 5, s. 561-570; *Intencjonalny charakter kultury*, w: *Logos i ethos*. Rozprawy filozoficzne, pod red. K. Kłósaka, 1971, Polskie Towarzystwo Teologiczne, s. 203-219; *Stefan Kardynał Wyszyński a Katolicki Uniwersytet Lubelski*. „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 14 (1971), nr 3, s. 3-17; *Form und Materie*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. II, hrsg. von J. Ritter. Basel-Stuttgart 1972, s. 977-1030; [Wspólnie z Z. J. Zdybicką] *Tomistyczna koncepcja świętości*, w: *Błogosławiony Maksymilian wśród nas*. „W nurcie zagadnień posoborowych”, t. VI, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1972, s. 405-418; *Akt i możność*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, pod red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego. Lublin 1973, kol. 273-275; *Chrześcijanin wobec nauki i religii*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. II, pod red. bpa B. Bejze. Warszawa 1973, Akademia Teologii Katolickiej, s. 243-281; *Katolickie uniwersytety w Kościele i w świecie*. „Tygodnik Powszechny” 27 (1973), nr 2, s. 3; *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*. Kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu, Prymasowi Polski, Katolicki Uniwersytet Lubelski. Lublin 1973, s. 173-189; *Książka kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności* [Tekst wypowiedzi w dyskusji nad książką K. Wojtyły *Osoba i czyn* (Kraków 1969, PTT) - KUL, 16 XII 1970 r.]. „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-1974) s. 57-61; [Wspólnie z Z. J. Zdybicką] *O tomistycznej drodze poznania Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. I: *O Bogu dziś*, pod red. bpa B. Bejze. Warszawa 1974, s. 71-83; *Spójność koncepcji bytu w węzłowych punktach systemu św. Tomasza*. W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu., „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 17 (1974), nr 4, s. 3-15; *Struktura bytowa człowieka*, w: *Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka*. W 750-lecie służby polskich dominikanów Bogu i ludziom. Warszawa 1974, s. 123-177; *Uniwersytet Katolicki a rozwój narodu*. „Seminarium” 26 (1974), nr 4, s. 793-805; [Wersja włoska powyższej pozycji:] *L' Università Cattolica e lo sviluppo di una nazione*. „Seminarium” 26(1974), nr 4, s. 805-818; *W 700-lecie śmierci Tomasza z Akwinu i Bonawentury*. „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974), z. 1, s. 5-12;

Doświadczenie i metafizyka. „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), z. 1, s. 5-16; *Induction and Philosophy*, w: *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu*.

Próba uwspółcześnienia jego filozofii, pod red. ks. S. Kamińskiego, ks. M. Kurdziałka, s. Z. J. Zdybickiej. Lublin 1976, s. 43-68; *La problématique et le développement de la philosophie de Saint Thomas d l'Université Catholique de Lublin*, tamże, s. 5-14; *The Analysis of Reasoning: the Problem of Proof in Philosophy*, tamże, s. 69-125; *Le idee conduttrici nella filo sofia contemporanea dell'uomo*. „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 21 (1978), nr 47 (numer specjalny), s. 3-16; „Moi” - *homme*. *Lineaments d'une anthropologie philosophique*, w: Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974), vol. VII-VIII: *L'uomo*. Napoli 1978, s. 107-119; *O otwartość uniwersytetów*. „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 21 (1978), nr 2, s. 5-13; *O Tomaszowe rozumienie bytu jako bytu*, w: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, pod red. S. Świeżawskiego i J. Czerkawskiego. Lublin 1978, s. 11-28; *Pojęcie - słowo*. „Roczniki Filozoficzne” 26 (1978), z. 1, s. 83-112; [Wspólnie z R. René i M. Janssenssem] *Rozmowy o uniwersytetach*. „Znak” 30 (1978), nr 6, s. 798-823; *Człowiek i wartość*. „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979), z. 2, s. 51-69; *Człowiek - suwerenny byt osobowy - w ujęciu K. Wojtyły (na marginesie „Osoby i czynu”)*. „(Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 22 (1979), nr 1-3, s. 65-71 (Przedruk w: *Być człowiekiem i chrześcijaninem* („W nurcie zagadnień posoborowych”, t. XII), pod red. bpa B. Bejze. Warszawa 1980, s. 25-34); *Język i jego kreatywne aspekty*. „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979), z. 1, s. 21-43; *Les voies de l'affirmation de Dieu*. „Collectanea Theologica” 49 (1979) (numer specjalny), s. 125-136; *Analogia transcendentale e la sua funzione nell conoscenza di Dio*. „Angelicum” 57(1980), s. 147-171; *Culture and Value*, w: *The Human Person and Philosophy in the Contemporary World. Proceedings of the Meeting of the World Union of Catholic Philosophical Societies*. Cracow, 23-25 August 1978, vol. I, p. I-II; vol. II, p. III-V, ed. by J. M. Życiński. Cracow 1980, *The Pontifical Faculty of Theology*, s. 29-45; *Culture and Value*, w: *Theory of Being. To Understand Reality*, ed. by S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z. J. Zdybicka. Lublin 1980, s. 259-267; *Funkcja refleksji w analizie czynu moralnego*. „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980), z. 1, s. 114-118; *Osoba i społeczność*. „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 23 (1980), nr 4, s. 17-27; *The Theory of Analogy of Being*, w: *Theory of Being. To Understand Reality*, ed. by S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z. J. Zdybicka. Lublin 1980, s. 31-106; *The Universal and Transcendental Level of Human Language. The Role of Linking Verb „Is” in Judgements*, tamże, s. 25-29;

Chrześcijaństwo - wspólne dobro Europy. Wokół kazania Jana Pawła II na wzgórzu Lecha w Gnieźnie — „O roli ludów słowiańskich w Kościele”. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 9 (1981), s. 5-17 (Prze-

druk w: „Znak” 33 (1981), nr 9, s. 1159-1173); *Ciało jako współ-czynnik konstytutywny człowieka*, w: Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała* („Jan Paweł II naucza”, t. I), pod red. ks. T. Stycznia. Lublin 1981, s. 139-158; *Poznanie Boga w ujęciu J. Maritaina*, „Summarium” 10 (1981), s. 127-132 (Przedruk w: „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983), z. 2, s. 9-17); *Man and Values*, w: *Metafisica e scienze dell'uomo. Atti del VII Congresso Internazionale* (Bergamo, 4-9 settembre 1980), vol. I, a cura di B. D'Amore, A. Ales Bello. Roma 1982, s. 555-568; *Osoba i społeczność*, w: Jan Paweł II; *Redemptor hominis. Tekst i komentarze* („Jan Paweł II naucza”, t. V), pod red. Z. Zdybickiej UrszSJK. Lublin 1982, s. 63-74; *Traits caractéristiques de la philosophie de Saint Thomas*, w: *Problem metafizici. Atti del VIII congresso tomistico internazionale*, vol. V, Città del Vaticano 1982, s. 7-13; [Wspólnie z Z. J. Zdybicką] *Approci a Dio. L'interpretazione di Jacques Maritain. Conoscenza mistica di Dio secondo Jacques Maritain*, w: *Jacques Maritain oggi. Atti del Convegno internazionale di studio promosso dall'Università cattolica nel centenario della nascita*. Milano, 20-23 ottobre 1982, introduzione e cura di V. Possenti. Milano 1983, s. 119-128; *Christianity the Common Good of Europe*, w: *The Common Christian Roots of the European Nations*. Florence 1983, s. 77-92; *Chrześcijaństwo - wspólne dobro Europy*, w: *W kierunku religijności*, pod red. bpa B. Bejze. Warszawa 1983, Akademia Teologii Katolickiej, s. 256-267; *Decyzja - bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983), z. 2, s. 47-65; *O rozumienie bytu moralnego. W odpowiedzi na krytykę mego artykułu „Decyzja — bytem moralnym” kolegom T. Styczniovi i A. Szostkowi*, „Roczniki Filozoficzne” 31 (1983), z. 2, s. 91-102; *On the Realism of Metaphysics*, tłum. z jęz. polskiego A. Rodzińska, „Dialectics and Humanism” 11 (1984) nr 4, s. 585-597; *Człowiek twórcą kultury*, w: *Wiara i życie*, („W nurcie zagadnień posoborowych”, t. XVI), pod red. bpa B. Bejze. Warszawa 1985, s. 99-131; *Dusza ludzka - współczesne i Tomaszowe podejście*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 28 (1985) nr 3-4, s. 74-92; *Przedmiot filozoficznych dociekań*, „Roczniki Filozoficzne” 33 (1985), z. 1, s. 5-54; *The Person and Society*, „Angelicum” 62 (1985), s. 609-623; *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 29 (1986), nr 1, s. 3-15; *Monizm - pluralizm*, „Roczniki Filozoficzne” 34 (1986), z. 1, s. 21-82 (Przedruk w: *W kręgu filozofii i religii*, pod red. ks. M. Kiliszka, J. Leskiewiczowej, Warszawa 1987, s. 1-70); *The Metaphysical Understanding of Reality, dialectics and Humanism*” 13 (1986) nr 4, s. 127-138;

Cywilizacja miłości spełnieniem osoby, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej to samości*, „Gdzie jesteś, Adamie?” „(Sympozja Instytutu Jana Pawła II)”. Lublin 1987, s. 224-244; *Czy językoznawstwo warunkuje filozo-*

fowanie? „Roczniki Filozoficzne” 35 (1987), z. 1, s. 125-136; *Monizm - pluralizm; Prawda - dobro - piękno jako wartości humanistyczne*, w: *Wezwwanie do prawdy i miłosierdzia* („W nurcie zagadnień posoborowych”, t. XVII), pod red. bpa B. Bejze. Warszawa 1987, s. 9-26; *Prolog*, w: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, pod red. A. B. Stępnia. Rzym 1987, s. 7-18; *The Human Dimension of Christian Culture. „Dialectics and Humanism”* 14 (1987) nr 1, s. 5-23; *Główne prądy we współczesnej filozofii. „Odpowiedzialność i Czyn”* 1 (1988) nr 1, s. 58-65; *Kardynał Dezydery Józef Mercier a Polska*, w: *Belgia - Polska. Bilans i perspektywy badawcze. Kolegium belgijsko-polskie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 7-8 X 1977*, pod red. J. Rebety. Lublin 1988, s. 103-113; *Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej - wspólnego dziedzictwa narodów Europy. „Znaki Czasu”* (Rzym—Warszawa), 1988 nr 9, s. 12-28 (oraz w: „*Żeby nie ustała wiara*”. *Katolicki Uniwersytet Lubelski przed wizytą Ojca Świętego Jana Pawła II*. Lublin 1989, s. 389-497); *Suwerenność narodu* [Wypowiedź podczas spotkania polskich intelektualistów z Michailem Gorbaczowem na Zamku Królewskim w Warszawie 14 VII 1988 r.]. „*Przegląd Katolicki*” 1988, nr 30, s. 1 (Przedruk w: *O życie godne człowieka* („W nurcie zagadnień posoborowych”, t. XIX), pod red. bpa B. Bejze. Warszawa 1990, s. 67-79; *Światopogląd i prawda*, w: *Nauka - światopogląd - religia*, pod red. Z. J. Zdybickiej UrszSJK. Warszawa 1989, s. 43-57 (oraz w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, pod red. ks. M. Ruseckiego. Lublin 1989, s. 51-62); *Filozofia i nauki. „Roczniki Filozoficzne”* 37-38 (1989-1990), z. 1, s. 171-180; *G. W. F. Hegla rozumienie bytu. „Principia. Pisma Konceptyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej”* 1990, t. I, s. 19-36; *Is Linguistics a Prerequisite to Philosophizing? „Angelicum”* 67 (1990), s. 185-202; *Jana Dunsza Szkota koncepcja bytu. „Principia. Pisma Konceptyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej”*, 1990, t. II, s. 3-23; *Jeszcze Polska nie zginęła... O podstawach tożsamości narodu*, w: *O życie godne człowieka*. („W nurcie zagadnień posoborowych”, t. XIX), pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1990, s. 69-78; *Kryzys społeczno-gospodarczy kryzysem człowieka*, w: tamże, s. 251-263; *Religia ogniskiem kultury*, w: tamże, s. 194-227; *On the Sources of Natural Law. „Dialectics and Humanism”* 17 (1990) nr 2, s. 237-243; *Prawda - dobro - piękno jako wartości humanistyczne*, w: *Alternatywna pedagogika humanistyczna. Konferencja w Jabłonie k. Warszawy 29 XI - 1 XII 1984*, pod red. B. Suchodolskiego. Wrocław-Warszawa-Kraków 1990, s. 41-63; *The Foundations of National Identity. „Dialectics and Humanism”* 17 (1990) nr 2, s. 21-28; *Christianity - the Common Good of Europe. „Angelicum”* 68 (1991), s. 469- 488; *On Some Foundation of Polish National Identity*, w: *Poland the Quest for New Identity and Competitive Advantage*. Warsaw 1991, s. 24-38; *O rozumienie narodu.*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 34 (1991) nr 3, s. 3-12;

Czy śmierć jest sensem życia?, w: *Cierpienie i śmierć* („Homo medians”, XIII), pod red. A. J. Nowaka OFM, Lublin 1992, s. 149-161; *Dwie wizje świata realnego: monizm - pluralizm*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, pod red. s. Z. J. Zdybickiej. Lublin 1992, s. 29-53; *Filozofia a ideologia*, w: tamże, s. 95-100; *Elementy filozofii poznania*, w: M. Krąpiec, S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, P. Jaroszyński: *Wprowadzenie do filozofii*. Lublin 1992, s. 207-268; *Kim jest człowiek?* w: tamże, s. 141-206; *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, w: tamże, s. 11 -140; *Filozofia i nauka*, w: *Nauka - religia- dzieje*, pod red. J. A. Janika. Kraków 1992, s. 119-127; *Kryzys społeczno-gospodarczy kryzysem c zł o w i e k a*. „Roczniki Filozoficzne” 39-40 (1991-1992), z. 2, s. 3 9-51; *Prawo naturalne a etyka*, w: *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej 11-12 VI 1991*. Katowice 1992, s. 41-49; *Rozważania o narodzie*. „Człowiek w Kulturze” 1 (1992) s. 5-37; *Sztuka - mimesis czy mania?* [Tekst odczytu wygłoszonego na XXXIV Tygodniu Filozoficznym KUL. Lublin 2-5 III 1992 r.], w: *Sztuka - mimesis czy kreacja?* Lublin 1992, s. 23-38; *Monism and Pluralism*. „Dialogue and Humanism” 3 (1993); *Przedmowa*, w: P. Jaroszyński: *Etyka. Dramat życia moralnego*. Katowice 1993, s. 3-5; *Idea „postępu” w krzywym zwierciadle ekologii*. „Człowiek w Kulturze” 2 (1993), s. 17-29; *Prawa człowieka i ich zagrożenia*. „Człowiek w Kulturze” 3 (1994), s. 5-109; *Nauka a głupota*, w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*. Lublin 1994, s. 11-14; *Czy i jak filozofować*, w: tamże, s. 15-17; *Filozofia... jaka?* - *Klasyczna!* w: tamże, s. 18-21; *Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu*, w: tamże, s. 34-37; *U podstaw cywilizacji życia i cywilizacji śmierci*, w: tamże, s. 52-53; (razem z K. Wroczyńskim) *O dobry i rozumny porządek prawny*, w: tamże, s. 61-65; *Dobro wspólne i zagrożenia alienacją*, w: tamże, s. 68-71; *O demokratyczne państwo „dobra wspólnego”*, w: tamże, s. 72-74; *Niepodległość i konkordat*, w: tamże, s. 91-73; *Encykliki-katechezy Kościoła*, w: tamże, s. 125-127; *Wspomnienia o Jacku Woronieckim*, w: tamże, s. 156-160; *Jaka demokracja?* „Filozofia” 1995 nr 24, s. 15-23; *Dobro wspólne i prawa człowieka*, w: *Religia w życiu społecznym*, pod red. B. Bejzego. Warszawa 1995, s. 11-25; *Papież opoką wiary*, w: *Czytając „Przekroczyć próg nadziei”*, pod red. T. Stycznia, Z. Zdybickiej. Lublin 1995, s. 25-32; *Znaki i rzeczywistość*. „Człowiek w Kulturze” 1995 nr 4-5, s. 5-44; *Czy człowiek bez celu?* „Człowiek w Kulturze” 1995 nr 6-7, s. 5-37; *Afirmacja Boga w ludzkiej moralności*. „Roczniki Filozoficzne” 43-44 (1995-1996), z. 2, s. 37-48; *Słowo wstępne*, w: Św. Tomasz z Akwin.: *Dysputy problemowe o prawdzie*, pod red. A. Maryniarczyka, tłum. A. Białek. Lublin 1999, s. 7-9; *O integralną antropologię*. „Człowiek w Kulturze” (w druku); *Rozumnie wierzyć - rozumnie poznawać*. *Czytając encyklikę „Fides et ratio”*, w: Jan

Paweł II: „*Fides et ratio*”. *Tekst i komentarze*, pod red. T. Stycznia i W. Chudego. Lublin 2000 (w druku).

C. Prace redaktorskie (periodyki).

„Roczniki Filozoficzne” - członek Komitetu Redakcyjnego (1958-1990);

„Studia Polonijne” - redaktor naczelny (1972-1980), członek Kolegium Redakcyjnego (1981-1983);

„Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” - współredaktor (1967-1970), redaktor naczelny (1970-1972).

II. WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA I INTERPRETACJE POGLĄDÓW M. A. KRĄPCA

B. Bakies: *Zawartość pojęcia bytu*. „Studia Philosophiae Christianae” 18 (1982) nr 1, s. 5-26.

B. Bejze: *Analogia proporcjonalności i jej odmiany*. „Roczniki Filozoficzne” 10(1962), z. 1, s. 110-118; *Analogia w metafizycznym poznaniu Boga*. „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963), z. 1, s. 41-53.

W. Chudy: *Krąpcza koncepcja poznania istnienia (bytu)*. „Filozofia. Czasopismo Koła Filozoficznego Studentów KUL” (1978), nr 4 (12), s. 5-24; *Poznanie istnienia (bytu) w ujęciu tomistów egzystencjalnych*. Cz. I i II. „Studia Philosophiae Christianae” 17 (1981) nr 2, s. 19-40; 18 (1982) nr 2, s. 41-70; *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja in actu exercito i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*. Lublin 1984, s. 25-72; *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężania*. Lublin 1993, II wydanie Lublin 1995, s. 70-76; *Spór w szkole lubelskiej o podstawy i punkt wyjścia etyki*. „Roczniki Filozoficzne” (1997), z. 1, s. 205-315; *Zagadnienie tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*. Artykuł polemiczno-wyjaśniający. „Studia Philosophiae Christianae” 17 (1981) nr 1, s. 185-200.

J. Chrzęszcz: *Koncepcje substancji we współczesnej filozofii* (praca magisterska). Lublin 1994 (archiwum KUL).

I. Dec: *Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka (aspekt metafizyczny)* (rozprawa doktorska). Lublin 1976 (archiwum KUL).

W. Dłubacz: *O kulturę filozofii. Zagadnienia podstawowe*. Lublin 1994.

A. Fabiański: *Niektóre ujęcia problematyki wartości*. W. Stróżewski, M. A. Krąpiec (praca magisterska). Lublin 1989 (archiwum KUL).

M. Gogacz: *Aktualne dyskusje wokół tomizmu*. „Zeszyty Naukowe KUL” 10 (1967) nr 3, s. 59-70; *Polemika z recenzją A. Grzegorzcyka książki M. A. Krąpcza „Metafizyka”*. „Studia Philosophiae Christianae” 4(1968) nr 2, s. 141-154; *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze. Warszawa 1982, s. 59-81.

A. Grzegorzcyk: [Recenzja] *Metafizyka M. A. Krąpcza*. „Studia Filozoficzne” 1967 nr 4/51, s. 208-212.

J. Janowski: *Status prawa w tomizmie egzystencjalnym* M. A. Krąpca (rozprawa doktorska). Lublin 1999 (archiwum UMCS).

P. Jaroszyński: *Estetyka czy filozofia piękna*. Lublin 1990; *Metafizyka piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej*. Lublin 1986.

S. Kamiński: *Czy możliwe są ogólne i konieczne twierdzenia rzeczowe?* w: M. A. Krąpiec, S. Kamiński: *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin 1994 (wyd. 2), s. 303-314; Recenzja: M. A. Krąpca: *Metafizyka*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 3 (1967) nr 2, s. 303-308.

K. Kłósak: *Stosunek filozofii przyrody do metafizyki w ujęciu współczesnych neoscholastyków polskich*. „*Roczniki Filozoficzne*” 13 (1965), z. 3, s. 5-30; *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*. Poznań 1980; *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. I. Kraków 1979.

M. Kur: *W poszukiwaniu tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 16 (1980) nr 1, s. 102-136.

S. Majdański: *O naturze logicznej transcendentaliów w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu*. „*Roczniki Filozoficzne*” 10 (1962), z. 1, 41-85; (wraz z A. B. Stępiem): Recenzja: S. Kamiński, M. A. Krąpiec: *Z teorii i metodologii metafizyki*. „*Roczniki Filozoficzne*” 14 (1966), z. 1, s. 154-158.

A. Maryniarczyk: *Metoda separacji w metafizyce (związek pojmowania pojęcia bytu z determinacją metafizyki)*. Lublin 1983; *System metafizyki. Analiza przedmiotowo-zbornego poznania*. Lublin 1991; *Tomizm. Dlaczego?* Lublin 1994; *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*. „*Roczniki Filozoficzne*” 39-40 (1991-1992), z. 1, s. 305-322.

E. Morawiec: *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*. Warszawa 1994.

J. Paszyński: *Spór o rozumienie bytu moralnego* (rozprawa doktorska). Lublin 1996 (archiwum KUL).

A. B. Stępień: *Istnienie (czegoś) a pojęcie i sąd*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 9 (1973) nr 1, s. 235-261; *O sposobie istnienia dzieła sztuki*. „*Zeszyty Naukowe KUL*” 6 (1963) nr 3, s. 55-67; *O stanie filozofii tomistycznej w Polsce*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 2. Warszawa 1968, s. 79-126; Recenzja: M. A. Krąpiec: *Metafizyka*. „*Zeszyty Naukowe KUL*” 10 (1967) nr 4; *Wprowadzenie do metafizyki*. Kraków 1964; *W związku z teorią poznania tomizmu egzystencjalnego*. „*Roczniki Filozoficzne*” 6 (1960), z. 1, s. 173-183.

T. Styczeń: *O przedmiocie etyki i o etyce*. „*Roczniki Filozoficzne*” 32 (1984), z. 2, s. 167-185; *Spór z eudajmonizmem czy o eudajmonizm w etyce?* „*Roczniki Filozoficzne*” 31 (1983), z. 2, s. 61-16.

A. Szostek: *Spór o przedmiot etyki*, w: *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyka*. Lublin 1995, s. 64-82; *Wokół afirmacji osoby*. (Próby

uściślenia inspirowane dyskusją nad koncepcją etyki ks. Stycznia). „Roczniki Filozoficzne” 32 (1984), z. 2, s. 149-166.

K. Wroczyński: *Źródła obowiązywalności powszechnych praw człowieka*. Lublin 1988.

Z. J. Zdybicka: *Filozof wierny rzeczywistości*. „Roczniki Filozoficzne” 39-40 (1991-1992), z. 1, s. 5-13 oraz [w nieco zmienionej wersji pt.] *Mieczysław Albert Krąpiec OP*, w: „Biuletyn Informacyjny PAN”. Lublin 1998, s. 6-16; *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. Lublin 1972, s. 95-191.

III. ŻYCIE. Mieczysław Kazimierz (Albert, Maria - imiona zakonne) Krąpiec urodził się 25 V 1921 roku w Berezowicy Małej, woj. tarnopolskie, na Podolu (obecnie Ukraina). W Tarnopolu ukończył w 1939 roku gimnazjum klasyczne im. Wincentego Pola; w tym samym roku wstąpił do zakonu oo. dominikanów w Krakowie (święcenia kapłańskie otrzymał w 1945 roku). W czasie okupacji tamże, w dominikańskim Instytucie Filozoficzno-Teologicznym odbył studia, a następnie sprawował funkcję wykładowcy (1946-1954). Kolejne etapy rozwoju naukowego Krąpca to: doktorat z filozofii pisany pod kierunkiem prof. Jacka Woronieckiego OP (*O miłości przyrodzonej nade wszystko względem Boga*), obroniony w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1946) oraz w tym samym roku nostryfikowany w rzymskim „Angelicum”; studia teologiczne realizowane w KUL, zakończone doktoratem (1948) na podstawie pracy pt. *De amore hypostatico in Sanctissima Trinitate secundum St. Thomae Aquinatem* pisanej pod kierunkiem ks. prof. Antoniego Słomkowskiego; habilitacja na sekcji filozoficznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warszawskiego (1951) w wyniku obrony rozprawy: *Egzystencjalne podstawy transcendentalnej analogii bytu*; tytuły docenta - 1956 r., profesora nadzwyczajnego - 1962 r., profesora zwyczajnego - 1968 r. Związany od 1946 r. kontaktami naukowymi z Wydziałem Filozoficznym KUL Krąpiec podejmuje tam pracę dydaktyczną w 1951 r. - głównie w zakresie metafizyki, filozofii poznania i teodycei. Odtąd jego aktywność naukowa i organizacyjna ściśle wiąże się z obszarem działalności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, gdzie trzykrotnie piastuje funkcję dziekana Wydziału Filozoficznego (lata: 1958-1961 i 1969-1970), a w latach 1970-1983 - funkcję rektora KUL.

W dziedzinie działalności naukowo-dydaktycznej jednym z głównych osiągnięć M. A. Krąpca jest walny udział (wraz z profesorami: S. Świeżawskim, S. Kamińskim i J. Kalinowskim) w powołaniu i rozwinięciu tzw. lubelskiej szkoły filozofii klasycznej, nawiązującej do myśli Arystotelesa i Tomasza z Akwinu i akcentującej w wyjaśnianiu filozoficznym wartości uniwersalne, maksymalistyczne i realistyczno-prawdziwościowe (wówczas

w okresie urzędowego dominowania w wielu krajach doktryny marksistowskiej popularne powiedzenie głosiło: „Od Berlina do Seulu filozofia tylko w KUL-u”).

Dorobek naukowy Krąpca wynosi około 30 pozycji książkowych oraz ponad 260 artykułów, studiów i rozpraw, w których przedstawił spójny system metafizycznego wyjaśniania rzeczywistości. (Pozycji tych ciągle przybywa.) W dziedzinie dydaktycznej wypromował ponad 300 magistrów i ok. 60 doktorów; przez przeszło 35 lat prowadził ze szczególną „charyzmą” wykłady cieszące się wielką popularnością aż do dziś, gdy podejmuje jako „emeritus” działalność odczytową i wykładową.

Jako rektor M. A. Krąpiec przyczynił się do znacznego podniesienia poziomu naukowego i rangi społecznej KUL - mimo ciągłej polityki utrudniania i restrykcji prowadzonej przez komunistyczne władze PRL. Jego urzędowanie charakteryzowały z jednej strony zdecydowanie, a nawet rodzaj autorytaryzmu w dziedzinie wewnątrzuniwersyteckiej, z drugiej - rozmach i swoista dyplomacja w wymiarze zewnętrznym, nastawione na długofalowy interes uczelni. Do podniesienia międzynarodowej rangi uczelni w dużym stopniu przyczyniły się jego liczne wyjazdy jako rektora, przynoszące zarówno owoce merytoryczno-komunikacyjne (stypendia, wymiana naukowców itp.) jak i finansowe. W czasie swego urzędowania odwiedził wiele krajów Europy Zachodniej (szczególnie RFN, Francję, Anglię i Belgię) oraz sześciokrotnie Stany Zjednoczone i Kanadę, nawiązując kontakty zwłaszcza z uniwersytetami katolickimi oraz Polonią. Mimo zmniejszania przez Ministerstwo Oświaty i Wychowania limitu miejsc na pierwszy rok studiów KUL, liczba studiujących w ciągu jednego roku urosła w latach 1970-1983 z 2 tysięcy do ponad 5 tysięcy. Krąpiec w trakcie swego urzędowania doprowadził do przywrócenia - zlikwidowanych po II wojnie przez władze PRL - kierunków filologicznych: romanistyki, anglistyki i germanistyki, a także pedagogiki i prawa świeckiego; w trakcie jego kadencji doszło również do reaktywowania Wydziału Nauk Społecznych.

W tym czasie zaktywizowano też działalność wydawniczą Towarzystwa Naukowego KUL oraz rozpoczęto wydawanie monumentalnej *Encyklopedii Katolickiej*. W drodze swoistej dyplomacji prowadzonej z komunistycznymi władzami wojewódzkimi i centralnymi rektor uzyskiwał zgodę na zatwierdzenie wielu stopni i tytułów naukowych pracowników KUL (w tym tych, których wnioski przetrzymywano ze względów politycznych) oraz „liberalizację” postępowania władz względem KUL w dziedzinie materialnej (za jego kadencji m. in. udało się uzyskać zwolnienie z przytłaczającego finansowo uczelnię długu podatkowego). W głównej mierze dzięki zasłudze rektora Krąpca, zabiegającego energicznie o nowe źródła dochodów, dokonano renowacji, przebudowy (fronton) oraz rozbudowy gmachu uniwersyteckiego.

W okresie urzędowania Krąpca KUL zyskał wysoką rangę i prestiż w skali międzynarodowej; wyrazem tego były m. in. uroczyste inauguracje roku akademickiego, w trakcie których jedynie na tej uczelni w Polsce obecna była ekipa ambasadorów wszystkich czołowych krajów zachodnich. Również w skali kraju KUL osiągnął wówczas poziom pierwszej rangi intelektualnej oraz zdobył w opinii społecznej rolę autorytetu moralnego. Potwierdzeniem tego była m. in. wypowiedź rektora Krąpca pytającego I sekretarza KPZR Michaiła Gorbaczowa o jego stosunek do suwerenności narodów i państw podczas spotkania z intelektualistami polskimi 14 lipca 1988 r. na Zamku Królewskim w Warszawie.

Mieczysław A. Krąpiec jest członkiem wielu ciał naukowych w kraju i zagranicą, m. in. Papieskiej Akademii Św. Tomasza w Rzymie, Academia Scientiarum et Artium Europea, Societé Internationale pour l'Etude de la Philosophie Medievale, PAN, PAU i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Posiada tytuły doktora *honoris causa* Pontifical Institute of Mediaeval Studies w Toronto i Katolickiego Uniwersytetu w Leuven (Belgia), został wielokrotnie odznaczony i nagrodzony, m. in. Orderem Palm Akademickich Akademii Francuskiej, orderem Grand Officier Leopolda II (Belgia) i Polonia Restituta z Gwiazdą oraz Premio Internazionale Salsomaggiore Parma (Włochy).

Szczytowy okres twórczy Mieczysława A. Krąpca przypadł na trudne czasy opresji komunistycznej, w których dogmatycznej indokrynacji towarzyszyła „urzędowa” niejako promocja relatywizmu wartości praktycznych. Na tym mocniejsze podkreślenie zasługuje więc postawa i osiągnięcia najwyżbitniejszego współczesnego metafizyka polskiego, który nieprzerwanie w swej działalności afirmował realizm bytu, obiektywność poznania i najwyższą wartość prawdy. Świadomy zagrożeń, przed jakimi stanęła kultura polska, bronił jej najlepszymi środkami: wysokim poziomem naukowym, wspomaganie struktur zakorzenionych w tradycji narodu i Kościoła, bezkompromisową wiernością katolicyzmowi. Trwając w tej postawie stworzył dzieło nie lokalnej, a uniwersalnej wartości, poszerzające ogólne horyzonty filozofii oraz służące umacnianiu sensu ludzkiego życia. W dziele tym „pomogły mu cechy osobowe, jak: równowaga ducha wobec przeciwności, optymizm, poczucie realizmu i humoru, zdolność do wyrzeczeń, pracowitość, a niezwykle zdolności i rozległa wiedza umożliwiły mu widzenie problemów [...] w odpowiedniej perspektywie naukowej, dziejowej, ekklezjalnej i politycznej”¹.

IV. POGLĄDY. Poglądy filozoficzne Mieczysława A. Krąpca nawiązują do tradycji myśli Arystotelesa oraz (zwłaszcza) św. Tomasza z Akwinu. Stąd

¹ M. Rusecki: *Rektorzy i Senat*, w: *Księga pamiątkowa w 75-lecie KUL. Wkład w kulturę polską w latach 1968-1993*, red. ks. M. Rusecki. Lublin 1994, s. 72.

stawia on filozofii zadania maksymalistyczne i ostatecznościowe pojmując ją jako typ wiedzy sapiencjalnej. Pierwszorzędną dziedziną filozofii jest w ujęciu Krąpca metafizyka (teoria bytu) eksponująca aspekt egzystencjalny rzeczywistości. Aspekt ten stanowi zasadniczy sposób ujmowania i wyjaśniania zarówno bytu w ogóle jak i jego uszczegółowień, dzięki czemu filozofia ta jako całość odznacza się silną spójnością i konsekwencją metodologiczną. W tym systemie myśli jedność poznania, jedność człowieka i jedność świata są jednością bytu. Poniżej wyodrębnione działy - metafizyka, teoria bytu, antropologia filozoficzna z etyką, filozofia społeczeństwa i kultury - stanowią podział o tyle umowny, że w ujęciu Krąpca dominuje metafizyczny aspekt wyjaśniania, dlatego w sensie ścisłym należałoby mówić o podziale tej filozofii na metafizykę ogólną i metafizyki szczegółowe.

Metafizyka. Ustalenia M. A. Krąpca odnośnie do teorii i filozofii wiedzy zakorzenione są w klasycznej wizji nauki opartej na zrębach poglądów platońsko-arystotelesowskich. W ujęciu tym pierwotną bazą wiedzy naukowej jest zdroworozsądkowe poznanie przednaukowe (potoczne), a w wyjaśnianiu akcent pada na ostateczną genezę pojęć ogólnych (nastawienie realistyczne) oraz na koniecznościowy walor operacji wiedzotwórczych. U podstaw najogólniejszej intencji poznawczej w koncepcji Krąpca tkwi pytanie „dlaczego?” dotyczące bytu całej rzeczywistości oraz odpowiadające mu w aspekcie antropologicznym pytanie: „kim jest człowiek?”. Z tego względu jego koncepcja wiedzy przeciwstawia się ujęciom dominującym w kulturze współczesnej, które z jednej strony idąc za myślą Kanta eksponują różnorodne *a priori* naukowego poznania, z drugiej zaś, nawiązując do poglądów Comte’a, kładą nacisk na instrumentalizację wiedzy naukowej. Krąpca wizja wiedzy, w szczególności filozoficznej, nastawiona jest na obronę realizmu poznawczego jako jedynej podstawy, która jest w stanie zapewnić poznanie zarazem wszechobejmujące i konkretne (analogiczność); podstawowymi dyrektywami metodologicznymi takiej postawy naukowej są dyrektywa historyczności (zawierająca postulat korzystania przy procesach wie- dzotwórczych ze wskazań - zarówno w sensie pozytywnym jak i negatywnym - płynących z dziejów rozwoju poznania) oraz dyrektywa neutralności (antyaprioryczności) poznawczej, zwłaszcza w punkcie wyjścia nauki.

Filozofia w tym ujęciu jest racjonalnym poznaniem uzasadniającym, poprzez wskazanie na racje ostateczne, wszystko, co istnieje (w tym również system wiedzy). Punkt wyjścia filozofii bierze się z poznania potocznego będącego naturalną intuicją świata realnego, jej rozwój dokonuje się w oparciu o specyficzną metodę redukcyjno-konstrukcyjnej interpretacji danych, punkt dojścia zaś stanowi ostateczne wyjaśnienie wszelkich bytów w świetle najgłębszego konstytuującego je czynnika; tak rozumiana filozofia

jest metafizyką. Aspektowi metafizycznemu podporządkowany zostaje m. in. również cel filozofii poznania, którym jest racjonalne, konieczne i ostateczne wyjaśnienie poznania ludzkiego. W ujęciu Krąpca- przeciwstawiającym się stanowisku idealistycznemu, agnostycznemu, a także skrajnej postaci empiryzmu - cele metafizyki są zbieżne z celami filozofii poznania; ich realizacja dokonuje się dzięki przyjęciu szerokiej koncepcji doświadczenia, którego zasadę stanowi pierwotny akt poznawczy będący zarazem (od strony metafizycznej) „stykiem” intelektu ludzkiego z istniejącą rzeczywistością i (od strony podmiotu poznawczego) niepowątpiewalną racją wszelkiego poznania. Charakterystykę owego aktu określa Krąpiec teoria doświadczenia absolutnie bezpośredniego, zgodnie z którą warunkiem (zarazem bytowym i epistemicznym) wszelkiej relacji poznawczej: podmiot - przedmiot jest spontaniczny i prerefleksyjny (dostępny jedynie w refleksji towarzyszącej, tzw. *in actu exercito*) akt poznania, w którym nie uczestniczą żadne pośredniki typu emocjonalnego lub znakowego (*quo lub quod*); akt ten, nie wyrażający jeszcze zdwojenia na podmiot i przedmiot, w terminologii Krąpca nosi nazwę sądu egzystencjalnego.

Sąd ten, stwierdzający istnienie czegokolwiek bezpośrednio i wprost, stanowi pierwotny genetycznie i strukturalnie akt poznawczy w systemie metafizyki, pełniąc w nim zarazem - jako warunek ontyczno-poznawczy - funkcję zasady organizującej i kryterium uzasadniania. Będąc „najpierwotniejszym przeżyciem poznawczym człowieka” (*Z teorii i metodologii metafizyki*, s. 194) (nazywanym również „naiwnym” lub „odruchowym”), jest wypełnieniem faktycznością (perspektywa bytu) oraz afirmacją istnienia (perspektywa intelektu ludzkiego); dopiero w następnej fazie strukturalnej poznania nabudowują się na nim refleksja, świadomość, odniesienie podmiotowe, krytyka poznania, a także wartość prawdy (sam sąd egzystencjalny w radykalnej wykładni Krąpca nie ma charakterystyki prawdziwościowej, choć stanowi warunek prawdziwości poznania). Autor *Metafizyki* wyróżnia dwa typy tożsamy co do istoty aktów: sąd chwytający istnienie bytu zewnętrznego wobec podmiotu poznającego („coś jest/istnieje”) i sąd egzystencjalny refleksyjny względem podmiotu („«ja» jestem/istnieję”); przede wszystkim to pierwszy z nich stanowi metafizyczny i epistemiczny „punkt oparcia” realizmu i obiektywności filozofii. Innym istotnym rozróżnieniem jest odróżnienie sądu ujmującego w spontanicznym poznaniu istnienie konkretnego (punkt wyjścia metafizyki) od sądu ujmującego byt w ogólnieegzystencjalnym aspekcie (analiza bytu jako bytu); obydwie te typy sądów egzystencjalnych opierają się - choć w niejednakowym stopniu - na elemencie konstrukcji metafizycznej.

Metafizyka (teoria bytu). W koncepcji M. A. Krąpca metafizyka jest podstawową nauką filozoficzną, od której wszystkie inne dyscypliny filozofii są pochodne lub zależne (będąc w istocie metafizykami szczegółowymi).

Metafizyka ma za zadanie wyjaśnić w sposób ostateczny dziedzinę zarówno bytów jednostkowych (konkretów) jak i ogółu bytów poprzez wskazanie na tkwiący w nich taki czynnik konieczny, który tłumaczyłby zarówno ich istnienie jak i różnorodność. Krąpca egzystencjalna koncepcja bytu poprzez wyeksponowanie czynnika istnienia oraz fundamentalnej złożoności strukturalnej bytu (istnienie-istota) pozwala wyjaśnić ostatecznie takie fakty metafizyczne jak pluralizm bytowy, złożoność bytów, ich przygodność (niekonieczność istnienia), wzajemną zależność i związki ontyczne, a także problem źródła istnienia. Istnienie (*esse*) jest w tym ujęciu najgłębszym i najdoskonalszym aktem bytu utrzymującym go w wymiarze realnym; bez aktu istnienia wszelka treść (*essentia*) pozostawałaby jedynie czystą możliwością. „Serce” metafizyki stanowią w związku z tym sądy egzystencjalne. Byt ujmowany w nich w aspekcie istnienia zapewnia realistyczność i obiektywność poznania oraz języka, jakim posługuje się człowiek.

Wątek obecności złożenia z istnienia i istoty we wszelkich przejawach bytu jako podstawowych elementów jego struktury zostaje wyrażony w Krąpca transcendentalnej charakterystyce bytu, poznania oraz języka (różnej zasadniczo od transcendentalnego podejścia Kanta!). Transcendentalia (określane skrótowymi nazwami: byt, rzecz, coś, jedność, prawda itd.) będące rezultatami takiego nastawienia są podstawowymi strukturami poznawczymi, w ramach których dokonuje się poznanie konkretów i zarazem całej istniejącej rzeczywistości; dotyczą one koniecznościowych relacji wewnętrznybytowych. Pierwotny charakter transcendentaliów wyraża się również w postaci tzw. pierwszych zasad bytu i myślenia (zasada tożsamości, zasada niesprzeczności i in.), których artykulacja okazuje jedność fundamentalnych praw logicznych i praw ontycznych. Ze względu na naczelny aspekt podejścia metafizycznego analogiczność bytów - a co za tym idzie: poznania rzeczywistości - ma charakter transcendentalny. Porządek poznania metafizycznego, *resp.* konstrukcji teorii bytu (pierwotność - wtórność tez, hierarchia określeń złożań bytowych oraz aspektów ujęć itp.) jest wyznaczony łańcem bytów: wewnętrznym uporządkowaniem ich sposobu istnienia oraz zewnętrznymi relacjami przyczynowymi decydującymi o ontycznych zależnościach rzeczowych. W związku z tym metafizyka od strony formalnej ma charakter systemu, którego punkt wyjścia stanowi pierwotny („absolutnie bezpośredni”) sąd egzystencjalny, punkt dojścia sąd o istnieniu Absolutu jako źródła wszelkiego aktu istnienia, a pozostałą zawartość - tezy metafizyczne powiązane relacjami logiczno-transcendentalnymi.

Szczególnie ważne miejsce w systemie Krąpca zajmuje proces separacji, będący metodą uchwycenia przedmiotu metafizyki (bytu jako bytu) oraz urobienia jego pojęcia. Drogą analizy metafizycznej dokonywanej w dziedzinie różnorodności bytów oraz przy utrzymywaniu „ciągłości egzy-

stencjalnej” aspektu, dochodzi się metodą separacji do ustalenia fundamentalnej różnicy metafizycznej pomiędzy istnieniem i istotą oraz do stwierdzenia koniecznego charakteru tej różnicy w wymiarze każdego bytu przygodnego. Określenie pojęcia bytu jako bytu umożliwia jego dalszą „obróbkę” metafizykalną w systemie. Oprócz wyodrębnienia na tej drodze transcendentaliów dokonuje się w metafizyce ustalenia podstawowych struktur i form bytowych oraz określenia ich znaczenia ontycznego. Należą do nich: substancja i przypadłości (*resp.* podmiot ontyczny i jego cechy) - złożenie bytowe szczególnie istotne dla konstytucji osobowej struktury człowieka; forma i materia - podstawowe złożenie w dziedzinie bytów materialnych; ponadto różne rodzaje relacji międzybytowych. Zasadniczym dynamizmem wyznaczającym kierunek i charakter analiz metafizycznych jest złożenie: akt-możliwość; w wymiarze bytu określa ono stosunek czynnika aktywnego i doskonalącego (akt) do tego, co biernie i spotencjalizowane (możliwość).

Problematyka Absolutu stanowi zwieńczenie metafizyki Krąpca. Prócz wymienionych wyżej elementów składowych metody metafizycznej szczególną rolę odgrywa tu odniesienie do analogii bytowej polegającej na „podobieństwie” wszystkich bytów w aspekcie istoty i istnienia. Stwierdzenie głębokiej analogiczności bytów pozwala na ustalenie hierarchii bytowej i umożliwia odpowiedź na pytanie o ostateczne źródło istnienia oraz o byt będący racją całej rzeczywistości. Odpowiedzi zawarte są w teorii Absolutu, do której doprowadza analiza metafizyczna bytów przygodnych domagająca się wskazania racji ostatecznej ich bytowości. Ustalenie właściwości bytu absolutnego (którego pojęcie jest uboższe znaczeniowo od pojęcia Boga występującego w religii) oraz sposobów uczestniczenia bytów przygodnych w doskonałości Absolutu (teoria partycypacji) zamyka w aspekcie systematycznym teorię bytu.

W wymiarze całej metafizyki Krąpca i w poszczególnych jej częściach przejawia się ogólnieegzystencjalny aspekt wyjaśniania bytu stanowiąc *specificum* tego ujęcia. W jego ramach istnienie (*esse*) traktowane jest jako podwójne „supremum”: ontyczne - istnienie proporcjonalne do istoty jest ostateczną i konieczną oraz nieredukowalną do innych racją faktyczności wszystkiego, co istnieje; z kolei „supremum” epistemologiczne polega na tym, że poznawalność bytu jest uwarunkowana ontycznie jego realnością, a sądy egzystencjalne stanowią stały wątek całego systemu metafizycznego.

Antropologia filozoficzna i etyka. Konsekwentnie do metody całego systemu M. A. Krąpca, również jego podejście do problemu człowieka cechuje dominacja aspektu metafizycznego. Punktem wyjścia tej filozofii człowieka są dane refleksyjne pochodzące z ujęcia towarzyszącego sądowi egzystencjalnemu: „«ja» istnieje”; w szczególności pod zakres danych podstawowych podpadają podmiotowość i sprawczość człowieka. Jednocześnie

analizie filozoficznej tych danych służą rezultaty metafizyki ogólnej; osoba ludzka podlega w ten sposób charakterystyce ontycznej, antropologia filozoficzna zaś w swym fundamentalnym wymiarze jest metafizyką człowieka, której cel stanowi określenie uniesprzeczniającej ontycznej struktury bytu ludzkiego oraz ukazanie i wyjaśnienie dynamiki transcendentalnej człowieka. Ujęty w kategoriach metafizycznych człowiek jawi się jako byt materialno-duchowy, złożony, którego zasadę jedności stanowi akt istnienia; byt substancjalny (podmiot) posiadający naturę osobową, wyrażający się w wolnym działaniu (którego główne dziedziny to nauka, moralność, religia i twórczość); w swych najdoskonalszych aktach człowiek jest bytem otwartym na wartości, w szczególności na Boga.

Samopoznanie egzystencjalne „ja” posiada (zasadniczo odmiennie niż w stanowisku *cogito!*) rację realności w sądzie egzystencjalnym dotyczącym świata zewnętrznego; stwierdzenie istnienia „ja” jest epistemicznie osadzone na pierwotnej asercji istnienia świata. Człowiek odkrywa w sądzie „«ja» istnieję” specyficzny walor egzystencjalny „ja” - głębokiego centrum wszystkich „moich” aktów, czynności i doznań; istnienie chwymane jest tu za pomocą refleksji „po drodze”, „w każdym intelektualnym poznaniu naszych czynności zwłaszcza intelektualnych, mamy *in actu exercito* stwierdzenie własnego istnienia” (*Realizm ludzkiego poznania*, s. 589). Jednocześnie to w sądzie egzystencjalnym dotyczącym „ja” człowiek określa metafizycznie własną tożsamość oraz bierze odpowiedzialność za realność świata i siebie. W dziele *Ja-człowiek* Krąpiec przedstawia opis podstawowej struktury samoświadomości człowieka; „ja” - „moje”. Poprzez „moje”, stanowiące różnorodność aktów, własności, postaw, poglądów i doznań, których człowiek jest sprawcą lub z którymi się solidaryzuje, objawia się „ja” w swym realnym istnieniu; będąc w tym, co „moje”, zarazem immanentne i transcendentne, „ja” określa poprzez „moje” swoją identyczność, rozwój oraz wyraża siebie w celu komunikacji z innymi.

Interpretacja metafizyczna funkcjonowania i rezultatów działania dualnej struktury „ja” - „moje” prowadzi do określenia istoty bytu ludzkiego, którą stanowi osoba, definiowana przez Krąpca jako, jaźń natury rozumnej” (*Ja-człowiek*, s. 362). Głównym elementem charakteryzującym osobowy byt człowieka jest jego transcendencja zarówno w stosunku do natury przyrodniczej jak i do społeczeństwa. Osoba jest bytem przekraczającym strukturalnie (wyższym w hierarchii bytów) wymiar przyrody - z racji wyposażenia we władzę poznania intelektualnego, wolną wolę oraz zdolność do bezinteresownej miłości. Z kolei wymiar społeczeństwa transcenduje ona na mocy bycia podmiotem prawa oraz ze względu na całościowość (substancjalny charakter) swego bytu i posiadaną godność, której ostatecznym źródłem jest Bóg Osobowy. Konkluzje uniesprzeczniającej analizy metafizy-

cznej każą widzieć podstawy transcendencji osoby ludzkiej w duchowym elemencie samoistności tkwiącym w bytowej strukturze człowieka, a przejawiającym się w działaniu intelektu i wolnej woli.

Na gruncie metafizyki ogólnej i antropologii filozoficznej M. A. Krąpiec buduje koncepcję etyki metafizycznej. Etyka jest w tym ujęciu filozofią postępowania ludzkiego stawiającą sobie za cel uzasadnienie antropologiczne problematyki etycznej. Przesłanki metafizyczne określają cel życia człowieka jako spełnienie jego natury (w aspekcie teologicznym - zbawienie). Natura ludzka wyposażona jest w specyficzne „mechanizmy”, „inklinacje naturalne” usprawniające człowieka w jego dążeniu do realizacji celu życia. Na bazie tych inklinacji człowiek w sposób wolny podejmuje decyzje moralne; decyzja prowadząca do działania realizującego dobro doskonali byt ludzki zgodnie z naturą. Stąd w koncepcji Krąpca przedmiotem właściwym etyki jest decyzja będąca „racją bytu rozumnego i świadomego działania ludzkiego” (*Decyzja bytem moralnym*, s. 65); moralność ma miejsce wszędzie tym, gdzie człowiek w sposób świadomy i wolny podejmuje decyzję co do realizacji konkretnego czynu; normą moralności jest (odczytana zgodnie z prawdą obiektywną) natura ludzka. Człowiek jako byt odpowiedzialny za stan danego mu świata, twórca kultury oraz obdarzona szczególną godnością osoba realizuje najpełniej siebie (swoją naturę) wtedy, gdy u podłoża jego działania tkwi moralna i religijna więź z Bogiem.

Filozofia społeczeństwa i kultury. W centrum koncepcji społeczeństwa i kultury według M. A. Krąpca stoi człowiek jako byt suwerenny i twórca kultury. Suwerenność, przysługująca osobie jednostkowej z racji jej zdolności do świadomej i wolnej decyzji, decyduje o prymacie ontycznym człowieka w stosunku do wszelkich form i struktur zbiorowych, jak np. społeczeństwo lub państwo. Społeczeństwo jest „zespołem zorganizowanych międzyludzkich relacji” (*O ludzką politykę*, s. 93) przyporządkowanych z natury wszechstronnemu rozwojowi osobowemu jednostek czyli dobru wspólnemu; temu celowi podporządkowane są wszystkie inne dobra społeczne, dobro wspólne stanowi także kryterium wartościowania bytów społecznych. Podstawą metafizyczną istnienia społeczeństwa jest w ujęciu Krąpca zespół relacji transcendentalnych każdej osoby ludzkiej, odniesionych do dobra wspólnego jako aktualizacji jej osobowych potencjalności.

Społeczeństwo będąc bytem „naturalnie koniecznym” jest normatywnie związane zasadami prawa naturalnego; realizacja dobra wspólnego zależy od oparcia reguł funkcjonowania wspólnoty na przesłankach wynikających z interpretacji natury rozumnej. Istnieje wielość struktur społecznych (takich jak uczelnie wyższe lub partie polityczne) przyporządkowanych ontycznie naturalnemu celowi nadrzędnemu, jednak szczególną wartość i trwałość mają naturalne formy społeczeństwa: rodzina - naród - państwo. Formy te posiadają

„najbliższe” metafizyczne odniesienie do realizacji dobra wspólnego jednostek, a zasadą ich bytowości jest wola, akt wolnej decyzji konstytutywny dla danej formy: decyzja zawarcia małżeństwa i założenia rodziny; akt woli zbiorowości utożsamiającej się z wartościami języka, kultury, tradycji itp. (naród); wreszcie akt woli zbiorowej, na mocy którego zostaje ustanowione prawo nadające wspólnocie kształt ścisłej organizacji (państwo narodowe).

Całość działań i ich rezultatów, stanowiących życie społeczne, a zarazem wyrażających je, składa się na kulturę; jej twórcą jest człowiek realizujący dobro wspólne w nastawieniu na cztery najwyższe wartości: prawdę - dobro - piękno i świętość. Bytowość kultury opiera się na intencjonalnym sposobie przeżywania przez człowieka rzeczywistości; owa wtórność bytowa czy- ni ją dziedziną szczególnie podatną na zmiany i deformacje. Gwarantem kultury w aspekcie jej autentycznie humanistycznego charakteru jest jej podmiot - człowiek kierujący się w swym działaniu realistyczną prawdą o rzeczy wi- stości. W związku z intencjonalnym sposobem bytowania kultu- ra stanowi system znaków „zawieszonych” na aktywności człowieka i danych człowiekowi do odczytania. Stąd istotnym i konstytutywnym jej elementem jest język, którego fundamentalny związek z rzeczywistością obiektywną (wymiar transcendentálny języka) zapewnia jej trwałość i broni przed oderwaniem się od rzeczywistych wartości i celów człowieka.

Życie jednostki w społeczeństwie i innych formach życia zbiorowego określa na gruncie prawa naturalnego dziedzina praw człowieka, będących „przyrodzonymi uprawnieniami” każdej osoby ludzkiej. Uprawnienia- *ius*, takie jak prawo do życia, prawo do prawdy, prawo do wolności sumienia i inne, posiadają prawomocność na mocy natury rozumnej człowieka, w szczególności odniesienia bytu ludzkiego do dobra wspólnego, w odróżnieniu od prawa stanowionego (*lex*), które obowiązuje z mocy woli ustawodawcy. Prawa człowieka w znaczeniu *ius* są racją metafizyczną dla prawa stanowionego, którego kryterium metafizyczne „legalności” stanowi zgodność z zasadą dobra wspólnego. (M. A. Krąpiec podkreśla m. in., iż *Deklaracja Praw Człowieka ONZ* jest aktem antropocentrycznym, odwołującym się ostatecznie do wartości rozumnej natury ludzkiej.)

W dziedzinie filozofii polityki Krąpiec również akcentuje prymat porządku natury i moralności, przeciwstawiając się tendencjom nowożytnym, które (od Machiavellego) eksponują w tej dziedzinie porządek państwa i skuteczności. Polityka to w jego ujęciu roztropne realizowanie dobra wspólnego; jako taka, będąc podporządkowaną celowi, którym jest suwerenny człowiek, stanowi „moralność ludzkiego społecznego działania” (*O ludzką politykę*, s. 15). Państwo określane przez Krąpca jako „naturalne, konieczne, uporządkowane zrzeszenie rodzin i gmin dla osiągnięcia ludzkiego dobra” (tamże, s. 85) jest bytem powołanym ze względu na dobro suwerennych jed-

nostek, jako takie więc jest ontycznie strukturą „słabszą” i pochodną w stosunku do bytu osobowego. Wszelka absolutyzacja bytu państwowego (przykładem ustrój totalitarny) stanowi deformację metafizycznego ładu społecznego i uzurpację aksjologiczną, nawet jeśli dokonywana jest w imię „dobra ogółu”; albowiem tylko jednostkowa osoba posiada możliwość urzeczywistnienia dobra wspólnego jako istotnego celu stojącego przed „organizmem” państwowym. Osoba jest w państwie bytem suwerennym, jednak do natury życia społecznego należy cedowanie przez jednostki osobowe części swej suwerenności w celu powołania oraz utrzymania w istnieniu bytu państwowego. Do struktury państwa należą jako istotne elementy: system prawny, rola władzy państwowej oraz sposoby jej sprawowania; dlatego o ocenie konkretnego państwa decyduje stopień realizacji w nim dobra wspólnego poprzez społeczno-gospodarcze środki na gruncie określonego systemu prawnoustrojowego (zob. tamże, ss. 90 i 137).

Poglądy metafizyczne Mieczysława A. Krąpca pełnią również funkcję podstawy uzasadnień jego uwag z dziedziny filozofii dziejów. Analiza strukturalno-istotowa poszczególnych typów cywilizacji (w której nawiązuje do ustaleń Feliksa Konecznego) prowadzi do wniosku, iż tylko cywilizacja łacińska stwarza realne przesłanki dla zabezpieczenia i realizacji naturalnych praw osoby ludzkiej. Stanowią o tym takie fundamentalne cechy tej cywilizacji jak afirmacja prawdy przyjmowana jako cel (norma) poznania; upatrywanie w samym dobru celu działania; traktowanie zdrowia jako warunku rozwoju człowieka, oraz respekt dla własności prywatnej jako podstawy życia gospodarczego. Tylko w tym typie cywilizacji idea personalistyczna, odwołująca się do faktu i wartości Boga-Człowieka, zachowała swoją ciągłość w dziejach, a godność osoby ludzkiej stanowi trwały czynnik zabezpieczający człowieka od strony aksjologicznej przed uzurpacją lub zdominowaniem przez struktury społeczne. W wyborze kultury łacińsko-rzymskiej u zarania państwowości polskiej oraz w roli Kościoła katolickiego odgrywanej na przestrzeni całej historii Polski upatruje M. A. Krąpiec istotne elementy tożsamości narodu polskiego.

V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. Mieczysław Albert Krąpiec od ponad pół wieku związany jest z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, w szczególności z Wydziałem Filozoficznym tej uczelni. Formalna liczba około 360 dyplomantów (magistrów i doktorów) związanych z jego seminariami nie oddaje ściśle zakresu oddziaływania jego myśli oraz działalności dydaktycznej. Wziąwszy pod uwagę fakt niezwyklej popularności wykładów, seminariów i dzieł Krąpca na innych wydziałach KUL, a także na innych uczelniach krajowych, ilość uczniów filozofa należy szacować w o wiele większych rozmiarach.

Liczna grupa jego uczniów tworzy dziś główną część środowiska naukowego rozwijającego i nauczającego w kraju filozofii klasycznej, zwłaszcza w wersji tomizmu egzystencjalnego. Niektórzy z nich poszli własną drogą i są twórcami oryginalnymi podejść lub rozwiązań na płaszczyźnie tej filozofii. Z nich najwybitniejsi to abp Marian Jaworski, Antoni B. Stępień, Władysław Stróżewski, bp Bohdan Bejze, poniekąd także Mieczysław Gogacz. Do ścisłego grona uczniów - współpracowników Krąpca należą Zofia J. Zdybicka UrszSJK, metafizyk, filozof religii i wieloletni dziekan Wydziału Filozoficznego KUL; Andrzej Maryniarczyk SDB, kierownik Katedry Metafizyki KUL; Piotr Jaroszyński, filozof kultury, estetyk i działacz polityczny; a także Henryk Kiereś, Krzysztof Wroczyński i Włodzimierz Dłubacz.

Do kontynuatorów idei filozoficznych autora *Realizmu ludzkiego poznania* i *Metafizyki* należy wielu czynnych dziś twórczo lub dydaktycznie uczonych pracujących w różnych miejscach i ośrodkach naukowych w Polsce i za granicą. Przykładowo wymienić można: Andrzeja Wawrzyniaka, Edmunda Morawca, Romualda Jakuba Wekslera-Waszkina, Ignacego Deca, Mariana Wolickiego, Czesława Szczęsnego, Stanisława Ziemiańskiego, Bogusława Pazia; w zagranicznych ośrodkach pracują m. in. Andrew Woźnicki i Hugh McDonald. Inną grupę uczniów stanowią filozofowie, którzy z różnych względów oddalili się od ściśle rozumianej teorii bytu albo zaprzestali współpracy ze swoim mistrzem; należą tu m. in. Elżbieta Wolicka, Wojciech Chudy, Paweł Pachciarek, Jan Hartman, Jacek Rabus, Marek Piechowiak i Stanisław Gałkowski.

Wpływ myśli i obecność poglądów filozoficznych M. A. Krąpca zaznaczyły się na trwałe w lubelskiej szkole filozoficznej, której był współtwórcą. Dziś formacja ta obejmuje szeroki zakres dziedzin: od teorii poznania po etykę i filozofię kultury, jednak w swej „części” metafizycznej nadal charakteryzują ją prymat tomizmu egzystencjalnego, podejmowanie starań w celu reinterpretacji metafizyczno-egzystencjalnej różnych obszarów antropologii filozoficznej, filozofii polityki, filozofii sztuki i in., a także staranność ustaleń metafizycznych (zwłaszcza w dziedzinach historii filozofii i metodologii metafizyki). Te dyrektywy badawcze stały u początków szkoły lubelskiej, zawsze też cechowały nastawienie filozoficzne M. A. Krąpca. Kontynuacja tej szkoły filozoficznej w dużej mierze zasadza się na zachowaniu pryncypiów i przestrzeganiu reguł filozofowania wyznaczonych przez jej współtwórcę; jest też wyrazem ciągłości jego myśli.

VL KOMENTARZ. Koncentracja analiz wyjaśniających Krąpca na istnieniu bytu sprawia, iż jego filozofia stanowi spójną, całościowo ujmującą rzeczywistość i wyjaśniającą ją ostatecznie w swoim aspekcie strukturę myśli. Jedność poznania, człowieka i świata jest w tej metafizyce jednością bytu,

którego zakres rozciąga się od poszczególnego konkretnego aż po najogólniejszy przedmiot: byt jako byt. Krąpiec uwspółcześniając językowo i metodologicznie inspiracje metafizyczne płynące od św. Tomasza z Akwinu przeciwstawił się tendencjom subiektywizmu i irracjonalizmu coraz bardziej dominującym w kulturze filozoficznej dwudziestego wieku. Wskazał, iż tym, co decyduje z samej natury poznania o nachyleniu człowieka raczej ku bytowi niż (na przykład) ku *cogito*, jest istnienie (*esse*) rozumiane jako akt. Wysilek jego nie dokonywał się w próżni, mógł nawiązać do poprzedników (Del Prado, Nicolas, Geiger i in.). Nie był też w tym zamierzeniu i pracy intelektualnej osamotniony (Gilson, Maritain, Świeżawski), jednak jego dzieło metafizyczne wniosło szereg oryginalnych rozwiązań będących częstym tematem dyskursu filozoficznego ostatnich dekad nie tylko w Polsce. Należą do nich w pierwszej mierze teza o absolutnie bezpośrednim pierwszym sądzie egzystencjalnym, ustalenia w dziedzinie metody metafizyki (zwłaszcza zarysowanie procesu separacji), koncepcja transcendentalności (bytu, poznania i języka), teoria analogii bytu i poznania oraz całościowa, osadzona na teorii prawa naturalnego wizja człowieka jako suwerennej osoby, wizja, której implikacje filozoficzne dotyczą wielu dziedzin antropologicznych łącznie z filozofią polityki i historiozofią.

Wielkie dzieło filozoficzne M. A. Krąpca, obejmujące obszernie rozważania monograficzne na temat dziedzin szczegółowych, takich jak poznanie, wolność, miłość, zło, śmierć, kultura, polityka i religia, zawiera również fragmenty lub aspekty, które budzą wątpliwości i bywają poddawane krytyce. Odnosnie do metody zwraca się uwagę na dominację genetycznego aspektu wyjaśniania na niekorzyść aspektu strukturalnego i funkcjonalnego. Odnosnie do problematyki punktu wyjścia metafizyki wątpliwości budzi niewyraźny stosunek w pierwotnym sądzie egzystencjalnym elementu percepcyjnego do teoretycznego. W teorii transcendentalistów ciągle kontrowersyjny pozostaje sposób „zawierania się” sądów w pojęciach transcendentalnych. W związku z opisem i wyjaśnianiem osoby ludzkiej w oparciu o już skonstruowaną teorię bytu zarzuca się koncepcji Krąpca zbyt mały udział elementów subiektywno-podmiotowych w jego opisie struktury osoby. Wiele zdań kwestionujących tę filozofię oraz krytyk pod jej adresem wynika z nieporozumień lub ma podłoże czysto językowe. Styl i używanie terminologii w wypowiedziach Krąpca nierzadko narażają się na zasadne zarzuty wieloznaczności, niezgodności pojęć a nawet budzą podejrzenie co do wewnętrznej sprzeczności twierdzeń; ponadto częste modyfikowanie przez filozofa tradycyjnych znaczeń terminów technicznych (jak np. sąd egzystencjalny, pojęcie transcendentalne lub „ja”) sprawia, iż część jego poglądów staje się trudno porównywalna z analogicznymi przedmiotowo poglądami należącymi do innych systemów myśli.

Mankamenty i uchybienia nie zmieniają jednak generalnej oceny tej filozofii. Mieczysław Albert Krąpiec przez ponad pół wieku konsekwentnej i wiernej realizmowi i obiektywizmowi pracy filozoficznej stworzył bardzo koherentny zespół poglądów ogarniający wyjaśnianiem metafizycznym całą rzeczywistość dostępną poznaniu ludzkiemu. Metafizyka Krąpca, będąca - zarówno ze względu na swe rozmiary i wszechstronność jak i doniosłość merytoryczną - największym dokonaniem filozofii klasycznej w Polsce dwudziestego wieku, jest ponadto propozycją teoretyczną walentną światopoglądowo. Wizja świata implikowana przez nią przekazuje obraz jedności i harmonii człowieka z otaczającą go rzeczywistością, a także ludzi i narodów między sobą. Zasadą tych wszystkich jedności, które od strony aksjologicznej stanowią normatywne wskazania metafizyczno-etyczne - jest Bóg odczytywany w świetle teorii bytu jako *Ipsum Esse*, ich punktem wyjścia zaś dostępny każdej istocie ludzkiej akt możliwości bytowej zakorzeniony w absolutnym Actus Purus oraz akt możliwości poznawczej - sąd egzystencjalny, w którego podstawowej formie człowiek odnajduje swoje analogiczno-metafizyczne pokrewieństwo z bytem.

MIECZYŚŁAW OMYŁA
Uniwersytet Warszawski

ROMAN SUSZKO

I. DZIEŁA. A. Rozprawy, artykuły, abstrakty. *O zdaniach tautologicznych.* Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk XIV, 1947, s. 159-160; *W sprawie logiki bez aksjomatów.* „Kwartalnik Filozoficzny” XVII, 1948, s. 199-205; *Logika matematyczna, i teoria podstaw matematyki w ZSRR.* „Myśl Współczesna”, nr 12 (43), 1949, s. 390-39; *O analitycznych aksjomatach i logicznych regułach wnioskowania.* Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Prace Komisji Filozoficznej VII, nr 5, 1949, s. 1-30; *Z teorii definicji,* j. w., s. 31-59; *Canonic axiomatic systems.* „Studia Philosophica” IV, 1951, s. 301-330; *Aksjomat, analityczność i aprioryzm.* „Myśl Filozoficzna”, nr 4 (6), 1952, s. 129-161; *Czy logika znów pod znakiem zapytania?* „Myśl Filozoficzna”, nr 1, (15), 1955, s. 229-234; *On the extending of models. II. Common extensions* (wspólnie z J. Łosiem). „Fundamenta Mathematicae” XLII, 1955, s. 343-347; *On the infinite sums of models* (wspólnie z J. Łosiem). „Bulletin de l'Academie Polonaise des Sciences” 3, 1955, s. 201-202; *Formalna teoria wartości logicznych. I.* „Studia Logica” VI, 1957, s. 145-237; *Logika formalna a niektóre zagadnienia teorii poznania.* „Myśl Filozoficzna”, nr 2 (28), 1957, s. 27-56; *Logika formalna a niektóre zagadnienia teorii poznania. Diachroniczna logika formalna.* „Myśl Filozoficzna”, nr 3 (29), 1957, s. 34-67; *On the extending of models (IV). Infinite sums of models* (wspólnie z J. Łosiem). „Fundamenta Mathematicae” XLIV/1, 1957, s. 52-60; *W sprawie antynomii kłamcy i semantyki języka naturalnego.* Zeszyty Naukowe Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego nr 3, PWN, Warszawa 1957, s. 49-56; *Zarys elementarnej składni logicznej,* j. w., s. 3-47; *Remarks on sentential logics* (wspólnie z J. Łosiem). „Indagationes Mathematicae” XX, 1958, s. 177-183; *Syntactic structure and semantical reference. I.* „Studia Logica” VIII, 1958, s. 213-244; *On the extending of models (V). Embedding theorems for relational models* (wspólnie z J. Łosiem i J. Słomińskim). „Fundamenta Mathematicae” XLVIII, 1960, s. 113-121; *Syntactic structure and semantical reference. II.* „Studia Logica” IX, 1960, s. 63-91; *Concerning the method of logical schemes, the notion of logical calculus and the role of consequence relations.* „Studia Logica” XI, 1961, s. 185-216; *A note concerning the binary quantifiers.* „Theoria” XXVIII, 1962, s. 269-276; *O kategoriach syntaktycznych i denotacjach wyrażań w językach sformalizowanych,* w; *Rozprawy logiczne. Księga pamiątkowa ku czci profesora Kazimierza Ajdukiewicza.* PWN, Warszawa

1964, s. 193-204. *A note concerning the rules of inference for quantifiers*. "Archiv für mathematische Logik und Grundlagen-forschung" VII, 1965, s. 124-127; *Wykłady z logiki formalnej*. Cz. I. PWN, Warszawa 1965, 152 s. (Do druku przygotowała B. Stanosz);

An abstract scheme of development of knowledge, w: *Actes X Congress International d'Histoire des Sciences Varsovie 1965*. Ossolineum, Wrocław 1966, s. 52- 55; *Logika formalna a rozwój poznania*. „Studia Filozoficzne”, nr 1 (44), 1966, s. 51-61; *Logika formalna a niektóre zagadnienia teorii poznania*. *Diachroniczna logika formalna*, w: *Logiczna teoria nauki. Wybór artykułów*, wyboru dokonał T. Pawłowski. PWN, Warszawa 1966, s. 505-576; *Non-creativity and translatability in terms of intensions*. "Logique et Analyse IX, 1966, s. 360-363. *O klasach normalnych i nienormalnych na terenie języka potocznego*. Z badań nad pojęciem klasy. I (wspólnie z Z. Kraszewskim). „Studia Logica” XIX, 1966, s. 127-146; *A proposal concerning the formulation of the infinitistic axiom in the theory of logical probability*. "Colloquium Mathematicum" XVII, 1967, s. 347-349; *An essay in the formal theory of extension and of intension*. „Studia Logica” XX, 1967, s. 7-36; *Probabilistyczna ilogiczna niezależność zdań*, w: *Fragmenty filozoficzne, seria trzecia. Księga pamiątkowa ku czci profesora Tadeusza Kotarbińskiego w osiemdziesiątą rocznicę urodzin*. PWN, Warszawa 1967, s. 265-267; *A note concerning the theory of descriptions* (wspólnie z H. Lewandowskim). „Studia Logica” XXII, 1968, s. 51-56. *Formal logic and the development of knowledge*, w: *Colloquium in Philosophy of Science*. London 1965, Amsterdam: North-Holland, s. 210-222; *Klasy normalne i nienormalne a teoriomnogościowe i mereologiczne pojęcie klasy*. Z badań nad pojęciem klasy. II (wspólnie z Z. Kraszewskim). „Studia Logica” XXII, 1968, s. 85-97;

Non-Fregean logic and theories. *Analele Universitatii Bucuresti*. "Acta Logica" XI, 1968, s. 105-125. Przekład rosyjski tej pracy w zbiorze artykułów *Neklassičeskaja logika*. Moskwa 1970; *Ontologia w Traktacie L. Wittgensteina*. „Studia Filozoficzne”, nr 1, 1968, s. 97-121. Wersja angielska tej pracy ukazała się w "Notre Dame Journal of Formal Logic" IX, 1968, s. 7-33; *Consistency of some non-Fregean theory*. *Notices of the American Mathematical Society* XVI, 1969, abstrakt nr 664-23, s. 506; *Wywody, dowody, rzędy twierdzeń*. *Rozprawy Filozoficzne*. Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego 21. PWN, Toruń 1969, s. 343-348; *A note on abstract logics* (wspólnie z S. L. Bloomem i D. J. Brownem). "Bulletin de l'Academie Polonaise des Sciences" 18, 1970, s. 109-110; *Some theorems on abstract logics* (wspólnie z S. L. Bloomem i D. J. Brownem). "Algebra i Logika", Seminar 9, 1970, s. 274-280; *Identity connective and modality*. „Studia Logica” XXVII, 1971, s. 739; *Quasi-completeness in non-Fregean logic*. „Studia Logica” XXIX, 1971, s. 1-16. *Reifikacja sytuacji*.

„Studia Filozoficzne”, nr 2, 1971, s. 65-82; *Semantics for the sentential calculus with identity* (wspólnie z S. L. Bloomem). „Studia Logica” XXVIII, 1971, s. 7782; *Sentential calculus with identity (SCI) and G-theories*. "Journal of Symbolic Logic" XXXVI, 1971, s. 709-710; *Sentential variables versus sentential constants*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego 255. Prace z Logiki 6, 1971, s. 85-88; *Systemy S4 i S5 Lewisa a spójnik identyczności* (wspólnie z W. Żandarowską). „Studia Logica” XXIX, 1971, s. 169-181; *A note on adequate models for non-Fregean sentential calculi*. "Bulletin of the Section of Logic" I/4, 1972, s. 42-45; *A note on modal systems and SCI*, jw., s. 38-41; *Definitions in theories of kind W* (wspólnie z M. Omyłą). "Bulletin of the Section of Logic" 1/3, 1972, s. 14-19;

Descriptions in theories of kind W (wspólnie z M. Omyłą), jw., s. 8-13; *Equational logic and theories in sentential language*. "Bulletin of the Section of Logic" I/2, 1972, s. 2-29; *Investigations into sentential calculus with identity* (wspólnie z S. L. Bloomem). "Notre Dame Journal of Formal Logic" XIII, 1972, s. 289-308; *SCI and modal systems*. "Journal of Symbolic Logic" XXXVII, 1972, s. 436-437; *Abolition of the Fregean Axiom*. Instytut Filozofii i Socjologii PAN. Warszawa 1973; *Abstract Logics* (wspólnie z D. J. Brownem). Rozprawy Matematyczne 102, PWN, Warszawa 1973, s. 5-41. *Adequate models for the non-Fregean Sentential Calculus (SCI)*, w: *Logic, language and probability*. A selection of papers of the 4th Congress for Logic, Methodology and Philosophy. Dordrecht: Reidel, 1973, s. 49-54; *A note on intuitionistic sentential calculus (ISC)*. "Bulletin of the Section of Logic" IU/I, 1974, s. 20-21; *Dual spaces for topological Boolean algebras* (wspólnie z R. Quackenbuschem), jw., s. 16-19; *EN-logic* (wspólnie z A. Michaels), jw., s. 13; *Equational logic and theories in sentential language*. "Colloquium Mathematicum" XIX/1, 1974, s. 19-23; *Some notions and theorems of McKinsey and Tarski, and SCI*. "Bulletin of the Section of Logic" III/2, 1974, s. 35; *A note on the least Boolean theory in SCI*. "Bulletin of the Section of Logic" IV/4, 1975, s. 136-137; *Abolition of the Fregean Axiom*. "Lecture Notes in Mathematics", nr 453, 1975, s. 169-239; *Remarks on Łukasiewicz three-valued logic*. "Bulletin of the Section of Logic" IV/3, 1975, s. 87-90; *Ultraproducts of SCI-models* (wspólnie z S. L. Bloomem). "Bulletin of the Section of Logic" IV/1, 1975, s. 9-14; *Sentential calculus of identity and negation* (wspólnie z A. Michaels). Reports on Mathematical Logic 7, 1976, s. 87-106; *On distributivity of closure systems* (wspólnie z W. Dzikiem). "Bulletin of the Section of Logic" VI/2, 1977, s. 64-66; *On filters and closure systems*, jw., s. 151-155; *The Fregean axiom and Polish mathematical logic in the 1920s*. „Studia Logica” XXXVI, 1977, s. 376-380; 1979 *Filters and natural extensions of closure systems* (wspólnie z T. Weinfeld). "Bulletin of the Section of Logic" VII/3, 1979, s. 130-132.

B. Recenzje napisane przez Romana Suszkę. Jerzy Słupecki: *Uwagi o sylogistyce Arystotelesa*. "Journal of Symbolic Logic" XIII, 1948. s. 166; Jerzy Łoś: *Próba aksjomatyzacji logiki tradycyjnej, jw.*, s. 166-167; Andrzej Mostowski: *Logika matematyczna*. "Synthese" VII, 1948-49, s. 229-301. Jerzy Łoś: *Logiki wielowartościowe a formalizacja funkcji intensjonalnych*. "Journal of Symbolic Logic" XIV, 1949, s. 64-65; *Wyprawa przeciw skolemitom* (Recenzja pracy Michaela Davida Resnika: *On Skolem's paradox*. "The Journal of Philosophy" LXIII/15, 1966, s. 425-43 8), w: „Studia Filozoficzne”, nr 2 (49), 1967, s. 264-266; Andrzej Mostowski: *Thirty years of foundational studies*. „Studia Logica” XXII, 1968, s. 169-170.

C. Okazjonalne artykuły. Kazimierz Ajdukiewicz. „Nauka Polska” IX/3 (35), 1961, s. 69-72; *Filozofia jako nauka o nauce*. „Argumenty”, nr 24, 1961, s. 10; *Bertrand Russell -ojciec logicznego pozytywizmu. W 90-lecie urodzin*. „Argumenty”, nr 20, s. 67; *Pamięci Kazimierza Ajdukiewicza*. „Trybuna Ludu”, nr 105, 17 IV 1963; Kazimierz Ajdukiewicz. „Argumenty” VIII/17 (255), 1963, s. 3; *Logika*. „Studia Filozoficzne”, nr 4 (39), 1964, s. 37 (w serii artykułów „Filozofia polska w dwudziestoleciu”); *Logika* (wspólnie z B. Stanoszową), w: *Wielka encyklopedia powszechna*, t. VI, PWN, Warszawa 1965, s. 582-585.

II . OPRACOWANIA. Bardzo dobrym opracowaniem poglądów Suszki dotyczących niefregowskiej logiki zdaniowej jest recenzja: G. Malinowski, J. Zygmunt: *R. Suszko „Abolition of the Fregean Axiom”*. *Erkenntnis*, 12 (1978), s. 369-380.

Po śmierci Profesora Romana Suszki odbyły się dwie Sesje i trzy konferencje naukowe poświęcone pamięci i dorobkowi naukowemu Romana Suszki, a mianowicie:

1. Sesja Naukowa zorganizowana przez Radę Naukową IFiS PAN oraz PTF Oddział Warszawski dla uczczenia piątej rocznicy śmierci Profesora Romana Suszki, Pałac Staszica, 15 VI 1984 r.

2. XXX Konferencja Historii Logiki dedykowana Romanowi Suszce, Kraków, 19-21 X 1984 r.

3. Filozoficzne zastosowania logiki niefregowskiej. Krasieczyn, 19-22 VI 1989 r. Konferencja zorganizowana przez profesora Leona Koja przy współudziale programu „Znak-Język-Rzeczywistość”.

4. Konferencja zorganizowana przez Wydział Matematyczno-Przyrodniczy Wyższej Szkoły Rolniczo-Pedagogicznej w Siedlcach dla uczczenia X rocznicy śmierci Profesora Romana Suszki, wrzesień 1989 r.

5. Sesja naukowa dla uczczenia 80 rocznicy urodzin i 20 śmierci profesora Romana Suszki, XLV Konferencja Historii Logiki, Kraków 26-27 X 1999 r.

Opracowania twórczości Romana Suszki zawarte są przede wszystkim w sprawozdaniach z Konferencji i z Sesji naukowych poświęconych Jego pamięci oraz w numerach czasopism dedykowanych Romanowi Suszce, a oto najważniejsze z nich:

[1] Z. Simbierowicz: *Sesja naukowa poświęcona pamięci Profesora Romana Suszki*, „Studia Filozoficzne”, 7, 1984, s. 179-183.

[2] R. Wójcicki: Romana Suszki semantyka sytuacyjna. „Studia Filozoficzne”, 7, 1984, s. 7-18 (wersja angielska znajduje się w „Studia Logica”, XLIII, 4, 1984, s. 323-340).

[3] B. Wolniewicz: *Wspomnienie o Suszce*. „Studia Filozoficzne” 7, 1984, s. 179-183.

[4] M. Omyła, J. Zygmunt: *Roman Suszko (1919-1979): A Bibliography of the Published Work with an Outline of His Logical Investigations*. „Studia Logica”, 43, 1984, s. 421-441.

[5] M. Omyła: *Filozofia logiki Romana Suszki* „Studia Filozoficzne”, 3 (244), 1986, s. 3-6.

[6] M. Omyła: *O życiu i twórczości Romana Suszki*. „Studia Semiotyczne” XIV-XV, 1986, s. 13-22.

[7] M. Omyła: *Zarys logiki niefregowskiej*. PWN, Warszawa 1986.

[8] *Essays on Philosophy and Logic. Proceedings of the XXXth Conference on the History of Logic. Dedicated to Roman Suszko. Cracow, October 19-21, 1984*. Cracow 1987, red. J. Perzanowski.

[9] *Szkice z semantyki i ontologii sytuacji. Zbiór referatów z Konferencji na temat: „Filozoficzne zastosowanie logiki niefregowskiej” (Krasiczyn 19-22 VI 1989)*, pod red. M. Omyły. Warszawa 1991.

[10] R. Wójcicki: *Semantyka sytuacyjna logiki niefregowskiej*, w: *Znaczenie i prawda. Rozprawy Semiotyczne*, red. Jerzy Pelc. Warszawa 1994, s. 261-284.

[11] M. Omyła: *Słowo wstępne*, w: *Roman Suszko: Wybór pism*, red. M. Omyła. Biblioteka Myśli Semiotycznej, Warszawa 1998.

III. WIADOMOŚCI BIOGRAFICZNE. Roman Suszko urodził się 9 listopada 1919 roku w Podoborze k/Cieszyna, obecnie Republika Czeska. Ojciec Romana, Jerzy Suszko był wybitnym chemikiem, najpierw pracownikiem naukowym Uniwersytetu Jagiellońskiego, a następnie kolejno profesorem Politechniki Lwowskiej i Uniwersytetu Poznańskiego. Był również członkiem PAU, a następnie PAN. W latach 1952-1956 pełnił funkcję rektora Uniwersytetu Poznańskiego. Roman Suszko uczęszczał do szkół w Cieszynie, Krakowie, Lwowie i Poznaniu. Świadectwo dojrzałości uzyskał w 1937 roku w gimnazjum klasycznym im. K. Marcinkowskiego w Poznaniu. W tym samym roku rozpoczął studia w zakresie: fizyki, matematyki

i chemii w Uniwersytecie Poznańskim. W 1939 roku został przesiedlony do Krakowa, gdzie spędził cały okres okupacji. Najpierw pracował w fabryce Gablenz i Syn jako dozorca nocny, a następnie w Elektrowni Miejskiej jako portier i telefonista. Równocześnie studiował fizykę, matematykę i filozofię pod kierunkiem profesorów UJ. Logikę studiował pod kierunkiem profesora Zygmunta Zawirskiego. W 1944 roku prowadził zajęcia z logiki i metodologii nauk na tajnych kompletach UJ dla słuchaczy studiów matematyczno-przyrodniczych. W 1945 r. uzyskał stopień magistra filozofii UJ na podstawie pracy *Dorobek logiki polskiej*, której promotorem był profesor Zygmunt Zawirski. W 1945 roku pracuje jako młodszy asystent profesora Zygmunta Zawirskiego w Seminarium Filozoficznym UJ. W 1946 roku przenosi się z Krakowa do Poznania, gdzie do 1953 roku pracuje w Uniwersytecie Poznańskim w Katedrze Teorii i Metodologii Nauk Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego, kierowanej przez profesora Kazimierza Ajdukiewicza. W 1948 roku uzyskuje tam stopień naukowy doktora z zakresu teorii i metodologii nauk na podstawie rozprawy ogłoszonej w dwu artykułach: *O analitycznych aksjomatach i logicznych regułach*, oraz *Z teorii definicji*. Promotorem był profesor Kazimierz Ajdukiewicz. W 1951 r. habilituje się z logiki również na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym Uniwersytetu Poznańskiego na podstawie rozprawy *Canonic axiomatic systems*, *Studia Philosophica* IV, Poznań 1951. W 1953 r. przeniesiony zostaje do katedry Logiki na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego. Objął tam najpierw stanowisko adiunkta, a następnie zastępcy profesora. Nominację na docenta uzyskał w 1954 r. W 1956 r. zgodnie z ówczesną ustawą przeprowadził przewód doktorski i na podstawie rozprawy: *Logika formalna a niektóre zagadnienia teorii poznania* uzyskał w 1957 r. stopień doktora nauk filozoficznych. Tytuł profesora nadzwyczajnego otrzymuje w 1959 r. Od początku swego pobytu w Warszawie ściśle współpracuje z PAN, najpierw w latach 1954-1955 jest dodatkowo zatrudniony w Instytucie Matematycznym PAN, gdzie współpracuje z Grupą Algebry kierowaną przez profesora Jerzego Łośa, a następnie od 1955 r. pracuje na pół etatu w Zespole Logiki IFiS PAN, kierowanym przez profesora Kazimierza Ajdukiewicza.

W latach 1955-1956 pełnił obowiązki prodziekana Wydziału Filozoficznego. W 1958 roku otrzymuje stypendium z Fundacji Forda na półroczne prowadzenie prac badawczych w USA. W 1959 r. otrzymuje tytuł profesora nadzwyczajnego. W 1960 r. wybrany został dziekanem Wydziału Filozoficznego UW. Funkcję tę pełnił w latach 1960-1963. W 1961 r. po przejściu K. Ajdukiewicza na emeryturę zostaje Kierownikiem Katedry Logiki II Wydziału Filozoficznego UW i pełni tę funkcję do końca grudnia 1965 r. Z końcem grudnia 1965 rezygnuje z pracy w UW i przenosi się do IFiS PAN, gdzie w latach 1966-1969 jest kierownikiem Zespołu Logiki IFiS PAN.

W latach 1967-1969 przebywa w USA jako *visiting professor* w Stevens Institute of Technology w Hoboken, New Jersey. W 1970 r. zwalnia się z pracy w IFiS PAN i wyjeżdża do USA, gdzie w latach 1970-1973 pracuje jako profesor w Stevens Institute of Technology w Hoboken, New Jersey. Po powrocie z USA jest zatrudniony z powrotem w Zespole Logiki IFiS PAN, a od lutego 1974 do lutego 1975 jest kierownikiem tego Zespołu. Również w 1974 roku podejmuje dodatkową pracę na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym Wyższej Szkoły Rolniczo-Pedagogicznej w Siedlcach.

Roman Suszko prezentował swoje wyniki naukowe na wielu konferencjach międzynarodowych i krajowych. Wymienimy tutaj najważniejsze z nich:

(a) Konferencje międzynarodowe:

(1) Międzynarodowy Kongres Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki, Jerozolima 1964r., Amsterdam 1967 r., Bukareszt 1971 r.

(2) Międzynarodowe Kolokwium Historii Nauki, Londyn 1965 r.

(3) X Algebraic Colloquium held in memory of A. I. Malcev, Novosibirsk, 1969 r.

(4) Międzynarodowa Konferencja z Formalnej Metodologii Nauk Empirycznych, Jabłonna, 1974 r.

W czasie pobytu w Stanach Zjednoczonych przedstawiał swoje wyniki na następujących spotkaniach naukowych:

(5) Meeting American Mathematical Society, kwiecień 2-5, 1969 r.

(6) Meeting of the Association for Symbolic Logic: Atlanta City 1, 1971 r.; New York, 28 XII, 1971 r.

(7) Boston Logic Colloquium, grudzień 1972 r.

(b) Konferencje krajowe:

(8) VI Zjazd Matematyków Polskich, Warszawa 1948 r.

(9) Konferencje Historii Logiki, Kraków: 1959, 1967, 1974, 1975, 1976, 1977 r.

(10) Jesienna Szkoła Logiczna, Międzygórze XI, 1977 r.

Oprócz działalności ściśle naukowej i organizacyjnej Roman Suszko pełnił również funkcje redakcyjne, m. in. był jednym z założycieli w 1953 r. „*Studia Logica*”, polskiego czasopisma logicznego o międzynarodowym zasięgu i do końca swojego życia zasiadał w jego radzie programowej. Ponadto był redaktorem naukowym dwóch książek Henryka Greniewskiego: *Elementy logiki indukcji*. PWN, Warszawa 1955, oraz *Elementy logiki formalnej*. PWN, Warszawa 1955.

W 1970 roku Roman Suszko został zaproszony przez reżysera Marka Piwowskiego do zagrania krótkiej roli w pełnym humoru filmie *Rejs*. Suszko występuje tam w dwóch scenach i wypowiada tam dwie kwestie, które mają

zarówno logiczny jak i filozoficzny aspekt. W sierpniu 1978 r. Suszko był ze swoimi siostrami na wycieczce w rodzinnych stronach na Zaozliu. Podczas wycieczki się przeziębził, i taki był początek objawów choroby nowotworowej. W tym okresie przygotowywał referat na międzynarodową konferencję poświęconą filozoficznym i praktycznym zastosowaniom logik nieklasycznych. Jego referat *Logiki i filozofie* miał inaugurować tę Konferencję w Centrum Banacha. Niestety, profesor Roman Suszko zmarł w Warszawie 3 czerwca 1979, a Konferencja odbyła się w sierpniu 1979 r. w Toruniu.

IV. POGLĄDY. Roman Suszko napisał 85 prac naukowych, które rozproszone są w prestiżowych, międzynarodowych czasopismach specjalistycznych, takich jak: "Fundamenta Mathematicae", "Journal of Symbolic Logic", "Colloquium Mathematicum", "Synthese", "Theoria", "Logique at Analyse", "Archiv für mathematische Logik und Grundlagen-Forschung", „Studia Logica” i nie są na ogół dzisiaj znane poza wąskim gronem logików. Suszko nie pisał artykułów z zakresu filozofii logiki czy filozofii języka. Poglądy filozoficzne na język i logikę wypowiadał na ogół na marginesie swoich naukowych rozważań. Najwięcej uwag filozoficznych Suszki dotyczących języka, logiki, nauki i poznania znaleźć można w takich pracach jak: *Logika formalna a niektóre zagadnienia teorii poznania; Wykłady z logiki formalnej*. Część I; *Logika formalna a rozwój poznania; Ontologia w Traktacie L. Wittgensteina; Reifikacja sytuacji, oraz Abolition of Fregean Axiom*. Suszko szukał odpowiedzi między innymi na następujące pytania z zakresu filozofii logiki i języka: Dlaczego myślenie może być w dużej mierze sprowadzone do manipulowania znakami według pewnych formalnych reguł? Jakie własności formalne powinien mieć rachunek logiczny? Czy świat znaczeń i sensów istnieje poza wszelkim językiem? Czy określając, na przykład, w aksjomatyczny sposób rachunek logiczny, ustalamy tylko znaczenie stałych logicznych, czy też w jakiś sposób wyrażamy pewną ontologię? Czy nieścisłość i wieloznaczność myślenia w języku naturalnym jest możliwa do opisanego przez ściśle formalne prawa? Dlaczego współczesna logika skłania nas do opisywania rzeczywistości jako uniwersum przedmiotów, posiadających własności i powiązanych między sobą relacjami, a nie tak, jak twierdził Wittgenstein - jako ogółu faktów?

Spróbujemy tutaj wydobyć te spośród jego poglądów filozoficznych głoszonych i propagowanych przez Suszkę, które, jak się wydaje, inspirowały jego twórczość logiczną.

A. Logika i język. Według Suszki, przedmiotem badań logicznych są wszelkie konstrukcje pojęciowe powstałe w wyniku poznawania świata. Ogół tych konstrukcji Suszko nazywa materiałem logicznym. Materiał ten ma charakter językowy i jest dany w postaci rozpraw naukowych, traktatów

filozoficznych, a także w postaci dyskusji i wykładów. Stan badań logicznych w danym okresie jest uzależniony od znanego w tym czasie materiału logicznego oraz od dostępnych narzędzi badawczych. Wszelkie konstrukcje pojęciowe w logice - zdaniem Suszki - muszą znaleźć oparcie w konstrukcjach powstałych w wyniku bezpośredniego poznania świata. Narzędzia badawcze logiki, to według Suszki przede wszystkim metody matematyczne. Suszko preferuje w logice przede wszystkim metody teoriomnogościowe, algebraiczne a także topologiczne.

Syntaktyczne badania nad językiem naturalnym prowadzone w logice rozpadają się na dwa etapy: (1) badania analityczno-klasyfikacyjne, (2) konstrukcje języków sformalizowanych. W badaniach syntaktycznych prowadzonych w logice wyodrębnia się tylko te rodzaje wyrażeń, których rola składniowa jest ściśle związana z ich funkcją semantyczną. Najprostsze z takich wyrażeń nazywa Suszko wyrazami w sensie logicznym. Wyrazami w sensie logicznym są według Suszki wszelkiego rodzaju zmienne zarówno nazwowe jak i zdaniowe, funktory, operatory oraz ewentualnie proste nazwy i proste zdania. Badania analityczno-klasyfikacyjne stanowią wstępne przygotowanie do konstrukcji języków sformalizowanych. W logice badamy bowiem języki naturalne oraz języki poszczególnych nauk tworząc ich idealne obrazy czy też wzorce zwane językami sformalizowanymi. W pracach *Syntactic structure and semantical reference I, II* Suszko wyraża pogląd, że

(i) wszystkie badane dotąd w logice języki mogą być reprezentowane przez jeden syntaktyczny schemat;

(ii) istnieje jeden wspólny dla wszystkich tych języków schemat relacji semantycznego odniesienia.

Jako hipotezę wyjaśniającą te fakty przyjmuje Suszko założenie, że istnieją „strukturalne ramy syntaktyczne”, w które świadomość może ujmować rzeczywistość. Ramy te zostały wyznaczone przez powierzchnię świata. Powierzchnia świata, jest to - według Suszki - wszystko to, co stanowiło obiektywny korelat wyłaniającej się w zamierzchłej przeszłości dyskursywnej świadomości ludzkiej i, jak pisze Suszko w pracy *Logika formalna a niektóre zagadnienia teorii poznania...*, „składa się ona z uniwersum, którego elementami są niezbyt wielkie i niezbyt małe rzeczy, trwające w czasowo-przestrzennym otoczeniu człowieka pierwotnego oraz z charakterystyki obejmującej proste zewnętrzne cechy tych rzeczy i stosunki pomiędzy nimi. Do tego modelu dobudowany został pierwotny aparat pojęciowy i struktura syntaktyczna tego aparatu jest refleksem ontologicznej struktury przysługującej powierzchni świata”. Struktura logiczna języka dobudowanego do pewnego fragmentu rzeczywistości nigdy nie jest dowolna i nie ma

charakteru czysto językowego, tylko jest wyznaczona przez strukturę ontologiczną fragmentu świata, do którego ten język się odnosi.

Według Suszki, źródłem intersubiektywnego sensu wyrażenń dowolnego języka J jest odnoszenie się wyrażenń tego języka do pewnej realności R i występowanie relacji semantycznych między wyrażeniami danego języka J , a odpowiednimi fragmentami rzeczywistości R . Rozumienie wyrażenń przez użytkowników języka jest więc według Suszki wtórne w stosunku do relacji semantycznych zachodzących między językiem a sferą obiektywną. Według Suszki świat jako całość nigdy nie jest przedmiotem poznania. Przedmiotem poznania na danym etapie rozwoju jest tylko taki fragment rzeczywistości, do którego podmiot poznający jest w stanie dobudować odpowiedni język. Aby badać w sposób precyzyjny związek między przedmiotem a podmiotem poznania, zarówno przedmiot poznania jak i podmiot poznający muszą być w sposób ścisły opisane. Przedmiotem poznania są zawsze obiekty z pewnego ustalonego zbioru, pewne ich własności, oraz niektóre relacje między nimi zachodzące. Teoriomnogościowe ramy w które świadomość ujmuje rzeczywistość, czynią z tej rzeczywistości pewien model języka, którym podmiot się posługuje. Teorię zbiorów i relacji przyjmował Suszko jako formalną teorię rzeczywistości.

Według Suszki, istnieją pewne zasady semantyczne łączące syntaktyczne reguły konstrukcji wyrażenń z ich odniesieniem przedmiotowym. Zasady te pozwalają wprowadzić pojęcie modelu dla dowolnego języka „standardowo sformalizowanego”. Według Suszki, języki przedmiotowe, które logika formalna wydobywa z języków naturalnych oraz z języków poszczególnych nauk, są językami, które realizują ideę Leibniza języków dobudowanych do pewnych dziedzin przedmiotów, w taki sposób, że każde wyrażenie stałe odnosi się do pewnego obiektu w modelu oraz budowa wyrażenń złożonych odzwierciedla w pewnym sensie budowę ich denotacji. Ten sposób budowy wyrażenń w językach sformalizowanych jest, zdaniem Suszki, warunkiem koniecznym, aby myślenie o przedmiotach mogło być zastąpione operowaniem symbolami tych języków według pewnych formalnych reguł.

B. Teoria modeli jako formalna teoria poznania. Teoria poznania bada opozycję epistemologiczną: $\langle 5, O \rangle$ gdzie S jest podmiotem poznającym, a O przedmiotem poznania. Dzięki semantyce, zdaniem Suszki, współczesna logika może w sposób ścisły opisać pewne aspekty rozwoju poznania oraz rzucić nowe światło na tradycyjne problemy rozważane przez teoretyków poznania. Suszko utożsamia podmiot poznający S z układem (J, Cn, A, T) gdzie J jest sformalizowanym językiem, którym dysponuje podmiot poznający. Cn jest operacją konsekwencji określoną w języku J , A jest zbiorem analitycznych aksjomatów obowiązujących w języku J , T jest zbiorem zdań uznawanych przez podmiot poznający S . Zdania języka J reprezentują

wszelkie sądy, jakie może pomyśleć podmiot poznający, predykaty języka J reeprezentują wszelkie pojęcia jakimi dysponuje podmiot S , z kolei operacja konsekwencji Cn to ogół logicznych zasad myślenia, zbiór aksjomatów analitycznych A , to pozallogiczne zasady myślenia, w jakie wyposażony jest podmiot poznający. Z kolei przedmiot poznania, to zbiór przedmiotów U które są dostępne podmiotowi poznającemu, oraz pewne ich własności oraz relacje między nimi zachodzące. Jednym słowem, przedmiot poznania Suszko traktuje jako zamierzony model M dla języka, którym dysponuje podmiot poznający. Badanie opozycji epistemologicznej $\langle S, O \rangle$ Suszko zastępuje badaniem układu $\langle (J, Cn, A, T); M \rangle$.

Oznaczmy przez $Ver(J, M)$ zbiór zdań prawdziwych języka J w modelu M . Z twierdzenia Tarskiego o niedefiniowalności prawdy dla modelu M w języku przedmiotowym J wyprowadza Suszko wniosek, że przedmiot poznania jest transcendentny wobec podmiotu poznającego i nie jest tworem podmiotu poznającego, jak to uważają idealiści. Wprawdzie Ajdukiewicz przeprowadzał wcześniej podobne rozumowanie, nie posługiwał się jednak pojęciem modelu języka. Suszko był jednym z pierwszych logików na świecie, który stosował teorię modeli języków sformalizowanych do badania problemów pozamatematycznych. W szczególności do analizy rozwoju poznania. Intuicyjnie rozwój poznania, według Suszki, polega na tym, że coraz więcej wiemy o coraz obszerniejszym świecie. Aby zdać z tego sprawę, Suszko rozważa ciąg przekształcających się opozycji epistemologicznych:

$$\langle (J, Cn, A, T), M \rangle / \langle (J^*, Cn^*, A^*, T^*), M^* \rangle / \langle (J^{**}, Cn^{**}, A^{**}, T^{**}), M^{**} \rangle / \dots$$

Suszko rozważał dwa rodzaje rozwoju poznania: (1) Rozwój poznania ewolucyjny, gdy nie zmienia się przedmiot poznania czyli $M = M^*$, ale mogą się zmieniać aksjomaty analityczne, następuje ich systematyzacja, bądź też następuje wzmocnienie przyjmowanych aksjomatów analitycznych, albo też poszerza się wiedza podmiotu na temat tego samego przedmiotu poznania. W ewolucyjnym procesie poznania zachodzi związek:

$$T \cap Ver(J, M) \subset T^* \cap Ver(J^*, M^*),$$

(2) Rozwój poznania rewolucyjny, gdy podmiot poznania dociera do zasadniczo nowych przedmiotów, wtedy: $M \neq M^*$, a mianowicie $U \subset U^*$ oraz $U \neq U^*$, wtedy może się zdarzyć, że $Ver(J, M) \not\subset Ver(J^*, M^*)$. Zdania prawdziwe w dotychczasowym modelu M , mogą przestać być prawdziwe w nowym modelu M^* . Zastosowanie logiki formalnej do badania rozwoju poznania nazywał Suszko diachroniczną logiką formalną. Suszkę fascynowała możliwość ścisłego ujęcia problematyki dotyczącej rozwoju poznania. Badania Suszki z zakresu diachronicznej logiki formalnej zapoczątkowały w Polsce stosowanie teorii modeli w badaniach filozoficznych, w szczególności badań z zakresu formalnej metodologii nauk empirycznych, które to badania później, w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, bardzo bujnie się rozwijały.

C. Logika niefregowska. Według standardowej teorii modeli, dowolnej funkcji zdaniowej w danym modelu M odpowiada zbiór przedmiotów z uniwersum modelu U , które spełniają tę funkcję zdaniową. W szczególności jeżeli funkcja zdaniowa jest zdaniem, to albo każdy przedmiot spełnia to zdanie i wtedy jest ono prawdziwe, albo żaden przedmiot go nie spełnia i wtedy jest ono fałszywe. Denotacją dowolnego zdania prawdziwego w modelu M jest uniwersum tego modelu U , a denotacją dowolnego zdania fałszywego jest zbiór pusty $\emptyset$. Semantyczne założenie, że wszystkie zdania prawdziwe mają jedną wspólną denotację oraz, że wszystkie zdania fałszywe mają również jedną wspólną denotację, nazwał Suszko semantyczną wersją aksjomatu Fregego, a współczesną teorię modeli nazywał Suszko fregowską teorią modeli. U podstaw stworzonej przez Suszkę logiki niefregowskiej znajdują się następujące poglądy:

(1) Korelatem semantycznym zdania nie jest żaden zbiór przedmiotów, tylko sytuacja przez to zdanie przedstawiana.

(2) Logika powinna być dwuwartościowa, tzn. każde zdanie w sensie logicznym jest prawdziwe bądź fałszywe; innych wartości logicznych nie ma.

(3) Zdania o różnych wartościach logicznych nie mogą przedstawiać tej samej sytuacji.

(4) Logika powinna być ekstensjonalna, tzn. denotacja dowolnego wyrażenia złożonego jest funkcją denotacji jego wyrażań składowych.

Według Suszki, nazwa oznacza przedmiot, a zdanie opisuje sytuację. Zbiory przedmiotów i sytuacji są rozłączne. Jeżeli zdanie jest prawdziwe, to sytuacja przedstawiona przez to zdanie zachodzi, czyli jest faktem. Jeżeli natomiast zdanie nie jest prawdziwe, to sytuacja przedstawiona przez to zdanie nie zachodzi, czyli, jak mówił Suszko, jest antyfaktem, zdanie to przedstawia tylko pewną możliwość, która w rzeczywistości się nie realizuje. To, że tylko zdania podlegają asercji oraz, że tylko zdania mogą być przesłankami bądź też wnioskami w rozumowaniach, jest językowym odpowiednikiem ontologicznej różnicy między sytuacjami, czyli korelatami semantycznymi zdań a korelatami semantycznymi innych wyrażań. Ze względu na to, że w języku rachunku predykatów występują wyłącznie zmienne nazwowe, to w języku tym w sposób wyraźny możemy formułować twierdzenia dotyczące tylko przedmiotów, stwierdzać posiadane przez nie własności, oraz zachodzące między nimi relacje. Zdaniem Suszki, aby formułować twierdzenia dotyczące sytuacji, w języku muszą występować zmienne zdaniowe, nieprawdziwościowy spójnik identyczności oraz kwantyfikatory wiążące zmienne zdaniowe. Wszystkie te rodzaje wyrażań występują w słowniku logiki niefregowskiej. Pojęcie sytuacji oraz interpretacja spójnika identyczności stwarzają pewne trudności intuicyjne i interpretacyjne, dlatego logika niefregowska nie spotkała się z takim uznaniem, jakiego oczekiwał jej

twórca Roman Suszko. Był on zdania, że spójnik identyczności jest bardziej pierwotny niż inne nieprawdziwościowe spójniki występujące w logikach Łukasiewicza, czy też w logice modalnej. Pogląd ten jest również podzielany przez innych logików. Według Suszki, spójnik identyczności jest podstawowy z dwóch powodów: (1) idea identyczności jest bardziej jasna niż idea konieczności czy możliwości; (2) spójnika identyczności z logik, które są używane, wyeliminować się nie da, gdyż jego funkcje przejmują wtedy spójnik równoważności. Dodajmy jeszcze, że Suszko dystansował się od wszelkich semantyk zakładających bądź nieistniejące przedmioty, bądź też w których dopuszcza się istnienie treści zdań (*propositios*) niezależnych od wszelkich konstrukcji językowych. Nie wierzył również w możliwość formalnego opisu zależności znaczenia wyrażen od tła pragmatycznego.

V. UCZNIOWIE. Profesor Roman Suszko miał duży wpływ na wybór problematyki badawczej oraz na sposób prowadzenia badań naukowych przez wielu logików, filozofów i matematyków, zarówno w kraju jak i za granicą. Fakt, że Suszko stosował z powodzeniem współczesne metody matematyczne do rozwiązywania problemów logicznych i filozoficznych, przysparzał mu niewątpliwie uczniów i współpracowników. Wspólna praca R. Suszki i J. Łosia *Remarks on Sentential Logics* spotkała się z twórczą kontynuacją ze strony profesora Ryszarda Wójcickiego i jego szkoły zajmującej się tak owocnie rachunkami logicznymi w latach siedemdziesiątych. Podobnie praca: *Logika formalna a rozwój poznania. Diachroniczna logika formalna* znalazła dalszą kontynuację w badaniach stosujących teorię modeli w metodologii nauk empirycznych, mam tu na myśli zarówno badania profesora Mariana Przełęckiego jak i profesora Ryszarda Wójcickiego. Z kolei prace Suszki dotyczące składni języka naturalnego oraz wzajemnych powiązań między składnią a semantyką, a także dotyczące formalnej ekstensji i intensji były kontynuowane przez Barbarę Stanosz, Adama Nowaczyską, Urszulę Wybraniec-Skardowską oraz Jerzego Pogonowskiego. Z kolei do prac, w których Suszko formułuje swoje zasady paralelizmu między językiem a światem (mam tu na myśli pracę: *Syntactic structure and semantic reference I*) oraz tych, w których Suszko przyporządkowuje zdaniom wartości logiczne inne niż prawda i fałsz, odwołują się niejednokrotnie Bogusław Wolniewicz oraz Grzegorz Malinowski. Będąc przez pięć lat w Stanach Zjednoczonych, problematyką logik niefregowskich oraz wyrosłą z niej logiką abstrakcyjną zainteresował Suszko grupę logików matematycznych ze Stevens Institute of Technology. W USA uczniami i współpracownikami Suszki byli: S. L. Bloom, D. J. Brown, J. D. Kagan, A. Michaels, R. Quackenbush i inni. Okazało się, że abstrakcyjna logika wyrosła z rozważań dotyczących charakterystyki logiki niefregowskiej oraz jej usytuowania

w obszarze innych logik, znajduje zastosowanie w algebrze uniwersalnej. Aktualnie logikami abstrakcyjnymi zajmują się w Polsce:

J. Czelakowski, W. Dzik, W. Dziobiak, A. Wroński i inni, a na świecie między innymi W. Blok i D. Pigozzi. Przytoczyliśmy tutaj przykłady badaczy, z którymi Suszko bądź bezpośrednio współpracował, bądź wywarł wpływ na kierunek ich badań swoimi publikacjami. Największy jednak wpływ naukowy wywarł Roman Suszko na osoby, które pisały pracę doktorską pod jego kierunkiem. A oto pełna lista doktorów wypromowanych przez Romana Suszkę w kolejności chronologicznej:

1. Wiesława Żandarowska: *Konstrukcja klasycznej logiki w językach zo-operatorami więzącymi zmienne w oparciu o składnię logiczną i teorię konsekwencji*. Wydział Filozoficzny UW, 8 XII 1964.

2. Barbara Stanosz: *Funkcje znaczeniowe wyrażeń w ujęciu logiki formalnej*. Wydział Filozoficzny UW, 12 I 1965.

3. Wacław Mejbaum: *Wielkość fizyczna a doświadczenie*. Wydział Filozoficzno-Historyczny UWr., 30 VI 1965.

4. Zdzisław Lis: *Logika teorii otwartych i jej zastosowanie do rachunków nazwowych*. Wydział Filozoficzny UW, 13 XII 1966.

5. Donald J. Brown: *Abstract logics*. The Faculty of the Stevens Institute of Technology, Hoboken, New Jersey, 1969.

6. Henryk Lewandowski: *Nietwórczość i przekładalność a definicje*. IFiS PAN, 20 X 1971.

7. Mieczysław Omyła: *Deskrypcje i definicje w teoriach rodzaju W*. Instytut Filozofii UW, 15 V 1973.

8. Ailen Michaels: *Sentential calculus of identity and negation* (drugim promotorem był S. L. Bloom). The Faculty of the Stevens Institute of Technology, Hoboken, New Jersey, 1973.

9. Ryszard Wawrzyńczak: *Boole'owskie teorie w SCI*. Instytut Filozofii UW, 15 II 1975.

10. Bronisław Tembrowski: *Algebry Boole'a z dodaną operacją binarną*. Instytut Matematyki Politechniki Warszawskiej, 15 IX 1980.

12. Wiesława Kielak: *ENE-logika*. Instytut Matematyczny Uniwersytetu Śląskiego, 15 V 1983.

Roman Suszko za najważniejsze swoje osiągnięcie naukowe uważał stworzenie logiki niefregowskiej. Pod kierunkiem bezpośrednich uczniów Suszki zostały obronione następujące prace z zakresu logiki niefregowskiej:

1. Piotr Łukowski: *Intuicjonistyczny rachunek zdań z identycznością*, Wydział Filozoficzno-Historyczny UŁ, 1993 (promotor Grzegorz Malinowski).

2. Anna Wójtowicz: *Własności: interpolacji, Hallden-zupełności i Betha w logikach niefregowskich*. III 1997 (promotor Mieczysław Omyła).

Aktualnie jest na ukończeniu rozprawa doktorska pisana przez Tadao Ishii na temat: *Modality, implication and identity* nawiązująca ściśle do logiki nefregowskiej Suszki. Praca jest pisana pod kierunkiem Hiroakira Ono w Ishikawa w Japonii. Doktorant, Tadao Ishii wygłosił obszernie sprawozdanie z tej pracy na XLV Konferencji Historii Logiki w Krakowie dedykowanej Romanowi Suszce (październik 1999) dla uczczenia osiemdziesięciolecia urodzin i dwudziestolecia Jego śmierci.

VI. KOMENTARZ. Roman Suszko kontynuował najlepsze tradycje polskiej szkoły logicznej, znaczy to między innymi, że jego prace wyrastają z problematyki filozoficznej, która jest badana w sposób formalny z zastosowaniem współczesnych metod matematycznych i badania te często prowadzą do nowej problematyki logicznej. Na przykład Suszko formalizował fragment ontologii Wittgensteina, a formalizacja ta wymagała spójnika identyczności. Z dołączenia spójnika identyczności do klasycznej logiki powstała logika nefregowska, a badania nad nią stały się punktem wyjścia do badań nad czysto logicznymi strukturami zwanymi logikami abstrakcyjnymi. Podobnie wcześniej uczynił Jan Łukasiewicz, którego badania dotyczące determinizmu doprowadziły do stworzenia logik wielowartościowych.

Jedna z prac Romana Suszki nosi motto: *Abstrakcyjna matematyka może być rzetelną filo zofią*. Wśród polskich logików Roman Suszko - jak sądzę - w najwyższym stopniu w swych pracach łączył filozoficzne treści z matematyczną formą. Roman Suszko wywarł olbrzymi wpływ na zainteresowania i działalność naukową polskich logików w drugiej połowie XX wieku.

Streszczenie

Roman Suszko był jedną z najbardziej barwnych postaci w polskim środowisku akademickim po drugiej wojnie światowej oraz jednym z najwybitniejszych logików polskich drugiej połowy XX wieku. Nauczycielami jego byli Zygmunt Zawirski oraz Kazimierz Ajdukiewicz. W początkowym okresie swojej twórczości żywo współpracował również z Jerzym Łosiem. Prace jego poświęcone były głównie rachunkom logicznym, teorii modeli, logicznej składni języka naturalnego, prawdopodobieństwu logicznemu oraz zastosowaniom logiki do analizy rozwoju poznania. Za najważniejsze swoje osiągnięcie uważał stworzenie logiki nefregowskiej. Nefregowską logiką nazwał Suszko klasyczną logikę wzbogaconą o spójnik identyczności oraz o kwantyfikatory wiążące zmienne zdaniowe. Logika ta jest ekstensjonalna i logicznie dwuwartościowa. Nefregowska logika jest tak ogólnym rachunkiem logicznym, że klasyczny rachunek predykatów, klasyczny rachunek zdań, skończenie wartościowe logiki Łukasiewicza oraz pewne modalne

systemy logiczne są szczególnymi przypadkami logiki niefregeowskiej. Podstawą niefregeowskiej logiki jest pogląd, że zdanie przedstawia pewną sytuację, która czyni to zdanie prawdziwym lub fałszywym. W języku niefregeowskiej logiki możemy sformułować precyzyjnie twierdzenie stwierdzające, jak utrzymywał Wittgenstein, że świat jest ogółem faktów. Ze względu na pewne trudności interpretacyjne związane z pojęciem sytuacji, logika ta nie spotkała się wśród logików z takim uznaniem, na jakie zasługuje.

Summary

Roman Suszko was one of the most fascinating personalities in Polish academic circles after World War II and one of the most outstanding logicians of the time. His teachers were Zygmunt Zawirski and Kazimierz Ajdukiewicz and at early stage of the science activity he also collaborated with Jerzy Łoś.

Suszko was engaged in various scientific problems, for example: models theory, logical calculus, logical syntax of natural language, logical probability and application of the models theory to analysis development of knowledge.

According to Suszko the greatest of his achievements was creating Non-Fregean logic. The term „Non-Fregean logic” was used by Suszko to called classical logic enriched by identity connective and quantifiers binding sentential variables. This logical calculus is extensional and also logical two-valued. Non-Fregean logic is such a general logical calculus that the classical predicate calculus, classical sentential calculus, Łukasiewicz’s finitely-valued logics and some modal systems are particular cases of Non-Fregean logic. Base of Non-Fregean logic is view that sentence describes situation, which makes this sentence true or false. In the language of Non-Fregean logic that we can formulate precisely theorems concerning the world perceived after Wittgenstein as the whole of facts. Because of some interpretational difficulties concerning the notion of situation the logic not gained among logicians the regard it deserves.

EUGENIUSZ WOJCIECHOWSKI

**MIEDZY SYLOGISTYKĄ A SYSTEMAMI LEŚNIEWSKIEGO
PEWNA REKONSTRUKCJA IDEI KWANTYFIKACJI ORZECZNIKÓW¹**
(Uniwersytet Jagielloński)

Teza habilitacyjna, 1998

W rozwoju języków logicznych, w których, oprócz wyrażen kategorii zdaniowej, występują wyrażenia kategorii nazwowej, można mówić o dwóch kierunkach. W pierwszym z nich, reprezentowanym już przez Arystotelesa, nazwy są rozumiane szeroko (nazwy jednostkowe i nazwy ogólne) i zdania elementarne mają podmiotowo-orzecznikową strukturę. Ten kierunek został oryginalnie rozwinięty w systemie ontologii Leśniewskiego, w którym też, z uwagi na przyjęty funktor pierwotny *jest*, wyróżnione zostały zdania elementarne jednostkowe - w przeciwieństwie do wcześniejszej preferencji zdań ogólnych.

Drugi z kierunków, zainicjowany przez Fregego i Russella, polega na tym, że tylko nazwy jednostkowe w językach tego rodzaju konstrukcji logicznych konstytuują kategorię nazw. Interesuje nas tu pierwszy z kierunków rozwojowych logiki. Kładzie się tu akcent na pokazanie, że tak zwana idea *kwantyfikacji orzeczników*, rozwijana oryginalnie przez logików angielskich XIX stulecia (Bentham, Hamilton, De Morgan i Boole)², która rozpoczęła się już u Leibniza i jego kontynuatorów, jest godnym uwagi wkładem do rozwoju rachunków nazwowych.

System Boole'a, traktowany jako rachunek nazwowy, będący ukoronowaniem tej idei, sytuje się pomiędzy sylogistyką, a ontologią Leśniewskiego. Przedmiotem badań pracy są konstrukcje logiczne zajmujące miejsce pośrednie między sylogistyką i systemami Leśniewskiego, związane z realizacją idei kwantyfikacji orzeczników.

Praca rozpoczyna się zarysem historycznym tej problematyki. Przedstawia się tu dwa stanowiska w uprawianiu logiki nazw, realizujące powyższą ideę: historycznie pierwsze, stanowisko intensjonalne (Leibniz, Lambert, Castillon³) i stanowisko ekstensjonalne - reprezentowane przez wyżej wy-

¹ Rozprawa została napisana w języku niemieckim: *Zwischen Syllogistik und den Systemen von Leśniewski: Eine Rekonstruktion der Idee der Quantifizierung der Prädikate*. „Zeszyty Naukowe Akademii Rolniczej im. Hugona Kołłątaja w Krakowie”. Rozprawy nr 206.

² George Bentham (1800-1884), William Hamilton (1788-1856), Augustus De Morgan (1806-1878) i George Boole (1815-1864).

³ Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Johann Heinrich Lambert (1728-1777) i Friedrich Adolf Castillon (1747-1814).

mienionych logików angielskich. Dalej, przedstawiona jest sylogistyka jako pierwszy rachunek nazw. Prezentacja konstrukcji logików angielskich jest poprzedzona analizą semantyczną wyrażeń kwantyfikujących, pojawiających się w językach systemów logicznych. Dyskutowane są tu w szczególności różne znaczenia słów wszystkie (*all*) i pewne (*some*), ważne w prezentowanej tu rekonstrukcji idei kwantyfikacji orzeczników. Szczególnie ważne jest rozróżnienie pomiędzy *mocnym* i *słabym* znaczeniem słowa pewne występującego w roli funktora. Słowo to w znaczeniu mocnym znaczy tyle co *pewne ale nie wszystkie*, w odróżnieniu od jego występowania w słabym sensie, w którym to *pewne* nie wyklucza *wszystkie*. Funktor ten z kolei może występować w znaczeniu *dystrybutywnym* (bardziej reprezentowanym w pracach omawianych logików) lub *kolektywnym* (Bentham). Zaproponowana jest tam również pewna ogólna klasyfikacja wyrażeń kwantyfikujących.

Rekonstruowane systemy logiczne, w świetle powyższych rozróżnień semantycznych, są przedstawiane w kolejności ich wzrastającej ogólności logicznej. Kolejność ta pokrywa się z ich historycznym powstawaniem.

Są to mianowicie: rachunek nazw Benthama (mocne i kolektywne znaczenie funktora *pewne*), rachunek nazw Hamiltona (mocne i dystrybutywne znaczenie tego funktora), rachunek nazw De Morgana (mocne i dystrybutywne znaczenie funktora *pewne*) i rachunek nazw Boole'a (słabe i dystrybutywne znaczenie tego funktora).

Proponuje się tu również pewną konstrukcję pośrednią między rachunkiem De Morgana i Boole'a, dla słabego i dystrybutywnego znaczenia funktora *pewne*. Podobnie proponuje się później pewne rozszerzenie rachunku Boole'owskiego z tym funktorem⁴.

Ostami z systemów logicznych jest interpretowany w systemach Leśniewskiego: w prototypie (co można również traktować jako dowód niesprzeczności tego systemu), w ontologii (interpretacja dystrybutywna) i w mereologii (interpretacja kolektywna).

Rozprawę zamyka dodatek, w którym przedstawiany jest zarys systemów Leśniewskiego.

⁴ Główne wyniki tych badań zostały przedstawione wcześniej w artykule pod podobnym tytułem: *Zwischen der Syllogistik und den Systemen von Leśniewski: Eine Rekonstruktion der Idee der Quantifizierung der Prädikate*. "Grazer Philosophische Studien" 48 (1994), s. 165-200. Wspomniane rozszerzenie rachunku Boole'a nie wchodzi w skład tego artykułu.

MAŁGORZATA CZARNOCKA
IFiS PAN

BEHAVIORYZM A NATURA PODMIOTU POZNANIA I WIEDZY

Na czym polega problem? Konstruowanie filozoficznych koncepcji poznania opiera się na różnych podstawach. Jedną z najważniejszych jest konstytucja podmiotu poznania, która w koncepcjach niektórych typów, przede wszystkim w idealistycznych modelach poznania, staje się podstawą jedyną. Nowożytna i współczesna epistemologia przywiązane są niezmiennie do kartezjańskiego wyobrażenia podmiotu poznania, według którego poznaje czysta subiektywna rozumowa świadomość. Ten konstrukt, o trzech atrybutach, subiektywności, rozumowości i naturze świadomościowej, jest jednym z najbardziej trwałych elementów nowożytnych koncepcji poznania, a także koncepcji tworzonych obecnie. Konieczność zmiany pojęcia podmiotu poznania wyłania się z większości rozpatrywanych obecnie kwestii epistemologicznych. W punkcie dojścia dociekań nad naturą wiedzy dotyka się zawsze problemu podmiotu poznania; jego natura przesądza o charakterze poznania. Kostyczność i przestarzałość konstrukcji kartezjańskiej jest uderzająca i ona, wydaje się, powoduje większość kłopotów w roztrząsaniu problemów epistemologicznych. Radykalne zmiany pojęcia podmiotu poznania są konieczne, jeśli pragnie się uchronić epistemologię przed dążeniami do jej zupełnej destrukcji. Czy każda rekonstrukcja podmiotu odmienna od kartezjańskiej zażegnuje kryzys, oferując nowy model poznania, częściowo chociażby pozbawiony kłopotów, do jakich prowadzi przyjęcie kartezjańskiego wyobrażenia podmiotu poznającego? Analiza pojęcia podmiotu poznania implikowanego przez behavioryzm nadaje się niemal idealnie do rozważenia tej kwestii, gdyż pojęcie behaviorystyczne porzuca świadomość jako element konstytutywny podmiotu, a przecież właśnie świadomość określa charakter konstrukcji kartezjańskiej. I analiza ta prowadzi do konkluzji zaskakującej, gdyż okazuje się, że behaviorystyczne pojęcie podmiotu jest doskonale wpasowane w najbardziej zdyskredytowane, a mianowicie kopiujące modele poznania. Behaviorystyczny podmiot poznania ma charakter reakcyjny. Uwalnia on epistemologię od wielu trudności epistemologii świadomościowych, jednak za zbyt wysoką cenę spłycenia modelu poznania, a nawet powrotu do przeświadczeń naiwnie realistycznych, bliskich wyobrażeniom potocznym.

Behavioryzm - zarys głównych idei. Behavioryzm jest jedną z dwu - obok psychoanalizy - najważniejszych współczesnych szkół psychologi-

cznych. Behawioryzm powstał w psychologii jako reakcja na kryzys tradycyjnej psychologii introspekcyjnej. Miał rekonstruować psychologię jako prawdziwie nowoczesną naukę, spełniającą kryteria naukowości zadane naukom przyrodniczym przez pozytywistyczne standardy naukowości. Behawioryzm zmieniał całkowicie uniwersum psychologii. Wyprowadzał ją z dziedziny wewnętrznych stanów świadomości, doświadczanych przez podmiot tylko introspekcyjnie, stanów, które przez swą filozoficzną mroczność, nieustanne rozbudowywanie, przekształcanie i zmienność generujących je teorii stawały się dla psychologów coraz bardziej podejrzane, coraz bardziej wymykały się naukowym studiom, były coraz bardziej ulotne. Przejęte z filozofii kategoryzowanie przedmiotu badań stawało się dla psychologii obciążeniem zbyt wielkim, ponieważ nie zapewniało jej charakteru naukowego przy uznawanych standardach metodycznych. Ponadto, zdaniem behawiorystów, pojmowanie człowieka świadomościowe, redukowanie go do niedostępnej eksperymentalnie subiektywnej sfery wewnętrznej przez swą nieuchwytność i niedookreślony charakter wyjawiało badania psychologiczne.

W istocie rzeczy behawioryzm można uznać za antidotum na filozoficzność psychologii klasycznej, ponieważ jej cechy podlegające behawiorystycznej krytyce wywodziły się właśnie z filozofii. Sama konstrukcja ludzkiej osobowości identyfikowanej ze sferą wewnętrzną, z subiektywną świadomością wytyczająca sposób postrzegania człowieka w psychologii klasycznej i określająca sposób jego badań, wyrastała przecież z tradycji kartezyjskiej.

Głównym powodem deprecjacji klasycznej psychologii świadomościowej przez nowocześnie (co znaczyło wówczas - antyświadomościowo i deprecjonujących metodę introspekcyjną) zorientowanych psychologów był nie sam odosobniony sprzeciw, natury głównie metodycznej, wobec wiodącego pojęcia introspekcji, które w miarę postępu badań nad ludzką psychiką rodziło coraz więcej problemów. Udział równie istotny miało dążenie do wyrugowania w psychologii jej filozoficznych obciążeń. Klasyczna psychologia świadomościowa wyrastała wprost z dociekań filozoficznych nad psychiczną naturą człowieka. Była z tymi dociekaniami silnie związana - i pod względem pojęciowej kategoryzacji uniwersum dyskursu i pod względem metody, gdzie relatywnie swobodne rozważania oparte przede wszystkim na wczuwaniu się we własne stany psychiczne tworzyły podstawowe zręby metody. To zaś zdaniem wielu ówczesnych psychologów pozbawiało ją statusu nauki.

Behawioryzm zmienił całkowicie psychologiczny obraz człowieka w porównaniu z tym, który obowiązywał w psychologii klasycznej. Ustalił jako poziom prawdy o człowieku poziom fenomenów spostrzeganych przez inne podmioty, obszar zewnętrznych zachowań człowieka, jego funkcjono-

wanie dostępne dla innych w zewnętrznym doświadczeniu percepcyjnym. Behawiorystycznemu duchowi zupełnie obce jest pojęcie świadomości fundamentalne w modelu psychologii klasycznej. W perspektywie behawiorystycznej człowiek traci prawo do wewnętrzności, które przyznawała mu psychologia klasyczna i tradycja filozoficzna, z której wywodził się ten kierunek psychologii. Poziom prywatności człowieka, do którego dotrzeć mógł jedynie on sam, stanowiący dziedzinę konstytuującą psychologię klasyczną, w behawioryzmie zniknął zupełnie. Razem z nią rozpada się cała sfera wewnętrzna człowieka i świadomość. Wraz z nimi wyeliminowany został także umysł jako czynnik wewnętrzny człowieka.

Behawiorystyczne kryterium naukowości i związane z nim racje metodologiczne prowadzą do tezy epistemicznej albo ontycznej, albo do obu. Jeśli stany wewnętrzne człowieka, te stany, do których dostęp bezpośredni (to znaczy dostęp wprost, nie poprzez ich zewnętrzne domniemane symptomy) są niepoznawalne wiarygodnymi metodami, a dociera się do nich jedynie w sposób podejrzany, nie spełniający wymogów stawianych rzetelnej wiedzy, to powstaje pytanie, czy są one w ogóle poznawalne. A odpowiedź brzmi: nie są poznawalne, jeśli respektować kryteria poznania wiarygodnego. Wobec tego behawioryzm prowadzić powinien do agnostycyzmu w kwestii istnienia stanów wewnętrznych, należących do sfery prywatności człowieka. Jednak w myśleniu filozoficznym panuje dosyć wyraźna skłonność do ignorowania tezy agnostycznej, która odczuwana jest jako niezadowolający stan przystania na niewiedzę. Dosyć powszechna jest tendencja do nieuprawnionego przechodzenia od tezy epistemologicznej do ontologicznej, wiązanie obu poziomów dyskursu.

Według behawiorystów człowieka konstytuują jego zewnętrzne zachowania, na które stany wewnętrzne (osobowość, siła charakteru, wola) nie mają, jak utrzymuje się, wpływu. Naturę człowieka, jedyną interesującą i istotną, behawioryści sprowadzili do sfery zewnętrznej, do zewnętrznie obserwowalnych zachowań, do ruchów gardła, do drgań mięśni, do poruszeń gałek ocznych, do somatycznych odruchów, do tego, co kontrolowane w obserwacji typu fizykalnego. Istotę człowieka stanowi według Skinnera organizm człowieka¹. Sfera wewnętrzna człowieka zniknęła z pola psychologicznych badań. Właściwie zniknęła w ogóle psychika, ponieważ w roju zachowań zewnętrznych, nieskoordynowanych przez jakikolwiek czynnik jednoczący, nie dawało się zidentyfikować psychiki - jakiejś struktury częściowo choćby stabilnej, właściwej danemu człowiekowi, odróżniającej go od innych ludzi. Bezzasadne stało się domniemywanie, że zachowania zewnętrzne stanowią przejawy wnętrza, czegoś, co tworzy jednostkową tożsamość

¹ B. F. Skinner: *About Behaviorism*. New York 1974, s. 219.

człowieka, co zapewnia mu autonomiczność, co kreuje, wyrażając się w starym, zdyskredytowanym stylu, jego prawdziwą naturę. Według behawiorystów spekulacje dotyczące świadomości - od Greków do empirystów i fenomenologów - są tylko stratą czasu². Działanie człowieka jest całkowicie niezależne od jego psychicznego wnętrza, od sfery świadomych doznań, od przeżyć wewnętrznych. Nie ma w działaniu człowieka miejsca na intencje i cele. Nie można wyjaśnić jego kreatywności - ani w nauce, ani w sztuce. O zachowaniach człowieka decyduje nie jego wewnętrzna struktura, nie metaforyczna psychiczna „czarna skrzynka”, lecz wyłącznie bodźce pochodzące ze środowiska. Zachowania wyczerpują ludzką naturę. Człowiek staje się obiektem sterowanym zewnątrz, determinowanym całkowicie przez swoje środowisko. Żaden więc wewnętrzny, osadzony w nim samym, koordynator jego zachowań zewnętrznych nie jest konieczny. Człowiek zostaje pozbawiony nie tylko subiektywności, ale także autonomiczności, indywidualnej tożsamości. Upodobnia się do automatu manipulowanego z zewnątrz; żadna jego subiektywna tożsamość (tej zresztą brak po prostu) nie odgrywa jakiegokolwiek funkcji w organizowaniu zachowań według behawioryzmu pierwszej fali oraz Skinnerowskiego. I to stanowi jego istotę.

Behawioryzm psychologiczny nie wypowiedział się jednoznacznie w kwestii istnienia świadomości nawet w czasach pionierskiego i obrazoburczego wystąpienia Johna Watsona w *Behaviourism*. Behawiorysty najbardziej ortodoksyjni byli niezmiernie bliscy odrzucenia istnienia świadomości, przeniesienia jej do historii myśli psychologicznej; tony całkowitej deprecjacji pojęcia świadomości brzmiały w ich poglądach nader wyraźnie. Jednak nie mogli bezwarunkowo i jawnie odrzucać świadomości, gdyż popadliby w sprzeczność z lansowanym programem metodycznym.

Sposób wyjaśniania przez behawiorystów tego wszystkiego, za co psychologia introspekcyjna czyniła odpowiedzialną świadomość, posługiwanie się w wyjaśnieniach wyłącznie pojęciami zachowań zewnętrznych, sprowadzanie wszystkiego do łańcuchów bodziec (środowiska) - reakcja (organizmu), redukcja osobowości do jedynie nieorganizowanej wewnętrznie sumy nawyków wytworzonych w ciągu osobniczego życia pod wpływem środowiska (a osobowość redukowałą się do zbioru zachowań - konkretnych, aktualnych, dokonywanych, a nie dyspozycji do zachowań, co zakładałoby potencjalność ukrytą w ludzkim wnętrzu) świadczy, iż dążyli wyraźnie do udowodnienia nie tylko poznawczej zbędności sfery wewnętrznej człowieka. Behawior, czyli zbiór zewnętrznych zachowań (odruchów organizmu), miał pełnić funkcję świadomości, miał ją zastępować i tym samym miał ją ontycznie eliminować.

² Tamże, s. 221.

Neobehawioryzm - główne idee. Behawioryzm pionierski było bardzo trudno uzgodnić z faktami. Wobec tego braku zgodności powstaje neobehawioryzm, który jest rezultatem ratowania behawioryzmu. Neobehawioryzm, wyłączając wariant Burrhusa F. Skinnera, przejmując idee, przeciw którym poglądy behawioryzmu były skierowane. Uzupełnia mianowicie parę bodziec-reakcja o człon czynnika wewnętrznego, nazywając go zmienną pośredniczącą lub moralną strukturą zachowań. Schemat wyjaśnień wytycza trójka: bodziec-czynnik wewnętrzny-reakcja. Ta trójka przywraca przekonanie o istnieniu obiektu odpowiadającego świadomości, czegoś, co steruje zewnętrznymi zachowaniami człowieka z jego wnętrza, a jednocześnie zapewnia mu indywidualową tożsamość. Interpretacje czynnika wewnętrznego przychyliły się bądź do przekonania, że da się on sprowadzić do struktur anatomiczno-fizjologicznych, bądź do przekonania, że jego natury nie da się do końca wyjaśnić. Utrzymywano, że czynnik wewnętrzny jest konstrukcją struktur anatomiczno-fizjologicznych, jednak nie jest z tymi strukturami identyczny (konstruktywizm). W interpretacji konstruktywistycznej czynnik wewnętrzny jest osobowością, więc to osobowość, wewnętrzna struktura, wpływa obok bodźców ze środowiska na zachowania człowieka. W interpretacji redukcjonistycznej czynniki wewnętrzne osadza się w strukturach anatomiczno-fizjologicznych. Konstruktywizm pozbywa się tezy o redukcji; nazbyt ona blokuje model natury czynników wewnętrznych. W ten sposób neobehawioryści stopniowo zbliżają się do zwalczanej wcześniej psychologii świadomości³.

Detronizacja świadomości w behawioryzmie dobiegła kresu w latach trzydziestych. Wtedy to neobehawioryzm reaktywował odpowiednik pojęcia świadomości, chociaż przyjął inną terminologię. Świadomość (lub, ostrożniej, obiekt spełniający istotne funkcje świadomości) kryła się pod nazwą molarnej struktury zachowań, która jest zorganizowaną całością, sterującą odruchami, a nie zbiorowiskiem wewnętrznie niepowiązanych par bodziec-reakcja. Neobehawioryzm powraca zatem do jednej z podstawowych idei psychologii klasycznej, wprowadzając czynnik wewnętrzny sterujący zewnętrznymi zachowaniami, decydujący o indywidualnej subiektywnej tożsamości jednostki.

Behawioryzm Skinnera. Odrębną drogą zmierza Skinner próbujący ocalić pionierski behawioryzm w jego wersji najsilniejszej. Skinner popada jednak w niekonsekwencje. Przywraca on pierwotny schemat zachowań S-R (bodziec-reakcja): wyłącznie bodźce pochodzące ze środowiska mają sterować reakcjami i tworzy koncepcję zachowania inną niż teoria odruchu Pawłowa. Reakcja jest w koncepcji Skinnera elementem wyjściowym, a po niej na-

³ T. Tomaszewski: *Główne idee współczesnej psychologii*. Warszawa 1984, s. 70.

stępują wzmocnienia (nagroda lub kara) i te wzmocnienia wywołują reakcje, a nie, jak w klasycznym behawioryzmie, reakcje są odpowiedziami na bodźce ze środowiska. Jednak wzmocnienia pochodzą ze środowiska, zatem zachowany jest zasadniczo schemat podstawowy dla wczesnego behawioryzmu S-R, bez udziału czynnika wewnętrznego. Różnica polega na pewnej sublimacji sposobu funkcjonowania środowiska w sytuacjach jego zderzania się z istotą ludzką. To, jak się człowiek zachowuje, głosi Skinner, jak funkcjonuje w środowisku, czym zatem jest człowiek (według założeń behawioryzmu zachowanie wyczerpuje jego poznawalną naturę, a także jego naturę znaczącą, nie jałową poznawczo) zależy wyłącznie od środowiska, od tego, w co, gdzie i jak został człowiek wrzucony, jak kształtują się zewnętrzne okoliczności jego egzystencji. Środowisko odgrywa rolę podstawową w wyznaczaniu zachowań. Natura człowieka podobna jest do natury automatu, biernej maszyny. Człowiek jest bez reszty indoktrynowany przez środowisko, w którym żyje. Pozbawiony jest wolności i godności, odarty jest z autonomii. Jego osobowość jest całkowicie podporządkowana czynnikom zewnętrznym i jest absolutnie plastyczna wobec takich czynników. Człowiekiem można dowolnie manipulować poprzez wzmocnienia pochodzące ze środowiska. Reakcje różnych ludzi są zawsze takie same przy tych samych wzmocnieniach. Ludzie nie mają bowiem umysłowego wnętrza, które indywidualizowałyby reakcje na bodźce zewnętrzne. Ale jednocześnie Skinner w swych najpóźniejszych pracach, między innymi w *About Behaviorism* z 1974 r. utrzymuje, że nie ma szczególnego (odrębnego) tworzywa „umysłowego”. Wszystko, co składa się na człowieka, ma naturę fizyczną. Funkcję umysłu pełni układ nerwowy. Te wypowiedzi można interpretować jako ekspozycje poglądów materialisty w kwestii psychofizycznej lub neobehawiorysty, a nie behawiorysty pierwszej fali, z zachowaniową wyłącznością przestrzeni epistemicznej i często też zarazem ontycznej.

Jeszcze większa niepewność i wahania ogarniają Skinnera w kwestii świadomości. Odmawiając filozoficznym rozważaniom nad świadomością i, w szczególności, nad jej epistemicznym statusem sensu, utrzymuje zarazem, że świadomość istnieje i, jak można mniemać, z wypowiedzi niecałkowicie jednoznacznej, znajdując się wewnątrz organizmu, stymuluje organizm do określonych zachowań, odgrywając w zachowaniach istotną rolę⁵.

Zatem w kwestiach podstawowych dla behawioryzmu, to jest wyłączności zachowań w psychicznej konstytucji człowieka i zbędności świadomości, Skinner, deklarując kultywowanie tradycji wczesnego behawioryzmu typu Watsonowskiego, popada w dwuznaczności. Przekształca człowieka z ze-

⁴ Zob. B. F. Skinner: *Zachowanie się organizmów*. Warszawa 1995, s. 8.

⁵ B. F. Skinner: *About Behaviorism*. New York 1974, s. 219-221.

społu zachowań zewnętrznych (co jest tezą fundującą wczesny behawioryzm) w organizm, w obiekt fizjologiczny, podlegający prawom biologii (co tworzy podstawę materializmów scjentystycznych w kwestii natury człowieka). Utrzymuje *de facto*, że nie tylko zachowania dostępne intersubiektywnie są przedmiotem psychologii i nie tylko one konstytuują człowieka, przynajmniej w warstwie dostępnej poznawczo. Skinner uznaje zależność zachowań od wyposażenia genetycznego, a więc od czynnika wewnętrznego w szczególnym, biologicznym rozumieniu wewnętrzności, w każdym razie od czynnika, który nie jest zachowaniem. Utrzymuje też, że w miejsce umysłu należy wprowadzić układ nerwowy, a więc opowiada się po prostu za materialistyczną koncepcją umysłu, gubiąc tym samym odrębność behawioryzmu od materialistycznych rozstrzygnięć kwestii psychofizycznej⁶. Przekształca zatem fenomenalistyczny behawioryzm, z jego zachowaniową specyfiką, w materialistyczną koncepcję umysłu. Postulowanie układu nerwowego, czy jakiegokolwiek innego czynnika o charakterze przedmiotu teoretycznego (niepoznawalnego w prostych obserwacjach), przekształca behawioryzm w neobehawioryzm. Tym samym Skinner porzuca pierwotną wersję behawioryzmu, w której wyłącznie zewnętrzne zachowania stanowić miały ludzką istotę, ustanawiać zręby jego tożsamości. Włączenie genów do czynników decydujących o ludzkiej naturze skłania do słabszej, to jest neobehawiorystycznej, interpretacji poglądów Skinnera. W konsekwencji koncepcja Skinnera zawiera podstawy do dwóch, wzajemnie różnych modeli podmiotu, w tym do dwóch różnych pojęć podmiotu poznania.

Człowiek w wizji Skinnera oraz w behawioryzmie pierwszej fali zostaje pozbawiony osobowości, indywidualności, tego podstawowego czynnika, który w kulturze nie tylko świata zachodniego uznawany jest za istotę człowieczeństwa i za ośnowę specyficzności człowieka, jego odrębności od innych ludzi. Człowiek behawiorystyczny jest bezwolną zabawką środowiska, które całkowicie determinuje jego zachowanie. To samo środowisko powielać może w nieskończoność takie same ludzkie automaty, bezwolnie reagujące na zewnętrzne bodźce. Człowiek behawiorystyczny nie jest kreatywny, ponieważ kreatywność wymaga wolności, wyrwania się ze stereotypów, a w wizji behawiorystycznej wszystko, co zdarza się ludziom podlega schematowi bodziec-reakcja bez żadnej możliwości zerwania tego łańcucha. Człowiek odbija tylko to, co go otacza, przy przyczynowej interpretacji relacji odbijania.

Behawioryzm epistemologiczny. Rorty, tworząc swój specyficzny behawioryzm epistemologiczny, nie bierze jako podstawowego punktu wyjścia konstrukcji idei behawioryzmu psychologicznego, lecz dochodzi do niego głównie poprzez idee Wittgensteina, Deweya, Sellarsa i Quine'a. Chodzi mu

⁶ Tamże, s. 215-220.

o wyrugowanie z filozofii kartezjańskiej metafory umysłu jako lustra, i to przede wszystkim prowadzi go do poglądów behawiorystycznych, jednak szczególnych, zespolonych z przeświadczeniami pragmatystycznymi.

Filozofowie analityczni, głównie Gilbert Ryle, przekształcili tezy behawioryzmu psychologicznego w stanowisko behawioryzmu logicznego, zgodnie z regułami transpozycji problemów filozoficznych i ich rozstrzygnięć w zagadnienia dotyczące języka. Ryle'owska wersja behawioryzmu, zwana też wersją logiczną, głosi, że „prawdziwość określonej wypowiedzi sprawozdawczej o czystym odczuciu z konieczności wiąże się z taką a taką dyspozycją zachowaniową. Do zajęcia tego stanowiska skłaniała, po pierwsze, niewiara w tak zwane przez Ryle'a „duchy w maszynie” - w kartezjańską koncepcję człowieka - a po drugie, chęć rozbrojenia sceptycyzmu co do istnienia innych umysłów, chęć zapobieżenia wątpliwości sceptyka, czy ktoś wijący się z bólu ma odczucia tego samego rodzaju, co te, które miałby sceptyk, gdyby to on wił się z bólu. Z punktu widzenia behawioryzmu logicznego wypowiedzi o takich odczuciach nie należy uważać za odnoszące się do bytów niefizycznych, a być może do żadnych w ogóle bytów z wyjątkiem wicia się czy dyspozycji do wicia się⁷. Rorty, obok powszechnie wysuwanych argumentów przeciw behawioryzmowi logicznemu, zarzuca mu, iż podtrzymuje rozróżnienie obserwacji od teorii oraz języka i faktu, a o tych jego zdaniem należy w filozofii zapomnieć⁸.

Behawiorystyczne poglądy Rorty'ego są bliższe ideom behawiorystycznym Quine'a i Sellarsa, a także bliskie koncepcjom Dewey'a i Wittgensteina⁹. Stanowisko Rorty'ego rodzi się z odrzucenia umysłu pojętego jako lustrzana istota i z zanegowania tezy o istnieniu dwóch dziedzin ontologicznych: mentalnej i fizycznej. Teza pierwsza jest próbą zerwania z tradycją kartezjańską w epistemologii i przejściem na pozycje pragmatyczne. Teza druga jest negacją dualizmu w kwestii psychofizycznej, niekoniecznie o charakterze behawiorystycznym. Istotą behawioryzmu epistemologicznego jest teza głosząca, że racjonalność i wiarygodność epistemiczna zależą od społecznej akceptacji, od tego, które wypowiedzi są społecznie akceptowane i uznawane za wiarygodne. Jest to behawioryzm, ponieważ w wytyczaniu kryteriów (tu: poznania) odsyła do reguł zachowań społecznych zamiast - jak w kartezjańskiej tradycji rozumienia poznania - do relacji umysłu do jego zewnętrznego przedmiotu. Badanie poznania sprowadza się zdaniem Rorty'ego do badania reguł społecznych zachowań. Postuluje te badania w wersji językowej, sprowadzając je do analiz akceptacji wyrażań. Prawda jest

⁷ R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury*, przełożył Michał Szczubiałka. Warszawa 1994, s. 92.

⁸ Tamże, s. 93.

⁹ Zob. Tamże, s. 92-100.

konstruowana w procesie społecznej akceptacji, co daje klasycznie pragmatystyczne jej rozumienie. Jest to zarazem stanowisko holistyczne: „Ten rodzaj behawioryzmu najlepiej rozumieć jako odmianę holizmu - ale taką, która nie wymaga żadnej idealistycznej podbudowy metafizycznej, w behawioryzm głosi, że zrozumienie reguł gry językowej zaspokaja wszelkie potrzeby poznawcze co się tyczy wyjaśniania, dlaczego w grze dokonuje się takich a nie innych posunięć.....”¹⁰. Behawioryzm epistemologiczny nie dąży do redukcji podstawowych pojęć epistemologicznych do zachowań. Rorty uznaje taką redukcję za nieosiągalną.

Rorty uznaje, że swoiście filozoficzne pytania o naturę człowieka są bezsensowne, a wobec tego „... «badanie natury ludzkiego poznania» można po prostu uważać za badanie sposobów oddziaływania ludzi na siebie”. Natura ludzkiego poznania może być opisana wyłącznie jako specyficzne ludzkie zachowanie, a badanie poznania jest badaniem sposobów oddziaływania ludzi na siebie. Według Rorty’ego poznanie jest relacją pomiędzy podmiotami poznania konstruowanymi przede wszystkim społecznie poprzez interpersonalne oddziaływania ludzi na siebie w aktach werbalnych. Wypowiedzi są wartościowane jako wiedza na podstawie statusu, jaki przyznają im uprawnione społeczności. Podmiot poznania jest członkiem społeczności uczonych i podporządkowuje się regułom, które rządzą obowiązującą w tej społeczności epistemiczną grą¹¹. Rorty’ego podmiot poznania jest społeczny; tworzą go relacje społeczne, którym podporządkowany jest całkowicie. Relacje społeczne przejawiają się w dziedzinie gier językowych. I teza ta jest oczywista, jako że społeczna komunikacja pomiędzy uczonymi dokonuje się głównie w języku. Rorty nie głosi jednak tylko tezy tak banalnej. Wyznaje on lingwistyczny paradygmat filozofii, w którym nie tylko wszelkie kwestie filozoficzne sprowadza się do problemów języka, ale w którym uznaje się, że nie ma możliwości wyjść poza język ani na gruncie epistemologicznym, ani metafizycznym, a zresztą oba te plany uznaje za błędną iluzję filozofii nowożytnej. Rorty zmierza do zjednoczenia tak interpretowanego paradygmatu lingwistycznego ze scjentyzmem, w tym z filozoficznie ujętymi socjologicznymi determinantami wiedzy. Temu zespoleniu przypisuje charakter językowy: całą dziedzinę stosunków społecznych w poznaniu przekształca w dziedzinę gier językowych.

Podmiot poznania wyłaniający się z behawioryzmu epistemologicznego jest inny niż konstruowany przez behawiorystów czerpiących wprost z psychologii, jednak podobny w niektórych istotnych aspektach. W podstawach konstrukcji Rorty odwołuje się do kategorii zachowań: podmiot poznania

¹⁰ Tamże, s. 157.

¹¹ Tamże, s. 157-158, 163, 168.

konstytuują zachowania werbalne ustanowione społecznie. Społeczny charakter podmiotu, jego podleganie społecznościom bez możliwości uwolnienia się od gier językowych społecznie akceptowanych i narzucanych jego członkom jest zbliżona do behawiorystycznego schematu bodziec-reakcja, jeśli przyjąć, że społeczności są dla jednostkowego podmiotu środowiskiem, tak jak to utrzymuje Skinner. Podmiot poznania, poddany oddziaływaniom społecznym w formach werbalnych odbiera zatem bodźce z zewnątrz, a uczestnicząc w grach językowych reaguje na bodźce z zewnętrzności społecznej, przy czym bodźce przybierają formę wyrażen języka. Podmiot poznania nie jest bytem autonomicznym, wolnym, kierowanym własną wolą i indywidualną subiektywną świadomością. Jest, interpretując rzecz skrajnie, niewolnikiem gry społecznej rozgrywanej za pomocą języka. Podmiot poznania podporządkowuje się regułom narzuconym przez rzeczywistość społeczną wobec niego zewnętrzną. Przedmiot poznania nie jest konstytuowany przez podmiot tak, jak dzieje się to w idealistycznych koncepcjach typu kartezjańskiego. Przedmiot poznania, nawet nie transcendentny (z którym to pojęciem walczy Rorty, negując metaforę zwierciadła) rozprasza się zupełnie w tym sensie, że jego kategoria staje się zbędna. W poznaniu pozostaje podmiot uwikłany w relacje społeczne, grający w gry językowe według wypracowanych i niekwestionowanych reguł. Podmiotowi nie chodzi o poznanie przedmiotu, nawet przy rozumieniu poznawania jako konstruowania przedmiotu. Podmiot poznania zajmują bez reszty relacje z innymi podmiotami i branie udziału w grach społecznych.

Behawiorystyczny podmiot poznania. Behawioryzm, neobehawioryzm oraz behawioryzm epistemologiczny Rorty'ego zawierają różne koncepcje podmiotu poznania, a co najmniej dają różne podstawy do ich skonstruowania. Z tradycji kartezjańskiej behawioryzm zachowuje indywidualną tożsamość podmiotu poznania: to ja indywidualne poznaje. Konstytucja indywidualnej tożsamości w behawioryzmie pierwszej fali oraz w wersji Skinnerowskiej jest jednak inna niż w koncepcjach zakładających, że w sferze wewnętrznej człowieka indywidualna tożsamość jest zespolona ze świadomością, że to subiektywna świadomość ją konstytuuje i że to w niej właśnie ujawnia się indywidualna tożsamość podmiotu. Behawiorystyczną tożsamością jest konkretne, ale niezorganizowane zbiorowisko zachowań zewnętrznych stanowiące o specyficzności osobniczego życia. Dla tradycyjnego rozumienia taka konstrukcja wydaje się tylko surogatem pojęcia indywidualnego ja. Zbiór nie jest bowiem wyznaczony przez jakąkolwiek zasadę organizującą. Wnętrze, jeśli w ogóle istnieje, jest zupełnie nieistotne dla zachowań, także dla zachowań poznawczych¹². Tożsamość jest fundowana

¹² Zob. B. F. Skinner: *About. Behaviorism*, wyd. cyt, s. 221.

przez środowisko zewnętrzne, ponieważ to, jaki jest podmiot poznania, zależy od ogółu bodźców, które nań oddziałują i konstruują go w tych oddziaływaniach.

Kategoria subiektywności znika w perspektywie behawiorystycznej. Według behawiorystów subiektywność nie kształtuje osobowości. Tę, jeśli w ogóle jest sens o niej cokolwiek głosić w behawiorystycznej perspektywie widzenia, tworzy środowisko poprzez ogół napływających bodźców. Behawioryści przekształcają podmiot poznania w całkowicie zewnętrzny wytwór świata zewnętrznego, a sfera wewnętrzna znika jako w zupełności tworzona przez rzeczywistość zewnętrzną.

Neobehawioryzm oferuje inny pogląd na indywidualną tożsamość i subiektywność podmiotu. Za jedną z przyczyn zachowań zewnętrznych uznaje wyposażenie genetyczne (w wersji Skinnera) albo wewnętrzną strukturę molarną (w poglądach neobehawiorystów). Podmiot behawiorystyczny jest konstytuowany zarówno przez zewnętrzne bodźce, będąc konstruktem środowiska, jak i przez wewnętrzną strukturę molarną albo również wewnętrzny system genetyczny. Czynniki wewnętrzne stanowią o częściowej autonomii podmiotu i o jego indywidualnej tożsamości. Wyposażenie genetyczne u Skinnera i struktura molarna u neobehawiorystów pełnią funkcję psychiki człowieka, konstytuują (lub współkonstytuują, wspólnie ze środowiskiem) jego indywidualną tożsamość. Eklektyczny charakter obu złagodzonych wersji behawioryzmu przywraca podmiotowi i autonomię i subiektywną tożsamość.

Szczególną trudność w behawiorystycznych modelach podmiotu poznania nastęrcza ustalenie obecności rozumu. Behawiorystyczny język, behawiorystyczny zakres zainteresowań i fenomenalistyczne unikanie wszelkich bytów teoretycznych w definiowaniu człowieka wspólnie spiętrzają trudności w ustaleniu, czy behawioryści przyjmują coś na kształt rozumu subiektywnego, czy zdolność do uczenia się można interpretować jako przejaw istnienia takiego rozumu. Pewne przesłanki skłaniają do odpowiedzi twierdzącej, lecz obwarowanej sporą dozą niepewności. Behawioryści radykalni nie mogą przyjąć tezy o redukcji umysłu do mózgu i w funkcjonowaniu tego upatrywać obecności rozumu. Mózg funkcjonujący w żyjącym człowieku jest bowiem obiektem teoretycznym, nieobserwowalnym, a więc jest niepoznawalny środkami dopuszczonymi przez behawiorystyczną metodę. Jeszcze bardziej kłopotliwe są inne tezy materialistyczne w kwestii natury umysłu, między innymi teoria stanu centralnego J. J. C. Smarta i Davida M. Armstronga i funkcjonalizmu głoszona między innymi przez Hilarego Putnama.

Zresztą nawet jeśli dla behawiorystów rozum subiektywny istnieje, to i tak jest nieistotny dla zachowań, również poznawczych, gdyż te pozostają całkowicie niezależne od rozumu, gdyż są determinowane wyłącznie przez ze-

wewnętrzne bodźce. Wobec tego zaś czynnik odpowiedzialny za regularny, uporządkowany charakter poznawania i działania, a więc obiekt odpowiadający rozumowi pod względem pełnionych funkcji musi pochodzić ze środowiska zewnętrznego podmiotu. Przeniesienie rozumu ze sfery wewnętrznej, w której sytuowany jest w filozofii subiektywnej świadomości, do środowiska, zewnętrznego dla podmiotu, narzucany jest przez wymóg spójności behawiorystycznego systemu. Konstrukcja ta przypomina - chociaż analogia jest daleka i zamglona - pojęcie rozumu u starożytnych, którzy za podstawę myślenia przyjmowali byt.

W behawiorystycznych konstrukcjach podmiotu poznania elementem podstawowym jest obecność albo nieobecność czynnika wewnętrznego: umysłu, chociażby mózgu, struktury molarnej, kodu genetycznego itp. Linia rozgraniczająca przebiega pomiędzy behawioryzmem a neobehawioryzmem. Behawioryzm Watsonowski oraz Skinnerowski (bez kompromisów zbliżających je do neobehawiorystycznych) radykalnie zmieniają pojęcie podmiotu poznania względem pojęcia kartezjańskiego. Behawiorystyczny podmiot poznania traci prawie wszystkie cechy konstytutywne zadane w nowożytnym modelu podmiotu poznania, czyli charakter rozumowego, świadomego, indywidualnego ja, przynależnego swej prywatnej sferze wewnętrznej. Behawiorystyczny podmiot poznania jest zbiorem zewnętrznych zachowań poznawczych organizmu, zbiorem jego reakcji na bodźce docierające do niego od środowiska, przy czym w tych reakcjach nie partycypuje żaden element specyficznie podmiotowy, gdyż wszelkie takie elementy behawioryzm wyklucza.

W perspektywie behawioryzmu człowiek jest istotą całkowicie sterowaną z zewnątrz. Jego osobowość i jego cechy psychiczne, nawet sposoby reagowania nie są dla niego, odrębnego obiektu, swoiste, a te wszystkie charakterystyki wytycza jego środowisko. Człowiek jest istotą bierną, wyłącznie reaktywną. Sposób reagowania na bodźce nie jest indywidualny, gdyż to wymagałoby istnienia jakiegoś czynnika autonomicznie podmiotowego.

Można wobec tego domniemywać, że behawiorystyczny podmiot poznania nie włącza w swych aktach poznawczych żadnych czynników podmiotowych do generowanej wiedzy. Można też domniemywać, że behawiorystyczny podmiot poznania jest pozbawiony kreatywności; reaktywność podmiotu poznania, automatyzm (nie organizowany wewnętrznie, lecz sterowany wyłącznie przez środowisko) jego zachowań wiąże się z brakiem wolności podmiotu. Jest on uwięziony w schemacie przyczynowo-skutkowym i tylko odpowiada w bierny, automatyczny sposób na bodźce. Jest stymulowany przez zewnętrzne bodźce, ale nie ma zdolności do intelektualnego wzbudzania siebie samego, snucia wyobrażeń nie indukowanych przez zewnętrzne bodźce, co wiązałoby się z twórczą wolnością, z dopisywaniem do

treści przedmiotowych, dostarczanych z zewnątrz, swych własnych, to jest podmiotowych *sui generis*.

Behawioryści odmawiają także podmiotowi poznania zdolności do symbolicznego przetwarzania bodźców, czyli do kreowania wiedzy symbolicznej. Wiedza ma wobec tego charakter fizjologiczny; pozostaje w swym stadium pierwotnym zbiorem fizjologicznych reakcji organizmu. Tego wyniku nie głoszą jako swej tezy programowej. Można by utrzymywać, że eksperymenty przeprowadzane przez behawiorystów dotyczą przyswajania informacji i uczenia się na o wiele niższym poziomie niż nabywanie lub tworzenie wiedzy pojęciowej, w tym przyswajania informacji przez zwierzęta. Dlatego też po prostu nie rozpatrują oni nabywania wiedzy na wysokim poziomie, z wyrafinowanymi technikami i z symbolizowaniem. Ale mimo tego wyjaśnienia wątpliwości pozostają. Behawioryści nie dają żadnych wskazówek co do przyjęcia kreacji symbolicznych jako wytworów podmiotu poznania; nie zarysowują nawet sposobu, w jaki ów podmiot miałby takiej kreacji dokonywać, skoro jego funkcje ograniczają się do fizjologicznych reakcji. W behawiorystycznym obrazie poznania wiedza jest materialna. I nie jest to wynik odosobniony, specyficzny tylko dla behawiorystycznych modeli wiedzy. Wszystkie koncepcje poznania restryktywnie kauzalne zawierać muszą taki wynik, o ile przyjmują materialność przedmiotu poznania. Rzecz w tym bowiem, że relacja przyczynowa nie „przecina” kategorii ontologicznych; jeśli przyczyna jest materialna, to i skutek jest materialny. W innym razie relacja ta byłaby kluczem do rozwiązywania wszystkich zagadek metafizycznych, do dowodzenia istnienia dowolnych bytów: wiedźm, obiektów latających z kosmosu, wszystkiego, co wypełnia naszą wyobraźnię.

Neobehawioryzm postuluje istnienie czynnika wewnętrznego, którym jest struktura molarna, mapa wewnętrzna lub kod genetyczny, istotnego dla zachowań zewnętrznych podmiotu. Czynniki ten współdeterminuje ludzką osobowość obok czynników pochodzących ze środowiska. Odpowiada za autonomiczność człowieka, za jego naturę psychiczną i za jego indywidualność.

Neobehawioryzm implikuje następujący obraz podmiotu: czynnik wewnętrzny spełniający funkcje świadomości nadaje podmiotowi subiektywną tożsamość. Można również odnaleźć czynnik wewnętrzny pełniący funkcje rozumu. Struktura molarna, wewnętrzna mapa lub kod genetyczny organizują zachowania, w tym zachowania poznawcze, zadają sposoby reagowania na bodźce. W neobehawioryzmie powraca przeciwstawienie, o znaczeniu kardynalnym sfer - zewnętrznego środowiska i wewnętrznego czynnika wpływającego na zachowania i odpowiadającego za strukturę osobowości i strukturę funkcji, w tym funkcji poznawczych, podmiotu. Mapie wewnętrznej, strukturze molarnej, układowi genów, ogólnie czynnikowi wewnętrznemu można przypisać subiektywną rozumowość. Ten czynnik organizu-

je bowiem zachowania, odpowiada za reakcje podmiotu adekwatne do sytuacji, modyfikuje zachowania przy zmianach bodźców itp., uczestniczy w procesach przyswajania informacji o środowisku, a więc w procesach poznawczych. Obecność świadomości jest trudniejsza do wychwycenia w neobehawiorystycznej konstrukcji podmiotu poznania. Dla konstytucji podmiotu poznania ważniejsze niż jej obecność jest w ogóle przywołanie - po behawiorystycznej rewolucji - czynnika wewnętrznego, który wprowadza na powrót kartezjański podział sfer na podmiotową, wewnętrzną, subiektywną i zewnętrzną. Neobehawiorysty przyjmują, iż czynnik wewnętrzny podmiotu jest częścią organizmu i nie ma dwóch oddzielnych tworzyw: psychicznego i fizycznego. Jednak jest wyróżniony funkcjonalnie, a w konsekwencji także epistemicznie z ciała. Umysł jest cielesny, ale zarazem jest obiektem szczególnym, organizującym ludzką egzystencję, stanowiącą czynnik - z określonej perspektywy - nadrzędny wobec ciała, ponieważ organizujący jego zachowania. Poglądy neobehawiorystów nie redukują się do stwierdzenia, utrzymywanego przez behawiorystów, że umysł to po prostu ciało w akcji. Głoszą materializm w kwestii psychofizycznej; umysłowi przypisują naturę materialną, uznają go za część organizmu, za jakieś jego wewnętrzne struktury. W konstytucji podmiotu nie rodzaj tworzywa jest najważniejszy, lecz wyodrębnienie go ze świata i przeciwstawienie podmiotu wszystkiemu, co nie jest podmiotem. Przeciwstawienie inicjuje napięcie poznawcze, dystans podmiotu względem przedmiotu, ustawiający podmiot naprzeciw świata i wywołujący procesy poznawcze. I do tego przeciwstawienia, po behawiorystycznej rewolucji, powracają neobehawiorysty, razem ze Skinnerem, w późniejszych okresach jego twórczości.

Rorty kreśli (a momentami tylko sugeruje; pewne elementy trzeba dobudować) obraz podmiotu poznania różniący się zarówno od behawiorystycznego jak i od neobehawiorystycznego. Podmiot poznania w jego behawioryzmie epistemologicznym jest społeczny, uwarunkowany wyłącznie przez rzeczywistość społeczną. Rzeczywistość ta, według Rorty'ego, pełni rolę nadrzędną wobec podmiotu jednostkowego; podmiot taki jest konstytuowany przez społeczność i to ona determinuje wszystkie cechy podmiotu i całość jego funkcjonowania. To przeświadczenie różni jego poglądy od przekonań behawioryzmu psychologicznego, w których podmiot jednostkowy zajmuje pozycję centralną, a inne podmioty jednostkowe, składające się na społeczność, są częścią jego zewnętrznego środowiska. Podmiot poznania podlega regułom językowym zadany przez społeczność, konkretnie przez wykształcone elity. Zatem społeczeństwo ma strukturę hierarchiczną; nie wszystkie podmioty gier językowych są zdolne do tworzenia wiedzy lub nie wszystkie są zdolne do jej tworzenia w tym samym stopniu. Tę hierarchiczność identyfikuje się niekiedy z przeświadczeniami antydemokratycznymi-

mi. Dla zrozumienia poglądów Rorty'ego ważniejsze jest pochodzenie hierarchii, podstawa jej konstytucji. Jeśli podmioty poznania są różnie wyposażone, to jaki czynnik, im przypisany, stały lub względnie stały, je różnicuje? Nie może chodzić o czynnik wewnętrzny, umysłowy, gdyż dla Rorty'ego supozycja o istnieniu umysłu, który kojarzy wyłącznie z lustrzaną istotą i nie znajduje innych jego modeli, jest obrazą. Czyżby chodziło o wykształcenie, element tak powierzchowny, przypadkowy? Odpowiedź twierdząca byłaby zgodna z tezami behawioryzmu psychologicznego, ale przecież behawioryzm epistemologiczny wspiera się na innych przesłankach i niewiele przejmie z rozważań psychologicznych, zaniechując rozpatrywania natury umysłu, a przechodząc - w duchu lingwistycznego paradygmatu filozofii, nie tylko Wittgensteinowskiej, także przecież neopozytywistycznej - na poziom języka i dociekań jego tylko dotyczących. Podmiot poznania, jak u Wittgensteina, rozgrywa gry językowe i tworzy wiedzę w społecznych aktach werbalnych. Inne poziomy społecznych interakcji nie mają znaczenia.

Model poznania implikowany przez behawiorystyczny podmiot poznania. Wydawałoby się, że skoro behawioryzm doprowadza do całkowitej niemal erozji nowożytnego pojęcia podmiotu, to musi implikować (przy warunkowaniu w obie strony) zupełnie nowy, nieznany jeszcze model poznania. Jednak tak nie jest.

Jak behawiorystyczny podmiot poznania uzyskuje wiedzę, na czym polegają procesy poznawcze takiego podmiotu? Jako że jest bierny, nie tworzy jej, ale odbiera z zewnątrz. Ale przecież reaguje on na bodźce; reakcje te mają charakter zjawisk fizjologicznych, obserwowalnych reakcji organizmu, nie dokonujących się w niedostępnym poznawczo albo nieistniejącym umysłowym wnętrzu. David M. Armstrong stwierdza: „Ponieważ podstawową tezą behawioryzmu jest twierdzenie, że między bodźcem fizycznym i fizyczną reakcją na ten bodziec nie ma żadnych wewnętrznych zdarzeń umysłowych”¹³. Podmiot poznania według behawiorystów jak w ogóle każdy podmiot działania, jest wyposażony tylko w zdolności do reagowania na bodźce zewnętrzne i tworzy wiedzę dysponując tą tylko jedną zdolnością, która w sytuacjach poznawczych staje się zdolnością poznawczą. Wiedza jest zbiorem reakcji na bodźce, reakcji materialnych, gdyż tylko takie behawioryzm akceptuje. Bodźce łączy z reakcjami na nie w organizmie podmiotu poznającego relacja przyczynowa, a więc reakcje są skutkami bodźców. Behawioryzm sugeruje więc jakąś odmianę kauzalnej teorii wiedzy. Wiedza w takiej teorii jest materialna, gdyż reakcje organizmu są materialne, a ponadto przyczyna i skutek są obiektami tego samego typu ontycznego. Skoro

¹³ Zob. D. M. Armstrong: *Materialistyczna teoria umysłu*, przeł. H. Krahelska. Warszawa 1982, s. 80.

środowisko zewnętrzne podmiotu jest materialne, to i skutki jego kauzalnych oddziaływań są materialne.

Wiedza nie ma charakteru symbolicznego, gdyż behawiorystyczny podmiot poznania nie jest obdarzony zdolnością do symbolicznych transformacji sygnałów fizjologicznych powstających w nim samym. Wiedza nie ma wytyczonego celu, zadań, zamierzeń poznawczych; te dyktuje środowisko, to ono decyduje, co podmiot ma poznawać. Dzieje się tak dlatego, że procesy poznawcze w ujęciu behawiorystycznym nie są intencjonalne i trudno zarysować sposób, w jaki można byłoby przypisać intencjonalność. Akty poznawcze nie są intencjonalne z powodu wszechogarniającej bierności podmiotu; bierność ta obejmuje także ukierunkowanie wstępne procesów umysłowych. Intencjonalności nie da się wtłoczyć w procedury reagowania na bodźce.

Wiedza w behawiorystycznym obrazie poznania jest empiryczna. Nie może być niczym innym niż zbiorem reakcji na bodźce ze środowiska. Podmiot nie jest obdarzony zdolnością do tworzenia treści odnoszących się do własnego wnętrza, ani też zdolnością do przetwarzania swych reakcji. Reakcje stanowiące wiedzę nie przetwarzają więc treściowo bodźców. Reakcje po prostu zachodzą niezależnie od podmiotu poznania, który służy tylko jako swoiste środowisko kodowania i pozostaje neutralny w operacjach tworzenia wiedzy. Wiedza jest realistyczna w silnym sensie; koduje sygnały ze środowiska zewnętrznego, nie degenerując ich pod względem treści. W konsekwencji więc wiedza stanowi zbiór wiernych relacji o zewnętrznych przedmiotach poznania. Wiedza według behawioryzmu jest zatem bliska ideału określonego w empirystycznych i realistycznych teoriach poznania. Wiedza jest zbiorem kodowanych przez podmiot (będący biologicznym organizmem) sygnałów fizycznych docierających do materialnego podmiotu poznania, a, dokładniej, do jego materialnej powłoki. Wiedzy nie obarczają żadne czynniki podmiotowe, kulturowe, aprioryczne, wszystko, co komplikowałoby prosty i przejrzysty empirystyczny model poznania. Źródło tego obrazu wiedzy tkwi w bierności podmiotu, w automatyzmie jego funkcjonowania. Ponieważ podmiot poznania jest bierny, całkowicie reaktywny, zdolny tylko do odbierania bodźców i produkowania cielesnych reakcji na nie według jednego, zadanego biologicznie kodu, bez naleciałości osobowościowych, pochodzących ze sfery wewnętrznej podmiotu, gdyż ta jest w ogóle nieznacząca dla zachowań i nie odgrywa wobec tego także żadnej roli w operacjach uzyskiwania wiedzy. Nie ma nic w naturze podmiotu, co uprawniałoby do porzucenia czy choćby modyfikacji empiryzmu niczym nie zmaćconego, nie poddanego żadnej analizie krytycznej.

Podmiotowość jest kategorią nieznaczącą w behawiorystycznej wizji poznania w tym sensie, że podmiot nie tworzy żadnych treści, nie wpływa na

kształt wiedzy, która powstaje w jego ciele. Podmiot jest zupełnie neutralny wobec wiedzy jako że nie włącza do jej treści jakichkolwiek wątków podmiotowych. I to odczucie nieobecności powodowane jest przez to, że podmiot behawiorystyczny nie ma wnętrza, a więc nie może nic tworzyć, nie może w niczym czynnie uczestniczyć, nie może odciskać znaków swojej osobowości, bo ta jest w ogóle wątpliwa, a jeśli istnieje, to tylko jako zbiór reakcji na zewnętrzne bodźce i to reakcji nie przenikniętych jakkolwiek podmiotową specyfiką. Podmiot poznania ma biernie poddawać się wpływowi środowiska, czyli bodźcom zewnętrznym. Reakcje na te bodźce, niczym nie zniekształcone (w tym nie zdeformowane podmiotowo), są wiedzą pożądaną, ideałem w odzwierciedlających, łącznie z przyczynowymi, koncepcjach wiedzy. Taki podmiot poznania był stawiany za wzór idealnego podmiotu poznania, gdyż tylko taki - wydawało się - zapewniać ma wiedzę wartościową, ma gwarantować poznanie wiarygodne. Nie zwodzą go idole, nie popada w dziwne stany psychiczne, w których tworzy iluzje, myśli zaczynają biec swobodnie i nie podporządkowują się metodzie, która gwarantuje sukces poznawczy. A wszystkie te defekty zwodzą go z drogi prawdy, której przeszkadza podmiot poznania zbyt bogaty, zbyt wolny i twórczy.

Ubogość podmiotu poznania generowanego przez behawioryzm może wydawać się epistemologiczną (a może raczej na piętrze wyższym, metaepistemologicznym) zaletą. Nie pojawiają się trudności z podmiotową transformacją ontycznej podstawy wiedzy, jakiejś fizycznej formy protowiedzy. Podmiot poznania konstruowany według tez behawioryzmu zupełnie nie przejawia wcale podmiotowości. Jest na to zbyt bierny i zbyt ubogie są wykonywane przez niego operacje poznawcze, które dopuszcza behawioryzm.

Kauzalne teorie wiedzy, w szczególności wiedzy percepcyjnej, fundowano w tradycyjnym kartezjańskim modelu podmiotu poznania obdarzonego rozumem i świadomością. I to stanowiło przeszkodę dla tych koncepcji, gdyż zawsze - niezależnie od przyjmowanej wersji - ujawniały się trudności w sklepaniu relacji przyczynowości jako relacji poznawczej (pomiędzy przedmiotem a podmiotem) z mentalnym, przeważnie uznawanym za niematerialny, podmiotem poznania. Kauzalne teorie poznania zawsze borykały się problemem, jak materialny przedmiot, będący przedmiotem poznania, może przyczynowo oddziaływać na byt mentalny, świadomość, jeśli ta jest niematerialna, jak stany fizyczne (przedmiotowe) mogą doprowadzać do powstawania stanów psychicznych, które fizyczne nie są. I nigdy nie rozstrzygano tej kwestii zadowalająco, przynajmniej w opinii krytyków. Nigdy nie zdołano przełamać wątpliwości; tych bowiem faktycznie nie da się usunąć, jeśli respektuje się naturę teorii przyczynowości. Świadomość podmiotu poznania nie jest konieczna dla obu typów koncepcji wiedzy. Świadomość nie odgrywa w żadnej roli w kauzalnych teoriach poznania, a jej obecność

okazuje się niepotrzebna i kłopotliwa. Świadomość uwięziona w sferze wewnętrznej nie łączy się kauzalnie z tym, co zewnętrzne. Nie służy odbieraniu bodźców, gdyż te są zewnętrzne, a zewnętrzność stanowi dla świadomości granicę nieprzekraczalną.

Podmiot poznania konstruowany zgodnie z przekonaniem behawiorystycznymi wkomponowuje się w kauzalne koncepcje wiedzy, a także we wszystkie koncepcje odzwierciedlające lepiej niż podmiot kartezjański. Podmiot wyobrażany behawiorystycznie pełni wyłącznie funkcję pojemnika (w jego Popperowskim rozumieniu) na bodźce docierające z zewnątrz. Do odgrywania takiej roli podmiot kartezjański zamknięty w sferze wewnętrznej, odgradzony od środowiska, zamknięty w swej świadomości nadaje się z trudnościami, we fragmentach nieprzekraczalnymi. Prowadzi do problemu epistemologicznego mostu. Behawiorystyczne wyobrażenie podmiotu jako neutralnego rejestratora bodźców docierających doń z zewnątrz pozwala uniknąć pułapek związanych z rozdzielnnością i nieprzekraczalnością sfer poprzez konstatację następującą: wszystko rozgrywa się w sferze zewnętrznej, wobec czego przejście pomiędzy sferami, czyli od świata pozapodmiotowego (zewnętrznego) do podmiotu (wewnętrznego) znika. I znika ją wszystkie epistemologiczne problemy związane z tym przejściem. Podmiot behawiorystyczny jest całkowicie zewnętrzny; nie ma wnętrza. Ponieważ podmiot jest sterowany przez swe środowisko bez ograniczeń, nie zniekształca poznawania poprzez opór swej sfery wewnętrznej.

Zastąpienie klasycznego kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznania przez konstrukt behawiorystyczny nie prowadzi do destrukcji całego pionu modeli empirystycznych, realistycznych kauzalnych i odzwierciedlających, dla których pojęcie świadomości wydawało się nieeliminowalne. Wręcz przeciwnie. Behawioryzm oferuje swoisty prezent epistemologicznej przeszłości. Cofa się przy tym do odległego i zdyskredytowanego okresu tej przeszłości. Daje mianowicie obraz podmiotu poznania, który doskonale uzgadnia się z teoriami realizmu kopiującego i kauzalnego i pozbawia te teorie trudności, w jakie były uwikłane przez permanentne przyjmowanie kartezjańskiego modelu podmiotu poznania.

ARKADIUSZ CHRUDZIMSKI
Freiburg, Szwajcaria

METAFIZYCZNY NOMINALIZM

Jedną z centralnych metafizycznych dyskusji jest tzw. spór o uniwersalia. Spór ten dotyczy pytania, czy w naszej siatce podstawowych kategorii koniecznie musimy umieścić tzw. *byty ogólne* (*powszechniki*), czyli przedmioty, które jako numerycznie identyczne mogą być posiadane, czy egzemplifikowane przez wiele indywiduów. Tych, którzy głoszą filozoficzną niezbędność uniwersaliów powszechnie nazywa się *realistami*. Ich przeciwników twierdzących, że wszystko, co istnieje, jest indywidualne, określa się jako *nominalistów*. W artykule niniejszym zajmujemy się problematyką skupioną wokół tego ostatniego poglądu.

1. Realistyczne argumenty. Filozoficzny realista, głosząc konieczność wprowadzenia bytów ogólnych, powołuje się na kilka typowych argumentów. Pierwszym z nich jest powszechna praktyka językowa polegająca na *orzekaniu identyczności cech*. Otóż jeśli twierdzimy, że (1) „Pomidor i jabłko są czerwone”, wówczas, zdaniem realisty, stwierdzamy istnienie bytu, który jako identycznie ten sam, jest zawarty zarówno w jabłku, jak i w pomidorze. Przedmiotem tym ma być *cecha* (czerwoność), która staje się sztandarowym filozoficznym przykładem bytu ogólnego. Realista twierdzi więc, że zdanie (1) należy rozumieć jako: (2) „Czerwoność jest egzemplifikowana (posiadana) przez pomidor i jabłko”.

Przez tego rodzaju przekład realista jest w stanie zbudować prostą *semantyczną teorię predykcji*. Otóż każdy predykat odnosi się, zgodnie z referowaną koncepcją, do odpowiedniego bytu ogólnego¹. Całe zaś zdanie jest prawdziwe, jeśli przedmiot, do którego odnosi się podmiot, egzemplifikuje cechę, do której odnosi się predykat.

Koncepcja ta daje się w naturalny sposób powiązać z kwestią wyjaśnienia natury tzw. *abstrakcyjnych terminów jednostkowych*, które możemy uzyskać z przymiotników, czasowników oraz nazw ogólnych poprzez dobrze znane przekształcenia gramatyczne. Tego typu wyrażenia to np. „czerwoność”, „myślenie” czy „kotowatość”. Realista twierdzi, że wszystkie tego typu terminy odnoszą się do przedmiotów ogólnych, zaś jego teoria predykcji wprowadza takie nazwy do każdego filozoficznie zanalizowanego zdania. Zamiast „Pomidor jest czerwony” możemy bowiem powiedzieć „pomidor eg-

¹ Predykaty jednoargumentowe odnoszą się do cech, zaś predykaty wieloargumentowe do relacji, które traktowane są w ramach koncepcji realistycznej jako uniwersalia egzemplifikowane przez uporządkowane n -tki indywiduów.

zemplifikuje czerwoność”, zamiast „Sokrates myśli” - „Sokrates egzemplifikuje myślenie”, a zamiast „To jest kot” - „To egzemplifikuje kotowość”².

Ważnym terenem, na którym teoria realistyczna tradycyjnie demonstrowała swoją moc wyjaśniającą, jest *teoria modalności*. Zdaniem realisty każde zdanie zawierające operatory modalne mówi w istocie o odpowiednich *relacjach* zachodzących pomiędzy *bytami ogólnymi*. Przekład zdania: (3) „Z konieczności: cokolwiek jest barwne, jest rozciągłe”, brzmi zgodnie z tą teorią: (4) „Własność barwności zawiera własność rozciągłości”. Zaś zdanie: (5) „Niemożliwe jest, aby jakieś koło było kwadratowe”, należy przełożyć jako: (6) „Własność kołowości wyklucza własność kwadratowości”³.

2. Nominalizm radykalny. Filozoficzne przeciwieństwo realizmu, czyli koncepcję głoszącą, iż nie ma żadnej ogólności ani w platońskim niebie ani w rzeczach, nazywa się powszechnie, choć etymologicznie niezbyt poprawnie, *nominalizmem*⁴. Nominalista głosi zwykle, że wszystkie argumenty, które realista przedstawia na poparcie swej teorii powszechników, są w istocie pseudo-argumentami. Zarówno problem stwierdzania identyczności cech, jak i teoria predykcji, jak i wszelkie kwestie semantyki i modalności dadzą się rozwiązać bez wprowadzania bytów ogólnych, przez odniesienie wyłącznie do indywiduów.

Typowym wymaganiem, jakie zwolennik uniwersaliów wysuwa wobec nominalistycznego programu, jest żądanie podania odpowiedniego *systematycznego* przekładu, który czyniłby zrozumiałym, w jaki sposób byty ogólne, które zaczęły się nam już wydawać niezbędne, mogą zostać z naszego filozoficznego obrazu usunięte. Filozof negujący pewną kategorię bytów nie musi się jednak czuć zobligowany do podania takiego przekładu. Dość powszechną techniką argumentacyjną stało się dziś mówienie o *zastępowaniu* jednej (niedoskonałej) teorii przez inną. Przykładem może być ontologia zdarzeń mentalnych, które bywają czasami traktowane jako byty postulowane „ludowej teorii umysłu”. Zdaniem wielu współczesnych krytyków dyskursu mentalistycznego, takiej prymitywnej teorii nie ma sensu lepiej rozumieć, naprawiać, czy też przekładać na inny język. Zamiast tego należy ją po prostu *zastąpić* teorią lepszą (zwykle neurofizjologiczną)⁵. Pewne typy wyjaśnień dostępne w ramach teorii ludowej będą w ramach nowej teorii niedostępne,

² Por. M. J. Loux: *Substance and Attribute*. Dordrecht Reidel 1978, s. 31 n.

³ Taka teoria występuje w wyraźnej formie u Russella, a także u Chisholma (por. B. Russell: *Problemy filozofii*. Warszawa 1995, s. 116; R. M. Chisholm: *Theory of Knowledge*, 2nd. ed., Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1977, s. 38).

⁴ Etymologicznie rzecz biorąc, termin „nominalizm” powinien być stosowany tylko do tych koncepcji, które głoszą, iż ogólność tkwi wyłącznie w naszych słowach. Koncepcję taką głosił np. Roscelin

⁵ Por. np. D. C. Dennett *Consciousness Explained*. Boston-Toronto-London: Little, Brown & Co 1991.

a w związku z tym pewne „fakty”, które wyjaśniała teoria poprzednia, będą musiały być zdyskwalifikowane jako pseudo-fakty. Sytuacja ta - twierdzą krytycy „ludowej psychologii” - jest całkiem podobna do tej, w której znajdujemy się dziś odrzucając pseudo-fakty rzucania uroku, których wyjaśnieniem jeszcze nie tak dawno zajmowała się ludowa teoria czarów.

W ten sposób możliwy jest dziś nominalizm, który odrzuca powszechniki nie troszcząc się zbytnio o wyrażenie we własnym języku całej wiązki realistycznych intuicji. Tego rodzaju nominalistą wydaje się być Quine. On sam byłby naturalnie ostatnim, który nazwałby siebie nominalistą. Przyczyną tego jest jednak przede wszystkim terminologiczne zamieszanie, któremu sam Quine jest winien. Otóż jakkolwiek nie wierzy on w istnienie powszechników rozumianych jako przedmioty ogólne, które jako ściśle identyczne byłyby „powtarzalne” w wielu przedmiotach indywidualnych, to jednak wierzy w istnienie zbiorów. Zbiory nazywa zaś często *przedmiotami abstrakcyjnymi* oraz *ogólnymi*. Zbiory, o których traktuje teoria mnogości, nie mają jednak zbyt wiele wspólnego z bytami ogólnymi w sensie własności i relacji, z wyjątkiem tego, że pewna wersja nominalizmu usiłuje zredukować własności i relacje do pewnych konstrukcji teoriomnogościowych. Ten rodzaj nominalizmu, którym zajmujemy się niebawem, głosi, że posiadać własność F to tyle, co być elementem pewnego zbioru przedmiotów indywidualnych, zaś być w określonej relacji to tyle, co być elementem odpowiedniego zbioru uporządkowanych n -tek przedmiotów indywidualnych.

Wróćmy jednak do nominalizmu typu Quine’a, który nazwać możemy *nominalizmem radykalnym*. Otóż nominalista tego typu twierdzić będzie, że nasze zdanie (1) „Pomidor i jabłko są czerwone”, jest absolutnie w porządku w tej formie, w jakiej zostało sformułowane. Nie wymaga ono żadnego filozoficznego przekładu, a w szczególności przekład, jaki proponuje realista nie dostarczałby żadnej filozoficznie interesującej analizy. Jeśli bowiem przełożymy zdanie o formie „ $F(a)$ ” na zdanie w rodzaju „ a egzemplifikuje F ”, wówczas po prostu zastępujemy jeden predykat (jednoargumentowy) „ F ” innym predykatem (dwuargumentowym) „egzemplifikuje”, wprowadzając przy okazji dodatkową kategorię bytów ogólnych.

To, że a egzemplifikuje F , będzie zwykle przez realistę potraktowane jako podstawowy, dalej już nie analizowalny fakt świata. Gdyby bowiem chcieć kontynuować analizę w realistycznym schemacie, wówczas nieunikniony wydaje się nieskończony regres, który większość realistów traktuje jako niepożądany. Jeżeli mianowicie potraktujemy egzemplifikację jako normalną relację, to zgodnie z realistyczną teorią fakt, że a egzemplifikuje F , polegać musi na tym, że uporządkowana para $\langle a; F \rangle$ egzemplifikuje egzemplifikację, dla tej egzemplifikacji wyższego rzędu można jednak naturalnie całe rozumowanie powtórzyć, wprowadzając egzemplifikację trzeciego poziomu itd.

W takim wypadku jednak— twierdzi radykalny nominalista— zdecydowanie lepiej jest poprzestać na zdaniu w rodzaju: „ a jest F oraz b jest F ”. To, co wyrażamy w języku predykatów przez formułę „ $F(a)$ ” musi być po prostu potraktowane jako podstawowy fakt nie poddający się dalszej analizie⁶. Jeżeli prawdą jest, że $F(a)$, wówczas oczywiście istnieć musi a , jednak nie jest potrzebny żaden przedmiot ogólny typu F -owość, który odpowiadałby predykatowi „ F ”. Wystarczy w zupełności to, że przedmiot a jest F . Tylko nazwy indywiduowe niosą zatem ontologiczne zobowiązania, predykaty są ontologicznie niewinne. Co więcej, również semantyczna teoria predykcji nie potrzebuje bytów ogólnych. Intuicją leżącą u podstaw argumentacji realisty jest przekonanie, że jeśli zdanie „Pomidor jest czerwony” ma inne warunki prawdziwości niż zdanie „Pomidor jest zielony”, wówczas musi być coś w świecie zewnętrznym, co stanowi ontologiczny korelat nie tylko nazwy „Pomidor”, lecz również tej części zdania, która mówi o tym, że jest on czerwony bądź zielony. W konsekwencji realista twierdził, że tak jak nazwy odnoszą się do indywiduów, tak predykaty muszą jakoś *odnosić się* do powszechników⁷. W ten sposób powstała semantyczna teoria głosząca, że zdanie o formie „ $F(a)$ ” jest prawdziwe, jeśli przedmiot denotowany przez „ a ” egzemplifikuje cechę, do której odnosi się „ F ”.

Nasz nominalista odpowie jednak, że ta komplikacja jest całkowicie zbędna. Oczywiście, że jest coś w świecie, co decyduje o tym, że zdanie o formie „ $F(a)$ ” jest prawdziwe bądź fałszywe. Tym czymś jest jednak po prostu to, że predykat „ F ” stosuje się bądź nie stosuje do przedmiotu a , a to zależy wyłącznie od kwestii, czy a jest F , czy też nie. Nie potrzebujemy wprowadzać do naszej ontologii bytów ogólnych, musimy jedynie przyjąć, że pewne przedmioty są F , inne zaś nie. To, że $F(a)$ musi więc znowu zostać potraktowane jako podstawowy, dalej nie analizowalny fakt, który stanowi ostateczne wyjaśnienie dostępne w ramach teorii semantycznej. W konsekwencji teoria taka musi zadowolić się schematem Tarskiego:

(T) Zdanie „ $F(a)$ ” jest prawdziwe $\equiv F(a)$.

Taki radykalny nominalizm jest, przynajmniej to, przedsięwzięciem wzbu-
dzającym szacunek. Niemniej jednak pozostawia on u wielu pewien filozo-

⁶ Por. M. Devitt „*Ostrich Nominalism*” or „*Mirage Realism*”, w: D. H. Mellor, A. Oliver (eds): *Properties*. Oxford: Oxford University Press 1997, s. 93-100, por. s. 97. Devitt podkreśla przy tym, że użyte przez niego słowo „fakt” nie zobowiązuje go w żadnym wypadku do ontologii faktów. Jest to po prostu wygodny sposób mówienia, który da się wyeliminować za cenę pewnej niezręczności językowej (por. tamże, przypis).

⁷ Por. np. D. M. Armstrong: *Universals. An Opinionated Introduction*. Boulder-San Francisco-London: Westview Press 1989, s. 88. Armstrong czuje się zmuszony nie tylko do wprowadzenia w tym celu indywiduów (a), oraz uniwersaliów (F), ale także *stanów rzeczy* (to, że a jest F).

ficzny niedosyt. Wielu myślicieli, także wśród nominalistów, chciałoby bowiem dostarczyć jakiejś analizy faktu, o którym mówi zdanie „ $F(a)$ ”. W dalszej części przedstawimy trzy próby tego rodzaju analizy: (i) nominalizm odwołujący się do aparatury teorii mnogości, (ii) nominalizm operujący pojęciem własności indywidualnej oraz (iii) konceptualizm.

3. Nominalizm teoriomnogościowy. Pierwszy rodzaj wyjaśnienia odwołuje się do pojęcia należenia przedmiotu do pewnego zbioru. Zgodnie z tą koncepcją przedmiot a jest F wtedy i tylko wtedy, gdy należy on do zbioru F -ów, zaś wiele przedmiotów a , b , c itd... znajduje się w relacji R wtedy i tylko wtedy, gdy ich uporządkowana n -tka $\langle a; b; c... \rangle$ należy do zbioru uporządkowanych n -tek stanowiącego, zgodnie z ujęciem teoriomnogościowym, relację R .

Ten typ podejścia czerpie swą atrakcyjność przede wszystkim z naukowej powagi, jaką (całkiem zasłużenie) cieszy się teoria zbiorów. Jest to właśnie powód, dla którego tacy filozofowie jak Quine nie wierzą w istnienie własności, jednak święcie wierzą w istnienie zbiorów. Niemniej jednak teoria mnogości w zastosowaniu do problemu uniwersaliów wykazuje poważne niedostatki, które zresztą wiążą się z tym, co wszyscy zwolennicy podejścia teoriomnogościowego uznaliby za decydującą jego zaletę. Chodzi o to, że zbiory posiadają doskonale *ekstensjonalne* warunki identyczności. Dwa zbiory są tym samym zbiorem zawsze i tylko wtedy, gdy posiadają one dokładnie te same elementy.

Zobaczmy, jak zachowuje się ta cecha teorii mnogości w zastosowaniu do paru dobrze znanych przykładów. Otóż jeśli prawdą jest, że (7) „Wszystkie zwierzęta posiadające serce posiadają nerki”, wówczas naturalnie (8) „Zbiór zwierząt posiadających serce = zbiór zwierząt posiadających nerki”. W takim wypadku jednak (9) „Cecha posiadania serca = cecha posiadania nerek”. Zdanie (9) wydaje się jednak ewidentnie fałszywe. Podobnie argumentować można, że w ramach podejścia teoriomnogościowego cecha bycia Zwycięzcą spod Jeny musi okazać się tą samą cechą, co cecha bycia Pokonanym spod Waterloo, że cecha bycia Gwiazdą Poranną musi zostać uznana za tą samą cechę, co cecha bycia Gwiazdą Wieczorną oraz że cecha bycia człowiekiem musi być tą samą cechą, co cecha bycia dwunogiem nieopierzonym.

Istnieją zasadniczo dwa rodzaje reakcji na tego rodzaju argumentację. Jedni wyprowadzą z niej wniosek, że ekstensjonalna teoria mnogości stanowi zdecydowanie za słabe narzędzie dla filozoficznej analizy problemu powszechników. Inni zaś, idąc za sugestiami Quine’a, stwierdzą, że w takim razie coś musi być nie w porządku z nieekstensjonalnym dyskursem mówiącym o cechach i relacjach. Własności - powie Quine - nie posiadają tego, czego musimy wymagać dla każdego bytu, który wprowadzamy do naszej ontologii. Nie posiadają one *ekstensjonalnych warunków identyczności*. Własności

egzemplifikowane przez dokładnie te same przedmioty nie muszą wcale, jak widzieliśmy, okazać się identyczne. W takim jednak wypadku - sugeruje Quine - samo pojęcie ich identyczności staje się filozoficznie niejasne. Najrozsądniejsze zatem, co możemy zrobić, to stopniowo wyrugować dyskurs odwołujący się do własności z naszego naukowego obrazu świata, a w szczególności porzucić wszelkie konteksty modalne. Jest to właśnie kolejny przykład tego, że żądanie wyjaśnienia w języku nominalistycznym wszystkich intuicji realisty nie zawsze traktowane być musi jako uprawnione.

Radykalizacją teoriomnogościowej interpretacji powszechników jest ich interpretacja *mereologiczna*. W ramach tego podejścia twierdzi się, że posiadanie pewnej cechy (np. bycie czerwonym) to po prostu tyle, co bycie kawałkiem pewnej całości (w tym przypadku kawałkiem całości rzeczy czerwonych). Wszystkie niedostatki podejścia teoriomnogościowego będą naturalnie dotyczyć również i tej koncepcji, oprócz tego jednak natkniemy się na dalsze trudności. Otóż całość wszystkich armii jest naturalnie tą samą całością, co całość wszystkich żołnierzy. Przy założeniu dystrybutywnego pojęcia zbioru bycie żołnierzem będzie mimo to odróżnialne od bycia armią, jednak w ramach koncepcji mereologicznej armie muszą okazać się żołnierzami i na odwrót. Dodajmy jeszcze, że i palce żołnierzy, jako że stanowią mereologiczne kawałki całości wszystkich żołnierzy i wszystkich armii, okazać się muszą zarazem żołnierzami i armiami...

4. Nominalizm światów możliwych. Dość nieoczekiwana możliwość istotnego usprawnienia nominalizmu teoriomnogościowego pojawia się w związku z ontologią światów możliwych, która rozwija się dynamicznie na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat. Możliwość tę nazwaliśmy „nieoczekiwaną” ponieważ zwykle samo pojęcie świata możliwego definiowane jest poprzez odniesienie do całkiem nienominalistycznych kategorii. Zwykle dokonuje się to przez odniesienie do pojęcia stanu rzeczy oraz modalnych pojęć możliwości bądź konieczności, według ogólnego schematu:

(W) W jest światem = Df. W jest *maksymalnym* niesprzecznym stanem rzeczy, tzn. niesprzecznym stanem rzeczy, który implikuje bądź wyklucza każdy inny stan rzeczy.

Przy czym: stan rzeczy t implikuje stan rzeczy $r \equiv$ (jeśli t zachodzi, to nie-możliwe jest, aby r nie zachodził, zaś stan rzeczy t wyklucza stan rzeczy $r \equiv$ jeśli t zachodzi, to niemożliwe jest, aby r zachodził⁸. Nominalista nie może posłużyć się takim pojęciem świata, ponieważ zarówno pojęcie stanu rzeczy,

⁸ Chisholm definiuje „W is a world =Df. W is a State of affairs; for every State of affairs p , either W logically implies p or W logically implies negation of p ; and there is no State of affairs q such that W logically implies both q and the negation of q ” (R. M. Chisholm: *On Metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1989, s. 43. Por. również A. Plantinga: *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press 1974, s. 44 n).

jak i pojęcia modalne wydają się nie mieścić w jego ontologii. W istocie stany rzeczy to byty, które tak bardzo przypominają własności, że mogą być traktowane jako własności świata wziętego jako całość⁹, zaś dyskurs modalny, jako że jest dyskursem *nieekstensjonalnym*, wydaje się należeć do tej samej rodziny, co dyskurs operujący pojęciem własności.

Możliwość nominalistycznej teorii światów pojawiła się jednak w związku z metafizycznymi pomysłami Davida Lewisa¹⁰. Otóż podkreśla on, iż podstawowym zadaniem, dla wykonania którego cała aparatura światów możliwych została wprowadzona, jest zadanie redukcyjnej analizy pojęć modalnych. Analiza taka miałyby się dokonywać w schemacie:

(M) To, że p , jest możliwe = Df. istnieje taki świat W , gdzie p .

To, że p , jest niemożliwe = Df. nie istnieje taki świat W , gdzie p .

Jeśli jednak tego rodzaju analiza ma być w ogóle poprawna, wówczas - argumentuje Lewis - po pierwsze (i) światy muszą być przedmiotami nadającymi się do kwantyfikowania, po drugie (ii) nie mogą być one zdefiniowane przy użyciu pojęć modalnych, tak jak to się dzieje w każdej definicji w rodzaju (W). W konsekwencji Lewis proponuje, aby możliwe światy traktować jako podstawowe indywidua systemu, które nie są żadnymi przedmiotami „abstrakcyjnymi”, lecz ontologicznie rzecz biorąc przypominają nasz świat, a zatem są rodzajem wielkich konkretów, które są w dokładnie tym samym sensie, w jakim jest nasz świat

Jeżeli spróbujemy mereologicznego nominalizmu przy założeniu ontologii Lewisowskich światów, wówczas większość problemów dotyczących cech koekstensjonalnych rzeczywiście znika. W naszym świecie może być prawdą, że wszystkie zwierzęta posiadające serce posiadają też nerki, jednak nie jest to na pewno prawdą we wszystkich światach możliwych. W związku z tym, jeśli nasze zbiory budować będziemy z przedmiotów należących do wszystkich tych światów, wówczas naturalnie zbiór zwierząt posiadających serce nie będzie identyczny ze zbiorem zwierząt posiadających nerki, a w konsekwencji cecha posiadania serca okaże się inną cechą, niż cecha posiadania nerek, czego właśnie chcieliśmy. Podobnie wykazać można, że cecha bycia Zwycięzcą spod Jeny nie jest w Lewisowskim uniwersum tą samą cechą, co cecha bycia Pokonanym spod Waterloo, że cecha bycia Gwiazdą Poranną różni się od cechy bycia Gwiazdą Wieczorną itd¹¹. Jedy-

⁹ Por. C. I. Lewis: *An Analysis of Knowledge and Valuation*. LaSalle, Illinois: Open Court 1946, s. 52.

¹⁰ Koncepcja Lewisa w jego *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Basil Blackwell 1986.

¹¹ Krytycy zarzucają Lewisowi, że w swej ontologii, w której występują jedynie światy możliwe, musiał on założyć *implicite* modalne pojęcie możliwości (por. W. G. Lycan: *Modality and Meaning*. Dordrecht: Kluwer 1994, s. 37).

nym typem koekstensjonalności cech, przy którym również technika Lewisa wydaje się zawodzić, jest koekstensjonalność *konieczna*, która dotyczy takich cech jak *bycie czworokątem* i *bycie czworobokiem*, czy też, jak chcą niektórzy *bycie człowiekiem* i *bycie zwierzęciem* rozumnym. Jeśli cechy takie są koekstensjonalne z konieczności, wówczas na mocy założenia są one koekstensjonalne w *każdym możliwym świecie*, więc także w uniwersum Lewisa okazują się one, jeśli zostaną zinterpretowane teoriomnogościowo, tą samą cechą.

Ta ostatnia wada jest zresztą niezwykle trudna do usunięcia. Nawet przy założeniu realistycznej ontologii bardzo ciężko jest sformułować takie warunki identyczności własności, które pozwoliłyby w rzeczywistości zadowalający sposób odróżnić własności z konieczności koekstensjonalne¹². To jednak, co zwykle odpycha filozofów od ontologii Lewisa, to nie jej techniczne niedostatki, lecz raczej fakt, że zmiana filozoficznego patrzenia na świat, którą nam Lewis proponuje, jest dla większości z nas zbyt gwałtowna. Nie potrafimy jakoś zaakceptować teorii, w ramach której świat, w którym istnieją krasnoludki i w którym Brutus nie zabił Cezara, istnieje tak samo, jak nasz świat. Krytycy twierdzić będą zwykle, że Lewis rozwiązuje ontologiczne trudności, które nękały metafizyków, przez wprowadzenie takich ontologicznych ekstrawagancji, przy których tamte problemy wydają się całkiem niewinne.

5. Zbiory naturalne. Nominalizm teoriomnogościowy posiada jednak jeszcze jedną niemiłą cechę. Otóż jeśli tylko zastanowimy się chwilę, dojdziemy do wniosku, że istnieje bardzo wiele zbiorów, których elementy nie posiadają żadnej wspólnej cechy, która byłaby filozoficznie interesująca. Nawet jeżeli zgodzimy się, że nie każda sensowna forma zdaniowa wyznacza swój zbiór, to i tak istnieje wiele zbiorów, które wydają się nie definiować żadnej wspólnej własności¹³. Zwolennik teoriomnogościowej interpretacji własności będzie więc musiał jakoś wyróżnić metafizycznie interesujące zbiory. Zwykle zbiory takie nazywane bywają zbiorami naturalnymi.

¹² Zwykle dla zneutralizowania tych trudności identyczność własności definiuje się przez odwołanie do pewnych pojęć psychologicznych, związanych z mentalnym ujmowaniem własności. Por. próbę takiej definicji u Chisholma. Definiuje on cztery podstawowe relacje, które zachodzić mogą pomiędzy własnościami: „D. 1 P implies Q =Df. P is necessarily such that if it is exemplified, then Q is exemplified. [...] D. 2 P includes Q =Df. P is necessarily such that whatever exemplifies it, exemplifies Q . [...] D. 3 P involves Q =Df. P is necessarily such that whoever conceives it, conceives Q . [...] D. 4 P entails Q =Df. P is necessarily such that, for every x and every y , if y attributes P to x , then y attributes Q to y ” (R. M. Chisholm: *On Metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1989, s. 143 n). Relacje *involvement* oraz *entailment* zawierają ważne aspekty subiektywne. Aby dwie własności P oraz Q wolno było nazwać identycznymi, muszą między nimi zachodzić następujące relacje: (i) P includes Q ; (ii) Q includes P ; (iii) P involves Q ; (iv) Q involves P (por. tamże, s. 145).

¹³ Rozważmy chociażby zbiór zawierający jednego z obecnych prezydentów, liczbę cztery oraz egzemplarz słowa „własność”.

Powstaje w związku z tym kwestia kryterium wyróżnienia takich zbiorów. Można oczywiście przyjąć, że zbiory takie są już dalej niedefiniowalne. To, że pewne zbiory są z metafizycznego punktu widzenia „lepsze” niż inne, potraktowane być może jako podstawowy fakt, który nie dopuszcza dalszej analizy¹⁴. Zwykle jednak nominalista teoriomnogościowy odwołuje się w tym punkcie do pojęcia podobieństwa. Pewne zbiory tym się wyróżniają spośród innych, że ich elementy są do siebie podobne. To właśnie te zbiory definiują własności. Potocznie powiemy, że elementy takiego zbioru są do siebie podobne właśnie dlatego, że posiadają tę samą własność. Taką analizę pojęcia podobieństwa proponowałyby też metafizyczny realista. Nominalista chce jednak iść w dokładnie odwrotnym kierunku. Chce zdefiniować własności przez odwołanie się do pojęcia zbiorów naturalnych, te ostatnie zaś przez odwołanie się do pojęcia podobieństwa. W związku z tym jasne jest, że pojęcie podobieństwa musi zostać potraktowane jako pierwotne, dalej już niedefiniowalne pojęcie teorii¹⁵.

W stosunku do tego podejścia, usiłującego zdefiniować pojęcie cechy poprzez odwołanie się do pojęcia podobieństwa, wysunięto jednak pewien poważny zarzut. Otóż zdanie w rodzaju: „*a* jest podobne do *b*” wygląda na niekompletne. Zdanie to wydaje się bowiem informacyjnie puste. Z uwagi na fakt, iż podejrzewać można, że każda para przedmiotów będzie do siebie podobna pod jakimś *względem*, zdanie to nie mówi nam nic. Aby z tautologii uczynić zdanie informatywne, trzeba je więc uzupełnić do formy: „*a* jest podobny do *b* pod względem *c*”. Aby zatem przez odwołanie się do przykładu czerwonego pomidora zdefiniować własność bycia czerwonym, trzeba będzie zaznaczyć, że chodzi nam o podobieństwo *pod względem koloru*, nie zaś o podobieństwo *pod względem kształtu* bądź o podobieństwo *pod względem zapachu*. Czymże jednak są owe względy, jak nie własnościami, które oto wydają się wracać tylnymi drzwiami? Wydaje się, że aby zdefiniować, czym jest własność, odwołać się musimy do pojęcia własności¹⁶.

Nominalista może się jednak bronić. Może on odróżnić tyle typów podobieństwa, ile mu jest potrzeba i zamiast: „*a* jest podobny do *b* pod względem *koloru*” mówić np.: „*a* jest *kolorowo* podobny do *b*”, a zamiast „*c* jest podobny do *d* pod względem *kształtu*” - „*c* jest *kształtowo* podobny do *d*”. Zamiast więc operować jedną relacją *podobieństwa*, która wydaje się być relacją nie dwu- lecz trójargumentową: „*a* jest podobny do *b* pod względem *w*”, nominalista wprowadzić może wiele dwuargumentowych relacji „*podobieństwa kwalifikowanego*”, które następnie traktować będzie jako pojęcia

¹⁴ Por. A. Quinton: *Properties and Classes*. "Proceedings of the Aristotelian Society", 58 (1957).

¹⁵ Taki nominalizm znaleźć można w: H. H. Price: *Thinking and Experience*. Hutchinson 1953, r. 1.

¹⁶ Podobny argument pojawia się w Płałońskim *Parmenidesie* (por. 132d-e).

pierwotne systemu. W szczególności w ramach nominalistycznego podejścia pojęć tych nie można definiować przez odwołanie się do „względów”, gdyż te, jak widzieliśmy, same okazały się własnościami. Widzimy jednak, że uproszczenie ontologii, jakie obiecuje nam nominalizm operujący zbiorami podobnych indywiduów, okazuje się dość złudne. Zamiast jednej niedefiniowalnej relacji podobieństwa musimy bowiem wprowadzić tyle tego typu relacji, ile chcemy mieć „względów”.

6. Indywidualne własności. Niedostatki podejścia teoriomnogościowego i mereologicznego zmusiły wielu nominalistów do poszukiwania innych dróg, prowadzących w efekcie do znacznego skomplikowania nominalistycznego obrazu świata. I tak od początków historii nominalizmu istnieli filozofowie, którzy głosili, że własności istnieją wprawdzie, lecz są tak samo *indywidualne*, jak rzeczy, które je posiadają. Zwolennik indywidualnych własności odrzuci więc tezę realisty, zgodnie z którą wszystkie rzeczy czerwone muszą posiadać coś autentycznie wspólnego, nie będzie jednak, jak nominalista radykalny, twierdził, że fakt, iż przedmiot *a* jest czerwony oraz przedmiot *b* jest czerwony, jest faktem ostatecznym, nie dopuszczającym żadnej dalszej analizy. Analiza taka istnieje. Przedmiot *a* jest czerwony, ponieważ posiada on indywidualną własność bycia czerwonym, zaś przedmiot *b* jest również czerwony, gdyż posiada on swoją własną, numerycznie różną od czerwieni przedmiotu *a*, indywidualną czerwień¹⁷.

Naturalnym pytaniem, jakie musi pojawić się w obliczu takiej koncepcji, jest pytanie o to, co czyni te dwie indywidualne czerwienie czerwieniami. Zwolennik indywidualnych własności ma tu zasadniczo do wyboru te same opcje, co nominalista teoriomnogościowy, operujący pojęciem zbioru naturalnego. Może on po prostu wyróżnić odpowiednie zbiory indywidualnych czerwieni, zieleni czy koniowatości aksjomatycznie, traktując taką segregację jako pojęcie pierwotne systemu¹⁸. Może on jednak odpowiedzieć na to pytanie odwołując się do pojęcia *podobieństwa*. Otóż dwie indywidualne czerwienie są przypadkami czerwieni z tego, i tylko z tego względu, że są one do

¹⁷ Do tego typu własności odwołuje się często Ockham. Dziś jako klasyczne pisma zawierające teorię indywidualnych własności wymieniane są zwykle prace Stouta (por. G. F. Stout: *The Nature of Universals and Propositions*. "Proceedings of the British Academy" 10 (1921-2), s. 157-72; tegoż: *Are the Characteristics of Particular Things Universal or Particular?* "Proceedings of the Aristotelian Society", supp. vol., 3 (1923), s. 114-122; tegoż: *Universals Again*. "Proceedings of the Aristotelian Society", supp. vol., 15 (1936), s. 1-15; tegoż: *Things, Predicates and Relations*. "Australasian Journal of Psychology and Philosophy". 18 (1940), s. 117-130).

¹⁸ Por. D. C. Williams: *The Elements of Being I*, w: D. H. Mellor, A. Oliver (eds): *Properties*, op. cit., s. 112-124. Williams nazywa takie indywidualne własności tropami (*tropes*), a także abstrakcyjnymi konkretami (*abstract particulars*) (por. tamże, s. 115). Zdroworozsądkowe indywidua, takie jak stoły czy krzesła, traktuje on jako wiązki indywidualnych własności, powiązane relacją współwystępowania (*concurrence*) (por. tamże, s. 117 n).

¹⁹ Takim nominalistą jest G. F. Stout.

siebie *podobne*²⁰. Podobieństwo jest zatem tą relacją, która zastąpić ma autentyczną jedność w wielości, jakiej pragnie realista. Odpowiednie klasy podobnych indywidualnych własności byłyby zaś definiowane przez odwołanie się do przypadków paradygmatycznych oraz relacji podobieństwa²¹.

Nominalista omawianego typu będzie następnie twierdził, że odpowiednia własność, o której chce mówić realista, to nic innego, jak *zbiór wszystkich tych indywidualnych własności*, które są podobne do odpowiedniego przypadku paradygmatycznego. Tak zwane *abstrakcyjne terminy jednostkowe*, jak „czerwoność”, „koniowatość”, czy „mądrość”, które przysparzają największych kłopotów wszystkim nominalistom, mogą być w konsekwencji zdefiniowane jako nazwy owych zbiorów indywidualnych własności, wyróżnionych poprzez relację podobieństwa do odpowiedniego przypadku paradygmatycznego²². Teoria predykcji zbudowana na bazie tego ontologicznego schematu twierdzić będzie, że zdanie $F(a)$ jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy indywiduum a zawiera, jako swą indywidualną własność, pewien element zbioru, którego nazwą jest abstrakcyjny termin jednostkowy „ F -owość”²³.

Zarzut dotyczący własności koekstensjonalnych, tak groźny dla ujęć teoriomnogościowych omawianych wyżej, traci tu swą moc. Własności są wprowadzane dalej traktowane jako zbiory, lecz nie jako zbiory indywiduów, lecz jako zbiory abstrakcyjnych indywidualnych własności. A zatem nawet w przypadku, gdy wszystkie indywidua posiadające nerki posiadają też serce, własność posiadania nerek nie okaże się tą samą własnością, co własność posiadania serca. Zauważmy też, że również argument wskazujący, iż mówienie po prostu o podobieństwie jest niekompletne, nie stosuje się do koncepcji akceptującej indywidualne własności. Argument ten dotyczy tylko takiego nominalizmu, który nie chce wprowadzać własności pod żadną postacią, i usiłuje je zdefiniować poprzez odwołanie się do klas podobnych przedmiotów. Taki nominalizm będzie prawdopodobnie zmuszony uciec się do czegoś w rodzaju opisaną wyżej techniki kwalifikowanego podobieństwa. W przypadku omawianej koncepcji indywidualnych własności obrona taka nie jest jednak w ogóle potrzebna. Zauważmy bowiem, że nie mówi się tu o podobieństwie *przedmiotów*, lecz o podobieństwie ich *indywidualnych*

²⁰ Tę drogę proponuje D. C. Williams.

²¹ Oczywiście możliwa jest też koncepcja uznająca, iż indywidualne czerwienie wszystkie są czerwieniami, gdyż wszystkie one są ujednostkowieniami (egzemplifikacjami) tego samego powszechnika - czerwoności. Koncepcja taka przestaje być jednak koncepcją nominalistyczną. Tego typu teorie głosili np. Husserl i Ingarden.

²² Por. D. C. Williams: *The Elements of Being I*, op. cit., s. 117.

²³ Williams, który traktuje indywidua jako wiązki indywidualnych własności współwystępujących, twierdzi, że zdanie „ $F(a)$ ” jest prawdziwe, jeśli suma współwystępujących własności a zawiera element zbioru F -owość (por. *The Elements of Being I*, op. cit., s. 119).

cech. Cechy te zaś same są względami, nie mogą być więc podobne do siebie pod innym względem. Jeden indywidualny kolor nie może przypominać innego koloru pod względem kształtu bądź zapachu. Jako że indywidualne własności nie zawierają niczego, oprócz tejże własności, jedyny wzgląd, jaki pozostaje, to właśnie owa własność²⁴. Poprzez zastosowanie relacji *podobieństwa absolutnego*, która jest relacją zwrotną, symetryczną i przechodnią, do całej dziedziny indywidualnych własności definiujemy wzajemnie rozłączne klasy abstrakcji, które, jak pamiętamy, w systemie nominalisty odpowiadają powszechnikom. W tym wypadku będą to „najniższe”, absolutnie specyficzne własności (jak np. własność bycia dokładnie tym a tym odcieniem czerwieni)²⁵. Przyjmując obok podobieństwa absolutnego również mniej doskonałe stopnie podobieństwa, zdefiniować możemy własności o różnej specyficzności, jak np. własność bycia czerwienią (o jakimkolwiek odcieniu), własność bycia barwą, własność bycia jakością zmysłową itd... Takie niedoskonałe podobieństwo nie będzie już naturalnie relacją przechodnią².

W związku z tym nominalista wprowadzający indywidualne własności jest też w stanie dostarczyć analizy warunków prawidłowego użycia operatorów modalnych. Może on wyjaśniać całkiem analogicznie do teorii realistycznej głoszącej, iż to, że każdy *F* jest *G* zachodzi z konieczności wtedy i tylko wtedy, gdy pomiędzy bytami ogólnymi zachodzą odpowiednie stosunki (gdy własność *F* implikuje własność *G*). Jako że własności bardziej ogólne (np. bycie czerwonym) są zgodnie z omawianym ujęciem zbiorami *zawierającymi* zbiory będące własnościami bardziej specyficznymi (np. bycie jasno-czerwonym), nominalista może po prostu powtórzyć wyjaśnienie realistyczne: każdy przedmiot, który jest *F* jest z konieczności *G*, wtedy i tylko wtedy, gdy własność *G* zawiera własność *F*.

Ogólniejszy zarzut wobec nominalistycznego użycia pojęcia podobieństwa, który dotyka również teorii indywidualnych własności, sformułowany został przez Russella²⁷. Argumentuje on, iż nominalista odwołujący się do tego pojęcia musi albo przyjąć, że samo podobieństwo jest powszechnikiem, albo też jego teoria doprowadzić musi do nieskończonego regresu podobieństw coraz to wyższych rzędów. Rozumowanie jest następujące: Rozważmy zbiór przedmiotów czerwonych. Wszystkie one są do siebie podobne. To jednak znaczy, że relacja podobieństwa (podobieństwa pod tym samym

²⁴ Por. K. Campbell: *The Metaphysics of Abstract Particulars*, w: D. H. Mellor, A. Oliver (eds): *Properties*, op. cit., s. 125-139, por. s. i35.

²⁵ D. M. Armstrong: *Universals*, op. cit., ss. 41 n, 121 n.

²⁶ Jeżeli *a* jest podobny do *b* w stopniu *n*, oraz *b* jest podobny do *c* w stopniu *n*, wówczas naturalnie *a* nie będzie podobny do *c* w stopniu *n* (por. D. M. Armstrong: *Properties*, op. cit., s. 160-172, por. s. 171; por. tegoż *Universals*, op. cit., s. 40n).

²⁷ Por. B. Russell: *Problemy filozofii*, op. cit., r. IX, oraz tegoż: *Inquiries into Meaning and Truth*. London: Allen & Unwin 1940, s. 327.

względem, lub też podobieństwa tego samego typu) zachodzi pomiędzy wieloma parami przedmiotów. To jednak wydaje się znaczyć, że relacja ta jest egzemplifikowana przez wiele par przedmiotów. Czy mamy zatem przyjąć, że relacja podobieństwa jest powszechnikiem? Nominalista będzie się wzdragał przed taką konkluzją. W takim razie jednak będzie musiał twierdzić, że między wszystkimi parami przedmiotów czerwonych zachodzą indywidualne podobieństwa. Następny ruch realisty jest łatwy do przewidzenia. Otóż zapyta on, co czyni te wszystkie indywidualne podobieństwa podobieństwami. Nominalista zaś będzie musiał odpowiedzieć: oczywiście to, że są one wszystkie do siebie podobne... Dopisanie dalszego ciągu tej niewesołej historii pozostawimy czytelnikowi.

Obrońca indywidualnych własności nie musi jednak złożyć broni. Jego argument polegać może na wzmocnieniu nacisku, z jakim mówi on o swoim podobieństwie jako o pojęciu pierwotnym systemu. Odwołanie się do podobieństwa należy rozumieć jako wyjaśnienie ostateczne. Smutnym, lecz niezaprzeczalnym faktem jest to, że każda analiza musi mieć swój kres. Relacja podobieństwa jest zaś tym punktem, w którym nasz nominalista chce zakończyć dyskusję.

Jeśli jednak nominalista przyznał aż tak wiele, wówczas czeka go niespodziewany argument ze strony jego radykalnego kolegi. Nie neguję faktu podobieństwa-powie tamten. Podobieństwo między przedmiotami a i b wyjaśniam jednak po prostu mówiąc, że $F(a)$ oraz $F(b)$, to zaś, że $F(a)$ oraz $F(b)$ jest dla mnie faktem podstawowym, dalej już niewyjaśnialnym. Wprowadzenie twoich indywidualnych własności przesuwają tylko problem. Będziesz musiał bowiem wyjaśniać, że a i b są podobne, ponieważ mają podobne indywidualne własności, samo jednak podobieństwo indywidualnych własności pozostać będzie musiało, pod groźbą nieskończonego regresu, terminem pierwotnym twojej teorii. Twierdząc, że w takim razie zdecydowanie lepiej jest pozostać przy podobieństwie konkretnych indywiduów a i b oraz przyjąć, że jedyna odpowiedź na pytanie, dlaczego podobieństwo takie zachodzi, może mieć formę konstatacji, że oba te przedmioty są F^{28} .

7. Nominalizm metafizyczny i konceptualizm. W toku naszych rozważań wspomnieliśmy, że typowym, choć nie zawsze respektowanym, żądaniem, jakie stawia realista wobec teorii nominalistycznych, jest wymaganie przedstawienia teorii, która w systematyczny sposób wyrażałaby w języku nominalistycznym wszystkie przedfilozoficzne intuicje, jakie popychają realistę do postulowania bytów ogólnych. Jedną z ważnych odmian metafizycznego nominalizmu, który jest w stanie zaproponować taką systematyczną teorię, jest *konceptualizm*, czyli stanowisko głoszące, że ogólność znajduje

²⁸ Por. M. J. Loux: *Substance and Attribute*, op. cit., s. 51.

się *wyłącznie* w naszym umyśle. Nie ma, powie conceptualista, żadnych własności ogólnych, które byłyby autentycznie wspólne wielu rzeczom. Fenomen, który realiści starali się wyjaśnić przez swą dziwaczną metafizykę, polega tylko i wyłącznie na tym, że jedno pojęcie stosuje się do wielu indywiduów. To, że wiele rzeczy posiada tę samą własność *F*, polega zatem wyłącznie na tym, że wszystkie one podpadają pod pojęcie bycia *F*.

Najbardziej uporczywe zagadki, które realista stawia nominaliście, wiążą się z użyciem wspomnianych już parokrotnie abstrakcyjnych terminów jednostkowych. Terminy takie, typu „czerwoność”, „centaurowatość” czy „odwaga” wydają się odnosić do uniwersaliów. Conceptualista proponuje jednak, aby patrzeć na nie jako na odnoszące się do naszych pojęć, które jedynie zasługują na epitet „bycia ogólnymi”.

Ojcem tego typu conceptualizmu jest Wilhelm Ockham. On też zapoczątkował tradycję łączenia tego podejścia z głęboką filozofią języka. Otóż Ockham, podobnie jak wielu współczesnych filozofów, analizował myślenie w terminach *języka myśli*. W związku z tym conceptualizm typu Ockhama będzie w istocie pewnym typem nominalizmu *metajęzykowego*. Mówienie o pojęciach okazuje się bowiem ostatecznie mówieniem o słowach języka myśli. Imponujące rozwinięcie tego typu koncepcji, łączące metajęzykowy nominalizm z behawiorystyczną koncepcją języka, nastąpiło w pracach Wilfrida Sellarsa.

Carnap w swej *Logicznej składni języka* sugerował, że zdania zawierające abstrakcyjne terminy jednostkowe powinny być interpretowane jako zdania mówiące o wyrażeniach językowych. W języku Carnapa zdania mówiące pozornie o uniwersaliach w rodzaju (10) „Lew jest gatunkiem zwierzęcia”, czy też (11) „Czerwień jest egzemplifikowana”, okazują się być jedynie pseudo-materialnym sposobem mówienia. Filozoficzna analiza pokazywać ma, że w swej głębokiej warstwie są to zdania o słowach. Zdania te powinny być zatem rozumiane jako: (12) „'Lew' jest nazwą ogólną niższego poziomu w stosunku do nazwy ogólnej 'zwierzę', ”, oraz (13) „Istnieją przedmioty, do których stosuje się predykat 'jest czerwony'.” Kłopot z tego typu nominalistycznym przekładem polega jednak na tym, że przekształca on zdania dotyczące uniwersaliów na zdania mówiące o wyrażeniach *określonego języka*. Jeśli zgodnie z sugestiami Carnapa zechcemy rozumieć zdanie (11) jako (13), wówczas okaże się, że mówi ono o *polskim zwrocie* Jest czerwony”. Jeśli zatem zdanie (11) wyrażone byłoby po niemiecku: (14) „*Rot ist exemplifiziert*”, wówczas zwolennik Carnapa musiałby twierdzić, że mówi ono w istocie o *niemieckim zwrocie* „ist rot”, zgodnie z przekładem: (15) „Istnieją przedmioty, do których stosuje się predykat 'ist rot'.” Zdanie (15) nie jest jednak synonimiczne ze zdaniem (13), podczas gdy zdanie (14) wydaje się być po prostu przekładem zdania (13).

Sellars zaproponował ciekawe rozwiązanie tego dylematu. Zdania zawierające abstrakcyjne terminy jednostkowe nie mówią o wyrażeniach konkretnego języka. Mówią one o *funkcjach*, które mogą być realizowane przez różne wyrażenia w różnych językach. W nominalistycznym przekładzie Sellarsa pojawia się w związku z tym zapis tzw. *cudysłówów kropkowych*, które, w odróżnieniu od cudysłówów zwykłych, generujących nazwę wyrażenia danego języka, mają umożliwiać stworzenie *nazwy funkcji*, która może być realizowana w języku polskim przez predykat „jest czerwony”, w języku niemieckim przez predykat „ist rot”, a w języku angielskim przez predykat „is red”. Sellarsowski przekład zdania (11), będzie więc wyglądał następująco:

(16) Istnieją przedmioty, do których stosuje się predykat ·jest czerwony·,²⁹

gdzie zapis ·jest czerwony· sygnalizować ma, iż chodzi o pewien element funkcjonujący *tak a tak*, niezależnie od tego, do jakiego języka by należał. Powód, dla którego między kropkami wystąpiło wyrażenie polskie, a nie np. angielskie lub niemieckie, streszcza się w tym, że wyjaśnienie (16) przeznaczone jest dla kogoś, kto mówi po polsku, kto zatem zna sposób funkcjonowania zwrotu „jest czerwony” w tym języku, kto jednak niekoniecznie musi mieć pojęcie o funkcjonalnie równoważnych zwrotach innych języków.

Sellars twierdzi dalej, że myślenie należy rozumieć w kategoriach wewnętrznej mowy, angażującej podobne elementy funkcjonalne, jak mowa uzewnętrzniona. Tak więc jego nominalizm metajęzykowy jest zarazem pewną wersją konceptualizmu.

Nominalista interpretujący uniwersalia metajęzykowo będzie też zwykle w stanie wyjaśnić również realistyczne intuicje związane z dyskursem modalnym. To, że każda rzecz barwna jest z *konieczności* rozciągła, sprowadza się po prostu do faktu, iż na mocy pewnych wyróżnionych reguł języka, prawidłowe użycie elementu funkcjonalnego ·jest czerwone· w powiązaniu z pewnym elementem funkcjonalnym typu nazwy indywiduowej (dajmy na to α), implikuje, że również użycie elementu funkcjonalnego ·jest barwne· w powiązaniu z tymże elementem funkcjonalnym α jest prawidłowe.

Standardowym argumentem przeciwko tego rodzaju koncepcji jest zarzut, że pozbywamy się tu pewnego rodzaju uniwersaliów tylko za cenę wprowadzenia innych. Czy bowiem mówiąc, iż istnieją przedmioty, do których stosuje się predykat ·jest czerwony·, nie odnosimy się do pewnego *typu* elementu funkcjonalnego, który może być realizowany w wielu egzempla-

²⁹ Por. W. Sellars: *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes* (The John Locke Lectures for 1965-66). London 1967, s. 79-82; oraz tegoż: *Towards a Theory of Predication*, w: J. Bogen, J. E. McGuire (eds): *How Things are*. Dordrecht 1985 (s. 285-322), s. 291-295.

rzach. Czy jeśli wszyscy siedzący przy stole są przekonani, że leżący przed nimi pomidor jest czerwony, to czy nie używają oni przypadkiem tego samego elementu funkcjonalnego ·jest czerwony·?

Sellars twierdzi, że mówienia o językowych (czy konceptualnych) funkcjach można unikać, przekładając z kolei zdania zawierające cudzyśłowy kropkowe na zdania mówiące o tym, *co jest dopuszczalne* w ramach określonych *gier językowych*. Tego typu przekład unika jednak wprowadzenia uniwersaliów jedynie za cenę akceptacji pewnego *dyskursu modalnego*, który dla nominalisty powinien być równie podejrzany³⁰. Można próbować twierdzić, jak prawdopodobnie chciałby twierdzić Sellars, że pojęcie gry językowej da się w ostatecznym rachunku wyrazić w terminach czysto behawioralnych. Faktyczna realizowalność takiego postulatu wydaje się jednak bardzo wątpliwa.

8 . Podsumowanie. Nasz przegląd kilku typów metafizycznego nominalizmu nie doprowadził nas do żadnych ontologicznych wniosków. Dalej nie jesteśmy pewni, czy wśród naszych podstawowych kategorii muszą się znaleźć *byty ogólne*, czy też zadowolić się możemy indywiduami. Mamy jednak nadzieję, że nasza wędrówka pomoże wyraźniej uchwycić wewnętrzną dialektykę argumentacji nominalistycznej i w konsekwencji pozwoli nieco pewniej poruszać się po tym niełatwym terenie.

Streszczenie

W artykule omawiamy ontologiczną problematykę dotyczącą metafizycznego nominalizmu. Klasyczne argumenty przemawiające za wprowadzeniem uniwersaliów dotyczą orzekania identyczności cech, ogólnej semantycznej teorii predykcji oraz tzw. abstrakcyjnych terminów jednostkowych. Przedstawiamy kilka odmian nominalistycznych teorii usiłujących wyjaśnić te kwestie bez wprowadzania bytów ogólnych: (i) nominalizm radykalny, (ii) nominalizm teoriomnogościowy, (iii) nominalizm światów możliwych, (iv) nominalizm odwołujący się do pojęcia własności indywidualnej oraz (v) nominalizm metajęzykowy.

Summary

In the paper I adress ontological problems concerning the metaphysical nominalism. The classical arguments for the introduction of universals concern the predication of the identity of properties, the general semantics of predication, and the so-called abstract singular terms. Several varieties of nominalistic theories that try to explain these questions without introducing of universal entities are presented: (i) radical nominalism, (ii) set-theoretic nominalism, (iii) possible-worlds nominalism, (iv) individual property nominalism and (v) metalinguistic nominalism.

³⁰ Por. na ten temat *Correspondence with Michael Loux*, w: W. Sellars: *Naturalism and Ontology* (The John Dewey Lectures for 1973-74). Reseda, California 1979, s. 149-180.

JACEK KOBUS
IFiS PAN

**CZŁOWIECZEŃSTWO BEZ CZŁOWIEKA
I CZŁOWIEK BEZ CZŁOWIECZEŃSTWA**
Kilka paradoksów wschodnioazjatyckiego pojmowania
człowieczeństwa a stan filozofii współczesnej

I. Wstęp. Przedmiotem tego eseju jest ukazywanie różnic. Ponieważ jednak już ta wstępna deklaracja jest z ducha zachodnia, nie należy być zdziwionym, jeśli okaże się, że różnice te opisują przede wszystkim naszą własną kondycję antropologiczną, tego zaś, jaka jest wschodnioazjatycka, zaledwie dotykając. Jak mi się wydaje, w przypadku kontaktu pomiędzy kulturami tak odległymi, możliwość wzajemnego poznania jest limitowana swoistym paradoksem: poznając kulturę obcą tak głęboko, że jest się w stanie myśleć na sposób jej właściwy, traci się zdolność adekwatnego przekazywania myśli w obręb własnego kodu kulturowego. Jeśli zaś tak głębokiego poznania się nie osiąga, wszystko jest tylko interpretacją. Ten esej niewątpliwie jest taką właśnie interpretacją, z konieczności wielce uproszczoną.

Ukażemy tu różnice, które - paradoksalnie - prowadzą do paralelizmów myślenia pomiędzy tradycją świata wschodnioazjatyckiego a współczesnym światem Zachodu. Naturalnie, doszukiwanie się takich paralelizmów jest głębokim uproszczeniem, gdyż abstrahować musi od kulturowego kontekstu danych konceptów. Pokusa jego dokonania wydaje się jednak zbyt silna, by jej się opierać — choćby dlatego, że w ten właśnie sposób najłatwiej będzie uzmysłowić czytelnikowi, jak autor tej pracy postrzega pewne elementy cywilizacji wschodnioazjatyckiej. Nasze rozważania przebiegają na dwóch różnych poziomach analizy na poziomie antropologii filozoficznej wówczas, gdy dotyczą teoretycznych ideałów antropologicznych stworzonych przez cywilizację chińską, oraz na poziomie antropologii stosowanej wtedy, gdy zajmują się, z konieczności, pewnymi konsekwencjami praktycznymi tych ideałów. Rodzi to niebezpieczeństwo braku koherencji w wywodzie.

Niemniej jednak ta dwoistość analizy jest konieczna. Nie mamy tu bowiem do czynienia tylko z różnicą teoretyczną, jak wtedy, gdy przychodzi nam zdawać sprawę z koncepcji np. Kanta i Hegla. Pomiędzy naszym postrzeganiem świata, a tym, o czym zamierzam pisać, istnieje zasadniczy brak ciągłości w praktyce, w tym, w czym przejawia się na co dzień kondycja bytowa człowieka. Jest to sytuacja zasadniczo odmienna niż dystans między nami a Platonem czy Homerem. Jak twierdzi Gernot Boehme¹, człowie-

¹ G. Boehme: *Antropologia filozoficzna*. Warszawa 1998.

czeństwo „homeryckie”, czy „platońskie” potrafimy w drodze introspekcji zrekonstruować myślowo - już choćby dlatego, że mity, pojęcia i ideały funkcjonujące w czasach tych myślicieli czy przez nich współtworzone, acz po wielokroć reinterpretowane, funkcjonują nadal. Pozostaje kwestią otwartą, na ile te warstwy interpretacji rzeczywiście pozwalają nam dociec, czym była istota myśli Platona czy poezji Homera - a byłbym tu raczej mniejszym optymistą niż Boehme, biorąc pod uwagę, że znaczna część naszej wiedzy o przeszłości, nie tylko w jej potocznym obiegu, opiera się na mitach, które same zdają się przy tym o tyle być pozaczasowe, że trudno stwierdzić dokładnie kiedy i jak powstały, bez wątpienia jednak fałszują obraz rzeczywistości, która i tak dana jest nam jedynie w postaci źródeł historycznych. Niemniej, po części dzięki tym samym mitom, istnieje pewien punkt zaczepienia pozwalający nam przynajmniej na emocjonalną identyfikację. Tymczasem obszar, o którym chcę mówić, jest nam najbardziej obcy ze wszystkich kultur tej planety: z innymi cywilizacjami kręgu śródziemnomorskiego dzielimy wspólne święte księgi, z cywilizacjami Indii (przynajmniej północnych) łączy nas pokrewieństwo języków, zaś inne obce kultury, które napotkaliśmy w różnych częściach globu, okazały się nietrwałe i padły pod naciskiem naszej ekspansji, albo też stały na tyle niższym poziomie rozwoju, że z konieczności musiały poddać się naszemu wpływowi. Tymczasem obszar Azji Wschodniej: Chiny, Japonia, Korea i Wietnam, acz przeszedł w ciągu ostatnich dwóch stuleci i nadal przechodzi intensywną westemizację, wykazał jednak swoją żywotność po wielokroć stawiając jej opór, ostatnio zaś, rzucając ekonomiczne wyzwanie byłym metropoliom. Jest to jednocześnie obszar na tyle izolowany, że mimo pewnych incydentalnych obustronnych wpływów w przeszłości, z małą dozą przesady można powiedzieć, że nic, poza czysto biologiczną stroną natury ludzkiej, nas z nim nie łączy.

II. Kondycja bytowa człowieka w tradycji wschodnioazjatyckiej. Mówiąc o różnych koncepcjach wschodnioazjatyckich, niewłaściwe jest używanie słowa „filozofia”. Nie znajdziemy tam bowiem usystematyzowanych, dążących do syntetycznego, abstrakcyjnego ujęcia naszych przeświadczeń, systemów filozoficznych. Jest to raczej „myśl” pośrednia między poezją a nauką, co nie ujmuje jej pierwszeństwa w formułowaniu idei, do których Europa dociera dopiero współcześnie, ani też głębi zaskakujących czasem spostrzeżeń. Niemniej, jest to właśnie „myśl”, a nie, filozofia”, stąd też usystematyzowany jej wykład tym bardziej jest pewną interpretacją. Szczególnie zaś, że interpretacja ta podejmuje tematykę, która właściwie dla myślicieli chińskich, w takim przynajmniej ujęciu, nie stanowiła nigdy zagadnienia problematycznego. Brak bowiem w tej tradycji refleksji nad „człowiekiem jako takim”, człowiekiem uprzedmiotowionym do roli obiektu badań, a jednocześnie pozbawionym cech szczególnych określających jego

pozycję społeczną, świadomość czy też poziom „mana”, ujawniającej się przez niego, zmysłowo bezpośrednio niepostrzegalnej energii. Taki rodzaj obiektu badań, jakim jest cała klasa przedmiotów, czy też, w innej interpretacji „przedmiot ogólny”, nigdy nie został przez myśl chińską opracowany w sposób, jaki odziedziczyliśmy po starożytnej myśli greckiej.

Tym samym, brak w tradycji chińskiej określeń dla „człowieczeństwa w ogóle”, nie ma jakiegś stałej zasady, esencji określającej status ontyczny wszystkich istot ludzkich jednocześnie. Co więcej, brak także rudymenarnego doświadczenia stałości tego statusu, jakim jest nasze postrzeganie tożsamości jednostki. „Ja” tuż po urodzeniu i, ja” w chwili obecnej, a także przyszłe „ja” tuż przed śmiercią, to dla nas jedna i ta sama osoba. Tymczasem Azjata będzie w tym dostrzegał proces wyłaniania się kolejnych, różnych osobowości, które łączy co najwyżej wspólne imię. Przy rozpowszechnionym w tym kręgu kulturowym obyczaju zmiany imion w trakcie osobniczego życia, nawet ten łącznik zanika.

Brak także innego czynnika znacznie ułatwiającego nam abstrakcyjne ujmowanie istoty naszego człowieczeństwa, jakim jest anonimowość i incydentalność stosunków społecznych. Nie jest już wprawdzie tak, że w całej Azji Wschodniej dominują społeczeństwa wiejskie o tradycyjnym typie relacji społecznych. Co jednak ciekawe, tam właśnie, gdzie proces urbanizacji jest najdalej posunięty - czyli w Japonii - wykształciły się specyficzne formy podtrzymywania dawnego typu relacji międzyludzkich, co prawda nie wolne od napięć i sytuacji kryzysowych, postrzeganych przez miejscowe autorytety jako zagrożenie dla narodowej tożsamości, oraz takich instytucji społecznym, jak choćby rodzina. Generalnie natomiast, stosunki międzyludzkie na tym obszarze są intensywne, stałe, osobiste i głęboko angażujące. Specjaliści formułują w związku z tym spostrzeżenie o „relacyjnym” charakterze osobowości u Azjatów. Nie jest ona „twardą cząstką”, stabilnie określającą zachowanie, pragnienia oraz świadomość jednostki, a raczej wypadkową całego zbioru stosunków społecznych. Jest to swoisty punkt przecięcia wektorów określających siłę i charakter różnego rodzaju więzi sprzecznych, punkt stale się w polu tych relacji przemieszczający i zmienny. Innymi słowy, nie da się tu sensownie sformułować Kartezjańskiej idei: „myślę, więc jestem”, bo bardzo trudno byłoby bronić sensu zdania, „ja myślę”. Nawet dla wyrażenia czysto osobistego pragnienia właściwszą formą są stwierdzenia typu „wszyscy myślą, że”, „powszechnie uważa się”, „myśli się”. Jednostka istnieje tylko o tyle, o ile istnieją więzi łączące ją z grupą. Dlatego tak wielką karą dla Azjatów jest ostracyzm społeczny i dla jego uniknięcia gotowi są nawet do działań samobójczych. Podmiot nie istnieje poza swoją relacją z innymi ludźmi (lub z całym światem fizycznym). Tym samym, nie istnieje obraz Innego, jako stawiającego nam wyzwanie, kwestionującego granice

naszej osobowości i wolności. „Ja” i „Inny” stanowimy jedność o tyle, że „mnie” w oderwaniu od „Innego” nie da się dostrzec. Jest to oczywiście stan idealny, pewien archetyp, który nie bierze pod uwagę trudnych do „kolektywizacji” popędów przynależnych każdej jednostce. Stąd też nie jest to wcale sytuacja „rajska” - popędy traktowane jako wyraz egoizmu i sobkostwa, w dalszym ciągu stanowią wyzwanie dla tak konstruowanej rzeczywistości społecznej, podlegają zatem stłumieniu lub sublimacji. Jest to jednak proces w znacznym większym stopniu bezpośrednio kolektywny niż ma to miejsce w naszej rzeczywistości. Każda grupa społeczna, od rodziny przez klasę szkolną, brygadę roboczą aż po wydział uniwersytetu, ponosi odpowiedzialność za właściwe zachowanie swoich członków.

Tym samym więc, każda grupa społeczna, niezależnie od swojej właściwej funkcji, jest jednocześnie grupą wychowawczą, nieustannie umoralniającą i pouczającą swoich członków. Z punktu widzenia naszej rzeczywistości, jest to coś szalenie archaicznego (gdyż taki typ „wspólnotowego”, „niewyobcowanego” życia społecznego właściwy był także dla społeczeństw naszego obszaru kulturowego przed urbanizacją i industrializacją), a jednocześnie niezwykle rozbudowanego i przemysłowego (co może najlepiej byłoby wyrazić angielskim słowem *sophisticated*), gdyż nigdy nie powstały w kręgu śródziemnomorsko-atlantyckim tak zaawansowane formy społecznej kontroli zachowań, a nawet myśli jednostek. Badacze japońscy określają ten typ relacji społecznych, przekładających się także na sferę polityczną, mianem „przyjaznego autorytaryzmu”, w którym każdy poddawany jest ścisłej kontroli, jednak jej środkami są raczej bodźce pozytywne (dobre przykłady lub nagrody) niż negatywne (przemoc traktowana zawsze jako ostateczność)².

Wyjaśnia to, dlaczego problem „człowieczeństwa jako takiego” nie mógł zainteresować wschodnioazjatyckich myślicieli. Niemniej jednak, różne koncepcje postrzegania świata jakich się przez tysiąclecia dopracowali, zawierają elementy, które mogą pozwolić nam na rekonstrukcję ich potencjalnych stanowisk w tej sprawie.

Liczba mnoga nie jest tu przypadkiem. Wśród Azjatów bowiem, jak wśród Europejczyków, nie ma powszechnej zgody co do interpretacji własnej kondycji bytowej. Oczywiście, próba raportowania wszystkich doktryn wraz z ich odmianami nie ma większego sensu nie tylko w tekście tak krótkim, ale i w obszernym opracowaniu: mamy bowiem do czynienia z nieprzerwaną historią ponad trzech tysięcy lat dyskusji intelektualnej. Obfitość materiału wymaga tu ujęcie syntetyczne, choć zarazem czyni je nieporównanie trudnym.

Tym, co rzuca się w oczy z perspektywy panoramy myśli wschodnioazjatyckiej, jest brak religii w naszym rozumieniu tego słowa. Występuje

² Por. Y. Sugimoto: *An Introduction to Japanese Society*. Cambridge 1997.

mnogość wierzeń - bardzo rozpowszechniony kult przodków, kultury różnego rodzaju duchów opiekuńczych, powszechna wiara w duchy i demony - nigdzie nie ma jednak doktryny religijnej z opracowaną i zamkniętą dogmatyką, tym bardziej ze stojącym na straży jej czystości i interpretującym ją Kościołem: tę rolę intelektualną, którą w naszym kręgu cywilizacyjnym pełnią religie, wypełniają na całym tym obszarze „trzy nauki” (*san-jia*). Termin ten opisuje pokojową i nie pozbawioną synkretyzmu koegzystencję taoizmu, konfucjanizmu i buddyzmu. Spośród tych trzech doktryn, buddyzm narodził się w Indiach i jest, na rozpatrywanym przez nas obszarze, elementem napływowym (choć o kilkunastowiekowej już historii, co pozwoliło na jego dogłębne przyswojenie i liczne lokalne interpretacje). Zajmiemy się tedy dwiema pierwszymi, o pochodzeniu rodzimym.

Obie te doktryny dzielą w punkcie wyjścia ten sam ogląd świata. Jest to, po pierwsze, świat odwieczny (pozbawiony Stwórcy), podległy naturalnemu rytmowi cyklicznych przemian. Po drugie zaś, świat w swych podstawach holistyczny, w którym wszystkie byty są ze sobą powiązane rodzajem współbrzmiącej harmonii, świat, w którym nie ma żadnych sił transcendentnych - wszystkie siły, nawet jeśli ich natura jest „energetyczna”, wyższego rodzaju niż natura bytów dostępnych nam w codziennym poznaniu zmysłowym, są siłami tego świata. Nie istnieje więc żadna siła, żaden byt - taki jak osobowy Bóg w naszej tradycji - który mógłby gwarantować wyjątkowość natury i pozycji człowieka w świecie. To spostrzeżenie ma, moim zdaniem, zasadnicze znaczenie dla wyjaśnienia stanowisk taoizmu i konfucjanizmu w interesującej nas kwestii człowieczeństwa.

Twierdzę przy tym, że ogromną wielość wizji teoretycznych jakie pojawiły się w dziejach intelektualnych tego obszaru, daje się sprowadzić do tych dwóch nurtów, zależnie od przewagi elementu taoistycznego lub konfucjańskiego, a czynnikiem różnicującym jest właśnie rozwiązanie problemu, który pojawił się powyżej: czym jest człowiek, skoro nic zewnętrznego nie może go wyodrębnić ze świata rzeczy?

Te dwie klasyczne doktryny udzielają w tym miejscu odpowiedzi wzajemnie sprzecznych. Taoiści negują samo istnienie problemu aprobując bez reszty fizykalną, przyrodniczą naturę człowieka. Byt ludzki jest dla nich tylko elementem kosmosu nie różniącym się ani znaczeniem, ani kondycją od skał, traw czy zwierząt. Człowiek, jako element tego kosmosu, podlega wraz z nim rytmowi odwiecznych przemian zgodnych z „tao” - czymś w rodzaju wewnętrznej, niepoznawalnej w swojej istocie, a przynajmniej niewyraźnej werbalnie, dynamicznej zasady ruchu.

„Tao” jest niewyraźne werbalnie: pierwszy wers *Tao-te qing*, księgi przypisywanej założycielowi doktryny, Lao Zi, brzmi: „Tao, które jest wyrażane słowami, nie jest prawdziwym tao” i cecha ta, być może, stanie się

mniej tajemnicza pod koniec tego eseju (choć rozwiązanie tej zagadki jest, z założenia, niemożliwe). Teraz warto tylko wspomnieć, że werbalizowanie „tao” nie przyniosłoby nikomu żadnego pożytku. Znajomość „tao” nie jest bowiem wiedzą operacyjną w sensie właściwym nauce zachodniej. Znając czy może lepiej „współodczuwając” „tao”, chiński mędrzec kieruje się zasadą niedziałania. Świat podlega naturalnym przemianom - po cóż więc trudzić się nadaremno? Jeśli nasze działanie jest przeciwne kierunkowi przemian wynikającemu z „tao”, nie mamy szans na powodzenie. Jeśli jest z nim zgodne, po cóż działać pochopnie? Wystarczy niewielka zmiana warunków, a nurt zmian sam poprowadzi nas do miejsca, do którego chcieliśmy dotrzeć. „Tao” w tym sensie porównać można do rzeki: łódka puszczona z prądem w wybranym miejscu dotrze do przeciwnego brzegu tam, gdzie zaplanowano. Wystarczy jednak kilka centymetrów różnicy, a w ogóle nie trafi na drugą stronę. Stąd też kwietyzm taoistycznego mędrca jest postawą wielce szczególnego „niedziałania”, które nieomal w całości polega na subtelnych wyliczeniach równowagi pierwiastków i sił kosmicznych (męskiego, słonecznego, jasnego, lekkiego, dającego „yang” i żeńskiego, wilgotnego, ciemnego, ciężkiego, biorącego „yin”). Pewnym ułatwieniem w tych obliczeniach jest, będąca produktem wielu wieków zbierania doświadczeń, *Księga Przemian* (*I - qing*), rodzaj księgi wróżebnej, a zarazem księgi mądrości życiowych, która za pomocą szczególnego rytuału, wieloznacznych, a przesyconych ideą cykliczności orzeczeń, dopomaga w szczegółowej autoanalizie, pobudzając, zdaniem niektórych świadków, te elementy naszej psychiki, które zwykle nie uczestniczą wprost w procesie świadomego pojmowania, co daje szczególny efekt pogłębionego postrzegania systemu zależności i powiązań opisujących świat. Oczywiście *Księga Przemian* nie jest wyłączną własnością taoistów - konfucjaniści także przyczynili się do jej powstania w nie mniejszym stopniu, na pewno zaś korzystają z niej tak samo chętnie (co nie jest reliktem kulturowym, egzystującym gdzieś na głuchej prowincji, *I - qing* zawsze był atrybutem przede wszystkim elity intelektualnej i tak jest do tej pory, nawet jeśli elita ta posiada równoległe wykształcenie zachodnie).

„Naturalistyczne”, „fizykalne” pojmowanie człowieka w taoizmie sprawia, że doktryna ta ma, z jednej strony, anarchizujące, z drugiej, zaś totalistyczne konsekwencje społeczne. Anarchizujące dlatego, że jednostka, pozostając w bezpośredniej łączności z kosmosem, nie potrzebuje, czy też w mniejszym stopniu potrzebuje, pośrednictwa społeczeństwa w swoim kontakcie z przyrodą. Mniej tym samym potrzebuje samego społeczeństwa, a doktryny moralne (szczególnego rodzaju) czy państwo, jako czynniki sprzeczne z tak pojmowaną naturą, umacniające zależność od społeczeństwa, są dla taoistów przedmiotem zacieklego zwalczania. Dlatego też odkąd oficjalną ideologią chińskiego cesarstwa stał się konfucjanizm, taoizm egzystuje jako nurt rebe-

liancko-opozycyjny, mając swój udział w licznych buntach, rewolucjach czy, jak na początku naszego stulecia, silnych ruchach anarchistycznych.

Z drugiej jednak strony, pojmowanie człowieka jako jednej z rzeczy sprawia, że taoizm nie nakłada żadnych tam na działanie władzy, zwłaszcza jeśli władcą jest taoistyczny mędrzec. „Tao” jest, wedle taoistów, całkowicie obojętne na sprawy moralności, bo stanowi fizykalną zasadę wszechświata. Jeśli więc taki jest wymóg chwili, dla realizacji przemian, które są zgodne z nurtem „tao”, bez chwili wahania poświęcić można ludzi - bez znaczenia przy tym, czy jest ich kilku, czy tysiące. „Mędrzec traktuje wszystkich ludzi jak słomiane psy [ofiarne]” - stwierdza *Tao te qing*. Stąd też do taoizmu, z dużym uproszczeniem oczywiście, afiliować można stworzoną w Chinach doktrynę „tyranii doskonałej”, czyli szkołę tzw. „legistów”. Jej adepci doprowadzili w III w. p. n. e. do zjednoczenia cesarstwa, jednak okrucieństwo i nieliczenie się z kosztami ludzkimi sprawiło, że państwo upadło natychmiast po śmierci pierwszego władcy powalone ekonomiczną zapaścią i wielkim buntem chłopskim. Do najbardziej znanych posunięć rządzących wówczas „legistów” należało palenie ksiąg - przede wszystkim ksiąg rodowych i historycznych, a także dzieł konkurencyjnych ruchów ideowych. Akcja ta była elementem niszczenia dawnego porządku feudalnego w modernizowanych przez legistów Chinach. Ponieważ księgi te opisywały chwałę dawnych rodów arystokratycznych i dzieje państw, które istniały przed zjednoczeniem Cesarstwa, wydano rozkaz zebrania ich wszystkich, po czym pozostawiono po egzemplarzu w bibliotece cesarskiej i bibliotekach urzędów terenowych, gdzie nie mogły spowodować ideowego fermentu. Pozostałe zaś spalono i surowo zakazano przechowywania ich w posiadaniu prywatnym. W ten sposób, od kiedy podczas powstania chłopskiego spłonęła większość urzędów wraz z bibliotekami, a także pałac cesarski z jego biblioteką, wiele tekstów starożytnych znamy tylko dzięki odtworzeniu ich na podstawie tradycji ustnej. W okresie późniejszym dorobek szkoły legistów w zakresie teorii administracji i zarządzania (bardzo ciekawej skądinąd, gdyż na ponad dwadzieścia wieków przed Cyrylem Parkinsonem dostrzegającej, a co więcej efektywnie rozwiązującej wiele paradoksów biurokracji które dla nas dzisiaj wydają się nie do pokonania), został włączony do konfucjanizmu.

Swoiście pojmowanej „konfucjanizacji” uległa też druga ze szkół „szczegółowych”, posiadająca wspólną z legistami podstawę antropologiczną w wynikającej z zasad taoizmu behawioralnej psychologii - szkoła strategów. Proponowana przez nią prakseologia, której maksymy upowszechniły się wśród ludu pod postacią popularnych przysłów, powszechnie znanych trików i przykładów z literatury epickiej, opiera się na zasadzie działań pośrednich, wedle której do celu najlepiej jest dochodzić drogą okrężną, realizując różnego rodzaju kruczki, które już to myślą potencjalnego przeciwnika

co do naszych zamiarów, już to zmniejszają koszt zwycięstwa. W doborze tych strategii kierować się należy zasadą ekonomii strat i zysków: nie ma sensu podejmować działania, którego koszty są wyższe od możliwych do osiągnięcia zysków. Daje to teorii chińskich strategów szczególny, jak na dyscypliną w swoich początkach militarną, pacyfistyczny nieomal charakter najlepiej jest bowiem unikać wojen. Ich koszty z reguły przewyższają profity nawet w przypadku absolutnego zwycięstwa: „kto zwycięża raz - wzmacnia swoje państwo. Kto zwycięża dwa razy, osłabia je. Kto zwycięża trzykrotnie, gubi swoje państwo”, o czym boleśnie przekonał się Napoleon. Jeśli wojna jest nieunikniona, Sun Zi, założyciel tej szkoły, zaleca zwyciężać bez wyprowadzania armii w pole - poprzez uderzenie w zamysły przeciwnika, nie zaś w jego armię. Jeśli wyjścia w pole nie da się uniknąć, trzeba przynajmniej uniknąć stoczenia bitwy dzięki sprytnym manewrom. A jeśli bitwa jest nieunikniona, nigdy nie należy atakować frontalnie przeciwnika, jeśli okoliczności dają mu przewagę.

Szkoła strategów wypowiedała się zarówno w usystematyzowanych traktatach, z których najsłynniejszym jest *Sztuka wojowania mistrza Sun*, autorstwa Sun Zi, jak i we wspomnianych już aforyzmach, których tysiące do tej pory krąży wśród ludu. Dla przykładu przytoczyć można kilka ze zbioru „36 klasycznych trików”, odnalezionego po długim okresie zapomnienia w latach siedemdziesiątych:

Wywab tygrysa z gór [jeśli chcesz go upolować]; Zabij przeciwnika pożytecznym nożem; Czyń wrzawę od wschodu, atakuj od zachodu - trik znany także w postaci odwróconej i podwójnie odwróconej: Trik pustej twierdzy — jest to opowieść o wybitnym strategu z II wieku po Chrystusie, Zhuge Liangu, który dał się zaskoczyć w małym miasteczku przeważającym siłom przeciwnika, w towarzystwie wyłącznie swojej straży przybocznej. Rozkazał wtedy żołnierzom przebrać się za cywili, ale tak, by przebranie to łatwo dało się zdemaskować, po czym ostentacyjnie czynić przygotowania do uroczystego powitania armii nieprzyjaciela w miasteczku - zamiatając drogę, mając kwieciami główną bramę, wywieszając powitalne flagi. Sam zasiadł na bramie i recytował poezję akompaniując sobie na cytrze. Wróg Zhuge Lian-ga, sam wybitny strateg, wielce przy tym podejrzliwy, dowiedziawszy się o tak niezrozumiałym postępowaniu swego przeciwnika, nakazał pośpiesznie odwrót. Nie mógł w żaden sposób wytłumaczyć sobie zachowania Zhuge, a że widział w nim mistrza podstępów, pewien był, że to jakiś niesamowicie złowrogi trik; Powszechna znajomość trików sprawia, że najpowszechniej stosowane są one w działaniach zupełnie niemilitarnych - od biznesu przez politykę po sztukę uwodzenia, ogółem: wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z interakcjami społecznymi w ramach jakiejś grupy lub rywalizują-

cych grup społecznych. Czyni to stosunki międzyludzkie w specyficzny sposób wyrachowanymi i opartymi na racjonalnej kalkulacji.

Oprócz wymienionych wyżej, w dziejach Chin istniały także inne stanowiska przyjmujące taoistyczną doktrynę antropologiczną, łagodząc niektóre z jej założeń, bądź też kierujące się taoistyczną inspiracją. Takim ruchem był współczesny anarchizm, który w pierwszej połowie naszego stulecia reprezentował w Chinach poważną siłą polityczną, a przede wszystkim intelektualną. Pozostaje kwestią otwartą, na ile ulegał inspiracji tą tradycją myślenia komunistyczny dyktator Mao Ze Dong. Co najmniej jedno z jego haseł, stanowiące fundament rewolucji kulturalnej - „bunt jest dobry” - jest z ducha taoistyczne. Większość jednak badaczy postrzega w Mao konfucjańskiego „heretyka”, który w drodze do zbudowania idealnego społeczeństwa, opartego na koncepcji bardziej konfucjańskiej niż taoistycznej, wykorzystywał niektóre idee szkoły przeciwnej. Kwestia interpretacji postawy ideowej Mao o tyle jest aktualna, że biograficznie związanych jest z rewolucją kulturalną wielu działaczy dzisiejszej „opozycji demokratycznej” w Chinach. Rozstrzygnięcie więc tego dylematu mogłoby mieć pewne znaczenie dla przewidywania potencjalnych scenariuszy zmian w Chinach, w razie dopuszczenia tej opozycji do pewnego przynajmniej udziału w życiu publicznym, co obecnie nie wydaje się prawdopodobne.

Konfucjusz i jego następcy, zgadzając się z taoistami w podstawowych kwestiach kosmologicznych, inaczej postrzegali człowieka. Jest on dla nich w pierwszej kolejności istotą społeczną. Ściślej zaś - istotą moralną, ale ta moralność ma niezwykle silny charakter prospołeczny. Naczelną cnotą konfucjańską jest „xiao” - cnota synowskiego oddania i lojalności, obejmująca obowiązki nie tylko wobec szeroko rozumianej rodziny (gdyż jest to rodzina „wielka”, wielopokoleniowa, należąca do bardzo żywotnego także i we współczesnych Chinach rodu - podstawowej struktury społecznej zachowującej bezwzględnie wewnętrzną solidarność i spoistość, rodu liczącego obecnie przeciętnie 3-4 tysiące osób uważających się za wzajemnie spokrewnione i potrafiących tego pokrewieństwa dowieść dzięki starannie pielęgnowanej wiedzy genealogicznej, której wsparciu służą przechowywane od wieków księgi rodowe tak, że podczas rewolucji kulturalnej hunbwejwini prześladowali potomków Konfucjusza w siedemdziesiątym pokoleniu), ale i wobec zwierzchnictwa każdej struktury społecznej, w której jednostka uczestniczy, czego najbardziej klasycznym przykładem jest postawa japońskich robotników wobec swoich koncernów.

Ponieważ moralność (społeczna) jednostki, stopień jej socjalizacji wyznacza w tej sytuacji stopień „uczłowieczenia”, człowieczeństwo to staje się do pewnego stopnia relatywne. Na pewno nie przysługuje wszystkim istotom „dwunożnym, nieopierzonym” w jednakowym stopniu, choć każda

z nich ma po temu pewną naturalną potencję. Stąd też Konfucjusz mawiał, że wszyscy ludzie pomiędzy czterema morzami są braćmi i siostrami, acz z czasem ograniczono tę deklarację do ludów Cesarstwa i najbliższych sąsiadów, posiadających rudymenty chińskiej cywilizacji. Na gruncie tej teorii człowieczeństwa ukształtował się też swoisty „kulturalizm” - pojęcie paralelne do „nacjonalizmu” - przekonanie o wyższości i swoistej misji dziejowej cywilizacji chińskiej, nie opierające się jednak na więzach krwi, a na afiliacji do zdominowanej przez wartości konfucjańskie kultury duchowej tej cywilizacji. Pochodzenie etniczne ani przynależność religijna nie miały żadnego znaczenia. Znane są przypadki kariery urzędniczej czy literackiej mandarynów pochodzenia ujgurskiego wyznających islam, bądź nawet pochodzących od arabskich kupców i rzemieślników sprowadzonych do Chin przez Mongołów, muzułmanów ludu Hui, a także Żydów. Postawa ta została dopiero w tym stuleciu zastąpiona przez rozumiany na sposób zachodni nacjonalizm, choć jeszcze nie do końca.

Wspomniane wyżej założenie konfucjanizmu tłumaczy po części azjatycki stosunek do przestępców. Popełniając zbrodnię dowiedli, że socjalizacja nie okazała się w ich przypadku skuteczna. Nie są więc ludźmi. Jako niebezpieczne zwierzęta należy ich więc co prędzej unieszkodliwić, co gwarantuje uśmiercenie ich. Przy powszechnej wierze w istnienie duchów - energii przysługujących każdej rzeczy materialnej (tak, że liczba dusz ludzkich, w zależności od teorii, oscyluje od kilku do kilkudziesięciu, lub nawet, przy założeniu, że odrębną energię posiada każda kosteczka, nawet kilkuset; energie posiadają także przedmioty nieożywione), kara śmierci nie jest postrzegana jako dotkliwa, gdyż daje szansę na odrodzenie w kolejnym wcieleniu i - być może - bardziej moralne bytowanie. Karą budzącą grozę jest dopiero eksterminacja całego rodu, gdyż wówczas nie pozostaje nikt, kto by kultem podtrzymywał energetyczną egzystencję zmarłych.

Skala „uczłowieczenia” człowieka jest otwarta w górę i w dół. Idealem, do którego, wedle konfucjanistów, można dążyć w drodze samodoskonalenia, jest „mąż szlachetny” -, junzi”. „Junzi” w pierwszej kolejności bezwzględnie przestrzega cnoty „xiao”, a że nie było to łatwe, dowodzi obfita literatura dydaktyczna prezentująca wzorce postępowania, które jest „xiao”. Jest zatem „xiao” ogrzewać - i osuszać zarazem, co istotne w wilgotnym klimacie Chin południowych - własnym ciałem posłanie ojca, zanim rodzic zechce się udać na spoczynek. Jest „xiao” sprzedać się w niewolę razem z żoną i dziećmi dla wyprawienia rodzicielom należytego pogrzebu, jest też „xiao”, co było szczególnie uciążliwe dla ambitnych biurokratów, przez trzy lata po śmierci któregoś z nich odsunąć się od wszystkich funkcji publicznych³. Niedopełnienie tego obowiązku w przypadku urzędnika cesarskiego, jeśli zostało dowiedzione, groziło natychmiastową dymisją. Idzie tu o odda-

nie bezgraniczne i bezwarunkowe, takie właśnie, jakiego oczekuje się po miłości synowskiej. Ponieważ jest to wzorzec powszechny, wszystkie struktury społeczne, z państwem włącznie, przybierają charakter pararodzinny, o rozkładzie przywilejów i powinności właściwym rodzinie.

Nie sposób w tym miejscu powstrzymać się od przytoczenia umoralniającej historyjki z terenu Wietnamu, gdzie obyczajowość pod każdym względem jest znacznie mniej surowa niż w Chinach północnych. Stąd nawet w odniesieniu do tak podniosłych spraw pojawić się może nieco frywolny kontekst. Pewien wieśniak, jak mówi opowieść, dla wyprawienia swemu zmarłemu ojcu dostatecznie godnego pogrzebu, sprzedał wszystko, co miał, łącznie ze swoją jedyną przepaską biodrową. Aby nie gorszyć swoim widokiem, przeniósł się na brzeg rzeki, gdzie krył się po pas w wodzie gdy ktoś przechodził. Trafem, w miejsce to zawędrowała ze swoim dworem urodziwa i bogata księżniczka. Widząc strojny orszak, nieszczęśnik zakopał się ze strachu w nadrzecznym piasku. Księżniczka na rozbiecie swojego namiotu wybrała to właśnie miejsce, gdzie spoczywał cnotliwy gołas. Podczas wieczornej toalety zaciekał ją pewien przedmiot wystający z piasku, a kiedy młodzi zrobili już to, co do nich należało, nie było innego wyjścia, jak wydać księżniczkę za wieśniaka, który w ten sposób odebrał od Nieba („tien”) nagrodę za bycie „xiao”. „Junzi”, oprócz „xiao”, powinien też być „ren” - ludzki: idzie tu o wynikający z założenia, że wszyscy ludzie potencjalnie są dobrzy, ludzki stosunek do wszystkich (a także do siebie) oraz do zwierząt czy przedmiotów, rozumiany jako unikanie przysparzania im (a także sobie) niepotrzebnych cierpień.

Kolejną cnotą konfucjańską jest „yi” - „powinność”, „słuszność” - moralny imperatyw czynienia tego, co słuszne, niezależnie od utylitarnych korzyści i potencjalnych zagrożeń. Wyrazem tego obowiązku jest tradycja petycji mandaryńskich. Każdy absolwent egzaminów państwowych w tradycyjnych Chinach, niezależnie od tego, czy powierzono mu pełnienie urzędu, czy też znajdował się już na emeryturze, miał prawo, a zarazem wynikający z „yi” obowiązek doradzania cesarzowi w sprawach państwa i moralności. Do dziś wykształceni Chińczycy z lubością zasypują swoje władze petycjami i projektami własnego autorstwa. Postąpił „yi” pewien minister Cesarstwa, gdy dowiedziawszy się, że władca zamierza u sunąć ze świątyni Konfucjusza przedmioty czci jego najwybitniejszego ucznia Mencjusza, który właśnie teorii cnoty „yi” rozwinął, stawiał się na audiencję z własną trumną zarzekając się,

³ Por. I. Chen: *The Book of Filial Duty*. New York 1909.

⁴ Wyrażenie „postąpił yi”, acz mniej poprawne w polszczyźnie od „postąpił zgodnie z yi”, lepiej oddaje czasownikowy aspekt terminu chińskiego. W języku chińskim, jako konsekwentnie pozycyjnym, wartość gramatyczna słowa zależy jedynie od jego pozycji w zdaniu; niemal każdy termin może więc występować zarówno jako czasownik, jak i jako rzeczownik.

że będzie dla niego zaszczytem umrzeć za mistrza i ten szantaż skutecznie powstrzymał represję⁵. *Junzi bu qi - Mędrzec nie jest naczyniem* - w które można dowolnie wlewać poglądy i opinie, prowadzi życie niezależne, nie jest niczym narzędziem⁶. Przy tym wszystkim konfucjański „junzi” zachowuje cnotę „zhong” - „środką”, „umiaru”, właściwej proporcji i niepopadania w skrajności.

Konfucjusz, przejmując taoistyczną kosmologię, przejął też jej terminy. Zmieniło się jednak ich znaczenie. Naczelne miejsce zajęło Niebo - „tien”. U taoistów zapładniająca siła życiowa „yin”, tutaj stała się bezosobową wprawdzie i przynależną do naszego świata, niemniej zdolną do ingerencji w ludzkie losy siłą moralną. Zachowane zostało „tao”, także jednak w „umoralnionej” postaci. Konfucjańska księga „Zhong yong” relacje pomiędzy tymi siłami określa w ten sposób: to, co jest określane przez „tien” nazywa się naturą. *Postępowanie zgodne z naturą, nazywa się „tao”*. *Doskonalenie „tao” nazywa się nauczaniem*. Mamy tu więc byt z natury moralny, przy czym ta moralność jest nie tyle postulowanym, co naturalnym stanem rzeczy - znowu więc, do pewnego stopnia, staje się niewerbalizowalna. Ziemskim wcieleństwem moralnego „tao” są normy rytuału „li”, traktowane nie jako pewne abstrakcyjne normy postępowania (którymi zresztą nie są), tylko jak naturalny, przyrodzony porządek rzeczy. Sprawia to, że normy „li” ulegają głębokiej internalizacji - przestrzega się je niezależnie od własnej korzyści, w przeciwieństwie do obcych norm prawnych, ciągle azjatyckiej mentalności. Siła tych zasad postępowania, opartych głównie na sankcji społecznej, nie zaś na przymusie państwa wysoce zindywidualizowanych w zależności od układu ról społecznych, jest tak wielka, że do tej pory społeczne zapotrzebowanie na prawo cywilne jest w całej Azji Wschodniej nikłe. Najwyżej rozwinięta Japonia posiada sądy cywilne najniższego szczebla dopiero na poziomie prefektury, jednostki organizacyjnej odpowiadającej polskiemu województwu sprzed ostatniej reformy administracyjnej. Arbitrem w sporach pomiędzy członkami grupy jest jej szef. Jeśli spierający się należą do różnych grup, szukają wyżej w hierarchii takiego szczebla, które posiada zwierzchność nad obiema ich grupami. Szczyt hierarchii zajmuje cesarz, ostateczny arbiter wszystkich sporów; nie ma tu miejsca na spór pomiędzy równymi, rozsądzany przez jednakowe dla wszystkich prawo, bo nie ma takich jednostek równych przed prawem i nie uwikłanych w różne hierarchiczne zależności.

Podobnie jak cały byt jest ze swej natury moralny, tak też, dla konfucjanistów, moralne jest państwo, którego racją bytu jest „ukulturalnianie” społeczeństwa - „wen hua”. Naturalne jest wobec tego, że rządy w tym państwie,

⁵ Ping-ti Ho: *The Ladder of Success in Imperial China. Aspects of Social Mobility, 1368-1911*. New York, 1967.

⁶ Confucius: *Analekta*, roz. 17, wers 7.

przypominającym raczej swoisty Kościół, należeć winny do „junzi”, szlachetnych mędrców, najlepszych przewodników w drodze do powszechnej moralności. Obiektywnej selekcji rządzących służyć miał, przynajmniej w teorii, system egzaminów państwowych opartych na znajomości klasycznych tekstów konfucjańskich. Dynastia, która organizowała państwo, występowała z pozycji mandatariusza Nieba „tien” - przy czym mogła ten mandat utracić w wyniku niemoralnego postępowania. Co więcej, po wielokroć dynastie chińskie mandat Nieba traciły, co poznawano po tym, że dawały się pokonać zwycięskiemu uzurpatorowi. Po wiekach doświadczeń Chińczycy sformułowali nawet teorię około trzystuletniego cyklu dziejowego, w ramach którego Chiny jednoczą się, osiągają stadium zbliżone do ideału - „da tong”, „wielkiej jedni”, po czym nieuchronnie pogrążają się w chaosie.

Ów stan „wielkiej jedni” Mencjusz opisuje w ten sposób: „Kiedy panuje doskonały ład, świat jest jak dom dzielony przez wszystkich. Cnotliwi i wartościowi ludzie są wybierani na urzędy publiczne i właściwe osoby dzierżą w społeczeństwie pozycje dające korzyści; pokój i zaufanie pomiędzy ludźmi są osiągnięciem życia. Wszyscy ludzie kochają i szanują swoich własnych rodziców i dzieci tak samo, jak rodziców i dzieci innych ludzi. Panuje dbałość o starszych, nie braknie pracy dla dorosłych ani utrzymania i wychowania dla dzieci. Znajdują się środki na wsparcie wdów i wdowców, na wsparcie wszystkich, którzy są samotni w świecie, oraz dla wszystkich bezradnych. Każdy mężczyzna i kobieta ma właściwą dla siebie rolę do odegrania w rodzinie i społeczeństwie. Poczucie wspólnoty zajmuje miejsce sobkostwa i materializmu. Poświęcenie dla publicznego obowiązku nie pozostawia miejsca na bezczynność. Intryga i przekonanie do zła są nieznanne. Złoczyńcy, tacy jak złodzieje i grabieżcy, nie istnieją. Drzwi do żadnego domu nie muszą być zamykane na klucz dniem ani nocą. Takie są właściwości doskonałego świata, państwa wspólnego dla wszystkich”⁷. Stan „wielkiej jedni”, w przeciwieństwie do europejskich utopii, nie jest jakimś „millenium” wieczystego szczęścia, a jedynie momentem na wielkim kołowym przebiegu, który, gdy tylko zostanie osiągnięty, ulega zepsuciu i wymaga, po przejściu przez etap chaosu, rozbicia i egoizmu, ponownej odbudowy.

Podsumowując tedy, mamy tu dwie, sprzeczne w swoich podstawach wizje antropologiczne. Z jednej strony, świat fizyczny, z rządzącą jego cyklicznymi przemianami fizyczną, wewnętrzną temu światu zasadą „tao” i tak samo fizycznie, „naturalistycznie” pojmowanym człowiekiem, którego nic absolutnego nie wyróżnia z ogółu bytów, z będącą konsekwencją takiego stanowiska behawioralną psychologią. Z drugiej zaś, świat moralny, rządo-

⁷ *Księga Mencjusza*, fragment, tłum, własne z angielskiego, za: <http://www.confuctus.org/cbe001.htm>. Tekst klasyczny dostępny pod adresem: [hyperlink http://www.confucius.org/cbl001e.htm](http://www.confucius.org/cbl001e.htm), 1999 rok.

ny przez zasadę moralną „tien”, którego cykl naturalnych przemian przebiega od największego napięcia moralności w społecznym ideale „wielkiej jedni”, do całkowitego bezprawia i chaosu w ramach inaczej pojmowanego, moralnego „tao”, z moralnie pojmowaną naturą człowieka.

Pomimo sprzeczności, obie te tradycje intelektualne cechuje szereg podobieństw. Jest to przede wszystkim podobieństwo - czy może: odpowiedniość struktury obu tych doktryn, używających często tych samych pojęć, acz w różnym znaczeniu. Drugą taką cechą wspólną jest uniwersalizm. Taoizm ignoruje społeczne zobowiązania człowieka, tym samym więc nie zwraca uwagi na także afiliacje do konkurencyjnych struktur społecznych. Dla konfucjanizmu realizacją ideału „wielkiej jedni” byłoby dopiero zespolenie całej ludzkości. Niewątpliwie ułatwiało to synkretyczne traktowanie tych nauk, co doprowadziło do ich obecnej współegzystencji w ramach „san-jia”.

III. Struktura rozumowania w tradycyjnej myśli chińskiej. Azjata posługujący się znakami jest w zupełnie innej sytuacji poznawczej niż reprezentant kręgu śródziemnomorskiego, opierający się przede wszystkim na słowie mówionym. Inny jest wzór komunikacji międzyludzkiej w momencie, gdy tekst zapisany znakami może być bez tłumaczenia odczytany przez każdego edukowanego mieszkańca tego regionu we własnym języku lub dialekcie. Chińczycy, mimo że kilkakrotnie deklarowali takie zamiary, nie mogą zrezygnować ze znaków. Ich język jest na tyle ubogi pod względem fonetycznym, że każdemu z zestawów dźwięków (wygłosów i nagłosów) odpowiada wiele pojęć. Jeszcze trudniejsza jest pod tym względem sytuacja Japończyków. Tylko znaki mogą więc nadawać komunikacji jakiś porządek - choć nie jest to porządek całkowicie jednoznaczny, ze względu na metaforyczność znaków.

Różnica zasadnicza tkwi jednak głębiej. Jak pisze Ernest von Aster, definiując grecki sposób myślenia: Ideą „specyficznie grecką - jak pisze ten autor⁸ - jest *logos*, pojęcie sensownego słowa i rozumnej mowy jako prafenomenonu świata, jako podstawowej formy poznania i działania (...) *logos* jest czymś zasadniczo odmiennym od indyjskiego Brahmana, w którego wnika-my odwracając się od wszystkiego, co tylko ma «nazwę i kształt». Jest też czymś różnym od symbolicznych znaków, którym chiński myśliciel każe na siebie oddziaływać i w których odzwierciedlają się rzeczy”⁹.

Nie mamy dobrej charakterystyki chińskiego sposobu myślenia. Jednak, skoro szukamy różnic, przyjrzyjmy się najpierw filozofii Arystotelesa, najbardziej reprezentatywnej dla naszego sposobu postrzegania rzeczywistości. Byt w ogóle rozpada się u niego na dwie części. W każdym doświadczeniu

⁸

⁹ E. von Aster *Historia filozofii*. Warszawa 1969, s. 60 i nn.

E. von Aster, op. cit., s. 60.

zmysłowym jest to, co poznawalne, co należy do kategorii zawartych w każdym z pojedynczych bytów, oraz to, co przypadkowe, jemu tylko przynależne, czego nie możemy brać pod uwagę konstruując jego pojęcie-definicję. Byt Arystotelesa jest w swej istocie bytem „definicji”. Bytem, który daje się porządkować wedle nazw pozostających z nim w koniecznym związku, wyrażających jego uczestnictwo w kategoriach wyższego rzędu, które jednak, poza jednostkowym bytem, nie posiadają samodzielnej egzystencji.

Chińczyka zaś, choć nie przyjmuje takiego podziału, w interesuje w spostrzeżeniu zmysłowym to właśnie, co w nim jednostkowe, zmienne, dynamiczne, przypadłościowe. O ile myślenie śródziemnomorskie jest esencjalno-nominalistyczne: poszukuje w spostrzeżeniu nieziennej istoty rzeczy, którą skłonne jest określać konwencjonalną nazwą, po czym koncentrować się na operowaniu nazwami jako reprezentacjami rzeczy, o tyle myślenie wschodnioazjatyckie polega na wczuwaniu się w rzeczy i zjawiska. Dzięki temu stara się osiągnąć wewnętrzny ich ogląd, z natury rzeczy niejednoznaczny, po czym, na próbie zamknięcia momentalnej intuicji skomplikowanego układu relacji składających się na rzeczywistość w błyskawicznym ruchu pędzła stawiającego znak na papierze lub jedwabiu. Jest to dotykanie rzeczywistości, a nie jej klasyfikowanie. Można by to nazwać myśleniem empatycznym, z silnym pierwiastkiem realistycznym w podejściu do znaków, o tyle, że przyznaje im autonomiczny byt. Będziemy zaś zaliczać je, ogólnie mówiąc, do myślenia intuicyjnego.

Nie powinna nas dziwić struktura osobowości Azjaty, czy raczej jej brak. W tej optyce bowiem człowiek nie może być niczym innym, jak tylko dynamicznym elementem siatki relacji społecznych. Idea „twardego jądra” osobowości, czegoś, co mogłoby uchodzić za tożsamość w europejskim sensie tego słowa, czy też - w arystotelesowskim rozumieniu - za powszechnie ważną definicję człowieczeństwa, obdarzającą zatem każdego człowieka takimi samymi cechami podstawowymi, wśród których mogłaby się znaleźć jakoś rozumiana godność, jest po prostu niemożliwa do sformułowania. Podobnie jest z ideą transcendentną, z założenia niezmienną, absolutną, nie podlegającą uwikłaniom w zmienne uwarunkowania. W pewien sposób nauka współczesna doceniła ten chiński punkt widzenia, czego wyrazem jest fizyka nieliniowa czy matematyka chaosu, używająca swoich metod także w naukach społecznych, np. w ekonomii. To odkrycie zostało zwerbalizowane współcześnie w postaci tzw. „efektu motyla”, wedle którego trzepotanie skrzydełek motyla w Brazylii może spowodować tajfun na Karaibach, co wyraża znaczenie tzw. „warunków brzegowych”, tego więc, co przypadkowe, jednostkowe, bezpostaciowe, a co przez tradycyjne metody naukowe byłoby uznane jako nieistotne.

Jednak ta cecha myślenia chińskiego, która okazuje się tak zaskakująco współczesna, stwarza jednocześnie największe kłopoty we wzajemnej komunikacji między Europejczykami a Chińczykami. Nikt z nas na co dzień nie operuje przecież pojęciami matematyki chaosu. Co więcej, pewne koncepcje europejskie, jeśli nawet starają się wznieść ponad właściwy nam ogląd świata, robią to z reguły o tyle niekonsekwentnie, że wynik ich zastosowania jeszcze bardziej oddala nas od intuicji tego, czym jest świat azjatycki. Przykład: psychonaliza, dokonując swoistej „dekonstrukcji” podmiotu uważanego do tej pory za transcendentalny, posłużyła się całym szeregiem innych kategorii abstrakcyjnych, takich jak choćby „nieświadomość”, „Wielki Inny” czy też pojęcie „dyskursu”. Nie ma więc możliwości adekwatnego „przetłumaczenia” koncepcji azjatyckich na europejskie. Ta droga jest zamknięta od czasu pewnego fundamentalnego wyboru, jakim dla wszystkich cywilizacji kręgu śródziemnomorsko-atlantycznego, ujmując rzecz symbolicznie, było spalenie przez Platona jego prób poetyckich. Od tego momentu nasz świat oddał się pogoni za jasną, abstrakcyjną myślą wyrażającą wieczną istotę postrzeganej przez nas rzeczywistości. Nie trzeba dodawać, że wielokrotnie popadał on w wewnętrzne sprzeczności oraz szkodliwą przesadę, jaką jest oświeceniowa koncepcja „rozumu” i „racjonalności”, o tyle nierozumna, że nie licząca się z naturalnymi ograniczeniami naszych władz poznawczych i umysłowych. W tym też tkwi jej podobieństwo do myśli azjatyckiej, która nie uznaje żadnych ograniczeń w samodoskonaleniu jednostki. Pozwala to zrozumieć, dlaczego właśnie w Azji doszło do najpełniejszej, i to w kilku wersjach, implementacji europejskich utopii komunistycznych: tam mogły one czerpać z bogatego podglebia analogicznych idei rodzimych o wielowiekowym rodowodzie.

IV. Podsumowanie i próby porównań. Cały nasz wywód zmierza do jednego pytania: na ile możliwe jest sformułowanie powszechnych prawideł funkcjonowania wszelkiego rozumu, przynajmniej ludzkiego? Uroszczenie myśli europejskiej do odkrywania takich prawideł powszechnie obowiązujących opiera się na starożytnym jeszcze przekonaniu o wyższości *logosu* nad wszelkimi innymi rodzajami dyskursu. Poznając zatem prawidła *logosu* - rozumowania logicznego, abstrakcyjnego - poznajemy najogólniejsze prawidła wszelkiego poprawnego rozumowania w ogóle. Obawiam się, że to pierwotne założenie może się łatwo okazać aksjomatem pozbawionym rozstrzygających dowodów na swoje poparcie. W tradycji europejskiej bowiem mieliśmy do czynienia zaledwie z inicjalnymi próbami rozwoju jakiejś innej władzy poznawczej. Stąd też, kiedy dochodzi do opisu idei wschodnioazjatyckich, gwałtownie brakuje nam adekwatnych pojęć: ich opis albo ulega spłyceciu do poziomu popularnego wykładu filozofii presokratejskiej (gdzie jeszcze takie elementy, nie należące do *logosu*, dość powszechnie występo-

wały), albo też wikła się w nieporozumieniach (nieporozumieniem jest np. modne w środowiskach „New Age” przypisywanie myśli wschodnioazjatyckiej jakiejś szczególnej, pogłębionej w stosunku do „materialistycznej” Europy, duchowości; być może dotyczy to mistycyzmu Indii czy Bliskiego Wschodu, z pewnością jednak nie Chin. Błąd wynika tu z pomieszania intuicyjnej metody dyskursu z irracjonalistycznym światopoglądem, bardzo w Azji Wschodniej rzadkim).

Nie da się prawomocnie rozstrzygnąć, czy dyskurs logiczny jest wyższy, niższy czy też równorzędnny dyskursowi intuicyjnemu. Aby takie rozstrzygnięcie zapadło, potrzebny byłby jakiś trzeci rodzaj rozumowania, będący metajęzykiem w stosunku do dwóch poprzednich. Dotąd niczego takiego odkryć się nie udało. Co więcej, nie da się nawet ostatecznie ograniczyć rodzajów dyskursu do dwóch: w dużej części jest to sprawa konwencjonalnej klasyfikacji, której wymykać się mogą poszczególne akty poznawcze. Nie możemy wykluczyć, że istnieją jakieś inne rodzaje ludzkiego rozumowania wykraczające poza tę antynomię, bo jest to para pojęć sprzecznych, które zakotwiczyć możemy w pitagorskiej jeszcze teorii tego, co skończone i nieskończoności. Dyskurs logiczny zamyka nasze spostrzeżenia w tym, co skończone, określone i zdeterminowane, dyskurs intuicyjny (równie dobra może być każda inna nazwa) pozostaje niedookreślony, nieuformowany i nieomknięty. Dlatego też pojęcia tych dwóch dyskursów na pewnym poziomie przestają być wzajemnie przekładalne. „Tao” chińskich myślicieli nie może być wyrażone słowami właśnie dlatego, że nie należy do dziedziny *logosu*, tylko do dziedziny intuicji. Święta Teresa z Avilla także nie była w stanie całkowicie oddać słowami swego doświadczenia mistycznego.

Uroszczenie *logosu* do pierwszeństwa opiera się przede wszystkim na założeniu, że sam byt ma strukturę logiczną i jest zasadniczo poznawalny. Twierdzi się bowiem, że w doświadczeniu mistycznym czy też intuicyjnym nie poznaje się niczego ponad to, co już się znajdowało w podmiocie. To znaczy, że może on w ten sposób spenetrować własne wnętrze, ale nie dociera do niego nic ze świata zewnętrznego. Nie jest to jednak takie proste. O wartości poznawczej jakiegoś sądu decydować może jego stosunek do danych doświadczenia zmysłowego, przynajmniej wedle klasycznej definicji prawdy Arystotelesa, lub też zgodność z systemem, którego część stanowi. Otóż nie da się zaprzeczyć możliwości porządkowania w sposób intuicyjny doświadczeń zmysłowych; robimy to przecież na co dzień, w swojej życiowej praktyce. Te intuicyjnie porządkowane doświadczenia nie tworzą jednak, w naszym pojęciu, żadnego systemu, bo dla nas system istnieć może tylko w ramach *logosu*. Jest to zatem dowód błędnego koła: rozumowanie intuicyjne nie daje nam żadnej wiedzy, ponieważ cała wiedza jest wiedzą logiczną.

Argumentem nauk szczegółowych jest euroatlantycka dominacja militarno-polityczna w świecie, oraz dominacja europejskiej nauki, techniki i sposobu myślenia w tych dziedzinach. Jest to dowód ważki, ale tylko tymczasowy: znaczenie rozstrzygające miałyby tylko wtedy, gdyby proces historyczny uznać za już zakończony, jak to proponuje Francis Fukuyama.

Pytania o powszechność prawideł rozumu w żaden sposób tutaj nie rozstrzygniemy. Istnieje jednak pewien aspekt tej sprawy, który rzuca na nią nieco inne światło, a który jednocześnie przenosi nas na powrót do dziedziny ścisłej antropologu. Jeśli bowiem nie daje się osądzić, jaka metoda poznawcza jest powszechnie obowiązująca, to dobrze przecież wiemy, że na gruncie naszej tradycji próby sformułowania jakichś tez pretendujących do naukowości w ramach dyskursu innego niż logiczny mogą być co najwyżej poetyckim bełkotem. Na tym zresztą polega właśnie cała trudność raportowania myśli wschodnioazjatyckiej: w jej języku jest ona dla nas niezrozumiała, jeśli nie wręcz śmieszna. Ponadto w pełni adekwatny przekład jest niemożliwy. Choćby dlatego, że i autor tego eseju nie twierdzi, że on tę myśl istotnie rozumie: tak ją sobie przekłada na język *logosu* z tego, co zasłyszał i przeczytał. Chińczykiem jednak nie jest i po chińsku, a przede wszystkim na sposób chiński, jako żywo nigdy nie myślał. Choć zna uczonych, którzy tak głęboko wniknęli w chińską kulturę, że twierdzą, iż taką umiejętność posiadli; nie jest to zatem jakaś bariera nieprzekraczalna, swoisty fatalizm cywilizacyjny. Jakaś intuicja przedmiotu upewnia autora w tym, że niczego tak nie pragnie, jak tylko posługiwać się sprawnie *logosem*. Spotkanie z obcością daje bowiem lepsze poczucie tego, czym jest własna tożsamość i umacnia tę ostatnią.

Być może, problem prawomocności metody poznawczej daje się prowizorycznie przynajmniej rozwiązać na gruncie koherencji nie tyle systemu filozoficznego (bo tych zawsze jest wiele, jeśli w ogóle powstają), co jakoś ustrukturalizowanego ideału antropologicznego danego kręgu kulturowego. Feliks Koneczny, przedwojenny polski myśliciel i twórca inspirującej *nauki o cywilizacjach*, najładniej ujął tę myśl w słowach: „Nie można być cywilizowanym na dwa sposoby”¹⁰.

Na wstępie zaznaczyliśmy, że analiza nasza przebiegać będzie na dwóch poziomach: ideału antropologicznego, tj. właściwej antropologii filozoficznej, oraz, z konieczności, także antropologii praktycznej. Otóż związek między tymi dwiema dziedzinami, aczkolwiek na pewno nie taki prosty jak by się to mogło wydawać zwolennikom filozoficznego naturalizmu (który by twierdził, że kondycja bytowa człowieka całkowicie determinuje jego myślenie), jednak istnieje. Acz trudno to jednoznacznie rozstrzygnąć, to jednak

¹⁰ F. Koneczny: *O wielości cywilizacji*. Komorów 1995, reprint wydania Gebethnera i Wolfa z 1935 r., s. 316.

wyduje się, że związek ten przebiega właśnie odwrotnie niż sądzą naturaliści, czy też materialiści: że pewne zasadnicze koncepcje dotyczące ludzkiej kondycji bytowej wpływają, do pewnego stopnia niezależnie nawet od swojej werbalizacji, na ludzką aktywność praktyczną.

Wśród tych koncepcji istnieć może porządek genetyczny: taki mianowicie, w jakim jedne wynikają z drugih, bardziej od nich podstawowych, niezależnie od stopnia werbalizacji; oraz porządek hierarchiczny, taki, w jakim są strukturalizowane w ramach werbalnych systemów idei (filozoficznych, religijnych, czy też „intuicyjnych” właśnie). Porządek genetyczny, najogólniejszy, jest spójny, ale jednocześnie jest otwarty na interpretację. Porządków hierarchicznych mamy zaś tyle, ile systemów teoretycznych wyjaśniających ludzką kondycję.

Jak mawiał prof. Krzysztof Gawlikowski, nawet europejscy ateści nie wierzą w Boga chrześcijańskiego, osobowego, wszechmocnego i transcendentnego w stosunku do świata doznań zmysłowych. Tymczasem w Azji Wschodniej *nie ma w ogóle takiej koncepcji*. Wnioskować zatem możemy, że w ramach każdego kręgu cywilizacyjnego istnieją pewne pojęcia obiegowe przyjmowane na ogół bez definicji, a warunkujące w ogóle powodzenie komunikacji interpersonalnej: nie zrozumielibyśmy przecież w ogóle ateisty deklarującego niewiarę w *tao*- deklaracja ta wydałaby się nam całkowicie bez znaczenia. Najogólniejszą z tych kategorii jest właśnie sama natura dyskursu, która staje się różnicą cywilizacyjną.

Do rozstrzygnięcia pozostają pytania: na ile różne cywilizacje kręgu śródziemnomorsko-atlantycznego dzielą ten sam rodzaj dyskursu? czy nie należałoby wyróżnić odrębnych metod poznawczych świata arabskiego lub żydowskiego? Nie wiem także, jak się do tego ma myślenie indyjskie (ściśle: hinduskie).

Pomiędzy genetycznym porządkiem idei antropologicznych a tworzonymi w ramach danej cywilizacji teoriami antropologicznymi oraz praktyką społeczną, powinna istnieć pewna minimalna doza zgodności. Innymi słowy: afiliujący się do poszczególnych cywilizacji ludzie powinni porozumiewać się językami zachowującymi pewien minimalny stopień wzajemnej przełożalności. Naturalnie, nie należy oczekiwać zgody w teoretycznym rozpoznaniu tego porządku genetycznego; każde takie rozpoznanie jest już bowiem jego werbalną strukturalizacją, a zarazem swoistą interpretacją. Najłatwiej przedstawić ten ideał w postaci pewnego paradygmatu: zbioru wartości, który nigdy i nigdzie nie został w takiej właśnie postaci w pełni wprowadzony w życie. Taki właśnie charakter miała nasza prezentacja ideału antropologicznego Azji Wschodniej. Jest to tylko pewien paradygmat, do którego aktualna praktyka społeczna zbliżała się i oddalała w toku dziejów. Paradygmat

ten jest zarazem dynamiczny, gdyż sam zmienia się w czasie, zachowując pewną dozę wewnętrznej konsekwencji.

Sprawa wyboru ideału antropologicznego przedstawia się dość skomplikowanie. Trudno sobie wyobrazić coś zewnętrznego wobec jego samego, co mogło zmusić Platona do zniszczenia swoich poematów: mógł równie dobrze przekazać swoje nauki w formie już wypróbowanej przez Ksenofanesa czy Parmenidesa: jako poezję. Mógł też, jak Pitagoras¹¹, uczynić z nich w całości naukę ezoteryczną. Na pewno nie rozwijał filozofii opartej na *logosie* dlatego, że w Atenach panowała demokracja, której zresztą nie lubił za programową immoralność. Wszystko wskazuje na to, że był to w dużym stopniu jego swobodny wybór, na który istniejąca tradycja i uwarunkowania miały wpływ zaledwie pośredni.

Jak już wiemy, współcześnie nie ma takiego wyboru: chcąc być zrozumiałym, przestrzegać należy pewnych przyjętych kanonów. Wykracza to znacznie poza postawioną przez niektórych filozofów” (cudzysłów jest tu konieczny, gdyż kwestionują oni z zasady sens uprawiania filozofii) tezę o tożsamości prawdy i władzy. Dotyczy bowiem nie tylko wewnętrznej koherencji systemu wiedzy (ta bywa nieustannie kwestionowana), czy też stosunków społecznych (z którymi rzecz ma się podobnie), ale raczej praktycznych konsekwencji pewnych konceptów.

Konsekwencją śródziemnomorskiej idei człowieczeństwa jest personalizizm - oparcie instytucji społecznych na założeniu istnienia zindywidualizowanych, świadomych swojej odrębności, interesów, dążeń i poglądów jednostek. Nie można sobie wyobrazić znaczących zmian w zachodnim ideale antropologicznym, które by nie wpłynęły na teoretyczną prawomocność takiego postrzegania człowieka. Jest to kwestia wzajemnego stosunku antropologicznego ideału człowieczeństwa oraz idei podmiotu jako konstytutywnej, zarówno dla stosunków społecznych, jak i dla modelu poznania. Podmiot ten jest, oczywiście, sam w sobie konstruktem teoretycznym. Jeśli idea podmiotu zostanie zakwestionowana, łatwo okazać się może, że pozostanie nam w efekcie człowieczeństwo, czy raczej jego pozostałości (jako element pewnych rozwiązań instytucjonalnych), bez podmiotu, na którym się opiera (podmiotu, który jest zarazem wynikiem uprzednich prób wprowadzenia w życie ideału antropologicznego), a zatem bez człowieka. Tymczasem w Azji Wschodniej, która adaptuje nasze instytucje, mamy do czynienia z sytuacją odwrotną: instytucje te zakładają, ponieważ zostały oryginalnie zaprojektowane dla potrzeb naszego społeczeństwa, personalizizm (a zatem istnienie zindywidualizowanych podmiotów), a więc istnienie „człowieka”, jako takiego właśnie podmiotu. W pewien sposób zapewne także stymulują powstawanie za-

¹¹ Por. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. Lublin 1996, t. I-II

chowań ludzkich, które odpowiadają zachowaniom zindywidualizowanych podmiotów, przynajmniej w warstwie symbolicznej; instytucje te nie mają natomiast w społeczeństwach, dla potrzeb których zostały adoptowane, oparcia w postaci teorii „człowieczeństwa”, jako pewnego ideału antropologicznego. Jest to zatem człowiek bez człowieczeństwa.

Napięcia pomiędzy tymi procesami: dekonstrukcji podmiotu przy zachowaniu instytucji społecznych zakładających ideał antropologiczny, z którego istnienie tego podmiotu wynikało na Zachodzie, a także zachowaniu elementów samego tego ideału, który, jako całość, z trudem może być sensownie kwestionowany; oraz implementacji instytucji społecznych, implikujących istnienie zindywidualizowanego podmiotu na Wschodzie, który nie dopracował się żadnej oryginalnej koncepcji antropologicznej, która mogłaby być racją istnienia takiego podmiotu, w dużym stopniu określają stan zarówno współczesnej wiedzy antropologicznej po obu stronach, jak i przebieg niektórych procesów społecznych. Efektem istniejących napięć może być zarówno kryzys tożsamości, wyobcowanie i brak poczucia autentyzmu na Zachodzie, jak i teatralność, powierzchowność okcydentalizacji Wschodu, który nie jest w stanie prawidłowo odczytać naszych instytucji.

Wybrana literatura:

R. T. Ames, Wimal Dissanayake, Thomas P. Kasulis (red.): *Self as Person in Asian Theory and Practice*. Albany 1994, State University of New York Press.

Th. de Bary, Tu Weiming (red.): *Confucianism and Human Rights*. New York 1998.

B. De Mente: *Japanese Manners and Ethics in Business*. Phoenix-Tokyo 1981.

J. J. Clarke: *Oriental Enlightenment*. London 1997.

J. K. Fairbank: *Historia Chin. Nowe spojrzenie*. Gdańsk 1996.

K. Gawlikowski: *Problem praw człowieka z perspektywy azjatyckiej*, w: S. Szynkiewicz (red.): *Azja - Pacyfik, Rocznik Towarzystwa Azji i Pacyfiku*. Toruń 1998.

W. Kotański: *W kręgu shintoizmu*. Warszawa 1995.

S. Krieger, R. Trautzettel (es): *Confucianism and the Modernisation of China*. Mainz 1991.

Y. Sugimoto: *An Introduction to Japanese Society*. Cambridge 1997.

A. P. Wolf (ed.): *Studies in Chinese Society*. Stanford 1978.

Streszczenie

Autor próbuje przybliżyć czytelnikowi wschodnioazjatycki sposób pojmowania człowieczeństwa raportując w tym celu elementy niektórych dok-

tryn teoretycznych wypracowanych w tym kręgu cywilizacyjno-kulturowym. Zasadniczym wnioskiem z założeń oryginalnej myśli Chin i ich najbliższych sąsiadów jest brak antropologicznej idei człowieczeństwa, która mogłaby jakoś odpowiadać koncepcjom wypracowanym na Zachodzie. Wynika to, z jednej strony, z samej metody poznawczej stosowanej na tym obszarze intuicyjno-holistycznej, odrzucającej możliwość tworzenia reducyjnych, statycznych modeli rzeczywistości, tym samym zaś każdej abstrakcji, w tym również abstrakcyjnie zdefiniowanego człowieczeństwa. Z drugiej zaś strony, brak ten wynika z nierozzerwalnego podporządkowania jednostki grupie społecznej, poza którą nie posiada ona własnej podmiotowości. Zmiany sposobu myślenia, na najogólniejszym poziomie określające ideał antropologiczny danej cywilizacji, oraz zmiany jej instytucji społecznych, a także możliwe sprzeczności między nimi, zdaniem autora, mogą być jedną z przyczyn warunkujących dostrzegalne we współczesnym świecie napięcia, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie.

Summary

The author tries to explore the East Asian understanding of humanity by overview of the elements of the theoretical concepts elaborated by classical Chinese thinkers. The main outcome of the debate is an absence of the anthropological ideas comparative to Western concepts of a subject and a humanity. There are two major reasons of this situation: the first, is the pattern of thinking itself. In East Asia it is a holistic vision based on the intuition, whereas the West has established a model of the logical, abstract thinking. In the situation of the lack of the abstraction at all, there is no possibility to discover an abstract idea of a humanity. The second reason is a collectivistic pattern of life. The self in East Asia actually does not exist outside his/her social group, what makes the idea of a subject unthinkable. Both spheres of the anthropological ideal founded on the basis of the pattern of thinking, and the social reality can experience changes and tensions which partially explain the contemporary world both in East Asia and in the West.

PIOTR ZIEMSKI
Uniwersytet Warszawski

POJĘCIE DEMOKRACJI W ROZPRAWIE IMMANUELA KANTA DO WIECZNEGO POKOJU¹

1. Renesans popularności rozprawy *Do wiecznego pokoju*. Prace Kanta z dziedziny teorii polityki pozostawały w cieniu jego opracowań krytycznych epistemologii, etyki czy estetyki². Nie oznacza to jednak, że przeszły zupełnie bez echa. Imponująca ilość wydań i przekładów świadczy o tym, że stanowiły one poważne wyzwanie intelektualne dla współczesnych profesorowi z Królewca. Szczególnie dużą popularnością cieszyła się rozprawa z 1795 roku: *Do wiecznego pokoju*, która za życia autora doczekała się aż 12 wydań i stała się przedmiotem recenzji wszystkich niemal liczących się filozofów tego czasu³. Również w Polsce, już w pierwszych latach po jej wydaniu, powstały dwa przekłady: Szymona Bielskiego i Józefa Bychowca⁴.

O tym, że rozprawa Kanta nie straciła na aktualności i do dziś cieszy się niemałym zainteresowaniem w naszym kraju, może świadczyć fakt, iż w ciągu ostatnich dziesięciu lat zostały wydane aż trzy nowe jej przekłady (nie licząc wznowienia tłumaczenia Józefa Mondscheina z 1924 roku). W sumie na przestrzeni dwustu lat, dzieło Kanta było tłumaczone na język polski sześciokrotnie. Taki sukces translatorski i wydawniczy można uznać za zjawisko wyjątkowe w naszej literaturze filozoficznej, żadne z pozostałych dzieł Kanta nie doczekało się w Polsce tylu przekładów, a być może nie miało takiego powodzenia wśród tłumaczy żadne inne dzieło filozoficzne.

Wielkie zainteresowanie rozprawą Kanta w końcu XVIII wieku można uznać za całkowicie naturalne. Stanowiła ona zwieńczenie rozważań nad jedną z centralnych idei oświeceniowej myśli społecznej, podejmowanej

¹ Nie przyjęło się w polskiej literaturze filozoficznej jedno tłumaczenie tytułu: *Zum ewigen Frieden*. W tym opracowaniu będę stosował najbliższe oryginałowi tłumaczenie: *Do wiecznego pokoju*. Wydaje się, że argumentacja M. Żelaznego za takim przekładem jest w pełni przekonująca (por. M. Żelazny: *Uwagi o przekładzie*, w: I. Kant: *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nie jest warte w praktyce; Do wiecznego pokoju Projekt filozoficzny*. Toruń 1995, s. XXV n).

Odwołując się w moim opracowaniu do rozpraw Kanta: *Do wiecznego pokoju* oraz *O porządku...*, będę podawał paginację powyższego wydania, również w miejscach, gdzie terminologia Kanta jest różnie przekładana na język polski, będę przyjmował sugestie podane w tym tłumaczeniu.

² Szersze omówienie zjawiska i możliwych przyczyn: W. Gromiec: *Immanuel Kant: Historiozofia i myśl polityczna a schematy interpretacyjne*, w: *Dziedzictwo Kanta*. Warszawa 1976, s. 83-105.

³ Szerzej o recepcji rozprawy. K. Bał: *Immanuela Kanta przesłanie dla współczesności*, w: I. Kant: *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*. Wrocław 1992, s. 7-28.

⁴ Należy zaznaczyć, że istnienie przekładu Bychowca nie zostało w pełni udowodnione (por. M. Żelazny: *Pierwszy polski przekład traktatu Kanta O wiecznym pokoju*, w: *Projekt wiecznego pokoju w 200-lecie wydania pracy Kanta*. Warszawa 1995, s. 121-127.

wcześniej przez takich filozofów jak Leibniz, czy Rousseau. Ponadto praca ta ukazała się w dobie ważnych przemian w koncepcji władzy i państwa związanych z rewolucją we Francji. Natomiast odpowiedź na pytanie o współczesne znaczenie rozprawy nie jest takie proste. W większości dzisiejszych komentarzy zwraca się uwagę na rzekome spełnianie się wizji Kanta w naszych czasach. Ma tego dowodzić jednoczenie się Europy jako wspólnoty państw demokratycznych. Ustrój ten ma, według dzisiejszych opracowań, odpowiadać kantowskiej idei ustroju republikańskiego i podobnie, jak w pierwszym definitywnym artykule rozprawy autora *Do wiecznego pokoju*, ma być gwarantem stabilności wewnątrz tworzących rodzinę europejską państw, oraz pokoju pomiędzy narodami.

Przekonanie to budzi jednak pewne wątpliwości: dlaczego w dobie powszechnego uznania demokracji za najlepszy ze znanych systemów politycznych tak chętnie przywołuje się myśl filozofa, który demokrację uznawał za jedyną formę państwa, będącą w sposób konieczny despotyzmem, a w konsekwencji zaprzeczającą wolności i możliwości budowy trwałego pokoju? Czy można przyjąć, że Kant proponując powszechne wprowadzenie ustroju republikańskiego (jako pierwszy definitywny warunek wiecznego pokoju) miał na myśli ustrój odpowiadający XX wiecznej demokracji? I czy, krytykowana przez Kanta demokracja, była jedynie opisem hipotetycznego systemu nie mającego nic wspólnego ze współczesną koncepcją tego ustroju? Sądzę, że warto nieco bliżej przyjrzeć się Kantowskiemu rozumieniu pojęcia demokracji.

W pracy niniejszej, zamierzam pokazać jakie jest, według Kanta, miejsce demokracji pośród form państwa i jaką z konieczności formę rządów ona zakłada, a następnie wyjaśnić założenia, na których opiera on jej krytykę. Warto zauważyć, że kantowskie zarzuty pod adresem tego systemu stanowią jednocześnie głęboką analizę samego pojęcia demokracji. Niemiecki filozof sięga w nich do istoty tej formy państwa i podejmując krytykę, rozwija w ciekawy sposób jej teorię.

2. Miejsce demokracji wśród form państwa. Kant zwracał szczególną uwagę na to, by nie mylić konstytucji państwa demokratycznego z konstytucją republikańską. Oba pojęcia odnoszą się do innych podziałów, co więcej, po zbadaniu ich natury można stwierdzić, że się wykluczają. Formy państwa podzielił Kant według dwóch kryteriów: ze względu na **formę władania** (*forma imperii*) i **formę rządzenia** (*forma regiminis*)⁵.

Podział pierwszy, rozróżniający formy władania (*forma imperii*), zależy od tego, kto rządzi państwem. Można wyróżnić, zgodnie ze starożytnym

⁵ I. Kant: *Do wiecznego pokoju*, wyd. cyt, s. 58 n.

podziałem, trzy formy władania: autokrację, w której władza jest sprawowana jednoosobowo; arystokrację, gdy rządzi grupa osób; oraz demokrację, czyli rządy wszystkich, którzy tworzą społeczeństwo obywatelskie. Niezależnie od tego powszechnie przyjmowanego podziału, według Kanta, państwa można podzielić również ze względu na formę rządzenia. Ten podział, nie traktowany dotąd jako istotny, jest według niemieckiego filozofa, o wiele ważniejszy niż tradycyjne rozróżnienie form władzy. To właśnie forma rządzenia decyduje o tym, czy ustroj jest zgodny z pojęciem prawa, czy też staje się despotyczny i brutalny⁶.

Forma rządzenia (*forma regiminis*), to sposób w jaki władca robi użytek ze swojej władzy, a konkretnie, czy władza ta jest jedynie ustawodawcza, czy jednocześnie ustawodawcza i wykonawcza. Formę, w której obie części władzy zostały rozdzielone nazywa Kant ustrojem **republikańskim**, zaś jej przeciwieństwo **despotyzmem**. Różnica między tymi formami jest zasadnicza: w pierwszym przypadku, panują w państwie rządy prawa, w drugim władca może traktować państwo jako narzędzie do realizacji własnych partykularnych celów.

Nałożenie tych dwu podziałów prowadzi do przyjęcia, że formy władzy mają dwie odmiany odpowiadające dwu formom rządzenia. Teoretycznie możliwa jest zatem, zarówno autokracja republikańska jak i autokracja despotyczna, podobnie jest z arystokracją. Demokracja jednak nie może przyjąć formy republikańskiej, jest ze swej natury ustrojem despotycznym. Widać tu wyraźnie, że stanowi ona dla Kanta wyjątkową formę władania. Wyróżnienie to dokonuje się wbrew intencji autora *Do wiecznego pokoju*, on sam opowiada się za systemem autokratycznym, który jest według niego najlepszą drogą do budowania sprawiedliwego państwa rządów prawa. Jednak ten wybór nie ma charakteru koniecznego: dążyć do praworządnego państwa można zarówno przez republikańską formę rządzenia w społeczeństwie władanym na sposób autokratyczny jak i arystokratyczny. W przypadku tego drugiego postępowanie jest jedynie nieco trudniejszy. Natomiast demokracja, traktowana przez Kanta marginalnie, okazuje się formą władania zakładającą w sposób konieczny despotyczną formę rządzenia. Stanowi zatem z gruntu złą organizację społeczną. Stwierdzenie to ma poważne konsekwencje: według kantowskiej teorii państwo demokratyczne nie może się nigdy stać państwem prawa. Ustrój ten, nie może również stanowić podstawy dla budowania trwałego pokoju światowego.

3. Zarzuty przeciw demokracji. Tak daleko idące wnioski wymagają uzasadnienia. Kant podaje trzy argumenty na potwierdzenie swojej teorii:

⁶ Tamże, s. 60.

1. Demokracja jest despotyzmem, gdyż ustanawia stosowanie przemo-cy większości przeciw jednostkom. Jest to sprzeczność woli powszechnej z samą sobą i z wolnością⁷.

2. Ustrój ten nie jest formą przedstawicielską, a zatem właściwie nie posiada żadnej formy, zdaniem Kanta, gdyż prawodawca jest w nim jednocześnie wykonawcą swej woli⁸.

3. Nie jest on również zdolny na drodze pokojowej przekształcać się w ustrój praworządny, przemiana taka możliwa byłaby jedynie przez zadającą gwałt rewolucję⁹.

Wszystkie te argumenty są głęboko osadzone w całym systemie filozofii praktycznej Kanta, zatem wyjaśniając je należy spojrzeć na nie również w perspektywie innych prac tego filozofa. W rozprawie *Do wiecznego pokoju* zawarł on jak gdyby zakończenie całej filozofii społecznej, ukazując w pewnym sensie ostateczny cel ziemskiej historii ludzkości. Wcześniejsze etapy tej historii można odnaleźć w takich pracach jak: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, *Metafizyka moralności*, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, *O porzekadle...*, czy w: *Co to jest Oświecenie?*¹⁰. Sprzeczność demokracji z ustrojem republikańskim wynika również z samych podstaw filozofii praktycznej, dlatego rozważając kolejne punkty kantowskiej krytyki demokracji, należy przytoczyć niektóre kwestie zawarte w tych dziełach.

Aby zrozumieć lepiej różnicę między rządem republikańskim a demokratyczną formą despotyzmu, trzeba sięgnąć do genezy kantowskiego pojmowania państwa. W swojej koncepcji zaczerpnął on wiele z teorii J. J. Rousseau¹¹. Zgodnie z duchem filozofii Oświecenia upatruje podstaw państwa w pierwotnym traktacie, który przekształcił zbiorowisko ludzi w społeczeństwo obywatelskie zorganizowane według praw natury. Różnica polega jednak na tym, że Kant nie uznaje prawa natury za właściwą podstawę organizacji społeczeństwa a jedynie za etap przejściowy. Zgadza się z Hobbesem, że dopóki człowiek pozostaje w stanie natury, nie jest możliwe zbudowanie, opartego na zasadach sprawiedliwości, społeczeństwa cieszącego się trwałym pokojem. O ile jednak brytyjski filozof poprzestawał na poszukiwaniu pragmatycznego mechanizmu prowadzącego do możliwie trwałego zawieszenia broni, o tyle Kant proponował ustanowienie nowego jakościowo stanu pokoju: utworzenie obywatelskiego państwa prawa. Fundamentem takiego państwa miała być racjonalna decyzja o poszanowaniu

⁷ Tamże, s. 59.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 60.

¹⁰ M. Żelazny: *Idea wolności w filozofii Kanta*. Toruń 1993, s. 187-230.

¹¹ O. Hoffe: *Immanuel Kant*. Warszawa 1995 s. 225-231.

prawa gwarantującego powszechną wolność zewnętrzną, a nie jak u Hobbesa, uczucie strachu przed śmiercią i dążenie do szczęścia. To właśnie radykalne odróżnienie, naturalnego dążenia do indywidualnego szczęścia i przekraczającego porządek natury, prawa rozumu, stanowi podstawę dla podziału form rządzenia na despotyczne i republikańskie. Podział władzy na ustawodawczą i wykonawczą stanowi dopiero jego konsekwencję. Jeżeli przyjąć, że państwo jest jedynie wypadkową gry sił wywieranych przez dążące do realizacji woli partykularnej jednostki, to okazuje się, że jednostki zdobywające w społeczeństwie przewagę nie natrafiają na żadną granicę swojej władzy. Powstrzymać je może jedynie siła innych jednostek realizujących cele własnej partykularnej woli. Wprowadzenie stałej, nieprzekraczalnej granicy dla władcy możliwe jest dopiero w porządku rozumu, poza stanem natury. Prawo stanowione proponowane przez Hobbesa nie jest radykalnym uwolnieniem się ze stanu natury¹², stanowi jedynie pragmatyczną metodę ograniczenia negatywnych dla jednostki i społeczeństwa skutków tego stanu. Można powiedzieć, że opozycja między ustrojem despotycznym, w którym władza opiera się na sile, a ustrojem republikańskim, w którym siłę zastępuje porządek rozumowy, jest jednocześnie różnicą między naturą a kulturą. Demokracja jest jednym z naturalnych sposobów organizacji społecznej, polegających na uprzywilejowaniu większej siły w państwie dla zapobieżenia niepokojom. Ta własność opisywanego ustroju jest źródłem pierwszego z wymienionych w rozprawie *Do wiecznego pokoju* zarzutów.

3. 1. Sprzecznosc z wolnością i wolą powszechną. Tym co pozwala człowiekowi wyjść poza stan natury jest wola, czyli przyczynowość istot rozumnych w ich działaniu jako istot rozumnych. Warunkiem działania zgodnie z wyborem woli jest wolność, stanowi ona warunek możliwości przekroczenia stanu natury¹³. Wolność wewnętrzna jest podstawowym warunkiem moralności, zaś wolność zewnętrzną uczynił Kant podstawowym warunkiem państwa prawnego. Konieczność zagwarantowania w państwie wolności zewnętrznej wynika z założenia, iż jedynym państwem spełniającym swoje zadanie, jest państwo oparte na zasadach przekraczających prawo natury. Można zatem przyjąć w państwie tylko takie postanowienia prawne, które pozwalają pogodzić wolność zewnętrzną jednej osoby z wolnością zewnętrzną wszystkich innych.

Aby postulat ten mógł być zrealizowany nie można pojmować wolności jako swawoli, czyli realizowania indywidualnych popędów, ale jako możliwość realizowania celów uznanych rozumowo za słuszne. Kant odrzuca tu

¹² W tym znaczeniu nazywam Hobbesa naturalistą.

¹³ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa 1953, s. 88.

sposób postrzegania państwa występujący w myśli Machiavellego i częściowo u Hobbesa, według których społeczeństwo powinno być traktowane jako bezwładna masa, kierowana deterministycznymi prawami natury, a zbliża się do ideału J. J. Rousseau, dla którego społeczeństwo składa się z myślących obywateli. Właśnie od Rousseau przejął Kant pojęcie *woli powszechnej* jako źródła doskonałego prawa. Pojęcie to poddał jednak daleko idącym zmianom. Dla Kanta nie jest to już faktycznie wyrażona przez wszystkie jednostki wola ogółu, a raczej apriorycznie ustalona wola wszystkich, przy założeniu, że decydowaliby zgodnie z zasadami rozumu, abstrahując od własnych upodobań czy uczuć. Taka definicja pozwała uniknąć nierealnego założenia, jakie przyjął Rousseau, że w stanie natury wszyscy ludzie uczestniczący w odkrywaniu woli powszechnej są doskonali moralnie. Kant dopuszcza ułomność członków społeczeństwa, a jednocześnie zachowuje pojęcie doskonałego prawa, które szanuje wolność każdej jednostki.

Demokracja łamie ten podstawowy warunek. Nazywa się wprowadzić rządem ludu (czyli wszystkich obywateli), ale większość może w niej decydować o jednostkach i to wbrew ich woli. Nie liczy się wola powszechna, lecz realizacja jak największej liczby dążeń partykularnych. Stan ten jest zatem charakterystyczny dla prawa natury.

Rządy wszystkich są nierealne nie tylko ze względów praktycznych, jak w przypadku ideału woli powszechnej Rousseau. Problem demokracji polega na tym, że przewiduje ona rozstrzyganie sporów przez odwołanie się do aposteriorycznego doświadczenia woli większości, podczas, gdy odwołanie się do rozumu mogłoby ustalić słusność maksymy prawnej a priori. Oznacza to, że w demokracji nie ma sensu pytanie: co jest lepsze? Zastępuje je pytanie: co jest popularniejsze? Podczas, gdy system prawa rozumowego pozwala na zadanie pierwszego z pytań, nawet, gdyby nie udało się nigdy udzielić na nie ostatecznej odpowiedzi.

Jakkolwiek wydawać się może, że zarzucając demokracji niezgodność z wolnością i wolą powszechną, wykazał Kant jedynie jej niezgodność ze swoim systemem filozoficznym, to jednak trzeba przyznać, że jest to ustrój zakładający podejmowanie decyzji nie na zasadzie siły argumentów, ale raczej w oparciu o argumenty siły. I jako taki jest bliższy brutalnym prawom natury, niż zasadom kultury.

3. 2. Brak formy przedstawicielskiej. Kolejny zarzut przeciwko demokracji odnosi się do braku formy przedstawicielskiej. Wszyscy członkowie państwa o takim ustroju są zarówno ustawodawcami jaki i wykonawcami swej woli¹⁴. Nie ma zatem możliwości rozróżnienia władzy i poddanych, jak

¹⁴ I. Kant: *Do wiecznego pokoju*, wyd. cyt, s. 59

pisze Kant, wszyscy chcą w tym ustroju panować. Doprowadza to filozofa do wniosku, że demokracja nie jest w ogóle formą władania.

Z tego zarzutu wyprowadza się często w opracowaniach wniosek, że Kant krytykując demokrację, odnosił się jedynie do jej starożytnej formy, lub utopii naszkicowanej przez Rousseau w *Umowie społecznej*. Sugeruje się, że nowoczesne systemy demokratyczne przewidują formę przedstawicielską, w przeciwieństwie do (krytykowanej przez niemieckiego filozofa) demokracji pozbawionej tej formy. Pojawia się jednak pytanie, czy po wprowadzeniu do tego ustroju formy przedstawicielskiej pozostaje on jeszcze demokracją?

Pytanie to dotyczy istoty demokracji; czy urząd ten może zawierać jednocześnie: autentyczną władzę i odpowiedzialność przed podwładnym? Jeżeli władca stara się spełnić oczekiwania podwładnych, to przestaje być władcą.

W Dodatku II rozprawy Kant rozważa ten problem na skrajnym przykładzie. Zadaje pytanie, czy lud ma prawo do buntu, gdy jego prawa zostały przez władzę podeptane?¹⁵ Jak twierdzi, łatwo zauważyć, że gdyby dopuścić w pewnych przypadkach użycie siły przeciw władzom zwierzchnim, to naród musiałby pretendować do tego, że posiada nad nimi zgodną z prawem władzę. Ale wówczas nie byłyby one zwierzchnością, albo też oba panowania musiałby być uznane jednocześnie, a to prowadzi do sprzeczności. Przy takim założeniu żadna instytucja państwa nie byłaby możliwa¹⁶.

O wiele mocniej przedstawia Kant tę myśl w rozprawie: *O porzekadle...* Stwierdza tam wprost, że naród może przeciwstawić się władzy jedynie jako tłum, a nie jako wspólnota¹⁷. Siłowe przeciwstawienie się władzy ma też w praktyce najczęściej złe następstwa. Nie tylko, nowa władza bywa bardziej despotyczna od poprzedniej, ale musi ona na nowo odbudowywać, zniesiony wraz ze starą władzą porządek prawny, a dla państwa nie ma nic gorszego niż zniszczenie porządku prawnego.

Podaną tu argumentację przeciw możliwości pogodzenia demokracji z formą przedstawicielską można próbować odrzucić wskazując istniejące systemy demokracji przedstawicielskiej. Teoria Kanta może się jednak bronić podnosząc wątpliwość, czy współczesne próby tworzenia „demokracji przedstawicielskiej” nie są jedynie propagandową osłoną dla wprowadzania jakiejś formy arystokracji, nie koniecznie republikańskiej?

3. 3. Odrzucenie oświecenia jako drogi rozwoju. Stanowczy sprzeciw Kanta wobec prób dokonywania zmian w porządku społecznym przy w życiu

¹⁵ Tamże, s. 91 n.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ I. Kant: *O porzekadle...*, op. cit., s. 30.

siły, nie wyklucza możliwości uczestniczenia obywateli państwa w doskonaleniu organizacji społecznej. Postęp taki jest nie tylko możliwy, ale konieczny i nie zależy wyłącznie od władców. Jedyńm systemem społecznym, w którym nie może się on realizować w inny sposób, niż na drodze rewolucji (wykluczanej przez królewieckiego filozofa) jest demokracja.

Wyjaśnienie przyczyny tej niemożności nie jest niestety proste, kantowska filozofia dziejów zawiera już wiele elementów dialektycznych, charakterystycznych dla niemieckiej filozofii romantycznej, wiele niejasności i wydaje się nie do końca konsekwentna. Próbując jednak zinterpretować powyższą tezę Kanta warto przypomnieć dwa etapy w jakim rozwój dziejowy ludzkości się dokonywał: pierwszy był realizacją porządku natury, w drugim człowiek poza porządek ten wykroczył.

Pewne wątpliwości może budzić teoria, że to natura uzdolniła człowieka do wyłamania się z jej porządku i stworzenia społeczeństwa obywatelskiego powszechnie rządzącego się antynaturalistycznym prawem rozumu¹⁸. Środkiem jakim posłużyła się do tego celu była aspołeczna towarzyskość człowieka (*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*)¹⁹, czyli antagonizm, polegający na tym, że człowiek jest z natury istotą społeczną, a jednocześnie znajduje w sobie aspołeczną chęć urządzania wszystkiego wedle własnego upodobania. Ta chęć napotyka na opór innych ludzi. Stan, w którym człowiek nie może ani znieść, ani obyć się bez innych prowadzi go do przezwyciężenia swoich ograniczeń i zdobywania sobie pozycji, bogactwa i władzy. Tak dokonał się, według Kanta, krok od barbarzyństwa do cywilizacji. Opisane dążenie uznaje on za patologiczne, gdyż ustanowione w ten sposób społeczeństwo opiera swe zasady na przemocy. Nie jest to zatem jeszcze stan wolności, a jedynie realizacja porządku natury. Jednak w myśl zasady dialektycznej ten właśnie krok prowadzi do rozwinięcia się w człowieku smaku oraz rozwija sposób myślenia, umożliwiając rozpoznanie rozumowych zasad praktycznych, co w konsekwencji może przeprowadzić społeczeństwo ze związku wymuszonego w związek moralny.

Przejście od stanu naturalnego do związku moralnego nie dokonało się nagle, stanowiło proces historyczny, którego początek i koniec nie są dane, stanowią jedynie idee regulatywne. Znane są mechanizmy jakie kierowały tymi przemianami na każdym z etapów. Okres pierwszy tworzenia cywilizacji, to etap rządzący się naturalnym u każdego człowieka dążeniem do szczęścia, te prawa mogą być realizowane w demokracji. Natomiast, okres drugi, tj. czas budowania związku moralnego, rządzi się prawami rozumu.

¹⁸ Por. Teza piąta, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, w: *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*. Toruń 1995, s. 40 n.

¹⁹ Tamże, Teza czwarta, s. 39 n.

²⁰ Tamże.

W tym okresie postęp nie może dokonywać się na drodze przemocy, jedyną drogą rozwoju jest Oświecenie.

Oświecenie jest to wyjście człowieka z niepełnoletniości, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletniość to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem. Wina ta polega na lenistwie oraz tchórzostwie i jest powszechna w społeczeństwie²¹. Warunkiem możliwości Oświecenia jest oświecony władca, który zapewni zarówno wolność myślenia, jak i upowszechniania opinii krytycznych wobec władcy. Jednak, aby Oświecenie powodowało postęp w organizacji instytucji i prawa państwowego, konieczne jest by władca wsłuchiwał się w wyrażaną przez obywateli krytykę. Co ciekawe, Kant wyróżnia szczególnie krytykę dokonywaną przez filozofów, gdyż jak twierdzi, klasa filozofów jest już ze swej natury niezdolna do ukrywania prawdy i tworzenia klubowych zgromadzeń, zatem w obliczu pomówień o propagandę pozostaje poza wszelkimi podejrzeniami²².

Postęp dokonujący się na drodze Oświecenia wyklucza populizm, a jednocześnie domaga się żeby rządzący państwem był na tyle mądry i otwarty, by umiał docenić krytykę elity intelektualnej. Demokracja, w której władzę sprawuje większość, jest najmniej podatna na przełamywanie schematów myślenia i z natury swojej zaprzecza elitarności rządów.

4. Znaczenie zarzutów teoretycznych przeciw politycznej praktyce.

W niniejszej prezentacji kantowskiej krytyki demokracji, zwróciłem szczególną uwagę na antynaturalizm autora *Do wiecznego pokoju*, z którym demokracja wydaje się być sprzeczna. Nie należy jednak zapominać, że stanowisko Kanta nie było jedynie dogmatycznym założeniem, stanowiło raczej próbę odpowiedzi na niedostatki współczesnej filozofii społecznej. Kant poszukiwał drogi pośredniej między wycuciem politycznej rzeczywistości Hobbesa, a ideałem sprawiedliwości Rousseau. Hobbes był wnikliwym obserwatorem przemian w organizacji społeczeństw, potrafił dostrzegać kierujące nimi prawidłowości, jednak w swojej teorii tych zmian nie widział żadnych niezmiennych granic dla panowania władcy. Politykę uznał jedynie za grę sił, do których redukował sprawiedliwość, czy prawo. Podstawą prawa czynił lęk przed przemocą. Z drugiej strony filozofia Rousseau wprowadzała ideał sprawiedliwości, ale sprawiedliwość ta mogła być realizowana tylko w jednym porządku społecznym, w dawno zatraconym stanie natury. Systemy obu filozofów były naturalistyczne, choć ich stosunek do natury był radykalnie odmienny. Hobbes uznawał stan natury za źródło wojny, jednak

²¹ I. Kant: *Co to jest Oświecenie?*, w: *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, wyd. cyt. s. 53.

²² I. Kant: *Do wiecznego pokoju*, wyd. cyt., s. 78.

nie zdobył się na jego odrzucenie, poprzestał na jego ograniczeniu. Rousseau postulował pozostanie w nim, gdyż uznawał go za stan idealny.

Kant, odrzucając naturalizm, próbował stworzyć filozofię, która była w stanie pogodzić dynamikę zmian w organizacji społecznej ze stałymi, nieprzekraczalnymi zasadami jakimi społeczność musiałaby się kierować niezależnie od okoliczności²³. Temu właśnie celowi służy wprowadzenie do zmiennej natury, stałych zasad kultury umysłowej.

Wydaje się, że w dzisiejszych czasach propozycja Kanta jest paradoksalnie doceniana za myśli, których nie zawiera, zaś to, co stanowi jej prawdziwą wartość jest pomijane. Docenia się bowiem rozprawę *Do wiecznego pokoju*, jako powstałą już przed dwustu laty zapowiedź, pokojowego zjednoczenia się państw europejskich, podkreśla się, że ten właśnie odwieczny plan jest obecnie realizowany. Częściowo wykorzystuje się w ten sposób autorytet Kanta, do legitymizacji współczesnych koncepcji politycznych. Pomija się natomiast niezwykle wartościowy wkład krytyczny rozprawy Kanta. Właśnie wykazywanie sprzeczności w spotykanym do dziś sposobie funkcjonowania społeczeństw jest godne analizy i refleksji.

Często można się spotkać, z zarzutem, że kantowska filozofia praktyczna jest wprawdzie interesującą konstrukcją teoretyczną, ale jako mająca nikłe oparcie w zasadach rządzących realnym światem polityki, nie ma większej wartości. Co znamienne, zarzut ten często zastępuje polemikę na gruncie teoretycznym. Prawdopodobnie tę dostrzegał już sam Kant, gdy pisał w rozprawie *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*:

„Albowiem nierzadko korzysta się z usprawiedliwienia, będącego w filozofii skandalem, że mianowicie coś, co w niej [teorii] może być poprawne, w praktyce nie ma żadnego znaczenia. A czyni się to w wyniosłym, pogardliwym tonie, pełnym roszczeń, by przy użyciu doświadczenia reformować sam rozum w tym, w czym upatruje on swą najwyższą część i by w swej pysze krecimi oczami skierowanymi tylko na doświadczenie móc lepiej widzieć, aniżeli oczyma, które przypadły w udziale istocie stworzonej tak, że może trzymać się prosto i spoglądać w niebo”²⁴.

²³ W. Kersting: *Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy*, w: *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge, New York 1992. s. 342-366.

²⁴ I. Kant: *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce...*, Toruń 1995. s. 5.

BARBARA GRABOWSKA
Uniwersytet Warszawski

**UCIECZKA OD POLITYKI -
NIEUCHRONNĄ KONSEKWENCJĄ LIBERALNEJ KONSEPCJI
WOLNOŚCI INDYWIDUALNEJ?**

Liberalizm oskarżany jest o zanegowanie wartości wolności politycznej, a w konsekwencji o doprowadzenie do powszechnej bierności obywateli i niemal całkowitej utraty przez nich zainteresowania dla spraw publicznych¹. Winą za to obarczana jest przede wszystkim liberalna koncepcja wolności indywidualnej i jej implikacje. Koncepcja ta stanowi najważniejszy element myśli liberalnej, dlatego też jeśli przyznać rację krytykom, to uznać należy, że liberalizm z zasady musi wchodzić w konflikt z demokracją, ponieważ dla dobrego funkcjonowania tego ustroju konieczny jest udział obywateli w działaniach politycznych².

Wolność indywidualna rozumiana jest przez liberałów jako możliwość działania bez konieczności uzyskania zgody innych. Za Berlinem można powtórzyć, że: „bycie wolnym oznacza w tym sensie, że nikt nie wtrąca się w moje sprawy. Im większy jest obszar tego niewtrącania się, tym większa jest moja wolność”³. Dążąc do poszerzenia tego „obszaru niewtrącania się”, chcemy oczywiście wyłączyć jak największy zakres naszych działań spod kontroli władzy politycznej, a więc w pewien sposób ograniczamy wolność polityczną. Dlatego też liberalna wolność indywidualna nazywana jest „wolnością od polityki”.

Może to sugerować, że wolność polityczna jest przeszkodą na drodze do pełnej realizacji wolności indywidualnej rozumianej jako całkowite wycofanie się z działalności politycznej i zamknięcie się wyłącznie w sferze prywatnej. Wolność polityczna nie zostaje w takiej sytuacji w żaden sposób formalnie zniesiona czy nawet ograniczona, ludzie rezygnują z niej dobrowolnie, ponieważ nie jest już dla nich atrakcyjna, a zaangażowanie w politykę postrzegają jako stratę czasu, który można by wykorzystać inaczej. Sfera publiczna zanika więc tylko dlatego, że staje się pustym obszarem, w którym nic się już nie dzieje i który staje się zbędny. Zniesienie pewnych uprawnień obywatelskich przez państwo, o ile w ogóle ma miejsce, jest wtórne wobec

¹ S. Holmes: *Anatomia antyliberalizmu*. Kraków 1998, s. 278-279.

² Można by w tym miejscu bronić liberalizmu powołując się na fakt istnienia państw liberalno-demokratycznych. Jednak argument ten narażony jest na zarzut, że wprowadzie państwa takie funkcjonują, lecz stale borykają się z problemem wycofywania się obywateli w sferę prywatną, a ich istnienie możliwe jest jedynie dzięki przewadze elementów demokratycznych nad liberalnymi.

³ I. Berlin: *Dwie koncepcje wolności*. W: *Cztery eseje o wolności*. Warszawa 1994, s. 184.

ich wcześniejszego niewykorzystywania. Obywatele nie sprzeciwiają się temu, a niekiedy nawet upatrują w takim działaniu organów władzy korzyści, ponieważ przejęcie przez państwo niektórych uprawnień może na przykład usprawnić procesy decyzyjne.

Pusta przestrzeń opuszczona przez obywateli stopniowo zostaje wypełniona przez struktury administracyjne. Proces ten prowadzi w rezultacie do zwiększenia zakresu kompetencji władzy i umocnienia jej pozycji w stosunku do jednostek. Zachęcony tym rząd może, chcąc dalszego rozszerzenia swoich uprawnień, ograniczać także i wolność indywidualną. Nie musi to wcale prowadzić do totalitaryzmu. Może bowiem przyjąć znacznie łagodniejsze formy, na przykład paternalizmu. Działania władzy motywowane są przy tym, przynajmniej w sferze deklaracji, wyłącznie dobrem jednostek, chęcią zapewnienia im dobrobytu i bezpieczeństwa. Jeśli przynoszą obywatelom takie właśnie wymierne korzyści, to mogą oni przyjąć bez protestów początkowo także i ingerencję w ich sferę prywatną. Gdy zaś dostrzegą grożące im niebezpieczeństwo utraty wolności indywidualnej, może być już za późno na skuteczną obronę, ponieważ rezygnując z wolności politycznej utracili możliwość wpływania na postępowanie władzy. Dobrowolne zrzeczenie się wolności politycznej zagraża w ten sposób nie tylko temu rodzajowi wolności, lecz także i wolności indywidualnej, która traci jedno z najważniejszych zabezpieczeń.

Jednak nawet dostrzeżenie roli, jaką pełnić może wolność polityczna w stosunku do uprawnień jednostki, nie zmienia tego, że liberalizm zawsze podkreślać będzie pierwszeństwo wolności indywidualnej. Wolność polityczna dla liberała może stanowić jedynie wartość instrumentalną. W tej sytuacji, nawet znając zagrożenie jakie dla wolności politycznej stwarzać może wolność indywidualna, nie wolno mu postulować jej ograniczenia i w jakiś sposób zmuszać ludzi do udziału w polityce. Zresztą takie rozwiązanie nie miałoby żadnego sensu, ponieważ nie prowadziłoby do autentycznego zaangażowania w działalność publiczną, które jest warunkiem uznania ważności wolności politycznej. Jedynym dającym się liberalnie uzasadnić rozwiązaniem tego problemu wydaje się zachęcanie ludzi do zajmowania się działalnością w sferze publicznej i podkreślanie roli takich działań dla ochrony wolności indywidualnej.

Przyczyny wycofywania się ludzi w sferę prywatną można wskazać odwołując się do koncepcji z historii myśli liberalnej. Zgodnie z nimi idea wolności indywidualnej pojawiła się w kulturze europejskiej stosunkowo niedawno, bo dopiero w nowożytności. Tę nową koncepcją można bliżej określić przez zestawienie jej z wcześniejszym pojmowaniem wolności, jakie ukształtowało się w starożytnej Grecji. Wykazał to przede wszystkim Benjamin Constant w swoim esej *O wolności starożytnych i nowożytnych*.

Według niego, wolność starożytnych to właśnie wolność polityczna, czyli przywilej uczestniczenia w kolegialnym i bezpośrednim sprawowaniu władzy. Natomiast ludzie epoki nowożytnej pojmują wolność jako: „pewność niepodlegania niczemu innemu jak tylko prawom, niemożność bycia ani zatrzymanym, ani uwięzionym, ani uśmierconym czy maltretowanym w jakikolwiek sposób na skutek arbitralnej woli jednego lub wielu osobników”⁴. Jest to więc wolność jednostki od wszelkich postaci arbitralnego przymusu ze strony kogokolwiek, a więc także i ze strony kolegialnie sprawowanej władzy, w której jednostka może uczestniczyć. Taka wolność wymaga chronionej przez prawo sfery prywatnej. Tymczasem starożytni, choć rządili *polis*, to jednak w życiu prywatnym byli niemal niewolnikami, wspólnota mogła bowiem bez przeszkód ingerować w ich postępowanie. Nie znane było pojęcie praw osobistych. W tym świetle nowożytną koncepcję wolności można postrzegać jako osiągnięcie myśli politycznej pozwalające na wyzwolenie jednostki spod panowania ogółu. Jednak nie można zapominać o tym, że zyskując gwarancje poszanowania swoich jednostkowych uprawnień, ludzie utracili realny wpływ na decyzje polityczne. W efekcie tego procesu doszło do sytuacji, w której: Jednostka będąc niezależną w życiu prywatnym, nawet w państwach o najwyższym stopniu rozwoju, sprawuje władzę jedynie pozornie”⁵. Wolność polityczna przysługuje więc obywatelom jedynie formalnie i nie ma już takiej wartości jak w starożytności.

Zdaniem Constanta, przyczyny takiej zmiany upatrywać należy w przemianach społecznych jakie miały miejsce w Europie. Gospodarka starożytnych opierała się na pracy niewolników, obywatele *polis* nie pracowali i dzięki temu mieli dość czasu, aby zajmować się polityką. Tymczasem ludzie epoki nowożytnej sami zarabiają na swoje utrzymanie i nie mogą sobie pozwolić na udział w częstych i długich debatach publicznych. Jednocześnie wraz ze wzrostem rozmiarów państwa zmniejszał się wpływ pojedynczego obywatela na wspólnie podejmowane decyzje. Zmiany te sprawiły, że starożytna koncepcja wolności jest już nie do przyjęcia; jeśliby ludzie nawet zgodzili się na ograniczenie swojej wolności indywidualnej w celu zwiększenia wpływu na działania polityczne, nic by nie zyskali, ponieważ, jak dowodzi Constant, wcale nie poczuliby się dzięki temu rzeczywistymi władcami, poświęciliby coś znacznie bardziej cenniego niż to, co mogliby w zamian otrzymać. Nawet jeśli jednostkom zgubionym w tłumie może się czasem wydawać, że jest inaczej. Władzę jaką starożytna wspólnota polityczna sprawowała nad swoimi członkami uzasadniał fakt, że jednostka mogła stanowić realne zagrożenie dla *polis*. Dlatego też konieczna była na przykład

⁴ B. Constant: *O wolności starożytnych i nowożytnych*. „Arka” nr 6, 1992, s. 74.

⁵ Tamże, s. 74.

procedura ostracyzmu. W państwie nowożytnym zaś takie działanie byłoby całkowicie bezpodstawne, ponieważ indywiduum, bez żadnego wsparcia, nie może zachwiać potęgą państwa.

Pojawienie się nowożytnej koncepcji wolności jest, według Constanta, następstwem nieodwracalnych procesów historycznych, które całkowicie zmieniły rzeczywistość społeczną. Jest to jednocześnie, jego zdaniem, jedyna koncepcja możliwa do przyjęcia w tej nowej sytuacji. Broni on więc idei wolności indywidualnej przed jej krytykami, którzy przez wolność rozumieją nadal równy podział władzy między wszystkich obywateli, i ubolewają nad utratą owej prawdziwej wolności. Twierdzi wprost, że „niezależność jednostki jest najważniejszą ze współczesnych potrzeb. Nie należy nigdy żądać jej poświęcenia dla wolności politycznej”⁶. Nie oznacza to jednak, że wolność polityczna nie posiada już żadnej wartości i można z niej zrezygnować. Obywatele nadal mogą, a nawet powinni, posiadać prawo do czynnego udziału w życiu politycznym. To, do czego należy dążyć, to: „nie rezygnacja z wolności politycznej, lecz wzbogacenie jej o wolność osobistą”⁷. Jest to jednak bardzo specyficzne wzbogacenie, w którym nowe elementy zdobywają przewagę nad starymi, i zmieniają zarówno rolę, jak i formę wolności politycznej. Wolność indywidualna staje się bowiem ważniejsza i to ona przede wszystkim zasługuje na obronę.

Constant występuje w obronie wolności nowożytnych, ale jednocześnie nie pozostaje ślepy na niebezpieczeństwa, jakie one ze sobą niosą. Zauważa, że starożytni czuli się tym bardziej wolni, im bardziej angażowali się w działalność polityczną. Tymczasem wolność indywidualna realizuje się w sferze prywatnej. Dlatego też obywatele nowożytnego państwa chętnie rezygnują z działań publicznych, aby móc całkowicie poświęcić się własnym interesom. Przychodzi im to tym łatwiej, że nowożytna wolność polityczna jest już tylko namiastką starożytnej i nie może dać ludziom takiej satysfakcji, jaką z udziału w kierowaniu *polis* czerpali Grecy. Stąd też, jak zauważa Constant, „zaabsorbowani cieszeniem się naszą wolnością prywatną i zaangażowani w poszukiwanie zysku zbyt łatwo możemy zrezygnować z należnego nam prawa do udziału we władzy politycznej”, tym bardziej, że rządzący zawsze będą nakłaniać do tego obywateli chcąc zwiększyć zakres własnych kompetencji i pozbyć się uciążliwego nadzoru organów przedstawicielskich. Wolność polityczna daje bowiem obywatelom prawo do kontrolowania

⁶ Tamże, s. 79. U Constanta niejasne jest, moim zdaniem, czy wolność indywidualna pojawia się niejako automatycznie w wyniku wspomnianych zmian społeczno-politycznych, czy też dopiero musi zostać w jakiś sposób zdobyta. Być może wskazanie nieuchronności rozpowszechnienia się idei wolności indywidualnej ma być jednym z argumentów przeciwko jej krytykom.

⁷ Tamże, s. 83.

⁸ Tamże, s. 80.

działań władzy i usuwania jej funkcjonariuszy ze stanowiska, jeśli nadużywają swoich uprawnień. Wolność polityczna stanowi też gwarancję naszych osobistych uprawnień, a udział w rządzeniu uszlachetnia także obywateli.

Nie chodzi więc wcale o to, aby jeden z omawianych rodzajów wolności zyskał przewagę, lecz o to, jak je ze sobą pogodzić. Najpierw należy zagwarantować wolność indywidualną, ponieważ ma ona dla nowożytnych znaczenie podstawowe. Jednak gdy tylko taka wolność zostanie ustanowiona i zabezpieczona, zadaniem ustawodawcy powinno stać się zachęcanie ludzi do aktywnego udziału w życiu politycznym. Idealem byłaby sytuacja, w której władza gotowa jest „szanując jednocześnie indywidualne prawa obywateli, poświęcić część swego wpływu na sprawy publiczne, wzywać ich do współudziału w sprawowaniu władzy (...), zagwarantować im prawo kontroli i nadzoru poprzez wyrażanie opinii...”.

Również poglądy J. St. Milla stanowią potwierdzenie tego, że liberalna wolność indywidualna nie jest tożsama z zamknięciem się w ciasnym kręgu własnych spraw. Już samo wyróżnienie przez Milla dziedzin istotnych dla wolności jednostki pokazuje, że wolność ta wymaga istnienia sfery publicznej. Do właściwej dziedziny wolności należy bowiem nie tylko wolność myśli, lecz także i swoboda wyrażania opinii, obok prawa do życia wedle własnych upodobań, jeśli tylko nie szkodzi to innym, również prawo do stowarzyszania się.

Ze szczególnym naciskiem bronił Mill prawa do swobodnej dyskusji na forum publicznym. Nie poprzestawał przy tym na stwierdzeniu, że należy prawnie zagwarantować możliwość wypowiadania swoich opinii i krytykowania poglądów innych. Zachęcał wszystkich do brania udziału w publicznych debatach i twierdził, że jeśli jakaś kwestia nie wzbudza kontrowersji, to należy samemu sformułować zarzuty przeciwko niej, aby wywołać dyskusję. Bez sporów zanika bowiem życie umysłowe, a wszelkie, nawet słuszne opinie, stają się frazesami bez znaczenia. Swoboda dyskusji umożliwia również naprawianie błędów, ponieważ jeśli nawet przyjęty zostanie jakiś fałszywy pogląd, to jego przeciwnicy, znajdujący się chwilowo w mniejszości, mogą za pomocą dobrze dobranych argumentów zyskać poparcie innych i zmienić błędne przekonanie. Taka możliwość stanowi zabezpieczenie wolności indywidualnej w sytuacji, gdyby chwilową przewagę zyskali zwolennicy ograniczenia wolności indywidualnej. Liberalowie mogą bowiem wtedy przedstawić swoje racje i szukać dla nich zwolenników, aby zapobiec naruszaniu jednostkowych uprawnień.

Ważna dla Milla jest także możliwość swobodnego stowarzyszania się i udziału we władzach, zwłaszcza lokalnych. Stowarzyszenia i władze lokal-

⁹ Tamże, s. 81. Można mieć jednak wątpliwości, czy władza podejmie takie działania które nie leżą przecież w jej interesie, bo służą jej ograniczaniu i kontroli.

ne są bowiem „szkoleniem obywateli, praktyczną częścią politycznego wychowania wolnych ludzi, które wyrывa ich z ciasnego kręgu osobistego i rodzinnego egoizmu i usposabia do zrozumienia wspólnych interesów (...). Bez tych nawyków i uzdolnień nie da się wprowadzić ani zachować wolnościowego ustroju...”¹⁰. Dla Milla wolność polityczna jest więc warunkiem utrzymania swobód jednostkowych, dlatego też przeciwstawia się on wycofywaniu się obywateli w sferę prywatną i zachęca do aktywności na forum publicznym, jeśli nie przez działalność w różnego rodzaju stowarzyszeniach czy władzach lokalnych, to przynajmniej przez udział w dyskusji nad istotnymi dla społeczeństwa kwestiami.

Przytoczone powyżej rozważania Constanta i J. St. Milla potwierdzają postawioną przeze mnie na początku pozornie paradoksalną tezę, że wolność indywidualna, stając się zagrożeniem dla wolności politycznej, zwraca się przeciwko sobie samej pozbawiając się zabezpieczeń. Pokazują również, iż przyczyn wycofywania się ludzi z działalności publicznej upatrywać należy w zmianie modelu sprawowania władzy w państwie demokratycznym. Przejście od demokracji partycypacyjnej do systemu reprezentacyjnego pozbawiło bowiem obywateli poczucia wpływu na decyzje polityczne. Jak zauważa M. Walzer, „bycie obywatelem jest dzisiaj głównie rolą bierną: obywatele to widzowie, którzy głosują. W okresach między wyborami obsługują ich dobrze lub źle urzędnicy”¹¹. Jedynie w okresie wyborów, a więc raz na kilka lat, ludzie mogą poczuć się współrządzącymi, ale nawet wtedy mają świadomość, że od ich pojedynczego głosu bardzo niewiele zależy, nie może on bowiem zaważyć na wyniku wyborów. W efekcie obywatele czują się o wiele bardziej rządzonymi niż rządzącymi. W tej sytuacji ważne staje się dla nich zabezpieczenie swoich jednostkowych uprawnień przed niekontrolowanymi poczynaniami władzy, zaś zapewnienie sobie udziału w życiu politycznym schodzi na dalszy plan jako nieprzynoszące dostrzegalnych korzyści. Nie zauważają bowiem często związku między wolnością polityczną a prawami jednostki, tym bardziej, że mechanizmy polityczne stają się dla nich zbyt skomplikowane i trudne, czy nawet niemożliwe do zrozumienia. Niebezpieczny nie jest tutaj sam fakt niekorzystania przez obywateli z przysługujących im uprawnień, lecz to, że te uprawnienia przestają stanowić dla nich wartościowe dobra zasługujące na ochronę. Nie chodzi więc oto, że wolność polityczna jest chwilowo niewykorzystywana nawet przez znaczną grupę osób, lecz o to, że zostaje uznana za niemal całkowicie zbędną.

Należy przy tym zauważyć, iż liberalna koncepcja wolności indywidualnej sama w sobie nie stanowi zagrożenia dla wolności politycznej i nie musi

¹⁰ J. St. Mill: *Utylitaryzm. O wolności*. Warszawa 1957, s. 277.

¹¹ M. Walzer *Spór o społeczeństwo obywatelskie*. W: *Ani księżę, ani kupiec-obywatel*. Kraków 1996, s. 95.

nieuchronnie prowadzić do wycofywania się ludzi z działalności w sferze publicznej. Jednak upowszechnianie się idei liberalnych zbiegło się w czasie z przejściem do demokracji partycypacyjnej i związaną z tym utratą znaczenia wolności politycznej. Nawet samo pojęcie „wolność od polityki” nie musi być rozumiane jako dążenie do wycofania się z wszelkiej aktywności na forum publicznym i zamknięcie się wyłącznie w kręgu spraw prywatnych. Może ono oznaczać jedynie to, że zapewnienie wolności jednostki wymaga wyłączenia pewnego obszaru spod wpływu decyzji politycznych. Ludzie powinni, w myśl tej koncepcji, być wolni od polityki w pewnych dziedzinach swego życia, ale nie wymaga to od nich całkowitej rezygnacji z działalności politycznej. Chodzi więc jedynie o w miarę precyzyjne rozdzielenie dwóch sfer prywatnej i publicznej, a nie o likwidację tej drugiej.

Co więcej, realizacja koncepcji liberalnej wymaga wręcz zachęcania ludzi do aktywności w sferze publicznej i do tego, aby nie rezygnowali z wolności politycznej, choć nie zmienia to faktu, że „zważywszy na rozmiary nowoczesnego państwa, korzystanie z wolności politycznych musi mieć dalsze miejsce w koncepcji dobra większości niż korzystanie z innych podstawowych wolności”¹². Jednak z faktu, że wolność polityczna utraciła swoje centralne miejsce w hierarchii ważności liberalnej wspólnoty, nie wynika jeszcze, że stała się bezwartościowa. Nie ma też nic paradoksalnego w dążeniu do umocnienia demokracji i w jednoczesnym postulacie uwolnienia się od polityki, o ile tylko wyznaczone zostaną dwie sfery, w których ludzie realizują swoje wizje dobrego życia.

Jeśli zatem liberalna koncepcja wolności zakłada, że wolność polityczna nie powinna być ograniczana o ile tylko wyznaczony zostanie obszar jej realizacji, czyli oddzielona od sfery prywatnej sfera publiczna, to można by poprzestać na stwierdzeniu tego faktu i nie zajmować się więcej sprawą rezygnacji obywateli ze swoich politycznych uprawnień. Tym bardziej, że w myśl założeń doktryny liberalnej każdy ma prawo realizować własną wizję dobrego życia. Jeśli w takiej wizji nie ma miejsca na działalność publiczną, pozostaje to wyłącznie kwestią wolnego wyboru jednostki, ponieważ możliwości które daje wolność polityczna stanowią jedynie jedną z wielu dróg realizacji celów jednostkowych. Ich utrata oznaczałaby co najwyżej pewne ograniczenie zakresu możliwych wyborów indywidualnych, jednostka nie mogłaby na przykład zostać działaczem społecznym czy posłem, ale pozostałoby jej i tak wiele innych możliwości. Może należy zatem uznać ten problem za nieistotny, skoro celem liberalizmu jest przede wszystkim zagwarantowanie i ochrona wolności indywidualnej, skoro liberalizm może istnieć bez demokracji?

¹² J. Rawls: *Liberalizm polityczny*. Warszawa 1998, s. 442.

Kłopot polega jednak na tym, że nawet jeśli mamy odpowiednio zabezpieczoną sferę prywatną, to i tak jakaś część naszego życia nadal pozostanie pod kontrolą władzy politycznej. Uprawnienia jakie daje nam wolność polityczna nie są po prostu jedną z wielu możliwości urzeczywistniania naszych indywidualnych planów, lecz warunkiem możliwości ich realizacji. Istnienie sfery prywatnej wymaga bowiem, jako swego dopełnienia, funkcjonowania sfery publicznej, a ta zanika z chwilą całkowitego wycofania się z niej obywateli. Jak zauważa Zygmunt Bauman, „prywatność najlepiej pełni funkcję antidotum wobec nacisków społecznych, gdy można zgłębiać się w nią i swobodnie z niej wychodzić, wówczas, gdy stanowi ona faktyczną przerwę między okresami społecznego zaangażowania, których początek i długość można ustalać samemu”¹³. W przeciwnym wypadku, gdy nie będzie już możliwości wychodzenia ze sfery prywatnej, może ona stać się więzieniem którego nie sposób już opuścić i straci dla jednostki swoją atrakcyjność. Stanie się tak wtedy, gdy nie będzie już dostępnej dla wszystkich przestrzeni publicznej.

Ponieważ przestrzeń ta funkcjonuje na granicy między jednostkami a władzą, to jej istnienie opiera się na dynamicznej równowadze między tymi dwiema siłami. Odejście obywateli od działalności publicznej prowadzi zaś nieuchronnie do naruszenia tej równowagi, władza zdobywa przewagę i zawłaszcza pustą sferę publiczną. Ludzie nie mogą więc bezkarnie porzucić tej sfery myśląc, że w każdej chwili mogą do niej wrócić, ponieważ nie pozostaje ona długo niezagospodarowana, bo jej funkcje szybko przejmują instytucje państwowe. Jeśli na przykład obywatele zrezygnują z udziału w podejmowaniu jakiś dotyczących wszystkich decyzji, to decyzje te i tak zostaną podjęte przez urzędników. Obywatele zaś wcale nie muszą w tym upatrywać ograniczenia ich wolności, jeśli tylko odniosą z tego jakieś korzyści. Rząd może następnie dowodzić, że powinni oni zgodzić się na zmianę sposobu podejmowania decyzji, ponieważ dzięki temu można będzie działać szybciej i w sposób bardziej przemyślany, że decyzje podejmować będą fachowcy. Uznanie przez ludzi tych argumentów może prowadzić w rezultacie do paternalizmu. Nie oznacza on wcale upadku demokracji, ponieważ władza nadal wyłaniana jest w wyniku demokratycznych wyborów, jednak między wyborami w niewielkim stopniu podlega ona kontroli. Rząd stara się nie być w żaden sposób uciążliwy dla obywateli, a korzystając z ich bierności przejmuje na siebie coraz więcej kompetencji i zawsze podkreśla, że działa dla ich dobra i w ich interesie, że ma na celu tylko ich szczęście.

Początkowo władza centralna przejmuje uprawnienia władz lokalnych i samorządów, a więc obszar realizacji wolności politycznej, dopiero potem

¹³ Z. Bauman: *Wolność*. Kraków 1995, s. 64.

wkracza stopniowo w dziedzinę wolności indywidualnej. Ponadto władza jest zainteresowana tym, aby obywatele skupiali się wyłącznie na sprawach prywatnych, jeśli bowiem zapewni im poczucie bezpieczeństwa i dobrobyt, to jej działania nie spotkają się ze sprzeciwem ze strony znacznej większości ludzi¹⁴. W ten sposób, działając stopniowo i łagodnie, władza może wykorzystując niechęć obywateli do zajmowania się sprawami publicznymi i pozbawić ich wolności politycznej, a następnie ograniczać również wolność indywidualną nie tylko bez sprzeciwu zainteresowanych, lecz nawet z ich poparciem, ponieważ mogą oni otrzymać w zamian wymierne korzyści. Przed tym właśnie przestrzegał Tocqueville opisując łagodny despotyzm demokratycznego państwa, prowadzący do sytuacji, w której „ponad wszystkim panuje na wyżynach potężna i opiekuńcza władza, która chce sama zaspokoić ludzkie potrzeby i czuwać nad losem obywateli. Ta władza jest absolutnie drobiazgowa, pedantyczna, przewidująca i łagodna. (...) lubi, gdy obywatelom dzieje się dobrze pod warunkiem wszakże, by myśleli wyłącznie o własnym dobrobycie, chętnie przyczynia się do ich szczęścia lecz chce dostarczać je i oceniać samodzielnie”¹⁵. Rządzący zaś wykorzystują otwierające się przed nimi możliwości, ale starają się działać ostrożnie, tak, aby nie wzbudzać sprzeciwów obywateli, skutecznie odwracając przy tym ich uwagę od spraw publicznych. Jeśli tylko rząd działa powoli i stopniowo, to nawet coraz większe nadużycia władzy i ingerencja w sferę prywatną mogą pozostać niemal niezauważone przez większość obywateli. Pojawiają się również nowe strategie kontroli eliminujące bezpośredni przymus, który budził obawy i sprzeciw, natomiast nowe metody mogą skutecznie uspić czujność ludzi¹. Tym łatwiej więc zrezygnują oni z wolności politycznej nie obawiając się już władzy, która stara się uchodzić za łagodną i nie zagrażającą ich interesom.

Zanik sfery publicznej prowadzi do izolacji jednostek i pozbawia je możliwości skutecznej obrony swoich praw przed arbitralnymi działaniami władzy, prowadzi też do tego, że obniża się poziom elit władzy. Pojawia się bowiem wówczas problem „braku przestrzeni publicznych dostępnych dla ogółu, gdzie mogłaby zostać wyłoniona elita, czy raczej gdzie elita mogłaby wyłonić się sama”¹. Nie można w tej sytuacji już nawet liczyć na to, że gwarancją uprawnień jednostki będzie sprawowanie władzy przez ludzi, którym można zaufać, ponieważ nie wiemy, kto nami rządzi, skoro nie mieliśmy możliwości wcześniejszego poznania go i ocenienia. Polityka sta-

¹⁴ Ewentualne sprzeciwy niezadowolonych jednostek staną się nic nie znaczące wobec braku możliwości ich publicznego wyrażenia i poszukiwania poparcia.

¹⁵ A. De Tocqueville: *O demokracji w Ameryce*, t. II. Kraków 1995, s. 329.

¹⁶ Metody takie, nazwane subtelnymi strategiami uwodzenia, opisuje na przykład Z. Bauman (Z. Bauman: *Nowoczesna wieloznaczność, wieloznaczna nowoczesność*. Warszawa 1995).

¹⁷ H. Arendt *O rewolucji*. Kraków 1991, s. 281.

je się sferą dostępną dla wąskiego kręgu fachowców, których kompetencji nie weryfikują już obywatele lecz inni fachowcy. Rezygnując ze swych politycznych uprawnień przekazujemy je w ręce ludzi, co do których wcale nie ma pewności, że nie nadużyją powierzonej im władzy.

Liberałowie nie mogą więc przejść obojętnie nad zjawiskiem zamykania się obywateli w sferze prywatnej. Uprawnienia polityczne grają bowiem w liberalnej koncepcji wolności indywidualnej ważną rolę, stanowiąc zabezpieczenie praw jednostki. Korzystanie z tych uprawnień nie jest jedynie kwestią wyboru pewnego modelu życia. Wprawdzie bowiem, jak twierdzi J. Shklar, „całkiem łatwo możemy sobie wyobrazić, że ludzie mogą pragnąć takiej sytuacji, kiedy mają zapewniony dobrobyt materialny, a nie muszą ponosić politycznej odpowiedzialności ani uczestniczyć w konfliktach, jakie przynosi wolność. Mogą być, albo mogą spodziewać się, że będą szczęśliwi w takich okolicznościach”, ale dodaje natychmiast: „nigdy dobra wola nie wystarczy by obronić bezbronną ludzkość przed strachem i okrucieństwem. Liberalizm strachu zatem instytucjonalizuje podejrzliwość i jedynie nieufne społeczeństwo będzie na pewno pilnowało realizacji swoich praw”¹⁸. Aby zabezpieczyć wolność indywidualną, należy nie dopuścić do zaniku sfery publicznej. Jednak w myśl zasad liberalnych nie można zabronić nikomu zrezygnowania z zajmowania się polityką, jeśli jest to jego własny wybór. Liberałowie powinni zapobiec wycofywaniu się obywateli z działalności publicznej nie naruszając zasady swobody indywidualnych decyzji.

Jedynym zgodnym z zasadami liberalizmu rozwiązaniem jest więc przekonywanie ludzi do tego, że warto nadal interesować się polityką, a także pokazywanie konsekwencji, do jakich prowadzi rezygnacja z wolności politycznej. Nie można mieć przy tym złudzeń, że sprawy publiczne zajmą centralne miejsce w ich życiu, nie jest to jednak wcale konieczne. Trafnie bowiem stwierdza Walzer, że „większość z nas będzie szczęśliwa gdzie indziej, sprawami państwa zajmując się tylko od czasu do czasu. Ale musimy mieć państwo otwarte dla naszego dorywczego zaangażowania”¹⁹. Nie chodzi wcale o to, żeby ludzie poświęcali swoje prywatne interesy dla dobra ogółu i aby uznali pierwszeństwo sfery publicznej. Wystarczy, jeśli będą cenić sobie możliwość działalności na arenie politycznej na tyle wysoko, że: „zamienienie możliwości takiej aktywności na samo tylko dobro i zadowo-

¹⁸ J. Shklar: *Zwyczajne przywary*. Kraków 1997, s. 243. Wprawdzie Shklar definiuje liberalizm inaczej niż większość autorów zajmujących się tą tematyką, określa bowiem tym mianem wszelką myśl, która przeciwstawia się okrucieństwu; jednak zagwarantowanie nienaruszalnej sfery prywatnej stanowi niewątpliwie skuteczną ochronę przed okrucieństwem.

¹⁹ M. Walzer, op. cit., s. 102. Walzer krytykuje Arendt za jej nie liczący się z rzeczywistością społeczną postulat stałego, aktywnego zaangażowania obywateli w sprawy wspólnoty. Z ironią pokazuje on jego nierealność.

lenie materialne zostałyby odrzucone”²⁰. Dopóki obywatele nie docenią pożytków jakie daje im wolność polityczna i będą skłonni z niej łatwo zrezygnować, można będzie wprawdzie ustanowić liberalny porządek polityczny, ale jego trwałość będzie wątpliwa, ponieważ „wolność nie jest darem ale zdobyczą, nie stanem spoczynku ale wysiłkiem i rozwojem”²¹.

Liberalna zachęta do brania czynnego udziału w działalności politycznej nie może odwoływać się do jakiegoś dobra wspólnego czy też interesu wspólnoty jako całości, ponieważ naruszałoby to jedno z założeń liberalizmu głoszące, że prawa jednostki nie mogą być naruszane bądź ograniczane ze względu na dobro społeczności. Zachęcanie ludzi, aby poświęcili własne plany ze względu na dobro społeczne, jest więc niezgodne z duchem liberalizmu. Najlepszą drogą do przełamania bierności obywateli jest dla liberałów odwołanie się do dobrze pojętego interesu własnego każdego z nich i pokazanie, że ucieczka od polityki, choć początkowo może wydawać się wyborem korzystnym dla jednostki, w konsekwencji zagraża jej uprawnieniom, ponieważ pozostawia ją bez należytej ochrony. W tej sytuacji zarezerwowanie czasu i wysiłku dla spraw publicznych jest dla obywatela opłacalne. Oczywiście nie należy spodziewać się, że wszyscy staną się nagle politykami czy aktywnymi działaczami społecznymi. Wystarczy jeśli będą z uwagą śledzić i co jakiś czas brać udział w publicznych debatach, jeśli przestaną twierdzić, że polityka ich nie interesuje i nie dotyczy, i staną się wrażliwi na wszelkie próby ograniczania ich wolności politycznej.

Nieatrakcyjność działalności publicznej dla przeciętnego obywatela wynikać też może z utożsamienia uprawnień jakie daje wolności polityczna - jedynie z aktem wyboru. Tymczasem w skład tych uprawnień wchodzi też takie, korzystanie z których dać może jednostce znacznie więcej satysfakcji. Na przykład działalność w różnego rodzaju stowarzyszeniach, możliwość wzięcia udziału w publicznej dyskusji, prawo do krytyki władz itp. Działając w obrębie wspólnoty lokalnej, jednostka może wywierać rzeczywisty wpływ na podejmowane wspólnie decyzje. Włączając się do dyskusji i przekonując innych do swoich racji może pośrednio wywrzeć wpływ nawet na władze centralne, jeśli uda się jej zyskać wystarczające poparcie. Uświadomienie obywatelom takich możliwości może skutecznie przełamać ich bierność.

Można mieć nadzieję, że skoro ludzie raz odniosą niewielki nawet sukces w działalności publicznej, to nie będą już chcieli zrezygnować z zajmowania się nią, korzystanie z wolności politycznej uczyni ich bowiem bardziej świadomymi swoich praw, odpowiedzialnymi obywatelami. Jeśli więc

²⁰ J. Rawls: *Liberalizm...*, wyd. cyt., s. 491. Rawls opisuje ideał obywatela według Harta.

²¹ Lord Acton: *Historia wolności*. Kraków 1995, s. 203.

tylko uda się przekonać ludzi do tego, że nie należy nigdy dobrowolnie rezygnować z wolności politycznej, to wolność indywidualna przestanie jej w jakikolwiek sposób zagrażać. Więcej, przywiązanie do jednostkowych uprawnień powinno, zdaniem liberałów, skłaniać do angażowania się w działania publiczne, ponieważ bezpieczeństwo wolności indywidualnej „wymaga czynnego uczestnictwa obywateli, którzy posiadają cnoty polityczne niezbędne do utrzymania reżimu konstytucyjnego”²².

Liberalna koncepcja wolności indywidualnej nie prowadzi więc nieuchronnie do ucieczki obywateli od polityki. Wprawdzie przyznaje ona uprawnieniom politycznym nową rolę uznając je nie za cel sam w sobie, lecz za gwarancję praw jednostki, ale nie neguje w ten sposób wagi wolności politycznej. Dla myślicieli liberalnych, jak i dla krytyków liberalizmu, jest równie niepokojące to, że obywatele skłonni są rezygnować z przysługujących im praw. Nie upatrują on w tym jednak nieuchronnego następstwa przyjęcia liberalnego modelu państwa. Poszukują sposobu pogodzenia obu omawianych rodzajów wolności i dążą do stworzenia ustroju, w którym wolność indywidualna nie tylko nie zagraża w wolności politycznej, lecz domaga się jej zachowania, aby móc korzystać z niej dla własnej ochrony.

²² J. Rawls: *Liberalizm...*, wyd. cyt., s. 284.

STANISŁAW GROMADZKI

Uniwersytet Warszawski

ODRZUCONA TRADYCJA CZYLI MACINTYREOWSKIE PRZEFORMUŁOWANIE FILOZOFII MORALNOŚCI FRYDERYKA NIETZSCHEGO

1. Tradycja a nierozstrzygalność sporów moralnych. Pojęcie tradycji spełnia podstawową rolę w *Dziedziectwie cnoty*¹ Alastaira MacIntyre'a. Stanowi ono m. in. podstawę do krytyki ahistorycznych i uniwersalistycznych oświeceniowych aspiracji filozofii². Nade wszystko jednak wiąże się - w ramach refleksji MacIntyre'a - z kwestią nierozstrzygalności współczesnych sporów moralnych.

MacIntyre wyróżnia trzy cechy owych sporów. Po pierwsze, cechuje je niewspółmierność terminów, występujących w argumentach uzasadniających poszczególne stanowiska. Po drugie, uwidacznia się ich pozorna racjonalność, obiektywność i bezosobowość, zakładająca istnienie niezależnych od osobistych preferencji rozmówców bezosobowych i uniwersalnych kryteriów, pozwalających definitywnie rozstrzygnąć, która ze stron posiada rację. I wreszcie po trzecie, rzecznicy odmiennych pozycji sięgają w nich po argumenty pochodzące najczęściej z bardzo różnorodnych źródeł historycznych, przez co ujawnia się zapoznowana zazwyczaj niejednorodność historii intelektualnej naszego dziedzictwa³.

Tradycja, zdaniem MacIntyre'a, jest podstawą, na której można się oprzeć w celu przezwyciężenia pozornej nierozstrzygalności współczesnych sporów moralnych. Nie mogą one zostać rozstrzygnięte w ramach dyskursu, który znamionują trzy wspomniane cechy, gdyż chodzi w nim nie tyle o racjonalne uzasadnienie, co „ścieranie się sprzecznych woli, z których każda rządzi się określonym zespołem własnych, arbitralnych wyborów”. Dopiero na gruncie określonej, jednolitej tradycji ma być możliwe wyjście poza ograniczenia indywidualistycznego, emotywistycznego i racjonalistycznego „dziedzictwa”, w znacznej mierze oświeceniowego chowu, i pożądane rozstrzygnięcie toczonych debat

W obrębie filozofii MacIntyre'a tradycja ma więc gwarantować współmierność terminów, którymi powinni posługiwać się rzecznicy odpowied-

¹ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przekł., wstępem i przypisami opatrzył A. Chmielewski, przekład przejrzał J. Hołówka. Warszawa 1996. Tłumaczenie na podstawie II wydania: A. MacIntyre: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame 1984.

² Por. A. Chmielewski: *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre'a*, w: A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty*, op. cit., s. XXXIII.

³ A. MacIntyre, op. cit., s. 32-37.

nich stanowisk, a ponadto ustanawiać racjonalne podstawy dyskusji oraz przyczyniać się do budowania (dzięki odpowiednim przeformułowaniom) większych całości teoretycznych i praktycznych, w których pojęcia pełniłyby pewne funkcje. Okazuje się bowiem, że terminy zyskują znaczenie tylko w określonych kontekstach, wiążą się z formami praktyki społecznej i nie mogą być rozpatrywane ahistorycznie bez szkody dla ich sensowności. Jeśli więc szukać warunków racjonalnej dyskusji, znaleźć je można nie przez odwołanie do rzekomo uniwersalnych, bezosobowych kryteriów, lecz dzięki nawiązaniu do tradycji, która gwarantuje spójny kontekst teoretyczno-praktyczny.

2. Fundamentalny spór dwudziestowiecznej filozofii moralności. Wychodząc z takich założeń, MacIntyre żywi przekonanie, iż na tym tle można rozpatrzeć fundamentalny spór dwudziestowiecznej filozofii moralności, dotyczący wyboru pomiędzy stanowiskiem Nietzschego, zinterpretowanym i rozwiniętym przez jego późniejszych, różnie identyfikowanych zwolenników, a stanowiskiem arystotelesowskim, dookreślonym przez myśl autora *Dziedziectwa cnoty*⁴. Jego przedmiotem stała się diagnoza, dotycząca niepowodzenia stworzenia racjonalnych podstaw dla nowoczesnej filozofii moralności (czy moralności w ogóle) - nietzscheańska odmienna od arystotelesowskiej i wobec niej opozycyjna⁵.

Nietzsche, według MacIntyre'a, miał o wiele jaśniej niż przedstawiciele anglosaskiego emotywizmu⁶ i kontynentalnego egzystencjalizmu, którzy niekiedy są uważani za jego zwolenników⁷, zrozumieć, iż za pozornie obiektywnymi wypowiedziami na temat moralności skrywa się subiektywna wola⁸. Dlatego forma wypowiedzi moralnej jest w tym stanowisku jedynie maską dla wypowiedzi, w istocie nie posiadającej charakteru moralnego. Tak zwana „moralność”, uzasadniana zresztą w projekcie oświeceniowym w sposób rzekomo racjonalny, okazuje się, według Nietzschego - jak twierdzi MacIntyre - przykrywką dla pozaracjonalnych zjawisk wolicjonalnych, przez co oświeceniowa racjonalność zyskuje miano racjonalizacji, a sama „moralność” - wiary w dogmaty moralności⁹.

⁴ Ibidem, s. 11-12.

⁵ Ibidem, s. 11.

⁶ Por. rozważania A. Chmielewskiego na ten temat, op. cit., s. XX - XXVIII. Zob. także R. B. Brandt *Emotywizm*, w: Idem: *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, wstępem poprzedził J. Hołówka, konsultacji terminologicznej udzieliła i wskazówki lekturowe opracowała M. Środa. Warszawa, 1996, s. 350-365.

⁷ A. MacIntyre, op. cit., s. 221.

⁸ Ibidem, s. 214.

⁹ Por. Ibidem, s. 221.

W znanym fragmencie *Wiedzy radosnej* (§ 335), na który powołuje się MacIntyre, Nietzsche odrzuca pomysł oparcia moralności na „wewnętrznych sentymentach moralnych”, tj. sumieniu, oraz na Kantowskim imperatywie kategorycznym¹⁰. Moralności - argumentuje Nietzsche¹¹ - nie można oprzeć na sumieniu, ponieważ rzekomo wywodzące się z niego nakazy moralne, dotyczące „słusznego” postępowania mają swój rzeczywisty rodowód w popędowo-emocjonalnej strukturze człowieka. Z tego powodu nie można ich zweryfikować pod względem prawdziwości i nieomyślności. Sensowniejsze jest więc - uważa Nietzsche - pytanie raczej o genezę sądu moralnego niż o racje jego słuszności. Nie można również - dodaje autor *Wiedzy radosnej* - oprzeć moralności na imperatywie kategorycznym, gdyż ten, zamiast stanowić o „niewzruszoności” tak zwanego sądu moralnego, objawiającego się pod postacią powszechnej zasady, jest tylko kruchym wyrazem samolubstwa istoty, formułującej taki imperatyw.

Nietzsche uderza tu więc w tzw. oświeceniowy projekt racjonalnego uzasadnienia moralności o domniemanym obiektywnym charakterze oraz w wiarę każdego podmiotu w kulturze pooświeceniowej w poprawność jego praktyk i wypowiedzi moralnych¹². Po tej krytyce - zauważa MacIntyre - Nietzsche staje jednak przed nowym problemem. Odrzucając osiemnastowieczną koncepcję racjonalnego i racjonalnie uprawomocnionego podmiotu moralnego, proponuje on - stwierdza MacIntyre - zastąpienie rozumu wolą, by dzięki temu uczynić pojedynczego człowieka autonomicznym podmiotem moralnym. Podmiot ów ma wskrzesić pamięć o archaicznym, pewnym siebie arystokracie, tj. - czego MacIntyre nie dopowiada - pamięć o znanej choćby z *Poza dobrem i złem* „duszy dostojnej”¹³ ma przywrócić moralność dostojną, panującą - wedle interpretacji MacIntyre’a - przed nadejściem katastrofy moralności niewolniczej¹⁴. Przywrócenie tej moralności ma zarazem być zapowiedzią kolejnej ery. Nietzsche staje tu jednak przed problemem, który - zdaniem MacIntyre’a - na próżno próbuje rozwiązać: jak mianowicie ustanowić „nowe tablice tego, co dobre, oraz tego, co jest prawem”¹⁵, tj. jak stworzyć nowe wartości i zasady postępowania.

Problem ten nie występuje w dosyć zakrzepłej, choć jednocześnie zdolnej do ustawicznych transformacji tradycji arystotelesowskiej i stąd diagnoza nietzscheańska, dotycząca niepowodzenia nowoczesnej filozofii moralności

¹⁰ Ibidem, s. 214.

¹¹ F. Nietzsche: *Wiedza radosna („La gaya scienza”)*, przeł. L. Staff, Warszawa 1906-1907, s. 270-275.

¹² A. MacIntyre, op. cit., s. 214-215.

¹³ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1904, s. 235-279.

¹⁴ Por. A. MacIntyre, op. cit., s. 215.

¹⁵ Ibidem.

(czy moralności w ogóle) okazuje się odmienna od diagnozy wiązanej z imieniem Arystotelesa. W diagnozie nietzscheańskiej upada wprawdzie projekt oświeceniowy, ale w zamian pojawia się nowy, raczej nierozwiązywalny - przynajmniej z punktu widzenia tradycji arystotelesowskiej - problem. Można jednak pytać, czy potrzeba stworzenia „właściwej” moralności jest w pełni uzasadniona, czy też wynika ona z pewnego zaślepienia, nie pozwalającego dostrzec tradycji, stanowiącej w swej własnej ocenie solidną podstawę dla istniejącej od dawna, aczkolwiek zapomnianej moralności, i można mieć również pretensje do adekwatności opisu zagadnień moralnych oraz problemów filozofii moralności, uwidaczniającego się w perspektywie nietzscheańskiej. Dlatego warto - zdaniem autora *Dziedzictwa cnoty* - rozważyć kwestię, czy adekwatna reinterpretacja typowego dla nowoczesności zjawiska sekularyzacji życia społecznego jest możliwa z punktu widzenia Nietzschego.

Nietzsche - stwierdza MacIntyre¹⁶ - w nieuprawniony sposób wnioskuje z natury sądów moralnych w swojej epoce o naturze moralności w ogóle. Odrzucając filozofię moralności, sformułowaną przez filozofów Oświecenia i ich następców, odrzuca zarazem wszelką moralność, dopatrując się w niej tego samego, co w moralności oświeceniowej, pozornego zwulgaryzowanego i podatnego na zewnętrzne kształtowanie charakteru. Pośród odrzuconej tradycji mieści się jednak tradycja arystotelesowska, która ma szansę, zdaniem MacIntyre'a, obronić się przed zjadliwymi atakami Nietzschego, choćby miało się to odbyć za cenę jej przeformułowania. Zdaje się ona bowiem posiadać zupełnie inny charakter niż tradycja oświeceniowa, a sformułowana w niej moralność najprawdopodobniej nie stanowi przykrywkę dla pozaracjonalnych zjawisk wolicjonalnych. Co więcej, tradycja ta najwyraźniej przeciwstawia się filozofii moralności Oświecenia, sam zaś projekt oświeceniowy upada o tyle, o ile jest Jedynie historycznym następstwem odrzucenia tradycji arystotelesowskiej¹⁷, odmiennej od „tradycji” nietzscheańskiej.

W rezultacie - uważa MacIntyre - stanowisko Nietzschego broni się, o ile odrzucenie przezeń Arystotelesa było uzasadnione. Jeśli jednak Arystotelesowską teorię etyczną (lub teorię do niej podobną) można uprawomocnić, wówczas diagnozę nietzscheańską, dotyczącą niepowodzenia projektu odkrycia racjonalnych podstaw moralności, uznać należy za fałszywą.

By rozstrzygnąć spór, jaki zachodzi, zdaniem MacIntyre'a, pomiędzy tymi dwoma różnymi stanowiskami - arystotelesowskim i nietzscheańskim, który o tyle okazuje się fundamentalnym sporem dwudziestowiecznej filozofii moralności, o ile same te stanowiska zostają przeformułowane, koniecz-

¹⁶ Ibidem, s. 214.

¹⁷ Ibidem, s. 221.

ne jest znalezienie wspólnej płaszczyzny, na której można by je ze sobą zestawić, a następnie uzasadnić któreś z nich tak, by uzasadnienie to, poza aspektem pozytywnym dla danej teorii, posiadało moc dyskwalifikacji teorii przeciwnej. Tyle tylko, że kwestie sporne, dzielące Arystotelesa i Nietzschego, należą - wedle przekonania MacIntyre'a¹⁸ - do różnych porządków. Pojawiają się tu, na poziomie teorii filozoficznej, pytania z dziedziny polityki i psychologii filozoficznej, ale również kwestie z obszaru teorii moralności. Te ostatnie powinny być przedmiotem szczególnego zainteresowania. Niemniej konfrontacja arystotelizmu z nietzscheanizmem nie jest - przekonuje MacIntyre - jedynie konfrontacją dwóch teorii. To raczej takie zestawienie tych dwóch kierunków w historii myśli moralnej, które pozwala ujawnić, iż w największej mierze są one wyrazem dwóch odmiennych sposobów życia¹⁹.

Nietzsche, zdaniem MacIntyre'a, podejmując krytykę oświeceniowych teorii moralności, dostrzegł, iż nie udało się w nich znaleźć odpowiedzi na pytanie o to, jakim człowiek powinien się stać, tzn. nie można było na ich gruncie rozstrzygnąć kwestii właściwego sposobu życia. Pytanie to jest ważne dla praktyki życiowej każdego człowieka. W nowoczesnych teoriach moralności można na nie odpowiedzieć tylko pośrednio - poprzez odwołanie do zasad, które stały się pojęciem pierwotnym moralności. Nie można natomiast odwoływać się do jakiegoś bardziej fundamentalnego pojęcia dobra ludzkiego, po to tylko, by z niego wyprowadzić owe zasady moralności i je uzasadnić. Z tego punktu widzenia cechy charakteru, cnoty, mają znaczenie tylko o tyle, o ile umożliwiają przestrzeganie słusznego zespołu zasad.

MacIntyre uważa jednak, że porządek pojęć wartościujących został przez rzeczników nowoczesności rozpoznany nieprawidłowo. Proponuje, by zwrócić najpierw uwagę na cnoty w celu zrozumienia funkcji i autorytetu zasad. Tym sposobem chce zyskać wspólną płaszczyznę, na której tak odmienne stanowiska, jak stanowiska Arystotelesa i Nietzschego, dałyby się ze sobą, przynajmniej w punkcie wyjścia, pogodzić. Zarówno bowiem Nietzsche, jak i Arystoteles, mieli podzielać ten właśnie pogląd. Nietzsche uważał się - zdaniem MacIntyre'a²⁰ - za spadkobiercę przesłania homeryckich arystokratów, odznaczających się pięknymi cnotami i czynami. Arystotelesa można wpisać w formującą się jeszcze przed nim „tradycję klasyczną”, będącą historią różnych koncepcji cnót. Cnoty stanowią zatem - w obydwu koncepcjach - podstawę, określającą pewien sposób życia, a przy tym są rdzeniem odpowiednich filozofii moralności - nietzscheańskiej i arystotelesowskiej.

¹⁸ Ibidem, s. 222.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, s. 225.

To wstępne pogodzenie dwu stanowisk nie oznacza bynajmniej intelektualnego kompromisu MacIntyre'a. Spór pomiędzy nimi nadal zachowuje ważność. Podejmując się zadania określenia funkcji i autorytetu zasad przez odwołanie do różnych teorii cnót, MacIntyre występuje zarazem - jak jego Nietzsche - przeciwko projektowi oświeceniowemu, ale wyciąga z tego sprzeciwu zupełnie inne niż nietzscheańskie wnioski. Staje w sytuacji „albo - albo”²¹. Z jednej strony uważa, że można pójść śladem aspiracji oraz późniejszego upadku różnorodnych wersji projektu oświeceniowego, by dojść do Nietzscheańskiej diagnozy i takiej problematyki; z drugiej - widzi możliwość ucieczki od projektu oświeceniowego w tym sensie, iż poza nim znajduje tradycję, w której bardziej adekwatnie - jak sądzi - można opisać współczesne zagadnienia moralne oraz problemy filozofii moralności, a przy tym - z jej punktu widzenia - pokazać, że projekt oświeceniowy, zgodnie z diagnozą nietzscheańską, był błędny i dlatego - wedle autora *Dziedzictwa cnoty* - w ogóle nie należało go podejmować. Ostatecznie decyduje się na drugą możliwość, próbując osłabić radykalizm też Nietzscheańskich i wskazać na ich opozycyjny charakter w stosunku do tez arystotelesowskich.

3. Zachowana tradycja. Decydując się na wybór tradycji arystotelesowskiej, przeciwstawionej „tradycji” nietzscheańskiej, MacIntyre przyjmuje dwa założenia²². Po pierwsze, zakłada, że nowoczesna moralność staje się zrozumiała jedynie jako zbiór fragmentów przetrwałych z arystotelesowskiej tradycji. I po drugie, przyjmuje, iż projekt analizy i uzasadniania koncepcji moralności przez współczesnych filozofów, będący w gruncie rzeczy kontynuacją chybnego projektu oświeceniowego, okazał się nie do zrealizowania z powodu jego języka, na który złożyły się fragmenty pojęć przetrwałe z przeszłości i połączone z mało prawdopodobnymi propozycjami nowoczesności.

Tradycję arystotelesowską odrzucono niesłusznie jako propozycję odmiennego typu moralności. Ale tradycję tę, wbrew projektom nowoczesnym, można - twierdzi MacIntyre - uprawomocnić, a przez to uprawomocnienie należy ją zachować. Chodzi w niej, inaczej niż w moralności nowoczesnej, o przyznanie centralnego miejsca cnotom. One właśnie, a nie zasady, wyznaczają rdzeń koncepcji moralności, za jaką opowiada się MacIntyre.

Szkicując w rozdziałach XIV i XV swojej pracy tzw. racjonalny argument na rzecz tradycji, mówi MacIntyre o różnych koncepcjach cnót, o koncepcji Homerowej, Arystotelesowskiej i nowotestamentowej, a także o późniejszych propozycjach Jane Austen i Benjamina Franklina, po to, by rozpoznać naturę samych cnót i by dojść do własnego rozumienia cnoty, w pewnych

²¹ Por. Ibidem, s. 222-223.

²² Por. Ibidem, s. 455-456.

punktach niezupełnie zbieżnego z Arystotelesowskim, choć w istocie - na zasadzie tzw. przeformułowania - podtrzymującego to ostatnie.

W teorii Arystotelesa, dla której pełniejszego wyeksplikowania służy przede wszystkim *Etyka nikomachejska*²³, cnoty mogą uzyskać autentyczny wyraz w ramach trwałej wspólnoty politycznej - greckiej *polis*. Przysługują one jednak nie człowiekowi, pełniącemu określoną rolę społeczną, lecz ludziom jako takim. Ze względu na *telos*, cel człowieka jako istoty gatunkowej określa się, które ludzkie cechy są cnotami. Pojęcie cnoty jest więc wtórne wobec pojęcia dobrego życia, rozumianego jako cel ludzkiego postępowania. Ale też nie sposób trafnie zdefiniować dobra człowieka bez uprzedniego odniesienia się do cnót. Relację, jaka zachodzi pomiędzy cnotami a dobrem człowieka można wyrazić w ten sposób, iż dobrem dla jednostki jest pełne ludzkie życie, a praktykowanie cnót jest jego niezbędnym i najważniejszym elementem. Oznacza to, że bez odpowiednich cnót człowiek nie może osiągnąć swego *telos*, któremu Stagiryta nadaje również miano łaskowości losu (*eudaimonia*).

Podobna koncepcja, posiadająca również charakter teleologiczny, pojawia się w *Nowym Testamencie* i u św. Tomasza, aczkolwiek inaczej jest tam pojmowany ludzki *telos*: w *Nowym Testamencie* dobro ludzkie jest dobrem nadnaturalnym, a nie tylko naturalnym, ma moc zbawczą i uzupełnia naturę, u św. Tomasza zachodzi natomiast połączenie koncepcji Arystotelesowskiej z nowotestamentową, a przy tym wplecione zostają pewne wątki zaczerpnięte z Homera, przez co pojęcie roli społecznej jest pierwotne wobec pojęcia cnoty, wpisując się zarazem w znany schemat poprzedzania cnoty przez określony ludzki *telos*. Koncepcja ta jest jednak na pewno różna od ujęcia Homerowego (cnota nie ma być jedynie - jak częściowo u św. Tomasza - cechą umożliwiającą jednostce wypełnianie jej roli społecznej), a tym bardziej Franklinowskiego (cnota nie jest bynajmniej cechą użyteczną w osiągnięciu sukcesu na ziemi i w niebie).

MacIntyre przeformułowuje teorię Arystotelesowską, by wyeliminować jej najbardziej wątpliwe punkty i dojść do własnego, jego zdaniem w dużej części zbieżnego z Arystotelesowskim, rozumienia cnoty. Cel ten, jak twierdzi²⁴, osiąga wykorzystując tło, niezbędne do uformowania pojęcia. Składają się nań: pewna koncepcja praktyki, narracyjny porządek indywidualnego życia ludzkiego i teoria tradycji moralnej.

Wychodząc od pojęcia praktyki, MacIntyre nie ogranicza dziedziny poszerzania cnót jedynie do tak wąskiego wycinka ludzkiej działalności. Niemniej ten punkt jego koncepcji jest bodaj najistotniejszy, choć trudno uznać, by

²³ Por. Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzyła D. Gromska, w: Idem: *Dzieła wszystkie*, t. 5. Warszawa 1996, s. 268-298.

²⁴ Por. A. MacIntyre, op. cit., s. 337, 458.

stanowił o podstawowej różnicy, zachodzącej pomiędzy jego ujęciem cnót, a ujęciem Arystotelesowskim. Gdy bowiem u Arystotelesa sens i funkcję cnót - co podkreślono powyżej - definiuje się za pomocą określonego rodzaju ludzkiego życia, to u MacIntyre'a funkcję taką pełnią w charakterystyczny sposób definiowane praktyki.

Praktyki - w przekonaniu MacIntyre'a - są „wszelką spójną i złożoną formą społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy działalności i które po części ją definiują [...]”²⁵. Dobra wewnętrzne wobec danej praktyki odróżnia się od dóbr wobec niej zewnętrznych²⁶, a sama praktyka, obok osiągania właściwych jej dóbr, obejmuje ponadto określone wzorce doskonałości i posłuszeństwa pewnym zasadom, przez co ich autorytet ma wykluczyć wszelkie subiektywistyczne i emotywistyczne analizy sądów na temat tych właśnie praktyk. W rezultacie cnota jest definiowana, w wersji nie dopełnionej o kolejne elementy tzw. tła, jako „nabyta ludzka cecha, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiąganie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiąganie tych dóbr skutecznie nam uniemożliwia”, pozwalając co najwyżej na osiąganie dóbr zewnętrznych wobec praktyk. Wtedy sama praktyka przestaje mieć jakikolwiek sens.

Przestrzeganie cnót wymaga wyraźnie zdefiniowanego stosunku do kwestii społecznych i politycznych. Uczymy się bowiem przestrzegać cnót zawsze w określonej wspólnotcie i jej instytucjach. MacIntyre, kreśląc swoją teorię cnót, występuje przeciw pogładowi liberalnego indywidualizmu, mającego do pewnego stopnia reprezentować stanowisko nietzscheańskie², wedle którego nie istnieje żadna koncepcja dobra wspólnego, a sama wspólnota jest jedynie areną, na której jednostka dąży do realizacji wybranej przez siebie koncepcji dobrego życia, podczas gdy instytucje mają służyć jedynie utwierdzeniu takiej deifikującej siebie działalności²⁹. W odróżnieniu od poglądu liberalnego indywidualizmu, wspólnota polityczna w przeformułowanej tradycji arystotelesowskiej, podbudowanej poglądami panującymi w starożytności i średniowieczu, wymaga przestrzegania nakazów cnót i nie jest neutralna wobec koncepcji dobrego życia, a przy tym spełnia albo przynajmniej — wedle postulatu MacIntyre'a - ma spełniać zadania wychowawcze.

²⁵ Ibidem, s. 338.

²⁶ Por. Ibidem, s. 339-341.

²⁷ Ibidem, s. 344.

²⁸ Por. Ibidem, s. 459.

²⁹ Ibidem, s. 350.

Tak wyróżnione związki pomiędzy cnotami a praktykami oraz instytucjami nie wyczerpują, jednak całości zagadnienia. Drugi etap w MacIntyre'owskim opisie cnót obejmuje ich usytuowanie w relacji do dobrego życia ludzkiego, nie zaś tylko w relacji do praktyk. Dobre życie jest życiem spędzonym na poszukiwaniu dobra człowieka. Dobro to - wedle średnio-wiecznej koncepcji poszukiwania - jest ostatecznym *telos* i tylko dzięki niemu samo poszukiwanie ma swój początek. Przy tym zakładana jest, niegdyś oczywista, narracyjna, uporządkowana jedność życia ludzkiego (stanowiąca drugi element tzw. tła), jedność ucieleśniona w indywidualnym życiu człowieka. Człowiek pytając o dobro dla siebie, pyta w istocie o sposób, w jaki mógłby w swym życiu osiągnąć ową jedność - jedność poszukiwania. Dzięki koncepcji jedynego dobra następuje poszerzenie rozumienia celu i treści cnót, nie redukowanych już do samych praktyk, gdyż w kontekście poszukiwania jako pewnego rodzaju życia nabierają znaczenia cnoty niezłomności i stałości (podkreślone już u Jane Austen). Przy tym zaś samo jedyne dobro nie jest ściśle i z góry scharakteryzowane, gdyż cele poszukiwania dają się pojąć tylko w jego toku, a ono samo jest zawsze zdobywaniem wiedzy o swym obiekcie i nieustannym ćwiczeniem się w samowiedzy³⁰.

Jak się okazuje, cnoty niezbędne w tym poszukiwaniu umożliwiają zrozumienie tego, czym może jeszcze, poza dotychczasową jego świadomością, być ludzkie dobre życie, aczkolwiek w jego teleologicznym nakierowaniu nie dochodzi do prostego wypełnienia schematu. Cnoty pełnią w nim funkcję formowania go w kształt jedności, choć jedność ta, już opowiedziana w swej narracyjnej ciągłości, dzieje się *poniekąd post factum*. Najpierw opowieści są przeżywane realnie, a później dopiero się o nich opowiada. Gdyby jednak - podnosi MacIntyre³¹ - charakteryzować działalność człowieka jako uprzednią wobec wszelkich form narracyjnych, a tym bardziej uprzednią wobec właściwej jej formy: tragedii, które *ex post* są na nią narzucane, to wówczas może się wydawać, że czyny ludzkie stanowią oderwane fragmenty pewnych możliwości narracji. Przy takim ujęciu upada postulat narracyjnej jedności życia ludzkiego i kierowniczej w nim roli cnót. MacIntyre zdaje się jednak przezwyciężać - w jego intencji pozorne - przeszkody społeczne i filozoficzne, powodujące odrzucenie jego w dużej mierze tradycyjnej koncepcji³².

Trzeci i zarazem ostatni etap MacIntyre'owskiej charakterystyki cnót wiąże się ściśle z etapem poprzednim. Okazuje się bowiem, że poszukiwanie dobra człowieka może się odbywać tylko w kontekście żywej tradycji, która jest - w przekonaniu MacIntyre'a - historycznym sporem o to, jakie dobra

³⁰ Por. Ibidem, s. 390-392.

³¹ Por. Ibidem, s. 383-384.

³² Ibidem, s. 364 i n.

się³³ na nią składają. W rezultacie sens i cel cnót polega nie tylko na podtrzymywaniu wspólnotowych związków, niezbędnych dla uzyskania dóbr wewnętrznych wobec danych praktyk, a także nie tylko na zachowaniu narracyjnych form jednostkowego życia, w którym można indywidualnie poszukiwać swego własnego dobra, utożsamianego z dobrym życiem, ale nade wszystko polega na podtrzymywaniu tradycji. I to dopiero tradycja, najpełniej określająca sens i cel cnót, nadaje wspomnianym praktykom i jednostkowym istnieniom ludzkim konieczny kontekst historyczny³⁴. By jednak tradycja mogła być zachowana, obok wielu zazwyczaj wymienianych cnót, jak sprawiedliwość, prawdomówność, odwaga i zalety intelektualne, potrzebna jest - w tym wypadku nadrzędna - cnota odpowiedniego poczucia tradycji. Cnotę tę utożsamić można z grubsza ze świadomością tradycji, do której się należy lub wobec której się staje. Dzięki niej - jak wolno domniemywać - tradycja może być nadal żywa, a cnoty zyskać mogą swe pełniejsze dookreślenie.

Naszkicowana tak przez MacIntyre'a teoria fundamentalnego pojęcia cnót ma być zgodna z również przez niego naszkicowaną teorią o arystotelesowskich rysach. Nie jest ona - zdaniem autora *Dziedzictwa cnoty* - arystotelesowska tylko tam, gdzie przewyższa słabe punkty ujęcia arystotelesowskiego³⁶. Jest nią natomiast wtedy, gdy pomimo tych i innych różnic zasadniczo wzmacnia arystotelesowski punkt widzenia. Można wręcz stwierdzić, że konstytuuje ona - zgodnie z intencją MacIntyre'a - tradycję arystotelesowską, choć bez wątplenia ją przeformułowuje, nadając jej akceptowalną postać i pogłębiając właściwy jej sens.

Ostatecznie MacIntyre'owska teoria cnót jako przeformułowana tradycja arystotelesowska okazuje się - zdaniem jej autora - solidną podstawą dla moralności, urzeczywistnianej w swym wymiarze wspólnotowym, i z tego powodu zasługuje na zachowanie. W jej ramach takie pojęcia, jak praktyka, cnota, dobro ludzkie i sama tradycja mają zyskać na znaczeniu, a ponadto tylko z jej punktu widzenia zrozumiałe stałyby się niepowodzenia koncepcji, uchodzących za konkurencyjne, w szczególności - porażki koncepcji nietzscheańskiej.

4. Odrzucona tradycja. Koncepcja nietzscheańska jako konkurentka teorii arystotelesowskiej, poza docenionymi aspektami krytycznymi, głównie odnoszącymi się do projektu oświeceniowego, nie zyskuje aprobaty MacIntyre'a z wielu, w pewnej mierze wspomnianych powodów. Nade wszystko jednak zostaje odrzucona z racji przedstawionego w rozdziałach XIV i XV

³³ Ibidem, s. 396.

³⁴ Por. Ibidem, s. 397.

³⁵ Por. Ibidem.

³⁶ Por. Ibidem, s. 353.

wieloaspektowego argumentu na rzecz obrony przeformułowanej tradycji arystotelesowskiej. Struktura tego argumentu to w istocie trzy prezentowane powyżej kolejne dookreślenia MacIntyre'owskiej teorii cnoty. Ponieważ - zdaniem MacIntyre'a - ani Nietzsche, ani nietszcheaniści nie obalili tego argumentu, ich stanowisko, dotyczące kondycji moralności, jest fałszywe i winno być odrzucone.

Argumentu tego nie można także odeprzeć - jak sądzi MacIntyre - ze względu na immanentną własność koncepcji Nietzschego, same zaś twierdzenia nietszcheańskie mogą być podważane w koncepcji arystotelesowskiej. W koncepcji nietszcheańskiej pojawia się nadczłowiek, *Übermensch*, który swego dobra nie znajduje we wspólnocie, a jedynie we własnym wnętrzu, dyktującym mu katalog jego cnót. Z punktu widzenia koncepcji arystotelesowskiej, gdzie dobro definiowane jest w kategoriach praktyki, narracyjnej jedności życia ludzkiego i tradycji moralnej, dobro Nietzscheańskie jest dobrem pozornym, ponieważ właściwe dobra, a tym samym podstawy autorytetu, w które wyposażone zostają prawa i cnoty, odkryć można tylko poprzez wkraczanie w stosunki konstytuujące wspólnoty.

By dojść do takiej konkluzji, MacIntyre powołuje się na fragment jednej z notatek Nietzschego z *Woli mocy* (nie zawiera go polski przekład tego dzieła, którego autorstwo tylko częściowo można - m. in. ze względu na ingerencję siostry Nietzschego, Elisabeth - przypisać Nietzschemu), dotyczący -jego zdaniem-koncepcji nadczłowieka: „Wielki człowiek- człowiek stworzony i wymyślony przez naturę w wielkim stylu - kim on właściwie jest?... Jeżeli nie może przewodzić, idzie sam; może się potem zdarzyć, że oburzy się na pewne rzeczy, które spotyka po drodze... potrzeba mu nie pokrewnej duszy, ale niewolników, narzędzi; w spotkaniach z ludźmi zawsze chce ich wykorzystać. Wie, że nie można się z nim porozumieć; poufałość wobec innych uważa za niesmaczną, a gdy kto sądzi, że jest życzliwy, zazwyczaj się myli; przywdziewa maskę, kredy nie rozmawia ze sobą samym. Częściej kłamie niż mówi prawdę; to bowiem wymaga znacznie więcej ducha i woli. Jest w nim samotność, która jest poza zasięgiem pochwały i nagany, nie ma odwołania od wyroków jego własnej sprawiedliwości”³⁷.

Gdzie indziej proponuje odesłać *Übermenscha* „pomiędzy stronicę filozoficznego bestiariusza”³⁸ jako niebezpieczną fantazję, nie zaś uznawać go za przedmiot poważnej dyskusji. Hamując jednak później swój ognisty temperament, MacIntyre dopatruje się w „absurdalnej”³⁹ idei Nietzscheańskiej słusznej intuicji, związanej z niepewnymi podstawami oświeceniowego projek-

³⁷ Cyt. za: Ibidem, s. 457.

³⁸ Por. Ibidem, s. 58.

³⁹ Ibidem, s. 214.

tu uzasadniania moralności. Wreszcie uznaje Nietzscheańskie pojęcie „wielkiego człowieka” za pseudopojęcie, które wszakże nie zawsze jest fikcją⁴⁰.

W cytowanym fragmencie z *Woli mocy*, zatytułowanym *Der grosse Mensch*, nie chodzi - przynajmniej początkowo - o kojarzoną z Nietzschem koncepcję nadczłowieka (*Übermensch*), co dostrzegł już tłumacz *Dziedzictwa cnoty*⁴¹. Inne uwagi MacIntyre’a na temat tej koncepcji, rozproszone w tekście, mają zazwyczaj wartość jedynie literacką i nie pozwalają na wnikliwą charakterystykę pomysłu Nietzschego, choć uwidacznia się w jednej z nich wspomniane docenienie jego krytycznego wobec Oświecenia aspektu. Ostatecznie jednak nie tyle samo pojęcie nadczłowieka, co „wielkiego człowieka” z cytowanego fragmentu uznane zostaje za wyraz desperackiej, podjętej przez liberalny indywidualizm próby ucieczki przed własnymi konsekwencjami. O ile bowiem pojęcie „wielkiego człowieka” nie jest fikcją, szczególnie w liberalnym indywidualizmie, o tyle zdaje się ono - zdaniem MacIntyre’a - być pseudopojęciem, którego liberalny indywidualizm (przyjmowany niekiedy jako zamiennik emotywizmu), wraz z innymi odziedziczonymi pseudopojęciami, pragnął uniknąć. Odbył się to jednak - sugeruje MacIntyre - za cenę zaplątania się w sieć nieporozumień i wytworzenia nowego pseudopojęcia.

Pułapka, w którą wpadł liberalny indywidualizm, jest również pułapką, w którą - wedle przekonania MacIntyre’a - dał się schwytać sam Nietzsche. Zwalczając bowiem kulturę moralną swego czasu i chcąc uporządkować język moralności, miał się okazać rzecznikiem tej kultury i dopełnić, przez swe pseudopojęcia, językowego zamętu. Stąd - twierdzi MacIntyre⁴² - Nietzsche jest dzisiaj postrzegany jako reprezentatywny moment w rozwoju liberalnej, indywidualistycznej nowoczesności i nie przezwycięża bynajmniej jej schematu pojęciowego, przez co podstawowa opozycja współczesności rysuje się w nieco zmodyfikowanej postaci: już nie pomiędzy pewną wersją nietzscheanizmu a jakąś wersją arystotelizmu, ale pomiędzy pewną wersją liberalnego indywidualizmu a jakąś wersją tradycji arystotelesowskiej.

Liberalny indywidualizm współczesności jest, zdaniem MacIntyre’a, odpowiedzialny za narażenie tradycji cnót na głęboką degenerację. W nim cnoty mają zostać oderwane od tradycyjnego kontekstu teoretycznego i praktycznego, przez co rozumiane są zupełnie inaczej. Nade wszystko pojmują się je jako dyspozycje powiązane z psychiką jednostki, będącej w pewnym sensie instytucją społeczną⁴⁴. Nie ma natomiast miejsca na ich określenie

⁴⁰ Ibidem, s. 459.

⁴¹ Por. przypis na s. 457 w powyższym dziele.

⁴² Ibidem, s. 459.

⁴³ Por. Ibidem, s. 401.

⁴⁴ Por. Ibidem, s. 406.

w kategoriach narracyjnej jedności życia ludzkiego czy praktyk, wyposażonych w immanentne im dobra. Cnoty są po prostu przejawami naturalnych namietności jednostki bądź dyspozycjami niezbędnymi do powstrzymywania i ograniczania destrukcyjnych skutków niektórych naturalnych namietności. W rezultacie na gruncie liberalnego indywidualizmu, obejmującego filozofię moralną kształtowaną już w XVII i XVIII wieku, a następnie w kolejnych stuleciach, moralność stać się ma podstawą do rozwiązania problemów, wynikających z ludzkiego egoizmu.

Z racji konfliktu interesów oraz braku koncepcji dobra wspólnego niemożliwe jest na gruncie tej „tradycji” wypracowanie takiego katalogu cnót, który byłby powszechnie akceptowany. Co więcej, istnieje tu również niezgoda co do istotności pojęć cnót, ich miejsca w schematach moralnych oraz przypisywanych im treści i charakterystyk. Gdy upada koncepcja dobra wspólnego, wiele cnót traci swój pierwotny, tradycyjny sens bądź też nabywa spaczzonego sensu przez oderwanie od kontekstu. Obserwowana jest tendencja do przekształcenia pojęcia licznych cnót w pojęcie cnoty pojedynczej, co prowadzi do powstania językowego *melange'u*, uniemożliwiającego ściśle rozróżnienia, a przy tym dostrzega się nowe dystynkcje pojęciowe, mające chronić partykularne interesy grup, będących stroną w sporach moralnych. Wreszcie, w związku z odrzuceniem wspomnianej koncepcji, priorytet nad cnotami zyskują zasady postępowania.

Nietzsche jest naturalnie jedynie momentem w rozwoju wewnętrznym liberalnego indywidualizmu, ale momentem - jak stwierdza MacIntyre⁴⁵ - reprezentatywnym. Zarazem jednak Nietzsche w znacznych partiach *Dziełnictwa cnoty* uchodzi za krytyka liberalnego indywidualizmu. Przy tym zaś ma on zwalczać emotywizm, będąc jednocześnie wyrazicielem stanowiska emotywistycznego, związanego z tradycją liberalną. Występując zatem przeciw pewnej tradycji, w paradoksalny sposób ją potwierdza, uniemożliwiając w gruncie rzeczy - jak podnosi MacIntyre⁴⁶ - pełne zrozumienie czy wyjaśnienie swej roli jako krytyka moralności.

Przypisanie Nietzschego do tradycji liberalizmu nakłada na autora *Dziełnictwa cnoty* obowiązek wskazania - z racji reprezentatywności stanowiska Nietzscheańskiego - iż Nietzsche potwierdza w swej koncepcji jeśli nie wszystkie, to przynajmniej przeważającą większość najbardziej typowych tez tej tradycji. MacIntyre wywiązuje się z tego obowiązku jedynie częściowo, oskarżając Nietzschego o tworzenie pseudopojęć (w rodzaju nadczłowieka), co ma być równoznaczne z wytwarzaniem językowego *melange'u*; pełniej zdaje się natomiast realizować swe zadanie dopiero wtedy, gdy postuluje

⁴⁵ Ibidem, s. 459.

⁴⁶ Ibidem, s. 12.

odrzućcenie stanowiska nietzscheańskiego z racji akceptacji przeformułowanego stanowiska arystotelesowskiego i ze względu na jego heurystyczne właściwości.

Arystotelesowskie, w MacIntyre'owskiej wersji, stanowisko ma posiadać tę szczególną własność, iż w jego ramach obok wskazań praktycznych dla jednostek bądź wspólnot mieści się wyjaśnienie dotyczące sensowności ludzkiego postępowania oraz ewentualnych niepowodzeń, powstałych przy niewłaściwej realizacji działań. Innymi słowy, teoria arystotelesowska łączy w sobie - wbrew podziałowi przeprowadzonemu przez filozofów XVII i XVIII wieku - wartościowanie i wyjaśnianie⁴⁷.

Koncepcja nietzscheańska ma być pozbawiona takiej właściwości i stąd upodabniać się do teorii liberalnego indywidualizmu. Nie może ona nadać sensu działaniom ludzkim, realizowanym poza wspólnotą bądź tak, że wspólnota ta traktowana jest instrumentalnie. Czyny ludzkie przestają być również zrozumiałe, gdy oderwać je od wszelkiej teleologii, a cnoty nie mają się w ogóle realizować, jeśli nie przyświeca im wizja pewnego wspólnotowego dobra. Cnoty więc tracą w tej koncepcji jakikolwiek sens, niemożliwe jest ustanowienie ich hierarchii, samo zaś stanowisko Nietzschego, teraz już bliższe liberalizmu, okazuje się rozpaczliwym miotaniem w ramach nie przewyżczonej, zrozumiałej tylko z arystotelesowskiego punktu widzenia tradycji.

W arystotelizmie bowiem daje się wytłumaczyć nie tylko to, dlaczego nie powiódł się projekt oświeceniowy, ale również to, dlaczego niepowodzeniem, pomimo istotnych walorów krytycznych, zakończył się projekt nietzscheański. W ramach standardów arystotelesowskich takie roszczenia, jak nietzscheańskie, musiały skończyć się fiaskiem, gdyż zabrakło teleologicznej, wyjaśniającej wizji życia ludzkiego. Dzięki tym standardom arystotelizm zostaje podtrzymany, ponieważ sam jest w stanie ocenić swe dokonania. Z powodu tych standardów tradycję nietzscheańską, w szczególnym sensie tradycję liberalnego indywidualizmu, należy odrzucić, gdyż nie zawiera takiego wyjaśniającego i podtrzymującego aspektu i nie jest w stanie, przede wszystkim jako nietzscheanizm, znaleźć pełnego uzasadnienia dla siebie i swej krytyki.

Ostatecznie za odrzuceniem tradycji nietzscheańskiej i przyjęciem swoście rozumianej tradycji arystotelesowskiej przemawia argument podany w trzech sformułowaniach. Po pierwsze, stanowisko nietzscheańskie należy odrzucić, gdyż nie dającą się obalić alternatywę stanowi dla niego stanowisko arystotelesowskie ze swym rozbudowanym argumentem na rzecz siebie samego, tj. na rzecz odpowiednio zdefiniowanej tradycji powiązanej z teorią

⁴⁷ Por. ibidem, s. 357. Zob. rozdz. VII: „Fakt”, *wyjaśnianie, fachowość*, szczególnie s. 160.

cnót Po drugie, należy tego dokonać z racji immanentnej własności samego nietzscheanizmu, proponującego „absurdalną” wizję nadczłowieka. I po trzecie, jest to uzasadnione przez szczególne wyjaśniające własności arystotelizmu, których nie posiada stanowisko nietzscheańskie, co czyni go niepodatnym na weryfikację a zarazem niezrozumiałym.

MacIntyre ma jednak świadomość niedostatecznej mocy swego argumentu, skoro pomimo licznych zapewnień o odrzuceniu tradycji nietzscheańskiej, zdaje sobie jednocześnie sprawę z tego, iż nie tylko w *Dziedziectwie cnoty*, ale także w kolejnych swoich książkach, starał się jedynie przygotować grunt pod takie odrzucenie⁴⁸.

5. Istota MacIntyre'owskiego przeformułowania. Można chyba wysunąć słuszne zarzuty pod adresem argumentacji MacIntyre'a, która wydaje się niepełna i w wielu miejscach pokrętna. Przede wszystkim można mieć jednak zastrzeżenia do jego przedstawienia arystotelizmu, a tym bardziej - nietzscheanizmu.

Wydaje się, że MacIntyre posłużył się dwiema, przedstawionymi przez siebie tradycjami w sposób bardzo instrumentalny. Stawiając sobie za cel ocenę kondycji moralnej współczesności, doprowadził do częściowej bodaj krystalizacji dwu opozycyjnych stanowisk - arystotelesowskiego i nietzscheańskiego. Stanowisko arystotelesowskie przeformułował tak, by nie zatacając większości jego głównych i zarazem specyficznych cech, dostosować je do własnej, łączącej arystotelizm z tomizmem, koncepcji. Dlatego należałoby je raczej nazywać stanowiskiem MacIntyre'owskim, choć wpisuje się ono doskonale w kontekst tzw. żywej tradycji. Stanowiskiem nietzscheańskim manipulował na wiele różnych sposobów.

W jego interpretacji stanowisko to zyskało kilka nie zawsze ze sobą zgodnych określeń. Miało być nietzscheańskie, lecz w znikomym stopniu wyrastało z koncepcji samego Nietzschego. W istocie chodziło raczej o jego typową, nie zaś konkretną charakterystykę, a przymiotnik „nietzscheańskie” miał być jedynie jednym z możliwych znamion tej typowości. MacIntyre ominął jakby rdzeń nietzscheański w tej koncepcji, lekceważąc ideę nadczłowieka i nie podejmując się eksplikacji (przy założonej bezsensowności) jej sensu. Nazbyt pochopnie utożsamiał też nadczłowieka z „wielkim człowiekiem”, wyciągając z tej identyfikacji daleko idące wnioski. Podkreślił wprawdzie i docenił krytyczny aspekt propozycji Nietzschego, pominął jednak wiele istotnych dla niej i posiadających najprawdopodobniej, pomimo częściowej swej nieokreśloności, znaczenie pozytywne momentów, jak choćby sprawę badań genealogicznych w moralności czy analizy historyczne Nietzschego. Nie wspomniał również o Nietzscheańskiej analizie zjawiska nihiliz-

⁴⁸ Ibidem, s. 13.

mu, które wraz z zadeklarowaną i jednocześnie ogłoszoną jako fakt „śmiercią Boga” mogłoby rzucić nieco światła na próbę - w tej perspektywie beznadziejną - restytucji złotego wieku moralności, jeszcze sprzed czasów wieży Babel, w jej uporządkowanym, pozwalającym na definitywne rozstrzygnięcia języku. *Autor Dziedzictwa cnoty* w ogóle w znikomym stopniu opierał się na pracach samego Nietzschego, odwołując się zaledwie do dwóch (z *Wiedzy radosnej* i z problematycznej *Woli mocy*), nie w pełni reprezentatywnych fragmentów.

Utożsamiając „wielkiego człowieka” z nadczłowiekiem i dyskredytując zarazem tę ostatnią ideę, pomimo jej uprzedniej, częściowej aprobaty jako słusznej intuicji, dotyczącej instrumentalnego traktowania moralności przez filozofów, głównie oświeceniowych, pozwolił sobie na określenie nietzscheanizmu mianem liberalnego indywidualizmu w jednej z jego licznych współczesnych wersji. Nie dowiódł jednak w pełni sensowności takiego zaklasyfikowania, a przy tym ujawnił najprawdopodobniej wewnętrzną sprzeczność swoich poglądów, skoro za nietzscheańskie, tak samo jak i arystotelesowskie, uważał najpierw wyjście od cnót w celu zrozumienia funkcji i autorytetu zasad, później zaś sugerował jako nietzscheańskie uznanie priorytetu zasad nad cnotami, jak w liberalnym indywidualizmie, z którym zechciał identyfikować nietzscheanizm.

Stanowiska nietzscheańskiego, nawet w wersji zaproponowanej przez MacIntyre’a, nie sposób jednak w pełni utożsamiać z również przez niego określonym stanowiskiem liberalnego indywidualizmu. Przeszkodą, poza istotnym miejscem cnót w tej koncepcji, jest nieustanne ujawnianie przez Nietzschego partykularnych interesów, kryjących się za rzekomo neutralną pojęciowością moralną. Nie jest przy tym przesądzona kwestia nieteleologicznego charakteru koncepcji Nietzscheańskiej, odbierająca sens pojęciu cnoty, choć niewątpliwie brakuje w niej koncepcji dobra wspólnego. Ale też trzeba pamiętać, iż ta moralność, wyższego i właściwego stopnia, którą proponuje Nietzsche, tj. moralność dostojna, nie posiada charakteru egalitarnego. Dlatego nie udaje się z niej wyprowadzić jednakowych wskazań dla wszystkich, choć być może jest to możliwe z chwilą, kiedy nie jest przesądzona interpretacja idei nadczłowieka (u MacIntyre’a przesądzona definitywnie), kiedy rysuje się możliwość takiej życzliwej wykładni, wedle której możliwe by było zbudowanie lokalnych form wspólnotowych, złożonych z poszczególnych egzemplarzy nadczłowieka (w świetle Nietzscheańskiej „hodowli”) dla zachowania - inaczej niż w końcowej propozycji MacIntyre’a⁴⁹ - swoiście pojętych dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego, egalitarnego barbarzyństwa. Wówczas

⁴⁹ Ibidem, s. 466.

zaś sens zyskałyby cnoty, realizowane w niewątpliwie trudnych do wyobrażenia praktykach i ze względu na przyświecające im, być może nieokreślone ze względu na stan badań, „dobra”.

Przy niezyczliwej interpretacji, zaproponowanej w dużej mierze przez MacIntyre’a, trzeba by traktować zbiór twierdzeń Nietzscheańskich jako zbiór wewnętrznie sprzeczny, przez co możliwa by była nawet taka, jak MacIntyre’owska, „przeformułowana” wersja stanowiska nietzscheańskiego w kwestii kondycji moralności europejskiej tradycji filozoficznej.

Poza wysuniętymi zarzutami pod adresem przedstawienia arystotelizmu i nietzscheizmu, rzucającego światło na istotę poczynionego przez MacIntyre’a przeformułowania tradycji, sprzyjającego wykrystalizowaniu stanowisk modelowych, nie mających być może swych wiernych rzeczników, uzasadnione jest chyba żywienie wątpliwości co do poprawności argumentacji autora *Dziedzictwa cnoty*. Oprócz wykazanych - najprawdopodobniej słusznie - niedostatków myślenia w kwestii identyfikacji stanowiska nietzscheańskiego, które można by pewnie usunąć przez uzupełniające dookreślenia, niepokój budzi sama pokrętność argumentacji w sprawie odrzucenia stanowiska nietzscheańskiego.

Tok argumentacji MacIntyre’a nie jest w pełni przekonujący, ponieważ zakłada tylko jeden standard rozstrzygającej słuszności, przyjętej dla przeformułowanego stanowiska arystotelesowskiego. Stanowisko to uzasadnia się w świetle własnych kryteriów, domagając się zarazem odrzucenia nie odpowiadającego im stanowiska alternatywnego. Lekceważy się jednak możliwość akceptacji innego rodzaju standardu, nie posiadającego charakteru uniwersalnego (czy egalitarnego), niemniej pozwalającego pojąć sens Nietzscheańskiego zamysłu. Na gruncie propozycji Nietzschego, tzn. na gruncie moralności dostojnej, udaje się - wbrew deklaracjom MacIntyre’a - znaleźć odpowiedź na pytanie o sposób życia i zarazem odnaleźć przedmiot ataku Nietzschego. Nie jest nim - ze zrozumiałych powodów - pokrętny pod względem swej pojęciowości współczesny liberalizm indywidualistyczny; w znikomej mierze zdaje się stanowić go również projekt oświeceniowy. Ostrze Nietzscheańskiej krytyki moralności trafia nade wszystko w moralność chrześcijańską, która ma stanowić - w ocenie Nietzschego - wynik przyjętego w platonizmie utożsamienia prawdy z dobrem. Lekceważenie dla wymagań, stawianych przez życie (względnie wolę, nazywaną również wolą życia czy wolą mocy), hipostazowanie pojęć, które odtąd zyskują na wartości np. poprzez przypisywanie ich bytowi transcendentnemu - wszystko to, zdaniem Nietzschego, stanowi przyczynę narodzin moralności niewolniczej i toczącego kulturę europejską nihilizmu.

Uzasadnienie stanowiska Nietzschego daje się zatem przynajmniej częściowo przeprowadzić poprzez odwołanie do podstawowej kategorii jego

filozofii - życia (i pojęć pokrewnych). Kryterium akceptacji jest wzmaganie woli życia, jej twórczy charakter, pozwalający tworzyć nowe wartości. Dzięki temu sens zyskują poszczególne, składające się na to stanowisko elementy (np. idee nadczłowieka, „przewartościowania wszystkich wartości”, „śmierci Boga”). I z tego również powodu pod znakiem zapytania należy chyba postawić nazbyt pochopną decyzję odrzucenia tradycji Nietzscheańskiej, nawet w jej przeformułowanej wersji. Wydaje się bowiem, że właśnie w niej byłoby możliwe adekwatne ujęcie współczesnych zagadnień moralnych i problemów filozofii moralności (z problemem nihilizmu włącznie), a nade wszystko - reinterpretacja typowego dla nowoczesności zjawiska sekularyzacji życia społecznego. I być może to właśnie ona, abstrahując od bezosobowych kryteriów gwarantowałaby odpowiedni kontekst teoretyczno - praktyczny dla nie kończącego się i być może z natury nierozstrzygalnego fundamentalnego sporu dwudziestowiecznej filozofii moralności.

Streszczenie

Fiasko oświeceniowego projektu racjonalnego uzasadnienia moralności wyznacza jej współczesną kondycję. Alasdair MacIntyre w *Dziedzictwie cnoty* przyczyn tego niepowodzenia doszukuje się w niesłusznym odrzuceniu tradycji arystotelesowskiej, która - jego zdaniem - zachowuje spójny kontekst teoretyczno-praktyczny i przeciwstawia się tradycji nietzscheańskiej. W swoim artykule próbuję pokazać, jak przeformułowanie stanowiska Nietzschego, poddanego przez MacIntyrea nierzetelnej i pozbawionej dostatecznej klarowności analizie, prowadzi do jego pochopnego odrzucenia i nieuzasadnionego zachowania stanowiska arystotelesowskiego w jego przeformułowanej postaci.

Zusammenfassung

Das Aufklärungsprojekt einer rationalen Begründung der Moral hat - Alasdair MacIntyre's Meinung nach - mit einem Fiasko beendet. In seinem Buch *After Virtue. A Study in Moral Theory* sucht er Gründe für diesen Mißerfolg in unbegründeter Ablehnung von einer aristotelischen Tradition, die einen zusammenhaltenden teoretisch-praktischen Kontext trägt und im Widerspruch mit einer nietzscheschen Tradition steht. In meinem Aufsatz versuche ich zu zeigen, auf welche Weise eine Umformulierung Nietzsches Standpunkts, ohne intellektuelle Redlichkeit und hinreichende Klarheit bei MacIntyre, zu seiner unüberlegten Ablehnung und unbegründeter Erhaltung des aristotelischen Standpunkts in seiner geänderten Gestalt führt.

JÓZEF A. DOBROWOLSKI

JUBILEUSZ PROFESORA ANDRZEJA NOWICKIEGO

30 maja 1999 roku, w Muzeum Marii Dąbrowskiej przy ulicy Polnej 40 w Warszawie, odbyła się Jubileuszowa uroczystość poświęcona 80. rocznicy urodzin Profesora Andrzeja Nowickiego. Miejsce spotkania z Dostojnym Jubilatą nie było przypadkowe. To właśnie tu, w mieszkaniu postępowej polskiej pisarki przy ulicy Polnej przed II wojną światową i po jej zakończeniu, spotykała się bracia socjalistyczna i masońska. A Profesor - nestor polskiego ruchu socjalistycznego - pełnił obowiązki przewodniczącego Rady Naukowej PPS. Na europejskiej konferencji masońskiej (18 kwietnia, również w Warszawie) wygłosił odczyt w języku francuskim pt. *Les fondements philosophiques de la Fraternite des Nations*.

W Jubileuszowym Spotkaniu udział wzięli przede wszystkim uczniowie Andrzeja Nowickiego, pracownicy naukowcy wyższych uczelni Warszawy, Wrocławia, Katowic, Lublina, Częstochowy, Białej Podlaskiej, Siedlec, Słupska, Zielonej Góry, filozofowie, historycy filozofii, religioznawcy, italiści. Wśród licznych gości darzących Jubilata należnym szacunkiem i sympatią obecny był b. Przewodniczący Rady Państwa - prof. Henryk Jabłoński. Na spotkanie przybył też przewodniczący PPS, poseł Piotr Ikonowicz. Okolicznościowe referaty wygłosili m. in. profesorowie: Mirosław Nowaczyk i Stefan Symotiuk oraz kolega szkolny Jubilata z Gimnazjum im. Staszica, znany pisarz - Kazimierz Koźniewski.

Organizatorzy Spotkania nie zapomnieli o akcentach muzycznych, dla podkreślenia wcześniejszych zainteresowań Profesora Nowickiego filozofią muzyki, jak sam określił - „eksplozji zainteresowania muzyką”. Rozważania Profesora z zakresu filozofii muzyki zostały wyłożone w ośmiu pracach opublikowanych w „Ruchu Muzycznym” z lat 1984-1986, w „Euhemerze. Przeglądzie Religioznawczym”, a także w wydrukowanej w programie Bydgoskiego Festiwalu Muzycznego (1986) pracy *O etycznym pojmowaniu muzyki i muzycznym pojmowaniu etyki*. Wprowadzone tam określenie muzyki jako „sztuki portretowania czyli ukazywania etosu określonej osoby, przy pomocy środków muzycznych”, miało doniosłe znaczenie (skutki) dla późniejszej, ale dotąd, niestety, w maszynopisie pozostającej książki o Mozarcie.

Według bibliografii doprowadzonej do maja 1999 roku, Profesor Andrzej Nowicki opublikował 1175 pozycji: w języku polskim 995, włoskim - 137, reszta w dziesięciu innych językach. Ważniejsze opracowania, recenzje i wzmianki o Andrzeju Nowickim obejmują około 800 pozycji, w języku

polskim 575, włoskim - 102, pozostałe w 14 innych językach. Poglądy filozoficzne Jubilata omawiano również w dwóch rozprawach doktorskich, jedna broniąca w Katowicach przez Krzysztofa Wieczorka, druga - przez Janusza Łukaszyńskiego we Wrocławiu. Profesor Nowicki wykształcił 35 doktorów i 112 magistrów. Ponad 10 uczniów jest profesorami. Najważniejszą pracą filozoficzną Andrzeja Nowickiego jest książka *Spotkania w rzeczach* (Warszawa, PWN, 1991), natomiast z historii filozofii - prace o Brunie i Vaninim. Dziełami tych włoskich myślicieli Odrodzenia interesował się od najwcześniejszych lat swojej twórczości, poświęcił im przynajmniej po dwie książki i mnóstwo rozpraw i artykułów zamieszczonych w czasopiśmie polskich i włoskich.

O życiu i twórczości Jubilata napisano - szczególnie po roku 1989 - wiele znakomitych prac. M. in na uwagę zasługuje najnowsze opracowanie Iwony A. Siedlaczek pt. *Dantejskie lata Profesora Andrzeja Nowickiego* (Warszawa, maj 1999). Sam Jubilat opisał okres obejmujący 18 lat działalności naukowo-dydaktycznej w Lublinie w *Księdze Pamiątkowej UMCS*, gdzie po przejściu na emeryturę i po powrocie do Warszawy, nowy okres swojego życia nazwał „okresem dantejskim” - od ulicy A. Dantego na Żoliborzu. Jednym z najważniejszych osiągnięć tego okresu - jak pisze autorka w cytowanym opracowaniu - jest rozwinięcie „filozofii obecności” jako części składowej własnego systemu. Doniosłe znaczenie ma tekst Profesora napisany z okazji dziesięciolecia czasopisma „Presenza Taurisanese”, wydrukowany pod tytułem *Del significato e del valore della presenza*. Zdaniem Profesora „obecność” i „nieobecność” nie są pojęciami przeciwstawnymi, bowiem może być „obecność pozorna”, a „nieobecność jawna”, może przesłaniać „obecność ukrytą”. Andrzej Nowicki stwierdza, że w obrębie Jego systemu rodzi się nowa „filozofia obecności”, a rozwijanie jej stanie się istotnym elementem piątego okresu życia Jubilata, czyli „okresu dantejskiego”.

Głównym przesłaniem Andrzeja Nowickiego jest „żyć dla Republiki Muz”. Tego rodzaju „życie” to tworzenie dzieł, aby powstawały „byty, których jeszcze nie ma”, to otwieranie się na wciąż nowe spotkania, zwłaszcza z innymi językami i kulturami. Andrzej Nowicki jest przekonany, że „Republika Muz” trwać będzie wiecznie, chyba że doprowadzimy do całkowitej zagłady życia na Ziemi. Istnienie „Republiki Muz” umożliwia „nieśmiertelną obecność w kulturze”. Niezbędnymi „łącznikami” i organizatorami owych spotkań pomiędzy twórcami a potomnością są „architekci obecności”. Profesor Nowicki świadomie tworzy swoją przyszłą obecność w kulturze, chce także być architektem własnej obecności. Odpowiadając na pytanie stanowiące „serce” dzieł Dantego: „Come l'uom s'etema? ”, pragnie współuczestniczyć w budowaniu braterskiej, ponadnarodowej wspólnoty twórców, po-

la dla nowych spotkań mogących zaowocować nowymi „cudownymi” dziełami, pobudzającymi do twórczości przyszłe pokolenia.

Profesora Andrzeja Nowickiego poznałem podczas studiów na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego. Będąc zafascynowany Jego osobowością, wykładami i warsztatem naukowym, szybko podjąłem decyzję uczęszczania na seminarium magisterskie, a potem doktoranckie. Dziś z prawdziwym ukontentowaniem wspominam tamte lata. Zarówno te z okresu warszawskiego, kiedy Profesor był jeszcze młodym i bardzo dynamicznym pracownikiem Uniwersytetu, jak i z okresu lubelskiego (1973-1990, zob. *Bibliografia prac. Siedemdziesięciolecie Profesora Andrzeja Nowickiego*. Lublin 1989). Równie dobrze wspominam wspaniałe sesje naukowe Ogólnopolskiego Zespołu Filozofii Kultury. Sesje i konferencje, których Jubilat był znakomitym organizatorem, służyły przede wszystkim przybliżaniu nauce polskiej spuścizny naukowej (filozoficznej) włoskiego Renesansu.

Za wielkie szczęście uważam to, że mogłem być uczniem Andrzeja Nowickiego, i że na fundamencie wspólnych kierowanych przez Niego badań wytworzyły się między uczniami a Profesorem-Mistrzem silne, trwające nadal więzi emocjonalne. Andrzej Nowicki był i jest kochany przez swoje uczennice i swoich uczniów.

Plurimos annos, Carissimo Professore!

RYSZARD WÓJCICKI

FILOZOFIA POLSKA XX WIEKU

1. Podstawowe informacje o założeniach serii.

1.1. Projekt serii. Autorem projektu serii jest Ryszard Wójcicki.

1.2. Seria jej cele i czytelnicy. (Poniższe stanowi fragment noty redakcyjnej zamieszczanej w każdym tomie serii.) Każdy z tomików tej serii poświęcony jest określonej problematyce w ujęciu, jakie znalazła u określonego myśliciela. Czytelnik, który zapozna się z treścią wybranego przez siebie tomu, zapozna się zatem z tematycznie spójnym fragmentem filozofii któregoś z polskich filozofów XX wieku. Pozna, choć może tylko w ogólnym zarysie, kontekst historyczny omawianej koncepcji. Dowie się też, w jakiej mierze koncepcja ta, może dziś już zapomniana, zawiera treści nadal aktualne - problemy omawiane w serii omawiane będą zawsze w wyraźnym i obszernym nawiązaniu do współczesnych poszukiwań i sporów. Stanowiąc przegląd filozofii polskiej XX wieku, seria stanowić będzie wprowadzenie w problemy współczesnej myśli filozoficznej.

Troska o prezentację filozofii polskiej w sposób, który podkreślałby jej związki z przeobrażeniami, jakim podlega filozofia w świecie, zwłaszcza współcześnie, znalazła swój wyraz w kompozycji tomów serii. W każdym tomie, obok *eseju głównego*, czytelnik znajdzie *noty encyklopedyczne* (odsyła do nich strzałka →), które pozwolą mu na wstępne, lecz pogłębione, zapoznanie się z wybranymi pojęciami filozoficznymi lub zdarzeniami o szczególnym znaczeniu dla kwestii omawianych w rozprawie głównej. Swą tematyką noty mogą obejmować filozofię jako całość, a więc nie tylko filozofię polską i nie tylko filozofię XX w. Obok „not”, rolę informacji uzupełniających tekst główny odgrywać będą *kapsułki* - krótkie, samodzielne teksty, wyodrębnione z tekstu głównego ramkami. Każdy tom zawiera spis cytowanych publikacji, indeks nazwisk oraz indeks rzeczowy.

1.3. Podserie. Obok całości, na jakie złożą się tomy poświęcone określonym filozofom, w serii wydzielone zostały następujące trzy podserie tematyczne: *filozofia bytu i wartości (FBW)*, *filozofia wiedzy (FW)* oraz *filozofia społeczna (FS)*.

1.4. Kompozycja tomów serii. W każdym tomie esej główny jest tekstem, który wyznacza zawartość tomu. Jego objętość wraz z kapsułkami winna wynosić około 5 arkuszy. Termin „esej” użyty został dla podkreślenia oczekiwania redaktorów serii wobec tego tekstu. Powinien to być tekst redagowany stosunkowo swobodnie, prezentujący autorski punkt widzenia na omawianą

koncepcję. Winien być pisany tak, aby mógł być czytany ze zrozumieniem i zainteresowaniem nie tylko przez zawodowych filozofów.

Zadaniem not encyklopedycznych jest stosunkowo obszerne (kilka stron) omówienie pojęć lub problemów szczególnie ważnych dla pogłębionego rozumienia eseju głównego. Not takich nie powinno być zbyt wiele (6-10) i ich opracowanie winno być powierzone osobom specjalizującym się w zakresie wyznaczonym tytułami not. Noty stanowią odrębne całości, choć nawiązania do tekstu głównego są pożądane. Noty encyklopedyczne nie powinny przybierać postaci dodatkowego eseju, uzupełniającego esej główny. Ich redakcja i sposób ujęcia winien być typowy dla haseł encyklopedycznych.

Wraz z indeksem osób, indeksem rzeczy i bibliografią, tekst tomu winien liczyć około 12 arkuszy autorskich.

1.5. Autorzy tomików serii. Autorem głównym (jedynym, którego nazwisko wymieniane jest na okładce) jest autor eseju głównego. Odpowiada on za całość tomu - w tym dobór not encyklopedycznych i ich autorów.

2. Redakcja naukowa serii.

2.1. Komitet Redakcyjny. W jego skład zgodziły się wejść następujące osoby: Stefan Amsterdamski, Stanisław Borzym, Andrzej Bronk, Leszek Kołakowski, Artur Koterski (sekretarz), Leszek Nowak, Ryszard Nycz, Jerzy Pogonowski, Marian Przełęcki, Władysław Stróżewski, Jerzy Szacki, Andrzej Walicki, Bogusław Wolniewicz, Ryszard Wójcicki (przewodniczący). Udział w Komitecie ma charakter kadencyjny. Członków Komitetu powołuje Polska Akademia Umiejętności.

2.2. Zespół Redakcyjny. Powoływany jest przez Dyрекcję Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. W jego skład wchodzi: Stanisław Borzym (redaktor podserii *Filozofia bytu i wartości*), Adam Grobler, Elżbieta Kałuszyńska (sekretarz Zespołu), Artur Koterski, Zofia Rosińska, Ryszard Wójcicki (przewodniczący oraz redaktor podserii *Filozofia wiedzy*). Z dniem 1 grudnia br. przewodnictwo Zespołu obejmie Prof. S. Borzym.

2.3. Afiliacja Naukowa. Jako zadanie badawcze, publikacja serii objęta jest programem działania Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Patronat nad publikacją serii objęła Polska Akademia Umiejętności.

3. Tomy w druku i przygotowaniu.

3.1. Wydawca. Seria ukazywać się będzie nakładem oficyny wydawniczej Prószyński i S-ka.

3. 2. Tomy w druku. W październiku br. ukazać się powinny następujące pozycje:

1. L. Nowak - *Gombrowicz; Człowiek wobec ludzi* (FS),

2. R. Wójcicki - *Ajdukiewicz; teoria znaczenia* (FW),

3.3. Tomy w fazie końcowej:

3. A. Nogal-Ponikiewska - Elzenberg; *antropologia filozoficzna* (FBW)

4. W. Sady - *Fleck; społeczna natura poznania* (FW).

3.4. Tomy w przygotowaniu:

1. Z. Rosińska - *Blaustein; teoria komunikacji medialnej* (FS),

2. A. Biłat, R. Wójcicki - *Tarski; semantyczna koncepcja prawdy* (FW),

3. J. Czerkawski, P. Gut - *Swieżawski; koncepcja filozofii i historii filozofii* (FB),

4. E. Kałuszyńska - *Fleck; koncepcja faktu* (FW),

5. A. Koterski - *Mehlberg; granice poznania* (FW),

6. S. Mazurek - *Kołakowski; filozof kultury* (FS),

7. M. Soin - *Witkiewicz; ontologia* (FB).

4. Projekty wydawnicze.

4.1. Konspekty projektów wydawniczych. Konspekt przedstawiony przez Autora projektowanego tomu winien zawierać jasny i przejrzysty szkic wybranej z twórczości polskiego myśliciela XX wieku problematyki, jej aktualności oraz powiązania z współczesnymi dyskusjami na ten temat. Schemat projektu winien odpowiadać omówionej w pkt. 1. 4 kompozycji tomów serii, określać w przybliżeniu proporcje objętości między tekstem głównym, a tzw. kapsułkami, wyodrębnionymi w tekście oraz notami uzupełniającymi o charakterze encyklopedycznym (zob. pkt. 1. 2). W konspekcie zawrzeć należy śródtytuły poszczególnych części tekstu głównego. Należy przedstawić także spis poszczególnych kapsułek i not z podaniem projektowanych autorów (powyrażeniu przez nich zgody na współudział) oraz terminu dostarczenia całości opracowania.

4.2. Finansowanie projektów. Prace badawcze związane z przygotowaniem (prawie-) zrealizowanych projektów (Wójcicki, Nowak, Sady, Nogal-Ponikiewska) finansowane były przez KBN (projekt nr 0005/H01/98/15). Wniosek o grant KBN, który pozwoli na dokończenie prac już rozpoczętych, został wystosowany przez Prof. S. Borzyma.

4.3. Projekty indywidualne. Autorów projektów nie objętych planem finansowania w ramach grantu centralnego (jeśli taki zostanie przyznany!) namawiamy do występowania o grant indywidualny. Po zapoznaniu się z konspektem projektu, Komitet Redakcyjny może wystąpić do KBN (lub innego sponsora) z pismem wspierającym podanie o grant.

4.4. Koszty druku. Są w pełni ponoszone przez Prószyńskiego i S-kę. Nie jest zatem potrzebne występowanie o pieniądze na sfinansowanie druku. Umowy wydawnicze z Prószyńskim i S-ką zawierane są bezpośrednio przez autorów.

5. Akceptacja prac do druku.

5.1. Jury powoływane przez Redaktorów Serii. Ocena manuskryptu książki dokonywana będzie przez pięcioosobowe jury w *głosowaniu taj-*

nym. Jurorzy przyznają od 0 (ocena niezadowolająca) do 2 (ocena w pełni zadowolająca) punktów za każdy z następujących aspektów pracy:

- * przystępność i jasność wykładu;
- * rzetelność prezentacji omawianej koncepcji;
- * dostatecznie bogate omówienie współczesnych odniesień.

Oceny ułamkowe (np. 1, 3) są dopuszczalne. Średnie ocen przyznanych przez jurorów poszczególnym aspektom pracy są *mnożone*. Końcowa ocena może zatem wynieść 0-8 punktów. Ocena 1-punktowa lub niższa dyskwalifikuje pracę. Redakcja może nie skierować do druku pracy, która uzyskała mniej niż 4 punkty.

5.2. Recenzje Wydawnicze. Mogą być zamawiane przez Komitet Redakcyjny. Również Wydawca (Prószyński i S-ka) zastrzega sobie prawo niezależnej oceny zarówno konspektów jak i ostatecznych manuskryptów. Druk pracy w serii wymaga zgody zarówno Redaktorów serii (Borzym, Wójcicki) jak i Wydawcy.

6. Adresy.

* Ryszard Wójcicki (przewodniczący Komitetu Redakcyjnego); wojcick@ifispan.waw.pl

* Stanisław Borzym (zastępca przewodniczącego); fpxx@ifispan.waw.pl

* Artur Koterski (sekretarz Komitetu Redakcyjnego); fishy@ramzes.umcs.lublin.pl

* Elżbieta Kałuszyńska (sekretarz Zespołu Redakcyjnego); ekaluszy@ifispan.waw.pl

* strona internetowa serii: <http://hektor.umcs.lublin.pl/~zlimn/seria/>
(stroną administruje Artur Koterski)

MAREK SZULAKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Z HEIDELBERSKIEJ TRADYCJI FILOZOFICZNEJ

19 czerwca 1931 roku Heinrich Rickert wygłosił w Heidelbergu odczyt mający za zadanie wskazanie miejsca filozofii w Heidelbergu, w odniesieniu do filozofii niemieckiej¹. Okazją stało się oddanie do użytku nowego gmachu uniwersytetu (Neue Universität). Wydarzenie to wykorzystuje Rickert do sformułowania pytania, czy jest w nim miejsce dla filozoficznej przeszłości Heidelbergu?

Heinrich Rickert znalazł się w Heidelbergu w roku 1915, jako następca założyciela „Seminarium Filozoficznego” Wilhelma Windelbanda. Obaj zaliczani są do tej części filozofii, której tradycja nadała nazwę „neokantyzmu”. Formułując właśnie tak pytanie swego wykładu, stanął Rickert przed trudnym zadaniem. Prostem byłoby bowiem wyprowadzenie tradycji heidelberskiej właśnie od Windelbanda i uznanie neokantyzmu za „heidelberską szkołę filozoficzną”. To jednak oznaczałoby zamknięcie drogi przed dalszą niż Windelband przeszłością filozoficzną Heidelbergu. Z drugiej strony Rickert stanął przed koniecznością wyznaczenia dalszych losów filozofii tu uprawianej. I to zadanie było donioślejsze niż samo poszukiwanie przeszłości w filozofii niemieckiej. Dlaczego jednak było to tak trudne zadanie?

W tym samym czasie, gdy rozwija się tu neokantyzm, Heidelberg staje się kolebką filozofii innego rodzaju. W sali wykładowej numer 13 starego Uniwersytetu wykładali dwaj filozofowie różniący się stylem filozofowania i koncepcją filozofii. Jednym z nich był właśnie Rickert, drugim zaś Karl Jaspers. Z perspektywy pierwszego, filozofia drugiego (Jaspersa) to jedynie „moda XX wieku” a nie filozofia uprawiana jako nauka. Ten sprzeciw wobec Jaspersa ujawnił się w wykładzie Rickerta zarówno na drodze poszukiwania przeszłości filozofowania w Heidelbergu, jak też nakreślania przyszłości. Inaczej mówiąc, Jaspers nie znalazł się ani jako kontynuator filozoficznej przeszłości, ani też jako kreator przyszłości. Jak łatwo zatem zauważyć, poszukiwania „heidelberskiej tradycji w filozofii niemieckiej” idą w dwu kierunkach: ku przeszłości, aby w jak najdalszej znaleźć jej korzenie, i ku przyszłości, aby pewną filozofię (filozofię życia) z niej wykluczyć. Rickert odwołuje się do przeszłości, biorąc ją niejako za świadka przeciwko nowoczesnym trendom w filozofii, a głównie filozofii egzystencji Jaspersa.

¹ H Rickert: *Die heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*. Tübingen 1931.

Wskazując przeszłość filozoficzną Heidelbergu Rickert sięga do osoby Edwarda Zellera, historyka filozofii greckiej, przebywającego od roku 1862 w Heidelbergu. Od niego rozpoczyna się „historyczny nurt” kontynuowany w przyszłości. Najmocniej jednak w tamtym okresie nurt ten wyrażany jest w filozofii Kuna Fischera (1824-1907). Uczniem Fischera w jego jenajskich czasach był Wilhelm Windelband (1848-1915), który przybył do Heidelbergu w roku 1903 i nadał filozofii tu uprawianej organizacyjne ramy. Z jego inicjatywy 15 sierpnia 1904 roku powołane zostało „Seminarium Filozoficzne” skupiające od tej pory instytucjonalnie filozofów w Heidelbergu. W roku 1913 spotykamy w Heidelbergu Emila Laska (1875-1915), zastępcę Dyrektora Seminarium i filozofa, przez którego - jak się dzisiaj dowodzi - prowadzi droga od Rickerta do Heideggera. Właśnie Lask zwrócił uwagę na centralny problem w myśli transcendentalnej Kanta, problem kategorii. Pytanie o możliwość samej teorii kategorii, jako warunków rozumienia, oznaczało w istocie pierwszą próbę zapytania o rozumienie „warunków rozumienia”. Heidegger uczestniczył w seminariach organizowanych przez Laska aż do jego przedwczesnej śmierci na froncie pierwszej wojny światowej. W roku 1916, po śmierci Windelbanda, jego następcą zostaje Heinrich Rickert (1863-1936).

Jest to tradycja, na którą powołuje się Rickert. Łatwo tu jednak dostrzec brak jednej postaci, filozofa, który pracował w „Seminarium Filozoficznym” w tym samym czasie co Rickert. Filozofem tym był Karl Jaspers.

Jaspers i Rickert. Milczenie o Jaspersie, i to wtedy gdy mówi się o „tradycji” Heidelbergu, oznaczało niemożliwość (a może i niechęć) włączenia tego filozofa do kręgu heidelberskiej tradycji. Rickert nie zapomina o żadnym „privatdozencie”, a nie chce pamiętać o Jaspersie, który w 1931 roku (roku wygłoszenia wykładu o filozofii w Heidelbergu) był już filozofem znaczącym, mającym za sobą nie tylko prace z zakresu historii filozofii, ale też *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) i *Die geistige Situation der Zeit* (1931).

Jaspers pracował od roku 1908 w klinice psychiatrycznej w Heidelbergu. Habilitował się jednak nie w Katedrze Psychiatrii, lecz filozofii. Rickert wiedział, iż filozofowania Jaspersa nie można włączyć do tradycji w Heidelbergu. W swoich wspomnieniach *Schicksal und Wille* opisuje Jaspers spotkanie z Rickertem i nieco ironiczną postawę, jaką od początku zajął on wobec filozofa egzystencji. „W roku 1916 - wspomina Jaspers - Rickert został powołany na następcę Windelbanda. Był on przychylnie do mnie nastawiony, lecz powiedział jednocześnie: «Co powinienem z Panem zrobić? Habilitował się pan z psychologii, nie ma pan zatem nic wspólnego z filozofią, ukończył pan fakultet medyczny na naszym fakultecie nie ma dla pana

żadnych perspektyw». «Ach, powiedziałem wtedy, panie radco, zostanę profesorem filozofii». Wtedy Rickert zaśmiał się z miną: «Co za miły młody człowiek, chociaż mówi takie niedorzeczności»². Wtedy był to jeszcze uśmiech ironiczny, nie traktujący poważnie możliwości filozofowania z perspektywy psychologii. Sytuacja się zmieniła, kiedy Jaspers uzyskuje habilitację z filozofii i zamierza zająć zwolnione przez Driescha miejsce w filozofii. To było już wyraźne wkraczanie na teren zarezerwowany dla filozofii i tylko dla filozofii. Jaspers wspomina: „(...) Rickert był przeciwko mnie. «Jaspers nie jest filozofem - mówił. Zasiadał on we wszystkich możliwych miejscach a teraz chce zostać ordynariuszem filozofii». Rozmów, które wtedy się odbywały tu nie powtórzę - wspomina Jaspers. Rezultat był taki: zostałem ordynariuszem filozofii w Heidelbergu, i cała teoria południowo-zachodniej szkoły filozofowania w Niemczech na tym się skończyła»³.

Ostatnie zdanie jest może zbyt mocno powiedziane, ale z niebezpieczeństwa (dla szkoły neokantowskiej) takiego filozofowania, jakie reprezentował Jaspers, Rickert zdawał sobie doskonale sprawę. Milczenie o Jaspersie nie wynika jednak u niego z obawy przed konfrontacją. Rickert był pewien, iż rozprawił się z jego filozofią w recenzji z Jaspersa *Psychologie der Weltanschauungen*, która opublikowana została w "Logos", gdzie Rickert stwierdzał wyraźnie, iż „(...) naukowo opracowane światopoglądy, lub teoretyczna nauka światopoglądu, możliwa jest nie na gruncie psychologii, lecz tylko na gruncie filozofii wartości”⁴. Zaś w swej *Die Philosophie des Lebens* (1920) jednoznacznie zaliczył myśl Jaspersa do „mody XX wieku”, krytykując szczególnie tezę o antysystemowości filozofii. Konflikt między nimi, wpływający z różnego rozumienia filozofii, myślenia kantowskiego - przenosił się na sferę towarzyską i prowadził do licznych zadrażnień. Przedmiotem sporu była na przykład osoba Maxa Webera, do której obaj odnosili się z szacunkiem, ale dość ostro spierali się o to, czy Weber był filozofem (jak twierdził Jaspers), czy też filozofem nie był, jak oceniał go Rickert.

Jaspers stał się po śmierci Rickerta centralną postacią filozofii w Heidelbergu, rozwijając na uniwersytecie swą filozofię egzystencji do roku 1937 i później, powracając tam po czasach nazistowskich w latach 1945-1947. Osiemnaście lat Rickert i Jaspers pracowali zatem obok siebie, w tym samym fakultecie, prezentując całkowicie odmienną drogę filozofowania. Jeśli Rickert zaczął jako dziennikarz i krytyk literatury, a zakończył jako ścisły, logiczno-naukowy systematyk, to Jaspers rozpoczął filozofowanie jako przedstawiciel nauki ścisłej (medycyna, psychiatria) a zakończył jako filo-

² Por. K. Jaspers: *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*. München 1967, s. 27.

³ Ibid., s. 27.

⁴ Por. H. Rickert: *Psychologie der Weltanschauungen und der Werte*. "Logos", t. IX, 1920/1921, s. 10.

zof egzystencji, w pobliżu artystyczności. Ta odmienność kierunków poszukiwań nie gwarantowała jedności i porozumienia.

Ku hermeneutyce. Po wyjeździe Jaspersa do Bazylei jego miejsce zajął Hans-Georg Gadamer, który, zafascynowany sztuką, Tomaszem Mannem, poezją Stefana Georgego, zdobywa wykształcenie filozoficzne u Paula Natorpa, Nicolai Hartmanna, Maxa Schelera i wreszcie Martina Heideggera. Droga filozoficzna, tak jak Rickerta, wiodła od sztuki ku filozofii i sztuka też wyznaczyła nowe spojrzenie na „prawdę i metodę”. Ten trojaki rodowód Gadamera (sztuka, neokantyzm w Marburgu i Heidegger) określają podstawy jego hermeneutyki.

Gadamer przybył do Heidelbergu w roku 1949. W swoich *Philosophische Lehrjahre* podkreśla, iż nie był to przyjazd fortunny. Nie tylko ze względu na panujący jeszcze powojenny chaos, lecz głównie ze względu na kontrast rodzaju i stylu filozofowania panujący w Heidelbergu. Wtedy bowiem było tu już miasto Jaspersa, który wyszedł z wojny z nieskalaną opinią i odjechał do Bazylei jako zatroskany Uniwersytetem i rzeczywistością Niemiec, filozof egzystencji. Kiedy w dwa lata później Jaspers odwiedził Heidelberg i właśnie Gadamer miał powitać go w imieniu rektora i senatu, spotkanie poprzednika i następcy nie należało do udanych. Gadamer określił Jaspersa jako filozofa, który brał wszystko zbyt poważnie z sobą samym włącznie.

Gadamer znalazł się w Heidelbergu nie jako przedstawiciel „hermeneutycznej filozofii”. Był wtedy raczej poszukującym tego, co sam nazywa „nową orientacją świata”. TU dopiero, w Heidelbergu, rodzą się podstawy „hermeneutyki” i powstaje - jak sam mówi - „w przerwach między wykładami” jego fundamentalne dzieło *Wahrheit und Methode*.

Krąg uczniów Gadamera - między innymi Wolfgang Wieland, Friedrich Fulda, Reiner Wiehl - kontynuuje dzisiaj idee hermeneutyki filozofując między Kantem a Heglem, hermeneutyki, która jest „(...) przede wszystkim praktyką, sztuką rozumienia i czynienia zrozumiałym. Jest duszą każdego nauczania, które chce uczyć filozofowania”⁵.

Filozofowie Heidelbergu. Przedstawione tu osoby, związane z Heidelbergiem, jednoznacznie wskazują, iż środowisko to nigdy nie reprezentowało jednej szkoły filozoficznej. Heidelberg był najpierw miejscem rozwoju „filozofii historii filozofii”, by później skupić w sobie centralne postacie neokantyzmu badeńskiego (Windelband, Rickert), następnie dokonać zwrotu ku filozofii egzystencji (Jaspers) i na koniec odnaleźć swe miejsce w hermeneutyce (Gadamer). Jest jednak oczywiste, iż wymienione tu osoby nie za-

⁵ Por. H. -G. Gadamer *Selbstdarstellung*. W: tenże: *Gesammelte Werke*, t. II. Tübingen 1986, s. 494.

mykają filozoficznego środowiska Heidelbergu. Krąg ten jeszcze się rozszerza, gdy wspomnimy, iż każda z tych postaci wraz ze swą przeszłością wprowadza do Heidelbergu jakąś część filozofii niemieckiej. Historyk filozofii Kuno Fischer, przebywając do Heidelbergu, przywiózł ze sobą heglowskie środowisko Jeny, sam z kolei był nie tylko nauczycielem Windelbanda, ale też odnowiciela kantyzmu Ottona Liebmana; Windelband od Fischera otrzymuje tradycję heglowską, ale jest też uczniem Hermanna Lotzego i właśnie jego założenia przekształca w transcendentálną filozofię wartości; Rickert (tak jak i Lask) jest nauczycielem Heideggera, Gadamer podkreśla rolę tego ostatniego dla swej filozofii, ale „sprowadza” też do Heidelbergu neokantyzm z Marburga (P. Natorp), fenomenologię M. Schelera i ontologię Hartmanna. Tu właśnie, w Heidelbergu, spotkały się: heglizm, kantyzm, fenomenologia, egzystencjalizm, hermeneutyka a nawet marksizująca filozofia G. Lukácsa i E. Blocha.

Na przełomie XIX i XX wieku Heidelberg był miejscem pracy i życia wielu znaczących postaci dla rozwoju filozofii i myślenia filozoficznego. W latach 1805-1816 Katedrę Filozofii zajmuje Jakub Fries, kantysta, dla którego podstawą wszelkiej filozofii była antropologia psychologiczna. Po wyjeździe do Jeny jego następcą zostaje Hegel (w latach 1816-1818 w Heidelbergu). Uniwersytet w Heidelbergu był pierwszym miejscem jego profesury i mimo, że rozpoczął swe wykłady od skromnej liczby słuchaczy (czterech studentów), to szybko zdobył popularność. Tu właśnie (wraz z *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*) po raz pierwszy przedstawił Hegel swój cały system filozoficzny. Po przeniesieniu Hegla do Berlina (1818) fakultet filozoficzny na blisko pół wieku nie ma znaczącego przedstawiciela. Dopiero w 1862 roku z Marburga przenosi się tu Edward Zeller (w Heidelbergu w latach 1862-1872), wykładając historię filozofii. Od niego też rozpoczyna się ponowne ożywienie w heidelberskim środowisku filozoficznym, a sama filozofia - szczególnie dzięki wykładom jego następcy Kuno Fischera (od 1872 w Heidelbergu) - przeżywa okres „społecznej fascynacji”. Okres ten stanowi przygotowanie podstaw dla neokantyzmu, który wkracza tu wraz z Wilhelmem Windelbandem (1903). Lecz to również czas rozwoju nauk przyrodniczych (Hermann von Helmholtz), historycznych (Hermann Ranke), społecznych (Max Weber), teologicznych (Emst Troeltsch), prawniczych (Gustaw Radbruch) i psychologicznych (Wilhelm Wundt). W okresie narodowego socjalizmu, gdy posąg Pallas Ateny, zdobiący gmach uniwersytetu, zamieniono na faszystowską swastykę, a rektor nazwany został „Führer-Rektor”, jako „prototyp” narodowo-socjalistycznego uczonego pojawia się w Heidelbergu Ernst Krieck. Już wcześniej (w r. 1924) otrzymując doktorat honorowy Fakultetu Filozoficznego w Heidelbergu za swe prace pedagogiczne (*Philosophie der Erziehung*), zostaje

przeniesiony w roku 1934 z Frankfurtu, by tu, w Heidelbergu, stanowić przeciwwagę myśli Jaspersa. W tym okresie uprawiana przez niego pedagogika nie jest już filozofią kultury. Mianowany dyrektorem Seminarium Filozoficznego, ordinariuszem filozofii i pedagogiki, a w 1937 roku rektorem, rozwija tu teorię pedagogiki narodowo-socjalistycznej próbując włączyć heidelberski „historyzm” do teorii wychowania, stwarzając totalitarną ideę podporządkowania wychowania polityce, narodowi i rasie.

Heidelberska tradycja filozoficzna. Kiedy Rickert przybył do Heidelbergu, był już filozofem znanym i utożsamianym z filozofowaniem w kręgu odnowionego kantyzmu, zwróconego ku wartościom. Poszukując heidelberskiej tradycji, ten neokantysta sięga jednak nie do Kanta, lecz do Hegla, tego ostatniego uznając za największego filozofa w Heidelbergu. Hegel wykładał tu krótko, w latach 1816-1818 i nie założył tutaj szkoły filozoficznej. To zatem, do czego się odwołuje Rickert, jest pewnego rodzaju polem między Kantem i Heglem, dwoma granicami wyznaczającymi heidelberski sposób filozofowania. Jest też spojrzeniem przez „kantyzm” na myśl Hegla. „Zbliżyliśmy się do istoty heidelberskiej tradycji dopiero wtedy - pisał Rickert - jeśli podkreślimy pewien szczególny punkt w dziele Hegla, którego znaczenie jednocześnie wykracza poza jego system”⁶. Właśnie to stwierdzenie staje się podstawą do poszukiwania „heidelberskiej tradycji w filozofii niemieckiej”. Nie jest to jednak połączenie Hegla z Kantem, fenomenologii ducha z transcendentalizmem. Rickert szuka przejścia między Kantem a Heglem, wskazując konieczność zbudowania mostu między nimi. Nie chodzi tu jednak o samo powoływanie się na te dwie wielkie filozoficzne postacie w tradycji filozoficznej Heidelbergu. Poszukiwane tu pole „między Kantem i Heglem” należy raczej rozumieć jako wskazanie nowej filozofii, nowego pola transcendentalizmu, który ujawnia się tu właśnie, w Heidelbergu. „Istota heidelberskiej tradycji polega na tym - pisze Rickert - że jej przedstawiciele w swej filozoficznej pracy nigdy nie tracili z oczu styczności z przeszłością i wykorzystywali także systemowość przy swej historii filozofii, aby nadać myśleniu naukową trwałość i jednocześnie filozoficzną uniwersalność”⁷. Jeśli przyjrzymy się temu stwierdzeniu ze względu na sformułowany problem zbudowania mostu między Kantem i Heglem, to pierwsza jego część (styczność z przeszłością) nawiązuje do historyzmu Hegla, druga zaś do systemowości Kanta. Historię filozofii (Hegel) i systematykę (Kant) łączy jednak, podkreślone tu wyraźnie, pojęcie filozofii jako nauki. Są to trzy najważniej-

⁶ Por. H. Rickert *Die heidelberger Tradition*.... op. cit. s. 7.

⁷ Ibid., s. 8.

sze, zaznaczone przez Rickerta, „wyróżniki” heidelberskiej tradycji w filozofii niemieckiej.

Możemy naturalnie zapytać o to, czy takie jej określenie jest wystarczające do mówienia o pewnym charakterystycznym dla Heidelbergu sposobie filozofowania? Czy określenie to nie jest za szerokie i nie mieści się w nim również nie związana z Heidelbergiem tradycja filozofowania? Zwracając uwagę jedynie na okres badań Rickerta, łatwo wskazać filozofie, które również spełniają te postulaty filozoficznego myślenia. Oto o filozofii jako „nauce ścisłej” mówi fenomenologia, a rozprawa Husserla *Filozofia jako nauka ścisła* ukazała się w tym samym roczniku pisma „Logos” co praca Rickerta *O pojęciu filozofii*. Po drugiej stronie tej idei rozwija się filozofia życia, zwrócona przez Nietzschego ku historycznemu życiu jednostki, a zatem realizująca postulat historyczności. Również „lewica heglowska” z historii czyni temat swych badań. Filozofię systematyczną uprawia zaś N. Hartmann. Przykłady takie można mnożyć. Łatwo jednak wykazać, iż żadna z tych filozofii nie spełnia jednocześnie wszystkich warunków wskazanych przez Rickerta. Fenomenologia zapomina o historyczności, filozofia życia o naukowości, a systemowość Hartmanna pomija obydwie te warunki. Reiner Wiehl podkreśla, iż taka właśnie - jak to wskazuje Rickert - próba określenia tradycji filozoficznej Heidelbergu jest jednocześnie ograniczeniem (zamknięciem) i wyłączeniem⁸. Ogranicza się ją do klasycznego niemieckiego idealizmu i wyłącza z niej to wszystko, co sprzeczne jest z ideą filozofii jako nauki, jak np. filozofię romantyczną i neoromantyzm, jak też „epigonów romantyzmu”, wśród których umieszcza Rickert również Jaspersa.

W ten sposób jednak nie problemy filozoficzne lecz sam „charakter filozofowania” (sposób filozofowania) wydaje się określać heidelberską tradycję. Nie Hegel i nie Kant są tu najważniejsi, lecz ujawniający się przez nich (ze względu na nich obu) nowy charakter filozofowania. Poszukiwania tego charakteru nie są zatem podążaniem drogą nowych rozwiązań filozoficznych problemów, lecz przede wszystkim wskazywaniem nowej drogi samej filozofii. Rickert jest przekonany, iż naukowość filozofii jest płaszczyzną, która odłoniła się wraz z przeniknięciem myśli Kanta i Hagla, a Heidelberg jest miejscem w którym się to dokonało.

Zasługą Rickerta w wykładzie z 1931 roku nie jest jednak charakterystyka owego pola „między Kantem a Heglem”. Wykład ten miał za zadanie uporządkować przeszłość filozofii w Heidelbergu i wykluczyć niebezpieczeństwa zagubienia tej tradycji w przyszłości. Przerzuconym mostem nad przepaścią oddzielającą aprioryczny transcendentalizm Kanta i historyczny

⁸ Por. R. Wiehl: *Die heidelberger Tradition der Philosophie zwischen Kantianismus und Hegelianismus*. W: *Semper Aperlus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386-1986*. Berlin 1985, s. 415.

transcendentalizm Hegla miała być idea filozofii jako nauki. Można powiedzieć, że budowanie tego „mostu” właśnie w Heidelbergu było otwieraniem kantyzmu i heglizmu, przenikaniem się tych myśli i wypracowywaniem nowego stanowiska filozoficznego, którym okazała się hermeneutyka.

*

W sierpniu 1999 roku minęło 95 lat od powstania Philosophisches Seminar w Heidelbergu. Utworzone z inicjatywy Wilhelma Windelbanda 15 sierpnia 1904 roku, do dzisiaj skupia ono filozofów w Heidelbergu, dziedzicząc tradycję uprawianej tu filozofii. Wieloletnim Dyrektorem Seminarium był Reiner Wiehl, dzisiaj emerytowany profesor Uniwersytetu w Heidelbergu.

Reiner Wiehl urodził się 14 listopada 1929 roku we Frankfurcie nad Menem. Tam też odbył studia filozoficzne, zaś od roku 1960 pracował jako asystent i bliski współpracownik Hansa-Georga Gadamera. Opublikował kilkadziesiąt prac z zakresu metafizyki, hermeneutyki, teorii poznania. Między innymi: *Metaphysik und Erfahrung*. Frankfurt am Main 1966 (recenzja w „Edukacja Filozoficzna” 21/1999); *Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*. Frankfurt am Main 1998. Na język polski przełożonych zostało kilka prac zebranych w tomie *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, wyboru dokonał i wstępem poprzedził Bolesław Andrzejewski (Poznań 1996).

ZMIENIAĆ PRIORYTETY

Z Prof. Reinerem Wiehlem rozmawia Marek Szulakiewicz

Marek Szulakiewicz: *Karl Löwith, filozof z Heidelbergu, powiedział kiedyś ironicznie o stanie filozofii w XX wieku, iż „filozoficznie nazywają się całe wydziały, lecz na tych wydziałach nie ma już filozofii”. Czy sytuacja filozofii obserwowana dzisiaj również stąd, z Heidelbergu, wygląda też tak pesymistycznie?*

Reiner Wiehl: Karl Löwith był tylko jednym z wielu, którzy mówili o końcu filozofii w naszym wieku. Lecz właśnie jego tezy są charakterystyczne dla wszystkich tych, którzy wypowiadali się w tym duchu. To przeświadczenie wynikało u niego ze studiów nad Heglem i Nietzschem. Dzieje filozofii między tymi wielkimi myślicielami dały powód do wypowiadania takich pesymistycznych tez. Jeśli dzisiaj argumentuje się w tym kierunku, to argumentacja ta często zakłada sytuację rozpoznawaną przez Löwitha. Należy jednak dzisiaj odróżnić między poważnymi argumentami, w których przy głoszeniu tezy o końcu filozofii ma się przed oczyma określoną ideę filozofii, i pewnego rodzaju modnym nastawieniem propagowania takiego końca. Jeśli o mnie chodzi, to uważam, że filozofia jest dzisiaj w lepszym położeniu niż kiedykolwiek, mogąc formułować na nowo pytania, które były formułowane u jej początków. Nowe stały się bowiem warunki i okoliczności ich sformułowania i z tym właśnie związane są nowe możliwości odpowiedzi.

Jeśli tak, to gdzie można odnaleźć dzisiaj takie centralne punkty filozoficznej analizy naszych czasów? To przecież Hegel, który tu, w Heidelbergu, przedstawił po raz pierwszy swój cały system filozoficzny, stwierdził wyraźnie, że filozofia ujmuje w myślach swój czas.

Każda znacząca filozofia w pewien sposób pyta o swój czas. Tzn. w filozoficznym myśleniu chodzi o wyrażenie w określony sposób swojego czasu. Dlatego też sami filozofie nie filozofują poza nim, lecz niejako w jego środku. Stąd właśnie wynika, że zarówno w problematyzowaniu, jak i w rozwiązywaniu problemów wyrażają oni swój czas. Dzisiaj w sposób wyraźny zmienia się rola i miejsce filozofii w naszym czasie. Tym samym zmienia się związek między okolicznościami myślenia a myśleniem, w jakim czas ten jest ujęty. Jeśli szukamy współcześnie centralnych problemów filozoficznych, to można tu powtórzyć cztery pytania Kanta: co możemy wiedzieć?, co powinniśmy czynić?, czego należy oczekiwać? i kim jest człowiek?

To są klasyczne problemy filozofii. Można powiedzieć, że tak czy inaczej są one zawsze obecne. Problem filozofii współczesnej wydaje się polegać jednak na pewnego rodzaju braku aktualności. Jeśli często mówi się o nieobecności filozofii, to można spotkać i takie opinie, że nie uczestniczy ona we

współczesnych przemianach ducha. Przykład: w dyskusjach o jedności Europy, jak się wydaje, od filozofii niczego już się nie oczekuje. Co więcej, mówi się czasem o konieczności rezygnacji z wielkich teorii, sami filozofowie głoszą ich koniec, przewrotnie dowodząc, że jedność Europy można budować na zgłiszczach wielkich filozofii. Wygląda czasem tak, jakby filozofia nie była potrzebna w jednoczącej się Europie. Co może filozofia wnieść do procesu jednoczenia Europy?

Szczególnie ważne zadanie, jakie powinna stawiać sobie filozofia w jednoczeniu Europy, polega na tym, aby zmieniać priorytety jednoczenia, które dzisiaj mierzone są często jednością gospodarczą, i ustanawiać nowe, priorytety jedności kulturowej. Przy tym chodzi również o ukazanie idei multi-kulturowej Europy, przedstawianej w historii, języku, także w myśleniu. Musi wreszcie filozofia, właśnie dzisiaj, zastanowić się w swej europejskiej świadomości nad odnoszeniem się do innych kultur i wypracować takie możliwości, aby dostarczyć ich lepszego poznania.

Heidelberg jest miejscem szczególnym tak dla filozofii, jak też dla uniwersytetu. Wydaje się, że nigdzie bardziej jak właśnie tu filozofia związała swoje losy z uniwersytetem. I stąd też wyrasta swoiste zjawisko w filozofii, „filozofia uniwersytetu” prezentowana przez K. Jaspersa i H. -G. Gadamera. Ten związek jest symbolicznie wyrażony napisem na frontonie budynku uniwersytetu: „Dem lebendigen Geist”. W tradycji niemieckiej znaleźć można wiele przykładów łączenia idei uniwersytetu z mądrością. Mateusz Hummer, pierwszy rektor Uniwersytetu we Freiburgu, przy jego otwieraniu 27. kwietnia 1460 roku powiedział następujące słowa: „Oto mądrość zbudowała sobie dom”. Czy dzisiaj w dobie masowego studiowania - szczególnie w Niemczech - ten związek między uniwersytetem, filozofią i mądrością zachowuje jeszcze aktualność?

Uniwersytet w pewnym sensie nigdy nie był „domem mądrości”. Można co prawda powiedzieć, że w tym wyrażała się jakaś idea uniwersytetu. Lecz był on od początku miejscem zdobywania sprawności technicznych, zawodowych, użytecznych. Ale był jednocześnie i jest miejscem prowadzenia badań i razem z tym określania warunków ich realizacji. Do takich warunków należy kultywowanie tych ludzkich właściwości, które mogłyby doprowadzić do mądrości. To właśnie jest dla filozofii szczególnie ważne. Sama idea uniwersytetu jest dzisiaj bardziej aktualna niż kiedykolwiek. Lecz jest ona również dzisiaj bardziej zagrożona niż kiedykolwiek. Zagrożenie to nie jest tylko ograniczaniem autonomii przez różne instancje polityczne, lecz również żądaniem kontroli skuteczności, co nie zawsze sprzyja idei uniwersytetu.

Uniwersytet w Heidelbergu to ośrodek filozoficzny o wieloletniej tradycji. Spory filozoficzne toczone w tym mieście przekraczały wymiar lokalny oddziałując na drogi rozwoju filozofii europejskiej. Wystarczy przypomnieć

K. Fischera, neokantyzm badeński, wreszcie Jaspersa, Gadamera. Co oznacza dla Pana filozofować w Heidelbergu?

Tradycje kulturowe nie tworzą się w próżnych przestrzeniach, ani nie są też przekazywane w jakichś czysto duchowych mediach. Ich działalność ma miejsce w rzeczywistym ludzkim świecie. Właśnie w nim tworzą one swe znaczenia, tu też znajdują stale odnawiany wyraz w realnych znakach i tworzonych symbolach. W takiej twórczości celowa ludzka działalność ma tak samo swój udział jak ślepy przypadek. Gdy idzie się dzisiaj drogą, która prowadzi do Seminarium Filozoficznego Uniwersytetu w Heidelbergu, to prowadzi ona przez mały, niepozorny plac o nazwie Marsiliusplatz. Nazwa ta pochodzi od Marsiliusa von Inghen, pierwszego rektora Uniwersytetu. Jako nauczyciel filozofii i reprezentant kierunku nominalistycznego, przybył on z Paryża do Heidelbergu. Jego imię symbolizuje początkowy związek Uniwersytetu w Heidelbergu z filozofią i jest jednocześnie początkiem tradycji filozoficznej. Dla tych, którzy tak jak ja tkwią w heidelberskiej tradycji myślenia filozoficznego jest to zadanie i obowiązek. A to z tego punktu widzenia, że ta tradycja w pewnym sensie przekracza Heidelberg stając się filozofią światową.

Podczas obrad XVI Niemieckiego Kongresu Filozofii w 1993 roku kierował Pan sekcją metafizyki. Zaś w Pana twórczości filozoficznej problem metafizyki pojawia się jako jedno z ważniejszych zagadnień. Czy nie jest to jakby „pod prąd” współczesnej ocenie metafizyki?

Metafizyka tworzyła od początku centrum europejskiej filozofii. Jej losy ulegały zresztą wielu przemianom. Lecz jednolitego pojęcia metafizyki właściwie nigdy nie było. Heidegger np. określał metafizykę jako ontoteologię. Ale są przecież i inne jej ujęcia. Szczególnie w naszym wieku ten najważniejszy trzon filozofii odróżnia się na wiele sposobów. W sposób krytyczny filozofia przeciwstawia się dzisiaj tylko pewnej idei metafizyki, mianowicie „metafizyce ostatecznego ugruntowania”. Choć również i takie ugruntowania nie są właściwie pozbawione sensu. Są one bowiem ekstremalnymi wyzwaniem, jakie stawia sam sobie rozum filozoficzny i tym samym jednocześnie domaga się swojej własnej krytyki.

Czy można jednak jeszcze formułować metafizyczne problemy i odpowiadać na nie gdy poważnie filozofia potraktowała historię, czas? Przecież sytuacja ta uniemożliwia np. stworzenie systemu metafizyki.

Jeśli prawdą jest, że do istoty wszelkiej metafizyki należy dążenie ku otwartości, fragmentaryczności i formalizacji, i że się w niej wyraża świadomość skończoności człowieka i ograniczenie możliwości źródłowego poznania, to nie jest się tym samym zmuszonym widzieć w tym wszystkim niewystarczalność i jakieś samooszustwo metafizyki. Bez wątpienia świadomość ta prowadzi do jej modyfikacji. Wraz ze zwrotem metafizyki od systemu

zamkniętego do systemu otwartego zmienia się oczywiście jej status. Jest to otwartość ku nowym poznaniom rozumu, otwartość ku nowym doświadczeniom, ku temu, aby rozum doprowadzić ku nowym pozycjom. To, co nowe samo staje się jej tematem, staje się w pewien sposób możliwym przedmiotem metafizyki. Metafizyka nie musi przecież mieć postaci jakiejś całości poznania rozumu, takiego czy innego doświadczenia. Również zmiana może być przedmiotem metafizyki i to na różne sposoby.

Krytyka metafizyki od Nietzschego, przez Heideggera aż po Derridę często uznawana jest jednak za jej odrzucenie jako zamkniętego już modelu myślenia.

Należy przypomnieć, że metafizyka nowożytna odróżniła się od metafizyki starożytnej przez to, że podniosła możliwość swej krytyki, a nawet wskazała argumenty przeciwko sobie samej. W epoce nowożytnej metafizyka była w pewnym sensie stale „postmetafizyczna”, jeśli rozumiemy przez to, że w metafizyce podlega krytyce zawsze pewien określony typ metafizyki. Lecz w takich krytykach pokazuje się również, że przedstawiają one zawsze tylko określoną tendencję, a tym samym mają przed oczami tylko jakiś określony jej typ. Przeciw ewentualnemu wątpieniu przemawiają dzisiaj fakty, że filozofia naszego wieku, na przekór duchowi czasu, wydobyła nowe jej formy. Sami przeciwnicy metafizyki, którzy w niej widzieli coś przestarzałego, lecz jednocześnie niepokojącego i pozaświatowego, potwierdzają mimo woli, że nie można wątpić w historyczne utrzymanie tego rodzaju filozofii.

Opublikowana przez Pana przed kilkoma laty książka „Metaphysik und Erfahrung” podejmuje problem metafizyki w specyficznym kontekście. Jest to kontekst doświadczenia. Pyta Pan o doświadczenie bez metafizyki?

Nie jest bowiem najważniejsze to, czy jest jeszcze metafizyka, czy też nie. Rozważania te mają raczej do czynienia z pytaniem, co dzieje się z doświadczeniem, jeśli musi ono utrzymywać się bez przeciwieństwa i kontrastu, jak ono się przedstawia, jeśli ugruntowane jest tylko na sobie samym, gdy jest tylko doświadczenie i nic poza nim. Jeśli pyta się właśnie tak, to nie można się również powstrzymać przed postawieniem innego pytania: czy doświadczenie w takiej czy innej formie poddaje się w ogóle oczyszczeniu z wszelkiej „resztki metafizycznej”, czy oczyszczone takim sposobem nie byłoby jakimś sztucznym produktem, wydestylowanym z takiego doświadczenia, które mieści w sobie także coś innego, lub ku czemuś takiemu odsyła?

Filozofia wydaje się być związana z pojęciem doświadczenia od swych początków. Czy problem „doświadczenia bez metafizyki” wyznacza jakiś szczególnie zakres?

Pojęcie doświadczenia stało się w naszym wieku kluczowym pojęciem filozofii. W użyciu i badaniu jego znaczenia uczestniczyły różne kierunki

filozofii: neokantyzm i neopozytywizm, nowa metafizyka i pragmatyzm, fenomenologia i hermeneutyka. Wszystkie one uznały to za swój temat. Dość długo w filozofii naszych czasów mówiło się co prawda o zwrocie do języka, o *linguistic turn*. Z dłuższego odstępu czasu widzi się jednak coraz wyraźniej, że ma on za podstawę zwrot ku doświadczeniu, który jest ogólniejszy i który ugruntowuje ów zwrot do języka. Bo w zwrocie do języka szukała i szuka filozofia nadal własnej bazy doświadczenia. Wobec tego wszystkiego można mówić o powszechnie panującej filozofii doświadczenia.

Co to znaczy?

Myśli się tu o dwu sprawach: po pierwsze, owa „filozofia doświadczenia” jest filozofią doświadczenia w tradycyjnym sensie filozofii, która zajmuje się powszechnymi, teoretycznymi i kategoriałnymi podstawami doświadczenia. Lecz do tego dochodzi jeszcze inne, nowe znaczenie, w którym filozofia rości sobie prawo do własnego myślenia i poznania doświadczenia. Właśnie taka filozofia doświadczenia jest doświadczącą i doświadczaną filozofią doświadczenia, filozofią, która, można powiedzieć, wpada w cały zgłęb doświadczenia. W tym zwrocie ku doświadczeniu podąża zresztą za rozwojem nauk pozytywnych, które już w poprzednim wieku ostatecznie uwolniły się spod wpływu poznania filozoficznego. Tak więc nasuwa się myśl, aby dzisiejszej filozofii wyznaczyć zadanie rozważenia różnych znaczeń doświadczenia, tak samo jak starożytni rozważali różne znaczenia bytu i oczywiście szukali odpowiedzi nie w doświadczeniu, lecz w myśleniu bytu jako bytu.

Jest Pan auto rem książki „Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft” („Rozum w ludzkiej nierozumności”). Jak Pan sądzi, czy rozum ma jeszcze szansę w naszej kulturze? Często słyszy się bowiem opinie, że rozum krytyczny jest tylko „pewnym smakiem”, naturalnie obok innych „smaków”.

Nie bez słuszności mówi się o racjonalizmie we współczesnej filozofii w liczbie mnogiej. Już w obszarze racjonalności naukowej trudno jest znaleźć jakiś wspólny mianownik dla rozumu. Jeszcze trudniej to uczynić, jeśli rozważa się problematykę rozumu instrumentalnego. Lecz nie tylko to. Rozum jest dzisiaj używany tak w kierunku dobra jak i zła. Jesteśmy bardziej świadomi niż było to dawniej w jakiej mierze może on się wykołować i być postawiony w służbie zła.

Czy oznacza to, że nie mamy już żadnej broni przeciwko fundamentalizmowi, fanatyzmowi i innym zagrożeniom duchowości człowieka?

Fundamentalizm i fanatyzm nie są wyrazami samej emocjonalności. Są one przeciwieństwem emocjonalności, która przyjmuje rozum na swą służbę.

Jako katalizator naszych czasów pojawia się pojęcie postmodernizmu. Często odbiera się to zjawisko jako zagrożenie całego dziedzictwa kultury europejskiej.

Samego pojęcia „postmodernizm” nie uważam za szczęśliwe. Zawiera ono w sobie bowiem więcej mody niż sensu filozoficznego. Przecież do naszej nowożytnej kultury należy to, że odgraniczała się ona od antyku. Każda epoka modemy jest świadoma takiego odgraniczenia. Pod tym względem pojawiają się stale nowe fenomeny odróżnienia między moderną i antykiem. Lęki naszego wieku, ideologie i fanatyzujące mitologie, gwałtowność dyktatur, nowoczesne niszczyielskie technologie, domagają się od nas nadzwyczajnych wysiłków, aby nadać naszym społeczeństwom lepszy kierunek. W spojrzeniu wstecz na mijający wiek wydaje się, że nie musimy się już obawiać, że człowiek w przyszłości może chcieć jeszcze zmierzać tą drogą. Pozostaje raczej mieć nadzieję, że obudzi w sobie te moce, które to co minione uczynią niepowtarzalnym.

W wieku XX w powszechnym mniemaniu dokonał się pragmatyczno-hermeneutyczny zwrot w filozofii. Polega on na przeorientowaniu filozofii i teorii nauk, nowym zorientowaniu myślenia. Jak ocenia Pan ten kierunek w filozofii współczesnej?

Zwrot pragmatyczny, o którym Pan mówi, nie może domagać się dla siebie jakiejś wiecznej i uniwersalnej ważności. Przedstawia on bowiem tylko kierunek myślenia, który zwraca się przeciwko pewnego rodzaju jednostronnej ważności idei „ostatecznego ugruntowania” i przeciw przecenianiu czystej teorii. Lecz wszystko to zachowuje znaczenie w nauce i sztuce, ponieważ urzeczywistnia się w nich kawałek ludzkiej autonomii. Jeśli zaś chodzi o hermeneutykę filozoficzną, to jej atuty są jednocześnie jej słabościami. Ceną, jaką samouprawomocnienie hermeneutyczne płaci za swą nadzwyczajną rozległość, jest utrata głębi. Także hermeneutyka ma swoją dla siebie trywialność. Jej słabość tkwi w braku określonego odróżnienia między teorią filozoficzną a zasadą teoretyczną.

Niekiedy we współczesnej filozofii można spotkać opinie, że epoka modernizmu, epoka oświecenia, poniosła klęskę zezwalając na to, że całość życia rozpadła się na niezależne fragmenty, tracąc w ten sposób pewność, uniwersalność. Czy należy obawiać się, a może mieć nadzieję, że filozofia w XXI wieku ponownie wkroczy na drogę „ostatecznej pewności”?

Powiedziałbym: ani jedno, ani drugie. Obawiać się tego nie należy, gdyż filozofia takiej pewności nigdy nie odnajdzie. Nie należy też mieć na to nadziei, gdyż bardzo wątpliwe jest, czy taka pewność mogłaby ludzi rzeczywiście uczynić szczęśliwszymi.

Bardzo dziękuję Panu Profesorowi za rozmowę.

HENRYK BENISZ

**POZA WINĄ I KARĄ, CZYLI FILOZOFIA PRAWA
F. NIETZSCHEGO**

Lukas Gschwend: *Nietzsche und die Kriminalwissenschaften.* Schulthess Polygraphischer Verlag AG, Zürich 1999, 411 s.

O Nietzschem pisze się dzisiaj bardzo dużo i, co ważniejsze, niejednokrotnie bardzo ciekawie, ponieważ coraz częściej odkrywa się możliwość wspól-myślenia z Nietzschem w jakiejś nowej perspektywie poznawczej. Jedną z takich nowych perspektyw jest bez wątpienia perspektywa jurydyczna, jako że nasz Myśliciel poświęcał wiele uwagi sprawom związanym z genezą i społecznym funkcjonowaniem prawa. Wiemy, że niemalże nieustannie miał okazję do merytorycznej wymiany poglądów z wieloma znakomitymi prawnikami. Pierwszym z nich był prawdopodobnie C. v. Gersdorf, przyjaciel z czasów młodości, z którym także i później utrzymywał ożywione kontakty i dyskutował o interesujących go kwestiach. Kolejnych przedstawicieli tejże profesji poznał podczas pracy na uniwersytecie w Basel i to głównie dzięki nim wprowadzony został w kluczowe dla owej nauki zagadnienia. Tymi profesorami i znawcami praktyki prawniczej byli G. Hartmann, A. Heusler-Sarasinsel, E. Thumeysen-Gemuseus, J. J. Bachofen, K. Binding, F. Brockhaus oraz wielu innych. Nietzsche czytał także prace takich znanych i cenionych teoretyków prawa, jak chociażby R. v. Jhering, A. H. Post czy J. Kohler. W tym kontekście nie bez znaczenia jest również jego znakomita znajomość kultury antycznej, w której mocnym piętnem odcisnęły się publicznie doświadczane dylematy natury prawnej, związane ze starożytnym rozumieniem kwestii przestępstwa i kary. Będąc z wykształcenia filologiem klasycznym, nie tylko bardzo dobrze znał (niemalże „z pierwszej ręki”) problematykę jurydyczną, pojawiającą się w tekstach takich autorów jak Hesiod, Homer, Heraklit, Aischylos, Kallikles, Pindar, Sophokles, Thukydides i Protagoras, ale też potrafił wczuwać się w klimat ówczesnego „sumienia jurydycznego”. Zauważmy przy tej okazji, że zanim wiedza o prawie zyskała status samodzielnej nauki, długo pozostawała pod wpływem moralno-prawnych ustaleń, jakie zapadały już w starożytności, w środowisku największych szkół filozoficznych. Tak więc przez przeszło dwa tysiące lat rozumiano i interpretowano prawo głównie w duchu Platona i Arystotelesa, co dodatkowo potwierdza zasadność prowadzonych współcześnie, interdyscy-

scyplinarnych badań historyczno-porównawczych, stojących pod znakiem myśli Nietzschego.

Jak już powiedzieliśmy, nasz Myśliciel wykazywał zainteresowanie różnymi aspektami ludzkiego życia, i to zarówno tego z minionych epok, jak i współczesnego. Z wielką uwagą śledził m. in. powstawanie nowych koncepcji w obrębie rozwijających się nauk biologicznych. Duże wrażenie zrobiły na nim prace J. -B. de Lamarcka oraz Ch. Darwina, ale inspiracji szukał również w pismach takich autorów jak J. A. de Gobineau, E. Galton i Ch. Féré. Nie pozostał także obojętny na różne teorie eugeniczne i „zdrowotnościowe”, jakie rodziły się jak grzyby po deszczu w drugiej połowie XIX w. po odkryciach dokonanych przez austriackiego botanika G. Mendela. Przychylał się ku stanowisku, że skoro ważne cechy biologiczne, decydujące o naszej psycho-fizycznej konstytucji, przekazywane są dziedzicznie, to należy w jakiś sposób popierać to, co zdrowe i ograniczyć możliwości przekazywania tego, co chore. Jego koncepcja panów i niewolników stanowi w jakiejś mierze próbę udzielenia odpowiedzi na trudności związane ze społecznie rozumianym pragnieniem zachowania dobrego zdrowia oraz czystości rasowej. Duchowo bliski był mu W. Bagehot, który także wnioski wynikające z założeń eugeniki stosował do szeroko pojętego życia społecznego i politycznego. W swych pismach przestrzegał przed niebezpieczeństwem utraty przez naród jego żywotnych cech i swoistego charakteru, wskutek dopuszczenia do niekontrolowanego dziedziczenia zwyrodniałych elementów. Jednak właśnie twórczość Nietzschego w znacznym stopniu natchnęła narodowosocjalistycznych ideologów i na nią to coraz częściej zaczęła powoływać się faszystowska propaganda. Tę niechcianą popularność w kręgu zwolenników nowego porządku świata Fryderyk „zawdzięcza” swej siostrze Elisabeth Förster-Nietzsche oraz nazistowskiemu filozofowi A. Baumelemerowi. Do rozślawienia przeinterpretowanych poglądów Myśliciela przyczyniła się też w dużej mierze pani H. Stöcker, która, powołując się na Galtona, Nietzschego oraz teorie eugeniczne, głosiła konieczność stworzenia doskonalszego rodzaju człowieka. Nic więc dziwnego, że poglądy Nietzschego zostały wykorzystane do podbudowania faszystowskiej teorii ras oraz jurydycznych zasad postępowania w Trzeciej Rzeszy, przez co jeszcze przez wiele powojennych lat niesłusznie uważano ich autora za, w znacznym stopniu, skompromitowanego filozofa i człowieka. Dopiero nowsza historia przynosi ze sobą zasadnicze zmiany w nastawieniu do naszego Myśliciela. Dostrzegane jest szersze spektrum jego starań o zastąpienie nie-życiowego idealizmu życio-twórczym woluntaryzmem. Duchowe związki Nietzschego z ideami T. Hobbesa, N. Machiavellego, C. A. Helvétiusa i B. de Spinozy jawią się w innym świetle niż kiedyś. Istotne pojęcia jego filozofii, takie jak

choćby wola mocy, nadczłowiek, dobro i zło, zdają się nam mówić dzisiaj coś zupełnie innego niż mówiły pewnym ludziom kilkadziesiąt lat temu.

W moim odczuciu książka Gschwenda stanowi próbę rozwiązania przez lata narosłych trudności we właściwym określeniu poglądów Nietzschego na kwestię formalno-prawnych relacji między jednostką a państwem. Aspiracje autora zdają się być skromniejsze, jako że *explicite* przedstawionym celem, przyświecającym powstaniu tejże publikacji, jest przebadanie związku pomiędzy poglądami Nietzschego i podstawowymi aspektami teorii prawa karnego. Jest to analiza z zakresu historii prawa karnego, w której merytorycznej tematyce poddaje się kryminologiczne, antropologiczne, socjologiczne i filozoficzne aspekty tegoż prawa. Zasięg badań został metodycznie zawężony do obszaru niemieckojęzycznego, zaś sama książka będąca wynikiem owych badań, skierowana jest, zgodnie z intencją jej autora, w zasadzie tylko do prawników i osób zajmujących się przedmiotową w niej problematyką. Wydaje się wszakże, że oddziaływanie recenzowanej publikacji będzie znacznie większe, ponieważ porusza ona bardzo ważne i interesujące zagadnienia, pozwalając uzyskać szerszy dostęp interpretacyjny do całościowo pojętej filozofii Nietzschego. Dobrze się więc stało, że napisania tej książki podjął się specjalista w dziedzinie prawa, zupełnie nieźle orientujący się także w problematyce filozoficznej. Dr Lukas Gschwend jest bowiem prawnikiem pracującym w Instytucie Prawa na Uniwersytecie w ZÜRICH. Jego dysertacja doktorska pt. *Zur Geschichte der Lehre von der Zurechnungsfähigkeit - Ein Beitrag insbesondere zur Regelung im Schweizerischen Strafrecht*, ukazała się drukiem w 1996 roku. Obecna książka powstała z myślą o habilitacji.

Zadanie, jakie podjął się Gschwend, na pewno nie było łatwe, jeśli wziąć pod uwagę rozbieżności między metodą rozumienia i porządkowania świata przez prawników oraz sposobem pojmowania rzeczywistości przez Nietzschego. Autor nie ukrywa, że prawnicy przyzwyczajeni są do myślenia systematycznego i obcowania z systemami. Systematyzowanie jest dla nich równoznaczne z opanowywaniem. Tymczasem nad tekstami Nietzschego bardzo trudno jest zapanować, ponieważ skutecznie bronią się one przed próbami nadmiernie gorliwego porządkowania. Stąd też ci, co zwykli poruszać się w obrębie prawniczej materii, mają duże trudności z odnajdywaniem właściwej drogi u Nietzschego. Problemy wynikają również i z tego, że nasz Myśliciel preferuje tworzenie organicznej i monistycznej wizji świata, w której życie zespala w sobie irracjonalno-instynktowne elementy wiecznie poruszającej się rzeczywistości. Wymóg osiągania coraz wyższej formy ludzkiego „nadczłowieczeństwa” uniemożliwia mu zatrzymanie się na czymś już raz osiągniętym i jakoś przyswojonym. Dlatego wielkie dzieło życia jakim jest filozofia Nietzschego, z racji owej konstytutywnej płynności i braku

przejrzyszcie racjonalnej struktury, nie odpowiada teoretycznym kryteriom nauk prawnych. Zbyt dużo jest w nim przeciwieństw i „tanecznych” przejść z jednego poziomu percepcji na inny, zbyt dużo „błyskawic ducha” (A. Lannier), wyrażających potrzebę spontanicznego podążania myśli za umykającymi prawdami. Trzeba nauczyć się posługiwania „prywatnym językiem Nietzschego” (D. Just), aby ten filozoficzny przekaz zaczął być komunikatywny. Prawie każdą tezę można tu bowiem poprzeć odpowiednimi cytatami, ale niczego nie można ostatecznie dowieść. Wydaje się, jakby Nietzsche celowo chciał wprowadzać zamieszanie w przywykłym do ścisłości umyśle prawniczym. Kto zaś, w odruchu bezsilnego zdeterminowania, wzięłby jego pourywane myśli za drogowskazy, ten szybko mógłby narazić się na niebezpieczeństwo zatracenia się w nicości irracjonalnego pustkowi.

Autor książki nie obawiał się tak wielkiego wyzwania. Widać, że zdał sobie sprawę z tego, iż zamierzając hermeneutycznie zbliżyć się do Nietzschego, należy nieustannie eksperymentować i interpretować rezultaty tych eksperymentów. Dostrzegł, że nie można podjąć się mediacji z tak symbolicznym i zagadkowym myślicielem, jeżeli nie przebywa się w jego bezpośrednio odczuwanej bliskości. Trzeba pozwolić, aby tekst sam wypowiadał siebie, bez zapośredniczania go spekulatywnymi pojęciami rozumu. Do tego niezbędna jest odpowiednia doza empatii, współ-odczuwania impulsów pochodzących z głębi strumienia życia. Dopiero z takim podejściem do tekstów Nietzschego jesteśmy w stanie z literalnego przekazu wydobyć genealogiczny porządek myśli. Jest zaś po co się trudzić, jako że Nietzsche chce nam udostępnić swoje przed-rozumienie etycznych i prawnych uwarunkowań życia indywidualnego i społecznego. Z jurydycznego punktu widzenia szczególnie interesujące są dla nas dzieła *Poza dobrem i złem* oraz *Z genealogii moralności*, jednakże wiele cennych przemyśleń na temat prawa znajduje się także w innych pracach oraz w pozostawionych notatkach i fragmentach powstających pism.

Z przeprowadzonych przez Gschwenda analiz wynika, że Nietzsche zaprzecza istnieniu idealistycznego prawa natury, z którego z kolei miałyby wynikać prawa człowieka. Zgodnie z jego filozofią, w ogóle nie da się ugruntować prawa na *stricte* racjonalnych kategoriach działania umysłu. W tym, jak myślimy o świecie, niewiele jest chłodnego rozumowania, za to bardzo wiele dzikich i nieokiełzanych impulsów. Źródłem instynktu prawnego jest więc pojęcie mocy, która pobudza nas do określonego działania. Nie chodzi tutaj jednak o indywidualnie doświadczaną moc życia, ale o jej społeczne tło. Nietzsche wszakże nie jest demokratą, bowiem nie akceptuje takiego prawa, które-zgodnie z tradycyjnym znaczeniem tego słowa - oparte byłoby na równości i na swego rodzaju formalnej ekwiwalencji uzasadnionej potrzebami społeczeństwa jako jednej, spójnej całości. Gdyby indywidu-

um miało podlegać takiej społecznie określonej sprawiedliwości, wówczas, niejako u początku swej egzystencji, zdane byłoby na pozbawioną życiowej mocy przeciętność. Podlegałoby także represji ze strony państwa niszczącego ludzką indywidualność w imię konieczności „zrównoważenia” popełnionego bezprawia, w praktyce dokonującego się jednak nazbyt schematycznie, bowiem w oparciu o sztywno określone paragrafy prawa karnego. Czy możliwe jest więc w ogóle przywrócenie pierwotnego stanu sprawiedliwości, istniejącego przed faktycznym popełnieniem przestępstwa? Wydaje się, że tak, jednakże z tym zastrzeżeniem, iż stan ten musi być niejako stale na nowo i na różne sposoby ustanawiany. Innymi słowy, nie ma już powrotu do jednoznacznie określonej sprawiedliwości, a kto chciałby do niej choć na chwilę dotrzeć, musi się mocno natrudzić. Życiowy wymiar sprawiedliwości zależny jest już przede wszystkim od zmiennych związków mocy pomiędzy krzywdzicielem i pokrzywdzonym, dlatego tylko pomiędzy tymi osobami może ona na nowo zacząć się ugruntowywać.

Nietzscheańska genealogia porządku prawnego ujawnia, że dzieje człowieka zależne są od działania dynamicznego procesu jurydycznego, ukierunkowanego od „prywatnego” (indywidualizowanego) wymierzania kary ku „powszechnemu” (bezosobowemu) karaniu. Proces ten jest ze wszech miar niekorzystny, ponieważ w jego wyniku zatracą się możliwości spontanicznego zrównoważania nagromadzonych u pokrzywdzonego emocji poprzez nieskrępowane odpłacanie się winowajcy za poniesione za jego przyczyną szkody moralne lub materialne. Jak sugeruje Nietzsche, niepisane prawo rewanżu i krwawej zemsty (wendetty) najlepiej funkcjonowało w społecznościach archaicznych. Później idea rewanżu coraz bardziej zanikała, ustępując miejsca „czystemu” stosowaniu prawa, nie uwzględniającego już potrzeb skrzywdzonego. Nadmierna instytucjonalizacja prawa pozbawia zatem jednostkę możliwości samodzielnego stosowania kar, których forma odpowiada wewnętrznemu poczuciu doznanej krzywdy. Państwowe prawodawstwo właściwie nie dostrzega w ogóle jednostek, lecz wyłącznie ponadjednostkowy ład społeczny. Każde pogwałcenie tego ładu wywołuje uruchomienie mechanizmów mających doprowadzić do przywrócenia (s)pokoju w państwie. Przestępca poddany zostaje działaniom konformizującym jego zachowanie, aby na przyszłość nie próbował ponownie naruszać dyscypliny obowiązującej każde ogniwo struktury państwowej. W rezultacie, jeżeli wierzyć Nietzschemu, ukonstytuował się państwowy monopol na karanie, który - o ironio losu - nie służy już żadnemu konkretnemu człowiekowi. Patrząc z perspektywy przed-prawnego pojmowania sprawiedliwości, państwowe prawodawstwo stosuje podobne środki ucisku wobec ofiary, jak i wobec sprawcy, ponieważ w porównywalnym stopniu wymusza na nich konieczność bezwolnego podporządkowania się prawu w sobie. W takiej sytuacji, zamiast

łagodzić konflikty między ludźmi, instytucje prawne jeszcze bardziej je zastrzegają. W miejsce praworządności, wśród ludzi jeszcze bardziej szerzy się zawiść i pogłębiają niechęci prowadzące w prostej linii do ugruntowania się resentymentu.

Jakby tego było mało, Nietzsche stawia również pytanie o zasadność karania jako takiego. W *Ludzkie, arcyłudzkie* paradoksalnie uznaje potrzebę karania za ewolucyjną reminiscencję wcześniejszych stopni rozwoju człowieka. Uważa, że potrzeba ta musi zostać przezwyciężona tak, aby pojęcia grzechu i kary ostatecznie zniknęły ze świata. W zadziwiający sposób nawiązuje w tym względzie do chrześcijaństwa i chce, aby wola wybaczenia zastąpiła wolę odwetu. Nie oznacza to jednak, że każda nieprawość ma zostać automatycznie i bez żadnych konsekwencji zapomniana. Nietzsche jest zdania, iż wyrządzona krzywda musi zostać wyrównana, ale nie poprzez wymierzenie kary, lecz raczej za pośrednictwem wolnego od przemocy zadośćuczynienia. Opowiada się także po stronie alternatywnych i wspomagających prawo metod resocjalizacji jakimi są właściwe wychowywanie oraz moralne uzdrawianie złoczyńców. Nie jest jednak utopijnym idealistą, gdyż zdaje sobie sprawę z tego, że społeczeństwo musi jakoś bronić się przed przestępcami, zwłaszcza zaś przed tymi spośród nich, których nie da się już skutecznie zresocjalizować. Ostatecznie więc, gdy zawiodą inne sposoby, zgadza się na przeprowadzanie zabiegów kastracji, aby - zgodnie ze wskazaniami eugeniki - nie powiełać „przestępczej choroby” drogą genetyczną. Przyzwala także na fizyczne eliminowanie najbardziej okrutnych złoczyńców, jednak w ich przypadku nie jest to kara, tzn. instrument jurydycznej represji. Ma to być prawdopodobnie rodzaj zabiegu higienicznego (!), czy też przepojona miłosierdziem pomoc przy umieraniu (eutanazja), dzięki której organizm społeczny może uwolnić się od dokuczliwych i nieuleczalnych elementów kryminogennych.

Tutaj pojawia się jednak zasadniczy problem natury etycznej, jako że, według Nietzschego, przestępca w zasadzie nie jest odpowiedzialny za popełnione przez siebie czyny. Jego sposób postępowania został ukształtowany przez społeczne otoczenie, a zatem jest rezultatem oddziaływań, na które przyszły przestępca nie ma wpływu. Nietzsche zdecydowanie polemizuje z ówczesnymi poglądami na kwestię psychologicznego tła popełnianych przestępstw. Uważa bowiem, że indeterminizm, który w jego czasach wyznaczał podstawy prawa karnego, stanowi zwykłą fikcję świadomości. Z drugiej strony, nie zgadza się także z koncepcją radykalnego determinizmu, ponieważ, jego zdaniem, w wymiarze woluntarystycznym uwidacznia się pewien potencjał autonomii i samoodповідzialności, umożliwiający indywiduum dążenie do wzrostu woli mocy. Poza tym, wydaje się, że pojęcia przestępstwa i przestępcy, jakimi posługuje się Nietzsche, różnią się znacze-

niowo od pojęć jurydycznych, do jakich jesteśmy przyzwyczajeni. W duchu jego filozofii przestępstwo należałoby rozumieć jako przekroczenie określonych norm, które ustanowione zostały w interesie całościowo pojętego społeczeństwa. Bardzo często dokonuje się ono z myślą o osiągnięciu doskonalszego porządku ponad-prawnego i nie wiąże się z żadną, indywidualnie doświadczaną krzywdą. Tymczasem, niezależnie od intencji jakie przyświecają indywiduum, od razu podlega ono represyjnemu oddziaływaniu sądowicznemu. W ten sposób tzw. przestępca staje się ofiarą społeczeństwa rządzącego i karzącego zgłębnie z aktualnie dominującymi upodobaniami moralno-prawnymi.

Spółród różnych kategorii przestępców, szczególne miejsce u Nietzschego zajmuje przestępca heroiczny (geniusz, przestępca filozoficzny). Dokonuje on przewartościowania wszystkich wartości jakie są uznawane oraz powszechnie szanowane w obrębie danej kultury. Tym samym czyni siebie - chcąc tego czy też nie - jakby nowym prawodawcą ludzkości. Heroiczny przestępca nie cierpi z powodu wyrzutów sumienia ani nie odczuwa wstydu za to, co zrobił, ponieważ postępuje zgodnie ze swą naturą, zgodnie z działającą w nim wolą mocy. Nietzsche odwołuje się m. in. do symbolu Jezusa Chrystusa, doskonałego typu „świętego przestępcy” łamiącego tradycyjne normy nie dla własnej korzyści, lecz w celu zbawienia ludzkości. Mniej świętym, ale podobnie heroicznym przestępcą jest dla niego Napoleon antycypujący doskonałego człowieka przyszłości i wskazujący wszystkim ludziom drogę ku ideałowi nadczłowieczeństwa. Warto zwrócić uwagę, że Nietzsche również siebie zalicza do tej kategorii twórców nowego prawa, gdyż, tak samo jak Jezus, pragnie zmienić wartości tego świata i z tego właśnie powodu ponosi osobistą klęskę. To, że był kolejnym zbawicielem świata, nie zostało niestety przez ludzi dostrzeżone i należycie docenione. Tak czy inaczej, Nietzsche gloryfikuje heroicznym przestępców i uważa, że wymierzanie kary nie przynosi im żadnej ujmę, a nawet czyni z nich jednostki jeszcze wartościowsze.

Swego rodzaju „niedoszłym” przestępcą heroicznym jest tzw. błąd przestępca. Przyświecają mu podobne ideały, jednak po dokonaniu zamierzonego przez siebie czynu okazuje się on niewystarczająco dojrzały względem tego, co chciał osiągnąć. Nie mogąc sprostać rezultatom własnego postępowania, dręczony jest wyrzutami sumienia i przyznaje się do winy, nie rozumiejąc, co się właściwie stało. Uznaje siebie za pokonanego, ponieważ przeczuwa, że nie dorósł do własnego prawa, zgodnie z którym popełnił dany czyn. W konsekwencji błąd przestępca traci szacunek dla samego siebie i popada w rezygnację lub w ośpienie. Natomiast zupełnie inaczej zachowuje się przestępca zwyrodniały (atawistyczny), którego dążenie do wzrostu mocy wyczerpuje się w siejącej spustoszenie destruktywności. Jest to człowiek okru-

tny i brutalny, nie odczuwający żadnej winy za to, co zrobił. Nie wie on nawet, dlaczego dokonał przestępstwa, jako że czynienie zła leży po prostu w jego chorej naturze. Nietzsche uważa, że jest to przykład człowieka jakby wyjętego z wcześniejszych kultur, ponieważ kiedyś wszyscy tak właśnie postępowali. Dzisiaj nie można już jednak aprobować takiego zachowania, dlatego społeczeństwo musi podjąć odpowiednie środki zaradcze. O ile jest to jeszcze w ogóle możliwe, przestępców zwyrodniałych powinno się resocjalizować. Jeżeli jest to już bezskuteczne, należy ich kastrować albo eliminować. Wobec tej kategorii przestępców, i tylko wobec niej, Nietzsche stosuje zasady wypracowane przez znaną mu eugenikę.

Na koniec, każdy z nas może zadać sobie pytanie, czy odpowiadają mu poglądy Nietzschego, i czy chciałby żyć w jego świecie poza winą i karą. Możemy zastanawiać się także i nad tym, w jakiej mierze i w jakim sensie jest to kraina bezprawia, gdzie przestępcy są niewinni, więc nie należy ich karać. Dla bardziej wytrwałych pozostaje jeszcze do przemyślenia pytanie o związek Nietzschego z Dostojewskim, zwłaszcza w odniesieniu do słynnej formuły mówiącej, iż jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno. Abstrahując od tego, czy poglądy Nietzschego są słuszne czy też nie, pozwalają nam one, jak widać, na nowo rozważyć kwestię rozumienia i stosowania prawa karnego. Wprawdzie, jak wiemy, Nietzsche zajmował się w zasadzie krytyką kultury i zawartych w niej stereotypów moralnego postępowania, jednak na pewno chociaż niektóre spośród jego tez zainspirują prawników oraz osoby merytorycznie związane z tą dyscypliną wiedzy, bądź szczególnie zainteresowane tą tematyką. Trzeba również zgodzić się z autorem książki, iż z uwagi na niewielką ilość dostępnych opracowań, stale istnieje potrzeba pogłębionej, filozoficznej refleksji nad zagadnieniami jurydycznymi. W tym kontekście konfrontacja z Nietzschem i jego filozoficznym dziełem może okazać się bardzo owocna i cenna, czego przykładem jest bez wątpienia recenzowana książka Gschwenda.

WITOLD P. GLINKOWSKI

MIEDZY DIALOGIEM A ISTNIENIEM

Józef Tischner: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków,
Wydawnictwo Znak, 1998, 358 s.

Gdyby literalnie pojmować deklarację ks. Józefa Tischnera, umieszczoną już w pierwszym zdaniu jego *Sporu o istnienie człowieka*, któremu poświęcony jest niniejszy tekst, to książka - przynajmniej w zamyśle autora - kontynuuje czy rozwija wątki poprzedzającej ją niemal o dekadę, a ostatnio wydanej ponownie, *Filozofii dramatu*¹. Dodatkowego, choć z pewnością pozamerytorycznego, argumentu na rzecz traktowania obu tytułów jako przynależnych jakiejś całości, można by upatrywać w ich szacie edytorskiej, starannej, atrakcyjnej, w jaką uposażył je wydawca. Komfortowa sytuacja piszącego recenzję dopuszcza powstrzymanie się od kategorycznego rozstrzygnięcia, czy w *Sporze* widzieć trzeba bezpośrednią kontynuację dzieła wcześniejszego, czy też uznać w nim pracę nieco odmienną, w mniejszym stopniu odwołującą się do optyki „dialogicznej”, za to w większym - respektującą „wielką” tradycję filozofii². Tym, co dla obu książek wspólne, jest niewątpliwie próba opisanego ludzkiego dramatu - nie konkretnego, rzecz jasna, lecz dramatu ludzkiej egzystencji, dramatu „w ogóle” - dziejącego się w niezbywalnym dlań horyzoncie agatologicznym. Wierny temu założeniu autor stwierdza: „Pewne jest, że napisałem to, co chciałem napisać. Chciałem raz jeszcze wydobyć na jaw obszary dobra, w które zapuszcza swe korzenie dojrzewające w dramacie człowieczeństwo człowieka” (s. 8). Wszelako uzupełnia powyższą ocenę akcentem krytycznym, jakby ta, skądinąd głęboka i niepowtarzalna książka nie spełniła wszystkich związanych z nią oczekiwań: „Chciałem pokazać, jak z jednego pnia rozrastają się gałęzie. Dziś widzę, że obraz jest nieco zamazany: korzenie i pień zanikają, a moja praca robi wrażenie, jakbym przesłakiwał z gałęzi na gałąź, które w dodatku wiszą w próżni”. I jeśli w jakiejś mierze zasadną byłaby ta autokrytyka, to nawet wtedy winić za ów stan należałoby nie autora czy metodę jaką obrał („fenomenologiczno-hermeneutyczną”), lecz sam temat - fenomen ludzkiej egzystencji - nie tak łatwo, jak wiemy, poddający się najprzemysłniej choćby realizowanej pro-

¹ J. Tischner *Filozofia dramatu*. Paris 1990, 273 s. (wyd. II: Kraków, Wydawnictwo Znak, 1998, 267 s.).

² Wystarczy wskazać, że np. św. Tomaszowi z Akwinu, o którym w *Filozofii dramatu* autor nawet nie wspomina, w *Sporze* poświęcił cały podrozdział.

blematyzacji. Dość, że w książce znajdziemy reprezentatywny przegląd najważniejszych kwestii, nurtujących Tischnera jeszcze na długo przed ogłoszeniem przed dziesięciu laty „dialogicznego *credo*” autora, za jakie uznana być mogła jego *Filozofia dramatu*.

Najpierw zaprasza autor na „wędrowkę wokół dramatu zła” - taki tytuł nosi pierwszy rozdział książki. Kolejne, koncentrują się na dramacie, rozumianym - nie tyle jako jeden z trzech rodzajów literackich (których zasady wyłożył w swej *Poetyce* Arystoteles), ani też jako dzieło sceniczne (według współczesnej, teatralnej teorii dramatu), lecz przede wszystkim dialogicznie. Są to rozdziały: *Wokół dramatu cielesności*, *Czas ciała - czas człowieka* oraz *Osoba w dramacie*. Inne poświęcone zostały problematyce łaski - głównie w relacji do wolności człowieka i w związku z kwestiami eschatologicznymi (*Z historii problemu łaski i Boski rodowód wolności, czyli »Bądź wolność Twoja«*). I wreszcie, najbardziej właściwa Tischnerowej perspektywie filozofowania, problematyka „agatologiczna”, znajduje miejsce dla siebie w rozdziałach: *Za istnieniem człowieka argument ontologiczny* i *Wolność jako sposób istnienia dobra*.

Spór - wywołany (a może tylko ujawniony) przez Tischnera rozpoczyna się od doświadczenia zła, wiedzie poprzez dramat - uwikłany weń człowiek staje się adresatem łaski, choć zarazem nie przestaje być wolnym podmiotem etycznych zachowań i wyborów, by wreszcie rozpoznać siebie, jako partycypującego w agatologicznej podstawie sensu określającego i usprawiedliwiającego jego istnienie.

Przeczcucie dramatu, prześwietlającego ludzką kondycję swoistym dlań sensem, zdaje się towarzyszyć czytelnikowi od pierwszych stron książki, aż po ostatnie. Nie oznacza to wszak (zgodnie z logiką hermeneutycznej heurzy), że doświadczenia dramatu, wypełniające w obfitości ludzkie życie, są daremne, nie przyczyniają się do głębszego czy pełniejszego „smakowania” przez człowieka jego egzystencji. Przeciwnie. Dla Tischnera Jesteśmy tym, czym są nasze dramaty” (s. 61). Dramaty bywają jednak różne - jedne czynią człowieka bezwolnym świadkiem swego losu, inne, przeżywane są z nadzieją przetrwania i ocalenia. W dramacie fatum człowiek (np. Edyp) od początku dźwiga swe przeznaczenie. Inaczej w dramacie chrześcijańskim, tu: „na początku mamy powołanie i nadzieję, na końcu jest owoc wierności - człowiek, który dojrzał do nieba” (s. 61). Jest zatem człowiek albo nosicielem fatum, albo powiernikiem powołania. Istnieje jednak trzeci rodzaj człowieka-uczesnik gry - produkt świadomości, która nosi w sobie pytanie o własne istnienie; człowiek-zjawia, zdolny co najwyżej Recytować swoją ludzkość”.

Już z wcześniejszych tekstów autora wiemy, że właściwą dramatowi nie jest przestrzeń fizyczna, ontyczna, czy nawet metafizyczna - te bowiem nie podatne są na uposażenie sensem aksjologicznym, wpisanym w scenę ludz-

kiej egzystencji, scenę będącą czymś „więcej” niż uniwersum bytów. Nie znaczy to, by Tischner zapoznawał okoliczność, iż człowiek jest istotą cielesną. W dramacie uczestniczymy także przez swą cielesność, objawiającą się bólem, przyjemnością, znużeniem, rzeźkością - słowem, będącą czymś więcej niż sama tylko cielesność (s. 72). Również pożądania - wyrażające się w ciele i poprzez ciało - odsłaniają przed człowiekiem jego dramatyczny wymiar (s. 92). Autor dostrzega, że o ile dla Arystotelesa pożądania były głównie źródłem aktywności, to dla Hegla staną się „odpowiedzialne za realizm świata”. Świat jest realny realnością pożądań, jakie pojawiają się w jego horyzoncie: Tylko temu przysługuje realność, co jest w stanie „realnie” zaspokoić pożądanie. „Właściwy realizm zaczyna się wraz z pożadaniami i wraz z nimi umiera [...] Realizm świata wyrasta z głębi pożądań - nie tylko z ich bólów, ale i z rozkoszy” (s. 83). Tym samym u Hegla następuje przeniesienie dramatu z płaszczyzny bytu na płaszczyznę poznania: „Nie to jest istotne, czym coś jest, ale to, jakie ma znaczenie dla świadomości” (s. 83). Chętnie nawiązuje autor do słynnych odczytań *Fenomenologii ducha*, jakie pozostawił nam A. Kojève: „Pożądać innego, to »pożądać jego pożądań«” (s. 94). Takie pożądanie jest zarazem ustanawianiem określonego typu władzy człowieka nad człowiekiem. Podstawowym sensem, w oparciu o który organizowana jest cała struktura pożądań - i zarazem zasadniczą prawdą ludzkiej cielesności - staje się odwet (s. 95).

Opisywany przez autora dramat cielesności - która obiecuje szczęście, ale potrafi również zabić - nie jest dramatem ciała osamotnionego, oddzielonego od innych ucieleśnionych istot, zwłaszcza ludzi. Ciało żyje obok innych ciał, styka się z nimi. Pełna prawda o naturze cielesności nie odsłania się w relacji osoby do rzeczy, lecz w relacji osoby do innego człowieka. I odwrotnie - ciało otwiera przed człowiekiem perspektywę dialogiczną. Gdyby nie ciało, nie mogłoby dojść do dialogu. Nawet słowo nie zaistniałoby bez ucieleśnienia. Owo Platońskie „więzienie ludzkiej duszy” - jak zauważa Tischner - „nie pragnie niczego bardziej, jak właśnie »być więzieniem«, ponieważ będąc »więzieniem duszy«, zostaje podniesione do nowego poziomu istnienia” (s. 99).

Odpowiednio do różnicy w pojmowaniu realizmu przez „filozofię bytu” Arystotelesa i „filozofię świadomości” Hegla, istnieje różnica w pojmowaniu wolności. U Arystotelesa wolność jest grą sił. U Hegla pozostaje ona „poza siłą i bezsiłą”: „Jej właściwym żywiołem jest świat sensów, znaczeń, wartości” (s. 88). U Arystotelesa granicą wolności była słabość, u Sartre’a nicłość, u Hegla będzie nią „obcość”, wyrażająca się „nie byciem u siebie”.

Przejsie od analizy dramatu pożądań do analizy dramatu cielesności wiąże się z wprowadzeniem horyzontu czasu. „Czas ciała” wyznaczają takie etapy, jak: zabawa, gra i wreszcie odpowiedzialność, która pozwala na pełne ukonstytuowanie się podmiotu dramatu.

Dysponując „wstępnym rozumieniem” kategorii zła oraz dramatu cielesności (wraz z jego aspektem temporalnym) Tischner zatrzymuje się na problemie łaski. Łaska jest dana darmo, ale nie bez motywacji - w przeciwnym razie byłaby kaprysem. „Darami łaski rządzi określona logika, która przy bliższym wejrzeniu okazuje się »porządkiem dobra«, (*respective* »logiką wartości«)” (s. 130). To, co za sprawą łaski zostało człowiekowi darowane, choćby nawet pochodziło ze sfery ontycznej i podlegało jej zasadom - będąc darowaną wartością - wkracza w nowy porządek, budowany wedle sensu dobra lub zła, wartości lub antywartości: „W darach łaski wyraża się to, co jest »poza bytem i niebytem« - jakieś Dobro. Dlatego w opisie świata łaski należy się strzec błędu przenoszenia kategorii ontologicznych na dziedzinę, która ma inny sens” (s. 130).

Wychodząc z założenia, iż łaska stanowi lekarstwo na zło, które zdążyło przeniknąć w głąb człowieka, autor osiłą swych rozważań czyni dyskusję Pelagiańsko-Augustyńską. Podniesiono tu także złożone kwestie: relacji między ludzką wolnością i jej odmianami a łaską, zakres pojęcia natury człowieka, czy wreszcie ważność ludzkiego doświadczenia w aspekcie jego konfrontacji z wiarą bądź z łaską. Autor próbuje odtworzyć ewolucję sporu o łaskę, który z dyskusji nad istnieniem wolnej woli przeistoczył się w „spór o istnienie człowieka” (s. 137). W czasach nowożytnych dawna dysputa nad problemem łaski przybiera postać pytania o wolność człowieka. Za podstawowy wyraz wolności uznany zostanie nie tyle sam akt wyboru wartości, które człowiek napotyka, co przede wszystkim „przyswojenie przez wybierającego wybieranej wartości” (s. 133).

Odwołując się do tekstów współczesnego teologa, O. Pescha, Tischner wskazuje na owoce łaski, jako wartości, którymi obdarowani zostajemy dzięki Drugiemu. Formułując pytanie: jak możliwe jest, by nadzieja, miłość, mądrość czy wolność drugiego pobudzała i umacniała powyższe dyspozycje u tego, ku któremu się kierują - autor za warunek ich zaistnienia uzna dialog z Bogiem, pojmowanym jako Osoba, a nie „byt *per se*”. Skłania się również do tezy, iż „nie ma takiego owocu łaski, który nie byłby dobrem lub wartością zakorzenioną w obszarze wzajemności dialogicznej, a więc w tym, co Martin Buber nazywa ludzką »międzyrzeczywistością«”. A skoro w owej międzyrzeczywistości wszelkie dobro jawi się niczym łaska, to w konsekwencji człowiek - byt skończony - „nie może czynić siebie dobrym inaczej, niż wybierając dobro, które ku niemu przychodzi” (s. 155-156).

I znów powracamy do dramatu. Pytanie o łaskę, nieodłączne pytaniu o wolność — tego, ku któremu łaska jest skierowana oraz jej depozytariusza - zostaje przez autora wpisane w archetypiczną postać dramatu, jaką jest dramat „człowieka z Bogiem”. Na dramat ten składają się 3 główne akty: stworzenie, objawienie (wybranie) i zbawienie. Ontologiczna strona drama-

tu układa się według porządku: „nie byłoby zbawienia, gdyby nie było stworzenia i wybrania”. Inny jednak, ważniejszy sens, wyłania się z dramatu pojmowanego agatologicznie. Tu ważne jest, że „Bóg mnie stworzył, aby mi się objawić” - objawienie dokonuje się ze względu na dobro, a nie ze względu na byt. Autor pisze: „Osobie nie chodzi już o »byt« czy o »bycie«, lecz o jakość bycia, która transcenduje »bycie«”. Tę Jakość bycia” wyznaczać będzie nie heideggerowskie „rozumienie własnego bycia”, lecz przede wszystkim „usprawiedliwienie” oraz „zbawienie” - „w którym lub dzięki któremu byt ludzki osiąga swą »prawdę«” (s. 168). Tym samym ontologia osoby zostaje podporządkowana regułom agatologii. Również wolność, gdy rozpatrywać ją w planie agatologicznym, okaże się sposobem istnienia dobra w osobie ludzkiej i Boskiej. Na tym polega istota dramatu, że rozgrywając się między wolnymi osobami wprowadza pomiędzy nie dobro czyli to, które władne jest usprawiedliwiać.

Dlaczego istnienie człowieka - to, wydawałoby się najoczywistsze spośród wszelkich możliwych istnień, o jakie kiedykolwiek pytali choćby najdociekliwsi myśliciele - stać się mogło przedmiotem krytycznego namysłu? Co usprawiedliwia poświęcenie obszernej książki tematowi, którego już sama próba problematyzacji wydaje się czymś niezwykłym? Bo przecież nawet podejrzliwy Kartezjusz rozstrzygał ową kwestię pozytywnie, i to już niemal na początku swej filozoficznej wędrówki. Dlaczego zatem coś, do niedawna najoczywistsze, dziś - jako problematyczne - angażuje najpoważniejszych myślicieli, nieskorych do uprawiania jakiejkolwiek intelektualnej ekwilibrystyki czy gry pozorów? Czyż taka problematyzacja nie zaświadcza o naszych skłonnościach do nazbyt pochopnego ulegania intuicji zachęcającej, by podjąć mózół poszukiwań czegoś nie istniejącego oraz spierania się o kwestie, które zaledwie przybierają pozór problemów? Może jedynie błędzimy w magicznym kręgu niecodziennych pomysłów, którymi zgorączkowane, „po-nowożytne” myślenie zwykło samo siebie epatować i uwodzić?

Podobne pytania pojawiają się przed rozpoczęciem lektury *Sporu o istnienie człowieka*. Pojawiają się, bo do ich postawienia skłania tytuł, bo prowokuje, bo wybudza nie tylko z „metafizycznej drzemki”, ale także z rozmaitych form sceptycyzmu - dystansując od zjawisk, które ostatnio zdają się dominować w refleksji antropologicznej.

Kim zatem jest człowiek, o którego istnienie pyta autor głównie w tym celu - co staje się jasne już podczas lektury pierwszych rozdziałów książki -by na rzecz jego obrony móc rozwinąć niebagatelne, choć raczej nie znane tradycyjnej antropologii argumenty?

Tradycyjne myślenie o człowieku - z konieczności tematyzujące swój przedmiot - zwykle przebiegało według jednej z dwu najczęściej obieranych perspektyw badawczych. Były nimi: z jednej strony „transcendentalny su-

biektywizm”, z drugiej zaś - „genetyczny obiektywizm”³. Pierwszą drogą, polegającą na wychodzeniu od subiektywnej aktywności transcendentalnego podmiotu ku przedmiotowi będącemu „innym ja” - zmierzał Husserl. Proponowana przezeń redukcja fenomenologiczna sprawia jednak, że „alter ego” nie może być dane w sposób apodyktyczny (tak dane jest tylko „własne” Ja świadomości transcendentalnej), a jedynie hipotetycznie. Husserl kwestionował możliwość eidetycznego oglądu czyjegoś „czystego ja”. Druga droga wyznaczona została przez filozofów dialogu: Bubera, Ebnera, Rosenzweiga, a także, w jakimś stopniu - Schelera, Marcela czy Levinasa. Polegała ona na odwróceniu perspektywy poznawczej: nie „ty” jesteś „drugim-ja”, lecz raczej „ja” - „drugim-ty”. Świadomość egotyczna nie jest tym, co byłoby dane „na początku”, co konstytuowałoby i warunkowało wszelką przedmiotową świadomość.

Pytanie o człowieka (zwłaszcza ono) zdradza trudną do rozdzielenia więź między Jak” i „co” owego pytania, dlatego wydaje się ono od początku obciążone jakąś „metodologiczną winą”. Sformułowanie problemu i wybór metody wiodącej do jego rozwiązania wpływają na treść oczekiwanej odpowiedzi. I odwrotnie, przeczcucie czy „przedrozumienie” odpowiedzi, jaką w pewnym stopniu suponuje formuła pytania - to wszystko, czego, jako z góry zakładanego, pominąć, obejść, ani „zawiesić” niepodobna - decyduje o trafności wyboru narzędzi i procedur badawczych.

Tischnera od dawna frapował „spór o metodę”, toczący się pomiędzy filozofią transcendentalną, której program nakreślił E. Husserl w swoich *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913 r.), a myślą zarysowaną w pracach dialogików. Nie wykluczał ponadto możliwości przeniesienia owego „sporu” na płaszczyznę zewnętrzną wobec optyk postulowanych przez dwie wymienione wyżej orientacje, a zarazem na tyle uniwersalną, by mogła stanowić pole konstruktywnego dyskursu między nimi. A jednak teksty z lat osiemdziesiątych - znajdujące niejaki podsumowanie dotychczasowego ruchu myśli Tischnera, i jej kulminację, w *Filozofii dramatu* - nie zmierzają do zatarcia odrębności tych dwóch perspektyw organizujących myślenie o człowieku i „myślenia człowieka”. Nie zacierają ich wzajemnej nieredukowalności, czy wręcz odmienności filozoficznego paradygmatu. Tischnera mniej angażowały zawichości metodologiczne, bardziej natomiast wyłaniające się z tego „sporu” pytanie o istotę ludzkiej świadomości: czy należy jej poszukiwać w obszarze intencjonalności, czy przeciwnie, w „rzeczywistości” międzyludzkiego dialogu. Zdążając tym tropem Tischner odwoływał się do M. Theunissen, autora *Der Andere*, pragnącego

³ J. Tischner *Przestrzeń obcowania z Drugim*. „Analecta Cracoviensia”, IX (1977); J. Bukowski: *Czy ks. J. Tischner przełamuje „cogito”?* „Analecta Cracoviensia”, XIII (1981).

dokonać konfrontacji intencjonalnego i dialogicznego modelu świadomości⁴. Transcendentalizm Husserla wymaga, dla funkcjonowania intencjonalnego modelu świadomości, przyznania pierwszeństwa Ja przed Ty, które jako konstytuowane przez Ja, jest wobec niego logicznie wtórne. Inaczej rysuje się problematyka „Drugiego” w filozofii dialogicznej. W tej perspektywie Ty pojawia się nie jako „to, o czym się mówi”, lecz jako „**Ten**, kto mówi” i „do kogo” mówi - komu odpowiada, z kim prowadzi dialog. Mówiąc „do kogoś”, Ja wchodzi w relacje. Relacji dialogicznej nie sposób sprowadzić do pasywności, ani wyłącznie do aktywności. Już Rosenzweig zwracał uwagę, że jakkolwiek Bóg wybrał Abrahama, to ten winien był odpowiedzieć na Boski wybór, zagadnięcie, kerygmat. Dopiero odpowiedź stanowi dopełnienie sensu pytania i zagadnięcia - sens rodzi się „między” uczestnikami relacji dialogicznej, zakładającej wzajemność i wymagającej wzajemności. A zatem istotą relacji dialogicznej jest jej symetryczność wzajemnych odniesień tych, którzy w niej uczestniczą.

Niejednokrotnie, również w tekstach późniejszych od *Sporu*, Tischner powraca do perspektywy dialogicznej - uważa ją za cenną, „dającą do myślenia”, prowokującą do dialogu, sprzyjającą **spotkaniu** wydarzającemu się między ludzkimi osobami. Dialogika pobrzmiewa w myśli Tischnera, gdy pisze np. (komentując Rosenzweiga): „przekreślenie możliwości Ty jest zarazem przekreśleniem możliwości Ja. Nawet Bóg nie może wyłączyć się od tej zasady”⁵.

Jednak *Spór* pisany jest z pozycji filozofa pragnącego wyjść poza ograniczenia „klasycznej”, Buberowskiej dialogiki - jakby zawiedzionego jej niejednoznacznością ontologiczną oraz tym, że nie potrafi ona zasymilować rygorów metody fenomenologicznej. I jakkolwiek jeszcze niedawno szczególnie bliską była Tischnerowi optyka dialogiczna, tu - w *Sporze* - obiera „trzecią drogę”, najwidoczniej chcąc uniknąć niedoskonałości dwu poprzednich. Nie znaczy to jednak - na szczęście - by perspektywa „dialogiczna” została przez autora zapoznana, a tym bardziej „przekroczona”. „Na szczęście”, bo rzeczywistość dialogu (tak celnie i wnikliwie zarysowana w *Filozofii dramatu*) - z przynależną jej „przestrzenią”, z dramatycznością, która, przenikając ją, roztacza przed uczestniczącymi w niej osobami dwie kontradyktoryjnie przeciwstawione wizje (potępienia lub ocalenia) - wydawała się wyjątkowo poręczna do mówienia o tym, co dla Tischnera najważniejsze: o prawdziwym, a zarazem dokonującym się w codziennym doświadczeniu, „ejdosie” ludzkiej egzystencji.

⁴ J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Paris 1990, s. 148.

⁵ J. Tischner. *Światło gwiazdy zbawienia*. „Tygodnik Powszechny”, nr 7 z 14. 02. 1999, s. 10.

Podczas lektury odnosi się wrażenie, iż autor-zapewne dla zapobieżenia aporetyczności, jaką implikuje dialogika (wynikającej ze swoistości jej metody oraz z jej opozycji względem dotychczasowej tradycji) - dąży do „wpisania” jej w szerszy teoretyczny kontekst. Tu, w *Sporze*, próbuje się zakreślić taką płaszczyznę mówienia o człowieku, która potrafiłaby pogodzić obie, wydawałoby się rozbieżne, perspektywy.

Czy taki zabieg jest wykonalny, to osobny problem, nie należący, a przynajmniej nie należący bezpośrednio do zagadnienia oceny książki...

Tymczasem Tischnerowy *Spór* wcale nie przypadkiem może się kojarzyć z wydaną przed półwieczem książką mistrza i nauczyciela jego autora - Romana Ingardena. Oba dzieła powstawały jako konstatacja - a zarazem próba przezwyciężenia - zasadniczej trudności, w jaką uwikłała się myśl współczesna. Oba dojrzewały stopniowo i powoli, rodząc się jako owoc dojrzałego namysłu ich autorów. Wreszcie, w przypadku obu *Sporów*, ich autorzy wiązali z nimi nadzieję usytuowania tam najbardziej zasadniczej wykładni swego filozoficznego *credo*. Oba *Spory* dotyczą zagadnienia realizmu - jego epistemologicznego i ontologicznego sensu, jego ważności, kryteriów rozstrzygania o nim. Ingarden pragnął dowieść, że istnienia realnego nie sposób sprowadzić do istnienia dostępnego poprzez akty intencjonalne. Sądził, że istnieniu realnemu odpowiada swoisty fenomen, którego sens nie został przez Husserla należycie uchwycony ani wyjaśniony. *Spór* Ingardena dążył do uniknięcia niepożądanych konsekwencji rygorystycznego stosowania Husserlowskiej metody transcendentalnej. Podjęta przez Ingardena krytyka Husserłowego transcendentalizmu nie była odosobniona. Już Dietrich von Hildebrand zarzucał „ojcu fenomenologii”, iż postulowane przezeń abstrahowanie od „naturalnego nastawienia podmiotu” - czyli od przekonania o rzeczywistym istnieniu przedmiotu - może doprowadzić do „zniknięcia” tego ostatniego z pola naszej percepcji⁶. Z kolei w rozumieniu M. Schelera (którego myśl wywarła niebagatelny wpływ na dojrzewanie Tischnera-fenomenologa) warunkiem *sine qua non* redukcji fenomenologicznej było spełnienie przez podmiot określonych postulatów natury moralnej. Dopiero bowiem wtedy podmiot będzie uczestniczył (czy „miał udział” - *Teilhabe*) w tym, czego poznawczo dosięga - przy czym treść owego fenomenologicznego doświadczenia jest niedostępna w pełni adekwatnemu uchwyceniu za pomocą pojęć, twierdzeń, definicji.

Książka Tischnera, co sugeruje jej tytuł, pyta o istnienie człowieka w kontekście jego ewentualnej „śmierci”. „Śmierć człowieka” - podobnie jak w czasach Nietzschego „śmierć Boga” - miałaby stanowić syndrom czasów

⁶ D. von Hildebrand: *Was ist die Philosophie?* W: idem: *Gesammelte Werke*, Bd I. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1976, s. 93. Cyt. za: P. Orlik: *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*. Poznań 1995, s. 39.

„ponowoczesnych”, obwieszczających zarówno kres dotychczasowej formuły obecności aksjologii w przestrzeni filozoficznej, jak i bezwarunkowe odejście wszystkich „wielkich narracji”. Zanim jednak wolno wypowiedzieć się na temat orzeczeń o istnieniu bądź śmierci człowieka, wypadałoby spytać o formalne warunki, przy których mogą być one w ogóle rozpatrywane. A zatem, stwierdza Tischner, o śmierci człowieka zwykło się mówić w następujących przypadkach:

- 1) gdy człowiek uważa się za twórcę zła, a nie wyłącznie za jego ofiarę;
- 2) gdy zło uznane zostanie za absolut (co w optyce chrześcijańskiej jest niemożliwe).

Ale to nie wszystko. Autor wskazuje też na „śmierć pozorną”: gdy człowiek, o którym miałyby ona orzekać albo „jeszcze nie nadszedł”, albo też, wprowadzić się „narodził”, jednak - będąc „narzędziem fenomenu demoniczności” - zmuszony jest do uczestniczenia w czymś, z czym się nie identyfikuje. Czy mając udział w złu - pyta Tischner - w czymś, czego nie chcemy - jesteśmy naprawdę tym, czym wiemy, że jesteśmy? Wydaje się więc, że w tym przypadku śmierć dotyczy kogoś innego niż człowiek - niż ten, który przecież pragnie żyć.

Czy nie jest tak, że człowiek umiera wraz ze śmiercią Boga - jako że również ludzkie życie jest jakoś związane z Jego życiem? Przy czym nie idzie tu o śmierć jako funkcję anihilacji dotychczasowego systemu wartości, związaną z współczesnym kryzysem tożsamości człowieka. Rzecz dotyczy czegoś, co fundamentalne dla ludzkiego bycia, dla „rozumienia się” człowieka na jego „ludzkim” świecie. Groźba śmierci człowieka nadchodzi skądinąd - przede wszystkim „z powodu jakiejś choroby mowy: z braku Słowa, które mogłoby być słowem wierności” (s. 59).

Tischner wskazuje na istotną różnicę między **słowem** „dla kogoś”, a słowem „wobec kogoś”. Pierwsze, jako dar, łączy wolne osoby. Drugie, nie stanowiąc daru - ani nie zakłada wolności tego, ku któremu jest skierowane, ani nie jest zdolne ustanawiać więzi z nim: więzi wierności, czyli „religii”. Mową „wobec kogoś”, prowadzącą do przemocy władzy, ludzie narzucają sobie nawzajem taki czy inny sposób bycia, mówienia, działania.

Jednak ostatnie słowo *Sporu* pobrzmiewa optymizmem. Niepodobna, by nie istniał ten, kto spiera się o swe istnienie, kto do końca i w przeróżny sposób pragnie je zachować, komu dane jest „pełne napięcie doświadczenia posiadania i nieposiadania siebie, połączone z niejasnym przeczuciem pełni bycia sobą” (s. 351). Człowiek przecież w poślednim tylko sensie pozostaje **bytem**, tym o którego istnienie i treść tak wytrwale spierano się w dziejach myśli. Jest on raczej **czynem** - podobnie jak Bóg, którego „substancjalne” istnienie również podatne jest na problematyzację - bowiem „staje się dzięki swemu czynowi”. A zatem człowiek, podobnie jak Bóg - osoba, a nie rzecz

- istnieje za sprawą swych nie obojętnych aksjologicznie czynów oraz Dobra, którego doświadcza. Poza istnieniem określa go także pewien rodzaj nieskończoności, odmienny wszak od tej, która stanowi właściwość bytu. Nieskończoność człowieka uposaża go jedyną w swym rodzaju ważnością, jest bowiem funkcją podejmowanych przezeń **wyborów**. Człowiek - podmiot wolności wybiera wolność przeciw zniewoleniu, Dobro przeciw złu, życie przeciw śmierci. To właśnie dzięki podejmowanym wyborom człowiek nie tylko dowiaduje się o swoim istnieniu, ale także zdolny jest doświadczyć jego **realności**: „»Wiem«, kim jestem, tak jak »wiem«, jak smakuje życie, z gorzłą rozpaczą i słodczą nadziei”⁷. W ten sposób, dopóki człowiek zdoła „być sobą” przeżywając swe myśli, nadzieje, rozterki i fascynacje - dopóty niedostępny jest widmu śmierci. Wolność człowieka, ugruntowana w jego wolnej woli i afirmowana powagą Objawienia, pozwala mu ostać się wobec zła nadchodzącego pod postacią rozpacz i potępienia.

Uprawiana przez Tischnera refleksja filozoficzna sytuuje się ponad i poza najpowszechniejszymi aberracjami nowożytnego myślenia: zarówno indywidualizmem jak i totalizmem. Niezależnie od etapu, na którym aktualnie się znajduje oraz szczegółowych wysiłków autora, pozostaje ona przede wszystkim dialogiką - nie uosabia bowiem gotowego systemu, namaszczonego apriorycznością absolutnej prawdy i głoszonego w sposób apodyktyczny, niezależnie od „bólów i niepokojów tego świata”. Przeciwnie, stanowiąc żywą, pełną odpowiedzialności i troski odpowiedź na zagadnienie tego, kto jest jej adresatem, a zarazem partnerem, rodzi się owa filozofia i wzrasta w nieustannym dialogu, pośród niestrudzonych poszukiwań tego, co ważne i cenne - tego, co jako jedyne, przynieść może współczesnemu człowiekowi ocalenie. W dialogu chodzi o coś więcej aniżeli o „czysty rozum”, z jego maksymami i racjami, z intelligibilnością, którą zwykł on podnosić do rangi bezwzględnej imperatywu.

Autor *Sporu* jest w pełni świadom, iż na szali argumentów mających przemówić za lub przeciw istnieniu człowieka znaleźć się muszą rozstrzygnięcia o charakterze egzystencjalnym - tych zaś nie sposób pomyśleć poza aksjologią, są bowiem splecione z „ludzkim światem wartości”. Te rozstrzygnięcia - będące korelatami wcześniej postawionych i wywołujących je pytań - wyznaczają kształt ludzkiej egzystencji. Stawiać owe pytania i odpowiadać na nie, podejmować ich doniosłość, ich niezbywalność, rozpoznawać w nich jedyną drogę, na której człowiek w swym codziennym trudzie buduje sens swego istnienia, to wedle autora tyle, co być człowiekiem - tym, który jako przeznaczony do życia, nie umarł.

⁷ Cyt. za: K. Michalski: *Tischnerowy smak życia*. „Tygodnik Powszechny”, nr 17 z 25. 04. 1999, s. 8.

Dyskutując problem istnienia człowieka Tischner koncentruje się na istnieniu tego, którego miarą realności jest nie tyle samo istnienie, „esse”, co egzystencja. Ta zaś wyraża się nieustannym przeżywaniem przez człowieka rozmaitych wartości konstytuujących jego bycie, jego człowieczeństwo. Tak egzystując ludzka osoba nie tyle, „jest”, co „staje się”, pozostaje wciąż „w drodze”. Ów *homo viator* „mając” siebie, wciąż siebie przekracza, poprzez dialog z Drugim wchodzi w relacje wzajemnego zapośredniczania wartości, a dając im świadectwo czyni je argumentem na rzecz swego istnienia. Bo o ile w tradycyjnej „logice bytu” żadne jakości ani cechy nie mogą przesądzać o istnieniu rzeczy, do której się odnoszą, o tyle w „dialogice” przejście od tego, co wartościowe do tego co rzeczywiste - jest dopuszczane, a nawet konieczne.

Spór o istnienie człowieka nosi charakter dramatyczny. Dramatem jest ludzka egzystencja - bo u jej kresu wciąż czyha widmo klęski, tragedii, ale dramatem będzie też każda próba ucieczki od niej, porzucenia jej, uchylenia się od odpowiedzialności za nią, od „od-powiedzi”, na jaką czeka napotkany na naszej drodze Drugi. Zarówno egzystencja „autentyczna” - polegająca na wybieraniu (siebie, jako odpowiedzialnie odpowiadającego oraz wybieraniu Drugiego, czyli Tego-komu-trzeba-odpowiedzieć), jak i nieautentyczna, „upadająca”, skłaniająca do ucieczki od samego siebie - dają wyraz ludzkiemu dramatowi. Czyniąc to wykazują, iż człowiek, to ten, kto nieustannie stoi przed wyborem jakiejś wartości. Właśnie w tych wyborach - ze względu na ich aksjologiczną doniosłość - dochodzi do odsłonięcia najgłębszego, odczytanego przez Tischnera, wymiaru ludzkiego istnienia.

Myśl Tischnera daleka jest od sterylności gabinetowego filozofa, którego najwyższą troską jest dbałość o koherencję systemu, o bezwzględną ścisłość wyводу, ujętego w rygory zapewniające mu w sferze intelligibilności niepodzielną ważność formalną. Filozofia Tischnera pragnie przecież uczestniczyć w dialogu - nie może przeto pouczać, nie wsłuchawszy się w głos swego rozmówcy. A skoro jest agatologią - „logiką dobra” - przemawia głosem miłosierdzia. Jej uwaga kieruje się nie tyle ku formie teoretycznego, abstrakcyjnego dyskursu, co raczej ku Drugiemu, w którym dostrzega nie tyle ucznia, ile partnera, współuczestnika procesu, w którym Dobro odsłania swoją twarz. Filozofia miłosierdzia nie narzuca swej racji. Nie mówi: oto ja, twój mistrz i wybawca - powinieneś docenić to, co ci ofiarowuję. Mówi raczej: jesteś dobry, bo Dobro mieszka w tobie - na pewno o tym wiesz... Miłosierdzie, zgodnie z duchem Sokratesowej majeutyki, pragnie wydobyć na jaw to, co zamieszkuje w człowieku jako dobro, a co z istoty domaga się ujawnienia. Filozofia miłosierdzia zakłada, że istnienie - nawet „czyste esse” - samo z siebie nie potrafi ocalić. Może to uczynić jedynie o tyle, o ile jest Dobrem.

CZESŁAW GŁOMBIK

CZESKA MONOGRAFIA O PATOČCE

Ivan Blecha: *Jan Patočka*. Nakladatelství VOTOBIA,
Olomouc 1997, 241 s. + 14 nlb.

Publikacje artykułowe poświęcone Janovi Patočce (1907-1977) stanowią dziś bogaty już zestaw opracowań. Ich druk nasilił się z oczywistych powodów w mijającym dziesięcioleciu, a najliczniejsze tego rodzaju teksty można spotkać przede wszystkim w dwóch czeskich periodykach: w dwumiesięczniku "Filosofický časopis" oraz w kwartalniku "Reflexe". Pierwszy z tych tytułów wystąpił w roku 1997 ze specjalnym numerem (nr 5), upamiętniającym dwie nakładające się rocznice dotyczące czeskiego filozofa: dziesięćdziesiątej rocznicy urodzin i mijających dwudziestu lat od jego śmierci. Jeden z najnowszych artykułów, przypominających myśl Patočki tym razem polskiemu czytelnikowi przez polskiego autora, został przygotowany przez Stanisława Jedynaka i ukazał się w pracy zbiorowej *Rozprawy z etyki*¹.

Pozycje monograficzne dotyczące Patočki są o wiele rzadsze, te zaś które można przytoczyć, wymagają dodatkowego komentarza. Monografię taką ogłosił wcześniej, już w pierwszych latach po śmierci Patočki, młody czeski emigrant polityczny Milan Walter. Była nią dysertacja obroniona na Uniwersytecie w Munster², dokąd po stłumieniu *praskiej wiosny* udał się autor, opuszczając ówczesną Czechosłowację. Pozytywnie wyróżniała się przede wszystkim bogactwem wykorzystanych źródeł oraz wprowadzonych w tekst danych biograficznych Patočki. Jednakże jak większość tego rodzaju rozpraw awansowych ukazała się w skromnym nakładzie, nie doczekała się czeskiego tłumaczenia i - co istotne przy jej lekturze - objęła tylko młodości czy okres rozwoju intelektualnego Patočki, zakończony wydaną w 1936 roku rozprawą habilitacyjną, oraz pierwsze dwudziestolecie powojenne nazwane przez piszącego fazą środkową w biografii Patočki. Schyłkowy czas pracy naukowej Patočki i zasadnicze zręby jego zainteresowań filozoficznych znalazły się, z założenia, poza rozprawą Waltera³.

Pełną monografią życia i dzieła czeskiego filozofa okazała się wydana w 1993 roku książka Erazima Koháka, także czeskiego emigranta, profesora filozofii Boston University, a od roku 1991 również University Karlovy w Pradze⁴. Jej czeska edycja była wszakże przekładem angielskojęzycznego oryginału, nad którym Kohák pracował w latach osiemdziesiątych, a opubli-

kowanego pod tytułem Jan Patočka. *His Thought and Writings* w roku 1988. I ta praca powstała więc poza środowiskiem czeskim. Miała służyć innemu odbiorcy, a w wykładzie poglądów czeskiego uczonego odwoływała się w swym pierwodruku do amerykańskiej terminologii filozoficznej.

Dwie inne książki, warte odnotowania, są z kolei całkowicie czeskie pod względem rodowodu: napisane zostały przez Czechów i w Pradze je wydano. Pierwszą przygotował związany z Instytutem Filozofii Czeskiej Akademii Nauk Ivan Dubský⁵, a autorem drugiej jest praski filozof Petr Rezek⁶. Nie są to jednak monografie w ścisłym znaczeniu słowa. Obie publikacje gromadzą wcześniej napisane i najczęściej znane już artykuły, które same w sobie - ze względu na czas powstania i okoliczności druku bądź zakazu druku - są interesującymi przyczynkami do poznania dróg rozwoju czeskiego piśmiennictwa filozoficznego w końcowych dziesięcioleciach socjalistycznej Czechosłowacji. Horyzont czasowy, w jakim mieszczą się zebrane teksty, obejmuje bez mała ćwierćwiecze! Artykuł najstarszy, jaki zdecydował się przypomnieć Dubský, pochodzi z 1967 roku. Rezek dokonał przedruku między innymi rozmów z Patočką, które doszły do skutku jeszcze w ostatnich latach życia czeskiego fenomenologa. Kilka innych artykułów, szczególnie tych z ósmej dekady, zostało udostępnionych pierwotnie w tzw. drugim obiegu, w wydawnictwach *samizdatowych*. Niektóre artykuły drukowano po raz pierwszy. Powstały w ten sposób dwa zbiory autorskich publikacji wysoce pożytecznych i na pewno wartych wydania, ale monografiami nie były. Brakło im wewnętrznej jednorodności wywodu, wiążącego całość wątku tematycznego, i raczej przypominały swymi strukturami wielobarwne mozaiki niż opracowania ujmujące gruntownie a zarazem krytycznie badaną postać, starające się uchwycić i zachować właściwe proporcje między intelektualnym portretem przedstawianej osoby, a zarysowaną interpretacją jej dzieła.

Pierwszą czeską monografią o Patočce okazuje się w ten sposób przedstawiana książka ołomunieckiego filozofa Ivana Blechy. Książka ukazała się w roku podwójnej rocznicy, jaką w Republice Czeskiej uczczono pamięć Patočki - jego urodzin oraz zgonu - ale pracę nad nią autor podjął już kilka lat wcześniej, w trakcie swego studyjnego pobytu w 1994 roku w wiedeńskim Institut für die Wissenschaften vom Menschen, gdzie w Archiwum Patočki znalazł i materiały do monografii, i niezbędny czas do studiów.

Fakt przygotowania monografii przez Blechę i jej opublikowania w Ołomuńcu nie jest w żadnym wypadku czymś przypadkowym. Ołomunieckie wydawnictwo "Votobia" z konsekwencją godną najwyższego uznania udostępnia w swych seriach wydawniczych *Malé monografie* i *Malá díla* zarówno oryginalne biografie intelektualne wielkich filozofów czasów nowożytnych, jak i przekłady opracowań, także polskich, prezentujących nurty filozofii współczesnej i studia z dziejów kultury. Serie nie są krótkie.

Obejmują zestawy liczące już dziesiątki pozycji, z których łatwo utworzyć można wcale bogatą biblioteczkę dzieł rodzimej i światowej literatury filozoficznej. "Votobia" to z całą pewnością jedno z najbardziej dynamicznie pracujących dziś wydawnictw na Morawach.

Autor monografii - doc. dr Ivan Blecha - mimo młodego wieku (ur. 1957) posiada już dobrze ugruntowaną pozycję wśród czeskich historyków filozofii współczesnej, a szczególnie bliskie są mu zagadnienia ontologii i teorii poznania⁷. Od 1991 roku związany jest z Katedrą Filozofii Uniwersytetu Palackého w Ołomuńcu, w roku 1997 uzyskał tamże habilitację, a rok później objął obowiązki kierownika wspomnianej katedry. Badawczo zainteresowany jest dziejami myśli fenomenologicznej, w tym zwłaszcza fenomenologii pohusserlowskiej. Zmierza do tego - jak dał temu wyraz w swym filozoficznym autoportrecie - by poprzez krytyczną konfrontację późnej fenomenologii, w tym idei negatywnego platonizmu Patočki, z metafizyczną tradycją filozofii nowożytnej, podjąć próbę przezwyciężenia metafizycznego substancjalizmu i doprowadzić, w szerszym zakresie, do dyskusji nad możliwościami współczesnego uprawiania ontologii⁸. Książki, jakie ogłosił, mieszczą się w kręgu tak zorientowanych badań. I były to książki zauważone przez czeską krytykę filozoficzną¹.

Blecha jest także filozofem pozostającym w kontaktach z polskim środowiskiem filozoficznym. W trakcie czesko-polsko-niemieckiej konferencji poświęconej fenomenologii, jaka w maju 1992 roku odbyła się w Pradze, Blecha był jednym z referentów w gronie uczestników tego międzynarodowego spotkania¹¹. W polskich czasopismach filozoficznych ukazały się, w przekładach, dwa jego artykuły, z których wcześniejszy został opublikowany w roczniku katowickich filozofów¹², a najnowszy znalazł się w suplemencie (z własnym tytułem) do czasopisma filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego "Principia", w części pisma *Od przyjaciół Czechów*¹³. Systematycznie współpracuje naukowo i pozostaje w bliskich związkach koleżeńskich z pracownikami Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, rozwijając kontakty między tymi uniwersyteckimi ośrodkami, które uznać można za dobrze służące starej i wciąż niewyczerpanej idei czesko-polskiej *wzajemności*.

Zajęcie się przez Blechę dziełem Patočki nie wynika z jakiegoś doraźnego zafascynowania myślą czeskiego filozofa. Opinia o Patočce sformułowana przez Jakobsona (1896-1982)-znakomitego językoznawcy związanego w latach międzywojennych z Czechosłowacją, którego osiągnięcia naukowe daleko wykroczyły jednak poza sprawy języka¹⁴ - iż Jan A. Komenský, Thomáš G. Masaryk i Patočka to trzej filozofowie czescy o światowym znaczeniu, niezwyklej sile moralnej i duchowej czystości, utrwaliła się już we współczesnym piśmiennictwie, należy do dobrze znanych i współkształtuje świa-

domość historyczną nie tylko Czechów¹⁵. To nie przekonanie o wyjątkowym miejscu Patočki w dziejach czeskiej kultury narodowej inspirowało i dalej pobudza badawczo Blechę; także nie wzgląd na wyjątkową rolę, czy wręcz piętno, jakie wycisnęła jego myśl i osobowość na czeskiej filozofii po drugiej wojnie światowej. Zainteresowania Blechy były i pozostają charakterystyczne dla historyka filozofii: sprawy najważniejsze wiąże nie z faktami stosunkowo dobrze znanymi, i nie z ich opisem, a z historyczno-krytyczną interpretacją danych oraz z poszukiwaniem rozumienia przeszłości filozofii. Zadanie badawcze pojawia się dla Blechy tam, gdzie dla innych ono się kończy wraz z możliwie pełną relacją o „życiu i dziele” bohatera, bądź z przedstawieniem materiałów i dokumentów życia pod postacią bio - bibliograficznej całości. Metodę krytycznej interpretacji faktów historycznofilozoficznych i poszukiwania ich rozumienia jako świadectw historii - w sposób wyraźny ukazuje recenzowana książka.

W układzie swych zasadniczych rozdziałów treściowych - a jest ich w książce 23, nie licząc *Przedmowy* i *Wstępu* oraz materiałów dokumentacyjnych - wywód autorski rozpoczyna się i kończy tak, jak w najbardziej typowej monografii opisującej życie twórcy. Rozdział zatytułowany *Studia*, a jest on właśnie pierwszym systematycznym fragmentem książki, otwiera zdanie: „Jan Patočka urodził się 1 czerwca 1907 w Tumowie jako trzeci z czterech synów w rodzinie żyjącej wprawdzie bardzo skromnie, ale która zapewniła mu w zamian kulturalne środowisko i znakomite wykształcenie” (s. 13). Pracę zamyka część zatytułowana *Śmierć* i przynosi dramatyczną relację z ostatnich dni życia Patočki. To, co znalazło się między skrajnymi rozdziałami, niezupełnie odpowiada natomiast najbardziej znanym monografiom literackim czy prezentacjom sylwetek uczonych. Autor wprawdzie z grubsza trzyma się chronologii ważnych wydarzeń, które wpłynęły na bieg życia Patočki i pozwalają wyznaczyć w nim pewne etapy, momenty zwrotne, także decyzje o daleko sięgających skutkach, lecz nie jest to regułą w konstrukcji opracowania. Oto po rozdziale dotyczącym studiów dwa kolejne ustępy również traktują o latach studenckich Patočki tyle, że spędzonych w Paryżu oraz w Berlinie i we Fryburgu Bryzgowijskim. Kwestia swoistych obrachunków ideowych bohatera książki z wybitnymi przedstawicielami czeskiej nauki i życia publicznego — z profesorem praskiego Uniwersytetu Emmanuelem Rádem (1837-1942) oraz z myślą filozoficzną i religioznawczą Tomáša G. Masaryka (1850-1937) - nie została podjęta we wstępnych partiach monografii, przedstawiających drogę rozwoju duchowego Patočki, lecz już w zaawansowanym studium autorskiej narracji, a rozdział zatytułowany *Rodzina* zajął miejsce jeszcze dalsze w porządku podejmowanych spraw.

Nie znaczy to wcale, by książka była pozbawiona wewnętrznego ładu i organizującej ją myśli. Co w niej uderza, to zerwanie z tradycyjnym genetyzmem w przedstawianiu życia twórcy i jego poglądów; to odejście od uproszczonego biografizmu, z reguły jeszcze łączonego z psychologicznymi opisami osobowości. Blecha zdecydował się na poszukiwanie czynnika racjonalnie jednoczącego daną biografię, pozwalającego scalić nawet to, co w niej wydaje się akcydentalne, w jedną spójną i twórczo bogatą indywidualność. Osią, wokół której została krytycznie zrekonstruowana postać i myśl Patočki okazała się fenomenologia. Chociaż nie zawsze z nazwy, ale większość rozdziałów dotyczy wprost, czy tylko pośrednio, fenomenologii: przede wszystkim związków Patočki z fenomenologią Husserla oraz stanowiska Patočki w ruchu fenomenologicznym.

Patočka jako uczeń Husserla, który wyszedł z późnych poglądów fenomenologicznych swego nauczyciela, którego rozprawa habilitacyjna *Świat naturalny jako problem filozoficzny* w pełni mieściła się jeszcze w horyzoncie problemowym dzieła *Mistrza Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna* - to są drogi filozoficznego myślenia Patočki, których Blecha ani nie pominął, ani nie zlekceważył w swym wykładzie. Natomiast wysiłek argumentacyjny autora monografii poszedł w innym kierunku: konsekwentnie zmierzał do ukazania specyficznych znamion stanowiska Patočki jako fenomenologa, stąd jego filozofię nazwał fenomenologią egzystencjalnego ruchu, odnosząc ten punkt widzenia tak do analiz ludzkiej egzystencji, jak i rozumienia dziejowości ludzkiej w ramach właściwej Patočce filozofii historii. Szczególnie w powojennym okresie dalszego doprecyzowywania poglądów filozoficznych Patočki ujawniło się jego krytyczne nastawienie wobec Husserla, w tym wobec jego transcendentalnej fenomenologii i związanej z nią koncepcji bytu. To, co Patočka proponował jako wykrócenie poza poglądy Husserla, Blecha nazwał asubiektywną fenomenologią, czy też - za nazewnictwem Patočki idąc - negatywnym planonizmem¹⁶. I co znamienne dla wykładu Blechy: dostrzegł w tym opór nie tylko wobec Husserlowskiej transcendentalnej subiektywności czystego ja, ale wobec wszelkiej spekulatywnej metafizyki, zakorzenionej w tradycjach europejskiego myślenia od czasów Platona poczynając. Zdaniem Blechy, bliższy w tych krytykach był Patočce Martin Heidegger (1889-1976) aniżeli sam Husserl. Patočka podążał w ślady Eugena Finka (1905-1975) i Ludwiga Landgrebe (1902-1991) - ostatnich już uczniów Husserla - ponieważ dostrzegł w ich poglądach ten sam ruch myśli, który umacniał się w jego filozofowaniu: odchodzenia od fenomenologii jako metody i rozwijania fenomenologii jako niespekulatywnej metafizyki¹⁷.

Odnotować wreszcie warto, iż sympatycznie został wspomniany w książce pierwszy kontakt Patočki z Romanem Ingardenem (1893-1970). Do spot-

kana między fenomenologami, reprezentującymi dwa pokolenia uczniów Husserla, doszło w trakcie VIII. Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego, jaki we wrześniu 1934 roku obradował w Pradze. Nieoficjalne spotkania, na jakie kongres zezwalał, zaliczył Patočka do pozytywnych stron trwających kilka dni posiedzeń plenarnych oraz sekcyjnych - i w takich okolicznościach poznał (i wysłuchał) Ingardena, a także kilku dalszych polskich uczestników kongresu. W opublikowanym sprawozdaniu z obrad Patočka wskazał (choć tego szczegółu Blecha już nie przytoczył), że to właśnie Ingarden wystąpił z najbardziej zajmującym wykładem, krytycznie oceniającym dążenia logistyków do nowego określenia zadań filozofii¹⁸. Praski wykład Ingardena doczekał się też szybkiego udostępnienia w czeskim czasopiśmiennictwie. Opublikowała go wszakże nie "Česka mysl", renomowane i najstarsze pismo czeskich filozofów, lecz organ ołomunieckich dominikanów, kwartalnik katolickiej orientacji oddany propagowaniu ruchu neotomistycznego - "Filosofická revue"¹⁹. Zauważyć należy, iż było to jedno z najwcześniejszych tłumaczeń i wydań tego kongresowego referatu, choć w dotychczasowych bibliografiach Ingardena, tych sprzed lat i nowszych, czeski przekład tekstu nie został uwzględniony.

Po kongresie praskim, jeszcze przed wybuchem wojny, nazwisko Patočki pojawiło się po raz pierwszy w polskim czasopiśmiennictwie - detal ten też niech będzie uzupełnieniem wyводу Blechy. Stało się to za sprawą Tadeusza J. Krońskiego (1907-1958), który na stronach warszawskiego "Ateneum" wystąpił z recenzją rozprawy habilitacyjnej Patočki²⁰. Wykracza to już jednak poza monografię Blechy, a dotyczy - niestety słabo znanych - polsko-czeskich kontaktów filozoficznych w XX wieku.

Przypisy

¹ Por. S. Jedynak: *Etyka pracownika naukowego według Jana Patočki*, w: *Rozprawy z etyki*, pod red. J. Pawlaka i W. Tyburskiego. Toruń 1999, s. 105-112.

² Por. M. Walter *Jan Patočka. Sein Leben und sein Werk. Eine monographische Betrachtung seiner frühen und m ittlren Entwicklungsphase (1907-1965)*. Munster 1985.

³ Do biografii Patočki wrócił Walter w odrębnym opracowaniu - jego życie przedstawił w całości, ale ujął je tylko w ogólnych zarysach, nie wchodząc bliżej w analizę pozostawionego dzieła. Por. M. Walter *Jan Patočka. Eine biographische Skizze*, w: *Studien zur Philosophie von Jan Patočka. Freiburg-München* 1985, s. 87-107.

⁴ Por. E. Kohák: *Jan Patočka. Filosofický životopis*. Praha 1993.

⁵ Por. I. Dubský: *Filosof Jan Patočka*. Praha 1991.

⁶ Por. P. Rezek: *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha 1991

⁷ Por. K. Mácha: *Glaube und Vernunft. Die Böhmsche Philosophie in geschichtlicher Übersicht*. Teil IV/2, 1953-1989. Brunn 1998, s. 292-293.

Por. z hasłem *Ivan Blecha*, w: *Slovník českých filozofů*. Brno 1998, s. 41.

⁹ Ważniejsze monografie I. Blechy to: *Fenomenologie a existencialismus*. Olomouc 1994; *Jan Patočka a ohlas fenomenologie w české filosofii*. Olomouc 1995; *Husserl*. Olomouc 1996.

¹⁰ Recenzja J. Peška pracy I. Blechy: *Jan Patočka a ohlas fenomenologie w české filosofii*. Olomouc 1995, ogłoszona w: "Filosofický časopis" R. XLV, 1997, č. 1, s. 139-141; także recenzja J. Novotného pracy I. Blechy: *Husserl*. Olomouc 1996, ogłoszona w: "Scriptum" Č. 21, 1996, s. 133-134.

¹¹ Por. I. Blecha: *Internationalität in der asubjektiven Phänomenologie*, w: *Internationalität, Werte, Kunst (Husserl-Ingarden-Patočka)*. Herausgegeben von J. Bloss, W. Stróżewski und J. Zumr. Praha 1995, s. 76-83.

¹² Por. I. Blecha: *Czasowość egzystencji ludzkiej i życia w prawdzie. (Patočka jako krytyk Husserlowskiego pojęcia czasu)*. "Folia philosophica" T. 10, 1992, s. 177-188.

¹³ Por. I. Blecha: *Kilka słów o dzisiejszej filozofii w Czechach*. "Principia - Ekspres Filozoficzny" Nr 22, 1999, s. 40-46.

¹⁴ O miejscu R. Jakobsona w dziejach czeskiej kultury, w tym w rozwoju studiów slawistycznych, pisze szerzej P. Kuldanová: *Roman Jakobson a Československo*, w: *Litteraria Humanitas IV*, Roman Jakobson. Brno 1996, s. 171-179.

¹⁵ Przytoczoną opinię: „Es gab drei tschechische Philosophen von Weltbedeutung und ungewöhnlicher moralischer Kraft und Reinheit Jan Amos Komenský, Thomas Garrigue Masaryk und Jan Patočka” podaje za L. Landgrebe: *Erinnerungen an meinen Freund Jan Patočka. Ein Philosoph von Weltbedeutung*, w: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*. Bd. 3, 1977, s. 310-311.

¹⁶ Por. rozprawę Patočki: *Negativer Platonismus. Von Ursprung, Problematik und Untergang der Metaphysik und von der Frage, ob die Philosophie sie überleben kann*, w: tegoż: *Ausgewählte Schriften* (Bd. II). *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*. Stuttgart 1988, s. 389-431.

¹⁷ Kwestii tej poświęcił Blecha także odrębny artykuł, w którym analiza poglądów późnych fenomenologów służyła wykazaniu możliwości zbudowania metafizyki nowego typu. Por. I. Blecha: *K problému nespekulativní metafyziky*. "Reflexe" Č. 13, 1995, s. 2 (1-16).

¹⁸ Por. J. Patočka: *Osmý mezinárodní filosofický kongres v Praze* (2. - 7. září 1934). "Nové školy" R. VIII, 1934, č. 2-3, s. 53.

¹⁹ Por. R. Ingarden: *Logistický pokus o přetvoření filosofie*. "Filosofická revue" R. VI, 1934, c. 4, s. 165-167.

²⁰ Por. T. Kroński: *Filozofia i świat naiwny*. "Ateneum" R. II, 1939, nr 1, s. 126-131.

CZESŁAW GŁOMBIK

**HERBART I STUDIA HISTORYCZNOFILOZOFICZNE
JOSEFA ZUMRA**

Josef Zumr: *Máme-li kulturu, je naši vlasti Evropa. Herbartismus a česká filosofie*. Nakladatelství "Filosofia"
Filosofického ustavu Akademie věd České republiky.
Praha 1998, 150 s.

Myśl Johanna Friedricha Herbart (1776-1841) - „Jeśli mamy kulturę, to naszą ojczyzną jest Europa” - posłużyła Josefowi Zumrowi nie tylko za tytuł dla wydanej książki, ale okazała się także wspólnym mottem, jakim opatrzył dwa stusia herbartowskie zebrane w publikacji. Chociaż przytoczony cytat zaczerpnięty został z pism pedagogicznych niemieckiego filozofa, to jednak autor książki nie wykorzystał go ani do przedstawienia jego tradycyjnie pojętego metafizycznego obrazu świata, nie zastosował do psychologii, ani nie odniósł do innych herbartowskich nauk - do etyki czy samej pedagogiki — które na psychologicznych poglądach filozofa były budowane. Cytowana myśl stała się dla Zumra motywem przewodnim takiego odczytania całego dzieła Herbart, które pozwoliło na ukazanie jego związków z postępem edukacyjnym europejskich narodów, w tym zwłaszcza kultur środkowo-europejskich, w których znalazło ono dobre warunki trwania i najdłużej zachowało swe ideowe wpływy.

Jednakże nowe spojrzenie na losy myśli herbartowskiej, na związane z nią podniety intelektualne ważne także dla nas współcześnie, do tego jeszcze propozycja ujęcia historii filozofii jako nauki filozoficznej współodpowiedzialnej kulturowo za stałe odnawianie oraz wzbogacanie zbiorowej pamięci historycznej pokoleń - te wszystkie okoliczności, wystarczające przecież, by książkę uznać za wartą lektury, i tak nie tłumaczą do końca powodów zainteresowania, jakie wzbudza specjalnie w polskim czytelniku i na jakie bezwarunkowo zasługuje ze względu na swe liczne polskie odniesienia. W przypadku przedstawianej książki jej bohaterem, niezależnie od poznawczych walorów zawartych w niej studiów herbartowskich, jest bowiem również autor.

Książka została wydana przez Instytut Filozofii Czeskiej Akademii Nauk w Pradze dla uczczenia siedemdziesiątej rocznicy urodzin Josefa Zumra. Na jej zawartość złożyły się nie tylko teksty przygotowane przez Jubilata, ale także strony Mu poświęcone - wydawnictwo wyodrębniło je ze struktury książki pod postacią części zatytułowanej *Dzieło i jego autor* (s. 93 i nast.).

Najważniejszymi składnikami tej części są bibliografia prac Zumra z lat 1949-1998, jego biogram oraz przygotowany przez Jiřího Pechara artykuł, będący próbą charakterystyki prac filozoficznych oraz osiągnięć badawczych Jubilata. I Zumr i Pechar to pracownicy naukowcy praskiego Instytutu Filozofii.

Właśnie ta część książki, nie bezpośrednio autorska, a poświęcona autorowi, pozwala w sposób pełniejszy poznać Zumra, usytuować jego prace na tle czeskiego piśmiennictwa filozoficznego ostatnich lat pięćdziesięciu i - co szczególnie zajmujące dla nas Polaków - pobudza do refleksji nad polsko-czeskimi kontaktami filozoficznymi w minionym półwieczu, w których rola oraz miejsce Zumra było wybitne i dalej pozostaje znaczące. Być może, iż fakty z tym związane należą już dziś do nazbyt odległych czasowo, rzadko bywają przypomniane i tylko starszemu pokoleniu polskich filozofów są lepiej znane. Tymczasem chodzi o dokonania, które pozostawiły trwałe ślady w najnowszej filozofii Czechów i Polaków; o wspólne przedsięwzięcia naukowe oraz wydawnicze, o oryginalne publikacje i informacje dotyczące wzajemnie naszych środowisk, wreszcie o stosunkowo częste spotkania osobiste i serdeczne związki koleżeńskie, w których Zumr aktywnie uczestniczył i dalej je podtrzymuje. Wydana książka jest dobrą okazją, ażeby przynajmniej do niektórych z tych inicjatyw wrócić, przybliżyć je nie jedynie jako zaszłości, ale także jako doświadczenia żywe, mogące i dziś pobudzać współdziałania czeskich i polskich filozofów.

Książka Zumra w sposób wyrazisty pokazuje trudne oraz zawiłe drogi, przez jakie przeszła w ostatnich dziesięcioleciach czeska filozofia. Przypomina także o tych intelektualistach z Pragi, Brna i Ołomuńca - A Zumr do nich należał - którzy mimo wyniszczających ingerencji ze strony władzy politycznej, potrafili pozostać wierni swym przekonaniom i naukowo odpowiedzialnie traktowali zadania oraz własne związki z filozofią. Josef Zumr po studiach filozoficznych i sławistycznych, jakie w latach 1947-1951 odbył na Wydziale Filozoficznym praskiego Uniwersytetu, związał swe zawodowe losy niemal wyłącznie z Instytutem Filozofii Akademii Nauk ówczesnej Czechosłowacji - dokładnie można stwierdzić, że w instytucji tej znalazł się wraz z jej powołaniem w roku 1953. W Instytucie pełnił różne funkcje, przez krótki czas *praskiej wiosny* (1968-1969) był zastępcą dyrektora Instytutu, natomiast badawczo pozostawał przede wszystkim w kręgu osób zainteresowanych historią filozofii, w tym zwłaszcza tradycjami myśli czeskiej. Przygotowania do kolejnej już, tym razem czesko-polskiej konferencji, jaka miała się odbyć w listopadzie 1967 roku w Pradze na temat *Filozofia a reformacja* (wcześniejsza miała miejsce w Warszawie w grudniu 1964 roku i poświęcona była recepcji filozofii Hegla w krajach słowiańskich), stały się początkiem trudności Zumra w macierzystym Instytucie: ze względu na rozwój

wydarzeń politycznych w Polsce konferencja została odwołana, a przed podobnym losem uratowały Zumra - niestety, tylko krótkotrwale - wypadki praskie. Ostatecznie z Instytutu został zwolniony w roku 1974 w ramach tzw. czechosłowackiej normalizacji, i wrócił do tej placówki dopiero w 1988 roku. Po odnowie Instytutu był jego dyrektorem w latach 1990-1992, aktualnie jest jego pracownikiem naukowym, przyjął także obowiązki przewodniczącego Kuratorium Instytutu Thomáša G. Masaryka, a od 1994 roku współpracuje jako wykładowca z Katedrą Filozofii Uniwersytetu Palackého w Ołomuńcu.

Zainteresowania filozofią polską posiadają u Zumra charakter wyraźny i trwały, co zapewne pozostaje w związku z jego studiami w zakresie literatur słowiańskich, a dodatkowo były pobudzane - co sam podkreśla - odgłosami polskich dyskusji filozoficznych toczonych w latach sześćdziesiątych i pięćdziesiątych. Nie sposób odnotować wszystkie teksty, jakie Zumr opublikował w polskich czasopismach, czy też jakie poświęcił filozofii polskiej w periodykach czeskich. Tym trudniej dokonać ich przeglądu, chcąc bodaj zasygnalizować zawarte w nich problemy. A były to opracowania artykułowe, sprawozdawcze, recenzyjne oraz prace przekładowe. Z konieczności, licząc się także z wymaganiami, jakie stawia recenzja, trzeba ograniczyć się jedynie do kilku pozycji wybranych a charakterystycznych.

Pierwszy tekst Zumra dotyczący najnowszej filozofii polskiej był wspomnieniem pośmiertnym poświęconym Tadeuszowi J. Krońskiemu (1907-1958)¹. Poznał polskiego filozofa kilka miesięcy wcześniej w trakcie obrad czeskich filozofów, którzy w połowie kwietnia 1958 roku debatowali w *Liblicach* nad dziejami czeskiej filozofii. Kroński został zaproszony do udziału w obradach jako jedyny Polak, i chociaż nie wystąpił z odrębnym referatem, to zarazem należał do najbardziej aktywnych dyskutantów w przebiegu konferencyjnych prac². Takim zapamiętał Krońskiego Zumr, a rozmowy prowadzone w miejscu obrad wywarły na nim wielkie wrażenie - potwierdzała się opinia o Krońskim, dobrze znana także studentom filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, którzy w drugiej połowie lat pięćdziesiątych uczestniczyli w jego wykładach (a piszący należał do nich), iż w kontaktach bezpośrednich był człowiekiem pełnym osobistego uroku, przystępnym dla otoczenia, fascynującym w trakcie wykładów i gawędziarskim przy okazji doraźnych spotkań, w dodatku o zaskakującej powierzchowności, którą uwyrażniała między innymi nieodłączna, choć zwykle nieco sfatygowana muszka- detal garderoby raczej rzadki u ówczesnych profesorów i zgoła ekstrawagancki u filozofa związanego także z partyjnym Instytutem Nauk Społecznych. Drobiazg ten nie przeszkadzał oczywiście Krońskiemu mówić o Kancie i Heglu, uczyć o Marksie i marksizmie, chociaż ten ostatni sam dopiero poznawał, gdyż wcześniej bliższa była mu fenomenologia wraz z jej filozoficznymi dążeniami.

Zumr przypomniał Krońskiego jako wielkiego przyjaciela Czechosłowacji, który zaskoczył uczestników konferencji i świetną znajomością języka czeskiego, i zdumiewającą orientacją w czeskim piśmiennictwie filozoficznym. Wśród zebranych nie czuł się obco, były między nimi osoby bliskie mu z czasów jego pobytu stypendialnego w Pradze w roku akademickim 1937/1938. Pierwszym efektem odnowionej przez Krońskiego współpracy stał się opublikowany w „Studiach Filozoficznych” artykuł Jana Patočki (1907-1977), który w wersji referatowej został przedstawiony w Liblicach³. A między innymi Patočka należał do tych czeskich filozofów, z którymi Kroński zaprzyjaźnił się już u schyłku lat trzydziestych.

Wspomnienie pośmiertne poświęcone Krońskiemu nie było jedynym opracowaniem Zumra dotyczącym polskiego filozofa. Przedstawił go ponownie czeskiemu czytelnikowi kilka lat później, tym razem wszakże nie poprzez zarysowanie sylwetki Krońskiego, lecz pokazanie nurtujących go w latach młodości zagadnień intelektualnych i kulturalnych, wśród których problemy historiozoficzne - wraz z właściwą im tendencją ideową - miały się okazać tymi istotnymi elementami jego dojrzewającej wrażliwości moralnej oraz poszukiwań filozoficznych, jakim dał wyraz w swych późniejszych pracach. Chodziło o większy esej filozoficzny Krońskiego na temat faszyzmu⁴.

Zumr przetłumaczył rzecz na język czeski i do przekładu dołączył kompetentne posłowie⁵. Wyjaśnił w innym tekście, że podjął się tego zadania dla uczczenia pamięci Krońskiego - czemu nie sposób przeczyć. Można jednakże uzupełnić to stwierdzenie uwagą, iż to zapewne tematyka szkicu Krońskiego, sposób jej podjęcia, jak również zdumiewające okoliczności, w jakich doszło do zachowania jedynego autorskiego egzemplarza maszynopisu pracy pisanej w okupowanej Warszawie w latach 1942-1943, a wydanej po raz pierwszy dopiero w roku 1960, także nie były obojętne dla tłumacza.

Zumr pozostawał pod wrażeniem lektury studium Krońskiego. Imponowało mu to, co nazwał specjalnym spojrzeniem autora na podjęty temat: a więc jego oryginalność, właściwą mu wyobraźnię historyczną i polityczną oraz metodologiczną świeżość przeprowadzonych analiz. Zumr bodaj jako pierwszy podniósł kwestię obecnej u Krońskiego refleksji fenomenologicznej, którą uznał za rozstrzygającą dla sposobu ujęcia faszyzmu, jego znanych modyfikacji i przeprowadzonej krytyki *wyabsolutnionych* przejawów tradycji oraz faszystowskiej świadomości. Gdy Kroński pisał o faszyzmie - przekazał Zumr- nie był przecież marksistą, lecz miał za sobą rozległe studia fenomenologiczne. Przygotowanie, jakim dysponował, pozwoliło mu pominąć niektóre wątki związane z tematem - np. genezy faszyzmu, tworzonych przez faszyzm więzi społecznych i powoływanych instytucji, czym z reguły interesowali się krytycy - natomiast sam zajął się przede wszystkim roz-

biorem wewnętrznych mechanizmów, struktur myślowych oraz funkcji faszystowskiej ideologii, konfrontując ją także z wypracowanymi przez europejską kulturę ideałami humanizmu. W tym tkwiło nowatorstwo i bezsporna siła studium Kiońskiego - uznał Zumr. W czeskiej literaturze nie było takiej pracy. Zbyt długo utrzymywały się w niej publicystyczne frazesy, stwierdził, i emocjami dyktowane reakcje na faszyzm, w następstwie czego zahamowaniu uległy rodzime próby teoretycznego zgłębienia podstaw faszyzmu, co z kolei sprzyjało umacnianiu błędnego poglądu, jakoby w tej sprawie wszystko zostało już ustalone.

Odnotujemy tylko dwie prace Zumra ogłoszone w polskich periodykach - jedną z jego wcześniejszych publikacji, i drugą już z lat ostatnich. W artykule *O filozofii czeskiej* - choć tytuł sugerował przedstawienie jakiegoś jej zarysu, czy też typologicznego ujęcia obecnych w dziejach myśli czeskiej przewodnich orientacji - podjął z pozoru skromniejszą próbę zbilansowania wyników dziesięcioletniego okresu pracy historyków filozofii - związanych z Instytutem Filozofii Czechosłowackiej Akademii Nauk od chwili powstania tej placówki badawczej - nad opracowaniem dziejów filozofii czeskiej, rozeznaniem roli, jaką odegrała w historii czeskiego narodu i nad międzynarodowym znaczeniem, jakie posiadały w szczególności dwie najsłynniejsze jej epoki: szesnastowiecznego ruchu husyckiego i jakobińskiej tradycji czeskiej dziewiętnastego stulecia⁶. Zumr zasygnalizował konkretne studia monograficzne, jakich dopracowała się w minionej dekadzie czeska historiografia filozoficzna - w tym pracę Karela Kosika poświęconą rekonstrukcji radykalnych prądów ideowych obecnych w strukturach myślowych czeskiego społeczeństwa w XIX wieku⁷, i rozprawę Roberta Kalivody (1923-1989), w której ruch husycki przedstawiony został przede wszystkim z punktu widzenia genezy oraz struktury właściwej mu ideologii⁸.

Jednakże istotnym problemem dla czeskich historyków filozofii było ustalenie w miarę uchwytnych granic między myślą filozoficzną a innymi formami kultury intelektualnej i duchowej narodu, by w następstwie można było wyznaczyć odrębny przedmiot badań historycznofilozoficznych. Filozofia w „czystej” postaci - zdaniem Zumra - pojawiła się w kulturze czeskiej jedynie w nielicznych dziełach, co skłaniało niektórych badaczy do jej lekceważenia i forsowania opinii o braku wymaganej ciągłości w dziejach filozofii czeskiej. Nie brakło jednak i innej tendencji: doszukiwania się filozofii w całym kulturalnym dziedzictwie Czechów, co prowadziło z kolei do mieszania różnych porządków prac twórczych oraz dziedzin wiedzy, na czym swoistość myślenia filozoficznego - wbrew intencjom - traciła, przyjmując postać bliżej niesprecyzowanych literackich odczuć, poetyckich uniesień czy politycznych manifestów. W ten sposób problem metody badań historycznofilozoficznych stał się dla filozofów czeskich jednym z centralnych

zagadnień, z jakimi trzeba było się zmierzyć. Wymagał bowiem zastąpienia, pisał Zumr, dogmatyczny, czarno-biały sposób oceniania własnej tradycji, jej postrzeganiem w pełnej skali barw, przy jednoczesnym zachowaniu zdolności do różnicowania, porządkowania i kwalifikowania danych historycznych. Polski czytelnik tych przypomnianych uwag Zumra łatwo skojarzy je z podobnymi dyskusjami, jakie w drugiej połowie lat sześćdziesiątych miały miejsce w Polsce i także dotyczyły stanu badań nad historią filozofii polskiej oraz najistotniejszych potrzeb w tej dziedzinie studiów. Bogaty zestaw wniosków zawarty został wówczas przede wszystkim w artykule Andrzeja Walickiego⁹, zaś głosy dyskutantów, sformułowane na odrębnych środowiskowo spotkaniach, opublikowały czasopisma „Człowiek i Światopogląd” (1968, nr 3) oraz „Studia Filozoficzne” (1969, nr 2).

Jeszcze chwilę uwagi warto poświęcić artykułowi Zumra, jaki ukazał się w księdze pamiątkowej złożonej w darze Janowi Garewiczowi¹⁰. Tekst informuje o etapach recepcji myśli Arthura Schopenhauera (1788-1860) na gruncie kultury czeskiej i skłania do refleksji nad odbiorem dzieła niemieckiego filozofa w szerszym wymiarze międzynarodowym. Pobudza do porównań losów schopenhauerowskiego dzieła w różnych środowiskach narodowych, w tym także w Polsce¹¹, i pozwala lepiej zrozumieć zjawisko znane historykom filozofii, historykom idei filozoficznych, wyraźnej rozbieżności między stosunkowo wysokim stopniem zainteresowania filozofem, szczególnie w pewnych dziesięcioleciach, a brakiem głębszego przyswojenia, tym bardziej akceptacji, jego podstawowych poglądów. A taki był los Schopenhauera w Czechach, i podobny w Polsce: wzbudzał zainteresowanie, pisano o nim i poświęcali mu uwagę nie tylko filozofowie, natomiast schopenhaueryzmu nie odnotowano ani w jednej, ani w drugiej z sąsiedzkich kultur.

Poznawczo ważna z punktu widzenia powszechnej historii filozofii jest część artykułu Zumra, w której Miroslav Tyrš (1832-1884) - czeski filozof, historyk sztuki, estetyk, ale także teoretyk kultury fizycznej, ideowy przywódca i współzałożyciel organizacji "Sokol", która odegrała dużą rolę w budzeniu świadomości narodowej Czechów - przedstawiony został jako pierwszy czeski myśliciel badawczo zainteresowany poglądami Schopenhauera. Nie jest istotna sprawa samego pierwszeństwa - pozostaje ona zajmująca jedynie dla historyków śledzących wpływy autora *Die Welt als Wille und Vorstellung* na ziemiach czeskich. Natomiast zasadnicze znaczenie posiada moment czasu, w którym badania Tyrša zostały podjęte. Na jego dążenia, co podnoszą zgodnie czescy historycy filozofii, miały wpływ różne nurty i idee filozoficzne: odleglejsze, sięgające starożytności greckiej, i bliższe, związane z dziewiętnastowieczną filozofią niemiecką oraz ewolucjonizmem. Najwcześniej, i przy tym trwale, oddziałał jednak na czeskiego filozofa Schopenhauera. Zumr przekazał, iż myślicielem tym zajmował się Tyrš już w trakcie

swych praskich studiów uniwersyteckich u progu lat pięćdziesiątych. Gdy je ukończył, w roku 1855 przystąpił do pracy nad rozprawą *Historische Einleitung in die Philosophie Artur Schopenhauer* i na jej podstawie chciał się habilitować. Z różnych powodów do habilitacji jednak nie doszło (habilitował się dopiero w 1880 roku i to na praskiej politechnice z zakresu sztuk plastycznych), a sama rozprawa pozostała w rękopisie i nie doczekała się dotąd wydania.

Tyrš okazuje się tym czeskim filozofem, który już u samych początków drugiej połowy XIX wieku nie tylko zetknął się z pismami Schopenhauera, ale podjął nad nimi poważne studia. Były to lata, kiedy tak na niemieckich uniwersytetach, jak również w Europie, Schopenhauerem jeszcze się nie zajmowano, a jego główne dzieło, mimo że ukazało się w pierwszym wydaniu w 1819 roku, praktycznie było nieznane i pomijane w filozoficznych dyskusjach. Tyrš zasługuje więc na opinię jednego z najwcześniejszych badaczy - w skali międzynarodowej - dzieła Schopenhauera, który docenił jego inspirującą wartość filozoficzną w czasie, gdy dla innych było ono jeszcze wciąż obojętne.

W świetle przekazu Zumra współludział Tyrša w przerwaniu milczenia wokół Schopenhauera, i to z wyprzedzeniem około dziesięciu lat zanim filozof ten stał się w Europie modny, nie podlega zakwestionowaniu. Jego rola jako odkrywcy Schopenhauera jest pod pewnym względem podobna do tej, jaką spośród polskich filozofów spełnił Stefan Pawlicki (1839-1916). Ale jest tylko podobna, bo w przypadku tego uczonego mamy do odnotowania przygotowaną przez niego w klasycznej łacinie dysertację, w dodatku w tym samym roku 1865 obronioną na Uniwersytecie Wrocławskim we Wrocławiu wydaną¹². Pawlicki należy do bardzo wąskiego kręgu historyków filozofii, którzy w latach sześćdziesiątych XIX wieku jako pierwsi nawiązywali do filozofii Schopenhauera i ją oraz jej twórcę przypominali ówczesnym środowiskom naukowym. Jego rozprawa doktorska należy do najwcześniejszych - jeżeli w ogóle nie była pierwszą dysertacją - jaką poświęcono Schopenhauerowi w literaturze przedmiotu¹³. Tym bardziej należy więc zachęcić czeskich historyków filozofii do wydania rozprawy Tyrša. Opracowana i skomentowana krytycznie może stać się wydarzeniem w studiach nad losami poglądów Schopenhauera.

Ważne ustalenia, zbliżone pod względem swej wagi do kwestii recepcji dzieła Schopenhauera w Czechach, wnoszą prace Zumra do wiedzy na temat herbartyzmu. Zajął się tym zjawiskiem filozoficznym już we wczesnych latach własnej działalności badawczej¹⁴, poświęcił mu dalej szereg odrębnych publikacji, w tym także dostępnych w polskich czasopismach¹⁵, i stał się jednym z najlepszych znawców tradycji herbartowskiej w czeskiej filozofii XIX i XX wieku. Najnowsze studia z tego zakresu, chociaż odwołują się do

wcześniejszych prac, nie przynoszą zwykłego powtórzenia znanych już wyników. Losy herbartyzmu w Czechach przedstawiają bardziej wielostronnie, nie ograniczają herbartyzmu do spraw wąsko filozoficznych, zaś rzecz *Masaryk a herbartovci* (s. 79-90) - też zmieniona - ukazuje się w tej postaci po raz pierwszy w języku czeskim.

Uwagę zwraca przede wszystkim metodyczna konsekwencja, z jaką Zmura śledzi pojawienie się w Czechach pierwszych zwolenników Herbart'a jeszcze przed rokiem 1848, dalsze rozpowszechnianie się jego filozofii w drugiej połowie tamtego wieku, i takie jej zakorzenienie w kręgach czeskiej inteligencji, że opanowała ona nie tylko uniwersytecką filozofię, ale stała się czynnikiem formującym życie kulturalne tak Pragi, jak i kraju. Jego poglądy należały do najbardziej wpływowych w czeskiej filozofii XIX stulecia i - inaczej niż w przypadku Schopenhauera - uległy utrwaleniu pod postacią herbartyzmu.

Na ziemiach polskich wpływy Herbart'a nie były tak znaczne, co studia Zmura pośrednio potwierdzają, zwracając w ten sposób uwagę na jedną z cech różniących drogi rozwoju filozofii w Czechach i w Polsce w ostatnich dwóch wiekach. Z polskich filozofów Herbart spotkał się z reakcją ze strony Józefa Kremera (1806-1875) i Juliana Ochorowicza (1850-1917), ale uwagi jakie mu poświęcili - krytyczne wobec jego metafizyki w przypadku pierwszego¹⁶, a informacyjno-sprawozdawcze w przekazie drugiego¹⁷ - były o wiele późniejsze w porównaniu z wystąpieniami czeskich autorów, i w dodatku były jedynymi piękniejszymi, jakie zostały sformułowane przez liczących się polskich filozofów. Do dziś w renomowanej „Bibliotece Kłasyków Filozofii” nie ukazała się ani jedna praca filozoficzna Herbart'a.

Bardziej zauważalna okazała się reakcja polskich pedagogów. Na przełomie stuleci pojawiło się nieco opracowań poświęconych myśli pedagogiczno-psychologicznej Herbart'a, w przekładzie udostępniona została jego *Pedagogika ogólna wywiedziona z celu wychowania* (Warszawa 1912), natomiast działania te też nie osiągnęły ani takiego zasięgu, ani rozmachu, które gwarantowałyby sukces odbiorczy poglądom Herbart'a. Nie brakło odgłosów aprobujących jego myśl pedagogiczną, inni wprawdzie o niej informowali, ale zarazem poddawali ją krytyce, zaś ze strony środowiska katolickiego spotkała się z wyraźną dezaprobatą. Walenty Gadowski (1861-1956) - kapłan i teoretyk katechetyki - zarzucał Herbartowi „pominięcie strony religijnej”, przecenienie moralnej doskonałości człowieka i odrzucenie objawienia Bożego w historii świata, przez co system Herbart'a, pisał, „nie jest w stanie dać rękojmi i wyrobienia zacnych i stałych charakterów i uszczęśliwienia społeczeństwa”¹⁸. Herbartystom zarzucał z kolei nieusprawiedliwione i przy tym wyłączone nadawanie systemowi ich mistrza *epitetu* „umiejętnej pedagogiki”.

Słabość polskich nawiązań do poglądów Herbartu na tym polegała, że poza nielicznymi profesorami uniwersyteckimi i teoretykami pedagogiki - Bolesławem E Mańkowskim (1852-1921), Antonim Danyszem (1853-1925), Mieczysławem T. Baranowskim (1851-1898) - zainteresowani byli nimi przede wszystkim pedagogzy-praktycy, działacze oświatowi, gimnazjaliści nauczyciele szkół galicyjskich, którzy na domiar ogłaszali swe teksty w trudno dostępnych *Sprawozdaniach* macierzystych zakładów kształcenia, bądź w periodykach publikujących artykuły popularne, przyczynki historyczne i - jak w przypadku „Miesięcznika Pedagogicznego”, pisma nauczycieli polskich Śląska Cieszyńskiego - zmierzających do wymiany doświadczeń dydaktycznych oraz wychowawczych utrzymanych, jak zaznaczono w numerze inauguracyjnym tego właśnie tytułu z roku 1892, w duchu „swojskim i narodowym”.

Rezultatem jest brak w polskiej literaturze większych rozpraw, nie mówiąc już o monografiach, które choćby tylko w sposób zbliżony do studiów Zumra, czy np. dzieła profesora Uniwersytetu Karlovy w Pradze Ivo Tretery¹⁹, podjęłyby problem wpływów Herbartu i herbartyzmu w Polsce. Polski czytelnik może jedynie skorzystać z opracowań - też częściowych i przy tym wcale nie najnowszych - Karla Schradera, autora encyklopedycznego artykułu poświęconego pedagogice Herbartu²⁰, oraz Bogdana Nawroczyńskiego (1882-1974), który przekład *Pism pedagogicznych* niemieckiego filozofa poprzedził Wstępem²¹, będącym do dziś najobszerniejszym polskim zarysem sylwetki i poglądów uczonego, związanego przez większą część swej profesorskiej działalności z katedrą filozofii królewieckiego Uniwersytetu.

Przypisy

¹ Por. J. Zumr: *Za profesorem Krońskim*. "Filozofický časopis" R. VII, 1959, č. 1, s. 141.

² Por. z tomem pokonferencyjnych materiałów, które objęły również wystąpienia dyskutantów: *Filosofie v dějinách českého národa. Protokol celostátní konference o dějinách české filosofie v Liblicích v dnech 14. -17. dubna 1958*. Praha 1958.

Por. J. Patočka: *Bolzano a problem teorii nauki*. „Studia Filozoficzne” 1959, nr 1, s. 170-188. Podana w bibliografii Patočki informacja o czasie wydania polskiego przekładu tego artykułu jest błędna - por.: Jan Patočka. *Bibliografie 1928-1996*. Praha 1997, s. 55.

⁴ Por. T. Kroński: *Faszyzm a tradycja europejska*, w: tegoż: *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960, s. 275-346.

⁵ Por. T. Kroński: *Fašismus a evropská tradice*. Z polštiny přeložil a doslov *Humanismem proti fašismu* napsal Zumr. Praha 1967, s. 89, w: *Filosofie a současnost*, sv. 12.

⁶ Por. J. Zumr: *O filozofii české*. „Argumenty” R. VII, 1963, nr 23, s. 1, 11.

⁷ Por. K. Kosík: *Česká radikální demokracie. Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století*. Praha 1958.

8

Por. R. Kalivoda: *Hustiská ideologie*. Praha 1961.

9

Por. A. Walicki: *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*. „Studia Filozoficzne” 1969, nr 1, s. 105-118.

¹⁰ Por. J. Zumr: *Tři etapy recepce Schopenhauera v českém myšlení*. „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” T. 40, 1995, s. 137-141.

11

Por. J. Garewicz: *Schopenhauer w Polsce*. „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” T. 23, 1977, s. 247

12

Por. S. Pawlicki: *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*. Vratislaviae 1865; tamże *Vita auctoris*.

¹³ Por. C. Głombik: *Schopenhauerowska inspiracja w twórczości Stefana Pawlickiego*. „Studia Filozoficzne”

1969, nr 3, s. 95-108.

¹⁴ Por. J. Zumr: *Některé otázky českého herbartismu, w: Filosofie v dějinách českého národa*, s. 166-184.

¹⁵ Por. J. Zumr: *Hegel a Słowianie.*, „Zeszyty Argumentów” 1965, nr 4, s. 128-136; tegoż: *Augustyn Smetana i Antonio Labriola (Dwie próby pojednania Hegla z Herbartem)*. „Studia Filozoficzne” 1966, nr 1, s. 129-142.

¹⁶ Por. J. Kremen *Najcelniejsze filozoficzne nauki o duszy przed sądem krytycznym obecnej nam filozofii*. „Biblioteka Warszawska” 1867, t. 1, s. 1-13, 165-217; przedruk w: *Dzieła Józefa Kremera*. T. XII, *Pisma pomniejszych*. Warszawa 1879, głównie p. III: *Psychologia relatywistycznego indywidualizmu*, s. 79-82.

¹⁷ Por. J. Ochorowicz: *Listy z Lipska o współczesnej filozofii niemieckiej*. „Niwa” T. V, 1874, s. 30-34 (*List 1*).

¹⁸ W. Gadowski: *Wychowanie młodzieży i herbarcjanizm*. „Przegląd Powszechny” R. IV, t. 16, 1887, z. 12, s. 3.

¹⁹ Por. I Tretera: *J. F. Herbart a jeho stoupenci na pražské univerzitě*. Praha 1989.

20

Por. K. Schrader: *Pedagogika Herbarta*, w: *Z dziejów myśli pedagogicznej*, red. B. Suchodolski i W. Okoń, t. IV, Warszawa 1958, s. 308-329.

21

Por. J. F. Herbart: *Pisma pedagogiczne*. Wybór, wstęp i opracowanie B. Nawroczyński. Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, s. XI-LXXIV.

JERZY KOSIEWICZ

SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA W PERSPEKTYWIE FILOZOFII KATOLICKIEJ

Ks. Stanisław Kowalczyk: *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*. Lublin, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1998, 224 s.

Po dwóch znakomitych ubiegłorocznych książkach dotyczących *Ontologii* i *Metafizyki* (obie: Lublin 1998), wydana została następna ważna praca tego samego autora pt. *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*. Nawiązuje ona do jego poprzednich dzieł z tego zakresu, a mianowicie do: *Człowieka a społeczności. Zarysu filozofii społecznej* (Lublin 1994) oraz *Liberalizmu i jego filozofii* (Katowice 1995), również ściśle związanych z obecnymi obowiązkami dydaktycznymi, naukowymi i organizatorskimi prof. S. Kowalczyka jako kierownika Zakładu Filozofii Społecznej Wydziału Nauk Społecznych KUL.

Gdyby przyjąć intuicjonistyczny, a zarazem obiektywistyczny i uniwersalistyczny punkt widzenia Platona, to można stwierdzić, iż wszyscy odczuwamy istnienie sprawiedliwości jako idei, której w pełni objąć, określić i ściśle zdefiniować się nie da, podobnie zresztą jak idei dobra, piękna, miłości. Odczuwamy ją jako jedną z najbardziej fundamentalnych wartości. Staramy się do niej zbliżyć w sposób maksymalny, nie zdając sobie sprawy, jak blisko i jak daleko jesteśmy od ideału. Staramy się działania, uczynki i myśli konkretyzować tak, aby do tego ideału przybliżyć się tak bardzo, jak tylko można. Nasze konkretyzacje, zarówno zespołowe jak i indywidualne, przybierają różne formy w zależności od kultury, wykształcenia, grupy społecznej, jej usytuowania w historii, w obrębie struktury społecznej, w porządku geograficznym, politycznym, ekonomicznym, religijnym.

S. Kowalczyk rozpatruje ideę sprawiedliwości społecznej w świetle nauki Kościoła. Dystansuje się na wstępie, tj. w *Przedmowie*, wobec dwóch głównych - jego zdaniem - koncepcji sprawiedliwości społecznej. Dotyczy to, po pierwsze, myśli marksistowskiej - filozoficznej, socjologicznej, ideologicznej, państwowotwórczej - popularnej w okresie jej największego rozkwitu, zwłaszcza w rozmaitych kręgach nurtu robotniczego i współcześnie w krajach trzeciego świata; oraz, po drugie, idei sprawiedliwości w rozumieniu ideologu liberalizmu. Autor uważa, że jej koncepcje są wielorakie i różnicowane, podkreśla, że aktualnie chodzi mu nie tyle o prezentację

wszystkich stanowisk, ile o uchwycenie podstawowego jej rozumienia. Wskazuje, że termin „sprawiedliwość społeczna” jest stosunkowo nowy, że po raz pierwszy prawdopodobnie użył go jezuita L. Taparelli. Z papieży marginalnie wspominał o takiej sprawiedliwości papież Pius X, upowszechnił zaś Pius XI w encyklikach *Quadragesimo anno* i *Divini Redemptoris*. Sprawiedliwość społeczna może być rozumiana w sensie szerokim: oznacza wówczas wszystko, cokolwiek odnosi się do życia społecznego, oraz wąskim, dotyczącym sfery ekonomicznej. Pius XI w encyklice *Divini Redemptoris* stwierdził, że sprawiedliwość społeczna „domaga się od jednostek tego, co służy dobru ogółu”; równocześnie zaś tenże papież zauważył, iż w imię tej sprawiedliwości należy przyznać wszystkim członkom społeczności to, co jest konieczne do wykonywania ich społecznej funkcji - ze względu na przysługującą im naturalną godność. Pojęcie sprawiedliwości implikuje więc - zdaniem Kowalczyka - następujące elementy: a) uwzględnianie dobra wspólnego społeczności; b) relacje do innych jednostek czy też grup społecznych; c) nakaz respektowania równości w relacjach społecznych; d) oddanie należności lub spełnienie powinności wobec ludzi, z którymi pozostajemy w relacjach społecznych. Reasumując można powiedzieć, że sprawiedliwość społeczna jest taką cnotą moralną, która nakazuje respektowanie praw (naturalnych i pozytywnych), które w dobrze zorganizowanej społeczności przynależą jej członkom jako osobom-podmiotom życia społecznego.

Autor omawia zagadnienia sprawiedliwości społecznej w dwóch aspektach: historycznym i systematycznym. Część historyczna jest zarysem dotychczasowych poglądów na sprawiedliwość: począwszy od myśli greko-rzymskiej, poprzez patrystykę i filozofię tomistyczną, aż do liberalizmu i marksizmu. Część merytoryczno-systematyczna prezentuje najpierw klasyczne typy sprawiedliwości: prawną, zmienną i rozdzielczą, a następnie wskazuje na specyfikę i funkcje społeczne, jej podstawowe formy realizacji w życiu społecznym oraz obowiązki państwa w tym względzie. Końcowe rozdziały pracy sygnalizują międzynarodowy wymiar sprawiedliwości społecznej oraz jej relację do miłości społecznej. Praca jest próbą konfrontacji chrześcijańskiej koncepcji sprawiedliwości z odmiennymi jej interpretacjami, wskazując zarówno na dzielące je różnice jak i elementy wspólne.

Stanisław Kowalczyk rozważa pojęcie sprawiedliwości za Janem Pawłem II z egzystencjalno-personalistycznego punktu widzenia. Przyjmuje, że stanowi ono „podstawowy wymiar życia ludzkiego na ziemi: życia człowieka, społeczeństwa, ludzkości. (...)”, że „Sprawiedliwość jest podstawową zasadą egzystencji i koegzystencji ludzi, jak również wspólnot ludzkich, społeczeństw i narodów. (...)”, że „Człowiek i ludzkość szukają nieustannie sprawiedliwości: jest to proces trwały, i jest to zadanie najwyższej wagi”. Autor jest zdania, że odwieczne pragnienie sprawiedliwości, będące konsekwen-

cją aksjologicznej wrażliwości człowieka, nigdy w dziejach ludzkości nie zostało w pełni zrealizowane. Nie podziela też jako chrześcijanin utopijnego przekonania o możliwości zbudowania idealnie sprawiedliwego świata na ziemi. Mimo to (a może właśnie z tego względu) sądzi, że wszyscy powinni dążyć do tego ideału, być szczególnie uwrażliwieni na istniejące przejawy społecznej niesprawiedliwości. Ich obowiązkiem jest podjęcie zdecydowanych i rozmaitych działań, tak w wymiarze społeczno-państwowym, jak i międzynarodowym, mających na celu efektywną i możliwie szybką realizację fundamentalnych postulatów sprawiedliwości społecznej.

Uważa, że jest ona niezbędną normą życia społecznego i dlatego należy o nią zabiegać we wszystkich wymiarach i sektorach życia ludzkiego: w rodzinie, zakładzie pracy, narodzie, państwie, społeczności międzynarodowej. Píše, że nie ulega wątpliwości, że istnieje ścisły związek pomiędzy sprawiedliwością a *Ewangelią*. Papież Jan Paweł II potwierdza to, mówiąc: „Istotnie, w chrześcijańskiej wizji sprawiedliwość społeczna stanowi podstawę, kluczową cnotę i fundamentalną wartość współżycia społecznego i politycznego. Kieruje relacjami i stosunkami obywateli i prowadzi je ku dobru wspólnemu, a więc nie tylko w optyce indywidualnej umowy o pracę, lecz w perspektywie wspólnotowej. Jako taka, sprawiedliwość jest fundamentalnym prawem wszystkich ludzi, przyznanym im przez Stwórcę i potwierdzonym przez ewangeliczne orędzie”. Sprawiedliwość społeczna stanowi integralny i trwały element etyki chrześcijańskiej. Idea takiej sprawiedliwości jest konsekwencją uznania prymatu osoby ludzkiej przed strukturami ekonomicznymi, mówiąc inaczej - indywidualny i społeczny wymiar „mieć” należy podporządkować osobowemu „być”.

Autor zauważa, że współczesna sytuacja ekonomiczna wielu ludzi i narodów jest ciężka, czasem wręcz tragiczna. Utrzymuje się, a nawet powiększa, „przedział między obszarem tak rozwiniętej Północy a obszarem Południa, będącego na drodze rozwoju”. Nierówności społeczne i nędza istnieją również w krajach bogatych, powszechne są zaś w krajach ubogich. Ponad miliard ludzi w kilkudziesięciu krajach świata żyje w ubóstwie i cierpi głód, a setki tysięcy dzieci każdego roku umiera z niedożywienia. Ten fakt jest tym bardziej bolesny, że światowa produkcja globalnie rośnie i zwiększa się dobrobyt elit ekonomiczno-społecznych.

Problem sprawiedliwości społecznej jest, zdaniem Kowalczyka, aktualny również we współczesnej Polsce, gdzie - pomimo relatywnego rozwoju - istnieje pauperyzacja znacznej części społeczeństwa.

Przedstawiony wyżej punkt widzenia nasycza teoretyczne rozważania nad wymiarami sprawiedliwości społecznej wyraźnym wartościowaniem o wydźwięku etycznym, tj. normotwórczymi zasadami postępowania moralnego. W tym przypadku nie zachodzi jednak konflikt między teorią o charakterze

poznawczym, a refleksją ściśle postulatywną, ponieważ owa teoria jest mocno nasycona aksjologią chrześcijańską. Nie ma więc błędu naturalistycznego w rozumieniu Hume'a, dlatego że w opisie chrześcijańskich zasad sprawiedliwości społecznej zawarte jest immanentnie wartościowanie właściwe nauce Kościoła. Z tego względu może być zasadne (a na pewno nie błędne w sensie logicznym) wyciąganie wniosków postulatywnych z opisu nasyconego wartościami. Podobna sytuacja występuje w antropologu filozoficznej, filozofii społecznej, teorii poznania, metafizyce i innych obszarach badawczych filozofii katolickiej. Wszystkie one nasycone są nierozzerwalnie immanentnie z nimi związaną aksjologią, implikującą stosowne zasady etyczne, postulaty postępowania moralnego. Naturalnie w tym przypadku może pojawić się sprzeciw np. ze strony zwolenników K. Twardowskiego i przedstawicieli związanej z nim szkoły lwowsko-warszawskiej, przyjmujących, że zdania deskryptywne nie powinny zawierać żadnych wartości, a w szczególności wartości o proveniencji światopoglądowej. Stanowisko to jest w dużej mierze zasadne. Jednakże czymże byłaby filozofia w ogóle bez filozofii patrystycznej, średniowiecznej wraz z Tomaszem z Akwinu, bez neotomizmu, personalizmu czy egzystencjalizmu chrześcijańskiego? Filozofia jest znacznie bogatsza wtedy, gdy występuje wiele dróg poznania, nawet kontrowersyjnych czy wykluczających się wzajemnie. Wnoszą one do dziedzictwa filozofii wartości pluralistyczne i nieprzemijające.

Pisarstwo filozofów katolickich, a zwłaszcza twórczość Stanisława Kowalczyka, przybliży katolicki punkt widzenia na problemy współczesnego świata, sensu życia oraz rolę filozofii i nauki w drodze do zdobycia wiedzy pomocnej człowiekowi. Kontynuuje on najlepsze tradycje filozofii chrześcijańskiej, wprowadzając zarówno do niej jak i do filozofii polskiej rozwiązania innowacyjne i oryginalne. Wpisuje się w tym nurcie swojej twórczości na trwałe do historii myśli społecznej.

JERZY KOSIEWICZ

FILOZOFIA ŻYDOWSKA W UJĘCIU HISTORYCZNYM

Jerzy Ochman: *Historia filozofii żydowskiej. Część I; Starożytna filozofia żydowska.* Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1992, 155 s.

Jerzy Ochman: *Historia filozofii żydowskiej. Tom drugi: Średniowieczna filozofia żydowska.* Kraków, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „UNIwersitas”, 1995, 512 s.

Jerzy Ochman: *Historia filozofii żydowskiej. Tom szósty: Peryferie filozofii żydowskiej.* Kraków, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „UNIversitas”, 1997, 561 s.

Każdy z trzech opublikowanych przez Jerzego Ochmana do tej pory tomów *Historii filozofii żydowskiej* potwierdza, że mamy do czynienia z przedsięwzięciem w polskiej literaturze filozoficznej unikatowym, niezmiernie cennym pod względem merytorycznym, przygotowanym z wyjątkową starannością, zachowującym w sposób konsekwentny od samego początku te same założenia metodologiczne i strukturalne. Dzięki temu wszystkie tomy są klarowne, czytelne i przystępne, napisane językiem ściśle filozoficznym i zarazem zrozumiałym dla każdego odbiorcy o zainteresowaniach humanistycznych.

Zarówno całe zamierzenie, jak i opublikowane dotychczas tomy świadczą o tym, że obcujemy z wydarzeniem najwyższej rangi w historii polskiej myśli filozoficznej. Wszystkie polskie publikacje poświęcone filozofii żydowskiej prezentują się przy dziele J. Ochmana skromnie i przyczynkarsko. Zasadniczą różnicą jego *Historii...* w stosunku do wcześniejszych opracowań jest prezentacja filozofii żydowskiej jako jednej z postaci myśli żydowskiej. To znaczy, że autor prezentuje tę filozofię w kontekście całej „myśli żydowskiej”, uwzględniając jej ogromny ładunek intelektualny, a zwłaszcza wątki filozoficzne zawarte w pismach rabinicznych, nurtach pietystycznych, mistycznych i etycznych oraz w doktrynach politycznych (syjonizm). Z tego względu przedsięwzięcie J. Ochmana jest nowatorskie, wyróżnia się również na tle literatury światowej. Dostrzec to można porównując je z podo-

bnymi zagranicznymi opracowaniami historycznymi, a zwłaszcza z najlepszą w tym zakresie pracą J. Guttmanna *The History of Philosophies of Judaism* (New York 1969). Ochman ukazał bowiem w oddzielnym omawianym tu także obszernym tomie *Historii* wątki filozoficzne zawarte na peryferiach filozofii żydowskiej (m. in. w kabale, magii, alchemii): zaprojektował też autonomiczne (w osobnym tomie) omówienie dziejów filozofii żydowskiej w Polsce.

Jerzy Ochman zaprojektował historię filozofii żydowskiej na siedem obszernych tomów. Dotychczas ukazały się: *Starożytna filozofia żydowska* (t. 1, Kraków 1992, *Średniowieczna filozofia żydowska* (L 2, Kraków 1995) oraz opublikowane ostatnio *Peryferie filozofii żydowskiej jako tom szósty*. W przygotowaniu są *Filozofia żydowskiego oświecenia* (t. 3), *Filozofia żydowska pierwszej połowy XX wieku* (t. 4), *Współczesna filozofia żydowska* (t. 5) oraz *Filozofia żydowska w Polsce* (t. 7).

Przyznać trzeba, że całe przedsięwzięcie jest niezmiernie ambitne, wymagające ogromnego wysiłku, iście benedyktyńskiej pracy, cierpliwej wieloletniej kwerendy badawczej w bibliotekach europejskich, amerykańskich, arabskich i Bliskiego Wschodu.

Pierwszy ze wskazanych tomów jest nie tylko cenny ze względu na prezentację starożytnej filozofii żydowskiej, ale także ze względu na bardzo ważne w sensie teoretycznym i metodologicznym kluczowe ustalenia dotyczące tego, czym jest filozofia żydowska i w jakim znaczeniu można o niej mówić.

Autor nie rozstrzyga ostatecznie jej rozumienia, ale w sposób obszerny, kompetentny i wnikliwy omawia złożone aspekty jej pojmowania, różnorodne ujęcia. Wskazuje, że można ją potraktować jako fragment filozofii o charakterze uniwersalistycznym, zmierzającej do ogarnięcia całej dostępnej wiedzy w znaczeniu starożytnej mądrości i współczesnej nauki. Z tego punktu widzenia filozofia żydowska stanowiłaby pewną część drogi, rozświecenie i poszerzenie jej obszaru usytuowanego na głównym trakcie lub poboczu peregrynacji w drodze do pełnego poznania.

Wskazuje także, za S. Rosenbergiem, E. Schweidem i R. Goetschelem, ale wbrew zamysłowi Z. Levy'ego, że filozofia żydowska jest syntezą powstałą z idei zaczerpniętych z dwóch różnych elementów, a mianowicie ze świadomości ideowej, judaizmu i filozofii obcej.

Traktuje się też ją jako twór narodowo-kulturowy rozpatrywany m. in. w świetle etnosocjologii, etnopsychologii, psychologii międzykulturowej oraz entnohistorii. W tym sensie jest ona myślą, a nie filozofią.

W centrum współczesnej dyskusji na temat tego, czym jest filozofia żydowska, znalazł się - zdaniem J. Ochmana - spór między zwolennikami kryteriów esencjalnych i egzystencjalnych. Pierwszy nurt podkreśla, że o jej

charakterze decyduje treść wywodząca się ze źródeł judaizmu, myśli religijnej i myśli narodowej, z tradycji oraz z prób godzenia prawd religii z prawdami racjonalnymi wywodzącymi się z aktualnie istniejących systemów religijnych. Przedstawiciele drugiego punktu widzenia są zdania, że kryterium decydującym o zakwalifikowaniu jakiegoś systemu do filozofii żydowskiej jest osoba twórcy oraz język hebrajski jako forma przekazu. W trzecim nurcie natomiast zwraca się uwagę na to, że idee żydowskie przejawiają właśnie taki charakter wówczas, gdy funkcjonują w kontekście poglądów, które w dawnym czasie i miejscu uważane były za żydowskie.

Ponieważ nie powzięto do tej pory żadnej decyzji zobowiązującej do używania tej czy innej koncepcji bądź nazwy w odniesieniu do filozofii żydowskiej, przeto Ochman przyjmuje to określenie jako najbardziej adekwatne i wypełnia je treścią (w zgodzie z najnowszymi postulatami), wsłuchując się w głosy autorów dzieł filozoficznych, quasi-filozoficznych i niefilozoficznych, zwracając uwagę na ich intencje, źródła i zawartość merytoryczną.

J. Ochman wyposażony w taki instrument teoretyczno-metodologiczny rozpoczął wędrówkę poprzez dzieje filozofii żydowskiej. Przyjął periodyzację najczęściej stosowaną w opracowaniach i najbardziej zbliżoną do ujęcia europejskiego, choć znacznie różniącą się od jej układu historycznego. Starożytność obejmuje lata od początku państwa żydowskiego do 72 roku naszej ery; okres średniowiecza od 72 do 1750 r.; okres Oświecenia od 1750 r. do końca XIX w.; okres filozofii żydowskiej pierwszej połowy XX w. do 1948; współczesność zaś dotyczy okresu powyżej 1948 r.

W *Historii filozofii starożytnej* J. Ochman przedstawił *Żydowską myśl religijną* (r. I), *Filozofię żydowsko-aleksandryjską* (r. II) i *Myśl żydowskiej heterodoksji* (r. III). W pierwszym rozdziale zwrócił uwagę na tematy „rdzenie żydowskie”, rozwój myśli żydowskiej, spotkania myśli żydowskiej z myślą obcą, żydowską filozofią religijną, filozofią *Biblii* oraz na wątki filozoficzne zawarte w apokryfach i pseudoepigrafach. W drugim natomiast scharakteryzował relacje zachodzące między Palestyną a diasporą oraz centralne kategorie filozofii żydowsko-aleksandryjskiej; omówił także *Septuagintę* (tłumaczenie *Biblii* żydowskiej na język grecki), *List Arystobula z Peneasu* oraz poglądy Filona z Aleksandrii i Józefa Flawiusza. W rozdziale trzecim przedstawił przyczyny heterodoksji wewnątrzżydowskiej i pozażydowskiej, traktowanej jako odejście od obowiązujących ówczesnie form lub treści doktryny, kultu i organizacji. Autor wskazał też, że myśl żydowska wyraziła się w starożytności w trzech postaciach: w religii, w filozofii i w mistyce. Filozofia żydowska wykształciła się dopiero pod koniec starożytności, poza ojczyzną i w formie synkretyzmu. Pojawiła się jako jedna z postaci myśli mającej już swą długą historię, której postać religijna wyraziła się w formie dojrzałej już co najmniej tysiąc lat wcześniej niż jej postać filozoficzna. Autor

uważa, że ograniczenie starożytnej „myśli żydowskiej” (i całego dorobku intelektualnego Żydów) w starożytności do filozoficznej postaci myśli byłoby krzywdzącym uproszczeniem i zaprzeczeniem tego, czym faktycznie była.

W drugim wolumenie zamierzonego przez J. Ochmana siedmiotomowego dzieła, tj. w *Średniowiecznej filozofii żydowskiej* zaprezentowany został przegląd najważniejszych koncepcji tej filozofii od II do połowy XVIII wieku. Przyjął on własną koncepcję periodyzacji dziejów, znacznie przekraczającą powszechnie przyjęte ramy czasowe. Ale jest ona efektem świadomej decyzji autora, wskazującego, że mentalność w obrębie judaizmu stanowi pewną ciągłość od roku 72 n. e. (upadek państwowości i zburzenie Drugiej Świątyni), aż do powstania Haskali (Oświecenia) w połowie XVIII w. Takie postawienie problemu wynika stąd, że filozofię tego okresu charakteryzują swoiste właściwości religijne, ideowe i filozoficzne, które w znacznym stopniu różnią się od filozofii późniejszej, nowożytnej, współczesnej, niezależnie od podobnych wątków i cech myślowych, które są wspólne dla poglądów wszystkich tych epok.

Ochman wyróżnił w średniowieczu judaistycznym trzy podstawowe orientacje filozoficzne: racjonalizm, neoplatonizm i arystotelizm. Omówił je w trzech kolejnych rozdziałach. W *Filozofii racjonalizmu żydowskiego* (r. I) zwrócił uwagę na filozoficzne wątki literatury rabinicznej, racjonalizm arabski, racjonalizm żydowski, żydowski racjonalizm ateistyczny, racjonalizm karaimów oraz racjonalizm teologiczny Gaonu wraz z jego głównymi przedstawicielami. W rozdziale II poświęconym *Żydowskiemu neoplatonizmowi średniowiecznemu* autor gruntownie scharakteryzował jego historię i centralne kategorie oraz poglądy wybitnych przedstawicieli tego kierunku. W r. III Ochman omówił rozwój i cechy właściwe *Żydowskiemu arystotelizmowi średniowiecznemu*, a także twórczość jego najważniejszych przedstawicieli. Następnie zaprezentował w podobny sposób późną filozofię żydowską (r. IV, *Filozofia żydowska od XIV do XVIII wieku*); zogniskował też uwagę na *Związku średniowiecznej filozofii żydowskiej z ówczesną nauką* (r. V), tj. przede wszystkim z medycyną, matematyką i astronomią. Istotną wartością tej erudycyjnej pozycji jest fakt, że omawia ona w sposób przystępny i kompetentny główne założenia każdego kierunku i każdej szkoły, poglądy wybitnych i mało znanych twórców, pomaga zrozumieć specyfikę filozofii żydowskiej, jej znaczenie w refleksji humanistycznej Zachodu.

W opublikowanym ostatnio tomie: *Peryferie filozofii żydowskiej* (t. 6) Ochman zajął się ukazaniem wątków filozoficznych w literaturze niefilozoficznej. Ukazanie drugiego obszaru „myśli żydowskiej” jest ważne co najmniej z dwóch powodów. O pierwszym z nich pisał G. Scholem, że był najbardziej autentycznym wyrazem „życia żydowskiego”; natomiast drugi jest dla nas ważny, ponieważ filozofii żydowskiej, w znaczeniu ścisłym, było

w Polsce niewiele. Przeważała sfera mistyczno-chasydzka, a pod koniec XIX wieku powstał tu syjonizm. Dopiero zatem wówczas, gdy ukazane zostaną owe „peryferie” filozofii, będzie można - zdaniem Ochmana - rzetelnie określić, jaki rodzaj filozofii żydowskiej pojawił się w Polsce (planowany tom VII). Oczywiście, ani treści mistycznych, ani chasydzkich nie można było przedstawić w dziełach traktujących o filozofii takiej, jak ją dziś rozumiemy (a więc w tomach I-V).

Pisząc o „peryferiach filozofii”, autor nie podaje pełnej historii mistyki, pietyzmu, paranauk czy syjonizmu. Opiera się wprawdzie na nich, ale stosuje wobec nich „hermeneutykę filozoficzną” i (np. wówczas gdy pisze o *Biblii*) ogranicza się do filozofii, mistyki, wątków etyki wyższej w *Biblii*. Wykorzystując podstawowe źródła (nie sposób bowiem nie sięgać do źródeł podstawowych, wspólnych różnym dziedzinom), stara się uzasadnić, że ich interpretacja będzie różna od teologicznej, a jej konsekwencje znacznie odbiegające od tego, co podaje stereotyp ortodoksji. Tak np. mistyka ukazuje w innym świetle nowe pisma święte (*Księga Jecira* i *Zohar*), odmienny sposób przeżywania, narzuca inną periodyzację dziejów, przeciągając okres średniowiecza do połowy XVIII wieku.

Autor zdaje sobie sprawę z odmienności i kontrowersyjności przedstawionej interpretacji zagadnień, problemów, wątków i tropów tematycznych właściwych filozofii żydowskiej i nie tylko filozofii, ale kieruje się chęcią ukazania skomplikowanego (wielowarstwowego), a nie jednolitego (stereotypowego) obrazu kultury i religii Żydów w ogóle i w Polsce.

Jedność kulturowa judaizmu powodowała, że peryferie religii zazębiały się z peryferiami filozofii. Inaczej przedstawiała się sprawa z istotnymi wersjami religii i filozofii. Różnice między oficjalną i nieoficjalną wersją religii i oficjalną wersją filozofii a jej peryferiami dawały o sobie znać dosyć często.

Ochman pisze, że pojęcie filozofii żydowskiej ulegało zmianom, że poszerzało lub zacieśniało swój zakres, że wiązało się w ciągu dziejów z różnymi dziedzinami, które również rozwijały się i zmieniały swój zakres. Historia tych dziedzin, czyli „peryferii”, nie zawsze łatwa jest do prześledzenia z powodów geograficznych, kulturowych i chronologicznych i nie ich postać (forma) jest dziś najważniejsza, ale zawarte w nich treści narodowe. Przyjmuje się, że istniały bardzo poważne powody anektowania pewnych poglądów i że powody te wynikały z „motywacji żydowskiej”.

Peryferie filozofii obejmują te dziedziny, które wiązały się z filozofią żydowską na danym obszarze geograficznym lub w danym ośrodku kulturowym judaizmu. Peryferie filozofii żydowskiej były równocześnie peryferiami religii żydowskiej, a więc dziedzinami, które wiązały się z religią żydowską w sposób egzystencjalny. Nieodłączną częścią peryferii filozofii i peryferii religii były paranauki, które wiązały filozofię i teologię z pewnymi ideałami

naukowymi lub paranaukowymi. Wiele idei religijnych i filozoficznych korzystało z paranauk po to, by uzupełnić swą stronę empiryczną, jakiej potrzebowały dla uwiarygodnienia swych prawd. Nauki i paranauki pełniły bowiem bardzo ważną rolę dostarczyciela materiału spełniającego ówczesne empiryczne kryteria prawdy. Mówiąc o starożytności i średniowieczu należy dodać, że ówczesnie panujący integryzm ujmował łącznie całą mentalność i opierał się na całej duchowości. W tym układzie związek filozofii z wielo ówczesnymi peryferiami był silnie osadzony w psychice czy mentalności i miał w nich swe głębokie uzasadnienie.

U podstaw rozwijania mistyki i jej pochodnych leżały wielkie potrzeby natury psychologicznej, socjologicznej i intelektualnej. Mistyka, pietyzm i paranauki nie były Żydom niepotrzebne. Istniały również bardzo ważne powody położenia akcentu na preferowanie mistyki z uszczerbkiem dla rozwoju filozofii. Powody te, niekiedy trudne z perspektywy czasu do odgądnienia w szczegółach, wynikały z doświadczeń i przeżyć narodu, stanowiły najbardziej istotny motyw rozwoju myśli żydowskiej. Część z nich stanowiła materiał badawczy dla teologów i filozofów, pozostałe dla mistyków i pietystów. Inne bowiem perspektywy oferowała teologia, inne zaś filozofia, mistyka, pietyzm i paranauki. Współczesne badania mistyki ukazują, że zarówno w niej, jak i w jej pochodnych zawartych jest o wiele więcej wypowiedzi na tematy narodowe aniżeli w filozofii. Stąd też myśl żydowska rewaloryzuje w pewien sposób peryferia uważane przez kilka ostatnich wieków za ciemne strony średniowiecza. Myśl narodowa włącza w zakres swej analizy również wypowiedzi zawarte w historii paranauk, uważając, że byli to „przyjaciele” (raz przynoszący chlubę, innym razem ujmę), których obecność wynikała również z potrzeb uzasadnionych motywacją narodową.

Mistyka, pietyzm i paranauki są dziś dziedzinami odrębnymi. Specyfiką ich historii w judaizmie jest fakt ich wzajemnego zazębiania się. Należy na to zwrócić uwagę, gdyż znawcę mistyki, pietyzmu lub paranauk może razić nie tylko ich odmienne rozumienie semantyczne, ale również fakt wzajemnego przenikania się. Czymś innym jest „mistyka w sobie” i „pietyzm w sobie”, a czymś innym ich zazębiający się i wspólny rozwój w judaizmie.

Mistyka czerpała z religii, głównie w mistycznych komentarzach do *Księgi Rodzaju*, dotyczącej stworzenia oraz do ksiąg prorockich (Ezechiela), następnie również w postaci mistycznych komentarzy do *Talmudu*. Mistyka czerpała też z filozofii i rozwinęła poglądy mistyczne w postaci komentarzy do niektórych dzieł filozoficznych. Syntezą mistyki i filozofii był np. nurt kabały neoplatonńskiej i kabały perypatetyckiej. Mistyka sięgała również do apokryfów, formując wiele komentarzy mistycznych, a jej związek z gnozą zaowocował ogromną ilością wątków gnostycznych w wielu dziedzinach,

a następnie w postaci nurtu kabały gnostycznej. Związki te wpływały na odmiennosc nurtów mistyki.

Pietyzm (zwany w judaizmie chasydyzmem) opierał się głównie na *Biblii* oraz na *Talmudzie*, mimo że zazwyczaj stał do niego w opozycji. Chasydyzm był antytezą filozofii, ale niekiedy do niej sięgał. Jednakże najczęściej zwracał się ku misticie, co ilustrują liczne komentarze chasydzkie do poszczególnych dzieł mistyki.

Na skutek zaleźniania się religii i paranauk powstawały nowe dziedziny wiedzy, jak np. astrologia filozoficzna. Astrologia połączona z kabałą przekształciła się w astrologię kabalistyczną. Alchemia, wykorzystując filozofię, stała się alchemią filozoficzną, a z jej połączenia z kabałą powstała alchemia kabalistyczna. Magia z kolei korzystała z kabały, z czego zrodziła się magia kabalistyczna, a jej połączenie z chasydyzmem stworzyło magię chasydzką.

Mistyka, pietyzm i paranauki żydowskie nie tylko różniły się od analogicznych dziedzin w innych tradycjach religijnych, ale cechował je swoisty system połączeń. Mistyka służyła magii, a potęgował je pietyzm zwany przez Ochmana chasydyzmem. Innymi słowy, zawsze towarzyszył im „ruch ku innym dziedzinom”, a ich pojęcia wibrowały po wielu zakresach. Każda dziedzina podejmowała tematykę drugiej i korzystała z jej pojęć i koncepcji. Niemal każdy mistyk uprawiał magię i każdy z nich był swego rodzaju pietystą. Fakt, że wiele dziedzin łączono, miał kilka powodów, a jako główny wymienia się problematykę narodową, u podłoża której była wspólna motywacja i wspólny układ odniesień: każda dziedzina dodawała coś ze swej strony, uzupełniała, podbudowywała, tworząc wspólnie filozofię przetrwania. W tym kontekście musiały pojawiać się pewne powtórzenia wynikające ze sztucznego rozdzielenia tego, co rozwijało się razem i stanowiło jedność. Wyodrębnione dziś dziedziny wymagają oddzielenia religii, historii filozofii, historii mistyki, pietyzmu, nauki, paranauk (nawet oddzielenia astronomii od astrologii), mimo że zabieg ten jest (zwłaszcza w judaizmie) całkowicie sztuczny.

Zamierzeniem *Peryferii filozofii żydowskiej* było przedstawienie mistyki nie „w sobie”, lecz mistyki jako źródła ideologii, teorii pobożności i teorii czynów. Stąd jako „wątki filozoficzne” zostały podane: a) zagadnienia związane z rozumem (intelektem) i wyobraźnią, prowadzące do stworzenia nowej wizji rzeczywistości - Boga, człowieka, społeczeństwa, świata - alternatywnej wobec religii i filozofii (w rozdziale o misticie); b) zagadnienia związane z wolą, prowadzące do etyki wyższej, osadzonej na odmiennie rozumianej antropologii i socjologii. Dominuje tu przekonanie, że do etyki wyższej jest i była potrzebna mistyka (w rozdziale o chasydyzmie); c) zagadnienia teorii czynów i zagadnienia sukcesów, efektów oraz użyteczności teorii mistycznych i pietystycznych. Dominuje tu teza, że teorie mistyczne i pietystyczne

znajdowały w nich uwiarygodnienie i swoiście rozumianą płaszczyznę empiryczną (w rozdziale o paranaukach).

W *Zakończeniu* Jerzy Ochman dokonał zabiegu o charakterze nomotetycznym, dotyczącym wyjaśnienia istoty i źródła, określenia sensu mistyki i petyzmu. Próbował odpowiedzieć na podstawowe pytanie filozofa: „dlaczego?”. Dlaczego (w jakim celu?) tworzone idee mistyczne i pietystyczne? Odpowiedź, której udzielił autor, brzmi w ogólnym zarysie następująco: mistyka była dla Żydów filozofią wyższą, tak jak chasydyzm etyką wyższą. Głęboki filozoficzny sens mistyki (były nim założenia filozofii religii i filozofii narodowej) waloryzował teorie, które „w sobie” są filozoficznie obojętne i podnosił je do rangi wysokich (a nawet najwyższych) wzlotów filozofii i wysokich (a nawet najwyższych) wzlotów etyki. Innymi słowy, u podstaw wypowiedzi mistycznych i pietystycznych leżało zamierzenie tworzenia „filozofii wyższej” i „etyki wyższej”.

Zagadnienia etyczne zostały wyeksponowane we wszystkich problemach peryferyjno-filozoficznych stawianych w omawianej książce, ponieważ moralność ściśle wiązała się mistyką, kabałą, magią, polityką, życiem codziennym ludzi i narodu. Autor zwrócił uwagę (dzięki gruntownej analizie historycznej obejmującej prawie 17 wieków) na dążenie do stworzenia moralności o wysublimowanym podłożu, a więc o wyższym sposobie uzasadniania jej sensu i wartości za pomocą etyki doskonałości, etyki personalistycznej, etyki ponadprzeciętności, etyki szczytów, etyki głębi, etyki wnętrza, etyki szczegółów, etyki aktywistycznej, etyki aksjologicznej, etyki obowiązków wyższych, etyki kosmicznej, etyki mesjańskiej, etyki terapeutycznej, etyki filozoficznej, etyki serca, etyki gnostycznej, etyki ascetycznej i etyki antynomicznej.

W konkluzji chciałbym podkreślić, zgadzając się poniekąd z opinią J. Pawlicy (zawartą w *Dziejach filozofii żydowskiej*. „Acta Universitatis Iagiellonicae” 1999, nr 6, s. 15), że w tym opracowaniu mamy do czynienia nie tylko z peryferiami filozofii żydowskiej, ale także (a może przede wszystkim) z dalszym ciągiem filozofii żydowskiej uwikłanej właśnie i przetwarzanej w tych peryferiach, by stać się w końcowej fazie historycznie pojmowaną filozofią kultury Żydów i wspólnot żydowskich, a może nawet narodu żydowskiego i jego religijnie pojmowanej misji dziejowej, przypisanej mu przez *Stary Testament*.

Zarówno *Peryferie*, jak i wcześniejsze tomy, zawierają oprócz warstwy idiograficznej, rekonstrukcyjnej także niezwykle cenną i rozbudowaną warstwę dokumentacyjną, uwierzytelniającą zawarte w *Historii* treści. W każdym tomie znajdują się bardzo rozbudowane przypisy, stanowiące ważny dla głównego wywodu nurt uzupełniający, który - nawet po umiejętnym wkomponowaniu go do tekstu podstawowego - mógłby zakłócić ciągłość narracji.

Autor umieszcza w nich istotne dane bibliograficzne związane z referowanym zagadnieniem, dodatkowe wyjaśnienia i interpretacje. Postępuje podobnie jak w swych pismach E. Gilson czy L. Kołakowski. Jestem zwolennikiem tego typu obszernej dokumentacji, jeśli jest ona uzasadniona i wynika z toku wywodu.

Ponadto poszczególne książki zaopatrzone są, w zależności od tematyki, w słownik wyrazów hebrajskich, słownik wyrazów hebrajskich i aramejskich, indeks terminów filozoficznych i religioznawczych, słownik wyrazów filozoficznych, religioznawczych, mistycznych i pietystycznych, indeks imion i nazwisk, indeks osobowo-rzeczowy i tytułów dzieł anonimowych, indeks nazw geograficznych. Wszystkie te słowniki i indeksy oraz wskazane wyżej przypisy opracowane zostały niezwykle starannie i rzeczowo. Są bardzo pomocne podczas pogłębionej lektury tekstu, niezbędne podczas studiów nad specyficzną, odległą od zachodniej, filozofią żydowską.

Osobną wartość wszystkich książek stanowi niezmiernie rozbudowana bibliografia. Dokument jest sam w sobie bardzo cenny. Posiada wyjątkową, autonomiczną wartość, szczególnie istotną w badaniach o charakterze humanistycznym, zwłaszcza wtedy, gdy prezentuje się nowe całościowe ujęcie problemu w perspektywie historycznej. Stwarza to szansę tym wszystkim, którzy chcieliby zająć się odrębnymi (mniej lub bardziej szczegółowymi) badaniami, studiami nad filozofią żydowską. Stwarza szansę unikatową i niepowtarzalną. Ochman umieścił w dwóch pierwszych wolumenach wszystkie cytowane i ważne dla omawianej problematyki publikacje, w wielu merytorycznie uzasadnionych, tematycznych konfiguracjach (np. w *Średniowiecznej filozofii żydowskiej* stanowi ona 116 stron tekstu). Natomiast w ostatnim tomie przedstawił ich kilkudziesięciostronicowy wybór nawiązujący do wcześniejszych wykazów literatury, czyniąc aż nadto zadość postulatом recenzentów swego pierwszego tomu w osobach profesorów: Dov Marmura (Rabina z Toronto), Tadeusza Gadacza, Zdzisława Kuksewicz, Zygmunta Poniatowskiego i Witolda Tylocha, którzy uważali, że najważniejszym i zarazem najtrudniejszym wymogiem w całym zainicjowanym przez Jerzego Ochmana przedsięwzięciu jest podanie bibliografii do każdego nurtu filozoficznego i do każdej wybitniejszej postaci.

Książki Jerzego Ochmana gorąco polecam. Cechują się wybitnymi walorami poznawczymi cennymi dla filozofów i humanistów, osób zainteresowanych myślą, filozofią i kulturą żydowską.

MIROSŁAW A. MICHALSKI

ETYKA ŚRODOWISKOWA

Włodzimierz Tyburski (red.): *Etyka środowiskowa. Teoretyczne i praktyczne implikacje* (materiały konferencyjne). Toruń 1998, 188 s.

Etyka środowiskowa. Teoretyczne i praktyczne implikacje - pod takim tytułem zostały zebrane i wydane, pod redakcją Włodzimierza Tyburskiego, rozprawy stanowiące plon konferencji zorganizowanej w dniu 8 września 1998 roku w Toruniu przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika oraz Polski Klub Ekologiczny Oddział Pomorsko-Kujawski.

Jest to już trzecia publikacja zawierająca rozprawy poświęcone humanistycznym implikacjom problematyki ekologicznej, będąca wynikiem kolejnej już konferencji w Toruniu. Zawiera 19 referatów wygłoszonych zarówno przez najwybitniejszych znawców przedmiotu w Polsce jak i młodych pracowników nauki z wielu ośrodków w całym kraju, którzy tym razem skupili swoją uwagę na możliwych relacjach etyki i ekologii, w wyniku których zaistniała etyka środowiskowa. Ta stosunkowo nowa dziedzina dociekań filozoficznych, przeżywająca w ostatnich latach bardzo intensywny rozwój, jest coraz bardziej doceniana, ważna i potrzebna jak to podkreśla we wstępie Włodzimierz Tyburski - zarówno w swym wymiarze teoretycznym jak i w praktycznych konsekwencjach. Prawdziwość tego stwierdzenia znajduje swoje potwierdzenie i zostaje wyraźnie dowiedziona w artykule Dariusza Liszewskiego (AR-T, Olsztyn) zatytułowanym: *Spór o Górę Świętej Anny w świetle etyki środowiskowej*. Autor, na przykładzie konfliktu wokół poprowadzenia odcinka autostrady A4 przez teren parku krajobrazowego na górze św. Anny, który w połowie minionego roku głośnym echem odbił się w środowiskach masowego przekazu, przedstawił, jaką rolę w rozwiązaniu tego i podobnych konfliktów ekologicznych mogłaby spełniać etyka środowiskowa. Autor do oceny opisanego konfliktu i wyważenia racji stron odwołał się do biocentrycznie zorientowanej wersji etyki środowiskowej zaproponowanej przez Paula W. Taylora.

Wśród wielu innych znakomitych artykułów można wyróżnić pracę Józefa M. Dołęgi (ATK, Warszawa): *Etyka środowiskowa na XX Światowym Kongresie Filozofii*, stanowiącą relację z miejsca etyki środowiskowej na Kongresie, który obradował od 10 do 15 sierpnia 1998 roku w Bostonie (USA). Autor ukazuje, że wiele głosów dotyczyło zagadnień etyki środowi-

skowej zarówno w sekcji „Filozofia i środowisko” jak i w sekcjach: „Bioetyka i etyka lekarska”, „Filozofia i ekonomia”, „Środowisko i wartość”, „Etyka teoretyczna oraz filozofia i feminizm”.

Na szczególną uwagę zasługuje również praca Zdzisławy Piątek (UJ, Kraków): *Etyka środowiskowa a etyka odpowiedzialności Hansa Jonasa*. Autorka dowodzi, że podstawowy imperatyw etyki Jonasa: **Ludzkość musi istnieć!** nie daje się zrealizować w stanie zagrożenia kryzysem ekologicznym. Broniąc swojego stanowiska stwierdziła, iż jest to imperatyw, któremu ludzkość nie jest w stanie podołać, gdyż postulowana absolutna konieczność istnienia gatunku ludzkiego rozumianego jako gatunek biologiczny, jest czymś utopijnym.

Niezwykle ważne problemy związane z edukacją ekologiczną podjął Włodzimierz Tyburski (UMK, Toruń), w artykule *Etyka środowiskowa - jej kognitywny, wolitywny i behawioralny wymiar edukacyjny*. Edukację tą postrzega na trzech poziomach: kognitywnym - gdzie następuje zapoznanie z wartościami i ich hierarchią, wolitywnym - gdzie następuje oddziaływanie na sferę uczuć i emocji i tą drogą kształtowane są postawy ekologiczne, behawioralnym - kształtowanie konkretnych postaw moralnych.

Andrzej Papuziński (WSP, Bydgoszcz) w pracy: *Edukacja ekologiczna a etyka środowiskowa w świetle dyskusji na temat racjonalności pedagogiki*, ciekawie zrekonstruował, a następnie poddał ocenie z perspektywy krytyki tradycyjnego oświeceniowego paradygmatu pedagogiki podjętej przez część środowiska pedagogów polskich na początku lat 90. założenia międzynarodowego projektu edukacji ekologicznej opracowanego pod egidą ONZ. Dokonana negatywna ocena pozwoliła postawić i rozpatrzyć problem warunków skuteczności powodzenia analizowanej strategii. Za najważniejsze z nich zostało uznane związanie edukacji ekologicznej z działaniami na rzecz proekologicznej przebudowy kanonów funkcjonowania gospodarki.

Ponadto w tym tomie możemy znaleźć prace: Jana Wawrzyniaka (UAM, Poznań): *Sceptycznie o estetyzacji przyrody*; Andrzeja Kiepasa (UŚ, Katowice): *Etyka inżynierska a wartości etyki środowiskowej*; Marka M. Bonenberga (UJ, Kraków): *Komu jest potrzebna etyka środowiskowa?*; Eugeniusza Kośmickiego (AR, Poznań): *Etyka ekologiczna a koncepcja „trwałego rozwoju”*; Konrada Waloszczyka (Politechnika Łódzka): *Etyka środowiskowa a etyka biznesu*; Małgorzaty Liszewskiej (ART, Olsztyn): *Estetyczne źródła powinności moralnych w etyce środowiskowej*; Józefa Jaronia (WSPR, Siedlce): *Środowiskowe aspekty waleologii*; Wiesława Sztumskiego (UŚ, Katowice): *Aksjologiczne uwarunkowania myślenia prospektywnego*; Anny Latawiec (ATK, Warszawa): *Gdzie jesteśmy?*; Miroslawa A. Michalskiego (UMK, Toruń): *Kryzys w etyce a etyka środowiskowa*; Stefana Konstańczuka (WSP, Słupsk): *Gdy fantazja staje się rzeczywistością. Wokół obaw związa-*

nych z „inwazją” transgenicznych roślin; Zofii Migus (WSP, Olsztyn): *Teoretyczne i praktyczne implikacje holistycznej etyki środowiskowej*; Anny Marek Bieniarz (US, Katowice): *Czy zwierzęta do nas mówią?*; *Refleksja na temat relacji odpowiedzialności między ludźmi i zwierzętami*; Wiesława Tomaszewskiego i Marka Sadowskiego (Polski Klub Ekologiczny, Toruń): *Wyniki ankiety dotyczącej kierunków rozwoju gospodarczego i planów zagospodarowania przestrzennego regionu toruńskiego mających wpływ na stan środowiska*.

Wartość tego zbioru jest na tyle uzasadniona, o ile - jak we wstępie napisał Włodzimierz Tyburski - „Podjęmując analizę aksjologicznych podstaw stosunku człowieka do przyrody oraz wskazując na etyczne uwikłania i uwarunkowania szeroko rozumianej problematyki ekologicznej, przyczyni się do lepszego zrozumienia tych skomplikowanych teoretycznie, otwartych i doniosłych z punktu widzenia praktyki ochrony środowiska zagadnień”, zaś „Potrzebę rozwijania refleksji etycznej nakierowanej na problematykę środowiskową uzasadnia słuszne przekonanie, że zachowanie się człowieka wobec przyrody zarówno korzystne, jak i szkodliwe dla niej, w znacznym stopniu zależy także od poziomu jego świadomości, wyznawanego systemu wartości, wzorców kulturowych, wrażliwości, charakteru wychowania. Jeśli tak rzeczywiście jest - to nie można skutecznie chronić środowiska ignorując znaczenie wartości i zasad wychowania moralnego. Etyka, zaś może pobudzać i wzmacniać pozytywne poczynania odnoszące się do praktycznych kontaktów człowieka z jego otoczeniem”.

RYSZARD MORDARSKI

HOBBS I TRADYCJA RETORYCZNA

Quentin Skinner: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge University Press 1996, XVI + 477 s.

Ostatnimi laty w literaturze anglojęzycznej wykształciły się zasadniczo dwa modelowe sposoby badania i interpretacji myśli społeczno-politycznej Thomasa Hobbesa. Z jednej strony, prowadzi się poważne studia filozoficzne skupiające się przede wszystkim na jakimś aspekcie teorii metaetycznej Hobbesa (D. Gauthier, G. Kavka, J. Hampton). Z drugiej strony, istnieje szereg gruntownych i głębokich studiów historyczno-krytycznych, w których ukazuje się moralne, polityczne lub religijne aspekty myśli Hobbesa na szerokim tle historyczno-politycznym siedemnastowiecznej Anglii, uwzględniając nie tylko problemy teoretyczne, ale również psychologiczne czy językowe (J. Pocock, D. Johnston, J. Tully, J. P. Sommerville, A. P. Martinich).

Recenzowana książka Quentina Skinnera wpisuje się w drugi z tych nurtów badawczych. Czytelnik, biorąc tę książkę do ręki, dozna jednak pewnego zdziwienia. Otóż składa się ona z dwóch niemal równych części, które są w pewnym sensie różnymi książkami.

I tak, część I zatytułowana *Classical Eloquence in Renaissance England* jest niezwykle głębokim i wszechstronnym studium historycznym, dostarczającym erudycyjnej dokumentacji recepcji i adaptacji klasycznych teorii retoryki w Anglii w XVII w.. Tak obszerna prezentacja tego tematu wypływa z założenia Skinnera utrzymującego, że aby właściwie zrozumieć daną myśl, należy ją osadzić w możliwie najszerszym historycznym, kulturowym, społecznym i językowym kontekście. W przypadku zaś rozpraw z filozofii politycznej Hobbesa, niezbędną pomocą dla ich pełnego zrozumienia jest poznanie zwłaszcza greckiej i rzymskiej tradycji sztuki wymowy i perswazji. Już po pobieżnym zapoznaniu się z tekstem książki Skinnera poświęconym tym zagadnieniom czytelnik nie ma wątpliwości, że autor zaprasza do wyprawy intelektualnej nie tylko interesującej, ale również głębokiej i niezwykle erudycyjnej. Pomimo tego, można jednak zapytać: czy tak obszerna prezentacja tematu, związana z wszechstronnym opisem wszystkich technik wymowy i perswazji nauczanych w szkołach siedemnastowiecznej Anglii jest rzeczywiście konieczna i pożądana dla zrozumienia dzieła Hobbesa? Innymi słowy, czy czytelnik nie otrzymuje więcej niż naprawdę potrzebuje? Z pe-

wnością nie ujęło by ważności sprawie, gdyby autor potraktował te tematy krócej, pisząc np. jakiś wstępny rozdział o retoryce i elokwencji w Anglii tego okresu. Tym bardziej, że wnikliwe uwagi Skinnera o teoriach retoryki zawierają tylko nieliczne odniesienia do dzieł Hobbesa, a wśród tych odniesień większa część dotyczy pierwszego okresu jego działalności literackiej, związanej z tłumaczeniem na angielski *Wojny Peloponeskiej* Tukidydesa, a zatem bezpośrednio niezwiązanej z jego filozofią polityczną i społeczną. Co więcej, podstawowe konkluzje tych badań Skinner antycypuje krótko we wprowadzeniu do swojej książki, a następnie streszcza i powtarza w części II dotyczącej już bezpośrednio filozofii Hobbesa.

Owa II część nosi tytuł *Hobbes and the Idea of a Civil Science*, a podstawowa teza jaka jest w niej zawarta usiłuje systematycznie przebadać drogę wskazaną przez Davida Johnstona w książce pt. *The Rhetoric of „Leviathan”: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton: New Jersey 1986. Teza ta, najkrócej mówiąc, sprowadza się do wyróżnienia w myśli Hobbesa trzech etapów, które określone są poprzez różny stosunek do humanistycznej tradycji *ars rhetorica*. I tak, okres edukacji Hobbesa oraz jego wczesne pisarstwo kształtowane były przez wpływ klasycznej, a zwłaszcza neocycerońskiej teorii retoryki. Powszechnie akceptowana wówczas w Anglii idea nauk politycznych (*scientia civilis*), którą propagowali zwłaszcza renesansowi humaniści, bazowała na tym retorycznym fundamencie. Opierano się zwłaszcza na *De Inventione* Cyserona, który argumentował, iż każdy dobry władca musi być nie tylko mądry, ale powinien być również mistrzem wymowy. Stąd też istnieją dwa zasadnicze komponenty prawdziwej *scientia civilis*: rozum, który odsłania prawdę i retoryka, która umożliwia jej elokwentną prezentację. Hobbes przekonanie to wyraził najpełniej we wstępie do przekładu *Wojny Peloponeskiej* Tukidydesa z 1628 roku. Zawarł tam również bardzo pozytywną ocenę historii, która, jego zdaniem, uczy i wychowuje, dając przykłady cnót pożyteczne zarówno dla władców jak i dla obywateli.

Drugi okres twórczości Hobbesa zaczyna się wraz z odkryciem *Elementów* Euklidesa. W jego wyniku powstaje wąska, monologiczna koncepcja rozumu oraz sprowadzenie *scientia civilis* do ścisłych definicji i dowodów wyprowadzanych *more geometrico*. Owocem tego okresu są dzieła *The Elements of Law* (1640 r.) i *De Cive* (1642 r.), w których podstawową ambicją Hobbesa jest pokazanie, w jaki sposób można uprawiać filozofię polityczną i moralną językiem i metodami nauk przyrodniczych (*scientia naturalis*). Hobbes dyskredytuje wówczas klasyczny ideał jedności pomiędzy rozumem i retoryką oraz pomiędzy nauką i wymową. Atakuje zwłaszcza techniki perswazji jako nieodpowiednie, a nawet destruktywne dla autentycznego nauczania. Dopóki bowiem rozum poprawnie trzyma się przesłanek opartych na

doświadczeniu, to zawsze dochodzi do pełnej prawdy naukowej, bez potrzeby sztuki perswazji, która tym samym musi być w sposób konieczny oddzielona od rzetelnego nauczania. Prawdziwa filozofia polityczna opiera się na racjonalnej argumentacji wywodzącej logicznie swoje konkluzje z przesłanek, a nie na technikach wymowy i perswazji.

Jednak w końcowym okresie intelektualnej twórczości Hobbesa ponownie odkrywamy u niego niezwykłą przemianę myślenia. Wynika ona z uznania, że sama nauka posiada zbyt małą siłę aby kogokolwiek przekonać. Jeśli zatem rozum ma dominować, musi w sposób systematyczny wykorzystać dla swoich celów sztukę retorycznych sposobów perswazji prawdy. W *Lewiatanie* (1951 r.), a bardziej wyraźnie w jego łacińskiej wersji (1668) i innych późniejszych dziełach, Hobbes w ważny sposób uzupełnił podejście rozumowe zastosowaniem aparatu retorycznego. Uznaje, że w naukach politycznych i społecznych metody racjonalno-demonstratywne muszą być uzupełnione siłą perswazyjnej wymowy. Nie zmieniło to w zasadniczy sposób jego teoretycznych zasad, ale usystematyzowało praktykę. Retoryka nadal nie odgrywa żadnej roli w naukach przyrodniczych, ale jest niezbędna w naukach politycznych. W wyniku tego, w *Lewiatanie* humanistyczny ideał jedności metod monologicznych i dialogiczno-konwersacyjnych jest realizowany w sposób systematyczny. Skinner cytuje w tym kontekście uwagę zamieszczoną w zakończeniu *Lewiatana*, gdzie Hobbes pisze: „We wszelkich zaś obradach i we wszelkich obronach sądowych potrzebna jest znowu koniecznie zdolność solidnego rozumowania, bez niej bowiem decyzje ludzi są nieopatrne a ich orzeczenia niesłuszne; a przecież, gdyby nie potężna wymowa, która ściąga uwagę i zjednuje zgodę, to działanie rozumu miałyby małe znaczenie. Lecz to są zdolności o różnym charakterze. Pierwsza opiera się na zasadach prawdy, druga na opiniach już przyjętych, prawdziwych czy fałszywych, oraz na uczuciach i interesach ludzi, które są różne i zmienne” (T. Hobbes: *Lewiatan*. Warszawa 1954, s. 625).

Skinner uważa, że Hobbes dochodzi do uznania trojakich relacji pomiędzy naukami przyrodniczymi (*scientia naturalis*) a naukami politycznymi (*scientia civilis*). 1. Pierwsze opierają się ściśle na definicjach, podczas gdy drugie pozwalają na hipotezy i przypuszczenia; 2. Pierwsze są czysto mechaniczne, podczas gdy drugie muszą brać pod uwagę przyczyny celowe; 3. Pierwsze nie wymuszają połączenia rozumu i elokwencji, podczas gdy w drugich połączenie to jest konieczne. Należy przy tym zaznaczyć, że mówiąc o retoryce i elokwencji, Skinner nie zatrzymuje się, tak jak poprzednio wspomniany Johnston, tylko na literackich strategiach, lecz usiłuje zrozumieć je tak, jak jego zdaniem rozumiał je sam Hobbes - tzn. jako charakterystyczne zbiory technik lingwistycznych wyprowadzone z trzech

zasadniczych elementów klasycznej i renesansowej teorii wymowy, tj. *inventio*, *dispositio* i *elocutio*.

Podstawowym celem książki Skinnera jest bowiem usytuowanie Hobbesa teorii i praktyki *scientia civilis* w społecznym i intelektualnym kontekście jego czasów. Dlatego autor jest mniej zainteresowany Hobbesem jako twórcą systemu filozoficzno-politycznego, a bardziej jego wkładem w liczne debaty o naukach politycznych i moralnych w zasięgu kultury renesansowego humanizmu. Dlatego też Skinner z takim naciskiem podkreśla, że rozumienie filozofii politycznej i społecznej przez Hobbesa jest wyraźnie kształtowane przez język i problematykę renesansowych dyskusji dotyczących natury nauk moralnych. Jednak aby uchwycić zasadniczy sens tych powiązań, należy czytać teksty Hobbesa w świetle całej dostępnej wiedzy o tych debatach. W efekcie wyłaniają się, zdaniem Skinnera, przynajmniej trzy korzyści takiego podejścia.

Po pierwsze, pozwala ono na wykazanie, jak daleko Hobbesa koncepcja *scientia civilis* była kształtowana przez zmieniające się reakcje na założenia i słownik klasycznej i neocyceroniańskiej teorii wymowy. Stąd też część I książki tak wiele uwagi poświęca odnowie *ars rhetorica* w Anglii XVII wieku i jej nauczaniu w szkołach za czasów Hobbesa. Jednak Skinner przekonująco pokazuje też drogi, na których Hobbesa rozumienie *scientia civilis* przekształcało się, począwszy od *The Elements of Law*, przeciwko humanistycznym sposobom myślenia, próbując zastąpić dialogiczne i retoryczne podejście do teorii moralnej i politycznej w pełni demonstratywną naukę społeczną.

Po drugie, skoncentrowanie się na problemie związków myśli Hobbesa z renesansowym humanizmem pozwala na ukazanie w sposób nowy i niezwykle ciekawy interpretacji jego intelektualnego rozwoju. Istotnymi momentami tej intelektualnej biografii jest zmieniający się stosunek Hobbesa do retorycznych podstaw *scientia civilis*, począwszy od jej przyswojenia w latach wczesnej edukacji, następnie odrzucenia tego podejścia w *The Elements of Law* i *De Cive*, aż do powtórnej aprobaty retorycznych metod renesansowego humanizmu, która pojawia się w *Lewiatanie*. Zdaniem Skinnera, ten zmieniający się stosunek do wartości retoryki powodował całkowicie różne koncepcje politycznej teorii Hobbesa. Wbrew temu, co sądzono powszechnie, że jego teoria polityczna jest zasadniczo spójna, a w poszczególnych dziełach istnieją tylko niewielkie i nieistotne różnice (R. Tuck, A. Rogow, J. Hampton, H. Warrender), Skinner pokazuje, że można mówić o dwu różnych wersjach tejże teorii sformułowanych w dwóch różnych i przeciwnych sobie stylach.

Po trzecie, ukazanie zdaniem Skinnera związków filozofii politycznej Hobbesa z klasyczną teorią wymowy pozwala w nowy sposób przeanalizo-

wać retoryczne aspekty *Lewiatana*. Jest to widoczne zwłaszcza w tych miejscach, w których Hobbes tworzy efekty retoryczne opierając się na renesansowej technice *ornatus*. Wyjaśnia to m. in. fascynację Hobbesa fenomenem śmiechu. Co więcej, prowadzi to do umieszczenia myśli Hobbesa nie tylko w empirycznej tradycji brytyjskiej Bacona, Locke'a i Hume'a czy metafizycznej tradycji francuskiej Kartezjusza i Mersenne'a, ale również sceptyczno-ironicznej tradycji biegnącej od Erazma z Rotterdamu do Rabellaise'go i Montaigne'a. Poza tym, technika *ornatus* jest używana w *Lewiatanie* do wytwarzania w sposób rozmyślny efektów dwuznacznych, co jest ważnym ostrzeżeniem dla tych interpretatorów, którzy próbują czytać myśl Hobbesa w taki sposób, jakby wyrażona ona była językiem jasnym i jednoznacznym.

Można jednak zapytać: czy akcentując w sposób tak wyraźny retoryczne aspekty *Lewiatana*, Skinner nie traci z oczu jego głębokiego wymiaru filozoficznego? Co więcej, czy retoryczne rozumienie charakteru tego dzieła nie powinno rzucić nowego światła na jego tak powszechne uznanie i wszechstronne filozoficzne oddziaływanie? Wątpliwości te nie pozbawiają w żaden sposób rzetelności i wartości, jakie posiada książka Skinnera. Być może największa jej zaleta tkwi w bardzo konsekwentnym zastosowaniu historycznej metody do studiów i interpretacji tekstów Hobbesa. Istota tej metody zawiera się w próbie osadzenia tekstu w najszerszym możliwym kontekście, co ma umożliwić zidentyfikowanie tego, co autor chciał naprawdę osiągnąć pisząc dany tekst. W podejściu tym wyróżnia się w sposób wyraźny dwa wymiary języka: jego znaczenie i jego językowe oddziaływanie, czyli cel, który pisarz chce osiągnąć używając określonych słów. Tradycyjna hermeneutyka koncentrowała się zasadniczo na pierwszym z tych wymiarów, natomiast Skinner w swoim programie badawczym kieruje uwagę zwłaszcza ku wymiarowi drugiemu.

JAKUB MOSZ

CIELESNOŚĆ W PERSPEKTYWIE CHRZEŚCIJAŃSTWA

Jerzy Kosiewicz: *Bóg, cielesność i miłość*. Warszawa,
Fundacja Aletheia, 1998, 232 s.

Książka J. Kosiewicza wydana przez Fundację Aletheia pt. *Bóg, cielesność i miłość* zawiera studia i szkice poświęcone rozciągniętym na przestrzeni dziejów, od wczesnochrześcijańskich po współczesne, ujęciom Boga oraz ciała ludzkiego, płci i miłości erotycznej. Tytuł pracy wskazuje na trzy obszary rozważań, z których najważniejszym wydaje się perspektywa ludzkiej cielesności. Mimo nieuchronnego wkraczania w obszar doświadczenia religioznawstwa, autor pozostaje wierny wyznaczonej przez siebie opcji antropologicznej, nadającej jego rozważaniom postać namysłu filozoficznego, łączącego w sobie filozoficzną antropologię z filozofią Boga i religii. W tym sensie zbliża się do religioznawstwa, w jakim filozofia religii rozświetlająca i wyjaśniająca złożone kwestie wiary, poszerza wiedzę i znawstwo religii. Autor wprowadzie sam wskazuje na trudności, które mogą towarzyszyć zwykłemu czytelnikowi w drodze do jednoznacznego zdefiniowania jego doświadczenia naukowego, niemniej nie ma żadnych wątpliwości określając je jako „filozoficzną refleksję nad antropologią chrześcijańską”. Podkreśla, że interesujący go przedmiot rozważań stanowią przede wszystkim koncepcje ludzkiej cielesności powiązane z wymiarem antropologicznym chrześcijaństwa, różnych jego nurtów. Z tego względu książka ta, podobnie jak wzmiankowana poniżej *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała* (Warszawa, Agencja „Witmark”, 1998) i napisana wcześniej *Bóg, cielesność i przemoc* (Warszawa, Fundacja Aletheia, 1997) - wyznacza nowe obszary badawcze w zakresie niezależnej filozofii człowieka.

Problematyka ciała w dziejach refleksji chrześcijańskiej nie stanowiła wątku głównego rozważań nad człowiekiem, oddając pole sferze ducha. Ciało konkretyzujące się poprzez płć i inicjujące miłość erotyczną postrzegane było jako źródło zła, grzechu, jako przeszkoda na drodze do osiągnięcia zbawienia. To właśnie cielesna zmysłowość, zgodnie z przekazem Księgi Rodzaju *Starego Testamentu*, doprowadziła człowieka do upadku i sprowadziła na ród ludzki brzemień grzechu pierwotnego.

W perspektywie doświadczenia filozoficznego ciało nie zostaje uwikłane w tak jednoznaczny kontekst aksjologiczny, pozostając ontologicznym fundamentem człowieka. Zdaniem autora, byt ludzki należy traktować w sposób holistyczny, nie podważając żadnego z jego składników ontycznych: duchowych i cielesnych. Umniejszanie wartości któregośkolwiek z nich deprecjonuje wartość bytu ludzkiego i zamyka drogę do jego humanistycznego doświadczenia. Rozważania J. Kosiewicza stanowią inspirującą propozycję dla filozofów poruszających się w polu religioznawstwa, poszukujących odniesienia dla swojej refleksji antropologicznej i ontologicznej wizji Boga - Absolutu.

Obszar swoich rozważań rozciąga autor na całość doświadczenia religijnego europejskiej tradycji kulturowej, od judaizmu przez wczesne chrześcijaństwo, po katolicyzm, prawosławie i protestantyzm, sięgając do poruszającej się w kontekście religii, kulturowej refleksji Rene Girarda. Książka J. Kosiewicza *Bóg, cielesność i miłość* zawiera następujące studia i szkice: *Bóg i afirmacja czyli o pewności istnienia Boga*, *Rene Girard - geneza religii i kultury*, *Wczesne chrześcijaństwo wobec ciała ludzkiego*, *Eros platoński i kwestia miłości erotycznej w poglądach Jana Pawła II*, *Karl Rahner - teologiczny wymiar cielesności i seksualności ludzkiej*, *Koncepcja ciała w polskim personalizmie katolickim*, *Protestantyzm wobec ciała ludzkiego*, *Jürgen Moltman - negacja nadrzędności duszy nad ciałem*, *Problematyka ciała, płci i miłości erotycznej w filozofii rosyjskiego prawosławia*.

W tekście *Bóg i afirmacja czyli o pewności istnienia Boga* poszukuje autor przesłanek uznania pewności istnienia Boga. Rozpatruje argumenty jakie przytaczają w swoich rozważaniach M. Buber, E. Levinas, G. Marcel, P. Wust, nawiązujący poniekąd do B. Pascala, czy S. Kowalczyk. Sięga zatem do współczesnego dyskursu filozofów orientacji judaistycznej i chrześcijańskiej, odnajdując w nich antropologiczny raczej niż kosmologiczny typ uzasadniania, akcentujący introspekcję, drogę doświadczenia wewnętrznego, religijnego doświadczenia pewności lub niepewności istnienia Boga. Ten rodzaj argumentacji jest, jak wskazuje J. Kosiewicz, „afirmacją Boga w duchu Aureliusza Augustyna niż Tomasza z Akwinu”, podkreślającą za Augustynem rolę duszy, jaźni i myśli, nieustannego wewnętrznego przeżywania niezaspokojonej pewności istnienia Boga. Istnienie Boga, które dla filozofów niekonfesyjnych jest problemem w zasadzie teoretycznym, w kontekście przeżycia religijnego staje się dla refleksji filozoficznej zagadnieniem podstawowym. Skoro raczej obecność człowieka w świecie stawia problem istnienia Boga, tak jak akcentuje to S. Kowalczyk, to trudno w tym kontekście pominąć tę najbardziej widoczną formę jego egzystencji, jaką wyraża manifestacja ludzkiej cielesności.

Wczesne chrześcijaństwo wobec ciała ludzkiego to studium przedstawiające dwie, zdaniem autora, podstawowe acz przeciwstawne sobie ontologie człowieka, jakie wykształciły się we wczesnym chrześcijaństwie, a które ścierają się ze sobą do czasów współczesnych. Pierwsza, oparta na orientacji orficko-pitagorejsko-platońsko-neopitagorejsko-neoplatońsko-gnostycznej, określana jako platońsko-gnostyczna, podważała jakiekolwiek pozytywne znaczenie ciała ludzkiego w drodze ku Bogu. Zgodnie z nią ciało było przeszkodą, ograniczeniem, źródłem wszelkiego zła i nieszczęść. Przecistawiano mu idealny i boski charakter duszy ludzkiej prowadzącej do szczęścia i zbawienia. Taka wizja człowieka tworzyła antropologiczną dwoistość przyrodniczej struktury podmiotu i nadprzyrodzonych właściwości duszy, którego głównym celem stało się jak najszybsze wyzwolenie z okowów cielesności i podążenie do świata bezcielesnych bytów idealnych. W koncepcji człowieka utrwalał się rozdział ontologiczny pomiędzy cielesnością a teocentryczną teologią duszy.

Drugą orientację nazwać można odbibilijną gdyż źródła jej sięgają do ksiąg *Starego i Nowego Testamentu*, w których co prawda podkreśla się dwudzielny charakter ontologii człowieka, wskazuje się jednak na konieczne dopełnianie się właściwości ciała i duszy, stanowiących dwa najistotniejsze komponenty istoty ludzkiej, niezbędne by człowiek mógł postępować drogą zbawienia. Cieleśne odrodzenie zmartwychwstania ciała konieczne jest by człowiek (dusza i ciało) mógł być za swoje doczesne postępowanie osądzony i w konsekwencji nagrodzony lub ukarany.

Refleksje nad studium *Wczesne chrześcijaństwo wobec ciała ludzkiego* powinna poprzedzić lektura dwóch istotnych dla omawianej problematyki rozdziałów z książki J. Kosiewicza zatytułowanej *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*. Mam tu na myśli rozdziały *Helleńskie (religijne i filozoficzne) źródła chrześcijańskiej koncepcji ciała - od orfizmu do gnozy* oraz *Człowiek i jego ciało w perspektywie Starego i Nowego Testamentu*.

W helleńskiej tradycji istotne znaczenie odgrywa doświadczenie religijne orfizmu, znajdujące swoje trwałe odbicie w pitagoreizmie i poglądach Platona. Głoszona przez święte orędzia wizja nieśmiertelnej duszy, stającej po uwolnieniu się od ciała przed sędziami mogącymi wyznaczyć jej srogie kary, wydaje się być wizją nadzwyczaj bliską światu chrześcijańskiemu. W religii orfickiej, jak zaznacza autor, „występują założenia charakterystyczne nie tylko dla filozofii człowieka związanej z platonizmem, ale właściwie także późniejszej antropologii chrześcijańskiej. Ukształtował się bowiem w niej dualizm, wskazujący na wyższość duszy nad ciałem, na jej boski idealny charakter, na skażenie jej w czasie mitycznym (tj. protohistorycznym) grzechem, który musi odkupić we wcieleniu ziemskim. To znaczy, że człowiek

jest już od samego początku swojego istnienia napiętnowany grzechem (...). Wspólny jest również motyw sądu w zaświatach, osądu życia doczesnego. Miały one na celu zneutralizowanie grzechu pierwotnego oraz postępowanie zgodnie z zasadami wiary”.

Obraz człowieka jaki pojawia się w teogonii orfików wyraża istotne napięcie ontologiczne między zawierającą boski pierwiastek duszą a posiadającym czysto ludzkie właściwości ciałem, między dążeniem do Boga i zbawienia a skażeniem nieszczęściem, złem i karą. Pragnienie wyzwolenia się ze świata materii i cielesności jest postawą ascetycznej wizji człowieka, podkreślającej dualizm „orfickiej antropologii”.

Tradycja pitagorejska zwracała szczególną uwagę na potrzeby duszy, na jej wyzwolenie i oczyszczenie. Akcentowany przez nią wymiar doczesny wyznaczało, zdominowane zasadami etycznymi, życie cielesne, służące wyzwoleniu duszy. Dusza, wedle tej koncepcji, musi odpokutować za grzechy podczas pobytu człowieka na ziemi. Czynnikiem oczyszczającym miało być pobożne i sprawiedliwe życie oparte na ascetycznych zasadach postępowania.

W nawiązującej do tradycji orfizmu i pitagoreizmu myśli Platona ścierały się dwa przeciwstawne nurty: negacji i afirmacji ciała, potwierdzające dychotomiczny obraz antyku pielęgnującego nurty apolliński i dionizyjski. Widoczne jest to zwłaszcza w analizowanej przez prof. J. Kosiewicza koncepcji platońskiego erosa.

Negatywny obraz ludzkiej cielesności pojawiał się również w myśli kierunków gnostycznych, do których zaliczyć można także neopitagoreizm. W jego wykładni ciało, w którego niewolę popadł człowiek, popycha go do upadłości: „ciało poniża go i hańbi, depcze godność, stanowi grób i więzienie, nie należy do jego istoty”, jak obrazowo pisze autor. Nie warto się nim zajmować, ale nie można również być wobec niego obojętnym. Wraz z postępieniem ciała jako źródła wszelkiego zła przychodzi prawdziwie gnostycka nienawiść do cielesności. Gnoza manichejska, pod wpływem której pozostawał św. Augustyn, oddziaływała na chrześcijańskie koncepcje antropologiczne i ich stosunek do ciała. Antropologia manichejska miała wydzźwięk zdecydowanie pesymistyczny. Człowiek był w niej tworem ciemnej mocy demona, występku i demonicznego erotyzmu. Zwycięstwo nad cielesnymi żądzami, wyzwolenie i oświecenie przynieść mógł jedynie wysłannik Ojca Światłości.

Wczesnochrześcijańska wizja człowieka pozostająca pod wpływem innych kierunków religijnych, teistycznych, gnostyckich i filozoficznych starożytnej Grecji, Rzymu i Orientu, przyjęła charakterystyczny dla tych nurtów, niemalże pogardliwy stosunek do ciała. Wywodzące się z tradycji judaistycznej chrześcijaństwo uznało za swój helleński, w swym rodowodzie,

paradygmat antropologiczny. Dokonało się to na przekór obrazowi człowieka jaki przedstawiał *Stary Testament*. W rozdziale *Człowiek i jego ciało w perspektywie Starego i Nowego Testamentu* J. Kosiewicz przedstawia główne wątki biblijnej antropogenezy charakteryzującej konstytucję jednostki ludzkiej.

Opis stworzenia jaki odnaleźć możemy w Księdze Rodzaju przedstawia ostatecznie, jego zdaniem, pozytywny stosunek do ciała ludzkiego - „ciało staje się fundamentem zaistnienia człowieka, bytem wyróżnionym spośród istot ziemskich. Stworzenie ciała daje początek egzystencji człowieka, ciało byt przyrodniczy jest genetycznie wyposażone we właściwości nadprzyrodzone, stanowi bowiem odwzorowanie intencji Boga”. Ciało i dusza w stanie pierwotnej niewinności pozostawały aż do czasu złamanie umowy z Bogiem. Zło dokonało się za tym za sprawą wolnego wyboru, źródłem grzechu jest dusza, a to ciało właśnie skazane zostało na doczesną śmiertelność. Jak pisze Kosiewicz: „Ciało w stanie pierwotnej niewinności, bez ujemnych właściwości, kierowane wolą duszy, doznało kary znacznie sroższej niż dusza, pozbawiono je wszystkich przywilejów charakterystycznych dla protohistorycznego okresu rajskiego”. Dopiero przez zmartwychwstanie możliwy jest dla niego powrót do utraconej niewinności. Zgodnie z Księgą Rodzaju ciało nie było naznaczone stygmatem grzechu, jego źródłem musiała za tym być dusza. Myśl tą zaakcentuje później w swojej teodycei Aureliusz Augustyn.

Pozytywny stosunek do ciała widoczny jest również w ewangelicznej nauce Jezusa i Pawła z Tarsu. Cielesność zostaje tu po dwakroć zaakcentowana: poprzez pojawienie się Boga-Syna w ludzkim ciele i poprzez fakt, że podstawę boskiego poczęcia stanowiło ciało Maryi.

O wyjątkowym charakterze ciała ludzkiego świadczy więc, zdaniem autora, możliwość kreowania za jego pomocą istot boskich. Ustanowione to również zostało przez dogmat niepokalanego poczęcia, „w chrześcijaństwie bowiem szacunek dla ciała i jego wartości podkreślane są i uświęcone nie tylko przez sakrament małżeństwa, a także przez dziewictwo”. Jeżeli Jezus występuje przeciwko cielesności, to nie przeciwko ciału ale przeciw popędom i pożądaniom, które spychają człowieka w stronę tego, co pokrewne w nim instynktom zwierzęcym. Należy dbać o ciało „tak aby nie doszło do zakłócenia harmonii między cielesnością a duszą, ponieważ ciemność ogarniająca ciało obejmuje również duszę”. Ciało ma wartość niezbywalną, jest miejscem o szczególnej wartości, mającym status bytu sakralnego, ponieważ jest tworem Bożym i miejscem w którym przebywa Duch Święty. Tak jak pisze Paweł z Tarsu w *Liście do Koryntian*: „Czy nie wiecie, że wasze ciała są świątynią Ducha Świętego? ”. Ciało w nauce Pawła stanowi ośnowę chrześcijańskiej wizji człowieka, jest niezbędnym warunkiem zmartwychwstania i zbawienia.

Podstawę antropologii chrześcijańskiej stanowi zatem ciało, które zmartwychwstaje w chwale dzięki ofierze Jezusa i zostaje odkupione wraz z duszą - właściwym źródłem grzechu. Ciało mające chwalić Boga nabiera w pełni wydzźwięku sakralnego. Do takiej właśnie koncepcji cielesności nawiązuje po bez mała dwóch tysiącletniach teologia ciała Jana Pawła II.

Rekonstruując patrystyczną koncepcję ciała ludzkiego w swoim studium *Wczesne chrześcijaństwo wobec ciała ludzkiego (Bóg, cielesność i miłość)*, J. Kosiewicz sięga do poglądów Kwadratusa, Ireneusza, Orygenesza, Grzegorza z Nisy, Nemezjusza z Emezy, Maksyma z Chryzopolis, główną swoją uwagę poświęca jednak filozofii Aureliusza Augustyna. Augustyn, który w swoich filozoficznych rozważaniach pozostawał pod wpływem rozwiązań Platona i Plotyna, myśl antropologiczną wywodził bezpośrednio z *Pisma Świętego* i, jak zaznacza autor, podkreślał (po reorientacji antropologicznej dowartościowującej cielesność) w formie nie wzbudzającej wątpliwości, iż człowiek to całość, zjednoczenie duszy i ciała, byt, w którym dusza nie przeciwstawia się własnemu ciału. Zjednoczenie duszy i ciała nie jest uwięzieniem duszy w ciele, ale, jak stwierdza autor, można by mówić o relacji wręcz odwrotnej, według której „to właśnie ciało przebywa w duszy, gdyż ciało podlegające rządowi duszy nie może jej obejmować. Augustyn wskazując na znaczenie ciała w życiu doczesnym i dalej w akcie zmartwychwstania i procesie soteriologicznym, podkreślał jednocześnie wyższość duszy z uwagi na wyznaczone jej przez Boga zadania, akcentowane w teorii iluminizmu. Nadrzędną rolę duszy w życiu doczesnym znosiła perspektywa soteriologiczna, zakładająca, że historia człowieka po zmartwychwstaniu dotyczy go jako całości. Nobilitując wartość ciała stał się Augustyn głównym propagatorem zawartej w *Biblii* myśli antropologicznej”. Jego pełne przeciwnych tendencji i wzajemnego zróżnicowania myśli stały się, w opinii J. Kosiewicza, pomostem łączącym wczesnochrześcijańską koncepcję jednostki ludzkiej z późniejszymi wizjami człowieka.

Kolejne trzy rozdziały swojej książki J. Kosiewicz poświęca antropologii katolickiej, sięgając do pojawiającej się na jej gruncie koncepcji ciała i miłości erotycznej. Poglądy Jana Pawła II analizuje w odniesieniu do koncepcji miłości Platona, do której odwoływał się również sam papież. Myśl antropologiczna w Grecji okresu platońskiego kształtowała swoje poglądy na ciało, płęć i miłość w kontekście doświadczenia religijnego, zwłaszcza religii Dionizosa, z której wyodrębniły się dwa przeciwstawne nurty o „wydzźwięku konfesyjnym” afirmujący oraz negujący własności ciała. W filozofii człowieka Platona ścierały się oba te nurty: „orientacja dionizyjska manifestuje się w jego rozważaniach pedagogicznych, w afirmatywnym stosunku do bogów Zeusa, Dionizosa i Erosa. Platon akcentował między innymi potrzebę równomiernego doskonalenia ciała, oddawał cześć Zeusowi biorąc udział

w agonistycie olimpijskiej, Dionizosowi zaś - pisząc dramaty na konkursy teatralne, a Erosowi natomiast w *Uczcie* i podczas manifestacji własnych skłonności seksualnych”.

Pod względem filozoficznym - pisze autor - poglądy Platona są niespójne, wskazują bowiem z jednej strony na marność i podrzędność materii i ciała ludzkiego w stosunku do idei, wiecznych i trwałych; z drugiej zaś strony głoszą pochwałę ludzkiej cielesności na gruncie *paidei*, teorii wychowania i idei *kalokagatii*. Na gruncie religijnym Platon, zdaniem J. Kosiewicza, traktuje ciało jako źródło zła i nieszczęść, nawiązując do tradycji orficko-pitagorejskiej, z drugiej zaś uprawia apoteozę miłości erotycznej, potrzebę kultu Erosa jako jednego z najważniejszych bogów, wyzwalającego energię witalną i potencję kreacji, promieniującą na różne pola twórczej aktywności poetyckiej, filozoficznej, a także politycznej i społecznej.

Rozważania o Erosie, którym poświęcona została platońska *Uczta*, prowadzą J. Kosiewicza do zaskakujących konkluzji - jedną z trzech możliwych interpretacji pojęcia miłości platońskiej okazuje się być miłość homoseksualna, a sama *Uczta* - jej znamiennej apoteozą. Tak pojmowany platoński „Eros” powinien budzić ostrożność wśród chrześcijańskich interpretatorów platońskiej koncepcji miłości, sięgających poza podręcznikowe ujęcia miłości seksualnej, odwołujące się do słynnego arcydialogu.

Geneza antropologii chrześcijańskiej, jak konsekwentnie podkreśla autor, prowadzi do zapisów skrypturystycznych. Widoczne jest to w sposób, w jaki Jan Paweł II interpretuje sferę zjawisk erotycznych, nawiązując do tego, co „Chrystus chciał wyrazić w kazaniu na górze”. Zacytujmy za autorem słowa Jana Pawła II: „Słowa Chrystusa są wymagające. Wymagają by człowiek w tej dziedzinie, w której kształtują się jego odniesienia do osób drugiej płci, miał pełną i dogłębną świadomość swoich czynów (...). Słowa Chrystusa wymagają, aby człowiek w tej sferze, która zdaje się być bez reszty udziałem ciała i zmysłów - a więc - człowieka zewnętrznego - umiał być człowiekiem prawdziwie wewnętrznym”. Zdaniem autora, sfera erotyki w myśli Jana Pawła II powinna być ściśle podporządkowana założeniom teologicznym, wywiedzionym z zapisów skrypturystycznych. Eros powinien być skierowany na miłość prowadząca do prokreacji w ramach uświęconej sakramentem instytucji małżeństwa. Jedynie tak realizowany eros może stanowić rzeczywiste podłoże etyki soteriologicznej.

Ostateczną miarę sakralnego rodowodu i wartości ciała stanowi wymiar eschatologiczny, w którym przywrócona zostaje pierwotna doskonałość między tym, co cielesne a tym, co duchowe w człowieku. O znaczeniu myśli Jana Pawła II stanowi, jak sądzi autor, fakt, że jego teologia ciała wieńczy biblijnie genetyczny trend przeciwstawiający się platońsko-gnostyckiej negacji ciała,

stanowiąc istotną próbę przezwyciężenia helleńskiej tradycji negatywnieciążącej na chrześcijańskiej antropologii.

Zbieżność idei Jana Pawła II i Karla Rahnera zasygnalizowana została w kolejnym studium poświęconym katolickiej koncepcji ciała. Analizując poglądy Karla Rahnera, J. Kosiewicz koncentruje się na interpretacji teorii kreacjonizmu, wskazującej na boskie pochodzenie cielesności i ludzkiej płciowości, pełniącej określoną funkcję w planie stworzenia. Przedstawionych siedem tez Rahnera prezentuje możliwe kierunki refleksji, nad przejawianiem się osoby w ludzkim ciele, refleksji podkreślającej znaczenie egzegezy i hermeneutyki zapisów biblijnych.

Zawarte w rozważanej pracy studia nad polskim personalizmem katolickim poprzedzone zostały obszernym studium poświęconym nurtowi zachodniego personalizmu, które zawarł J. Kosiewicz w przytaczanej już książce *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała*.

W części drugiej tej pracy znajduje się rozprawa zatytułowana *U podstaw współczesnej antropologii katolickiej*. Z analizowanych w niej poglądów G. Marcela, J. Maritaina, E. Mouniera i M. Schelera autor wydobywa radykalną, ontologiczną, epistemologiczną, aksjologiczną i soteriologiczną przewagę osoby w stosunku do ciała. Ta nadmierna w swej istocie spirytualizacja czyniła z osoby jedyny możliwy podmiot mogący realizować etyczne założenia teorii zbawienia. Podmiotowość człowieka, tak jak wyraża to G. Marcel, urzeczywistniać mogła się jedynie w osobie, jedynie w transcendowaniu. Poglądy antropologiczne G. Marcela rekonstruowane na gruncie jego zorientowanego spirytualistycznie personalizmu można, zdaniem J. Kosiewicza, przypisać do zakorzenionej głęboko w chrześcijańskiej myśli antropologicznej orientacji platońsko-gnostycznej. U G. Marcela bowiem, tak jak u J. Maritaina i E. Mouniera, osoba transcenduje, dąży do Boga wtedy, gdy wyzwala się spod wpływów materii. Również u M. Schelera, najbliższego jak się zdaje akceptacji odwiecznej harmonii ducha i ciała, odsłania się ów paradygmat spirytualizmu chrześcijańskiego twierdzący, że transcendowanie ducha w kierunku Boga nie może mieć jakiegokolwiek związku z cielesnością. Cechą charakterystyczną tradycji personalistycznej okazuje się być antropologiczna wizja człowieka, która, z jednej strony, zauważa materialny, biologiczny, społeczny aspekt ludzkiego bytu, z drugiej zaś, zdecydowanie odmawia ciału jakichkolwiek wartości metafizycznych, odbierając mu możliwość tworzenia wartości duchowych, sakralnych. Ten tradycyjny chrześcijański spirytualizm obecny jest również, na drodze naturalnej konsekwencji, w myśli antropologicznej polskiego personalizmu katolickiego, której J. Kosiewicz poświęcił kolejną część w swojej pracy *Bóg, cielesność i miłość*.

Analizując poglądy katolickich filozofów: M. Gogacza, J. Kalinowskiego, M. A. Krąpca, A. Rodzińskiego, T. Ślipki, T. Stycznia, wskazał Kosiewicz

na zmiany, jakie nastąpiły w polskiej myśli katolickiej za sprawą opublikowanych w latach osiemdziesiątych przez Jana Pawła II rozważań poświęconych teologii ciała. Zwrócenie się ku teologii ciała jest, jak podkreśla autor, w istocie małym przewrotem kopernikańskim w antropologii katolickiej, wyznaczeniem nowego paradygmatu, wskazującego na sakralne właściwości ciała, stanowiącego źródło wartości duchowych i powinności moralnych, a także, co szczególnie ważne, świadectwem zbliżenia katolickiej wizji człowieka do refleksji antropologicznej prawosławia i protestantyzmu. Przełamanie personalistycznego paradygmatu w obecnej antropologii katolickiej pozwoliło, nie pomniejszając roli osoby, dostrzec w ludzkiej cielesności źródło powinności moralnych, doprowadzając do powstania wewnętrznej harmonii aksjologicznej, którą tworzy osoba i cielesność. Taka wizja ludzkiej natury oddaje adekwatnie, według Jana Pawła II, antropologiczny zamysł Absolutu chrześcijańskiego.

W części poświęconej myśli antropologicznej protestantyzmu Kosiewicz podkreśla kwestionowanie ontologicznej odrębności duszy od ciała, prowadzące w konsekwencji do podważenia prawdy o jej nieśmiertelności. Negowanie poglądu o nieśmiertelności duszy jest tu postrzegane jako swoisty dogmat antropologiczny współczesnego protestantyzmu. W myśli W. Parmenberga dowartościowanie ciała dokonuje się poprzez wskazanie faktu, iż w obliczu śmierci i w perspektywie eschatologicznej, jest ono tak samo traktowane jak dusza - „człowiek jako byt integralny - umiera w całości. Śmierć biologiczna stanowi zarówno dla duszy, jak i ciała jedno i to samo, jest kresem życia (...)”. Współczesny protestantyzm stawia zatem nie dającą się zaakceptować na gruncie innych wyznań chrześcijańskich tezę, widoczną również w omawianych poglądach J. Moltmanna, zakładającą równorzędność duszy i ciała w sakralnym doświadczaniu zmartwychwstania i zbawienia.

Swoje ostatnie studium poświęcił J. Kosiewicz filozofii prawosławia końca XIX i początku XX wieku. Rozpoznał na jej obszarze trzy nurty w antropologicznych rozważaniach nad porządkiem ciała, płci i miłości erotycznej. Nurt pierwszy, który reprezentują poglądy Serafina z Sarowa, Ignacego Brianczaninowa i Nikona nawiązujących m. in. do antropologii Izzaka Syryjczyka i Maksyma Wyznawcy, określić można jako ortodoksyjny, zgodny z oficjalną nauką Cerkwi, sięgającą do wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej tradycji Kościoła wschodniego. Zgodnie z nią ciało postrzegano jako tę część ludzkiego podmiotu, która oddala się od Boga, należy zatem poddać ją rygorystycznej ascezie, wymuszonemu uduchowieniu, by możliwym stało się osiągnięcie zbawienia. Nurt drugi, do którego zaliczyć można W. J. Niesmiełowa, W. D. Kudriawcewa-Płatonowa i P. D. Jurkiewicza związany jest z akademiami duchownymi. Mimo widocznych w nim założeń konfesyjnych miał charakter niezależny. Jego przedstawiciele podkreślają

istotną funkcję ciała w procesie poznawczym, mistycznym i soteriologicznym. Trzeci nurt wywodzi się z ruchu „nowej świadomości religijnej”. Należą do niego W. W. Rozanow, D. S. Mereżkowski, W. S. Sołowiow i N. A. Bierdiajew. Ich poglądy stanowiły istotny przełom w dowartościowaniu cielesności, zmysłowości, namiętności, naturalnych potrzeb płci i miłości seksualnej. Proponowały nowatorskie, w stosunku do protestantyzmu, rozwiązania dotyczące ontologii ciała oraz teorii płci i miłości, wyprzedzające o kilkadziesiąt lat filozoficzne i teologiczne koncepcje katolickie. Występując przeciwko całej tradycji chrześcijańskiej sięgnęli bezpośrednio do przekazów skrypturystycznych, poszukując tam inspiracji i uzasadnień dla nowej wizji człowieka aprobującej jego zmysłowość i potrzeby płci.

Swoją filozoficzną refleksję nad antropologią chrześcijańską opiera J. Kosiewicz na bogatym materiale źródłowym. Dyskurs filozoficzny, który autor toczy w książce *Bóg, cielesność i miłość* rozciąga się na przestrzeni dziejów chrześcijaństwa, od jego judaistycznych korzeni, poprzez czasy antyčno-helleńskie, okres patrystyczny, aż po współczesną myśl teologiczną papieża Jana Pawła II. W europejskim kręgu kulturowym chrześcijańska myśl antropologiczna kształtowana była poprzez refleksję filozoficzną i teologiczną, widoczne jest to zwłaszcza w sposobie analizy jaką przeprowadza Kosiewicz, odkrywając korzenie katolickiej myśli antropologicznej, której zwieńczeniem jest refleksja Jana Pawła II. W antropologu adekwatnej Jana Pawła II, jak podkreśla autor, przełamując spirytualistyczną wizję personalizmu ugruntowaną przez filozoficzną refleksję G. Marcela, J. Maritaina, E. Mouniera i M. Schelera, myśl konfesyjna wyprzedziła ściśle filozoficzną koncepcję człowieka. „Myśl teologiczna - czytamy - zawsze bardziej zachowawcza, konserwatywna, trzymająca się sztywno ortodoksji, stała się w tym przypadku inspirująca, bardziej ożywcza i nowatorska niż rozważania filozoficzne, stanowiące do czasu Jana Pawła II teologu ciała siłę napędową refleksji katolickiej”. Analizowany przez autora wątek ciała, płci i miłości erotycznej, stający się istotnym dopełnieniem współczesnej teologii ciała, pozwala na ukazanie zmian zachodzących w polu konfesyjnej myśli antropologicznej, doprowadzających do zbliżenia obrazu człowieka w trzech wielkich obszarach doświadczenia religijnego chrześcijaństwa-protestantyzmie, prawosławiu i katolicyzmie.

Na progu trzeciego tysiąclecia pojawia się iście ekumeniczna wizja człowieka - istoty obdarzonej wewnętrzną harmonią ontologiczną i aksjologiczną obejmującą relacje zachodzące między ciałem i osobą.

ULRICH SCHRADE

PRZEDWCZESNA SYNTEZA

Lesław Hostyński: *Układać z tablic wartości*. Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1999, 379 s.

Na początku 1999 roku Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie wydało monografię twórczości Henryka Elzenberga zatytułowaną *Układacz tablic wartości* pióra Lesława Hostyńskiego. Autor jest długoletnim badaczem filozofii Henryka Elzenberga i jemu też poświęcił swą rozprawę doktorską, a częściowo także i habilitacyjną. Książka *Układacz tablic wartości* aspiruje do pełnego przedstawienia wszystkich, ostrożniej - prawie wszystkich wątków myśli Elzenberga grupując je w czterech działach: aksjologia formalna, estetyka, etyka oraz prace z zakresu historii filozofii i mistyki. Całość poprzedza krótkie *Wprowadzenie*, w którym autor szkicuje dzieje życia i myśli Elzenberga, a zamyka *Zakończenie* sytuujące autora *Kłopotu z istnieniem* w międzywojennej polskiej i europejskiej filozofii wartości, a w szczególności w stosunku do aksjologii szkoły lwowsko-warszawskiej. Do książki autor dołączył obszerną *Informację bibliograficzną* obejmującą kompletną bibliografię prac o Elzenbergu oraz spis rękopisów i materiałów będących w posiadaniu rozmaitych instytucji i osób prywatnych. Warto zwrócić też uwagę na bogaty zestaw zdjęć i innych materiałów ikonograficznych dołączonych do książki *Układacz tablic wartości*. Niestety, mimo sprostowań i wyjaśnień Profesora Wolniewicza, Hostyński nadal umaję, że dwa portrety nieznanego mężczyzny Stanisława Ignacego Witkiewicza przedstawiają Henryka Elzenberga i jeden z nich stanowi nawet okładkę książki. Jest to oczywisty błąd i niepotrzebna mistyfikacja - niestety powtórzona po raz wtóry. Pierwszy był „ZNAK”.

Najobszerniejszy rozdział książki Lesław Hostyński poświęcił Elzenbergowskiej aksjologii formalnej, zachowując utrwalony już w literaturze jej podział na: analizę pojęcia, epistemologię i antropologię wartości. Analiza pojęcia wartości obejmuje szczegółowy referat Elzenbergowskich rękopisów poświęconych logiczno-semantycznym rozważaniom wokół pojęcia wartości i powinności prowadzącym do definicji wartości perfekcyjnej. Są tu rozważane kwestie na ogół już znane z wyjątkiem dwu punktów, a mianowicie p. 1. 2. 2. *Nadwartość* i p. 1. 3 *Sens - kategoria aksjologiczna*. Jako pierwszy, opierając się na krótkich wzmiankach rękopiśmienniczych, ideę

„nadwartości” postawił w centrum Elzenbergowskiej aksjologii dr Andrzej Lorczyk z Wrocławia. Hostyński streścił wszystkie te wzmianki, ale mimo to pojęcie „nadwartości” pozostaje dość niedookreślone. Można tylko sądzić, że miało ono być nadrzędnym wobec wartości i powinności. Oba one miały z niego wynikać. Ale „nadwartość” jest tylko pewnym pomysłem ratowania trudności zarysowujących się w latach 40. w systemie aksjologii formalnej. Sądzę, że bardziej udana jest koncepcja Wolniewicza uznająca wartość i powinność za pojęcia pierwotne i wiążąca je aksjomatycznie. Słusznie więc Hostyński odnosi się sceptycznie do próby przewyciężenia znanych trudności w konstrukcji definicji wartości perfekcyjnej przez powinność poprzez wprowadzenie do Elzenbergowskiej aksjologii formalnej pojęcia ‘nadwartości’. W punkcie *Sens - kategoria aksjologiczna* Hostyński zwraca uwagę na szerokie rozumienie sensu w Elzenbergowskiej aksjologii formalnej. Sens ma nie tylko życie ludzkie, ale wszelka wartość perfekcyjna dowolnego stanu rzeczy nadaje sens jego istnieniu.

W punkcie *Epistemologia wartości* zreferowane zostało kolejno stanowisko Elzenberga wobec: nihilizmu aksjologicznego, deskrypcjonizmu, katalizmizmu z jego deterministyczną werją oraz zagadnienie podstawowych (wyjściowych) sądów o wartości. Antropologia wartości obejmuje zaś zagadnienia: wyboru wartości do realizacji (obowiązek *de iure* i *de facto*), przeżycie wartości, motywacja przez wartość (wartość w kulturze i religii).

Rozdział drugi poświęcony estetyce Hostyński rozpoczyna od zreferowania kwestii tożsamości piękna i dobra, aby następnie omówić sposób istnienia wartości, wysokość wartości, krytykę estetyki formalistycznej i wreszcie wartościowanie oraz ocenianie. W obrębie rozważań estetycznych omówił też: teorię przeżyć estetycznych, tragizm oraz Elzenbergowską koncepcję krytyki literackiej i artystycznej. Przedstawiając te kwestie autor dokonał nie lada wysiłku zbierając i porządkując olbrzymi i rozproszony materiał z ineditów oraz opracowań innych autorów (Pawłowski, Łubnicki, Dziemidok, Wallis, Stróżewski i inni) w zwartą całość. Wydaje się, że estetyka jest w tej chwili najlepiej opracowanym działem aksjologii merytorycznej.

Rozdział trzeci poświęcony etyce prezentuje następujące zagadnienia: motywy wyborów etycznych, system etyki perfekcjonistycznej, związki etyki z poglądem na świat i etykę od strony praktycznej i przeżyciowej. W omawianiu problematyki etycznej autor ograniczył się do przedstawienia autocentryzmu (egoizmu) etycznego, a całkowicie pominął jest drugi nurt - nurt społeczny związany z ojczyzną, bohaterstwem, wojną, państwem i narodem. Tymczasem Elzenberg sądził przez długi czas, że jego etyka ma charakter dwutorowy - autocentryczny i społeczny. Propagowane w niej wartości dają się nie tylko zrealizować w życiu jednostki, ale i w skali masowej a nawet powszechnej. Kult Gandhiego jest jednym z przejawów tej tendencji.

Sporo nowych w literaturze Elzenbergowskiej zagadnień zawiera dział: *Etyka od strony praktycznej i przeżyciowej*. Przedstawione zostały tam: moralizm jako stanowisko ujmujące wszelkie stany rzeczy z etycznego punktu widzenia i zastrzeżenia, które ono budzi; aretologia i jej cztery cnoty podstawowe (życzliwość, prawdomówność, odwaga oraz obiektywność sądów); problem wolności przez ascezę; pesymizm osadzony na przekonaniu o przemijalności wszystkiego i obojętności świata na dobro oraz sposoby jego przezwyciężenia i wreszcie problem śmierci i samobójstwa.

Rozdział czwarty i ostatni nosi tytuł *Poza wartościami?* i obejmuje dwa rodzaje zagadnień. Część pierwsza omawia prace Elzenberga dotyczące historii filozofii, a więc poświęcone monadologii Leibniza, idealizmowi (immanentyzmowi) Berkeleya, materializmowi Lukrecjusza, dialektyce Engelsa i wreszcie hasło słownikowe o Shaftesburym. Następnie autor omówił prace z historii etyki dotyczące przede wszystkim stoicyzmu i egzystencjalizmu oraz działalność translatorską i recenzencką Elzenberga.

Część druga rozdziału czwartego poświęcona jest mistyce Nieokreślonego, w ramach której poruszone zostały następujące problemy: istota mistyki, Nieokreślone, poznanie w doświadczeniu mistycznym, mistyka a teizm, mistyka a twórczość oraz problem nieśmiertelności.

Schematycznie powyżej przedstawiona zawartość książki Lesława Hostyńskiego *Układacz tablic wartości* wskazuje, że autor dąży do przedstawienia syntetycznego obrazu filozofii Henryka Elzenberga. W tym celu zreferował nie tylko większość rękopisów i dzieł Elzenberga, ale też wkomponował w swój referat ważne prace dotyczące jego twórczości. Aby jednak taka synteza się udała, wcześniej muszą zostać zanalizowane wszystkie wątki tej twórczości i to rzetelnie i dogłębnie. W przypadku twórczości Henryka Elzenberga daleko jeszcze do jej choćby pobieżnej analizy. Przez to oczywiście każda próba syntetycznego ujęcia tej filozofii musi natrafić na trudności teoretyczne i systematyczne. Tak jest też w książce Hostyńskiego - są w niej i luki teoretyczne i błędy systematyczne. Wskażemy tytułem przykładu po jednym z każdego z tych zakresów.

Rozważania poświęcone estetyce autor rozpoczyna od wskazania trudności i zastrzeżeń, które budzi Elzenbergowskie utożsamienie piękna z dobrem. W tym swoim referacie Hostyński odwołuje się oczywiście przede wszystkim do pism Elzenberga, ale rozjaśnia je za pomocą uwag Tatarkiewicza i Stróżewskiego, aby w końcu zwątpić w słuszność takiego utożsamienia. Przez to czytelnik nie dowiaduje się, jak dokładnie rozumieć tezę Elzenberga o tożsamości piękna i dobra oraz tego, czy jest to teza jakoś mocno logicznie osadzona w całości systemu, czy też można ją bez naruszenia tej całości odrzucić. Jak teza o tożsamości piękna i dobra ma się do wstępnej charakterystyki wartości perfekcyjnej i do rozważań z zakresu architektoniki

wartości? Czy wątpliwości, które ta teza budzi przenoszą się też na aksjologię formalną? Jednym słowem, jak aksjologia formalna ma się do merytorycznej?

Brak analizy poszczególnych wątków myśli Elzenberga zachwiał też systematycznym uporządkowaniem wykładu jego filozofii. Oto jeden tylko przykład. Otóż w należącej do aksjologii formalnej *Antropologii wartości* Hostyński omawia m. in. zagadnienie motywacji aksjologicznej. W rozważaniach tych umieścił także bardzo szczegółowe kwestie dotyczące kultury, a w szczególności miejsca i roli nauki i religii w kulturze. Tymczasem rozważania te należało by umieścić w sposób oczywisty w aksjologii merytorycznej i to nie 'czystej', lecz 'stosowanej' (filozofia kultury), gdyż w przeciwnym razie cały ten przez Elzenberga wyróżniony dział aksjologii byłby pusty treściowo. Tam też powinny się znaleźć Elzenbergowskie rozważania o mistyce, gdyż jest ona, według niego, rdzeniem i istotą religii.

Wskazane powyżej przykładowo luki teoretyczne i uchybienia systematyczne powodują, że czytelnik książki *Układacz tablic wartości* nie wytworzy sobie wyrazistego obrazu filozoficznych poglądów Henryka Elzenberga. Owszem, tu i ówdzie pojawiają się dość zwarte całości, znów gdzie indziej napotkać można bardzo ciekawe pomysły filozoficzne, ale całość tworzy bardziej filozoficzny *collage* niż zwarty system. Dowodzi to jednego, że na syntezę filozofii Elzenberga jest jeszcze za wcześnie. Stan badań nad jego twórczością nie jest jeszcze dostatecznie zaawansowany. I w tym też kierunku płyną z książki ważne wskazówki i wnioski. Podsumowując obecny stan badań nad myślą Elzenberga, a ten książka realizuje bardzo rzetelnie, autor wskazuje jednocześnie miejsca i braki, nad którymi powinny się skoncentrować dalsze badania nad spuścizną filozoficzną Elzenberga. Hostyński wyraźnie zaznacza te problemy, które budzą wątpliwości, są nierozstrzygnięte, a niekiedy nawet nierozstrzygalne. Można więc uznać, że książka ta zamyka pierwszy etap badań nad myślą Elzenberga, ale jednocześnie otwiera następny - znów analityczny, który pozwoli stworzyć w przyszłości jeszcze bardziej zwartą syntezę filozofii autora *Kłopotu z istnieniem*.

WOJCIECH SŁOMSKI

POLSCY FILOZOFOWIE-JEZUICI

Roman Darowski SJ: *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku.* Kraków, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, 1998, 370 s.

Poświęcona historii filozofii jezuitów w Polsce praca Romana Darowskiego cenna jest nie tylko dla historyków filozofii. Podejmując pionierskie badania nad filozofią jezuitów, autor dokonuje rzeczy wyjątkowo trudnej i wyjątkowo zarazem cennej, jest bowiem jednym z pierwszych historyków, który posiada niezbędne przygotowanie merytoryczne (godna podziwu znajomość łaciny, którą nabył podczas studiów w Rzymie oraz obeznanie z filozofią scholastyczną). Wartość podjętych przez autora badań wydaje się zatem być zrozumiała sama przez się.

Książka składa się z ponad dwudziestu artykułów powstałych w ciągu dwudziestu lat pracy naukowej, zatem na ich podstawie możliwe jest prześledzenie procesu powiększania się wiedzy o filozofii jezuitów omawianego okresu. Zbiór rozpoczyna się artykułem *Stan obecny i perspektywy badań*, w którym zarysowany zostaje obecny (tzn. sprzed dwudziestu lat), wysoce niezadowolający stan badań oraz drobiazgowa krytyka wcześniejszych prac, zwłaszcza bibliograficznych, dotyczących omawianej problematyki. W referacie wygłoszonym na zebraniu naukowym w Zakładzie Historii Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, po dwudziestu latach od chwili rozpoczęcia badań, artykuł ten zostaje uznany przez autora w zasadzie za nieaktualny. Dzięki pracom analitycznym udało się dokonać rekonstrukcji spuścizny filozoficznej najwybitniejszych filozofów jezuickich, dzięki zaś szczegółowym analizom autor może wreszcie podjąć próbę syntetycznego ujęcia całości opracowanych materiałów.

W książce R. Darowskiego dostrzegamy więc - daleki wprawdzie od zamknięcia, ale jednak pozwalający się traktować jako jednolitą całość - przebieg badań historycznych, rozpoczynających się, mówiąc słowami autora, w momencie, "niepokojącej niewiedzy" i prowadzący do takiego stopnia zrozumienia problematyki, który uprawnia do próby jej systematycznego ujęcia. Obok więc dużej wartości merytorycznej książka posiada niewątpliwe walory jako świadectwa żmudnej i wytrwałej pracy historyka, której rezultaty mogą być cenne nie tylko dla osób bezpośrednio zainteresowanych historią filozofii jezuitów, lecz również dla początkujących

historyków. Historycy ci znaleźć w niej mogą wzór "warsztatu naukowego" oraz przekonać się, iż do uprawiania historii, zwłaszcza historii filozofii, potrzebna jest przede wszystkim spora ilość odwagi polegającej na gotowości zmierzenia się z niezwykle rozległym tematem, którego dotąd, być może właśnie ze względu na tę jego rozległość, nie próbowano należycie opracować.

Filozofia jezuitów omawianego okresu stanowi (a w każdym razie stanowiła w okresie, kiedy autor podejmował swe badania) teren dziewiczy, z czego wynikała przede wszystkim konieczność zebrania i uporządkowania materiałów źródłowych, zarówno drukowanych, jak i rękopiśmiennych. Warunkiem, bez którego rozpoczęcie pracy nie byłoby możliwe, było więc zestawienie niemal kompletnego wykazu tych źródeł. Dzięki owej pracy początkowej, o której trudnościach autor wspomina w referacie zamieszczonym na końcu książki, artykuły poświęcone omówieniu poszczególnych filozofów zyskują wiarygodność, której trudno szukać w nielicznych pracach przyczynkarskich, opublikowanych dotychczas na omawiany przez autora temat.

Szczególnie cenne wydaje się przebadanie materiałów rękopiśmiennych, pomijanych do tej pory przez historyków filozofii zajmujących się historią filozofii jezuitów, gdyż materiały te, jako nie podlegające cenzurze, której podlegały teksty przeznaczone do druku, w sposób bardzo wierny oddają rzeczywiste poglądy ówczesnych filozofów. Autor wykorzystuje je jednak nie tylko w celu dokładnej rekonstrukcji poglądów filozoficznych poszczególnych myślicieli, lecz w wielu przypadkach na ich podstawie udaje mu się dokonać identyfikacji autorstwa tekstów drukowanych, uznawanych dotąd za teksty o autorstwie nieznanym.

Roman Darowski nie ogranicza się jednak do samego tylko przeglądu filozofii jezuitów XVII i XVIII wieku, lecz dokonawszy ich szczegółowej rekonstrukcji poddaje je rzeczowej ocenie, starając się przyporządkować działalność poszczególnych filozofów do dominujących prądów filozoficznych tamtego okresu. Nawet więc, jeżeli poszczególne artykuły mają charakter analityczny, tzn. głównym ich celem jest zebranie szczegółowych informacji umożliwiających w przyszłości całościowe ujęcie tematu, to jednak owe szczegółowe analizy niejednokrotnie wykraczają poza swój najważniejszy cel i zebrane informacje włączają w kontekst znacznie szerszy niż byłoby to konieczne dla późniejszych ujęć syntetycznych. Analizując poszczególne poglądy, R. Darowski stara się uchwycić nie tylko to, co nadaje specyficzny charakter filozofii tego czy innego autora, lecz wyznacza rysy charakterystyczne dla całej filozofii uprawianej przez jezuitów.

Wprawdzie próbie syntezy wyników wcześniejszych badań autor poświęca, jak wspomniałem, ostatni artykuł zbioru, jednak pewne jej elementy

dadzą się zauważyć już w pracach analitycznych. Świadczy to z pewnością o dużej intuicji autora, który, z jednej strony, stara się unikać uogólnień opartych na niekompletnym materiale, z drugiej zaś, pewnych przedwczesnych uogólnień dokonać musiał - i to zarówno ze względu na potrzebę wstępnego, prowizorycznego ustalenia kierunku badań, jak i ze względu na ostateczny cel pracy, a więc z uwagi na tę właśnie końcową syntezę. Całkowite wstrzymywanie się od jakichkolwiek uogólnień byłoby zresztą nie tylko bezcelowe, ale wręcz szkodliwe, ponieważ nie pozwalałoby na rozpatrywanie działalności poszczególnych autorów w jej powiązaniu z ogólnymi kierunkami - zarówno w filozofii uprawianej przez jezuitów, jak i w całej filozofii wieku XVII i XVIII.

Kolejną ważną rzeczą, świadomie założoną przez autora, jest brak wszelkiej apolegetyki i dążenie do maksymalnej bezstronności. R. Darowski nie zamierza bronić filozofii jezuitów przed fałszywymi lub prawdziwymi zarzutami, nie zamierza też wykazywać błędów zawartych w wielu wcześniejszych pracach poświęconych temu tematowi, gdyż wówczas musiałby się skupić na polemice z autorami tychże prac. Celem jego wysiłku jest przedstawienie filozofii jezuitów taką, jak ona rzeczywiście była, bez usprawiedliwiania tych jej momentów, które zaszczytu jej raczej nie przynoszą, jak również bez zbędnej emfazy nad tym, co w filozofii tej najbardziej cenne. Jedynie bowiem rzetelna i możliwie bezstronna rekonstrukcja tej filozofii jest w stanie oczyścić atmosferę wokół niej z narosłych przez lata nieporozumień. Praca R. Darowskiego cel ten spełnia znakomicie. Pokazuje ona zarazem, że najlepszym sposobem zwalczania wszelkich uprzedzeń jest dokładne poznanie ich przedmiotu. Znana powszechnie od czasów Arystoteles w psychologii prawda, iż przedmiot, który uważa się za cenny, staje się tym samym pożądanym obiektem poznania - i odwrotnie - sprawdza się zatem również w filozofii. Stwierdzenie to najlepiej chyba wyjaśnia sens badań R. Darowskiego.

Absolutna bezstronność jest oczywiście ideałem właściwie nieosiągalnym, można jednak zbliżyć się do niej na tyle, aby różnica między bezstronnością rzeczywistą a idealną stała się niedostrzegalna. Oznaki sympatii dla filozofii jezuitów pojawiają się w tekście sporadycznie i dotyczą kwestii, które dla czytelnika pragnącego wyrobić sobie własne zdanie o tej filozofii nie mają większego znaczenia. Jedynym wyraźnym sygnałem pozwalającym dostrzec przyjazny stosunek autora do omawianej problematyki, i chyba jak najbardziej uzasadnionym, są zarzuty o tendencyjność niektórych autorów zajmujących się filozofią jezuitów w latach wcześniejszych. Wydaje się przy tym, że ten przyjazny stosunek nie wynika z kolei z tendencyjności autora, lecz z dokładnej znajomości tej filozofii (podobnie jak tendencyjność niektórych wcześniejszych opracowań wynikała z jej nieznaności). Inny-

mi słowy, pozytywny stosunek R. Darowskiego do filozofii jezuitów powstał nie jako rezultat wcześniej istniejących uprzedzeń, które dyktowałyby autorowi sposób ujęcia tematu, ale jako wynik zaprzyjaźnienia się z tą filozofią w trakcie jej poznawania. Stosunek ten, który - jak wspomniałam - ledwie daje się uchwycić, nie jest w takim razie niczym złym; przeciwnie, świadczy o tym, iż w filozofii nie istnieją podziały na wrogów i przyjaciół, a wszelka tendencyjność bierze się z ignorancji i niezrozumienia.

Zastanawiać się można nas sensem książkowego wydawania wyników badań tak szczegółowych i - zdawałoby się - nie wnoszących wiele nowego do znajomości samej filozofii. Wprawdzie wystarczającym uzasadnieniem byłaby tutaj konkluzja, że należy przecież po prostu wiedzieć, jak z polską filozofią naprawdę w przeszłości było, jednak konkluzja ta wydaje się mało pocieszająca dla kogoś, kto jest zainteresowany ogarnięciem ogólnego przekroju historii polskiej filozofii i nie ma zbyt wielkiej ochoty na zagłębienie się w studiach tematów szczegółowych.

Oczywiste wprawdzie jest, że takiej ogólnej perspektywy nie sposób uzyskać inaczej niż właśnie poprzez analizę poszczególnych filozoficznych "poetek", jednak nie oznacza to, iż owe "poletka" koniecznie zajmować muszą uwagę osób spoza wąskiego grona specjalistów. Myślę jednak, że po książkę tą sięgnąć powinni nie tylko sami specjaliści, z dwóch powodów. Jak bowiem wskazuje tytuł pracy, mamy do czynienia zarówno z historią filozofii, jak i z historią jezuitów i już sam ten fakt określa zasięg potencjalnego oddziaływania książki. Z pracą R. Darowskiego zapoznać się zatem powinni ci wszyscy, dla których, z różnych przyczyn, ważne są dzieje zakonu jezuitów w Polsce, jak i ci, którzy pragną wyrobić sobie obraz polskiej recepcji zachodnich prądów filozoficznych. Pierwsza z tych przyczyn nie ma bezpośredniego związku z obszarem zainteresowań filozofa, druga natomiast warta jest dokładniejszego rozważenia.

Mimo że omawiane przez R. Darowskiego problemy są bardzo szczegółowe, to jednak ta właśnie ich szczegółowość posiada szczególny wymiar kształtujący i on to sprawia, że książka nie jest bezwartościowa dla czytelnika studiującego historię filozofii nie dla historii, lecz dla filozofii. Nawyk studiowania filozofii w oparciu o teksty klasyków, zaś studiowania historii filozofii w oparciu o rekonstrukcje poglądów tychże klasyków prowadzić bowiem może do wykształcenia się nieuświadomianego przekonania, że "prawdziwą filozofię" uprawiali jedynie "prawdziwi" filozofowie, i że filozofia przez całą swoją historię pozostawała domeną mędrców i uprawiana była na szczytach niedostępnych zwykłemu śmiertelnikowi. Studiowanie filozofii u "wielkich" filozofów ma również ten niekorzystny skutek, że każe widzieć filozofię jako zbiór "wielkich", aczkolwiek sprzecznych ze sobą twierdzeń, w których trudno się doszukać innych wartości poza literacko-

-estetycznymi. Zapoznanie się z pracą R. Darowskiego pozwala zaś dostrzec, że ani pierwsze, ani drugie z tych krzywdzących dla filozofii uprzedzeń nie jest uzasadnione.

Nazwisk filozofów, których dorobek omawia autor, nie ma bowiem w podręcznikach i nie wchodzi one do klasycznego kanonu "gwiazd" historii filozofii. Mimo to filozofowie ci, jak wynika z poświęconych im artykułów, nie tylko zdobywają się na samodzielne uprawianie filozofii, lecz filozofię tę traktują jako naukę wyjaśniającą najbardziej istotne problemy. Zarysowuje się zatem pewien kontrast pomiędzy samodzielną twórczością filozoficzną najwyższych lotów, to znaczy taką, która nadawała kierunek dalszemu rozwojowi filozofii, a filozofią uprawianą w szkołach i na użytek tych szkół przez ludzi zainteresowanych tak rozwiązywaniem teoretycznych problemów filozofii, jak i oddziaływaniem nowych prądów filozoficznych na wykształcenie i wychowanie młodzieży.

W książce Romana Darowskiego mamy zatem nie tylko materiał pozwalający lepiej zrozumieć dzieje filozofii w Polsce. Daje ona także okazję do prześledzenia ścierania się nowatorskich prądów filozoficznych z ugruntowaną tradycją filozoficzną, której prawdziwości przez stulecia nie poddawano w wątpliwość. Konflikt ten zarysowany jest na szczeblu pośrednim pomiędzy twórcami "nowej" filozofii a tymi, na których poglądy te w szkodliwy, być może, sposób mogły oddziaływać. Ponieważ praca R. Darowskiego obejmuje dwa stulecia, konflikt ten zarysowany zostaje w ujęciu dynamicznym: od zdecydowanego bezkompromisowego sprzeciwu wobec wszystkiego, co nie zgadzało się z tradycją arystotelesowską (chodzi przede wszystkim o teorię heliocentryzmu Kopernika i filozofię Kartezjusza) aż po akceptację i włączenie niektórych wątków w obręb powszechnie uznanych prawd o świecie.

Należy się jednak zastanowić (a czyni tak sam autor), czy w zachowanych tekstach filozoficznych tworzonych przez jezuitów nie dadzą się odnaleźć, oprócz eklektycznych kombinacji tego, co w filozofii osiągnęli inni, myśli wartościowych tak dla historyka filozofii, jak i dla filozofa poszukującego w historii filozofii odpowiedzi na ciągle aktualne pytania. Wydaje się, że chociaż wątków tych jest rzeczywiście niewiele, to jednak również w szesnastoi siedemnastowiecznej filozofii jezuickiej dadzą się odnaleźć myśli całkowicie oryginalne, które, nawet jeśli nie zrewolucjonizują naszego spojrzenia na historię filozofii w Polsce, to rzucić mogą na tą historię wiele nowego światła.

Niewątpliwą wartością dla studiujących filozofię ma ukazanie samego sposobu uprawiania filozofii, który określić można jako filozofowanie bezkompromisowe. Filozofowie, których poglądy stają się przedmiotem zainteresowania autora, przedstawieni zostali jako ludzie bez reszty zaan-

gazowani w toczące się spory i spory te traktujący nie jako dyskusje czysto filozoficzne, lecz jako kwestie w najwyższym stopniu osobiste. W całkowicie odmienny od dzisiejszego stosunek do filozofii, wzmocniony dodatkowo przez powiązanie filozofii z teologią, stanowić może doskonały punkt wyjścia do rozważań nad tym, czym jest filozofia dzisiaj. Jeżeli bowiem współczesnym filozofom brakuje tej bezwzględnej pewności, jaka towarzyszyła filozofom opisanym przez R. Darowskiego, wówczas z trudem mówić możemy o jednej i tej samej filozofii. Filozofia współczesna, utraciwszy pewność siebie, nawet jeśli wywodzi się z nurtów, do których należała niegdyś filozofia jezuitów, jest w takim razie całkowicie odmienna o działalności uprawianej przez filozofów w XVII i XVIII wieku. Pretekstem do takich m. in. refleksji jest omawiana praca o jezuitach.

Znajomość dawnej filozofii jezuitów ważna jest również z tego względu, że szkoły jezuickie oddziaływały w pewnym okresie na wychowanie młodzieży w dużo większym stopniu niż wszelkie inne instytucje oświatowe, świeckie i kościelne. Poznając historię filozofii jezuitów poznajemy jednocześnie znaczący fragment dziejów wychowania w Polsce. Z racji tego, że filozofia stanowiła nieodzowny element wykształcenia w szkołach jezuickich, zrozumienie historii wychowania wydaje się niemożliwe bez analizy poglądów filozoficznych najwybitniejszych jezuickich wykładowców. Znajomość historii wychowania należy jednak z kolei potraktować jako element zrozumienia mentalności minionych epok, a więc jako element zrozumienia przyczyn konkretnych wydarzeń i przemian społecznych.

Jedyną krytyczną uwagę można zgłosić pod adresem sformułowania „filozofia jezuitów”. Wiadomo wszak, że istnieje filozofia poznania, filozofia bytu, filozofia dzieła sztuki, filozofia zdrowego rozsądku etc. filozofia jezuitów” - przez analogię - może więc znaczyć, że chodzi o ich cechy atrybutywne bądź przygodne, o to, czy mają swoją istotę, jakie są między nimi i światem relacje konieczne i dalszego rzędu. Filozofia bowiem jest jedna, jak jedna jest matematyka: nie ma matematyki prawników, lekarzy, nauczycieli itp. Albo jeszcze inaczej: nie ma filozofii pozytywistów, filozofii fenomenologów itp., jest zaś filozofia pozytywistyczna (pozytywizm) czy fenomenologiczna (fenomenologia) itd. Możliwe więc rozważyć sformułowanie "filozofia jezuicka" (ale czy "jezuityzm"?). Tak czy inaczej, zręczniej, moim zdaniem, byłoby książkę nazwać: *Studia z historii polskich filozofów-jezuitów w XVII i XVIII w.*

HENRYK SZABAŁA

KREACJA CZY MEDIACJA, CZYLI RZECZ O SEMIOTYCE BORISA USPIENSKIEGO

Boris Uspieski: *Historia i semiotyka*, przekł. i przedm.
Bogusław Żyłko. Gdańsk, Wydawnictwo Słowo/Obraz/
Terytoria, 1998, 185 s.

Dzięki aktywności naukowej profesora Uniwersytetu Gdańskiego Bogusława Żyłki ukazał się nowy tom pism Borisa Uspieskiego zatytułowany *Historia i semiotyka*. Zanim bliżej zajmiemy się tą książką, poświęcimy kilka słów jej tłumaczowi. Bogusław Żyłko jest kierownikiem Zakładu Filozofii Nowożytnej na Uniwersytecie Gdańskim. Od lat zajmuje się problematyką współczesnej myśli rosyjskiej. Jest autorem bardzo interesującej pracy o Bachtynie: *Michaił Bachtin. W kręgu filozofii języka i literatury*. Niedawno przetłumaczył i wydał w formie książki spory fragment traktatu Bachtina z zakresu filozofii moralnej zatytułowany *W stronę filozofii czynu*. Jednakże prawdziwą pasją Bogusława Żyłki jest tartusko-moskiewska szkoła semiotyki kultury. Od wielu lat utrzymuje on bezpośrednie kontakty z przedstawicielami szkoły w Tartu. Zaowocowały one antologią zatytułowaną *Semiotyka dziejów Rosji*. Pokłosem tych samych kontaktów z myślicielami z Tartu i Moskwy jest, między innymi, przekład prac Uspieskiego dotyczących historii i semiotyki. Wkrótce pojawi się także tom prac J. Łotmana *Kultura i eksplozja* tłumaczony przez Bogusława Żyłkę.

Boris Uspieski jest jednym z czołowych semiotyków kultury. Uznawany jest za współtwórcę tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej. Przez wiele lat pracował jako profesor Uniwersytetu Moskiewskiego. Obecnie mieszka we Włoszech, w Rzymie, zaś wykłada na uniwersytecie w Neapolu. Napisał 28 książek i kilkaset artykułów. Obecna książka jest czwartą pozycją przetłumaczoną na język polski. Wcześniejsze jego prace w języku polskim to: *Kult św. Mikołaja na Rusi* (1985), *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchii* (1992), *Poetyka kompozycji* (1997).

Praca *Historia i semiotyka* prezentuje Uspieskiego jako swoistego historiozofa, który bada przeszłość z pozycji *sub specie semioticae*. Książka jest w istocie zbiorem pięciu esejów tworzących jednak koherentną całość. Ich głównym mianownikiem merytorycznym jest zjawisko czasu historycznego traktowanego jako problem semiotyczny. Rozdział pierwszy, a zarazem podstawowy mający tytuł: *Historia i semiotyka. Percepcja czasu jako problem semiotyczny*, poświęcony jest relacji semiotyki i historii. Odnajdziemy w nim arcyciekawe rozważania dotyczące historii z punktu widzenia semiotyki.

Jeśli przyjąć, że semiotyka jest nauką o znakach, a historia nauką o przeszłości, to czas historyczny jawi się jako przestrzeń znaczeń, które należy odczytać.

Uspienski powiada, iż kulturowo-semiotyczne podejście do historii zakłada zwrócenie się ku wewnętrznemu punktowi widzenia samych uczestników procesu historycznego. Za znaczące uznaje to, co jest znaczące z ich punktu widzenia. Uważa, że interesująca jest rekonstrukcja subiektywnych motywów, które zdeterminowały historyczny bieg zdarzeń. Uważa też, że na dnie naszych subiektywnych działań tkwią obiektywne prawidłowości. Jednak wierzy, iż w istocie działania historycznych podmiotów nie zależą od nich, ale od ich subiektywnych wyobrażeń o zdarzeniach, związkach między nimi, jakie zachodzą w danej czasoprzestrzeni historycznej. Zatem nie jest istotny sens zdarzeń, lecz to, jak są one odczytywane.

Szczególnie interesujące są analizy Uspienskiego na temat zjawiska semiozy w historii. Przez pojęcie semiozy rozumie się zachodzenie procesu przekształcenia często nic nie znaczącego zdarzenia w zdarzenie historyczne. Zdarzenie błahe urasta do rangi konstytutywnej. Uspienski, analizując zjawisko semiozy, skorzystał z badań Pawła Florenskiego na temat marzeń sennych, który doszedł do wniosku, iż czas w marzeniu sennej płynie w kierunku odwrotnym do czasu rzeczywistego, jest on jakby na opak do czasu świadomości czuwającej. To znaczy, że ostatnie wydarzenia pozostające w pamięci sennej kreują całość. Finalny fakt jest swoistym filtrem selekcyjnym wszystkie poprzednie obrazy i każe nam postrzegać wszystkie pozostałe obrazy jako treściowo powiązane ze sobą. Tę myśl Uspienski zastosował do interpretacji faktu historycznego. Jego zdaniem, zdarzenia historyczne są selekcjonowane poprzez pryzmat teraźniejszości. Fakt historyczny wyróżniony przez współczesnych nabiera takiej siły, że wszystko każe dostrzegać w danej perspektywie jako wzajemnie powiązane. Aczkolwiek nie znaczy to, że wcześniej tak to było pojmowane. Przeszłość nie jawi się więc jako czysty, niezmacony zapis tego, co było, lecz odwrotnie, jest zawsze zdeformowana kontekstem teraźniejszości. Tak więc doświadczenie historyczne nie jest realną wiedzą kumulującą się w czasie w postępującym ruchu historii, ale jest tylko cieniem faktów zachodzących w obecności aktualnej rzeczywistości. Światło historii świeci zawsze z pozycji teraźniejszości. Uspienski powiada wprost, że dlatego historia niczego nie może nas nauczyć, doświadczenie historyczne nie jest czymś absolutnym i obiektywnie danym, zmienia się ono w czasie i występuje w istocie jako pochodne do naszej rzeczywistości. Nie jesteśmy więc bierni w procesie historycznym, ale odwrotnie: to my, żyjący, kreujemy obraz historii. Historia to nie obiektywny proces czasowy, ale eksterioryzacja obecności.

Przeciwstawną świadomości historycznej danej nam w pryzmacie teraźniejszości jest, zdaniem Uspienskiego, świadomość kosmologiczna prze-

szłości. Świadomość kosmologiczna zakłada skorelowanie wszelkich zdarzeń mających swe miejsce w czasie upływającym z jakimś pierwotnym, wyjściowym stanem, który nie ginie w tym sensie, że jego obecność w każdym momencie jest odczuwalna. Ten ontologicznie pierwotny stan determinuje to wszystko, co następuje później. Zdarzenia terażniejszości jawią się jako odbicie pradawnego bytu. Teraźniejszość ocenia się ze względu na minione, a nie przyszłe zdarzenia, jest ona jakby wieczną manifestacją czasu wyjściowego. Przeciwnie niż to było w świadomości historycznej, gdzie zdarzenia terażniejszości traktowało się niczym filtr, poprzez który widziana była przeszłość, świadomość kosmologiczna traktuje te same zdarzenia jako skutki zdarzeń okresu początkowego. Reasumując: świadomość kosmologiczna zakłada, że w procesie upływu czasu powtarza się jeden i ten sam ontologicznie zadany tekst. Czas pojmowany jest tu zawsze w wymiarze cyklicznym i jest pewną formą stałą, która obleka wszystkie pojawiające się zdarzenia. Natomiast świadomość historyczna zakłada czas linearny, nieodwracalny, gdzie każdy nowy stan jest zawsze pierwszy i zarazem ostatni.

Rozdział II: *Historia sub specie semioticae* jest w istocie egzemplifikacją i konkretyzacją wcześniejszych rozważań. Zwrócona jest tu uwaga na rolę języka jako swoistego kodu. Dany kod określa sens zdarzeń. Ten tekst zdarzeń jest odczytywany przez określone społeczeństwo. Odbiór ów jest zależny od kontekstu historyczno-kulturowego. Z jednej strony, język łączy daną zbiorowość, umożliwia komunikację, z drugiej strony, organizuje i określa sam sens informacji zawartych w języku. Uspienski opisuje sytuację konfliktową, gdzie zaistniał taki *casus*, w którym nadawca i odbiorca komunikatu w istocie posługują się różnymi językami przy tych samych środkach wyrazu. Przykładem jest epoka Piotra I, która stanowić ma, zdaniem Uspienskiego, dobry przykład używania przez cara i społeczeństwo z grantu różnych Języków”.

Rozdział III: *Mit- imię - Kultura*, Uspienski napisał wspólnie z Jurijem Łotmanem. Znajdziemy tam interesujące rozważania o konstytucji świadomości mitologicznej. Autorzy uważają, iż świadomość taka jest efektem specyficznej semiozy sprowadzającej się do procesu nominacji, tzn. znak w świadomości mitologicznej jest analogiczny do nazwy własnej. Chodzi o to, że ogólne znaczenie nazwy własnej w jego krańcowej abstrakcji sprowadza się do mitu. Naturę mitu i imienia łączą bezpośrednie relacje. Zjawiska te wzajemnie się określają, jedno sprowadza się do drugiego: mit jest personalny (nominacyjny), imię zaś - mitologiczne.

Szczególnie interesujący jest rozdział IV: *Antyzachowanie w kulturze dawnej Rusi*. Przez antyzachowanie Uspienski rozumie zachowanie odwrócone, wywrócone, tj. zachowanie na opak. To zachowanie było charakterystyczne dla kultury dawnej Rusi. Wykazywało się one nieograniczoną różnorodnością. Cechą tych zachowań było to jednak, że realizacja tych wszystkich

możliwości redukowałą się do jednego modelu, do zamiany uznawanych norm zachowania na normy antytetyczne. Prawa strona zamieniana była na lewą i odwrotnie, góra na dół, przód na tył, pierwiastek męski na żeński itp. Wśród wielu antyzachowań Uspienski wyróżnia trzy podstawowe: antyzachowanie sakralizowane, antyzachowanie symboliczne i antyzachowanie dydaktyczne. We wszystkich wypadkach antyzachowań charakterystyczne jest to, iż odwołują się one do wyobrażeń o świecie pozaziemskim, który w dawnej Rusi jawił się jako świat, gdzie wszystkie relacje ziemskie zostały odwrócone. Interesujące są też rozważania o roli błazna i roli rozbójnika jako roli konwersyjnej, czyli jako antyzachowania.

Rozdział V nosi tytuł: *Car i samozwaniec*. Samozwańcy w Rosji jako zjawisko kulturowo-historyczne jest w pewnym sensie kontynuacją rozważań o zjawisku antyzachowania. Samozwaństwo, choć nie jest zjawiskiem tylko rosyjskim, to jednak szczególnie często występowało w tej kulturze. Zdaniem autora, należy je rozpatrywać w kategoriach religijnych. Samozwaństwo wiąże się bowiem z aktem sakralizacji cara wynikającej z bizantyzyacji władzy monarszej. Car staje się pomazańcem Bożym i tym samym zostaje upodobniony do Chrystusa. Nie bez kozery to właśnie w Rosji nazywano cara „ziemskim bogiem”. Samozwańcy, którzy przybierali imię jakiegoś cara, oczekiwali jakichś szczególnych pełnomocnictw otrzymywanych z góry przez siły nadprzyrodzone. Uznając, że tylko oni są predestynowani do roli cara, dyskwalifikowali cara rządzącego. Nic dziwnego, że sankcje wobec samozwańców były nadzwyczaj drakońskie. Nawet zabawę zwaną *grą w cara* karano bezwzględnie i srogo. Uważano bowiem, że prawdziwi carowie otrzymują władzę od Boga, natomiast ci fałszywi - z rąk diabła. Prawdziwy car odbierany był jako obraz Boga, samozwaniec zaś jako fałszywy bożek. Samozwaniec jest uosobieniem antyzachowania, cara na opak, jest on swoistym przebierańcem. Tym samym samozwaństwo, jako specyficzny typ zachowania, całkowicie wpisuje się w tradycję Rosji, której konstytutywną cechą było to, iż obok zachowań prawidłowych i normatywnych istniały różne rodzaje antyzachowań, a jednym z nich jest samozwaństwo.

Reasumując: praca Borisa Uspienskiego *Historia i semiotyka* jest godna uwagi nie tylko dla interesujących się semiotyką. Myślę, że wszyscy historycy idei, filozofowie, ludzie zajmujący się historią kultury, znajdą w niej wiele interesujących wątków. Praca, choć składa się z pięciu esejów, jest logicznie spójna i tworzy żywą całość. Może jedynie rozdział trzeci, napisany wspólnie z Łotmanem, odbiega od ducha całości. Jeśli dodać do tego piękno polszczyzny i ciekawy styl, który jest dziełem tłumacza Bogusława Żyłki, to można powiedzieć, iż nasz rynek wydawniczy wzbogacił się o wartościową pozycję, ze wszech miar godną polecenia.

MAREK SZULAKIEWICZ

Wyższa Szkoła Pedagogiczna
w Bydgoszczy

NOWY POWRÓT PLATONA?

Werner Beierwaltes: *Platonismus im Christentum.*
Klostermann, Frankfurt am Main 1998, 222 s.

Problem powrotu filozofów, którzy po okresach zapomnienia, nieobecności, wracają w samo centrum filozofii, jest jednym z ważniejszych zagadnień dla historyków. We współczesnej literaturze dostrzec można w sposób wyraźny „powrót neokantyzmu”, o którym się nie tylko mówi, ale również odczytuje na nowo, podkreślając jego znaczenie w kulturze przełomu wieków. Oto skazana na zapomnienie „szkolna filozofia” wraca w roli pomocnika w rozumieniu współczesnej kultury. Podobnie wśród tych powrotów dostrzec można zmianę obecności Platona. Wielość prac na ten temat każe przypuszczać, że zmienia się forma jego obecności, że wraca również Platon¹.

Wiek XX nie jest wiekiem Platona. Mimo znanego i często cytowanego stwierdzenia Whiteheada, filozofia XX wieku rozwijała się w oddalaniu od Platona. Owo oddalanie, przyjmujące niekiedy postać antyplatonizmu, sięgając korzeniami dowartościowania zmysłowości przez I. Kanta, zostało utwierdzone w XIX wieku przez F. Nietzschego, który kazał Platonowi „czerwienić się ze wstydu” za formę metafizyki i przyjęte za drogę dla przyszłej filozofii przez M. Heideggera. Ten ostatni właśnie na rozstaniu z Platonem buduje swoją filozofię i nadaje kierunek podstawowemu nurtowi filozofii XX wieku. Proces ten pod koniec naszego stulecia doprowadza do skrajnego antyplatonizmu, w którym nie tylko redukuje się „uniwersalia” do tego, co „przygodne”, lecz również samej idei filozofowania odbiera się chęć „poszukiwania prawdy” na rzecz jedynie „podtrzymywania konwersacji” (R. Rorty).

Takie antyplatońskie demaskowanie idei, uniwersaliów umieściło w XX wieku filozofię Platona na pozycjach z góry przegranych. Nie tylko jednak w ten sposób, że filozof ten został rozpoznany jako twórca fałszywych konstrukcji metafizyki. Konsekwentne demaskowanie Platona i neoplatonizmu

Jako przykład może służyć: T. Kobusch (Hrsg.): *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte.* Darmstadt 1997; P. Paczkowski: *Jedność filozofii Platona.* Rzeszów 1998.

oznaczało coś więcej: że oto nie ma już żadnej prawdy i zasady w imię której można prowadzić sam proces demaskowania. Lecz jeśli i to jest niemożliwe, to antyplatonizm przekształca się w konieczność **milczenia** o Platonie. Nieobecność Platona pod koniec wieku to ostatni etap antyplatonizmu, w którym filozofia dowodzi tezy Nietzschego, że skoro „prawdziwy świat” stał się baśnią, to również „świat pozorny” uległ rozpadowi, a z metafizyki Platona nic już nie zostaje i najlepiej o niej milczeć, jak o czymś wstydliwym.

Rozstanie z metafizyką w XX wieku i porzucenie funkcjonalistycznej koncepcji myślenia oznacza wielką trudność w podejmowaniu prób powrotu Platona. Centrum filozofii wydaje się być przed Platonem zamknięte. Skoro bowiem - jak mówi Rorty - „absurdem jest sama platońska idea Prawdy”², to inne niż tylko historyczne przypomnianie Platona musi oznaczać zwracanie filozofii ponownie ku metafizycznemu poszukiwaniu, „rzeczywistości samej w sobie”, czyli w tej interpretacji ku absurdowi. Dlatego też filozofia współczesna wydaje się być skazana na milczenie o metafizyce Platona, albo też na podjęcie rewolucyjnej próby zmiany nastawienia wobec metafizyki i wyzwolenie się od jej zapomnienia. To ostatnie napotyka jednak na tak wielki opór hermeneutyczno-językowego nurtu filozofii współczesnej, że nazbyt prędko rezygnuje się z potrzeby pewności i Prawdy, aby tylko pozostać wiernym zabiegom pozbawiającym ważności metafizykę. Dla Platona nie ma tu miejsca.

Wydaje się zatem, że Platon jest skazany na nieobecność. Ale oto znajduje się nową drogę uratowania Platona i metafizyki. Jest to droga wskazywania jego „żywej obecności” poza filozofią i podkreślanie tym samym, że potrzeba pewności i Prawdy nie jest wcale przywilejem filozofów, a człowiek pragnie tego nawet wtedy, gdy filozofia zgłasza swe wyraźne *votum separatum*. Jedną z tych dróg wyznacza odnajdywanie i podkreślanie obecności Platona i neoplatonizmu w chrześcijaństwie. Recenzowana książka jest tego wyraźnym przejawem.

Werner Beierwaltes, profesor filozofii na uniwersytecie w Monachium, autor między innymi *Heideggers Rückgang zu den Griechen* (1995), zajmuje się w sposób szczególny Platonem i neoplatonizmem (*Platonismus und Idealismus*, 1972). *Platonismus in Christentum* jest pracą, w której próbuje przedstawić, „że idea chrześcijańska, wraz z odpowiednią jej formą refleksji, musiała odnaleźć jedność z centralnymi elementami filozofii neoplatoniskiej” (s. 20). Aby ukazać ten proces, wybiera autor formy „szczęśliwej symbiozy” i przedstawia ją w filozofii Mariusza Wiktoryna, Dionizego, Bonawentury, Mistra Eckharta, Mikołaja z Kuzy i Marsilia Ficino.

² R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka. Warszawa 1994, s. 335.

Uratowanie Platona przez teologię chrześcijańską wymaga jednak pewnego zabiegu, który dosyć często dokonywany jest z perspektywy współczesnej filozofii, ale również i teologu. Zabieg ten widoczny jest także w omawianej pracy. Polega on na ustanowieniu trwałego związku między filozofią i teologią chrześcijańską i wyraźnym podkreśleniu, że ta ostatnia, będąc rozumieniem wiary, nie może istnieć bez filozofii, zaś zmieniają się tylko formy wzajemnych relacji, i że występują w niej „pojęcia i struktury myślowe zapożyczone z określonej tradycji filozoficznej”³. Chrześcijańska teologia konstituuje się w horyzoncie **jakiejś** filozofii. Tą drogą podąża również autor recenzowanej książki: „Teologia - stwierdza - potrzebuje filozofii jako formy refleksji pojęciowej i jako rzeczowego fundamentu i implikatu jej centralnych treści myślenia; i filozofia potrzebuje teologu, o ile nie rezygnuje z centralnych dla niej od początków pytań o Absolut, byt, Boga jako pełnię bytu i myślenia, tzn. o ile nie chciałaby się pozbawić tego wszystkiego przez nieodpowiedzialne niedbalstwo, ignorancję lub z powodu jakiejś negacji systematycznej” (s. 8). Autor zmienia zatem historyczne już pytanie Tertuliana „Co mają ze sobą Ateny i Jerozolima?” na bardziej dosadne pytanie „Czym byłaby chrześcijańska teologia bez Jerozolimy i bez Aten?”. Efektem tych rozważań jest stwierdzenie, że „... filozoficzna terminologia i metaforyka w teologu chrześcijańskiej nie są dowolnymi ornamentami jakiegoś całkowicie innego myślenia, lecz są wyraźnymi znakami współokreślenia (*Mit-Bestimmung*) istoty teologu” (s. 12). Oznacza to zatem, że hellenizacja chrześcijaństwa wcale nie prowadzi do sekularyzacji, czy też jakiegoś niebezpiecznego dla obu stron kompromisu, lecz staje się warunkiem jakościowo nowego obszaru, w którym teologia i filozofia zachowują swoją ważność.

Metodologicznym rozważaniom na temat spotkania teologii i filozofii poświęca autor obszerny Wstęp. Na szczególną uwagę zasługuje tu wskazanie kilku „antytez” w zestawianiu „greckiego myślenia” i chrześcijańskiej teologii (s. 14 i n.). Greckie myślenie zwrócone jest ku „ogólności”, „istocie”, chrześcijańska teologia zaś ku „faktyczności”, pierwsze jest „niehistoryczne”, drugie właśnie „historyczne”, greckie myślenie jest „kosmocentryczne”, chrześcijańskie zaś „antropocentryczne”, pierwsze jest statyczne i apersonalne, drugie dynamiczne i personalne, greckie myślenia zna Erosa jako „dążenie do innego”, chrześcijańskie jako Agape itd. Takich sprzeczności można oczywiście znaleźć znacznie więcej. Autor nie chce ich jednak szukać, wkraczając na inną drogę. Nie chcąc konfrontować filozofii greckiej z chrześcijaństwem próbuje przedstawić owo spotkanie jako „zlewanie się horyzontów” (*Horizontverschmelzung*) (s. 17).

³ Por. Jan Paweł II: *Fides et ratio*. Kraków 1999, s. 75.

Książka składa się z sześciu samodzielnych części, w których autor pokazuje, jak praktycznie wyglądało owo „zlewanie się horyzontów”. Jako pierwszy temat podejmuje Beierwaltes problem Trójcy Świętej, który pojawia się z perspektywy neoplatonizmu u tłumacza Ennead Mariusza Wiktoryna. (*Trinitarisches Denken. Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus*, s. 25-43). Przypomnijmy tu, że Credo nicejskie (325 r.) zatwierdzało jedynie wiarę w Ducha Świętego i dopiero po kilkudziesięciu latach pojawia się dyskusja na te tematy. Na Wschodzie uczestniczyli w niej Ojcowie kapadoccy, na Zachodzie zaś dwaj filozofowie związani z Platonem i neoplatonizmem. Pierwszym z nich był właśnie Mariusz Wiktoryn, drugim św. Augustyn. Autor wskazuje, że „trynitarność” wyrasta ze strony objawienia, lecz jednocześnie nie burzy „hellenizacji chrześcijaństwa” (s. 27). Wraz z dyskusją na temat *Mysterium Trinitatis* nie tylko określone myśli filozoficzne, lecz także konkretne koncepcje filozoficzne stały się istotnymi momentami refleksji teologicznej. Platon i neoplatonizm pojawiają się tu w samym centrum chrześcijaństwa. Właśnie Wiktoryn, czerpiąc natchnienie z Plotyna, sformułował twierdzenia filozoficzne dotyczące tego chrześcijańskiego dogmatu (s. 28).

Rozdział drugi *Dionysios Areopagites - ein christlicher Proklos?* (s. 44 - 84) podejmuje zagadnienie znacznie poważniejsze niż tylko wykorzystanie myśli neoplatońskich. Autor formułuje tu problem, na ile filozofia neoplatońska przeformułowała chrześcijańskie myślenie i na ile stworzyła z nim syntezę (s. 49). Dionizy Areopagita zostaje tu przedstawiony jako przykład myśliciela, którego twórczość nie jest do pomyślenia bez filozofii ateńskiego neoplatonczyka Proklosa (s. 48), a jednocześnie który neoplatonizm rozwija dalej chrześcijańskiemu objawieniu. Stworzona przez Dionizego Areopagite teologia jest ekstremalnym przykładem hellenizacji chrześcijaństwa (s. 49) tworząc udane chrześcijańskie odpowiedniki stanowiska neoplatońskiego. Jeszcze dalej idzie jednak św. Bonawentura (rozprawa trzecia *Gutheit als Grund der Trinität. Dionysius und Bonawentura*, s. 85 - 99), którego myślenie jest „motywowane i formowane przez filozofię neoplatońską” (s. 86). Z neoplatonizmu przejmując on przede wszystkim „pojęcie Boga, który jest jednocześnie 'ponad wszystkim' i 'we wszystkim'” (s. 87). Podobnie dowodzi Beierwaltes - część czwarta *'Und das Ein macht uns saelic'. Meister Eckhart Begriff der Einheit und der Einung*, s. 100-129 - że Mistrz Eckhart powiązał platoński paradygmat myślenia metafizycznego z wyższym szczeblem religijności (s. 100). Zaś Mikołaj Kuzańczyk - część piąta *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius* - prowadzi dalej myślenie neoplatońskie łącząc neoplatońską metafizykę jedności z chrześcijańską nauką o Trójcy. „Cała filozoficzna teologia lub teologiczna filozofia Kuzańczyka na temat podstawy (*Grund*) jest - stwierdza autor - neoplatońska” (s. 157).

Ostatnia część *Der Selbstbezug des Denkens: Plotin-Augustinus-Ficino* (s. 130-204) podejmuje problem obecności neoplatońskiego pojęcia ducha w myśleniu chrześcijańskim. Autor śledzi, w jaki sposób „myślenie Jedni” (*Denken des Einen*) pojawia się w historii myślenia w trzech odsłonach: Plotyna, św. Augustyna i Ficina.

Po przeczytaniu książki Beierwaltesa czytelnik nieuchronnie musi zadać pytanie o znaczenie przypomnienia - czasem oczywistych - faktów i myśli z dziejów filozofii i chrześcijaństwa. Nie ulega bowiem wątpliwości, że chrześcijaństwo - wywodząc się z życia religijnego późnego judaizmu - przeszło gruntowną przemianę pod wpływem idei greckich. Zaś właśnie Platon stał się znakomitym przewodnikiem, który odwracał ludzkie spojrzenie od rzeczywistości zmysłowej i kierował je ku światu niematerialnemu. Teologia, która wyrastała w tym platońskim (i plotyńskim) kontekście, była zupełnie inna niż ta, która podstawę swego istnienia znalazła później u Arystotelesa. Ten pierwszy - jak to przedstawił Rafael w „Szkołe ateńskiej” - wskazywał palcem na niebo, drugi zaś na ziemię. Beierwaltes przypomina zatem pojęcia i struktury myślowe teologii zapożyczone z określonej tradycji filozoficznej, platońskiej i neoplatońskiej, która dzisiaj nie pojawia się często w centrum teologu. Lecz aparatura ta jest przecież obecna w chrześcijaństwie, stanowiąc swoiste przechowanie myślenia Platona i Plotyna. Prawdą jest oczywiście, że przez wiele wieków posługiwano się nie platońską (plotyńską), lecz arystotelesowsko-tomistyczną aparaturą pojęciową. Ta pierwsza opierała się na metafizyce Jedni, druga na metafizyce Bytu, implikując całkowicie odmienny stosunek Boga do stworzenia. Bóg jako Jedno nie był bytem, ten ostatni pojawia się dopiero na poziomie stworzonym. Takie odmienne podstawy ustanawiały zupełnie inną teologię niż te, w których z góry (wcześniej) zakładało się, że stosunek Boga do stworzenia określony jest „transmisją ontologiczną”. Skoro Bóg jest bytem - jak chce tego tradycja arystotelesowsko-tomistyczna - to inaczej wygląda teologia, inaczej stworzenie itp.

Lecz nawet wtedy, gdy podstawowy nurt teologii chrześcijańskiej związał się z Arystotelesem, a nie z Platonem i Plotynem, to jednak ten ostatni nigdy nie został z niego wyrzucony. Czy chce się tego, czy też nie, Platon i neoplatonizm pozostali trwałymi jej elementami i wracają coraz częściej w mistyce (doświadczenie jedności).

Przypomnienie wątku platońskiego w chrześcijaństwie w recenzowanej książce prowadzi również do pytań o to, jaka filozofia nadaje się dzisiaj do tego, aby rozjaśnić orędzie ewangeliczne ludziom naszych czasów? Wydaje się bowiem, że aparat pojęciowy filozofii bytu okazuje się niewystarczający, lub też nieprzystający do współczesnej umysłowości, czego wyrazem była np. „teologia śmierci Boga”. Czy może zatem i tu wraca czas Platona i neo-

platonizmu? To jest naturalnie problem teologii zaś wybór musi być dokonany z pełną świadomością i jasnością umysłu, gdyż jego następstwa są niezwykle poważne.

Dla filozofii przypomnienie obecności Platona i neoplatonizmu ukazuje, że świat ten nadal żyje i może należeć, jak Hölderlin, powiedzieć:

„Ich glaube, wir werden am Ende alle sagen:
heiliger Plato, vergib! man hat schwer
an dir gesündigt”.

NOTY O KSIĄŻKACH

Witold Mackiewicz: *Myśl Fryderyka Nietzschego w Polsce w latach 1947-1991.* Warszawa, Agencja Wydawniczo-Poligraficzna „Witmark”, 1999, 202 s.

Fryderyk Nietzsche spotkał się w Polsce ze zróżnicowanym, kontrowersyjnym odbiorem: aprobującym i negującym, inspirującym i fałszującym recepcję jego poglądów. Przyczynił się do tego sam filozof - temperament twórczy i dokuczliwa choroba, które sprawiły, że jego poglądy zawierają wiele fragmentów sprzecznych. Na niewłaściwą recepcję prac myśliciela wywarła istotny wpływ jego siostra Elżbieta Förster-Nietzsche nie obeznana w ogóle z filozofią i filozofią swojego brata. *Nb.* fałszowała listy Nietzschego do samej siebie, w których była określana jako ekspert, tj. jako osoba rozumiejąca jego filozofię lepiej niż ktokolwiek. Mimo iż była w sensie merytorycznym absolutnym ignorantem, przygotowała jego prace do druku, fałszowała spuściznę rękopiśmienniczą w duchu nacjonalizmu i przemocy. Potwierdzała jako niekwestionowany do 1938 r. autorytet (do czasu, kiedy odkryto fałszerstwa) zbieżności filozofii brata z ideologią faszyzmu. Ponadto filozofię Nietzschego przetwarzali dla potrzeb nazizmu niemieccy pseudo-intelektualiści. Po II wojnie zaś jego główni wrogowie ideologiczni - przedstawiciele marksistowskich nauk społecznych i filozofii - potraktowali jego filozofię głównie jako spuściznę propagującą profaszystowską moralność. Mieli też za złe, że zwalczał socjalizm jako teorię egalitaryzmu, sankcjonującą społeczne „średniactwo”. Do ataków na poglądy Nietzschego dołączyli też intelektualiści katoliccy m. in. ze względu na głoszony przezeń nihilizm i śmierć Boga. Występował on bowiem programowo przeciw światopoglądowi religijnemu, kulturze chrześcijańskiej i jej hierarchii wartości.

Mackiewicz w swej książce nie zajmuje się oczyszczaniem Nietzschego z fałszywych, oszczerczych zarzutów, gdyż wartość i wielkość filozofii tego myśliciela jest przecież niekwestionowalna, wyemancypowana obecnie z niekompetentnych i tendencyjnych zarzutów. Autor ukazuje konsekwencje owych przeinaczeń i fałszerstw w zakresie recepcji dzieła Nietzschego w powojennej Polsce. Rekonstruuje i komentuje polemiki, interpretacje, politykę wydawniczą, uprzedzenia, oskarżenia, przyczyny zafałszowań. Sięgnął w związku z tym przede wszystkim do tekstów wielu polskich historyków idei filozoficznych: S. Rozmaryna, J. Kuczyńskiego, H. Gillnera, S. Kowalczyka, J. A. Kłoczowskiego, L. Kołakowskiego, A. Walickiego, Z. Kuderowi-

cza, W. Kaniowskiego, L. Kusaka, E. Bieńkowskiej, K. Górniak-Kocikowskiej, H. Benisza, K. Michalskiego, J. Pietrzaka oraz G. Lukácsa, który, zdaniem Mackiewicza, był tak „zadomowiony” w czasach polskiego socjalizmu, że stanowił wykładnię merytoryczno-ideologiczną dla filozofów marksistowskich.

Czy jest to lista pełna i kompetentna? W zasadzie tak, chociaż można mieć w tym względzie inną opinię. Przydałoby się na przykład krótkie sklasyfikowanie i omówienie poglądów M. Żelaznego i samego W. Mackiewicza, którzy w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych wiele na temat Nietzschego napisali, co zresztą znalazło odzwierciedlenie w załączonej do książki bibliografii. *Nota bene* warstwa dokumentacyjna pracy należy do jej najsilniejszych stron.

Inicjatywę badawczą Witolda Mackiewicza należy zliczyć do przedsięwzięć niezwykle cennych w rozważaniach nad spuścizną Nietzschego. Jego recepcja w Polsce została ukazana w sposób barwny i wszechstronny z pełną pokorą wobec ewentualnych niedociągnięć, nie roszcząc sobie pretensji do wykładni absolutnej. Mackiewicz scharakteryzował odbiór dzieł Nietzschego m. in. w duchu faszystowskim, marksistowskim i stalinowskim oraz obecność jego poglądów w myśli chrześcijańskiej. Przedstawił też, jak to określili, interpretacje optymistyczne, których autorzy „odsuwali na bok rzeczywiste czy domniemane winy tego myśliciela”, ogniskując uwagę wyłącznie na wątkach filozoficznych badanego tekstu. Przedstawił w związku z tym analizę historiozoficzną na podstawie poglądów E. Bieńkowskiej; analizę aksjologiczną - opierając się na pracach K. Górniak-Kocikowskiej; interpretację niezależną - korzystając z poglądów H. Benisza; interpretację hermeneutyczną - nawiązując do poglądów K. Michalskiego oraz analizę apologetyczną, krytykując sposób wypowiedzi i zawartość merytoryczną dorobku J. Pietrzaka.

Omawianą książką Witold Mackiewicz zamyka zapoczątkowaną *Nietzscheanizmem i marksizmem w literaturze i filozofii Młodej Polski* ambitną próbę charakterystyki postaw rozmaitych myślicieli i twórców wobec dzieła genialnego filozofa w Polsce do końca XX wieku.

Jerzy Kosiewicz

Jan P. Hudzik: *Estetyka Egzystencji. Szkice z ponowoczesnej etyki i estetyki*. Lublin 1998, 157 s.

Stojąc wobec skomplikowanej i coraz bardziej komplikującej się rzeczywistości, filozof może tą rzeczywistość albo zaakceptować i starać się ją „unieszkodliwić” poprzez stworzenie takich modeli egzystencji, stylów by-

cia, które umożliwią mu zaprowadzenie w świecie własnego, sztucznego ładu, albo ją - ze względu na tę właśnie złożoność - odrzucić i uwierzyć w zasadność tradycyjnego porządku i jego stosowność w poruszaniu się we współczesnym świecie. Innymi słowy, filozof ogłosić może bądź koniec dotychczasowej filozofii, zażądać stworzenia od podstaw zupełnie nowego sposobu myślenia, bądź ogłosić koniec, a przynajmniej kryzys współczesności - kryzys przejściowy, który należy przeczekać, zachowując jednocześnie związek z tradycją sprowadzający się w zasadzie do kultuwowania utartych sposobów zachowania się w świecie.

Jan Hudzik wybiera drogę pośrednią pomiędzy tymi dwiema skrajnościami. Jest to oczywiście droga trudna i autor nie stara się tych trudności ukrywać, jednak sprawność, z jaką się po ten nowej (i nowatorskiej) drodze porusza, pozwala żywić nadzieję, że książka jego stanowi dopiero początek budowania oryginalnej filozofii egzystencji i że zarysowane w poszczególnych rozdziałach problemy oraz próby ich rozwiązywania doczekają się, postępującego w miarę prowadzonych badań, systematycznego opracowania.

Paradoksalne wydawać może się stwierdzenie, że oryginalność w spojrzeniu na zadania i potrzeby współczesnej filozofii nie jest dziełem aż tak pionierskim, jak to widać na pierwszy rzut oka. Owo nowatorstwo autora sprowadza się właściwie do odnajdowania punktów wspólnych między etyką, estetyką i ontologią, a więc do prób stworzenia filozofii interdyscyplinarnej, nie zamykającej się w ciasnych granicach systemów pojęciowych tworzonych przez poszczególne dziedziny filozofii. Postępowanie takie nie jest jednak nawet odkrywcze, z czego najlepiej zdaje sobie sprawę sam autor. Gdyby bowiem pragnął zerwać z dotychczasową filozofią, nawet po przeprowadzeniu jej dogłębnej analizy, wówczas wszelkie odniesienia do historycznych i z dzisiejszego punktu widzenia mało zadowalających prób rozwiązywania dylematów egzystencji stałyby się niepotrzebne.

Historia filozofii jest jednak dla autora na tyle użyteczna, że rozważaniom nad nią poświęca istotną część swojej książki. Okazuje się bowiem, że z problemów, do których rozwiązania zmierza J. P. Hudzik, zdawano sobie sprawę, z różną wprawdzie wyrazistością, już w starożytności. Pojęcia używane przez autora pojawiały się więc na długo przed tym, nim zagmatwanie współczesnego świata uczyniło je bardziej wyrazistymi niż kiedykolwiek wcześniej. Funkcjonowały one w różnych kontekstach i jakby na marginesie filozofii, jednak przez cały dotychczasowy okres jej rozwoju istniały - jak gdyby oczekując na powstanie warunków sprzyjających zwróceniu na nie uwagi.

Centralnym pojęciem w *Estetyce egzystencji* jest pojęcie przypadkowości, a więc pojęcie od dawno już w filozofii obecne. Autor dokonuje jednak pewnej zmiany znaczeniowej tego pojęcia i pozostawiając jego treść na tyle

niezmienioną, że zachowana zostaje możliwość porównania snutych przez niego rozważań z poglądami rozwiniętymi w historii filozofii, nadaje mu zabarwienie czyniące go przydatnym do opisu świata współczesnego. Tak więc, zamiast mówić o przypadkowości, autor używa terminu „faktyczność”, przy czym pojęcie to wzbogaca w stosunku do pojęcia „przypadkowość” zarówno o wymiar etyczny (faktyczność to również przypadkowość ludzkiego, a więc cierpiącego ciała), jak i o wymiar estetyczny.

Uprawniona więc wydaje się teza, iż właśnie pojęcie przypadkowości stało się dla autora punktem wyjścia, zaś zdziwienie nad fenomenem przygodności skłoniło go do rozważań nad jej istotą. Wkrótce jednak okazało się, że tradycyjne pojęcie samego braku konieczności nie wystarcza już, by dojść do zadowalających wniosków. Autor znaleźć musiał więc oryginalny język dialogu z samym sobą-jako bytem „przygodnie filozofującym” oraz z dotychczasową tradycją filozoficzną. Język ten musiał posiadać zdolność dokładnego określania stanowiska autora w świecie jemu współczesnym i dokładnego oddzielania tego, co w jego filozofii nowe i wymagające rozwiązania, od refleksji filozofii wcześniejszej. Wbrew bowiem pozorom, książka J. Hudzika wydaje się być bardziej książką o historii filozofii niż o tym, co w filozofii dopiero nastąpi (lub powinno, zgodnie z intencją autora, nastąpić). Nowatorski charakter poszukiwań, konstatacja bezradności dotychczasowej filozofii i jej języka w obliczu jednostkowości i niepowtarzalności tym bardziej zmuszają autora do pogłębionych studiów nad historią filozofii i możliwościami jej wykorzystania w budowaniu nowych modeli bycia w świecie.

Wypada też zastanowić się nad przyczynami skłaniającymi autora i wiele nurtów współczesnej filozofii do większego zainteresowania się przygodnością i niepowtarzalnością świata. Estetykę egzystencji można bowiem traktować jako odpowiedź na kryzys współczesnego rozumu, stwierdzającego swą bezradność w obliczu wzrastającej zagadkowości świata i umownego charakteru reguł uznawanych za obowiązujące.

Przyczyną taką, którą zresztą wymienia również J. P. Hudzik, jest problem nadmiernego skomplikowania współczesnego świata, w którym „złożoność faktycznego życia jest tak duża, iż aby się w niej 'odnaleźć', nie wystarcza już z nawet najbardziej wyrafinowana umiejętność stosowania powszechników” (s. 61). Aby to skomplikowanie przezwyciężyć i odnaleźć w świecie porządek autor dokonuje szczególnego zabiegu myślowego, nadającego zarazem jego książce dodatkową wartość. Podejmuje on mianowicie próbę całościowego spojrzenia na człowieka, a próba ta pozwala mu uniknąć pokusy zamknięcia się w sztywnych ramach którejś z dziedzin współczesnej filozofii.

Próba ogarnięcia człowieka w całej rozciągłości jego człowieczeństwa każe autorowi powracać do źródeł filozofii, do pierwotnego zdziwienia nad

tym, że człowiek znajduje się w świecie i że w świecie tym nie ma właściwie niczego, co w całości stosowałoby się do jakichkolwiek zasad. Zabieg takiego chwilowego cofnięcia się i zawieszenia ważności całej dotychczasowej filozofii jest konieczny dla wszystkich rozważań, których celem jest sam człowiek. Ostatecznie bowiem, jak głosi główna teza *Estetyki egzystencji*, świat nie jest i nigdy nie będzie ogólny, a jego jednostkowość zmusza nas, byśmy za każdym razem spostrzegali jego zagadkowość od nowa. Owa konstatacja rozdziwku między przypadkowością świata a ogólnością opisujących go reguł wynika właśnie z postawienia się w sytuacji naiwnego obserwatora, którego potrzeba zrozumienia tego, co udaje mu się spostrzec, nie jest stepiona przez zakończone częściowym lub całkowitym niepowodzeniem próby usunięcia tego rozdziwku.

Próbie całościowego ogarnięcia człowieka w świecie towarzyszy postawa znana w filozofii również od starożytności, mianowicie usiłowanie zachowania równowagi, znalezienia „złotego środka” między skrajnościami, których nieprzewyciężalne przeciwieństwo stanowi rzeczywisty temat książki. Zarówno bowiem w ontologu (przeciwieństwo między przypadkowością zjawisk, zdarzeń i przedmiotów a ogólnością zasad je wyjaśniających), w estetyce (przeciwieństwo między konkretnym dziełem sztuki a ogólnością poetyk i stylów), jak i w etyce (przeciwieństwo pomiędzy konkretnością czynu a ogólnością zasad etycznych) - a więc dziedzinach interesujących tak filozofa, dla którego dziedziny te stanowią przedmiot rozważań, jak i dla człowieka „konkretnego”, którego egzystencję determinują - w tych więc dziedzinach autor poszukuje możliwości przewyciężenia przeciwieństw i znalezienia płaszczyzny, na której będzie się można bezpiecznie poruszać.

Nie jest więc z pewnością tak, że autor rozpoczyna własne badania poprzez studiowanie historii filozofii tylko po to, by dotrzeć do rzeczywistego świata i rzeczywistego człowieka, lecz właśnie odwrotnie: filozofia stanowi dla autora narzędzie, za pomocą którego stara się on znaleźć odpowiedzi na nurtujące go pytania. W ten sposób - nieco paradoksalnie - J. Hudzik zachowuje ścisłą łączność z dotychczasową tradycją filozoficzną. Banalem byłoby powtarzanie, że punktem wyjścia dla całej filozofii i całej nauki jest właśnie naiwne zdziwienie nad światem, zdziwienie, które jest jedyną rzeczą zdolną rozbudzić autentyczną potrzebę poznawania. *Wojciech Słomski*

G. W. Leibniz: *Pisma z metafizyki natury*, pod red. J. Rolewskiego i M. Żelaznego. Toruń, Wydawnictwo Rolewski, 1999, 104 s.

Ukazanie się *Pism z metafizyki natury* Leibniza prowokuje do kilku ważnych refleksji. Przede wszystkim zmusza do zastanowienia się, po co

w ogóle sięgać do przekładów tekstów filozoficznych, skoro z góry wiadomo, że żaden przekład nie odda w pełni tego, co autor wypowiedział w języku oryginału, i że chcąc tekst zrozumieć dokładnie, tak czy owak w końcu trzeba sięgnąć do oryginału. Jako oczywistą pomijam tu kwestię trudności w opanowaniu języków obcych - trud włożony w przyswojenie danego języka potraktować można jako cenę, którą należy zapłacić za możliwość obcowania z oryginałem. Powiedzmy jednak, że język oryginału już znamy i że mimo to natrafiamy na przekład dzieła, które moglibyśmy przeczytać w języku, w którym zostało napisane. Czy i wówczas sięgnięcie do przekładu mieć będzie sens? I czy przekład, będący wszak swoistą interpretacją tekstu, nie naraża nas na niebezpieczeństwo, że tekst w przekładzie odczytamy inaczej niż uczynilibyśmy to, sięgając do oryginału?

Otóż z całą pewnością można zgodzić się z twierdzeniem, że porównanie oryginału z przekładem (oczywiście z przekładem zrobionym solidnie i z szacunkiem dla języka polskiego, z jakim mamy do czynienia w przypadku *Pism*) w istotnej mierze poszerza horyzont zrozumienia tekstu. Dzieje się tak, ponieważ czytając oryginał z konieczności zdani jesteśmy nie tylko na pasywny odbiór wyrażonych w danym języku myśli, lecz nade wszystko na aktywne operowanie konstrukcjami gramatycznymi (zdaniami), niosącymi treści myśli. Skądinąd wiadomo jednak, że najprecyzyjniej myślimy w tym języku, który znamy najlepiej, a więc w języku ojczystym (nawet w przypadku dwu- lub trójjęzyczności zawsze jeden język przeważa nad pozostałymi). Tak więc, czytając obcojęzyczny tekst filozoficzny, rozumiemy wprowadzić dokładnie wywód autora, lecz jest to rozumienie bierne - w momencie, kiedy zaczynamy analizować przeczytany tekst, zastanawiać się nad pojęciami i porównywać je, poszukiwać własnych argumentów, słowem, włączać zawarte w tekście treści do własnej struktury wiedzy. Wówczas siłą rzeczy sami tłumaczymy ważne i mniej ważne pojęcia, stając się w ten sposób poniekąd tłumaczami. Zwykle jednak z faktu, że tłumaczymy przeczytany tekst, nie zdajemy sobie sprawy i wówczas tym gorzej dla jego zrozumienia.

Jasne więc staje się, na czym polega sens i wartość dobrego (bo w przypadku przekładów wątpliwych jakościowo rzecz przedstawia się oczywiście odmiennie) przekładu: jeżeli przekład zrobiony jest starannie i jeżeli pojęcia tłumaczone są konsekwentnie (co w przypadku tłumaczenia jednego tekstu przez kilku tłumaczy stanowi trudność samą w sobie), wówczas odbiorca tekstu filozoficznego omija konieczność nieświadomego tłumaczenia pojęć, jego zrozumienie tekstu jest wówczas pełniejsze, co zaś najważniejsze, myśl przekazywana przez tekst w sposób bezpośredni włączana jest do ogólnej struktury wiedzy. Mając do dyspozycji zarówno tekst obcojęzyczny jak i jego przekład na język ojczysty, odbiorca dokonuje w pewnym sensie podwójnego zrozumienia tego tekstu: z jednej strony obcuje z oryginalnym sposobem

wyrażania się autora, z drugiej zaś ma możliwość zinterpretowania tekstu poprzez swój własny sposób wyrażania się.

Przekład *Pism* Leibniza pokazuje ponadto, że zrozumienie tekstu filozoficznego przebiegać może również w porządku odwrotnym, tzn. wychodząc od przekładu docierać może do oryginalnego języka filozofa. Jeżeli strona językowa tekstu nie zostaje zniekształcona a jedynie „przetransformowana” z języka na język, a z takim przekładem mamy tu niewątpliwie do czynienia, to odbiorca rozpoczyna zrozumienie tego tekstu od automatycznego włączenia zawartych w nim pojęć i myśli do własnej struktury wiedzy i dopiero napotykając na niejasności i wątpliwości w trakcie prób własnej interpretacji może zapoznać się z tekstem oryginalnym.

Tak czy inaczej, czytając tekst filozoficzny trzeba pokonać jego warstwę językową i dotrzeć do treści jedynie wyrażanej za pomocą pojęć i zdań. Innymi słowy, treści przekazywane przez tekst trzeba „oczyścić” z ich związków ze stylistyką tekstu i poprzez takie oczyszczenie uczynić możliwymi do wyrażenia w każdym języku, zarówno w języku naturalnym, jak i w języku filozoficznego dyskursu (z pewnością, wbrew obiegowym opiniom, o niemożności porozumienia pomiędzy „filozofiami” wyrażonymi w różnych językach i powiązanych z różnymi punktami odniesienia).

Ukazanie się *Pism z metafizyki natury* Leibniza wydaje się cenne również z tego względu, że w znaczącym stopniu ułatwia zrozumienie rozwoju myśli Leibniza, rozwoju, którego zwieńczeniem była słynna nauka o monadach. Wybór, którego dokonali autorzy polskiego przekładu, nie jest w żadnym razie przypadkowy - potraktować go można jako podstawę do próby wyłonienia z często niespójnych i chaotycznych poglądów Leibniza w miarę harmonijnego i sensownego systemu.

Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, by nie tylko starać się odtworzyć to, co wiedział i myślał Leibniz, nie tylko dążyć do pedantycznej rekonstrukcji jego poglądów filozoficznych, lecz postawić sobie zadanie o wiele bardziej ambitne (nadające zresztą dodatkowej wartości badaniom historycznym), a mianowicie zadanie „zrozumienia filozofa lepiej niż on sam siebie rozumiał”. Jeżeli bowiem historyk poprzestanie jedynie na biernym odtwarzaniu poglądów danego filozofa, wówczas w przypadku filozofii Leibniza stanie przed dylematem wyboru pomiędzy poglądami często ze sobą sprzecznymi (dotyczy to zwłaszcza bogatej korespondencji Leibniza, w której zawarte są poglądy częściowo sprzeczne z tymi, które zdecydował się on opublikować). Takie postępowanie jest niewątpliwie nieodzowne w badaniach historycznych; samodzielny filozof może jednak, jak wspomniałem, posunąć się dalej i z dostarczonego przez rekonstrukcję materiału wybrać to, co pomoże mu wyznaczyć główny nurt rozwoju określonych poglądów

i odrzucić poglądy stanowiące - z tego punktu widzenia - odgałęzienia i ślepe zaułki głównego nurtu.

Z wyborem dokonany w taki właśnie sposób mamy do czynienia w przypadku *Pism* Leibniza. Autorzy przekładu nie sugerują wprowadzie, jak powinna przebiegać taka właśnie „twórcza rekonstrukcja”, zarazem jednak opracowany przez nich tekst do takiej rekonstrukcji znakomicie się nadaje. *Pisma z metafizyki natury* prezentują bowiem poglądy Leibniza w pewnym sensie *in statu nascendi* i właśnie z tego względu mogą się one wydawać zaskakujące, zwłaszcza dla kogoś obeznanego z leibnizowską monadologią w jej dojrzałej formie. Być może z punktu widzenia w pełni ukształtowanej metafizyki Leibniza poglądy te można byłoby nazwać „niedojrzałymi”, pozornie bowiem nie wnoszą one niczego nowego do tego, co w filozofii Leibniza wzbudziło i wzbudza największe zainteresowanie. Pamiętać jednak należy, że w świetle poglądów zawartych w *Pismach* monadologia Leibniza jawić się zaczyna w nowym świetle, a więc, na dobrą sprawę, nasze zrozumienie nauki o monadach nie tylko się poszerza, lecz ulega dość gruntownej przemianie.

Możliwość prześledzenia rozwoju poglądów Leibniza nie jest jednak jedyną korzyścią, jaką daje lektura *Pism*. Korzyść - jeśli nie większą, to z pewnością równie istotną - odnieść można dzięki specyficznej atmosferze intelektualnej, w jaką wprowadza suchy na pozór tekst Leibniza. Owa specyficzna atmosfera wynika z pewnością po trosze z panującego w epoce Leibniza sposobu uprawiania filozofii, jednak nie można pominąć wpływu szczególnej osobowości Leibniza, wszechstronności jego zainteresowań i aktywności, oryginalnej wyobraźni filozoficznej itd. na klimat jego tekstów. Klimat ten stanowi raczej rzadkość w literaturze filozoficznej i na przykład w *Pismach* Kanta nie odnajdujemy go niemal zupełnie. Dzięki tej atmosferze możliwe jest nie tyle zrozumienie, co intuicyjne odczucie zarówno indywidualnego, jak i właściwego dla danej epoki stylu filozofowania, nadającego poglądom *stricte* filozoficznym oryginalne, graniczące z estetycznym zabarwienie.

Wyczuwalność takiej właśnie atmosfery w polskim przekładzie *Pism* podkreślić należy tym bardziej, że zachowała się ona w stanie praktycznie nie zniekształconym mimo interwencji tłumacza przenoszącego myśl z języka oryginału na język przekładu. Niech więc wolno będzie wyrazić tutaj uznanie dla jego autorów. Odwieczny dylemat tłumaczy tekstów filozoficznych, polegający na konieczności dokonania wyboru pomiędzy dokładnym oddaniem myśli kosztem języka lub zachowaniem eleganckiego stylu kosztem mniej lub bardziej rażącego zniekształcenia myśli rozwiązali oni w sposób niemalże doskonały.

Przekład całkowicie wolny jest od zagadkowych sformułowań, wypełniających grube tomy przekładów filozofów współczesnych, zwłaszcza tych dokonywanych przez jednego tłumacza. W przekładzie *Pism* z każdego niemal wersu przebija wysiłek, jaki tłumacze włożyli w precyzyjne oddanie w polszczyźnie leibnizowskich pojęć, zaoszczędzając wysiłku czytelnikowi, dzięki czemu nie musi on zwracać uwagi na warstwę słowną tekstu i może całkowicie skoncentrować się na odczytywaniu myśli autora. Przekład wyposażony jest dodatkowo w bogaty „aparaturę naukową”, który jednak jedynie uzupełnia tekst i nie zmusza czytelnika do sięgania do opracowań historycznych w celu zapoznania się z kontekstem, a jakim powstawały *Pisma* Leibniza. Umieszczając w przypisach objaśnienia, zespół redakcyjny umożliwia czytelnikowi zrozumienie szczegółów mniej istotnych z punktu widzenia całości wyводу, jednakże do przypisów tych czytelnik nie musi sięgać dla zrozumienia głównego toku myśli. Dotyczą one, jak powiedziałem, jedynie kwestii drugorzędnych, przeważnie samego ogólnego kontekstu, w jakim powstawał tekst Leibniza, nie zaś samego tekstu.

Tak więc, c zarówno ze względu na swą doniosłość dla zrozumienia poglądów filozoficznych Leibniza, jak i ze względu na jakość przekładu, wydanie *Pism z metafizyki natury* w istotnym stopniu wzbogaca polskojęzyczne piśmiennictwo filozoficzne. Czytelnik pragnący udoskonalić swoją wiedzę o historii filozofii uzyska nowe, wzbogacone spojrzenie na leibnizowską monadologię, czytelnik zaś, który zawodowym filozofem nie jest i który filozofię traktuje jako zmaganie się swym niezrozumieniem świata, z pewnością zyska dzięki lekturze przekładu *Pism* nieporównanie więcej niż zyskałby poświęcając czas wielu współczesnym tekstom filozoficznym, których autorzy specjalizują się często w rozpamiętywaniu własnego zagubienia w świecie.

Wojciech Słomski

Piotr Dehnel: *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku.* Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1998, 266 s.

Antynomie rozumu Piotra Dehnela zasługują na uwagę z kilku zasadniczych względów. Jest to książka poruszająca problem dla filozofii niezwykle istotny, mianowicie problem granic rozumu stykającego się bezustannie z tym, co wobec niego inne i usiłującego przekroczyć te granice. Problem ten nie jest z pewnością w filozofii nowy - pytanie o granice rozumu pojawia się zawsze przy okazji refleksji nad naturą poznania. Jednakże autor *Antynomii rozumu* podejmuje próbę przybliżenia się do rozwiązania tego problemu

w sposób bardzo oryginalny. Ważne jest już choćby to, że każdy z rozdziałów książki stanowi zamkniętą, samodzielną całość i można go czytać, nie znając treści pozostałych rozdziałów. Zarazem jednak dla zrozumienia pewnej ogólnej myśli, którą autor stara się poprzez swą książkę wyrazić, konieczna jest znajomość wszystkich części pracy, gdyż jedynie poprzez porównanie ich ze sobą ujmujemy to, co wydaje się niemożliwe do bezpośredniego, pojęciowego wyrażenia. Autor zastanawia się bowiem nad stosunkiem rozumu do tego, co wobec rozumu inne, co nierozumne i dla rozumu niedostępne, zaś aby ów stosunek określić, musi się przyjrzeć poszczególnym wybiegom stosowanym przez rozum w celu przezwyciężenia tego, co w stosunku do niego zewnętrzne.

Takie właśnie, pozornie nie związane z konkretnym sposobem zwracania się ku pozarozumowej „inności”, stanowisko autora wobec interesującego go problemu samo staje się zarazem sposobem wykraczania rozumu poza samego siebie, tworząc kolejną, filozoficzną alternatywę. W książce P. Dehnela rozum, przezwyciężając samego siebie, przygląda się tym właśnie próbom własnego przezwyciężenia, wiedząc jednakże, że również i ta próba nie zapełni pustej przestrzeni oddzielającej go od obcej mu „bezzracjonalności” i że próby te przebiegać muszą w nieskończoność. Taki sposób postępowania czyni *Antynomie rozumu* zjawiskiem unikatowym, wrywa je bowiem poza zakres prac czysto historycznych i czyni tekstem, który potraktować można jako samodzielną i pełnowartościową próbę ustosunkowania się do jednego z najważniejszych problemów filozofii. Książkę tą odczytywać więc można zarówno jako tekst metafizyczny, traktujący o tym, co mieli do powiedzenia filozofowie przeszłości, jak i tekst *stricto* filozoficzny, poprzez analizy innych poglądów mówiący o samym problemie.

Wprawdzie żaden filozoficzny namysł nie jest w stanie do końca przezwyciężyć przeciwieństwa rozumu i tego, wobec czego rozum ten staje bezradny, to jednak zgodzić się możemy z tezą, że pewne próby takiego przezwyciężenia (bo o tym, że próby takie należy podejmować, niepodobna przecież wątpić) przybliżają do zamierzonego rezultatu, inne zaś nie. Jeżeli następnie książkę P. Dehnela umieścimy w rzędzie tychże skazanych na bezustanne przezwyciężanie nieprzezwycięzalnej próżni usiłowań, to z pewnością przyznać jej będziemy musieli wartość polegającą na istotnym umniejszeniu przestrzeni oddzielającej rozum od tego, co do rozumu nie należy. Nieskończoność tej przestrzeni zostaje wprawdzie uszczuplona, lecz uszczuplona tylko o pewną, choć w przypadku książki P. Dehnela bardzo istotną, skończoność. Doniosłość pracy Dehnela polega więc na tym, że pomaga ona rozumowi dokonać pewnego uporządkowania samego siebie i odnaleźć orientację w przestrzeni którą pokonuje, zmierzając do ogarnięcia tego, czego ogarnąć nie może.

Chcąc precyzyjnie określić stosunek autora *Antynomii Rozumu* do filozofii jako borykania się rozumu z tym, co nierozumne, jak również do różnych filozofii stanowiących pewną „technikę” przewycięzania tego konfliktu, należałoby z grubsza powtórzyć to, co autor sam powiedział na kartach swojej książki. Filozofia jest bowiem dziedziną, która sama siebie określa jako upominanie się rozumu o to, co nierozumne, zarazem jednak upomina się o to za każdym razem w inny sposób.

Samo ustawienie rozumu naprzeciwko tego, co nierozumne wydaje się zabiegiem prostym i nie wymagającym oryginalnej wyobraźni filozoficznej. Dehnel idzie jednak znacznie dalej i nie tylko konstatuje nieprzewycięzalną sprzeczność pomiędzy rozumem a tym, co nierozumne, lecz usiłuje zdefiniować zarówno tę sprzeczność jak i obydwa tworzące ją człony. Po wnikliwej lekturze jego książki staje się jasne, że nawet samo formułowanie „sprzeczność” przestaje być adekwatne, ponieważ odnosi się jedynie do tego, co rozumne i podlegające zasadom logiki matematycznej. Świat, który rozum usiłuje sobie podporządkować, nie może wchodzić w sprzeczność ani z rozumem, ani z czymkolwiek innym, ponieważ zasady racjonalnego wnioskowania nie mają do niego dostępu. Próba określenia stosunku rozumu do tego, co nierozumne jako sprzeczność byłaby więc kolejną porażką rozumu, kolejnym trafieniem w próżnię i usunięciem tego, co inne, z przestrzeni zajętej przez rozum.

Zresztą każda próba zdefiniowania stosunku pomiędzy rozumem a tym, co inne, musiałaby się zakończyć podobną porażką. Wynika to zarówno z samej istoty pojęcia „definicja” jak i z faktu, że próba określenia stosunku rozumu do tego, co inne może być podjęta wyłącznie przez sam rozum, nigdy zaś prze to, co nierozumne. To, co w stosunku do rozumu inne, może co najwyżej usiłować ogarnąć samo siebie, nie może natomiast poddać się rozumowi w postaci prostych kategorii logicznych.

Zdając sobie sprawę z tych trudności P. Dehnel próbę taką jednak podejmuje i wszystko wskazuje na to, że wychodzi z niej zwycięsko. Oczywiście na próżno szukalibyśmy w jego książce jednoznacznie sformułowanych wyjaśnień i dookreśleń. Wszelka dosłowność jest tutaj nie do pomyślenia z powodu specyfiki problemu. P. Dehnel obiera inną drogę zbliżenia się do rozwiązania antynomii, które go zajmują, zaś podążanie tą drogą jest dla niego możliwe dzięki przyjęciu założenia, że człowiek nie składa się z samego tylko rozumu, lecz posiada inne władze poszerzenia swojej orientacji w świecie. Z kolei jednak próba określenia tych władz, nadania im etykiet takich jak „wyobraźnia” czy „intuicja” również z góry skazana byłaby na niepowodzenie z tej samej przyczyny, dla której nie może się powieźć próba odniesienia rozumu do tego, co inne. Jeżeli mówimy o intuicji, wówczas samą intuicję

rozumieć musimy „intuicyjnie”, w przeciwnym bowiem razie narazimy się na niebezpieczeństwo zredukowania intuicji do jednej z aktywności rozumu.

Autor *Antynomii rozumu* z niebezpieczeństwa tego zdaje sobie doskonale sprawę, toteż nie usiłuje wcale dokonywać ostatecznych rozrachunków z interesującą go problematyką. Ogranicza się on właściwie do referowania poglądów filozofów, które uznaje za szczególnie ważne, oraz do wskazywania na niektóre różnice i podobieństwa między nimi. Wszystkie je łączy ze sobą pewien element irracjonalności, zarazem jednak irracjonalność ta stanowi mniej lub bardziej widoczną domieszkę wśród czynników na wskroś racjonalnych, które jednak poprzez zabarwienie ową irracjonalnością pełnią funkcje podrzędną. Irracjonalność ta wydaje się najbardziej widoczna w młodszej filozofii Kanta, u którego rozum zajmuje pozycję drugorzędną i ustępuje pola czystej inwencji poetyckiej. Podobne wycofanie się rozumu z „pierwszej linii ataku” odnajdujemy również u Swedeborga, w nieco mniejszym stopniu u pozostałych filozofów, których poglądy zajmują autora.

Poprzez prezentację i analizę wybranych fragmentów filozofii nowożytnej Dehnel osiąga cel niemożliwy do osiągnięcia drogą „bezpośrednich” rozważań. Poprzez wycofanie się rozum pozwala temu, co w człowieku nierozumne, przeniknąć w obręb nierozumności niedostępny dla jakichkolwiek władz poznawczych. Nie przesądzając o wartości takiego zabiegu, Dehnel odkrywa przed czytelnikiem możliwości, jakie z takiego częściowego wycofania się rozumu wynikają dla całościowego poznania. Możliwości tych jest wiele, zarazem jednak żadna z nich nie daje poznaniu całkowitej pewności i nie może się obyć bez współuczestnictwa rozumu, który wspomaga obcy wobec siebie „brak rozumu” w próbie ogarnięcia i pokonania samego siebie.

Nieuchronność współuczestnictwa rozumu w akcie zbliżenia się do tego, co inne, skazuje więc ów akt na niepowodzenie, a mówiąc ściślej, na konieczność bezustannego odradzania się w nowej postaci. Autor *Antynomii rozumu* ukazuje więc (bo trudno powiedzieć „wyjaśnia”) mechanizm cofania się i powracania rozumu w akcie przewyższania tego, co inne, przede wszystkim jednak pozwala zdać sobie sprawę z przyczyn, dla których przewyższenie tego, co inne jest niemożliwe.

Nie jest to jednak jedyna korzyść, jaką odnosimy z lektury *Antynomii rozumu*. Korzyść kolejna, kto wie czy nie większa, polega na zdemaskowaniu faktu, iż ufność filozofii nowożytnej w możliwości poznawcze rozumu zbudowana była na nieistniejących podstawach. Skoro bowiem nawet sam Kant (wprawdzie w okresie swojej młodości, warto jednak pamiętać, że sformułowanych wówczas tez nigdy nie odwołał do końca) i Hegel wyznaczali niekiedy rozumowi miejsce drugorzędne, to złudna wydaje się bezgraniczna wiara w absolutystyczne skłonności nowożytnego rozumu. O wiele słuszniejsza byłaby tutaj teza, i filozofia nowożytna, zafascynowana odkry-

ciami w fizyce, pragnęła poznawać rzeczywistość z taką samą pewnością, z jaką czyniła to fizyka. Hegemonia rozumu byłaby wówczas celem, który starano się zrealizować, nie zaś przyczyną powstania takich a nie innych poglądów.

Tak więc autor ustawia rozum naprzeciw tego, co bezrozumne, i przygląda się, w jaki sposób rozum stara się wchłonąć stojącą przed nim obcość. Analizując próby przewyciężenia dysproporcji pomiędzy rozumem a tym, co inne autor zwraca się ku nowożytnej filozofii niemieckiej, dzięki czemu jego książka, oprócz niewątpliwych walorów poznawczych, staje się cennym przyczynkiem do dziejów tej właśnie filozofii. Sprowadzenie Kanta, Jacobiego, Hamanna, Schelllinga i Hegla do „wspólnego mianownika”, którym jest to, co nierozumne, jest zabiegiem oryginalnym i nowatorskim. Uzmysławia ono, że spojrzenie na historię filozofii (a z pewnością również na filozofię współczesną) zawsze możliwe jest z tego właśnie punktu widzenia.

Wojciech Słomski

CONTENTS

Report from the Meeting of the Advisory Council	5
DISSERTATIONS AND ARTICLES	
Josef Simon - <i>Nietzsche and the Problem of European Nihilism</i>	7
Pawel Milcarek - <i>The Problem of Christian Philosophy</i>	25
Marcin Mizak - <i>Logic and Language</i>	34
POLEMICS AND DISCUSSIONS	
Ryszard T. Sitek - <i>Leszek Kołakowski's Life and Output</i>	51
Zbigniew Wójcikiewicz - <i>Paganism or Quite the Opposite?</i>	53
Ulrich Schrade - <i>Neoaugustinism Certainly Not So What?</i>	57
Wojciech J. Bober - <i>Bioethics and Law</i>	63
Jan Hartman - <i>On the Grounds of Bioethics</i>	69
Krzysztof Wójtowicz - <i>On the „On the Notion of Existence”</i>	72
Krzysztof Kościuszko - <i>Prigogine versus Deleuze</i>	87
Ryszard T. Sitek - <i>On the Turn of the Century</i>	96
TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS	
Anna Brożyna - <i>On Ostensive Definition</i>	108
Magdalena Wilejczyk - <i>Guiding Character of Politics in Aristoteles' Practical Philosophy</i>	128
Jan P. Hudzik - <i>Philosophy and Pedagogy or on the Relationships between Culture and Education at the Present Age</i>	144
POLISH AFTER-WAR PHILOSOPHY	
Wojciech Chudy - <i>Mieczysław A. Krąpiec</i>	160
Mieczysław Omyła - <i>Roman Suszko</i>	184
IN THE PHILOSOPHERS ' WORKSHOPS	
Eugeniusz Wojciechowski - <i>Between Syllogistic and Leśniewski's Systems (Habilitation Thesis)</i>	200
RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS	
Małgorzata Czarnocka - <i>Behaviourism and the Nature of Subject and Knowledge</i>	202
Arkadiusz Chrudzimski - <i>Metaphysical Nominalism</i>	220
Jacek Kobus — <i>Humanity without Man and Man without Humanity</i>	236
Piotr Ziemiński - <i>The Concept of Democracy in Kant's „Perpetual Peace”</i>	258

Barbara Grabowska - <i>Escape from Politics as an Inevitable Consequence of the Liberal Concept of Individual Liberty</i>	268
Stanisław Gromadzki - <i>The Refused Tradition or MacIntyre's Reformulation of Friedrich Nietzsche's Philosophy of Morality</i>	280

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Józef A. Dobrowolski - <i>Jubilee of Professor Andrzej Nowicki</i>	298
Ryszard Wójcicki - <i>Polish Philosophy in the 20th Century</i>	301
Marek Szulakiewicz - <i>The Heidelberg Philosophical Tradition</i>	305
<i>To Change the Priorities. Interview with R. Wiehl</i> (by Marek Szulakiewicz)	313

REVIEWS AND NOTES

Henryk Benisz - <i>Beyond Guilt and Punishment or F. Nietzsche's Philosophy of Law</i> (L. Gschwend: <i>Nietzsche und die Kriminalwissenschaften</i> . Zürich 1999)	319
Witold P. Glinkowski - <i>Between Dialogue and Existence</i> (J. Tischner: <i>Spór o istnienie człowieka</i> . Kraków 1998)	327
Czesław Głombik - <i>The Czech Monograph on Patočka</i> (I. Blecha: <i>Jan Patočka</i> . Olomouc 1997)	338
Czesław Głombik - <i>Herbart and Josef Zmr's Studies Concerning History of Philosophy</i> (J. Zmr: <i>Mame-li kulturu, je nasi vlasti Evropa. Herbartismus a česká filosofie</i> . Praha 1998)	345
Jerzy Kosiewicz - <i>Social Justice from the Perspective of Catholic Philosophy</i> (Ks. S. Kowalczyk: <i>Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska</i> . Lublin 1998)	355
Jerzy Kosiewicz - <i>Jewish Philosophy in Historical Formulation</i> (J. Ochman: <i>Historia filozofii żydowskiej</i> , cz. I. Kraków 1992-1997)	359
Mirosław A. Michalski - <i>Environmental Ethics</i> (W. Tyburski: <i>Etyka środowiskowa. Teoretyczne i praktyczne implikacje</i> . Toruń 1998)	368
Ryszard Mordarski - <i>Hobbes and Rhetorical Tradition</i> (Q. Skinner: <i>Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes</i> . Cambridge 1996)	371
Jakub Mosz - <i>Corporeality from Christian Perspective</i> (J. Kosiewicz: <i>Bóg, cielesność i miłość</i> . Warszawa 1998)	376
Ulrich Schrade - <i>Premature Synthesis</i> (L. Hostyński: <i>Układanie tablic wartości</i> . Lublin 1999)	386
Wojciech Słomski - <i>Polish Philosophers-Jesuits</i> (R. Darowski: <i>Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku</i> . Kraków 1998)	390
Henryk Szabala — <i>Creation or Mediation: On Boris Uspenski's Semiotics</i> (B. Uspenski: <i>Historia i semiotyka</i> . Gdańsk 1998)	396
Marek Szulakiewicz - <i>New Plato's Return?</i> (W. Beierwaltes: <i>Platonismus im Christentum</i> . Frankfurt am Main 1998)	400
<i>Notes on books</i>	406

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Bericht über Sitzung des Programmrats</i>	5
AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN	
Josef Simon - <i>Nietzsche und das Problem des europäischen Nihilismus</i>	7
Paweł Milcarek - <i>Das Problem der christlichen Philosophie</i>	25
Marcin Mizak - <i>Logik und Sprache</i>	34
POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN	
Ryszard T. Sitek - <i>Leszek Kołakowskis Leben und Werke</i>	51
Zbigniew Wójcikiewicz - <i>Heidentum oder ganz im Gegenteil?</i>	53
Ulrich Schrade - <i>Keines Neuoaugustinismus deswegen was?</i>	57
Wojciech J. Bober - <i>Bioethik und Recht</i>	63
Jan Hartman - <i>Über Gründen der Bioethik</i>	69
Krzysztof Wójtowicz - <i>Über „Über Begriff der Existenz“</i>	72
Krzysztof Kościuszko - <i>Prigogine gegen Deleuze</i>	87
Ryszard T. Sitek - <i>Um die Wende des Jahrhunderts</i>	96
DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALIEN	
Anna Brożyna - <i>Über ostensive Definition</i>	108
Magdalena Wilejczyk - <i>Leitungscharakter der Politik in der praktischen Philosophie des Aristoteles</i>	128
Jan P. Hudzik - <i>Philosophie und Pädagogik oder über den Beziehungen zwischen Kultur und Erziehung in Gegenwart</i>	144
POLNISCHE PHILOSOPHIE NACH DEM KRIEGE	
Wojciech Chudy - <i>Mieczysław A. Krąpiec</i>	160
Mieczysław Omyła - <i>Roman Suszko</i>	184
IN DEN ARBEITSSTÄTEN DER PHILOSOPHEN	
Eugeniusz Wojciechowski - <i>Zwischen Syllogistik und Leśniewskis Systemen (Habilitationsthese)</i>	200
REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN	
Małgorzata Czarnocka - <i>Behaviorismus und das Wesen des Subjekts und des Wissens</i>	202
Arkadiusz Chrudzinski - <i>Metaphysisches Nominalismus</i>	220
Jacek Kobus - <i>Menschenheit ohne Menschen und Mensch ohne Menschenheit</i>	236
Piotr Ziemiński - <i>Begriff der Demokratie in „Zum ewigen Frieden“ von Kant</i>	258

Barbara Grabowska - <i>Ist die Flucht von Politik eine unvermeidliche Konsequenz der liberalen Konzeption von individuellen Freiheit?</i>	268
Stanisław Gromadzki - <i>Zurückgestoene Tradition oder MacIntyresche Durchformulierung der Moralphilosophie Friedrich Nietzsches</i>	280

BERICHTE, MITTEILUNGEN, ARCHIVMATERIALIEN

Józef A. Dobrowolski - <i>Jubiläum Professors Andrzej Nowicki</i>	298
Ryszard Wójcicki - <i>Polnische Philosophie des 20. Jahrhundert</i>	301
Marek Szulakiewicz - <i>Philosophische Tradition in Heidelberg</i>	305
<i>Die Prioritäten verändern. Ein Gespräch mit R. Wiehl durchgeführt von Marek Szulakiewicz</i>	313

REZENSIONEN UND NOTEN

Henryk Benisz - <i>Jenseits von Schuld und Strafe oder F. Nietzsches Rechtsphilosophie</i> (L. Gschwend: <i>Nietzsche und die Kriminalwissenschaften</i> . Zürich 1999)	319
Witold P. Glinkowski - <i>Zwischen Dialog und Existenz</i> (J. Tischner. <i>Spór o istnienie człowieka</i> . Kraków 1998)	327
Czesław Głombik - <i>Tschechische Monographie über Patočka</i> (I. Blecha: <i>Jan Patočka</i> . Olomouc 1997)	338
Czesław Głombik - <i>Herbart und Studien in die Geschichte der Philosophie von Josef Zúmr</i> (J. Zúmr <i>Mame-li kulturu, je nasi vlasti Evropa. Herbartismus a česka filosofie</i> . Praha 1998)	345
Jerzy Kosiewicz - <i>Gesellschaftliche Gerechtigkeit vom Standpunkt der katholischen Philosophie</i> (Ks. S. Kowalczyk: <i>Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska</i> . Lublin 1998)	355
Jerzy Kosiewicz - <i>Jüdische Philosophie geschichtlich vorgestellt</i> (J. Ochman: <i>Historia filozofii żydowskiej</i> . Kraków 1992-1997)	359
Mirosław A. Michalski - <i>Umweltethik</i> (W. Tyburski: <i>Etyka środowiskowa. Teoretyczne i praktyczne implikacje</i> . Toruń 1998)	368
Ryszard Mordarski - <i>Hobbes und die rhetorische Tradition</i> (Q. Skinner <i>Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes</i> . Cambridge 1996)	371
Jakub Mosz - <i>Körperlichkeit vom christlichen Standpunkt</i> (J. Kosiewicz: <i>Bóg, cielesność i miłość</i> . Warszawa 1998)	376
Ulrich Schrade - <i>Verfrüchte Synthese</i> (L. Hostyński: <i>Układanie tablic wartości</i> . Lublin 1999)	386
Wojciech Słomski - <i>Polnischen Philosophen-Jesuiten</i> (R. Darowski: <i>Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku</i> . Kraków 1998)	390
Henryk Szabała - <i>Schöpfung oder Vermittlung, das ist über Boris Uspien-skis Semiotik</i> (B. Uspien-ski: <i>Historia i semiotyka</i> . Gdańsk 1998)	396
Marek Szulakiewicz - <i>Platos neue Wiederkehr?</i> (W. Beierwaltes: <i>Platonismus im Christentum</i> . Frankfurt am Main 1998)	400
<i>Noten über Bücher</i>	406